Hermenéutica de la objetividad I.

La Divina Comedia de la metafísica clásica y la tragedia de Falsafa

Václav Umlauf

(Logotipo)

Praga 2022

HERMAIÓN

dirección

Los libros pueden adquirirse en la librería en línea.

www.hermaion.cz

Copyright © 2022 Hermaion. Todos los derechos reservados.

Primera edición.

Impreso en papel sin ácido.

ISBN ....(E-book)

ISBN .....(Taschenbuch-Ausgabe)

Índice de materias

1. PROLEGÓMENOS A LA HERMENÉUTICA DE LA OBJETIVIDAD 15

1.1 ESTRUCTURA TRIÁDICA DE LA HERMENÉUTICA 46

1.2 METAFÍSICA Y TERTIUM ENS 63

1.3 PREHISTORIA DE LA OBJETIVIDAD 96

1.3.1 Mundo subterráneo de la objetividad 136

1.3.2 Sustancia cosmológica del tercer tipo 153

1.3.3 Fundamentos de la física objetiva 181

2. FALSAFA Y EL DESTINO DE LA METAFÍSICA 203

2.1 CONCEPTO AMBIVALENTE DE SUSTANCIA Y METAFÍSICA (AL-FARABI) 206

2.1.1 Aparición de una nueva concepción del mundo 217

2.1.2 Estructura ontoteológica de la metafísica 259

2.2 DETERMINACIÓN ONTOTEOLÓGICA DE LO EXISTENTE (YAHYA IBN ADI) 280

2.3 METAFÍSICA DE LA EXISTENCIA OBJETIVA (AVICENA) 291

2.3.1 Visión objetiva de lo existente 295

2.3.2 Nacimiento de la metafísica objetiva 319

2.3.3 Ontoteología y el Dios moderno 353

2.4 UNIDAD E LA PRIMERA CIENCIA Y CONOCIMIENTO (AVERROES) 383

2.4.1 Metafísica de la sustancia primera 399

2.4.2 Verdadero conocimiento de la realidad 425

2.4.3 Intelecto y la unidad de la persona 453

2.4.4 Diaphanum y el mundo de la vida 505

2.5 TRÁGICO DESTINO DE LA METAFÍSICA 542

Abreviaturas 565

Index locorum 566

Índice de temas y nombres 571

Bibliografía 578

In memoriam de todas las víctimas de la modernidad y la postmodernidad

Los asuntos de la ciencia contemporánea recuerdan la historia de la Torre de Babel del libro del Génesis. El Dios del Antiguo Testamento obligó a la gente a hablar muchas lenguas diferentes para que no pudieran trabajar juntos en la construcción de la ciudad y la torre. Hoy en día, el negocio científico de las grandes empresas transnacionales se considera la naturaleza de la ciencia tal como es en sí misma; esta naturaleza de la ciencia se considera estrictamente objetiva; este tipo de objetividad se considera el fundamento de la filosofía como primera ciencia; esta forma de la primera ciencia se denomina metafísica de Aristóteles; este tipo de metafísica se considera en última instancia la forma más elevada del amor humano por la sabiduría. Examinar la objetividad exclusivamente en un plano tan confuso es correr el riesgo de equivocarse fundamentalmente. El nacimiento de la objetividad proporcionó a la filosofía ideas problemáticas, y su influencia configuró posteriormente toda la historia de la modernidad. El pensamiento moderno apareció a principios del siglo XIV y se le ha denominado *via Modernorum*. Las ambigüedades ocultas al comienzo de la modernidad explican por qué la nueva metafísica perdió su condición de primera ciencia. Las ciencias especializadas introdujeron una metodología de investigación autónoma a partir del siglo XVII. Sin embargo, heredaron los conceptos escolásticos de la modernidad. La visión del mundo creada por la objetividad sigue siendo el fundamento de las ciencias hasta nuestros días. Necesariamente, las ciencias modernas asumieron los conflictos no resueltos y las condiciones previas que determinaron el surgimiento de la modernidad. El postmodernismo asumió la modernidad y la visión objetiva del mundo, por lo que se enfrenta a los mismos problemas que la modernidad. La desaparición de la objetividad pasa ahora por la etapa nihilista de la metafísica. La primera ciencia objetivamente fundada dejó de ser el desafío dominante para el pensamiento contemporáneo. La reflexión objetiva está marcada por una forma específica de error lógico denominado *circulus vitiosus*. El comienzo de la objetividad incluye las causas que generan el declive contemporáneo de la objetividad. La ciencia objetiva no puede estudiar su propio nacimiento de la manera verdadera. El comienzo de la metafísica pertenece al orden diferente de la realidad y la verdad. La investigación debe tomar otro punto de partida para esclarecer la aventura de la objetividad. La hermenéutica de los misterios precedió a la metafísica y también a la primera filosofía. El arte antiguo de la interpretación es el más respetado y puede a su vez explicar los inicios de la metafísica y luego de la objetividad. La principal tarea de la hermenéutica viene determinada por el proverbio grabado en el frontón de la puerta principal de Delfos: "¡Conócete a ti mismo!". El autoconocimiento se impone a los mortales como un deber divino. Esta es otra razón por la que la metafísica no puede obtener conocimiento sobre sí misma. La visión objetiva dio lugar a una nueva visión del mundo y provocó un cambio fundamental en nuestra comprensión del sujeto humano. Desapareció la unidad de la persona humana y ocupó su lugar el conjunto de sustancias e hipóstasis. El concepto de Dios de los filósofos siguió el mismo destino que el sujeto moderno. La escolástica introdujo en la filosofía un concepto moderno de Dios para proporcionar la garantía suprema del orden objetivo. Finalmente, este Dios de la modernidad desapareció a finales del siglo XIX, al no presentar ninguna actividad razonable en la era del nihilismo metafísico. Las ciencias humanas

dernas llegaron tras la muerte del Dios moderno y del sujeto moderno para llenar el vacío. Este tipo de ciencia nació en el curso de la historia del pensamiento que ya había sido constituida por la metafísica objetivista. En consecuencia, las ciencias humanas no pueden examinar adecuadamente sus propios comienzos. Wilhelm Dilthey define las ciencias a partir de la dicotomía entre *Erklären y Verstehen.* La explicación determinista es el fundamento de las ciencias naturales, y la comprensión hermenéutica determina la metodología de las ciencias humanas. Como una especie de asno de Buridán, las ciencias sociales vacilan entre dos formas de epistemología. Esta dicotomía divide la psicología conductista y la humanista, el enfoque estructural y el hermenéutico de las ciencias históricas y las humanidades en general. La apuesta por la objetividad a la manera del *Erklären* determinista acabó con la muerte del sujeto histórico (*geschichtliches Subjekt*). Su muerte anunció la entrada del nihilismo en el campo de las ciencias humanas. La era del humanismo nihilista no necesita a la persona como agente real y verdadero de la historia. Las ciencias del sujeto postmoderno están determinadas por el hecho de que algo sucede en el tablero de valores lingüísticos basado en diferencias recíprocas. Ferdinand de Saussure presentó en 1906-11 los fundamentos de la lingüística general. En el sistema sincrónico, cada cambio en el discurso produce un nuevo orden («valor») de significados lingüísticos. Éstos son creados por el sistema de diferencias recíprocas y por el juego de oposiciones. La metafísica clásica sentó una base crítica y razonable para el conocimiento del mundo real. El pensamiento nihilista actual glorifica el sistema del cambio irracional e interminable. La humanidad entera debe asumirlo del mismo modo. El conocimiento objetivo sobre la persona que actúa en el curso de la historia ha terminado en el nihilismo metafísico contemporáneo, que completa la crisis de la objetividad. El humanismo se ha convertido en estructuralismo y en manifestaciones binarias. Michel Foucault analiza las distintas formas de *episteme* en las ciencias sociales y en la sociedad desde finales del siglo XVIII. Las ciencias humanas siguieron la crisis de la filosofía en la era de la metafísica nihilista. La apuesta por la objetividad llevó finalmente a la filosofía postcartesiana a un callejón sin salida. Las famosas lecciones que Edmund Husserl impartió en París (*Pariser Vorträge*, 1928) fundaron una nueva forma de cartesianismo para erigir el ideal de la ciencia objetiva y autoevidente. La primera filosofía sigue el sentido autoevidente manifestado en la conciencia pura y lo hace comprensible mediante la descripción de la experiencia absoluta. La fenomenología de Husserl rechaza el sentido histórico del Ser (*geschichtlicher Sinn des Seins*) como una especie de prejuicio. Este prejuicio devalúa la percepción absoluta del fenómeno que se manifiesta en la experiencia real de la conciencia pura. El concepto de "conciencia pura" no es más que una construcción teórica situada más allá de la existencia del mundo y de la existencia de la persona humana.

La fenomenología en la época del nihilismo reivindica una objetividad absoluta que produce el sujeto fundado absolutamente en sí mismo. Esta vía fue cuestionada por la hermenéutica de la facticidad. Martin Heidegger formuló el programa de la fenomenología hermenéutica al mismo tiempo que Ludwig Wittgenstein publicaba *Logisch-philosophisches Traktat* (1921). Este tratado de lógica puramente objetiva proponía una visión del mundo basada en el análisis formal del lenguaje. La filosofía analítica alcanzó así la apoteosis de la objetividad científica. La metafísica se rechaza como prejuicio porque esta forma de razón sólo se apoya en la experiencia subjetiva. La filosofía analítica propone una lectura del mundo real y del sujeto humano basada en el lenguaje puro. La objetividad se concibe del mismo modo absoluto en que Husserl concibió la conciencia pura. La ciencia primaria se ha vuelto ciega al sentido del mundo y al sentido de la *historialité* (*Geschichte*) que el imperio del lenguaje no puede manipular. La filosofía analítica va camino del nihilismo metafísico, al igual que la fenomenología cartesiana. Un lenguaje ideal construido sobre los principios de la lógica y dotado de un significado exacto se convierte en el mismo mito científico que la conciencia trascendental de Descartes y Husserl. La deducción del neopositivismo de la objetividad total a la manera del tratado de Rudolf Carnap *Der logische Aufbau der Welt* (1928) se ha convertido en un ideal inalcanzable. La conquista de la objetividad por parte de la filosofía analítica terminó en una grave crisis. El golpe final llegó con la crítica de las oraciones analíticas puras y el colapso de la teoría de la referencia basada en el atomismo léxico y lógico. Los filósofos analíticos de la segunda mitad del siglo XX confirmaron a regañadientes que el neopositivismo y el formalismo lógico eran incapaces de resolver la cuestión de la referencia, la verificación y la verdad vinculada a los acontecimientos del mundo real. La objetividad de la filosofía analítica no era suficientemente objetiva; además, era incapaz de proporcionar la metodología para las ciencias positivas. En su tratado *Logik der Forschung* (1935), Karl Popper anuló la definición neopositivista del método científico basado en la deducción estricta. Popper desplazó la teoría de la ciencia hacia la inducción con el uso original de la palabra "falsar" y en relación con la observación de hechos reales. Sin embargo, el precio era demasiado alto para salvar la naturaleza objetiva de la ciencia moderna. La ciencia perdió la vía deductiva hacia la realidad inaugurada por Aristóteles en los *Segundos Analíticos*. El método de deducción era una condición esencial de la indagación científica y verdadera. Una nueva ola de metodología científica cuestionó la concepción positivista de la objetividad como conocimiento absoluto que está más allá de la historia de los efectos (*Wirkungsgeschichte*). Este error se corrigió y la nueva crisis de la objetividad científica siguió su curso. Thomas Kuhn llamó la atención sobre los cambios paradigmáticos determinados por el desarrollo histórico de la ciencia. Paul Feyerabend añadió otra dimensión a los cambios paradigmáticos: las razones socioculturales y políticas. La investigación científica permanece bajo la influencia de la sociedad y bajo la égida de estrategias políticas y económicas. De este modo, la ciencia recibe una parte de las normas de la verdad desde fuera de sí misma. Al final, la transferencia infinita de significados ad hoc fue el golpe definitivo a la objetividad. La filosofía neoestructuralista y deconstructivista son la exultación nihilista del pragmatismo y el sofisma, porque se basan en el poder de la metáfora.

La crisis de la objetividad sigue el camino del sujeto moderno y postmoderno. El sujeto dejó de ser una persona que actúa en el mundo común y comprensivo. Tras la desaparición de la persona en la filosofía moderna llega la fatal disyunción entre la existencia humana y el mundo exterior. La persona, transformada en sujeto impersonal, se ha borrado de la filosofía moderna y postmoderna de dos maneras. En el primer caso, el sujeto se reduce a los contenidos obvios de la conciencia absoluta; en el segundo, se convierte en una parte permanente del proceso impersonal del lenguaje. El hombre ha quedado reducido a la conciencia pura que refleja la esencia de los objetos manifestados en medio de la mente pura encerrada en sí misma. Ahora el sujeto se convierte en el acontecimiento impersonal del acto del discurso, el juego del lenguaje, la estructura impersonal del lenguaje, etc., situados fuera de la existencia real. La propia estructura del lenguaje refleja de forma idolátrica el destino del hombre y del mundo. Tomados en su esencia, la egología trascendental y el estructuralismo oscurecen la existencia de la persona real que vive en el mundo real. En lugar de la realidad, se observa el flujo de esencias en la conciencia pura. En el otro caso, el sujeto realiza una danza de Shiva entre diferencias virtuales. Crean y destruyen estructuras *ad hoc*. La crisis de la filosofía lingüística hizo estallar la crisis adyacente de la epistemología. El declive de la metafísica en la era del nihilismo filosófico llegó a su fin. La ola contemporánea de la deconstrucción y la neurofisiología cognitiva sustituyó a la metafísica anticuada. Estas formas nihilistas de ciencia primaria se toman a sí mismas como el fundamento del conocimiento verdadero y completo del hombre y del mundo. La existencia real de un mundo más allá de la pareja "sujeto-objeto" dejó de examinarse, a medida que la filosofía kantiana invadía la filosofía postmoderna. La crisis de la objetividad científica concierne esencialmente a la crisis del sujeto. El ataque a la metafísica basada en la voluntad absoluta de poder recuerda a los físicos que el sentido de la realidad física es creado por el sujeto. A finales del siglo XIX, el mundo adquiere un aspecto de actividad demiúrgica encarnada en la voluntad de poder del sujeto post- samoderno. Friedrich Nietzsche cree que la voluntad humana es una especie de fenómeno natural. La voluntad de un científico no es esencialmente diferente de las fuerzas físicas que crean el mundo exterior mediante la acción y la reacción. La voluntad humana contempla el mundo desde un individuo que está formado por la *Lebenskraft* individualmente dada. La voluntad de vida así individualizada determina cada acción externa según su fuerza interior. El conocimiento objetivo de la ciencia forma parte de esta voluntad. El primer nihilista teórico detectó algo esencial en la visión del mundo, tomándolo como el aspecto de la voluntad humana.

"Finalmente, omitieron sin saberlo algo de su proyecto: este perspectivismo necesario, gracias al cual cada centro de poder -y no sólo el hombre- construye a partir de sí mismo todo el resto del mundo, es decir, lo mide, lo siente, lo modela con su poder... Olvidaron incluir este poder en la perspectiva del «verdadero ser»... En lenguaje escolar: el ser del sujeto...".[[1]](#footnote-1)

Nietzsche dice que los científicos observan el mundo a través de su voluntad subjetiva de poder. Esta forma voluntarista de subjetividad determina la apariencia del fenómeno físico para el sujeto científico. Nietzsche sostiene que los conceptos "cosa-en-sí" o "mundo objetivo" son productos del mundo ficticio que deben ser aplastados por el martillo de la nueva filosofía. Poniendo fin a la via *Modernorum* y al idealismo alemán, Nietzsche proclama el advenimiento del nihilismo metafísico y la muerte del Dios moderno que la metafísica creó a su propia imagen. Se completa así la historia de la objetividad. La forma de conocimiento descubierta por la *vía Modernorum* y revisada posteriormente por Kant culmina en el proyecto metafísico nihilista propuesto por Nietzsche. Éste cuestiona constantemente la noción kantiana de objetividad. Nietzsche identifica esta perspectiva oculta de la ciencia objetiva con la voluntad de poder, que se configura individualmente y se sitúa más allá del platonismo idealizado. El punto de inflexión de la metafísica basada en la verdad objetiva y absoluta culmina en el sujeto nihilista dotado de una voluntad de poder absoluta. La ciencia de la naturaleza en la era del nihilismo metafísico sólo es aparentemente objetiva porque sigue ciegamente la lógica dictada por la voluntad de poder. Los científicos no pueden ver esta manifestación secreta de la voluntad. El nihilismo contemporáneo acaba con el sujeto nihilista de Nietzsche, que llevaba en sí mismo la voluntad absoluta de poder. Al introducir el estructuralismo, las ciencias humanas eliminaron incluso la perspectiva subjetiva creada por la voluntad de poder de Nietzsche. La hermenéutica toma la cita de Nietzsche sobre la perspectiva invisible de la ciencia como una señal importante. Debemos investigar el camino filosófico de la objetividad a partir de este signo. Nietzsche examina las ciencias naturales desde el punto de vista del nihilismo metafísico. Los científicos son ciegos al origen de la objetividad porque miran el mundo a través de la voluntad de poder, que se ha convertido en un fenómeno invisible. Los científicos no pueden examinar cómo entró la objetividad en la historia de la ciencia y cómo fundó el conocimiento contemporáneo del mundo y del individuo. Las matemáticas son válidas como ciencia objetiva axiomática. Desde Kurt Gödel se reconoce que la razón de las matemáticas se basa en los teoremas de incompletitud. Existe una esfera de irracionalidad y olvido dentro de la ciencia objetiva, al estilo del arcaico poder divino llamado Leteo. Este letargo específico depositado en medio de la objetividad hace que la ciencia postmoderna sea ciega a la realidad y a su propio método científico. Una vez más, debemos recordar que no podemos investigar directamente nuestro propio nacimiento.

Nietzsche, como metafísico nihilista, completó una era postmoderna del pensamiento filosófico inaugurada por Francisco Suárez y René Descartes. El Occidente latino inició su andadura moderna en la segunda mitad del siglo XIII, cuando los escolásticos descubrieron la metafísica objetiva. Los escolásticos desarrollaron este conocimiento a partir de la metafísica de Platón y Aristóteles, transmitida desde la antigüedad tardía por pensadores árabes y judíos. Avicena (neoplatonismo) y Averroes (aristotelismo) fueron los pensadores más destacados de la modernidad temprana. La hermenéutica sigue las transformaciones del sentido de lo existente (*Sinn des Seienden*) provocadas por la reflexión objetiva y la correspondiente visión del mundo. La historia de la filosofía moderna confirma el hecho de que la objetividad es incapaz de volver a su propio origen. Este es el momento en que la objetividad tomó su forma inaugural en relación con el mundo, con la sustancia, con el Dios de los filósofos y con lo que existe en general. La hermenéutica considera la objetividad de un modo particular, basándose en el carácter histórico (*geschichtlich*) del pensamiento filosófico. En la nueva metafísica, el sentido de lo existente de la época anterior se ha refundido en forma objetiva. La hermenéutica examina este acontecimiento desde la verdad arcaica (ἀλήθεια). La ciencia es objetiva porque lo existente (*ens*) recibió el carácter objetivo en una época marcada por una nueva reflexión filosófica. La interpretación de la objetividad concebida de modo histórico (*geschichtlich*) no puede ser objetiva. La configuración de la objetividad como fenómeno hermenéutico está determinada por la verdad arcaica. La objetividad tomada desde esta perspectiva no puede reflejarse de forma positivista y objetiva. No puede encontrar en sí misma una respuesta a la pregunta de cuándo y por qué se volvió intelectualmente ridícula y contradictoria, y por qué contiene en sí misma un mecanismo de autodestrucción. La hermenéutica, en cambio, tiene una relación directa e inmediata con el inicio del pensamiento filosófico. Es arcaica por la palabra griega «ἀρχή» que significa el principio y el poder dador del orden divino. La misma palabra significa la regla determinante del curso de las cosas que se construyen sobre este fundamento y obedecen a la autoridad del principio. La sabiduría hermenéutica contempla estos acontecimientos ocultos, que son «arcaicos» en el verdadero sentido de la palabra. Este enfoque explicativo precede a la metafísica. La sabiduría existía en los antiguos misterios, en la visión artística concedida por los rapsodas, en la tragedia griega y en la filosofía primera. La hermenéutica sigue la visión del mundo de Homero y percibe el poder del principio con una mirada crítica, debido al juicio verdadero (κρίνω). La visión crítica se refiere a la situación inestable y se centra en el discernimiento de un guerrero excepcional (τάχιστα ἔκριναν μέγα, Odys. 18.264). La epopeya aclama la destreza, previsión y perspicacia de Odiseo (μῆτις). Su capacidad de discernimiento crítico conlleva un carácter casi divino. Este guerrero emprende la acción en relación con las acciones conjuntas de los poderes divinos, humanos y naturales. El ingenio de la previsión práctica completaba la capacidad del vidente arcaico que contemplaba la totalidad del cosmos en el acto de la visión teórica. El rapsoda Homero contribuyó a la mencionada visión teórica de los adivinos para producir el relato arcaico de los actores divinos y humanos implicados en la Guerra de Troya. La hermenéutica de la objetividad sigue la manifestación del sentido en forma de no revelación (*Unverborgenheit*), que revela el sentido histórico del Ser (*geschichtlicher Sinn des Seins*). La primera manifestación propiamente filosófica del Ser aparece en la epopeya de Parménides y en los oráculos de Heráclito. El pensamiento de Parménides aprehende la actividad del principio a través de los acontecimientos revelados por la diosa de Alétheia. Las Helíades, bajo la forma de las Musas solares, condujeron a este primer filósofo a la fuente de la verdad. La nueva visión de la sabiduría se refería en adelante a la actividad no detectada del Ser. Tras la introducción de la metafísica, la cuestión del Ser se transformó en la cuestión de la existencia y su sentido (*Sinn des Seienden*). La serie de cambios en la visión filosófica y en el conocimiento de la verdad ha dado coherencia al sistema desde la Antigüedad y la Escolástica. La interpretación de la objetividad debe explorar del mismo modo los principales puntos de inflexión de la metafísica objetiva. La explicación debe examinar el origen de la objetividad en la metafísica occidental. La transformación de la metafísica clásica en una forma objetiva representa un fenómeno particular, que concierne a la manifestación histórica del sentido del Ser que permanece en su verdad oculta.

La Gigantomaquia de la sustancia sustituyó a la Guerra de Troya iniciada por el rapto de Helena. Secuestrada a su vez, la primera filosofía se convirtió en metafísica, y la sustancia sigue siendo su tesoro más preciado. Nihilistas contemporáneos de todo tipo han saqueado esta fortaleza con el caballo de Troya de la deconstrucción y las llamadas « *post-truth*». Los activistas comprometidos en esta cruzada han subido al caballo de la racionalidad instrumental y, en la actualidad, están llevando a cabo el saqueo neoliberal de toda la Tierra. Una célebre frase del diálogo *El sofista* sostiene que existe una gigantomaquia (γιγαντομαχία τις) respecto a la sustancia (περὶ τῆς οὐσίας) a causa de las disputas de diversos pensadores (πρὸς ἀλλήλους, Soph. 2464-5). El pronombre determinado define las disputas y los actores conocidos en la época de Platón. Sin embargo, el carácter de gigantomaquia no está claramente determinado, porque se traduce por el pronombre indeterminado. Los autores posteriores a Platón gozan de cierta libertad a la hora de determinar el escenario contemporáneo de las disputas, al igual que Platón. Sin embargo, la batalla sigue el curso de las definiciones de sustancia realizadas por las fases precedentes. La interpretación propuesta en este libro lleva la gigantomaquia al plano de la investigación que concierne a la verdad objetiva de una sustancia objetiva. La capacidad arcaica de discernimiento (*krísis*) debe distinguir cuidadosamente entre las distintas formas de objetividad. La reflexión sigue las transformaciones históricas de la verdad en la figura de la *alétheia* arcaica. El despliegue de la gigantomaquia debe revivirse con ojo crítico según la *alétheia* arcaica. De este modo, Ulises siguió la actividad y las indicaciones de la diosa Atenea, y Homero respondió de forma similar al mandato de las Musas. El camino de la verdad conocido como "música" configuró el progreso milenario del pensamiento arcaico. Los autores de la tragedia griega precedieron a Platón en el origen de la metafísica y fueron contemporáneos de los primeros filósofos. En la época de la primera filosofía y tragedia, los pensadores respondían a un nuevo desafío, el de la primera modernidad griega. La sabiduría artística, trágica y arcaica y la filosofía naciente necesitaban el arte de la hermenéutica para distinguir las principales manifestaciones de la verdad que más tarde marcarían el advenimiento de la objetividad. La visión arcaica de la verdad combinaba armoniosamente el entorno divino y el cosmos. Con el advenimiento de la modernidad, dio paso al pensamiento sobre el sujeto moderno. Durante dos milenios, la metafísica del Occidente latino libró una nueva guerra metafísica. Por desgracia, sólo los vencedores escribieron su historia oficial. Finalmente se destruyeron a sí mismos en la era contemporánea del nihilismo metafísico consumado. La hermenéutica sigue los cambios discretos dentro del Ser de lo existente (*Sein des Seiendes*) inaugurados por los sabios o por los nihilistas. Las ideas de los modernistas animaron la enseñanza de las escuelas escolásticas, especialmente durante el siglo XIII. La vía modernista creó un nuevo orden de conocimiento objetivo. Este orden de conocimiento se construyó sobre un concepto muy problemático de la sustancia. La unidad metafísica del mundo ya no era una cuestión central, puesto que el sujeto moderno se presentaba como un problema fundamental de la metafísica moderna. Este desacuerdo principal entre el pensamiento clásico y el moderno deja que el nihilismo contemporáneo haga de las suyas. La modernidad, cargada de conflictos internos, alimenta el nihilismo a través de la razón instrumental. Este tipo de pensamiento aplasta a los últimos supervivientes de la sabiduría original de Occidente, hasta los bits digitales conservados en bancos de datos. Cuando las armas y el poder nihilista hablan, las Musas callan. La objetividad se proclama victoriosa a través de sus resultados, en relación con el concepto de verdad, la metodología científica y los conceptos de investigación. La historia de esta cruzada se considera la culminación de la civilización occidental. La filosofía de Hegel se anuncia como la fase final de la reflexión sobre el sentido de esta historia. La visión objetiva de la historia victoriosa progresa desde el desenlace nihilista hasta el comienzo de la filosofía.

La visión hermenéutica avanza en sentido contrario. Respeta el poder del comienzo y examina lo que

el comienzo fundó como efectos. La historia objetiva de la filosofía no puede avanzar hacia la *historialité* (*Geschichtlichkeit*) del pensamiento inicial, porque el pensamiento inicial no tiene carácter objetivo. La ciencia moderna no puede investigar lo que no existe. La hermenéutica de la objetividad no puede seguir la filosofía de Hegel y Gadamer. Su hermenéutica construye la historia de los efectos manifestados en la conciencia del sujeto (*wirkungsgeschichtliches Bewusstsein*). Esta forma de hermenéutica pervive en la filosofía y la ideología imbuidas del idealismo alemán. Nietzsche y Marx completaron esta era de reflexión objetiva. Enviaron al cementerio de las ideas al sujeto moderno y a su mundo creado por la ideología política y el idealismo filosófico. La hermenéutica arcaica sigue la *historialité* (*Geschichtlichkeit*) del Ser, que concierne al sentido del existente metafísico (*Sinn des Seienden*). Los acontecimientos históricos y la historia de la filosofía moderna están determinados por el origen arcaico de la objetividad. Se manifiestan por el efecto oculto de la *historialité* del Ser. El prefacio de la crisis de la objetividad en la época del nihilismo contemporáneo indica que «ser objetivo» no equivale a «ser verdadero» según la *alétheia* arcaica. La sabiduría trágica y la filosofía primera examinaron esta disposición ambigua de la verdad moderna. Ambas formas de sabiduría investigan la verdadera naturaleza del mundo y de los poderes divinos. El viaje hermenéutico por los caminos trágico y filosófico de Sócrates debe encontrar un lugar discreto para el fenómeno de la objetividad y dar una descripción verdadera del mismo. La corriente positiva de la objetividad que se manifiesta en el curso de la historia de la filosofía huye de la oscuridad del Ser arcaico y del pensamiento trágico. No había objetividad y hay objetividad, porque nació en la historia del pensamiento. Los acontecimientos ocultos del Ser y la reflexión que los acompaña producen tal o cual forma positiva de objetividad en el curso de la metafísica. El discernimiento sigue el camino de los acontecimientos arquetípicos indicados por el *metis* arcaico de Ulises. La hermenéutica se guía por el metis filosófico para seguir los acontecimientos fundadores de la objetividad. Su manifestación sigue el modus operandi del desentrañamiento originario (*Unverborgenheit*) del Ser, que se revela a través del existir. Este modo de «existir en alétheia» revela indirectamente el efecto fundador de la *historialité* (*Geschichtlichkeit*). Esta manifestación indirecta del Ser debe discernirse en el acto de la verdadera evaluación y el juicio crítico. Una persona sabia y perspicaz quiere saber cómo son realmente las cosas, no cómo parecen ser. La situación histórica y originaria de la objetividad no puede ser evaluada objetivamente. Sólo es objetiva la facticidad de los fenómenos ónticos. Debemos distinguir dos formas de «ser verdad» que envuelven el fenómeno de la objetividad. La historicidad oculta e invisible de la objetividad se distingue de la historicidad positiva y visible. El conocimiento positivo define el hecho *dado hic et nunc*, que debe distinguirse de un fenómeno fundador que manifiesta esta positividad. Visto así, la forma originaria de la facticidad real no es objetiva. La facticidad oculta el poder fundador del principio. El fenómeno visible representa el lugar originario de la *historialité* discreta de forma secundaria, objetiva y positiva. Lo que se manifiesta positivamente difiere fundamentalmente de su principio. El carácter arcaico de la objetividad no hace objetivo ningún fenómeno. Fundamenta el sentido de los fenómenos como un desmantelamiento del Ser (*alétheia*). La interpretación de la objetividad sigue el efecto oculto e invisible del Ser y del pensamiento arcaico. La hermenéutica configurada por la arqueología del pensamiento examina la objetividad de un modo que le es propio. La investigación rastrea el camino y las circunstancias fundadoras que manifiestan el fenómeno de la objetividad en la historia del pensamiento. Una vez hecho esto, la arqueología hermenéutica debe responder a las siguientes preguntas.

- ¿Cómo se produjo el cambio fundamental en la comprensión metafísica que fundó el fenómeno de la objetividad?

- ¿Cómo se reconoce la totalidad de la existencia objetiva en su desmantelamiento original (*alétheia*), que constituye este punto de inflexión en el pensamiento?

- ¿Qué nuevas interpretaciones metafísicas se formaron en el curso de este proceso y cómo se vincularon entre sí?

- ¿Qué valores metafísicos se perdieron en el curso de las transformaciones, y por qué?

- ¿Cómo crearon las transformaciones una nueva escuela conocida como *via Modernorum*?

- ¿Cómo determinó el advenimiento de la metafísica moderna el destino futuro de Occidente?

La metamorfosis oculta de la metafísica sigue sin comprenderse bien a día de hoy, y producirá una nueva entidad conocida como el «existente objetivo». Una nueva ontología se manifiesta de forma óntica en la historia intelectual de Occidente y en la nueva visión del mundo. La actividad reveladora difiere radicalmente del fenómeno revelado, de la obra artística o del producto industrial. Son productos del sujeto moderno que se comprende a sí mismo objetivamente y observa el mundo desde esa perspectiva. La introducción de la objetividad representa el acontecimiento más importante de la modernidad y determinó el curso de la filosofía y la historia de la cultura occidental. La historia positiva de la objetividad está invisiblemente ligada a la historicidad oculta que inauguró el comienzo de la objetividad. Este tipo de pensamiento positivo ha dominado la filosofía desde el siglo XIV, y el conocimiento científico es objetivo del mismo modo. Lo que no es válido desde la perspectiva de la verdad objetiva no puede entrar en el campo de la investigación científica. La objetividad se investiga a sí misma objetivamente cometiendo el error de la lógica clásica conocido como *circulus vitiosus*. Una institución llamada «museo» existe en forma de hecho positivo. Este tipo de existencia objetiva difiere del hecho que fundó el museo mediante el poder divino de las Musas. Se sabe objetivamente que no hay Musas. De ahí que tengamos una institución llamada «museo». No existe un ser mítico llamado «las Musas». La relación entre el museo y las Musas no puede examinarse objetivamente porque no contiene ninguna *veritas* según la ciencia moderna. La hermenéutica examina la actividad de las Musas que fundaron el museo en el caso de la música *alétheia*. Los poderes divinos no están objetivamente presentes en el museo moderno. Sin embargo, el efecto histórico de las Musas está presente a través de su llamada presencia «musical» al fundar el primer hogar moderno de las Musas en la Alejandría del siglo III a.C. La historia de la filosofía es inconcebible sin el Musaion de Alejandría, ya que allí se conservaron los escritos de los primeros filósofos. La investigación del efecto de las Musas, objetivamente inexistentes, tiene un valor fundamental para la hermenéutica. Alguien tenía que responder al desafío oculto de la *historialité*, porque la filosofía producida en el Musaion recibió posteriormente su primer significado metafísico. Este acontecimiento viene dado por la música *alétheia*. El Musaion históricamente conocido nació así y su efecto fundador fue confirmado por la historia de la metafísica. La hermenéutica comienza con la *historialité(Geschichtlichkeit*), pasa a la *historicité (Geschichte*) del pensamiento y termina en la *histoire* (*Historie*) de los efectos. La edad moderna y postmoderna toma el camino opuesto. La ciencia puede examinar objetivamente la historia de los museos, pero nunca el efecto fundador de las Musas. La hermenéutica procede desde el principio de las Musas hasta los efectos fundados por el principio. El camino opuesto significaría que la vía de la reflexión sobre la condición originaria de la objetividad sería completamente falsa.

**1. Prolegómenos a la hermenéutica de la objetividad**

La visión objetiva del mundo se basa en el reconocimiento de los hechos libres de opiniones y prejuicios subjetivos. Los enfoques justificados desde el punto de vista epistemológico, un campo de investigación definido con precisión, la metodología verificada de la ciencia, un conjunto válido de paradigmas, procedimientos objetivos, la evaluación por pares, la reproducción de los resultados, la comunicación abierta e ininterrumpida dentro de la comunidad internacional de científicos, todo ello constituye una garantía de verdad para las ciencias naturales y humanas. El científico puede establecer la objetividad dentro de los límites de los paradigmas válidos de dicha ciencia. No ocurre lo mismo con un árbitro deportivo o un crítico de arte. Sin embargo, la objetividad de un juez, periodista, político, sacerdote, crítico de arte, árbitro, etc. depende de la calidad de un juicio imparcial que no esté bajo la influencia del amiguismo, las presiones externas, el soborno, las emociones impropias y los prejuicios. La persona antes mencionada juzga de forma correcta, justa, honorable y sin mentir. Ambas definiciones -ciencia objetiva y juicio imparcial- se basan en los principios de la filosofía kantiana. La tercera obra famosa, *Kritik der Urteilskraft*, evalúa la objetividad en términos de la doble capacidad de juicio. El acto de juzgar se determina objetivamente (*bestimmend*) o se refleja subjetivamente (*reflektieren*d, KdU 179). En el primer caso, el juicio objetivo se realiza bajo la tutela de las reglas generales del apriori que constituyen la base de la forma objetiva del juicio científico. El acto de juzgar objetivamente determinado produce un conocimiento universalmente objetivo. La clasificación de los datos empíricos recogidos según la regla universal se basa en la deducción trascendental de categorías y en las analogías de la experiencia. *La Crítica de la razón pura* investiga la objetividad de los fenómenos dentro de los límites de las ciencias naturales. El juicio determinado se basa en la causalidad de la naturaleza externa o en la causalidad de la libertad interna (*Crítica de la razón práctica*). Pero este doble tipo de juicio no se aplica al observador de la belleza. El juicio estético es meramente subjetivo, basado en la capacidad reflexiva de juzgar. Esta capacidad subjetiva no está determinada por el estado externo del mundo ni por la voluntad moral legislativa, como en el caso del juicio determinante. Realizado en el nivel más general, el juicio estético presupone la opinión no vinculante del sujeto. La tercera crítica de Kant muestra que la forma reflexiva del juicio incluye el acto subjetivo del juicio (*das Subjektive*). El carácter espontáneo del juicio estético difiere de la objetividad determinada por la causalidad natural o la determinación del libre albedrío (*die Zweckmäßigkeit*).[[2]](#footnote-2) El juicio sobre la belleza, la política, etc. sólo está determinado por la capacidad del individuo para reconocer la finalidad última de estos fenómenos (por ejemplo, el orden natural) o el ámbito de los valores estéticos, políticos, etc. El mundo que juzgamos de este modo no es un mundo natural. Está conformado por la libertad de actuar y de juzgar críticamente. La libertad determina los valores humanísticos y la comprensión moral. En este caso, el sujeto debe darse cuenta de que el ascenso del fenómeno individual a la ley general pasa bajo la égida de principios de juicio constituidos *ad hoc*. Estos principios generales forman la reflexión subjetiva constituida más allá del plano determinista de la razón pura y práctica. Según Kant, los juicios sobre la belleza, la política y la finalidad de la naturaleza sólo son válidos intersubjetivamente, en el mundo de los valores comúnmente compartidos, que surgen de la reflexión individual y subjetiva. Podemos compartir estas ideas y juzgarlas dentro del círculo de personas abiertas a este tipo de reflexión. Los juicios reflexivos no tienen validez en términos de leyes naturales o morales. El determinismo de los valores estéticos y el sentido del mundo no dependen de la realidad exterior ni del libre albedrío interior, sino que surgen del juicio crítico emitido de forma espontánea y subjetiva. En primer lugar, existe la cosa o apariencia manifestada para generar el juicio (*das Objekt*). El juicio parte de la causalidad del objeto o del poder reflexivo del sujeto (*bestimmende, reflektierende Urteilskraft*). El acto de juzgar surge desde la perspectiva del ideal trascendental de objetividad en el curso de una investigación crítica, que sirve de criterio fundamental para los juicios y la reflexión (*reine Urteilskraft*). Kant fundó la objetividad postmoderna, porque describe el modo en que se evalúan las cosas por capacidad dada a priori, en el nivel del sujeto trascendental. Este último nivel de juicio es el fundamento del verdadero conocimiento del mundo. La deducción trascendental de la doble forma de objetividad sigue la capacidad de juicio que caracteriza a toda persona razonable y libre. La filosofía kantiana de la objetividad sigue la enseñanza de Descartes, quien a su vez se vio influido por la metafísica de Avicena. Gracias a la historia de los efectos (*Wirkungsgeschichte*), la visión de la objetividad trazada desde Avicena hasta Kant se convirtió en un hecho histórico y estableció el Siglo de las Luces.

El enfoque hermenéutico de la objetividad no puede quedarse en el plano de la reflexión metafísica y trascendental. La hermenéutica difiere de toda investigación positivista. Se basa en hechos que adquieren su significado en el plano de la *historialité* (*Geschichtlichkeit*). La hermenéutica objetiva y la filosofía trascendental investigan la objetividad dentro de los límites de la historia de los efectos objetivos (*Wirkungsgeschichte*). La hermenéutica arcaica busca el modo ontológico en que surgió la objetividad. El comienzo no se da de forma positiva y objetiva porque en su origen no existe ningún efecto de objetividad establecido, visible y observable. No existe objetividad en sentido objetivo en el momento de su nacimiento. No existe como fenómeno positivo durante el advenimiento de la alétheia. La hermenéutica considera el fenómeno de la objetividad en tres niveles diferentes: a partir de la *histoire* (*Historie*), a partir de la *historicité* del pensamiento (*Geschichte*) y a partir de la *historialité* del Ser (*Geschichtlichkeit*).[[3]](#footnote-3) La investigación no puede limitar su ámbito a la enumeración de hechos históricos relativos al origen de la objetividad y a la expansión académica de la visión objetiva del mundo en el Occidente latino desde el siglo XIII hasta nuestros días. La historia tanto de la Antigüedad tardía como de la Edad Media conoce con mayor o menor detalle las andanzas y la obra de los protagonistas de la lucha intelectual en torno a la objetividad. El historiador de la Baja Edad Media reconoce a los actores filosóficos a partir de su filosofía. La historia de la filosofía crea un conjunto sistemático de escuelas, autores y obras ordenados cronológicamente, y registra su efecto e influencia mutuos. Gracias a las escuelas filosóficas, disponemos de un gran número de fuentes que permiten esbozar las disputas intelectuales de la época. La controversia sobre la interpretación de Platón, Aristóteles, Avicena y Averroes constituyó una nueva forma de escolástica y abrió un nuevo capítulo en la historia de Occidente. La disputa fundamental que constituye la objetividad moderna tuvo lugar entre Avicena y Averroes, y remitió a la gigantomaquia sobre la sustancia entre Platón y Aristóteles. La siguiente disputa del averroísmo latino culminó con la condena eclesiástica de 219 tesis filosóficas y teológicas proclamadas el 7 de marzo de 1277 en París e inmediatamente después en Oxford. La historia general de la objetividad necesita la *historicité* (*Geschichte*) de la filosofía, y ésta existe gracias a los brillantes pensadores que cambiaron el curso de la metafísica. El carácter específico del Ser de lo existente se revela en forma de *historialité* (*Geschichtlichkeit*) de aquellos pensadores que determinaron el desarrollo del pensamiento durante milenios. El proverbio de Heráclito define esta eterna politeia de los aristócratas de la mente: «Un hombre vale para mí diez mil, si es el mejor». (DK 22, B 49) Sólo uno entre mil pensadores es capaz de cambiar los fundamentos de la verdad. Los mejores de los mejores participan en la Guerra de Troya entre los eruditos empeñados en la gigantomaquia relativa a la sustancia. Los mejores filósofos tienen derecho a la gloria inmortal, porque han cambiado la historia del pensamiento. El ensayo busca los inicios de la objetividad en su aspecto original. *La historialité* (*Geschichtlichkeit*) de la filosofía se manifiesta en el poder del comienzo. Hay que iluminar el modo en que el comienzo revela la presencia del Ser. El pensamiento de los primeros filósofos reacciona ante el desafío del Ser en su estado inicial. El movimiento de la sabiduría arcaica oculta en los misterios tomó una nueva forma a través de Parménides, que fundó la primera filosofía. A continuación, Platón y Aristóteles modificaron la primera filosofía para establecer la metafísica. La objetividad moderna apareció en el Occidente latino como resultado del cambio de la metafísica en el siglo XIII. El fundamento kantiano de la objetividad postmoderna completa el camino de la objetividad y se sitúa en el umbral del nihilismo metafísico contemporáneo. La interpretación describe todos estos cambios. El existente objetivo sustituyó al anterior significado del existente que se había mantenido en la metafísica clásica. El cambio en la *historialité* del Ser condujo a un cambio en la *historicité* (*Geschichte*) de la filosofía. La nueva visión de lo existente revela indirectamente la actividad fundadora del fenómeno oculto de la *historialité* (*Geschichtlichkeit*). La interpretación comprende el carácter fundacional de la objetividad desde la perspectiva de la *alétheia* arcaica. Las transformaciones de la filosofía revelan los giros consecutivos de la metafísica que explican filosóficamente la existencia de Dios, del mundo y de la persona.

Nietzsche recordó a la ciencia ideal y objetiva de Platón y Kant que tal conocimiento es fundamentalmente ciego a su propia naturaleza. La transformación cambia la forma de ver («¿Cómo veo?») por la forma objetiva del conocimiento («Lo que veo»). Este intercambio oculta el cambio fundamental de la *alétheia* a la *historialité* (*Geschichtlichkeit*). La ciencia moderna es incapaz de ver este acontecimiento. La hermenéutica examina el nivel ontológico, que concierne a la revelación del Ser a través del existir. Existe una diferencia entre la ontología de la manifestación y la declaración de un hecho óntico manifestado. La triple estructura de la nueva comprensión de los fenómenos se describe en términos de Heidegger*: Gehaltsinn*, *Bezugssinn*, *Vollzugssinn*. Estos términos designan la primera fase de la hermenéutica de la facticidad en los años 1920-23 (GA 59, 60-89). El nivel óntico se refiere únicamente a lo existente (*das Seiende*). La conferencia de Heidegger sobre la hermenéutica de la facticidad (semestre de verano de 1923) describe estas dos formas de comprensión. El término «perspectiva formal» (*formale Anzeige*) es una nueva forma de hermenéutica. El uso y la manipulación del mundo común aparecen en la visión primaria (*Vorhabe*) que presenta «esto o aquello» existente o hecho. El significado fundamental no es directamente accesible en la actividad cotidiana o científica. Sólo observamos los hechos que son directa y objetivamente aparentes en la vida cotidiana o en la actividad científica. La visión reveladora de la existencia óntica como «esto aquí» contiene la comprensión ontológica oculta. Proporciona el significado fundamental de lo que existe. Se confirma a posteriori en todo tipo de conocimiento: en la reflexión metafísica, en la vida cotidiana o en el juicio de la crítica kantiana. La interpretación debe arrojar luz sobre el modo ontológico de la comprensión previa que configura las acciones cotidianas, la investigación científica y la manipulación mediática.

«Todo depende del modo en que el entendimiento vuelva al significado incierto, aunque previamente dado por el camino de la perspectiva fundadora (*Blickbahn*). Adoptar esta postura puede y debe apoyarse constantemente. Es necesario rechazar posiciones perspectivistas *aparentemente* apegadas, que en sí mismas se esfuerzan por comprender, porque dominan la fase actual de la investigación».[[4]](#footnote-4)

Existimos en el mundo objetivamente dado ocupándonos de cosas que están a nuestro alcance práctico y teórico. La perspectiva previa de la comprensión hace la intuición hermenéutica sobre las cosas, los acontecimientos y los seres humanos. La cita muestra la primera etapa de la búsqueda de Heidegger de acontecimientos ontológicos y ocultos que luego determinan el significado positivo y óntico de los fenómenos. La obra Sein und Zeit considera la diferencia entre el hecho óntico («¿Qué fenómeno aparece?») y la perspectiva ontológica de la facticidad previa («¿Cómo aparece el fenómeno?») como método fundamental de la hermenéutica. Heidegger abandonó la fenomenología de Husserl, y de hecho toda la metafísica, de un modo radical. Introdujo un nuevo método de fenomenología.

«El concepto de "fenomenología" significa esencialmente *la noción de método*. No caracteriza el contenido óntico que hacen los objetos de la investigación filosófica, sino la manera de "*cómo*" son».[[5]](#footnote-5)

El mundo percibido en la actividad cotidiana no se manifiesta tal como existe (*Sich-nicht-melden der Welt*, SZ 75). Tomado desde la perspectiva de la actividad óntica, el sentido del mundo y de los asuntos se manifiesta objetiva y prácticamente. La mirada al reloj está determinada de antemano por el conocimiento previo de lo que es el tiempo. La perspectiva oculta de la percepción del tiempo en la vida cotidiana o en la mirada científica determina el acontecimiento principal de la nueva hermenéutica. La preeminencia de la ontología indica el modo de manifestar el significado objetivo y comúnmente conocido del tiempo. La medida científica del segundo viene determinada por un número exactamente definido en las oscilaciones de la radiación electromagnética en el átomo de cesio 133. Esta definición se forma desde la misma perspectiva (*Blickbahn*) que la ocupación diaria entendiendo el tiempo desde el reloj. Todo el mundo «sabe» sobre la base del conocimiento ordinario o científico lo que «es» el tiempo. Existen los relojes, y conocemos la «naturaleza» del tiempo a partir de su funcionalidad. El reloj obtiene su utilidad del conocimiento científico o cotidiano de «qué» es el tiempo. La comprensión objetiva del tiempo rige la apariencia de este aparato, en su objetividad «como» un reloj. Ser y Tiempo describe esta estructura hermenéutica bajo el título «algo como algo» (*als-Struktur*). La comprensión óntica y objetivista surge gracias a la perspectiva oculta del significado previo de lo existente. Esta perspectiva ontológica proporciona la estructura subyacente del conocimiento positivista. La interpretación hermenéutica de la metafísica toma el punto de vista ontológico como perspectiva fundamental para la comprensión de la objetividad. La comprensión previa se refiere al uso cotidiano de las cosas, las actividades humanas y el conocimiento científico. Las conferencias sobre los fundamentos de la metafísica (*Einführung in die Metaphysik*, semestre de verano de 1935) denominan a esta perspectiva *Vor-blickbahn*.

«La orientación de la mirada debe estar clara de antemano. A esta percepción previa la llamamos *Vor-blickbahn*, la "perspectiva". Se establecerá la siguiente afirmación: se comprende el Ser (*das Sein*) no sólo de manera incierta, porque la comprensión preformada del Ser se sitúa en la trayectoria del sentido ontológico (Vor-blickbahn).»[[6]](#footnote-6)

La transformación del perspectivismo de Nietzsche al *Vor-blickbahn* ontológico de Heidegger es el principal punto de inflexión de la hermenéutica. Heidegger descubrió la comprensión subyacente del mundo en la hermenéutica de la facticidad, y luego creó la hermenéutica del *Dasein*. Sus reflexiones finales se centraron en cómo el Ser se revela a través de la historicidad del pensamiento de los primeros filósofos en forma de *Da-sein*. Esta *historialité* del Ser (*Geschichtlichkeit des Seins*) creó a su vez la metafísica. La historialité del Ser forma la historicité de la primera filosofía (*Geschichte der Philosophie*) y luego la historia general de Occidente (*die Historie*). La metodología de la búsqueda de la objetividad queda así firmemente establecida en el plano de la hermenéutica crítica. La revelación fundadora y los acontecimientos ocultos al principio producen lo que posteriormente se revela de forma objetiva. Cada cambio en el *Vor-blickbahn* creaba un nuevo sentido del existente metafísico (*Sinn des Seienden*). Esta nueva historicidad apareció por primera vez dentro de la metafísica clásica. Los giros de la metafísica manifiestan a su vez la historia de la objetividad en el nivel de las ciencias particulares. La objetividad "como" significado objetivo de lo que existe (*als-Struktur*) aparece entonces en forma de *factum* filosófico, teológico, eclesiástico, ideológico, etc. en la historia general de Occidente. La cosmovisión objetiva cambia la comprensión fundamental (*Vor-blickbahn*) en el momento en que un existente metafísico se revela «como» el existente objetivo. La objetividad se da en una determinada constelación de la metafísica como primera ciencia. El nuevo valor metafísico funda la perspectiva general de lo que es la objetividad «como» el hecho positivamente conocido. Su modo óntico se da como «algo definido» en la ideología, la teología, la ciencia, el estructuralismo, etc. No hay visión del mundo como un todo. No hay visión del mundo sin la presencia del *Vor-blickbahn*, que orienta el entendimiento hacia la significación previa de lo existente. La ontología tomada al nivel de la historicidad indica el camino real que descubre la verdad de lo existente. Todo significado óntico está formado por la perspectiva fundadora.

La visión hermenéutica de la constitución ontológica de un fenómeno óntico tiene un valor fundamental para la investigación crítica de la objetividad. El fenómeno de tal o cual objetividad surge debido a giros metafísicos específicos. La hermenéutica es la primera ciencia que investiga la naturaleza objetiva del conocimiento. El ensayo debe dejar atrás los prejuicios arraigados en la reflexión objetiva carente de valor ontológico. La metafísica óntica no presenta el modo correcto de proceder. Sus resultados no pueden trasladarse a la hermenéutica. La verdad ontológica no comparte la misma verdad que la metafísica. La descodificación ontológica de la verdad (es decir, el modo «*cómo*» se da el fenómeno) difiere de la verdad óntica de un fenómeno positivamente revelado (es decir, el hecho objetivo de «*qué*» se da). El resumen de la metafísica *factum* et *positum* representa sólo el resultado final. Oscurece la forma discreta de la manifestación ontológica por su donación óntica y autoevidente. El acontecimiento mismo de la fundación difiere de lo fundado. El triángulo hermenéutico (la *historialité* del Ser, la *historicité* del existir en el curso de la metafísica, la *histoire* de la objetividad como *metaphysica generalis*) no es un *circulus vitiosus* establecido por hechos positivos. En relación con la hermenéutica, la objetividad no puede afirmarse mediante hechos objetivos. La hermenéutica no se ocupa de la objetividad óntica. La visión fundamental no puede partir del sentido objetivo de la cosa. El sentido histórico y ordinario de la objetividad representa el fin propuesto de la interpretación porque establece el punto de partida de las ciencias ónticas. La interpretación busca el desciframiento de la objetividad en la metafísica. Este acontecimiento produce una visión objetiva del mundo en la historia del pensamiento occidental. El orden ontológico de la verdad conserva su carácter fundamental. No hay fenómeno revelado sin los acontecimientos reveladores que son los dadores de sentido. La hermenéutica busca el nacimiento de lo existente en forma objetiva. Esta facticidad de un ente objetivo defiende el teorema de Aristóteles sobre la identidad metafísica de la sustancia (A=A). Así hecho, el mundo objetivamente revelado no tiene posibilidad de influir retrospectivamente en su configuración ontológica, que hizo un ente óntico. Debemos buscar el sentido primario que precede a la revelación óntica de la objetividad. Nadie puede cambiar las circunstancias de su nacimiento. El respeto debido a la primera puesta en escena de la verdad y del Ser distingue a la hermenéutica de la filosofía óntica y de la historia de las ciencias positivas. La percepción de la sustancia óntica no pone al descubierto la verdad del principio. Este desvelamiento principal revela el ser de la sustancia en el acontecimiento originario de la verdad. Una vez dado lo existente, se concibe necesariamente como es. El prejuicio sobre la objetividad se basa en el falso concepto de que el existente de algo tiene el mismo modo de existencia que los acontecimientos fundantes que lo hicieron aparecer. Esta versión del *modus ponens* se refiere únicamente al significado de la entidad objetiva. Este tipo de afirmación puede ser útil en las ciencias positivas, pero es inaceptable en hermenéutica. La sabiduría de Sócrates rechazaba el pensamiento técnico de sus compatriotas por considerarlo insuficientemente verdadero. Heidegger recuerda a la hermenéutica que la visión original no está en la interpretación, sino en meditar en el lugar donde se manifiesta el mensaje divino. Debemos escuchar su verdad original.[[7]](#footnote-7) Por eso, la hermenéutica abandona la manifestación de la sustancia objetiva para ir a los acontecimientos que fundaron la revelación de la existencia objetiva. Una vez dado, lo que existe recibió un nuevo significado como fenómeno objetivo. Este cambio tuvo lugar en el punto de inflexión del pensamiento conocido como *via Modernorum*. La investigación debe comenzar por interpretar el acontecimiento que transformó la verdad arcaica en una forma metafísica. La objetividad comenzó con la metafísica como primera ciencia que investigó las entidades ónticas. La metafísica produce una forma del ens moderno que debe ser puesta de nuevo en perspectiva ontológica. Investigar implica describir los modos preliminares que permitieron a la entidad objetiva entrar en la metafísica. Debemos examinar la *historialité* de la metafísica, que forma la *histoire* óntica de la metafísica. La primera filosofía abarca la transición de la verdad como no-revelación divina (*a/létheia*) a la revelación ontológica (*alétheia*). Este acontecimiento se produjo en la visión de los adivinos, en los misterios y en el pensamiento de los primeros filósofos. La percepción de tal verdad corresponde a la presencia histórica del Ser.

La búsqueda del don de Ser sigue la indicación ofrecida por la gramática. La hermenéutica describe este don de la verdad con la ayuda de una categoría gramatical llamada «dativo». El dativo es el caso del complemento indirecto de objeto, y hace visible la perspectiva ontológica que sigue la donación del Ser. El capítulo siguiente define las formas fundamentales del dativo utilizadas por la hermenéutica de la objetividad. La presencia originaria de la *alétheia* antes del nacimiento de la filosofía posee el carácter fundacional en la forma del *dativus archegeticus*. Esta forma de donación divina y la visión de la verdad (ἀρχή + γεννάω) permanecen unidas al acontecimiento inicial del Ser. Esta primera forma del dativo posee el carácter arquegético según la deidad griega de Apolo y se encuentra raramente en este estudio. La donación de sentido por parte del dativo arcaico produce el cambio histórico de la verdad como *a/létheia* divina. Hay formas derivadas del dativo hermenéutico que se refieren a la donación de lo existente. El dativo originario de los misterios (*dativus archegeticus*) se convirtió en la nueva forma de la donación del Ser en la filosofía primera. Esta actividad de origen fundamental (*principium*) constituye el comienzo de la filosofía (véase el término de Heidegger *Es gibt*). La obra del dativo archegético divino en la filosofía primera se produce como «dativo principal» (*dativus principalis*). El desentrañamiento del Ser se produce en la ambigüedad fundamental ligada a la no revelación arcaética (*a/létheia*). Según Heidegger, los primeros filósofos de la phūsis reconocieron el acontecimiento fundamental que funda la filosofía del Ser (*Ereignis*). Un nuevo dativo describe el advenimiento de la metafísica dentro de la filosofía primera (*dativus metaphysicus*). Esta nueva forma del dativo se produjo en la transformación de la filosofía primera en la metafísica de Platón y Aristóteles. Este tipo de donación de sentido es el fundamento del fenómeno de la objetividad. El tercer volumen presenta un análisis completo de la donación del existente objetivo (*dativus obiectivus*; OBJ III, cap. 4). El cruce entre las dos formas del dativo filosófico (principalis, metaphysicus) es el acontecimiento fundador que cambió el sentido del Ser. La totalidad del Ser en el pensamiento arcaico se convirtió en un no-ser en la metafísica. La visión arcaica del Ser reunida en el dativo archegético de los misterios (*dativus archegeticus*) pertenece ahora al reino de los cuentos mitológicos. La sustancia móvil, ejemplo típico de no-ser para las escuelas de los eleatas, pasó a tener el estatuto privilegiado de sustancia primera y fundadora. Llamamos a esta transición del Ser vacilante entre el ser y el no-ser con el término latino *tertium ens*.

Platón hizo la transición de la filosofía primera a la metafísica. Creó un nuevo *Vor-blickbahn* que transformó la visión del mundo en relación con el "*Wie*" fenomenológico propuesto por Heidegger. El conocimiento de la existencia individual (*das Seiende*) sustituyó a la visión de la totalidad del Ser (*das Sein*). La ciencia de las ideas reprimió la verdad arcaica. Parménides y Heráclito de Éfeso vieron en la visión holística el fundamento de la sabiduría. Jean-Pierre Vernant describe el significado esencial de la visión arcaica en el pensamiento griego.[[8]](#footnote-8) El portador de la visión arcaica posee la capacidad de ver la realidad de todo el mundo de mortales y dioses como un don o una maldición. Es un famoso don de visión profética concedido a adivinos y rapsodas ciegos. Corresponde en el plano de la acción a la capacidad de Odiseo para comprender con agudeza el conjunto divino y mortal de los acontecimientos y juzgarlos con sabiduría (*metis*). Esta visión misteriosa de la totalidad del Ser presenta el fenómeno original de la *historialité*(*Geschichtlichkeit*). Fue el fundamento primero de la hermenéutica y luego de la primera filosofía.[[9]](#footnote-9) El vidente Calcas aprehendió en el presente divino la totalidad originaria del Ser en toda su complejidad (τά de τ' ἐόντα τά de τ' ἐσσόμενα πρό de τ' ἐόντα, Ilíada 1.70). El sentido del Ser presenta el don divino ofrecido a los mortales. Esta totalidad del Ser se transmite a través de la capacidad de visión ejercida en todas las dimensiones temporales. La visión profética sigue al primer acto del don arquetípico. La visión de Calcas abarca la totalidad del Ser (*tá ónta*) en el presente, el pasado y el futuro. La visión de la presencia divina del Ser no está vinculada a la percepción de las cosas individuales. La contemplación del Ser en el éxtasis del vidente se sitúa más allá del existente aislado, así como más allá del flujo del tiempo óntico. Las cosas y los acontecimientos ónticos no existen, ya no existen o aún no existen. El acto arcaico de dar tiene lugar en el espacio de la verdad, que se manifiesta bajo la iniciativa de las Musas. Ellas custodian y dan libremente los efectos del Ser detectados de manera «musical». No hay existencia real de las cosas individuales en la presencia «musical» o profética. La existencia individual está ligada a la totalidad originaria y siempre presente de toda la *phūsis*. La visión arcaica es portadora del conocimiento del mundo porque el adivino ve la totalidad del Ser de forma directa e inmediata. Los adivinos traducían la visión de la totalidad del sentido a través del medio presente del verbo «ver» (εἴδομαι). El historiador arcaico (ἵστωρ) se convierte en testigo al confirmar la profecía o juramento. [[10]](#footnote-10) Tras la adivinación realizada por el dativo arcaico, surgen los primeros filósofos. El ser estaba oculto y se hace visible y reconocible para los primeros "historiadores" arcaicos, es decir, los filósofos. Parménides ve el agradecimiento a la diosa Alétheia a la luz del dativo principal (*dativus principalis*). Fue el primer filósofo que describió la manifestación de todo el cosmos en la forma original del Ser. Parménides recibió el don del Ser como la totalidad divina de la verdad. Su percepción del cosmos llega al mismo presente de la visión «musical» y ahora «principal» del verbo «ver». Parménides unió después de Calcas la totalidad de t*á ónta* a lo que es (τ' ἐὸν ἔμμεναι). Siguió el camino original que revela la totalidad del Ser (ἔστι γὰρ εἶναι, DK 28, B 6.8). Lo que es, queda significado en el tiempo presente del verbo «ver». Parménides encontró la primera correspondencia entre el Ser presente y el modo del pensamiento acogedor (τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι, DK 28, B 3). La verdad como correspondencia musical del Ser y del ver pensar se cumple en la presencia divina. El cosmos se revela en su conjunto oculto y divino (*Leteo)* que se manifiesta abiertamente a través de la filosofía (*alétheia*). Siguiendo los consejos de la diosa Alétheia, este ciudadano de la colonia griega en Italia describió el camino fundamental hacia la totalidad del Ser, la verdad divina y la totalidad de lo existente. La epopeya filosófica de Parménides confirma que el desentrañamiento del Ser se consigue mediante la *alétheia* filosófica. La donación de la verdad en forma de dativo principal creó una nueva perspectiva fundamental (*Vor-blickbahn*). La parusía de existir (*Anwesenheit des Seienden*) se da ahora en su sentido histórico (*geschichtlich*), que conserva la filosofía primera. Bajo la guía de la diosa Alétheia, este ciudadano de la colonia griega en Italia describió el acontecimiento de la verdad arcaica vinculado a la magnitud del Ser divino. Los pensadores posteriores conservaron las partes más importantes del poema filosófico de Parménides porque sabían por qué era importante. Los primeros filósofos, los autores de la tragedia griega y Sócrates siguieron el orden divino, los oráculos pitónicos y la filosofía del Ser. El acontecimiento clave de la filosofía posterior fue la transformación del dativus principalis de la primera filosofía en el dativus metaphysicus.

Platón transformó el acto de ver, significado por el tiempo presente del verbo «ver», en un perfecto gramatical que describe el conocimiento de la existencia individual. La transición de la verdad del Ser como un todo a la verdad de la existencia individual creó un nuevo fundamento para la filosofía. Considerada de este modo, la presencia del mundo, aquí y allá, adquirió un nuevo significado, denominado en adelante existencia metafísica. El platonismo cerró el pensamiento de los primeros filósofos. Condenó su visión actual de la amplitud divina del Ser al pretérito aoristo cerrado (ἰδέσθαι). La presencia divina que los primeros filósofos habían contemplado en el pasado, presente y futuro, funciona en el platonismo exclusivamente a través del conocimiento en el plano del modo verbal de lo perfecto. El conocimiento ideal es la base de la visión eidética, porque la idea se muestra como el existente individual. La presencia metafísica del existente se conoce perfectamente en su existencia. El conocimiento ideal de un ente aislado dio la razón de que pueda ser visto a través del participio de perfectum (εἰδός). Todo lo terrenal es reconocido por la presencia del existente más elevado y es iluminado por su resplandor. La visión del conjunto cósmico del Ser había desaparecido y el conocimiento de la idea eterna más elevada ocupaba su lugar. Platón no veía el mismo cosmos que los primeros filósofos. Su visión holística buscaba la totalidad del Ser manifestada por la totalidad de la *phūsis*. Desde la época de Platón, la investigación filosófica se ha planteado la pregunta: ¿cómo es conocible el conjunto de lo existente individual a través de la idea principal del Bien? El ideal de la deducción matemática reduce la totalidad arcaica del cosmos a un no-ser. El cosmos moderno es contemplado por la visión mitopoética, es decir, ideal. Esta totalidad es idéntica a la visión del mundo según el carácter eterno de las ideas. La ley del «*Divide et impera*» rige el imperialismo de la metafísica instaurado por Platón, asiduo amante de los tiranos. La visión del Ser y del orden cósmico fundado por el Ser se dio antes de Platón en el presente profético. Esta visión estaba ligada a los antiguos videntes y a la enseñanza de los primeros filósofos. La primera filosofía se ha vuelto superflua en el nuevo paradigma de la visión idealista. La percepción del orden cósmico se convirtió en el pasado lejano, sustituido por el conocimiento perfecto de una idea percibida en su permanencia eternamente presente. El platonismo fundó una nueva trayectoria de comprensión (*Vor-blickbahn*) que comprendía lo existente idealmente manifestado. Hubo que inventar un nuevo concepto de verdad. Los actos anteriores de la visión actual de la «física» del Ser (mistagógica, musical, trágica, filosofía primera) aparecen en el nuevo tipo de conocimiento ideal sólo al modo del pasado, que ya no es verdadero ni válido. El conocimiento perfecto sin la visión original del Ser cerró la época anterior de la sabiduría arcaica. Siendo su perfección perfectamente ciega a los misterios, la sabiduría antigua dejó de ser verdadera y válida. La hermenéutica define el origen de la metafísica como un proceso de devaluación de la verdad arcaica (*devaluación de la Alétheia*). El primer artista moderno, Simónides de Céos, inició esta devaluación un siglo antes que Platón (Detienne 1967, 124). Simónides fundó la mnemotecnia para los poetas seculares; Platón creó la primera forma de conocimiento técnico para los pensadores dialécticamente competentes. El diálogo Ion de Platón confirma la conversión del saber filosófico al llevar a cabo la secularización de la autoridad poética que había comenzado un siglo antes. Detienne muestra la transformación de la diosa Ápate, que determina la forma arcaica de la verdad y el engaño (*ibid.* 134 y otros). La manifestación profética, artística y rapsódica de la *alétheia* conserva la ambigüedad y la ambivalencia de la verdad y el engaño. La obra de Hesíodo confirma este significado original de *alétheia*. No es el autor sino las Musas quienes conservan la autoridad original sobre la verdad y el engaño.[[11]](#footnote-11) Después de Platón, el don de la vista profética y de la sabiduría otorgado por Apolo y las Musas es ahora superfluo. El acto de conocimiento depende exclusivamente del sujeto mortal. Tras la marcha de las Musas al mundo del Olvido, artistas modernos como Simónides y pensadores como Platón se convierten en nuevos maestros de la verdad y el engaño. La plenitud del Ser en los misterios o en la poesía antigua adquirió un carácter completamente irracional. La presencia del Ser se convirtió en una representación mediada por ideas. La *phūsis* arcaica de profetas y rapsodas se convirtió en la historia mítica y cerrada de épocas anteriores.

La visión del Ser presente desapareció irrevocablemente de la reflexión metafísica. El conjunto de ideas se manifiesta por una nueva donación del sentido del Ser ya desaparecido. La donación se hace a partir del existente individualizado (*dativus metaphysicus*). El platonista ya no necesita ser sabio a la manera de los primeros filósofos, porque cuestiona la validez y la verdad de la primera donación (*dativus archegeticus, principalis*). Tiene su propia capacidad de visión perfecta, que se refiere a la contemplación ideal de los entes aislados. Los primeros filósofos formularon el significado de la manifestación original del Ser en lenguaje simbólico. La antigua apariencia contiene verdad y engaño al mismo tiempo, que deben distinguirse muy cuidadosamente. La metafísica ya no necesita ver el mundo según la visión arcaica. La habilidad subjetiva de conocer e interpretar la verdad corresponde a las ideas. Sustituyó a la sabiduría arcaica proporcionada por la visión profética y el discurso poético. Platón exorcizó el poder divino del engaño (Ápate) de la filosofía moderna. Ápate se convirtió en el ser humano del propio Platón, lo que sin duda es un logro muy notable. Esta figura "divina" de Ápate fundó la era de la modernidad. La perspectiva fundamental de la comprensión de lo que existe (*eídos*) sigue ahora a la imaginación ideal. La comprensión de los entes como ideas progresa en el marco de la visión perfecta, que es idéntica a la presencia ideal y permanente del conocimiento eterno.

La metafísica funda una nueva escuela a través de la existencia ideal eternamente presente (οὐσία). La nueva forma de *Vor-blickbahn* fundó la manifestación de una nueva ontología. Platón en la figura del matemático contempla la verdad esencial que contiene el sentido eidético de lo que está presente para todos y para todos los tiempos. La visión teórica se refiere ahora a la sustancia metafísica. Esta perspectiva implantó un nuevo conocimiento del mundo que difiere fundamentalmente de la visión profética del presente divino al modo de Mnemósyne, o de la visión epóptica de los misterios, o de la mediación intelectual de la phūsis en la filosofía primera. El cambio en la verdad creó una correspondencia de las ideas eternas con las sustancias ideales. Esta correlación en el plano de la idealidad produjo una nueva época de reflexión. Ahora el camino del entendimiento (*Vor-blickbahn*) se dirige hacia la idea que determina el sentido de la existencia individual. La idea revela todo lo que es reconocible en la metafísica. El conocimiento de la escuela platónica no necesita de la antigua sabiduría délfica que guió a Sócrates y a sus predecesores. Esta sabiduría conserva la visión de la totalidad del Ser gracias al don otorgado por Apolo y las Musas. Platón creó una nueva ciencia, porque la idea está permanente e idealmente presente. El primer Prometeo de la modernidad estableció un nuevo santuario para los técnicos del pensamiento. Cultivan el conocimiento eterno hecho exclusivamente por mortales. La mirada ideal de la cantidad matemática da forma a las ideas individuales. Esta ciencia proporciona una nueva definición de lo que se puede ver y reconocer. El platonista, bajo la apariencia de un falso profeta, ve la totalidad del mundo porque su alma había visto el mundo eterno incluso antes de nacer. No necesita estar en el mundo y su alma ya ve lo que es verdadero. La nueva tecnología del pensamiento transformó la sabiduría arcaica de Delfos y la de los primeros filósofos en una divina comedia. El panteón de ideas, que se presentan de forma perfecta, sustituyó la presencia de la *phūsis* original. Se dio al presente divino percibido por la visión profética concedida por los poderes divinos. La totalidad del Ser y de la *phūsis* ya no estaba presente y en adelante dejó de ser el problema de la filosofía moderna. La metafísica abolió la noción arcaica de *phūsis*. La visión de ideas realmente inexistentes revocó la sabiduría arcaica. La diosa Ápate recibió forma subjetiva y el propio Platón se sentó en el centro académico construido sobre los cimientos de la metafísica.. Condujo la verdad idealista a través de la divina comedia hecha de la sabiduría abolida de la primera filosofía. La dialéctica se convirtió en una nueva técnica de pensamiento e hizo el camino real de la metafísica. Sócrates fue contemporáneo del oráculo de Apolo en Delfos y la profecía de la activa Pitia proclamó la importancia de su persona (*Apol. 20e5-21a8*). La fuente de la visión socrática eran los misterios, los oráculos de Delfos o la visión de mujeres mistagogas como Diotima. El respeto por la verdad divina llevó la sabiduría socrática a lo largo de toda su vida. Apolo proclamó a través de Pitia que Sócrates era el más sabio de todos los humanos. El trágico buscador de la sabiduría tuvo que descubrir cómo interpretar este oráculo de forma decisiva. Sócrates buscó la sabiduría divina en nombre de los ciudadanos de Atenas. Siguió ante todo la visión del mundo revelada en el modo pitónico de la *a/létheia*. Abolió toda forma de reflexión técnica, que se alcanza mediante el conocimiento aprobado y la práctica cotidiana. La sabiduría pitónica no ofrece ninguna respuesta positiva a la pregunta de «qué» está presente como sustancia. Las preguntas de Sócrates evidenciaban indirectamente la sustancia, y nada más. El pensamiento de los primeros filósofos, y por tanto el de Sócrates, buscaba el acceso a la verdad del Ser. A través de la llamada de Delfos, Sócrates se convirtió en un buscador de esta sabiduría, que quedó oculta en los albores de la modernidad. Platón hizo de Sócrates el filósofo metafísico que manejaba el discurso mitopoético y las ideas dialécticas tan admirablemente como los sofistas. El destino trágico de Sócrates, confirmado por el oráculo de Delfos, comparte el mismo camino hacia la verdad que el drama contemporáneo de los autores de la tragedia y la visión de la Alétheia divina propuesta por los primeros filósofos. Compartiendo el mismo destino de verdad, Sócrates debió sin duda rechazar el ideal de técnica dialéctica inaugurado por Platón. Sócrates vivió en una época de verdad arcaica y del *dativus archegeticus* et *principalis*. Platón y Sócrates no fueron contemporáneos desde el punto de vista de la *historialité* y del reflejo del Ser, aunque vivieran en la misma época. La hermenéutica arcaica defiende la visión de la verdad «musical» dada por el oráculo de Apolo. La filosofía como interpretación de los oráculos es completamente distinta de la erística de los sofistas y de la dialéctica platónica. Platón no fue en absoluto el discípulo filosófico de Sócrates. La tragedia de la metafísica fue que Sócrates no tuvo discípulos ni fundó escuela alguna. Fue el último de los primeros filósofos. Siendo el último, se convirtió en el más sabio de todos y para siempre.

El platonismo cambió irrevocablemente el camino de la sabiduría. Los metafísicos se convirtieron en los nuevos amantes de la sabiduría subjetiva hecha a la manera de Platón. Sócrates trabajaba a mano, pero los académicos conservaron la existencia fácil de los hombres bien situados. Por ello, tuvieron que crear escuelas especializadas. La hermenéutica considera la «metafísica de Sócrates» como idolatría por el poder divino de la Ápate. Las Musas son veraces de forma divina y hablan hasta hoy a través de la divina comedia producida a partir de la metafísica de Platón. El moderno sucesor de Sócrates se convirtió en el mejor dialéctico en la competición realizada por la enseñanza de los famosos sofistas de su tiempo. Platón creó la metafísica enmarcando la sabiduría socrática en un nuevo tipo de diálogo artístico. De este modo, forjó un simulacro mitológico, cuasi divino, de Sócrates. El oráculo de Apolo y la visión de Diotima quedaron ocultos bajo una obra maestra ficticia. El diálogo filosófico ocupó su lugar en los salones literarios de los intelectuales modernos. El primer grupo de modernistas nació antes que Platón en el círculo fundado por Pericles, el famoso político de Atenas (†429 a.C.). La siguiente generación ya estaba bajo la influencia de un nuevo método de pensamiento dialéctico. La cosmovisión de los antiguos basada en los oráculos de Pitia pasó a la enseñanza académica tras la muerte de Sócrates. La segunda ola de modernistas sistematizó las obras de Platón y Heródoto en nuevos campos de pensamiento denominados «metafísica» e «historia«. Después de Aristófanes y Platón, la figura literaria de Sócrates se convirtió en el doble metafísico y cómico de la realidad. El retrato socrático de Jenofonte contradice las dos figuras del Sócrates moderno. Los primeros intelectuales fueron contemporáneos (*moderni* en latín) del oráculo de Delfos, al igual que el último grupo de escritores de tragedias. Sófocles y Eurípides fueron los principales representantes de la versión trágica de la *alétheia* y fueron contemporáneos de Sócrates en Atenas. Su visión de la verdad y su trágico destino son los fundamentos del conocimiento metafísico. Platón transformó a Sócrates en el maestro divino del platonismo. El conocimiento moderno no necesita la verdad arcaica que buscaban el verdadero Sócrates y los autores de la tragedia griega. La adoración académica del Sócrates platónico como primer «filósofo» sustituyó su visión original de la verdad arcaica y la suprimió por completo. La comprensión de las siervas de Apolo en Delfos se convirtió en el conocimiento positivo de la élite intelectual y masculina de Atenas. Platón transformó la visión socrática del Ser revelada *hic et nunc* en una verdad metafísica definida en forma de idea matemática. La visión del Ser y la sabiduría trágica se basan en el acto arcaico de ver. El platonismo transformó la visión arcaica en conocimiento metafísico basado en el carácter óntico de la idea. El orden del conocimiento se invirtió en la primera filosofía. El primer planteamiento trata de establecer el sentido de la totalidad de la *phūsis*. La presencia de un ser aislado era una cuestión muy problemática para el pensamiento de los primeros filósofos. Según Parménides, la observación moderna de las cosas individuales y variables es producida por "hombres con dos cabezas" (δίκρανοι, DK 28, B 6.5). Tal conocimiento se encuentra exclusivamente en el orden del lenguaje. Se acercan al mundo de forma caótica, corriendo hacia delante y hacia atrás (παλίντροπός ἐστι κέλευθος, B 6.9). El existente aislado de los modernistas no tiene permanencia en el pasado ni en el futuro. La filosofía primera hizo la búsqueda de tal ser muy cautelosamente. Lo individual debe integrarse en la totalidad del Ser que se manifiesta a través de toda la *phūsis*. Lo que no existe en relación con el orden cósmico no estaba incluido en el pensamiento de la primera filosofía. El conocimiento del hecho aislado formaba parte de la técnica y del uso práctico. El conocimiento de las entidades individuales no puede sustituir a la visión de la *phūsis* cósmica. Tal tipo de «ciencia» acabaría siendo una destreza digna de obreros (βάναυσοι). El cosmos en su totalidad no hace banalidad. Determina la existencia de los entes individuales y no al revés, como ocurre en la modernidad. Platón redujo el pensamiento al planteamiento de un técnico. Acabó con la visión arcaica del cosmos al proponer el sistema de las ideas. La presencia del Ser desapareció de la filosofía de los intelectuales y sofistas atenienses.

La metafísica se despliega en la trayectoria ontológica que determina la manifestación de las cosas individuales. Aparecen a la luz de las ideas. El presente del Ser desapareció en la eternidad del supremo existente, que es la idea del Bien. Esta idea suprema eterna da acceso al mundo conocible. Las ideas surgen en las cosas terrenas a través de la luz eterna del Bien para formar una descodificación metafísica perfecta (*alétheia*). La idea del Bien supremo es el teorema más eminente que funda una nueva ciencia primaria. Las ideas no existen realmente; sin embargo, proporcionan el fundamento moderno de la realidad. Además, la idea como existente individual funda la visión del Ser, que no es una entidad óntica. La idea como entidad mítica existe eternamente y hace visibles las cosas reales en su luz eterna. El platonismo transformó la filosofía en una divina comedia guiada subrepticiamente por las Musas. La visión de la modernidad era una completa paranoia comparada con la sabiduría milenaria de las culturas antiguas. El platonismo tuvo que crear un nuevo concepto de verdad para sobrevivir. La *theoría* arcaica sobre la totalidad del Ser se convirtió en conocimiento teórico basado en la deducción matemática. Platón simuló las matemáticas musicales y originales de Pitágoras y Arquitas. La armonía musical del cosmos propuesta por Pitágoras se revela mediante la *musica universalis*. La armonía matemática de las esferas celestes propuesta por Arquitas va en la misma dirección. Platón vació la totalidad del Ser conceptualizado por la armonía musical. La armonía del cosmos se basa en la metafísica de las ideas. La nueva ciencia abandonó la visión musical del cosmos. La primera ciencia mira ahora lo existente como una entidad aislada. Este existente ideal es comprendido por las matemáticas. Aparentemente, nada ha cambiado en la orientación de la visión de la primera ciencia. La manifestación de las ideas presenta un conocimiento divino y perfecto del cosmos. El sentido moderno del mundo viene dado por la unidad matemática de unidades eternas que se distinguen unas de otras. Sin embargo, la primera filosofía original excluye esta visión del ámbito de la verdad. El conocimiento de las entidades individuales no puede preceder al acto de ver la totalidad de la *phūsis*. Tal tipo de «ciencia» sería una locura y carecería de sentido. El cosmos tomado en su totalidad de Ser determina la existencia y el paso de los entes individuales. El comienzo hecho al revés es un malentendido. Los filósofos anteriores a Platón intentaron ver lo que está presente completamente y sin limitación en la totalidad del Ser. Contemplaban la verdad del cosmos en presencia de este orden divino. Los pensadores metafísicos modernos no necesitan nacer, y su alma ya obtiene un conocimiento pleno de las ideas. Una vez que han alcanzado la madurez intelectual, este conocimiento se adquiere en el modo idealista a través de la anamnesis. La totalidad de las ideas matemáticas determina el proceso dialéctico, que a su vez establece el orden ideal. Pensadores metafísicos como Platón y cómicos irónicos como Aristófanes propiciaron la era de la secularización y la ironía al criticar la sabiduría arcaica y el orden democrático. Provocaron una separación fundamental entre la *veritas* moderna y la visión arcaica de la *alétheia*. El sarcasmo y la ironía sustituyeron al mundo de los primeros filósofos y tragicistas. La escuela de la dialéctica victoriosa creó una alianza con la tiranía oligárquica. Nietzsche observa lúcidamente que las ideas de Platón sólo se refieren a su autor.[[12]](#footnote-12) La sofistería desvergonzada de la joven intelectualidad de Atenas abrió un nuevo camino al conocimiento y destruyó la búsqueda original de la sabiduría. Platón creó la primera «hermenéutica de la sospecha» (P. Ricoeur) para desarmar y destruir la sabiduría arcaica.

Heidegger explicó el acontecimiento originario (*Ereignis*) que convirtió la verdad de la primera filosofía en metafísica. La obra *Platons Lehre von der Wahrheit* (1942) completaba la conferencia *Vom Wesen der Wahrheit* pronunciada en el semestre de invierno de 1931-32 en Friburgo. Heidegger analizó la perspectiva del entendimiento que produce la metafísica de la existencia. La alegoría de la caverna del séptimo libro de la *República* describe los movimientos del prisionero que sale de la caverna. Habiendo obtenido una nueva visión del mundo, el filósofo regresa a la caverna (*Rep*. 514a2-517a7). La caverna está iluminada por el fuego y luego por la luz del día. El hombre ve las sombras de las cosas proyectadas en la pared, luego ve las cosas de la caverna, el mundo a la luz del día y, por último, el espacio cerrado tras el regreso. El prisionero recibe la primera impresión de la verdad como algo no oculto (τὸ ἀληθὲς, 515c2) en el momento, cuando observa las sombras de las cosas en la pared. Ve con más veracidad las cosas de la cueva que el fuego ilumina directamente (τὰ τότε ὁρώμενα ἀληθέστερα, 515d6-7). En este punto, el prisionero ve más correctamente (ὀρθότερον βλέποι, 515d4) porque puede girar la cabeza en dirección al fuego. Compara las sombras de las cosas en la pared con su existencia real en la penumbra de la cueva. Finalmente, el mundo iluminado por el sol se revela fuera de la cueva. El fuego artificial de la cueva da el primer paso, seguido de la idea del Bien revelado en la naturaleza. La culminación de la adecuación tiene lugar a la luz del día, donde la mente iluminada compara las cosas con su estado ideal. Platón llama a esta idea más luminosa la fuente última de la verdad y el conocimiento (517c3-4). Las cosas son iluminadas por la metafórica luz del sol hecha por la idea del Bien (ἀποδιδὸν τὴν τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέαν, 508e2-3). El verbo ἀποδίδωμι significa la restitución de las cosas a su estado original, el pago de las deudas o la compensación hecha a cuenta del agravio cometido (*restitutio ad integrum*). La visión metafísica del mundo hace la restitución de todos los entes en su forma ideal. La metafísica ya no restituye el mundo según el Ser original de Calcas y los primeros filósofos. La perspectiva idealista determina la visión correcta (ὀρθότης), porque hace la restitución de la verdad en una forma ideal. El mito funda una nueva fórmula de verdad como corrección y correspondencia. La razón por la que el mundo aparece correctamente resulta de la iluminación de las cosas por diferentes tipos de luz. Su fuente se da en un orden jerárquico de revelación: primero, el fuego natural, luego el sol mitopoético y, por último, las dos fuentes juntas. Al iluminar las cosas a través de las distintas formas de luz, Platón establece el sentido fundamental de lo que existe a partir de la forma en que se ilumina el mundo. La verdad metafísica existe en el nuevo orden de la revelación (*alétheia)* y la ocultación (*lethe*). No se toman en concordancia con el conjunto del Ser, sino en su permanencia ideal, justa y en adelante totalmente separada. Platón ve la manifestación del mundo a través de la luz de las ideas. La medida absoluta (*absolvō*) se da como exactitud matemática que expone las cosas en relación con la verdad ideal. Los intelectuales de la ciudad platónica deben medir todos los entes de esta manera para aislar la verdad del engaño arcaico (Ápate). Las dos formas de verdad arcaica (la verdad y el engaño) ya no pueden coexistir en el mejor de los mundos hecho por la metafísica. La actualización idealista devuelve lo existente al espacio permanente desde el que tiene lugar la verdadera revelación. El prisionero compara las imágenes de las cosas con el conocimiento perfecto. Primero es creado por el fuego artificial en la caverna, luego por la idea del Bien al aire libre. La verdad de las cosas es puesta a prueba por la exactitud que reside no en la visión arcaica, sino en la nueva forma de conocimiento perfecto. El acto perfecto de conocer nos hace comparar las cosas hasta la perfección absoluta y separada. La presencia ideal se refiere al orden de la visión eterna que se expresa con el perfecto del verbo «ver» (οἶδα). Platón transformó el modo arcaico de la visión (véase el *Wie* fenomenológico de Heidegger) en la existencia permanente (*ens*) del «ello». Esta existencia de la sustancia es considerada como correcta y propia. El acto de la visión metafísica parte de la presencia perfecta que se representa como esencia. El platonismo transpuso la visión arcaica del presente en una forma individual permanentemente manifestada que se da a sí misma como ideal (εἶδος, *essentia*). La essentia se convirtió en una medida suprema de concebir lo existente. Esta medida se aplica a la presencia de cada cosa existente en sí misma (οὐσία). El acto individual de ver comienza con la idea como esencia suprema. El acceso a la verdad pasa por la idea, que transmite su perfección a la sustancia individual representada. Esta perspectiva de comprensión (*Vor-blickbahn*) funda una nueva verdad-imagen de lo detectado por completo (τὸ ἀληθὲς, *verum*). La verdad abandona la actividad del «ver» antiguo para acercarse a la actividad del «conocer» moderno. El círculo vicioso de la modernidad se ha completado. El metafísico compara las cosas reales con la medida absoluta, esencial y eterna de la exactitud y la perfección. El platonismo invirtió el orden de la presentación y la representación. La esencia ideal está presente y lo existente no es sólo la representación hecha por la idea. El creador de ideas se vuelve completamente ciego a la verdad arcaica. Desaparece de la modernidad. La perspectiva establecida por Platón funda una *veritas* metafísica que guía la nueva forma de visión. Heidegger interpreta la alegoría de la caverna para mostrar la forma fundamental de *ceguera* metafísica que convirtió el mundo en un simulacro. La nueva perspectiva revela cada sustancia en relación con la verdad, que se concibe como la exactitud de la mirada.

«Todo depende de la ὀρθότης, de la exactitud de la mirada. La visión y el conocimiento obtienen así su veracidad, de modo que se dirigen directamente a la idea más elevada y se fortalecen en esta "orientación".»[[13]](#footnote-13)

La luz de las ideas guía la visión platónica después de salir de la caverna. El intelecto como sol mitológico conduce el conocimiento metafísico en dirección al existente supremo. Existe en su idealidad como presente permanente e inconfesable. El conocimiento matemático se ha convertido en metafísico, y esta ciencia dual determina la visión moderna del mundo. La forma antigua del arte matemático, en la forma de la armonía de Pitágoras, veía el cosmos como un don divino. La armonía dada matemáticamente indica al metafísico lo que se da idealmente en la visión ideal de cada sustancia. En adelante, la idea es la fuente de las cosas perecederas y contingentes. La metafísica basada en las matemáticas técnicamente entendidas sustituyó al orden arcaico. Platón completó la transformación radical de la sabiduría en la nueva forma de la primera filosofía. Los primeros filósofos y Sócrates renegaron del entendimiento basado en la habilidad técnica, oratoria y política. Las artes no podían ofrecer la medida última de la verdad. Platón sustituyó la variabilidad del *tékhnē* por un simulacro de las matemáticas (*eídos*). La aparición del Ser en el presente divino se traduce en el tiempo presente del verbo "ver". Este tipo de visión desapareció por completo de la filosofía después de Platón. La antigua *phūsis* fue sustituida por entidades matemáticas definidas por axiomas y por el número limitado de elementos. La gloria de esta ciencia es proclamada por el cuento destinado al *vulgus philosophicus*. La idea del Bien ilumina el mundo entero. Esta idea reprime la visión holística del Ser y del orden cósmico. En cuanto a la metafísica, no hace distinción entre la idea platónica del Bien y el conjunto musical del Ser. Ambos son eternos y divinos. En esta pequeña e invisible diferencia radica la actividad original de las Musas que dirigen la metafísica como divina comedia. La diosa Ápate condujo la capacidad técnica de Platón a la era de la secularización determinada por la salida de los poderes divinos del mundo moderno. El periodo moderno comenzó con el declive de Delfos y terminó con la muerte del Dios moderno en la era del postmodernismo nihilista. La hermenéutica examina el origen de la metafísica a través del proceso que sigue al don primordial del Ser. El dativo arcaético se ha conservado en el dativo principal de la filosofía primera. El dativo metafísico aniquiló esta doble vía de la donación arcaica. La hermenéutica debe contemplar, de modo inconfesado, la cuna en la que nació la metafísica. El examen pasa por los mencionados cambios de la verdad musical y trágica, ambas sustituidas por la visión metafísica. La verdad divina manifiesta el orden cósmico a través de la alétheia musical. Esta visión arcaica de la verdad ha pasado a un modo metafísico e irónico de veritas. La sustancia moderna (τὸ ἀληθὲς, *verum*) es verdadera y correcta en el momento en que concuerda con el reino eterno de la esencia ideal. La comprensión platónica se transmite a través del tiempo perfecto del verbo «ver». Revela la realidad de la manera perfecta que corresponde al conocimiento ideal. El platonismo proclama que la exactitud ideal es el retorno al estado primordial del Ser. La ciencia de las matemáticas en forma de metafísica se presenta como la ciencia primordial. Esta imagen disfrazada del Ser arcaico se declara como el modo perfecto de *restitutio ad integrum* del orden antiguo.

El tour de force metafísico necesitaba una nueva pedagogía. Heidegger propone el concepto de *Bildung* para establecer el nuevo sentido de la παιδεία en relación con los cambios de lo existente.[[14]](#footnote-14) La alegoría de la bodega define la transición de la era de las tinieblas a la luz como el principal deber de la nueva filosofía. El platonismo rechazó la visión original del orden divino y proclamó a su vez el reino de las ideas matemáticas. La Academia ya no podía confiar en la autoridad divina para asegurar la verdad arcaica. Sustituyó a las autoridades clásicas por un nuevo programa educativo. El adoctrinamiento idealista dependía ahora de la opresiva autoridad del Estado, hasta nuestros días. La nueva era del cuidado académico del alma está determinada por la transición metafísica de la oscuridad de la caverna platónica a la luz de las ideas y viceversa. El significado del nombre «torre» o «época»" (ἐποχή) deriva del acontecimiento astronómico de la oscuridad solar. Este fenómeno describe la oscuridad en el abismo cósmico (χάος) antes de la creación del orden cósmico. Durante la oscuridad solar, todo se vuelve quieto, invisible y luego el sol vuelve a brillar. Este fenómeno natural hace que el significado filosófico de la palabra "epokhe" como una suspensión del juicio y el examen crítico del conocimiento. La decadencia de la filosofía arcaica y el nacimiento de la metafísica produjeron un cambio fundamental en la verdad. La transición de la oscuridad de la antigua phūsis a la luz de las ideas ofrece el elemento fundamental para la hermenéutica de la objetividad. La transición de una forma de verdad a otra posee un carácter principal. Se basa en la nueva perspectiva ontológica (*Vor-blickbahn*) de lo existente. La desaparición de la filosofía arcaica y la aparición de la metafísica provocaron el cambio principal. La exploración hermenéutica construida en el nivel de la *epokhe* astronómica toma la existencia platónica en el marco de sentido mencionado que hace época del pensamiento. La figura primera, más importante y objetivamente inencontrable de la existencia platónica permanece ante todo en la oscuridad originaria del Ser oculto. El sentido platónico de lo que existe (*Sinn des Seienden*) entra en una nueva época. Durante este tiempo crucial, la filosofía primera se esconde en la oscuridad histórica del Ser oculto (*Verborgenheit des Seins*). Durante este cambio, no es posible distinguir la antigua comprensión de la sustancia de la nueva forma. La forma anterior de la filosofía ya no existe, y todavía no existe su nueva figura. Para este estado oscuro y caótico de la filosofía en el momento del cambio de época, utilizamos el concepto de «tercer tipo de existente» (*tertium ens*). Este sentido de lo existente puede desenmascararse en el juego de sombras de la caverna platónica. El tercer tipo de existente ya no existe para la metafísica una vez que se ha completado a plena luz del día. Algo es o no es. La reflexión metafísica no tiene forma de reconocer la existencia matizada en el modo transitivo del *tertium ens*. Una lectura de la *Metafísica* de Aristóteles confirma la fijación platónica con la sustancia. Una vez establecida la identidad de la sustancia (A = A), el principio del tercio excluso es absolutamente válido. Algo es A, donde no es (A ≠ no-A). No hay ningún otro estado óntico intermedio[[15]](#footnote-15). La revolución aristotélica desechó la modernidad del platonismo e inauguró una nueva forma de pensamiento lógico. La lógica aristotélica reprimió la transición de la ilustración a la oscuridad retenida en el mito filosófico de Platón. Los Académicos y Peripatéticos ofrecieron a la posteridad una visión del existente metafísico en lugar del Ser arcaico. El orden arcaico desapareció como resultado de la restitutio ad integrum, que la modernidad hizo a su manera. La supremacía de la sustancia individual y de la esencia ideal se funda en el imperio de las ideas y de las matemáticas. Todas las esencias se deducen deductiva y axiomáticamente (*more geometrico*). Los discípulos de Platón derrotaron a los Titanes caóticos de la filosofía primera. Aristóteles confirmó su victoria. La edad metafísica reconstituyó la Edad de Oro para la humanidad bajo la égida de la idea del Bien. La hermenéutica contempla la divina comedia de las Musas, que sustituyeron la llamada edad «mítica» de las deidades olímpicas por la mitología de la ilustración platónica. Las matemáticas se convirtieron en la tecnología universal para producir el pensamiento moderno. La Academia de Platón inauguró la dialéctica y las matemáticas como primera filosofía, en detrimento de la sabiduría milenaria.

El origen de la metafísica se revela por la presencia permanente del existente idealmente concebido, que anuncia el giro antropocéntrico de la verdad. La filosofía desprovista de visión arcaica es completamente dependiente del sujeto. La tragedia de Occidente se resume en el hecho de que la *veritas* metafísica sustituyó a la *alétheia* arcaica. Esta última se reveló por última vez en la tragedia griega. La ciudad de Atenas se encontró en una profunda crisis tras la muerte de Sócrates y la marcha de los autores de la tragedia. La filosofía de la *phūsis* y el arte de la tragedia casi proporcionaron una garantía de conocimiento verdadero a la generación de Platón. Eran partidarios de regímenes autoritarios bajo tiranos carismáticos como Alcibíades (†404 a.C.) y rechazaban la forma arcaica de democracia defendida antes por Sócrates. La búsqueda de la verdad por parte de los autores de la tragedia y de Sócrates desapareció. Los modernistas se dieron cuenta de que la verdad propuesta por el más sabio de todos los hombres no era capaz de salvar el justo régimen ateniense. La búsqueda de la *alétheia* fue sustituida por la teoría educativa de los cuentos platónicos y por la metafísica de los simulacros idealizados. La sabiduría antigua de los tiempos involucionados debía ser salvada por la perfección de las matemáticas. El platonismo debía educar a un nuevo actor o portador (*subiectum*) del saber para preservar el saber ideal. La reflexión debía ser iluminada de un modo nuevo para descubrir el mundo de las ideas. El sujeto moderno es el único productor del sentido ideal. La verdad ya no procede del Ser que se revelaba por la presencia divina de la *phūsis*. La metafísica requiere la capacidad técnica de imitar el mundo de las ideas en el orden de las matemáticas y la geometría. La imitación metafísica requiere un creador formado académicamente. El platonista es un productor de capital intelectual constituido por ideas. El proceso de imitación matemática en el diálogo del *Timeo* proponía la sustitución de la visión teórica de la antigua *phūsis*. El arquetipo demiurgo académico realiza una producción mitopoética del mundo real a través de la imitación de las ideas eternas. Lo que no existe realmente debe ser imitado para fundar la existencia del mundo real. El metafísico contempla el mundo ideal para conformar su creación a esta forma ideal. No hay ideas en el cosmos visible; sin embargo, su imitación hace que el mundo sea real en el relato arquetípico de Platón. La idea conserva esencialmente la presencia de lo existente (lo que es, *Was-sein*) y el intelecto iluminado reconoce este tipo ideal de lo existente (GA 9, 225). La presencia holística del Ser desapareció de la metafísica. El conocimiento moderno no dispone de medios para determinar la aparición de un solo fenómeno en relación con la totalidad del Ser. El sujeto moderno se ha convertido en el nuevo fundamento de la ciencia primera. Heidegger muestra que el entendimiento ideal fundó el primer subjetivismo de la verdad. La correspondencia es la parte del sujeto que contempla correctamente los existentes individuales.

«En este cambio de *historialité*, se desplazó el lugar donde reside la verdad. Así, el desvelamiento hace de la verdad el rasgo característico del existente mismo. Como exactitud de "visión", sin embargo, la verdad se convierte en parte del comportamiento humano hacia el existente individual.» [[16]](#footnote-16)

El metafísico produce y el pedagogo reproduce el conocimiento eterno (τὸ ἀληθὲς, *verum*) de lo contingente. Ambos técnicos miran el mundo real a la luz de una idea permanentemente presente. La sustancia se reconoce en el modo platónico de la verdad como exactitud y no en relación con la totalidad del Ser. La verdad como *alétheia* cambió en el simulacro platónico de la verdad como *veritas*. La verdad en forma de proporcionalidad matemática y geométrica (*more geometrico*) es la pieza clave de la objetividad moderna. La reducción de las cosas reales al arquetipo ideal común y la deducción de la esencia ideal a partir de este arquetipo define el principio de la producción moderna. La modernidad transformó la tecnología banal en el fundamento de la metafísica. El producto es verdadero y bueno porque imita el arquetipo ideal. El diálogo del *Timeo* defiende el significado arquetípico de las entidades que se definen matemática y geométricamente. El Demiurgo transmite el significado real de las ideas a la materia primaria para crear la sustancia hilemórfica. La glorificación moderna de la habilidad técnica, aunque repudiada por Sócrates, es el resultado inevitable de la verdad concebida subjetivamente en la metafísica platónica. La imitación del cosmos matemático permite al demiurgo producir copias exactas del original con la ayuda de la tecnología basada en operaciones matemáticas y geométricas. La filosofía antigua consideraba esta actividad como una forma de producción artesanal y artística. Un objeto fabricado cobra existencia en el proceso de imitación divina o humana. La idea de producción muestra el modo fundamental en que la idea transforma la materia dada como sustrato. La idea está presente en la materia y manifiesta el producto en una permanencia ideal libre de cambio físico. El diálogo de la *República* muestra que el artesano que hace una cama debe contemplar de antemano la idea de producto (πρὸς τὴν ἰδέαν βλέπων, 596b7-8). El demiurgo se sirve del diseño ideal que está presente en la forma de la idea eterna. Nacido así por diligencia y habilidad del demiurgo, el producto hace parte integrante del existente ideal. El proceso de determinación matemática y artística llevado a cabo por el demiurgo presenta la causa eficiente y productiva de la cosa hecha. La producción ideal es muy importante para determinar la objetividad. El productor se convierte en la causa eficiente de la producción ideal y la cosa hecha revela a su vez la presencia permanente de la idea. Heidegger subraya en las conferencias sobre Nietzsche el papel principal de la idea platónica en el proceso de imitación (GA 6.1, 177-78). La técnica imita la producción metafísica del sujeto moderno. La técnica realiza la transición de la producción ideal al mundo exterior (*Herstellung*). El prefijo «*her*¬-» indica que el mundo así presentado al sujeto moderno se manifiesta como una extensión de la mente humana que hace un nuevo centro del mundo. La idea obtiene una nueva presencia en el mundo con la ayuda de la imitación técnica basada en la representación metafísica. El arte y la técnica han enviado la idea al objeto fabricado y esta transición confirma el modo subjetivo de producción. Heidegger analiza el carácter metafísico del producto industrial y el carácter nihilista de la técnica. Representan la revelación específica del sentido de existir que realiza el sujeto moderno. La versión divina o humana de la creación reflexiona primero sobre la presencia de la idea en el intelecto creador y reproduce a su vez esta idealidad eterna en el producto artístico o técnico. La producción confirma el fundamento ideal y metafísico del mundo fundado por el sujeto creador. El mundo moderno como creatio cristiana o factum moderno representa todos los simulacros platónicos y obtiene forma objetiva a través del demiurgo divino y humano. La conversión de la verdad en forma metafísica y luego en objetividad transformó el mundo entero en propiedad del sujeto. El mundo así fabricado se convierte en parte integrante del sujeto moderno. Su voluntad de poder es el principio oculto y el fin revelado de la objetividad externa. La filosofía de Platón cumple una parte esencial del destino de Occidente, que desemboca en la época nihilista contemporánea. El dinamismo inicial de la metafísica orientó a la filosofía moderna a ser un saber académico y técnicamente competente. Hoy, este imperativo es compartido por todas las disciplinas científicas que se han fundado a lo largo de la historia sobre la visión metafísica del mundo.

El acontecimiento arquetípico que funda la visión objetiva de lo existente no es en absoluto una transformación accidental de la *alétheia* arcaica en la *veritas* metafísica. La dialéctica de términos "*Anfang-Beginn*" propuesta por Heidegger separa la filosofía primera de la metafísica. El nacimiento de la metafísica producirá el nuevo acontecimiento del pensamiento que ya no concuerda con la descodificación del Ser. Esta visión estaba presente en los albores de la fundación inicial de la filosofía (*Anfang*). El metafísico sostiene cada ente en una forma esencial y permanente. El nuevo tipo de conocimiento subjetivo erigido sobre la idea del Bien no tolera sombras. Este cambio de hábitat, es decir, el compromiso original con la verdad, es fundamental para la historia de la objetividad. Tanto la verdad como el engaño de las Musas están presentes en el nacimiento de la objetividad. La influencia del *Anfang* se oculta en la *alétheia* de la música. La donación arcaética y luego principal marca el nacimiento de la metafísica a través del *dativus metaphysicus*. Debemos respetar la donación principal que produce las iniciativas posteriores. Metafísica y objetividad se fundan en la verdad musical y trágica dada por la actividad de las Musas. La identidad de la creación inicial no equivale a la identidad del comienzo secundario. La actividad originaria de la verdad en el modo ipse apolíneo hizo retroceder la metafísica desde la historicidad divina hacia la historia visible. No somos dueños de la verdad divina en el modo *ipse*, ni nos pertenece. El sujeto moderno sólo manipula la verdad subjetiva en el modo *ídem*. Los sabios han seguido la actividad arcaica original de la verdad y conservan la amplitud de la verdad en la modalidad *ipse*. Esta conjunción arcaica de Ser y pensamiento se entiende en la armonía original de ocultación y no revelación (*a/létheia*) descubierta por Parménides. Esta aproximación a la verdad guió a los adivinos, a los rapsodas, a los autores de la tragedia griega y a los primeros filósofos de la *phūsis*. Las Musas inmortales administran la verdad y el engaño como un don divino. Este hecho se da a investigar siempre y por los sabios de todas las naciones. La metafísica platónica traduce la conexión arcaica del Ser y el pensamiento a través del existente ideal dado al modo de identidad. La visión profética del Ser en el modo ipse se reduce al conocimiento de la identidad de la sustancia individual. Hay que mantener una distancia crítica con la divina comedia realizada por la metafísica. La hermenéutica debe describir la transformación de la verdad desde la forma arcaica (*ipse*) al modo metafísico (*idem*). La búsqueda de la sabiduría sigue la trayectoria del entendimiento (*Vor-blickbahn*) en relación con la sustancia en la pregunta socrática y no en la respuesta técnica de Platón. Debemos examinar el modo en que aparece la objetividad en la metafísica occidental. Toda apariencia deriva su existencia de la reunión originaria, donde comienza la historia de los efectos. El simulacro de verdad originado en la caverna platónica surgió porque habían existido los misterios eleusinos y el oráculo apolíneo de Delfos. Este don apolíneo y socrático de la verdad se trasladó al Leteo oculto y las ruinas de Delfos sirven de atracción turística. La verdad del Ser y su reflejo musical y trágico entraron en la *historialité* oculta del comienzo inicial. El dativo apolíneo (*dativus archegeticus*) mantiene el carácter fundador de la filosofía primera. El papel histórico y civilizador de Delfos fue ampliado por la búsqueda socrática de la verdad exigida por Apolo. Los estudios contemporáneos confirman la importancia oculta pero fundamental de Delfos para toda la civilización de la región mediterránea conocida como *Magna Graecia [[17]](#footnote-17)*. La hermenéutica arcaica debe seguir metodológicamente los signos semánticos dados por Apolo. El capítulo siguiente los explica en relación con el método utilizado. Al igual que hizo Sócrates en su época en Atenas, la hermenéutica de la objetividad debe formular las preguntas adecuadas, a fin de revelar la naturaleza sofística y ambivalente de la objetividad. La proclamación de la identidad objetiva oculta en sí misma una oscuridad apolínea. Esta oscuridad se presenta como la actividad oculta de la verdad socrática proclamada por el oráculo de Delfos. La sabiduría en la forma del Otro tiene el carácter de ipseidad histórica porque sigue la voz divina de Apolo el Arquetipo. La identidad metafísica no es la ipseidad arcaica del Ser; no comparten la misma naturaleza de verdad. La divina comedia de la reflexión objetiva comenzó en este momento, cuando Platón reprimió la sabiduría de Sócrates. El oráculo de Delfos sobre Sócrates remite al misterio de Apolo. El más sabio de todos los mortales se convirtió en el primer metafísico de la comedia de Platón. Colocado en este papel desafortunado e ingrato, Sócrates configura ahora la historia de la filosofía moderna. El mito de la caverna moderna de Platón sustituyó al misterio de Delfos. Apolo hablaba en la oscuridad del aditón arcaico en el que las mujeres pitonisas proclamaban palabras proféticas. La visión arcaica acabó en el Leteo, el don de la verdad en los misterios se perdió para siempre. La metafísica continuó la búsqueda socrática de la sabiduría a través de la razón mitopoética. La alegoría decretada por Platón para facilitar la búsqueda de la verdad se convirtió en ley del mismo modo que Apolo fue la autoridad para Sócrates. La filosofía matemática sobrevive a la época de los sofistas. La escuela fundada en casa del héroe Academo proclamó el verdadero conocimiento, quizá para siempre. La sabiduría de Sócrates separó la verdad de Apolo del engaño moderno representado por el modernismo de Platón. La muerte de Sócrates marcó el final de la última etapa de la verdad del Ser (*alétheia*), que se basaba en el pensamiento de la primera filosofía. La enseñanza de Platón dejó atrás la sabiduría de la primera filosofía para convertirse en una tecnología de racionalización. La presencia permanente de las ideas creó la nueva verdad que suprimió la forma musical y trágica de la *alétheia* en Delfos, el centro clásico de la sabiduría. El conocimiento platónico forjó el concepto ideológico y educativo de la verdad. Los modernos consideran este tipo de verdad como el tesoro más preciado del saber. En metafísica, la interpretación debe redescubrir la influencia de la no-vocal divina (*a/létheia*) propuesta por videntes, rapsodas, autores de tragedias y los primeros pensadores. La diosa Ápate creó la forma divina del engaño que presenció el nacimiento de la metafísica. La hermenéutica investiga la devaluación de la *alétheia* en la correspondencia metafísica y, en última instancia, en la *veritas* objetiva. La interpretación no investiga «qué» es la objetividad en el sistema de conceptos proporcionado por la historia de las ideas. El examen dentro de este marco condujo al pensamiento contemporáneo a un círculo vicioso. Nietzsche y Heidegger confirmaron que la modernidad no puede traspasar sus propios prejuicios. La ceguera objetiva de la modernidad remite a la condición del principio, cuando se estableció la trayectoria ontológica del entendimiento (*Vor-blickbahn*) para la metafísica naciente. El examen rastrea el nacimiento de la metafísica antes del cambio de la verdad en la exactitud platónica. El sentido original del Ser se da siempre a través de los poderes arcaicos de la verdad, aunque el efecto de las deidades no exista objetivamente. La modernidad no puede cambiar la situación inicial que introdujo la metafísica en la historia de los efectos ónticos.

**1.1 Estructura triádica de la hermenéutica**

La modernidad de Platón no pudo defender el simulacro de sabiduría socrática de larga duración. Siguiendo los pasos de Sócrates, Aristóteles tomó prestado el ejemplo de los conocedores del carácter humano (*hístor*). El discípulo y mayor crítico de Platón tomó la sabiduría de las relaciones reales en la ciudad, la existencia real de los seres vivos en el mundo de las cosas percibidas sensorialmente. El sabio reconoce la verdad porque los hechos reales existen y afectan al juicio. La totalidad del Ser se ha traducido de nuevo en el tiempo perfecto de la vista y el conocimiento, aunque de forma distinta a la visión idealista de Platón. La donación de la existencia se explica por el dativo metafísico (dativus metaphysicus). Ya no existe la donación del Ser (*Gabe des Seins*). El concepto aristotélico de sustancia retomó la filosofía de Platón expresada por el aoristo del verbo «ver». La visión del mundo se convirtió en el conocimiento perfecto de la sustancia ideal. La investigación propuesta en la *Metafísica Z* describe cómo la sustancia recibe su ser. Aristóteles define la sustancia de acuerdo con la donación del ser al existente individualizado (τό τί, *quo est*). La metafísica examina la cosa indivisible, existente aquí y ahora (τόδε τι, *quod est*). La diferencia entre «τό τί-τόδε τι» es de carácter fundamental, pues cambia la donación hecha por el dativo principal de la filosofía primera. No hay presencia arcaica del Ser (*tá ónta*) en la metafísica aristotélica. La presencia está ligada a la actualidad de la sustancia real, que guarda en sí la existencia dada individualmente (*ousía*). El enunciado aristotélico de la sustancia real cambió radicalmente la presencia del Ser para el pensamiento. El acontecimiento originario de la existencia dada aquí y ahora se convirtió en un pasado lejano y cerrado en el enunciado (τό τί ἦν εἶναι, *quidditas*). El existente actual se manifiesta en el pensamiento como «el ser de aquel existente que fue» (τό ἦν). El pensamiento alberga la presencia de lo existente (*ousía*) en la imagen intelectual que representa esta existencia (*parousía*). La identificación de la pareja «*ousía-parousía*» en la nueva metafísica atestigua que lo real se ha refugiado en el pasado. Sólo existe la intuición ideal del existente real que ahora está presente en el alma. La metafísica hace conocimiento de lo real e identificado en forma de sustancia verdadera. Las dos formas de presencia como «*ousía-parousía*» no pueden existir en una única sustancia platónica, presente para siempre como la idea única. Una nueva correspondencia desenmascaró la mitología filosófica de Platón como una falsa versión de la verdad. Aristóteles se opuso a Platón en la cuestión de la gigantomaquia de la sustancia. Condenó la idea platónica como una falsa versión de la no descomposición (*alétheia*) y confirmó el valor fundante de la sustancia real. La sustancia primera es fundamental para la reflexión. Este hecho la convierte en «categórica». Se ha convertido en un pasado eficaz para crear su nueva presencia en el proceso de conocimiento. Lo que está en el pasado ya no se puede cambiar. En adelante, lo real se da para la reflexión en el modo del pasado inmutable. Lo real existe completamente en sí mismo y en su propia presencia. La idea del Bien no existe realmente porque sólo hay cosas buenas y acciones buenas. Existen por sí mismas y para sí mismas como sustancias reales. El tratado llamado *Analítica Posterior* declara que no hay universalidad en los existentes individuales (τὸ μὲν καθόλου μὴ ἔστι τι παρὰ τὰ καθ' ἕκαστα, *Anal*. *Post*. 85a31). La versión aristotélica del *dativus metaphysicus* conserva una distinción bien definida entre dos fenómenos separados. Por lo que respecta al enunciado, la sustancia primera existe en forma de sustancia eficiente y causal en el pasado (οὐσία). Tal existencia de la sustancia primera difiere fundamentalmente del sentido potencialmente reconocido y completamente presente de la segunda sustancia. El existente real se da a sí mismo como «esa cosa ahí» (τόδε τι), porque conserva su propia actualidad (*actus essendi*). En lugar de la existencia de la cosa real dada aquí y ahora, sólo existe la esencia universal en la reflexión. La sustancia primera ha entrado en el pasado invariable y obra en la mente exclusivamente en el modo de la causalidad eficiente y formal *(causa efficiens, formalis*). Es evidente que la esencia reconocida y definida en el concepto conserva otro modo de ser que la sustancia en la realidad. La donación de ser actual funda la existencia real de la sustancia primera. Está separada del acto secundario de reconocimiento. El conocimiento de la sustancia primera aparece en la reflexión hecha de modo esencial y universal. Esta nueva forma del dativo metafísico funda la división de la realidad en las sustancias primera y segunda. Hay una diferencia fundamental entre tres conceptos de la filosofía: el presente de Parménides de la totalidad del Ser; la presencia platónica de la idea; la existencia aristotélica de la sustancia individual. El último capítulo mostró que la verdad del cosmos está presente en el pensamiento arcaico de formas muy diferentes. La existencia de la sustancia simple estaba suspendida en la *epokhe* arcaica. Este era el precio a pagar para que la presencia del Ser pudiera manifestarse. Platón transmitió el dativo fundamental de la filosofía primera (*dativus principalis*) al ámbito de las ideas individuales. El ser superior produce el orden inferior de la realidad a partir de la idealidad matemáticamente definida. La metafísica de Aristóteles creó una nueva forma del dativo metafísico. La existencia de las cosas individuales ocupa el primer lugar en la metafísica, porque ha adquirido el carácter inmutable del pasado, que determina la sustancia segunda en la reflexión. Esta causa originaria del movimiento natural determina el conocimiento intelectual como efecto secundario a través de la donación del ser (τό ἦν-εἶναι). El efecto físico de la sustancia primera se manifiesta a través del hecho del reconocimiento intelectual como una especie de consecuencia específica. La sustancia primera real se ha convertido en pasado (τό ἦν) y este pasado es transformado por el dativo metafísico (τό τί) en infinitivo iterativo del ser de la segunda sustancia (τό τί-ἦν-εἶναι). Lo real en pasado está permanentemente presente en el reflejo. El infinitivo sustantivo «τό εἶναι» significa «la existencia subjetivamente determinada de una cosa ideal y permanente». Tal existente como «εἶναι» no tiene nada en común con el Ser original de Parménides. El movimiento de la sustancia real creó un nuevo tipo de jerarquía ideal en el pensamiento del sujeto conocedor. La idealidad está hecha de sustancias potenciales y generales.

Dejando atrás el diseño ideal de Platón, Aristóteles compuso la metafísica de la sustancia. Abandonó la búsqueda socrática de la verdad en el ámbito de la filosofía primera. La totalidad aristotélica del Ser (τό εἶναι) no tiene el carácter de acontecimiento real que se da por la donación arcaica de la totalidad del Ser y por el don de la visión profética o socrática. La nueva parusía de la totalidad de las sustancias conserva el carácter esencial dado por el infinitivo y el presente repetitivo (*verbum iterativum*). La hermenéutica debe examinar cuidadosamente este infinitivo impreciso para determinar la presencia de tal o cual sustancia. La existencia tematizada de este modo determina la nueva forma de la metafísica. La causalidad de la sustancia verdadera transmite ahora el poder del principio. La metafísica reconoce el efecto de la sustancia primera en el orden de una nueva idealidad. Sin embargo, el fundador de la nueva forma de metafísica se negó a establecer la primera ciencia sobre la idea entendida técnica y matemáticamente. En la filosofía aristotélica, la universalidad se basa en la representación de la sustancia segunda, que sustituye a la presencia de la sustancia primera. El ámbito del Ser se da exclusivamente en la reflexión y se produce iterativamente. Tal concepto representa una total contradicción con la antigua presencia del Ser (*tá ónta*). El paso de la causalidad única de la sustancia primera a la lógica iterativa de la sustancia segunda determina la nueva versión del dativo metafísico. La cosa definida en relación con el existente real (*quidditas*) viene dada por la causalidad real que se conoce a través del intermediario del sujeto aristotélico. En adelante, la segunda actualidad del existente se reproduce técnicamente. Permanece presente en el pensamiento de un lógico o metafísico experto. La presencia de la existencia individualizada se reproduce así de manera lógica e iterativa (*essentia*). La ipseidad de la cosa (ipse) es única y forma parte de la sustancia primera; la identidad del concepto (idem) es iterativa y forma parte de la sustancia segunda. La presencia metafísica de la sustancia es constantemente confirmada por la tecnología platónica y aristotélica del conocimiento. La metafísica se ha convertido en una nueva habilidad basada en la imitación y reproducción del ser real mediante la tecnología de la reflexión. Ingenieros, artesanos y artistas saben lo que hacen si son lo suficientemente hábiles. La materia y la producción metafísica colman la capacidad técnica que el sujeto conserva en sí mismo. La presencia del concepto esencial sustituye en la reflexión al vacío dejado por la ausencia de la sustancia primera. La sustancia representada no existe realmente en el intelecto, sino sólo en potencia. Aristóteles rechaza la presencia mítica de la idea platónica proponiendo otro tipo de conocimiento. La segunda sustancia define la esencia como una presencia de lo posible que es producida por el concepto universal. La ciencia aristotélica produce las posibilidades técnicas que corresponden a la cadena de montaje. Se propone producir verdaderas reproducciones de la *quidditas*. La pareja «producción de lo posible - reproducción de lo real» es de vital importancia para discernir la lógica y la metafísica aristotélicas. El ensayo investiga este estatus problemático del concepto aristotélico en relación con la idea platónica a través del término «tercer tipo existente» (*tertium ens*). Los cambios metabólicos y los movimientos cinéticos de las sustancias en la *phūsis* aristotélica difieren de la reproducción ideal de estos acontecimientos físicos en el entendimiento. La causalidad producida por las sustancias primeras en la realidad justifica que la sustancia primera se represente en la mente humana. El significado esencial se afirma en el modo categórico, ya que la sustancia primera se ha convertido en un pasado adecuadamente reconocido.

Aristóteles rechazó el concepto mitopoético de Platón de la divina comedia. La filosofía volvió al suelo firme de la sustancia primera. De este modo rehabilitó la forma originaria de la sabiduría, aunque parcialmente. Las sustancias reales no existen fuera de la mente humana. Primero son percibidas por los sentidos y luego reconocidas por el intelecto. Tomada en el orden de la nueva metafísica, la actualidad de la sustancia corresponde a las ideas platónicas. Nada puede añadirse a la amplitud de lo que existe (las ideas de Platón, la sustancia primera de Aristóteles). La actualidad de este ser fundador determina la realidad, y ésta, a su vez, produce el conocimiento humano.

En el capítulo anterior se presentó la manifestación del existente ideal a través del dativo metafísico, que se manipula técnicamente. La nueva metafísica se basa en la dialéctica de las sustancias primera y segunda. Aristóteles va más allá de las ciencias matemáticas que Platón propuso como primera ciencia. La primera ciencia sigue la estela original de la sabiduría socrática dada en la doble pregunta que trata de la Belleza y el Bien: ¿qué es esta Belleza activa aquí y ahora (τί ἐστι τοῦτο τὸ καλόν, Hipias maior 287d3)? Qué es este Bien autoexistente (αὐτὸ μὲν τί ποτ' ἐστὶ τἀγαθὸν, *Rep*. 506d8-e1)? Aristóteles proclama en la Metafísica que estas preguntas socráticas se refieren a la sustancia existente en el mundo. La sustancia primera existe por sí misma (καθ' αὑτὸ ἐνεργεῖν, *Met*. 1072a12-13). La idea platónica no existe de este modo, y la metafísica debe ser completamente reconstruida. El conocimiento revelado por la segunda sustancia se refiere al orden cósmico real de las primeras sustancias y no a la jerarquía de sustancias como las ideas. La sustancia primera constituye la base de la donación metafísica, y la sustancia segunda resume su estado esencial. El dativo metafísico opera a través del término *quidditas*, que une todo el ser en el intelecto y mediante el enunciado apofántico. La metafísica aristotélica traduce las preguntas socráticas sobre la totalidad del Ser en preguntas sobre la existencia de la sustancia primera y segunda. Su proximidad en el modo de la verdad como correspondencia descartó por completo la antigua verdad como *alétheia*. El Sócrates aristotélico estudia la sustancia real, y su respuesta se formula en el orden de la metafísica, no de las matemáticas. El logos en el nivel del lenguaje universal se une con el significado intelectual que ya está formado en la mente. La verdad se da unívocamente, porque la cadena de determinación es completa. El reconocimiento de la segunda sustancia es consecuencia directa de la existencia única y del efecto causal de la sustancia primera. La nueva metafísica va de las cosas en la realidad a su esencia general en la reflexión y el lenguaje. La apariencia platónica de la idea desaparece y es sustituida por el significado universal de sustancia real. Según Aristóteles, el significado de la sustancia segunda representa sólo una apariencia secundaria, pero dotada del significado universal. La apariencia platónica de la idea mitológica desapareció y fue sustituida por la presencia universal de una cosa existente. El significado de la segunda sustancia es la apariencia secundaria que, sin embargo, mantiene la naturaleza universal de la cosa reconocida. Las formas intelectuales y perfectas representan la nueva presencia de *eídos* en la reflexión. El intelecto está conectado con el ser de la cosa con la ayuda de un dativo metafísico basado en el principio de causalidad. Las sustancias primeras manifiestan el sentido de la cosa indirectamente (es decir, en relación con la cosa en el pasado) y a través del proceso de conocimiento dual. Los sentidos transfieren el efecto de la cosa de forma causal y, por tanto, suficientemente verdadera. El respeto a la causa originaria y a la eficacia originaria de la sustancia primera proporciona una razón fundamental por la que los sentidos no pueden ser engañados. El error surge en las síntesis posteriores de conceptos forjadas por la causalidad del sujeto conocedor. Tanto para Aristóteles como para Platón, la presencia del Ser arcaico sigue siendo un acontecimiento completamente oculto. La verdad de Apolo desapareció en el Leteo cuando la totalidad del Ser se convirtió en la identidad de la sustancia primera y segunda. Los oráculos de las Pitias y las obras de los autores de la tragedia dan testimonio de la *alétheia* a través de la visión profética y la reflexión democrática. Esta visión vinculó a los primeros filósofos con la unidad del cosmos, que existía más allá del sujeto moderno. Tras el giro metafísico dado durante la tiranía griega, la unidad del mundo se realiza por la colación de sustancias individuales. Se reúnen en el sujeto moderno, porque el acontecimiento del Ser se ha convertido en la construcción metafísica del mundo.

La metafísica estableció una nueva relación entre la reflexión y el Ser porque introdujo una nueva forma de verdad: un nuevo lugar de las ciencias (ortus scientiarum). La causalidad de la sustancia primera en la forma del acontecimiento pasado se convirtió en el concepto tomado del campo universal del lenguaje. La donación de sentido por la *quidditas* funda el conocimiento expresado en el enunciado categórico (ἀπόφανσις). La totalidad del Ser en el modo socrático de la verdad se convirtió en la exactitud apofántica para expresar la correspondencia de la sustancia primera y segunda. Cualquier persona suficientemente cualificada puede hacerlo por sí misma, sin necesidad de la verdad divina de Delfos. Tal Ser secularizado y subjetivo de lo existente (*das Sein des Seienden*) se convirtió en el fundamento de la primera ciencia que trataba de la sustancia *qua* sustancia. La ciencia debe partir del *modus essendi* de las cosas reales (quo est), ya que se basa en el dativo metafísico. La dialéctica de Platón se convirtió en la lógica de Aristóteles. Revalorizó la sabiduría artística de los filósofos y poetas de la escuela fundada en el templo de Apolo, en el lugar llamado Lykeion. La búsqueda socrática de la verdad entre los ciudadanos de Atenas (σχολάζω) se convirtió en escolástica y educación obligatoria. La transformación da arcaica *skholè* en un sistema escolar objetivamente manipulado confirma la victoriosa ironía de la era moderna. Los dos tipos de la sustancia primera (la idea o lo real) pueden reproducirse mediante formas diferentes. La invención de la academia multiplica las esencias individuales. Este tipo de reproducción intelectual de la sustancia primera se realiza como la liturgia de los académicos y pertenece a los deberes oficiales de la ciencia. El significado primario de la palabra «participación» (μέθεξις) se toma de la participación activa en la representación de la tragedia y en la vida política de la ciudad. Hábiles pensadores forjaron la participación en las ideas (Platón) y la participación metafísica (Aristóteles) en las segundas sustancias. Este simulacro de participación arcaica en los misterios produjo una nueva forma de capital metafísico. Así nació una divina comedia llamada «metafísica». Los académicos son los orgullosos propietarios de la nueva empresa, y los pedagogos tienen derecho preferente a las opciones de compra. La asociación académica reúne a los teóricos de la primera ciencia y a los ingenieros prácticos que se ocupan de la enunciado lógico. Los dos grupos de intelectuales competentes se ocupan de la escolástica. Les preocupa ante todo la conservación de su profesión y la prosperidad del grupo en cuestión. El instinto de conservación fue motivado por el nuevo concepto de «cuidado del alma», que se relaciona con Sócrates en el contexto de la comedia plenamente divina. El «cuidado del alma» platónico fundó una nueva visión de la verdad. Tras la decadencia de la tragedia ocupada de la política, la participación escolástica en la verdad está marcada por la habilidad técnica de los artesanos (βάναυσοι). Desde el punto de vista arcaico de la verdad se refiere su actividad a los métodos técnicos. La actividad de la diosa Ápate contribuyó a que la actividad escolar mantenga un fondo dorado en Occidente. En el orden de la declaración universal, no hay posibilidad de captar la visión directa (θεωρία) incluso la sustancia primera, aunque sus efectos podrían ser directamente observable por los sentidos. El enunciado apofántico trata del significado de la segunda sustancia, mientras que la primera se da en pretérito. La visión de la verdad se define como la correspondencia causalmente fundada de las sustancias primera y segunda. El aristotelismo logra un doble distanciamiento de la visión arcaica de la verdad. Los autores de la tragedia griega y los primeros filósofos buscaban la presencia originaria del mundo divino. Esta presencia fue destruida por la primera ola de la modernidad. Hasta cierto punto, así ocurrió con lo real, que sólo se reconocía bajo la forma del pasado causalmente activo. Si somos cuidadosos, no se trata de un hecho trágico. Pero la situación se vuelve trágica si la filosofía olvida el efecto fundamental del dativo metafísico. La modernidad ha suprimido el espíritu crítico del aristotelismo original. Los mortales no crean el mundo a través de su reflexión; lo reconocen en forma de extensión intelectual. Estamos limitados al presente del mundo como totalidad. La visión original de toda *phūsis* por *dativus principalis* ha sido reprimida de la filosofía escolástica. El planteamiento de Aristóteles fue lo suficientemente sabio como para conservar al menos el concepto del dativo metafísico que preserva la existencia de la sustancia real. La metafísica aristotélica debe discernir muy cuidadosamente y, por tanto, categóricamente los distintos significados que afectan a la existencia sustancial.

La nueva manifestación del significado de Ser apareció tras la desaparición del dativo principal de la filosofía primera. Aristóteles vinculó el dativo metafísico a la relación esencial entre las sustancias primera y segunda. Sólo la segunda sustancia está presente en el acto humano del entendimiento. Su existencia es producida por los sentidos y el intelecto. La sustancia real ha sido acusada en el tribunal académico (κατηγορέω). Se la acusa de no ser real y, por tanto, se la investiga por su modalidad transitiva. La metafísica postula la sucesión fundamental de la sustancia primera como causa pasada a la sustancia segunda como consecuencia universal presente. Esta sucesión óntica se expresa mediante el modo categórico «antes» (*per prius*) y «después» (*per posterius*). La obra *Categorías* establece la ciencia occidental y sus posteriores variaciones objetivas, ya que describe las proposiciones básicas que tratan de las sustancias. La definición categórica de la sustancia primera y el veredicto que proclama sus significados universales tomaron el relevo de los *Segundos Analíticos*, que determinaron el destino de la ciencia occidental. El principio de los dos escritos se basa en la correspondencia entre las sustancias primera y segunda. El enunciado verdadero procede en el nuevo tipo de lógica categórica y prueba científica (ἐπιδείξεις, *demonstratio*). La extracción del significado categórico de la sustancia primera por medio de la inducción y la deducción se convierte en el nuevo punto de partida de la filosofía. Aristóteles abolió la enseñanza de los sofistas. La lógica se convierte en una nueva ágora de la modernidad tras la desaparición de la sabiduría clásica. La capacidad de representación del lenguaje devuelve a las cosas su sustancialidad común. Gracias a la capacidad del lenguaje, percibimos la esencia eidética de las cosas. El sentido común del mundo (*res publica*) se ha convertido en una cuestión de capacidad técnica para producir un tipo correcto de silogismo categórico. En la tragedia, la palabra profética y las declaraciones de los sabios desempeñaban este papel mediador. La comunidad política veía la presencia divina a través de la reunión de los ciudadanos en el ágora. Los escritores trágicos posteriores vieron la derogación tecnocrática de la verdad arcaica en la comunidad de ciudadanos (σπαστέος, *castratio*) como un fiasco brutal de sus contemporáneos. Sófocles, en su drama sobre el tirano tecnócrata Edipo, condenó la castración moderna de la verdad (OBJ III, cap. 7). La divina comedia de la modernidad se construye sobre el complejo de castración de Edipo, que todo metafísico y lógico emprende de forma secreta impuesto por las Furias divinas. La interpretación hermenéutica sigue el modelo del drama antiguo, porque es catártica y terapéutica. La interpretación de la objetividad sigue el sentido del Ser descrito por los trágicos y los primeros filósofos. La primera secularización y el desencantamiento del mundo (*Entzauberung del Welt*) cambió la totalidad del Ser en un cosmos metafísicamente reconocible, que es llevado por las ideas o por las primeras sustancias. El pensamiento modernista se basa en las matemáticas y la física. Estas dos ciencias crean un nuevo sentido de lo presente y, por tanto, son científicamente vinculantes para el verdadero razonamiento. El don fundador de la metafísica rechazó la sabiduría arcaica y trágica. La metafísica conoce la presencia oculta de la totalidad del Ser sólo indirectamente. El ser se ha convertido en no-ser, y la sustancia primera ya no existe en su presencia original. Los dos fundadores de la metafísica examinan el mundo de la *phūsis* a través de enunciados generales sobre las sustancias. La presencia metafísica se da como idea presente para construir el cosmos concebido matemáticamente (Platón). O las sustancias primarias están presentes y constituyen la totalidad de la *phūsis* móvil (Aristóteles). La tragedia de la metafísica reside en que las entidades aisladas constituyen el fundamento de la filosofía. Esta problemática presencia de la sustancia debe analizarse en el ámbito de la visión arcaica y de la interpretación arqueológica. La sustancia aislada era totalmente secundaria para la sabiduría arcaica y, además, absolutamente ambigua. La presencia del Ser (τά τ' ἐόντα de Calcas), considerada veraz, no puede ser falaz, lo que no ocurre con la sustancia.

La sustancia enteramente separada, y por tanto enteramente fijada en el pasado, es la *quidditas* inmaterial y eterna que constituye la causa primera del movimiento (*causa prima*). Por amor a la sabiduría, las demás esferas cósmicas imitan el ejemplo eterno del Intelecto inmóvil (κινεῖ δὴ ὡς ἐρώμενον, *Met*. 1073b2). Este acontecimiento cosmológico es explorado en los escritos de Aristóteles sobre filosofía primera.

Un total de catorce tratados misceláneos sobre la sustancia primera y su efecto se han situado detrás de los escritos sobre *Física* (μετὰ τὰ φύσικὰ βιβλία). Gracias a la acción oculta de las Musas, estos escritos recibieron el nombre común de «*Metafísica*» a través de Andrónicos de Rodas. Desde el nacimiento de la metafísica, la arcaica revelación de la totalidad del Ser se convirtió en un hecho acientífico, que se vinculó a relatos mitológicos sobre los dioses (θεολόγια). Los escritos filosóficos anteriores sobre la totalidad del Ser (περὶ φύσεως) y la sabiduría de Sócrates se convirtieron en el primer depositario del museo académico erigido por el aristotelismo victorioso. El nuevo tipo de conocimiento dado por la *veritas* sustancial, no puede captar la concepción pitoniana de la verdad que Sócrates buscó toda su vida. Platón y Aristóteles sustituyeron a Sócrates, glorificado por la Pitia, convirtiéndose en sus intérpretes metafísicamente conformistas. Platón transformó a Sócrates en la idea del Bien, que constituye la base mitopoética de las ideas. El simulacro aristotélico de Sócrates presenta a un teórico inmóvil y eterno, meditando sobre su propio pensamiento en la eterna *skholè*. El Sócrates metafísico es un nuevo tipo de divina comedia en forma de presencia desapegada. Los epicúreos se burlaban de la actividad teórica asociada a la sustancia primera y separada, llamándola el "Dios ocioso" (*Deus otiosus*). Desde el punto de vista de la hermenéutica, el Dios de la metafísica representa un simulacro de Sócrates en figuras históricas siempre nuevas (*Socrates redivivus*). La divina comedia de la metafísica significa que el simulacro moderno de Sócrates se ha convertido en una *Causa prima* frenética o en un primer Teórico inmóvil. Esta mitología establece primero la historia monumental de la metafísica y luego su versión anticuaria[[18]](#footnote-18). La banalización del Sócrates platónico y aristotélico desencadenó la muerte del Dios de los filósofos, a la que puso fin el postmodernismo nihilista del siglo XIX. El simulacro de la sabiduría socrática se convirtió en una decoración, anticuada y honorable sin duda, del banquete académico de las verdades eternas. El misterio de Delfos ha sido sustituido por un desfile de simulacros proclamados *ex cathedra* académicos, erigidos por la destreza científica y técnica. Sócrates no era ni un héroe mítico, ni un pensador vulgar, ni el sofista académico técnicamente adepto. El heraldo del misterio apolíneo no pudo establecer una metafísica porque buscaba la verdad arcaica. El oráculo de Pitia contiene una verdad histórica: ningún metafísico puede ser tan sabio como Sócrates. La hermenéutica debe seguir el camino del cuestionamiento socrático en relación con el nacimiento de la objetividad que yace oculta en los comienzos de la filosofía primera. Los técnicos de la metafísica no pueden ver el reino del Ser según la filosofía primera. La verdad de la filosofía primera no es idéntica a la verdad de la metafísica. La sabiduría arcaica y la habilidad académica buscan objetos diferentes. La totalidad de lo que existe, captada iterativamente por la habilidad técnica, sólo tiene un carácter potencial. La tragedia de la metafísica y de la ciencia correspondiente reside en que el conocimiento ya no es arcaico y teórico. La metafísica abolió la forma original de la sabiduría y la consideró sin importancia. Las enseñanzas de los primeros filósofos desaparecieron del pensamiento moderno. La presencia de la totalidad del Ser se convirtió en el pasado cerrado y reprimido, que ya no pertenece a la historia de la filosofía académica y victoriosa. En la tragedia, la verdad y el engaño aparecen en el modo de la *alétheia* musical. El saber de los autores de la tragedia entra en el juego de la verdad y el engaño indicado por las Musas. El estado del mundo y los destinos humanos aparecen principalmente a través del dativo arquetípico. Videntes como Tiresias percibieron la presencia oculta de la *a/létheia* y la anunciaron píticamente. El conocimiento teórico de los espectadores políticamente activos era capaz de leer e interpretar correctamente esta verdad y no-verdad. La catarsis se produjo primero a través del ver y después a través del saber. Los ojos de los primeros filósofos también veían el mundo entero en su estado divino. Aristóteles se negó a explorar científicamente el don arcaico de la totalidad del Ser, a la manera de Parménides. Este acontecimiento no es ni un fenómeno percibido sensorialmente ni una sustancia intelectual inmaterial. El Ser más elevado está separado de las demás esferas cósmicas, del mismo modo que la idea del Bien de Platón está separada de las ideas inferiores. La manifestación del Ser desapareció del pensamiento teórico de la nueva filosofía. La arcaica revelación del Ser en el pensamiento visionario ya no era metafísicamente verdadera. La metafísica considera que el primer objeto es la idea matemática eternamente presente o el conjunto eterno de sustancias que actúan física y causalmente. La presencia del Ser está permanentemente "re-presentada" y por tanto "re-primada" por este doble tipo de conocimiento de la sustancia ideal y real. El infinitivo substantival del aristotelismo (τό εἶναι) es iterativo a la manera platónica perfecta de *eídos*. El sentido del Ser se deduce de la sustancia metafísica y se da *ex post.* La unidad perdida de Ser y pensamiento es sustituida por una narración mitopoética del divino Sócrates como sustancia primera, decorativa e inmóvil. Platón logra la primera secularización del pensamiento socrático. La física aristotélica logra la deificación metafísica de Sócrates. Este simulacro oculta en la figura del *Deus otiosus* o *Causa prima* la forma oculta en que la diosa Ápate y las Musas apolíneas dirigen la parodia metafísica y la castración de la verdad socrática.

Las consideraciones precedentes han mostrado que la hermenéutica concebida como arqueología, catarsis y terapia política no puede comenzar la interpretación con el sentido positivamente establecido de la objetividad. La arqueología de la objetividad comienza en el aditón de Delfos, ya que debemos iniciar nuestra investigación en la oscuridad primordial del Ser y del pensamiento. La ceguera edípica de la metafísica incluye un error fatal. El retorno del pensamiento al principio transforma la oscuridad de la caverna moderna de Platón en la oscuridad originaria de la caverna de Delfos. Heidegger muestra que la alegoría platónica de la caverna representa la visión distorsionada del Ser. Esta visión contiene *in nuce* todas las posibilidades posteriores de la metafísica. La sustancia ideal fundó una nueva era. La metafísica emergió de la oscuridad de la caverna platónica a la luz del intelecto. La claridad eidética dada por la idea del Bien determinó una nueva revelación del mundo. La alegoría de la caverna muestra que la idea, como plenitud mitopoética, se ha convertido en la manifestación más clara y permanente de lo existente. Esta parusía del sentido en forma de idea perfecta es el fundamento de la metafísica, porque constituye una manifestación actual y eterna del mundo en el intelecto humano. Esta adecuación ideal es falsa en su esencia. La hermenéutica debe reconducir el conocimiento metafísico al acontecimiento originario de la verdad. Este es el mensaje de los primeros filósofos y escritores de tragedias. En el sol de la idea, la filosofía antigua y la antigua figura de la verdad han sido anuladas. El presente de Parménides y la *alétheia* de los primeros filósofos se sitúan fuera del conocimiento metafísico de la sustancia primera y segunda. La presencia del Ser y del pensamiento visionario se ha convertido en un pasado olvidado, reprimido en la metafísica. Debemos seguir adelante, académicamente, pues no hay nada que ver. El eclipse del principio inauguró la era de la metafísica. El cosmos explorado por los primeros filósofos entró en la luz perfecta de la idea matemáticamente definida. La hermenéutica conducida por el eclipse délfico no es académicamente castrada; insiste en la concepción arcaica de la correspondencia entre el Ser arcaico y el pensamiento primigenio. Cuando el fenómeno emerge del disimulo hacia el no disimulo, es reconocible. Siguiendo el modelo de la interpretación de Heidegger de la alegoría de la caverna, hemos encontrado el modo de pensar que transformó la visión misteriosa y musical en conocimiento metafísico. La aparición del conocimiento metafísico determina el modo fundamental en que se revela la objetividad en las transformaciones posteriores. Este«"lugar» o «acontecimiento» no existe objetivamente. Según la *Metafísica Z* antes citada, el acontecimiento de la donación que crea la *quidditas* se ha convertido en el pasado inaccesible. La sustancia real es predicada verídicamente, y por tanto adecuadamente, por la sustancia segunda, que está presente de manera apofántica. La llegada de la metafísica muestra que el existente de la sustancia primera desaparece en el acto de la donación de la *quidditas* al crear la sustancia segunda. Es tanto más evidente que la totalidad arcaica del Ser vista por los primeros filósofos se ha convertido en no-ser, al igual que las profecías y visiones del presente divino. Incluso lo que existe fuera de nosotros no puede ser captado directamente por el intelecto, pues existe fuera de nosotros, en y por sí mismo. El conocimiento presente es la consecuencia directa del paso de la causalidad debida a la sustancia primera que permanece en el pasado. El existente actual se revela al pensamiento en pretérito. Es verdadero de un modo adecuado, porque fue mediado por la causalidad de la sustancia primera. Su presencia universal surge en la mente, y el lenguaje traduce su significado verbal. La metafísica explora sólo el fenómeno positivamente dado de la sustancia real o esencia ideal, que se revela en el campo del conocimiento eidético y perfectamente formado. Tras la transformación de la trayectoria de la intuición preliminar (*Vor-blickbahn*) en una forma moderna de conocimiento, la filosofía moderna ya no tiene la posibilidad de estudiar la sabiduría antigua. Según Parménides, el no-ser no es pensable ni predecible. La nueva forma de filosofía dada por el conocimiento de la metafísica es categóricamente ciega al acontecimiento del Ser. Funda el pensamiento moderno sobre su desaparición. La verdad musical se ha convertido en una falsedad. Los poetas se han convertido en tontos inofensivos invitados al simposio tragicómico de la metafísica, las matemáticas y la lógica. Sin embargo, la verdad antigua no puede desaparecer, aunque la metafísica se comporte como un tonto académico bien educado. La actividad de las Musas y de Delfos es divina y, por tanto, está discretamente presente en la enseñanza de los primeros filósofos y en la parodia académica de la sabiduría socrática. La alegoría de la caverna proclama que el acontecimiento fundador de la sabiduría moderna se resume en un conocimiento técnico ciego. El filósofo emerge de la caverna para entrar en el mundo de las ideas, que iluminan el mundo a través de la idea del Bien. Este acontecimiento, la salida de las tinieblas a la luz de la razón metafísica, instaura los tiempos modernos al separar la verdad ideal (*veritas*) de la *alétheia* de la promera filosofía. El acontecimiento del eclipse solar real dejó de ser importante para el pensamiento. Fue sustituido por una narración de la idea del Bien eternamente resplandeciente. Todas las transformaciones posteriores de la ocultación y no ocultación de la sustancia contienen el mito del intelecto solar. Los iluminados modernos prefieren la luz milagrosa del intelecto a la realidad. El sol a veces se oscurece, pero las verdades metafísicas eternas nunca lo hacen. Las diosas de la Venganza, en nombre del orden divino, deben castigar la arrogancia y la estupidez (ὕβρις) de los modernistas. El castigo adquiere un carácter trágico según el adagio de Esquilo «a través del sufrimiento a la sabiduría» (πάθει μάθος, *Agamenón*, v. 178). Las Musas envían a las Furias que moran en el inframundo como señal dada a los humanos caóticos que avanzan hacia la *vía Modernorum*. Las Erinias son deidades de la Venganza, que moran en el abismo original, en las tinieblas del Ser. Para la filosofía primera, las tinieblas de Delfos representan el lugar de origen del conocimiento (*ortus scientiarum*). Las diosas castigadoras no pueden reconciliarse tras la desaparición de la sabiduría de Apolo y Sócrates. En la era del nihilismo metafísico, ya no existe el Areópago de los sabios que representa a la comunidad filosófica. Los técnicos no son capaces de formar *res publica* de aristócratas de la mente porque no tienen la visión de la totalidad del Ser. Sólo un sabio como Sócrates puede entender el oráculo en términos de correspondencia arcaica entre realidad y pensamiento. La ciencia objetiva ocupa el lugar del trípode de Pitia y determina la historia contemporánea de la racionalidad, no la historia de la sabiduría.

Este trágico camino hacia la verdad tiene una importancia metodológica para el estudio propuesto. Demuestra el vínculo oculto entre *historialité historicité* e *histoire* (*Geschichtlichkeit, Geschichte, Historie*). La estructura triádica de la verdad está vinculada a las transformaciones del dativo principal y metafísico. Este vínculo rige el planteamiento del estudio de la objetividad. La expresión «principio» (ἀρχή, *principium*) abarca el dominio ejercido desde el locus del acontecimiento así dado. El principio determina el carácter de lo establecido por su actividad y por su poder principal. La estructura triádica del entendimiento es radicalmente crítica según el examen que Nietzsche hace de la historicidad monumental y anticuaria. Las transformaciones de la estructura triádica caracterizan la historia de la metafísica y forman la raíz fundamental (*radix*) de la divina comedia. La verdad arcaica de las Musas activó la emergencia de la verdad caótica de los mortales, que crearon una nueva mitología. El pensamiento no sigue ni la *a/létheia* divina ni la *alétheia* trágica, sino la *veritas* objetiva. La verdad arcaica sólo prevalece sobre la razón filosófica moderna mediante la ocultación y el castigo. La hermenéutica debe explorar la ignorancia y la paranoia de la metafísica moderna, visible en todas las épocas de la modernidad. Las Musas deben intervenir cuando el mortal se arroga derechos divinos al modo de *a/létheia* y se comporta como la diosa Alétheia desvelada por Parménides. El sabio busca la verdad al modo de Sócrates, y no la determina él mismo a la luz de un intelecto ciego. Esta arrogancia es castigada por las Musas de un modo particularmente severo, a saber, con la locura (μανία), que se transmite de una generación de metafísicos modernos a la siguiente (ἄτη). Según el primero de los trágicos, la modernidad es temeraria (ἄφρων), porque su conocimiento tiene el carácter del odio trágico, la corrupción y la oscuridad (μύσος). Estos son provocados por los poderes divinos de la Venganza[[19]](#footnote-19). Tomada en el orden de la historia trágica de la metafísica, la Objetividad representa el castigo más cruel de los Erinias académicamente educados. El daimonion divino actuó en Sócrates como una voz interior a través de la semántica apolínea de la verdad (*Apol*. 40c3-4). Esta voz interior le advertía en momentos cruciales y le impedía llevar a cabo una intención peligrosa. La visión teórica del Sócrates vivo se ha divinizado en su doble metafísico. Él es siempre verdadero de un modo metafísico, porque está guiado por una necesidad lógicamente vinculante. Este Minotauro mitopoético sigue vagando por el laberinto de la metafísica bajo la guía de las Erinias de Esquilo. Esta criatura demoníaca inspira santa reverencia académica a todos los estudiantes de filosofía (σέβας ἀστῶν φόβος τε ξυγγενὴς τὸ μὴ ἀδικεῖν, *Eumenidae*, vv. 690-691). La figura irracional de Sócrates-Minotauro, surgió de la conexión incestuosa entre la matemática ideal y la filosofía primera Este monstruo intelectual fue colocado en un pedestal por las Furias adiestradas en metafísica. Constituyen la base oculta de la filosofía moderna, gracias a su transformación en subjetividad radical. Tal conocimiento es trágicamente ciego y procede según el complejo de Edipo objetivo. En la época de la modernidad, las Musas enviaron a las Furias punitivas para que custodiaran el orden del Dique y la presencia de la verdad proclamada por el sabio Parménides y sus sucesores. Los platónicos, bajo la dirección de las Furias Académicas, disiparon las tinieblas de las anteriores épocas de ignorancia de un modo completamente tragicómico. Por culpa de la figura engañosa pero victoriosa de la verdad según Aristófanes y Platón (εἰρωνεία), la modernidad importó la visión irónica a la visión del mundo y a la de la verdad. Esta visión irónica es el rasgo distintivo de la modernidad contemporánea. La ironía metafísica se refiere al concepto de humanismo objetivo, que ha influido en la historia del pensamiento occidental. La figura nihilista de la ironía apareció al final de la metafísica, cuando se olvidó la percepción de lo que existe. Los trogloditas en la figura de los humanistas contemporáneos incluso extinguen el concepto paranoico de la metafísica moderna. Han declarado que esta nueva forma de oscuridad es la dominación de la razón iluminada por la metáfora. Los académicos ciegos siguen el camino de la tiranía política, ya que éste es su destino arquetípico. Desde el siglo XX, las fuerzas demoníacas de la sinrazón y el caos tienen un carácter global y totalitario.

**1.2 Metafísica y *tertium ens***

La hermenéutica examinó el eclipse (ἐποχή) de la verdad arcaica en la metafísica de Platón y Aristóteles. La primera etapa metodológica borró el significado metafísico de la objetividad relegándola a la oscuridad original en la que yacía la objetividad antes de la aparición de la metafísica. El retorno a la forma arcaica de la verdad permite redescubrir la condición previa que determinó el nacimiento de la metafísica. La forma oculta de la metafísica se da en el modo de la verdad y el engaño pitónicos. Esta forma original de la *epokhe* establece la comprensión básica para estudiar la naturaleza oculta de la objetividad. La interpretación precedente determina el modo en que se produjo el giro decisivo de la verdad que condujo al nacimiento de la metafísica. La alegoría de la caverna de Platón describe el acontecimiento principal que fundó el pensamiento moderno ateniense. Tras el retorno a la oscuridad original, la objetividad deja de estar presente de forma óntica. Sumergida en la forma arcaica del sentido, la objetividad carece ahora de toda modalidad de revelación óntica. La semántica apolínea devuelve a la hermenéutica a la oscura caverna de los misterios. La visión metafísica y objetivista a la manera de la *epokhe* arcaica indica el camino fundamental (ὁδός) del pensamiento a seguir. El sol pasa a la oscuridad durante el eclipse y vuelve a salir. La donación de la verdad arcaica determinó el pensamiento de los primeros filósofos (*dativus principalis*), que se formó a partir del dativo arcaico y trágico. La primera fase de la investigación revela el sentido ontológico de la metafísica. La oscuridad y la irracionalidad de la objetividad deben explorarse en relación con la exégesis arcaica, ya que poseen un carácter principal vinculado al principio (*principium*). La oscuridad principal de la metafísica nos permite dar un paso adelante en el desvelamiento óntico durante la historia de los efectos (*initium*). Durante la fase principal del eclipse, la sustancia no tiene la posibilidad metafísica de desarrollar una iniciativa propia. En esta forma originaria de existencia, no hay metafísica que pueda elaborar la historia positiva basada en la causalidad, y menos aún la historia positiva de la objetividad. Atrapada en la presencia arcaica del Ser, la sustancia formada por la metafísica no tiene verdad propia. Los relojes no son relojes en absoluto, porque no son una entidad óntica y no hay percepción óntica del tiempo. La historicidad del Ser no proporciona ninguna trayectoria de comprensión (*Vor-blickbahn*) dirigida hacia los relojes «como» (*Als-Struktur*) relojes en el modo óntico de comprensión (cap. 1). La presencia absoluta de la totalidad del Ser (τά τ' ἐόντα de Calcas, ἔστι γὰρ εἶναι de Parménides, B 6.8) está separada de la cosa singular. La presencia actual de la sustancia real no se da ni en el pasado ni en el futuro. La incondicionalidad y la totalidad de la *phūsis* forman la unidad arcaica del sentido. La intuición de este acontecimiento se da a los mortales como un don musical o profético. La no disimulación del Ser forma la unidad arcaica del orden cósmico. La intuición de este acontecimiento divino se entrega a los mortales como un don profético. La presencia histórica de la totalidad del Ser se sitúa fuera del flujo del tiempo óntico. Aristóteles vinculó el tiempo a los cambios físicos de la sustancia primera (cap. 1.3.3). La hermenéutica permanece en la oscuridad del aditón délfico para permanecer en la presencia originaria del Ser, que a su vez permite la revelación del sentido óntico. La visión sigue a la verdad musical y al engaño, *conditio sine qua non* para la manifestación no oculta del sentido originario de la sustancia. La metafísica recibe su propio comienzo a través de los acontecimientos fundantes (*Geschichtlichkeit*). La acción oculta de la verdad musical permitió a la sustancia platónica manifestarse como idea. La filosofía moderna despegó de la caverna inexistente de los trogloditas platónicos. Su ejemplo más remarcable comenzó a pensar radicalmente mitológico. Al hacerlo, fundó una nueva forma de amor a las ideas que sustituyó al amor a la sabiduría de Sócrates. El producto del pensamiento de Platón se convirtió en la nueva sustancia que determinó idealmente la historia moderna. La posibilidad del efecto histórico de la metafísica se da originariamente en el carácter oculto de la historicidad de las Musas.

Heidegger se refiere a la verdad ligada al acontecimiento de la ocultación y la desvelación como *Lichtung*. Este término ya se menciona dos veces en *Ser y Tiempo*. Presenta una modificación existencial del término escolástico "*lumen naturale*" (SZ 170). La existencia como *Dasein* ve el mundo desde la perspectiva de los asuntos cotidianos, pero no del modo ontológico que revela la presencia del Ser en el mundo[[20]](#footnote-20). El sentido originario del *Dasein* existe en una posición excéntrica, es decir, fuera de la visión objetiva que presentan las preocupaciones científicas o cotidianas (cap. 1). La conciencia de la propia finitud provoca un giro decisivo. El nuevo modo de existir comprende el sentido del Ser en la apertura del mundo situada fuera de la objetividad (*Erschlossenheit*) y también en el modo de apertura existencial del *Dasein* dado fuera de la subjetividad (*Entschlossenheit*). El *Dasein* finito se comprende a sí mismo de un modo nuevo, porque vive con los demás y en el mundo de un modo nuevo. La no disimulación del mundo resplandece a través del *Dasein* en la apertura existencial que manifiesta el sentido revelado del Ser. Pero el fenómeno de la *Lichtung* en *Ser y Tiempo* se construyó sobre el sujeto trascendental de Kant. Tal metafísico ya no es un sabio, pues recibió de Platón el conocimiento y la técnica ideales para manipular la sustancia. Según Aristóteles, posee también la técnica del pensamiento lógico ligada al enunciado categórico de la sustancia. Tras la interpretación de la alegoría de la caverna, el término *Lichtung* recibió una nueva explicación fuera de la analítica del *Dasein*. La figura final del término muestra la reflexión *Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens* (1964). Heidegger nos recuerda que el carácter oculto de la verdad no se basa en el modo subjetivo de comprender. El nuevo camino hacia la unidad arcaica del Ser y el pensamiento pasa por la epopeya de Parménides[[21]](#footnote-21). La diosa Alétheia muestra la *Lichtung* en relación con el origen del Ser no oculto. El término representa una comprensión arcaica del Ser. Heidegger describe la existencia del mortal, que es capaz de interpretar la coherencia del pensamiento con el acontecimiento presente del Ser. El *lumen naturale* subjetivo sólo manifiesta secundariamente la presencia del principio. Por eso no pertenece al fenómeno originario de la Lichtung. El significado básico de la palabra «claro» se refiere a un lugar abierto y luminoso en el bosque que, gracias al espacio libre, no sólo manifiesta cosas, sino también el despliegue de luz y sombra. El claro en el bosque limita el espacio de la revelación porque determina lo que permanece definitivamente oculto e invisible en contraste con el juego de luces y sombras (GA 14, 80). El efecto histórico de la *Lichtung* presenta la no disimulación y ocultación de las sustancias. Las dos formas originarias de la verdad se encuentran fuera de la concepción subjetiva de la verdad en su forma metafísica.

«La filosofía, sin embargo, no sabe nada de la Lichtung. La filosofía habla de la luz de la razón, pero no presta atención al despliegue del Ser. El *lumen naturale*, la luz de la razón, sólo ilumina el espacio positivamente abierto. La razón reproduce la *Lichtung,* pero la explica muy poco, porque la razón necesita el claro para poder iluminar lo que está presente en el claro. Esto es cierto no sólo del método de la filosofía, sino también, e incluso principalmente, de su objeto, a saber, la presencia de lo presente.»[[22]](#footnote-22)

La hermenéutica debe seguir la *epokhe* originaria en relación con la metafísica según el modelo de Heidegger. La arqueología de la sustancia sigue la no disimulación de la sustancia en la presencia musical del Ser. La mirada de la filosofía primera va del Ser oculto a su estado desvelado. El pensamiento arcaico reconoce la totalidad del Ser no sólo en la manifestación divina, sino también en una cierta forma de ocultación ligada a la revelación de la verdad musical y trágica. La sabiduría hermenéutica dada por Delfos precede a la era de la metafísica formada en la caverna mitológica llena de trogloditas. Sus oficios y pensamientos están iluminados por la luz permanente del intelecto subjetivo. La arqueología hermenéutica debe encontrar el lugar de la *Lichtung* en relación con el trípode pitónico. Este último, al modo de la semántica apolínea, muestra el fenómeno oculto de la historicidad, la historicidad y la historia. El pensamiento arcaico reside con Apolo y las Musas y Erinias en el oscuro aditón de la caverna délfica. Aquí reina el estado original de la verdad, a través del cual la sustancia entró en la historicidad de la filosofía (*Geschichte der Philosophie*). Este acontecimiento oculto en *la Lichtung* comienza en el momento de la *epokhe* arcaica, cuando tuvo lugar la cuestión del Ser como oscuridad y la primera forma de claridad. La arqueología de la objetividad debe volver a la presencia del pensamiento arcaico. Esta presencia se revela por el dativo arcaico del misterio apolíneo y por el dativo principal de la filosofía primera. Según Heráclito, el Apolo cuya sede está en Delfos no declara nada, no oculta nada, sino que da una señal (οὔτε λέγει οὔτε κρύπτει ἀλλὰ σημαίνει, DK 22, B 93). La oscuridad del misterio délfico oculta el acontecimiento fundador. La semántica De Delfos muestra la metodología del tratado a través de signos apolíneos. El eclipse original se produce en el cosmos y la filosofía primera siguió este orden divino. Por tanto, procede mediante la transición de la luz a la oscuridad apolínea para lograr una revelación de la *a/létheia* en el ámbito de los fenómenos visibles. El semeíon de Heráclito muestra el camino del pensamiento. Los sabios colonos que fundaron la comunidad política conocida como *Magna Graecia* leyeron correctamente los signos divinos. Gracias a esta semántica, nació la primera filosofía en las colonias jónicas e itálicas. Como Sócrates, podemos captar el acontecimiento del Ser, que revela semánticamente a los sabios lo que está en juego en la verdad arcaica.

La civilización de los modernos se constituyó como la antítesis ideal de la Magna Grecia, que se estableció bajo los auspicios del Apolo Arquegeta (Ἀπόλλων Ἀρχηγέτης). El exorcismo de la verdad apolínea se llevó a cabo metódicamente en la Academia y en el Liceo. Desde el punto de vista de la hermenéutica, el acontecimiento de la verdad revelada en la *Lichtung* designa un giro epocal en la visión del Ser. En la ambigüedad de la *Lichtung* aparece la verdad del Ser revelada en su historicidad (*tá ónta* de Calcas, la *phūsis* de la filosofía primera). El poder principal configura esta revelación fundamental de la verdad y el engaño de una manera (*ipse*) única que no puede ser transferida al concepto metafísico de verdad (*ídem*). La ipseidad de la *a/létheia* arcaica no puede ser revelada por la *veritas* moderna hecha como identidad. Este paso de la sombra a la luz fue rehecho por la metafísica platónica y por el principio del tercio excluido de Aristóteles. Bajo la influencia de las Furias, la metafísica creó el mito de la forma moderna del «hombre divino» (por desgracia, también una «mujer divina» postmoderna) que profetizaba desde la cátedra académica de la lógica y la metafísica. Por tanto, no pueden ser engañados. La interpretación de la Alegoría de la caverna muestra que la verdad de la metafísica está ligada sobre todo a la revelación de la idea como sustancia individual. La castración mitopoética de la sabiduría apolínea en forma de metafísica no significa, sin embargo, que la figura arcaica y trágica de la verdad haya desaparecido por completo de la filosofía. Por desgracia, la generación de expertos objetivamente ciegos puede ver un drama trágico, incluso en el anfiteatro griego, sin comprender la verdad apolínea. Sin embargo, la tragedia siempre está ahí para ofrecer un significado arcaico. Puesto que el misterio apolíneo dio forma al mundo de la tragedia, no puede desaparecer. Su verdad funciona en el Leteo de la historicidad hasta nuestros días. Los dos fundadores de la metafísica experimentaron la decadencia de la tragedia y la decadencia de los misterios, por lo que sólo fueron parcialmente sabios a la manera socrática. La verdad arcaica está presente en la metafísica sólo indirectamente, bajo la forma del *semaíon* apolíneo. Señala el camino a la hermenéutica de la objetividad. Al introducir el *dativo metafísico* (mito de la caverna, el término "τό τί ἦν εἶναι"), Platón y Aristóteles vincularon el destino de la filosofía a las sustancias. La presencia apolínea y semántica indica que la sustancia no se da por sí misma en la historia de la metafísica. Todo fenómeno óntico alcanza su *alétheia* ontológica mediante la transformación de la *Lichtung* arcaica. Proviene de la *a/létheia* controlada por las Musas. En el modo arquetípico de la *Lichtung* están presentes todas las transformaciones de la metafísica y todas sus figuras históricas bajo la presencia arcaica (*tá ónta*). La historia de la metafísica en una cronología lineal muestra sólo la presencia óntica de los hechos que están ligados a las transformaciones realizadas. Así, la historia positiva del pensamiento muestra sólo indirectamente el camino de la metafísica. Ésta nació en el eclipse de la presencia del Ser. En la presencia de la verdad como no disimulación (Ἀ-λήθεια), es obvio que la ocultación originaria del Ser puede reconocerse exclusivamente de modo indirecto[[23]](#footnote-23). La aparición de la metafísica en la alegoría de la caverna muestra indirectamente la actividad del Ser. Desarrolla una nueva forma de presencia no oculta (*Lichtung des sich verbergenden Bergens*, GA 14, 88) a partir de la ocultación permanente. Hay un doble movimiento en el desmantelamiento del Ser. A través de la *Lichtung*, llegamos a la manifestación del Ser (*Entbergung*) realizada por la historicidad contemplada por los videntes y sabios. Sin embargo, la actividad primordial del Ser se convierte en un acontecimiento oculto en el momento del cambio de época. La idea de Platón muestra este efecto oculto indirectamente a través de su distorsión sofística basada en la simulación metafísica del Ser. La oscuridad de la caverna platónica desaparece al ser iluminada por la luz de la sustancia metafísica. El Ser invisible se da a través del existente individual y visible. La forma ordinaria del entendimiento está determinada por la actividad de los trogloditas. El fuego artificial de la caverna simboliza la *Lichtung* técnica ordinaria determinada por el juego de las sombras y las cosas. El Sócrates iluminado académicamente emerge de la caverna, y su vuelta al papel de educador metafísico marca una época. Está marcada por la aparición de la verdad metafísica que funda la nueva forma de filosofía primaria. El lema «*Ex oriente lux*» ya no es válido. El fuego sagrado de la idea del Bien arde permanentemente en el santuario del dios Academo. La vieja verdad del Ser no ha sido sustituida por una nueva *Lichtung* histórico sino por una luz mitopoética del intelecto solar, siempre resplandeciente.

En la época de la metafísica, sólo existe el sol de la razón. Esto significa que, las diosas de la Venganza y no las Musas son las únicas deidades responsables de las tinieblas arcaicas ocultas en el centro de la metafísica. En el campo de la revelación arquegética dado por el término *Lichtung*, la objetividad emerge en su verdad arcaica como disimulación y no disimulación. Esta emergencia es transmitida por la verdad y el engaño divinos otorgados por las Musas (*a/létheia*). La semántica apolínea da acceso a la no-verdad metafísica. El dativo metafísico sustituye al *semaíon* apolíneo con la presencia de la sustancia. Explorada por última vez por Sócrates, la presencia arquegética de la totalidad del Ser se convirtió en metafísica en la presencia de sustancia dada aquí y ahora (τόδε τι). La metafísica surgió de la banalización artesanal de la filosofía primera durante el reinado de los jóvenes dorados de Atenas. Ellos profanaron irónica y cómicamente al más sabio de los hombres convirtiéndolo en un ídolo académico. La visión perfecta de la idea como nuevo simulacro desplazó la visión de los primeros filósofos y de Sócrates. Su sabiduría desapareció en la oscuridad del pasado mítico. El platonista sabe antes de nacer exactamente lo que es verdad. La mitopoética de las ideas determinó la nueva identidad del iluminado moderno y postmoderno. Todo buen técnico sabe lo que tiene que hacer cuando examina tal o cual sustancia. El técnico de las ideas ya no se ocupa de la semántica del Ser Oculto. El orden antiguo obtuvo el carácter pasado de un no-ser mítico. La semántica arcaica fue sustituida por la lógica aristotélica. Para la metafísica, el desvelamiento original (*a/létheia*) del Ser se convirtió en un acontecimiento inaccesible. El técnico metafísico del pensamiento se pierde absolutamente en la oscuridad apolínea del Ser. En la oscuridad de la caverna de Delfos, los trogloditas modernos están privados del intelecto solar que proviene de la metafísica. Los trogloditas han creado una nueva luz para el camino de la mente moderna e iluminada. El miedo y la arrogancia de los académicos les impiden entrar en la oscuridad apolínea del «corazón de la verdad» (*Parm*. B 1.53 ). El santuario de Delfos representa el vínculo entre el misterio y la labor de interpretación de los sacerdotes, para que el fenómeno de la verdad pueda ser plenamente interpretado. Es lógico y metafísicamente correcto que la visión de los fenómenos divinos y su interpretación hayan pasado a la misma forma del Leteo donde hoy se ocultan todos los grandes misterios de la antigüedad. La racionalidad de la caverna platónica es revelada por la luz técnica y el intelecto solar. Constituye el capital más preciado de la modernidad banal, controlada por el instinto de autoconservación académico y técnico. La historia irracional de los platónicos y peripatéticos muestra la expulsión frenética de las tinieblas de Delfos. Se cumple paso a paso (μέθοδος) en las diversas épocas de la metafísica. La verdad del Ser fue olvidada por culpa del resplandor de la idea como nuevo sol del intelecto. La castración de la verdad original constituye la actividad principal del moderno viaje hacia el vellocino de oro. La aventura es emprendida por los celosos discípulos del héroe mítico llamado Academo. La idea brilla siempre a través de la armonía matemática. El camino hacia la verdad está guiado por bases de datos científicos, gestionadas por empresas corporativas. Así que no hay necesidad de entrar en la cueva oscura. Lo que existe ya no se da en la antigua forma de revelación. La metafísica movió a *Lichtung* hacia el brillo perfecto de la idea. La manifestación de la sustancia se produjo en la metafísica que produjo luz a partir de la idea platónica y más tarde a partir de la sustancia primera aristotélica. El Ser arcaico ya no se ocultaba en el juego visionario y musical de la verdad y el engaño a la manera arcaica de Apolo. La historia del pensamiento adquirió un carácter ideal.

Al fundar una nueva filosofía, se creó una nueva historia de la civilización occidental moderna. Su primer historiador no fue el sabio Heródoto, sino Tucídides, el comandante del ejército dotado de un pensamiento pragmático (†411 a.C.). El discípulo de Heródoto y contemporáneo de Sócrates introdujo la sustancia primera de la historia en forma de naturaleza humana, y formó un nuevo sujeto de la historia (Umlauf 2010, 84-90). En la metafísica, lo que existe se da como «esto de aquí», es decir, en la forma incompleta de la verdad. El iluminado percibe la idea platónica o la sustancia aristotélica a través de la filosofía primera transformada en narración mitopoética. Cuando atravesamos la caverna platónica de los trogloditas, observamos la totalidad del Ser a través de la visión ideal de la sustancia eterna y plenamente presente. Esta técnica de observación fue fundada por el matemático Platón y reconstituida por la física de la sustancia primera de Aristóteles. Gracias al poder principal de las Musas en el comienzo oculto, archegético (*Ereignis de a/létheia*) en la historicidad de la filosofía primera (*Lichtung*), la objetividad llegó a su verdad desvelada (*alétheia*), es decir, en la forma óntica de la veritas metafísica. La historia de la metafísica establece entonces la historia positiva del pensamiento científico en la modalidad «sujeto-objeto» (*facta humana*). La divina comedia de la modernidad es plenamente factual, porque la modernidad cambió la sabiduría por la técnica. El más sabio de todos los hombres se ve a sí mismo como el fundador de tal farsa. La búsqueda de la sabiduría se guía por la semántica del dativo arcaético y por el concepto musical de verdad. Los fundadores de la modernidad, Platón y Aristóteles, bajo la dirección de la diosa Ápate, malinterpretaron la verdad arquegética y pitónica oculta en el principio de la filosofía. La modernidad dirigida por Ápate organizó la engañosa exaltación de la sustancia (*eídolon*), ya que siguió el camino del simulacro ideal (*eídos*) introducido por Platón. Platón y Aristóteles seguían ocupándose del carácter musical del dativo arcaético en relación con el ser ideal o real de la sustancia, pues eran contemporáneos de Sócrates y Delfos. Su pensamiento en la época de la tragedia reflejaba (*reflexum*) como un espejo torcido (*speculum*) algo arcaico de la forma apolínea de la *Lichtung*. En consecuencia, el comienzo de la metafísica reflexiva y especulativa aún conserva algo del sentido arcaico de la verdad como acontecimiento del pensamiento sabio (*factum*). Los dos primeros metafísicos aún sabían que el efecto del comienzo arcaico debe conservarse en la idea o sustancia individual, aunque sea marginalmente. Pero este acontecimiento inicial permanece oculto en las transformaciones posteriores de la metafísica. El pensamiento de la metafísica sólo se refiere al ser real como sustancia eidética. La metafísica de Occidente transformó la sabiduría original en una tecnología objetiva del pensamiento. La sabiduría teórica de la tragedia se convirtió en una especulación reflexiva del sujeto cartesiano postmoderno. Tras la desaparición de la metafísica, todo lo que quedó del efecto de las Musas fue un museo postmoderno cuyas colecciones están digitalizadas por la diferencia binaria. La mirada del sabio Sócrates se convirtió en conocimiento metafísico. La reflexión de la sustancia acabó en la autorreflexión del sujeto narcisista. En la era de la deconstrucción, la victoria de este sujeto caracteriza a la civilización occidental, que irónicamente sostuvo el verdadero espejo (*speculum*) ante sí misma. Es necesario profundizar en el carácter especulativo de la metafísica. La rebelión del orgullo académico contra la sabiduría arcaica constituye la identidad de la civilización occidental y del pensamiento objetivo. La titánica revuelta de los modernos no terminó con el don del fuego, como con Prometeo, sino con el calentamiento global.

La metafísica surgió de la actividad oculta del Ser (*Gründung*), expresada en el deseo humano de dominar el pensamiento del mismo modo que la tiranía dominaba el espacio político de las ciudades griegas. El acontecimiento fundador (*Grund*) de la metafísica tiene lugar a través del sujeto moderno. El Ser originario ha pasado al Leteo, al igual que la democracia arcaica. El giro antropológico sustituyó a la *phūsis* por un nuevo fenómeno, pues la sustancia individual se convierte en el fundamento del pensamiento moderno. El existir "en cuanto" existente (véase el "*Als*" de Heidegger) existe en la metafísica porque el sujeto moderno proporciona la naturaleza sustancial de la existencia (*Seiendheit*) en forma de acontecimiento fundacional permanente. Sócrates, como travestido metafísico, funda la filosofía de Platón y Aristóteles, ya que tuvo el honor de ser el primer portador del mejor de los mundos modernos. *Der Satz der Identität* de Heidegger interpreta la relación entre la metafísica y el acontecimiento del Ser. Heidegger examina el acontecimiento fundador de la verdad (*Gründung der Wahrheit*), totalmente oscurecido en la era actual de la objetividad y la tecnología. El acontecimiento del Ser revelado como fundamento de la metafísica (*Gründung*) mantiene un vínculo oculto y reprimido con el acontecimiento originario del Ser. El acontecimiento ontológico del fundamento arcaico no es el mismo que el fundamento metafísico posterior. Su soporte es un nuevo tipo de identidad del fundamento dado como sustancia (ὑποκείμενον, *subiectum*). La metafísica en el modo de la fundamentación ontológica (*Gründung*) debe distinguirse de la fundamentación positiva (*Grund*). La nueva fundamentación permite un enunciado objetivo y una categorización del existente subjetivo que se toman como sentido fundamental (*Grund*) de la metafísica. El sujeto fundador de la metafísica es la idea, la sustancia, el demiurgo, la *causa prima* teológicamente concebida o el sujeto objetivamente determinado. La metafísica sostiene este fundamento en forma de tierra firme bajo sus pies. Como resultado del razonamiento subjetivo, la sustancia recibe un fundamento óntico sobre el que se construye el significado metafísico de sustancia. La actividad fundadora funda un acontecimiento por el cual el Ser o *phūsis* se hizo visible. Los acontecimientos o las cosas individuales eran los mediadores en forma de signos apolíneos descritos anteriormente por el oráculo de Heráclito. El mundo arcaico era portado por la totalidad del Ser (Parménides) o *phūsis* (Heráclito), que se manifestaba a través de un acontecimiento o cosa individual como signo del Otro. La identidad arquegética descansaba en el principio de la alteridad apolínea hecha en el modo *ipse*. La identidad de una cosa o acontecimiento individual adquiere su visibilidad a través de la totalidad del cosmos. La metafísica transformó el significado ontológico y la verdad como *ipse* en un acontecimiento óntico en el modo *idem*. La identidad moderna sostiene lo fundado y lo positivamente dado como sustancia. La parusía de lo existente se manifiesta como *positum*, es decir, como sustancia primera revelada por el conocimiento metafísico. Es producida exclusivamente por el sujeto moderno a partir de sí mismo (*factum*). La hermenéutica debe interpretar la semántica de la *quidditas* metafísica a través del *modus ponens* aristotélico. El conocimiento metafísico realizado en modo idem se manifiesta en la relación "sujeto-objeto". Este tipo fundamental de *modus ponens* revela el significado metafísico de la sustancia en el modo de la identidad permanente. El mito moderno del eterno retorno de la sustancia comienza *in illo tempore* en la caverna platónica, donde los antiguos trogloditas fueron iluminados por el ingenio del académico y pedagogo Sócrates. El advenimiento del sentido arcaico en el campo de la visión y de la sabiduría se ha convertido en una técnica estandarizada y universalmente aplicable del lógico y del metafísico. La metafísica se basa en la importancia fundamental del sujeto en el modo de identidad de la sustancia (A = A). La interpretación arcaica del Ser sigue el modelo de la filosofía primera. El comienzo de los fenómenos determina su desarrollo posterior. Por tanto, el examen no puede ir *per prius* a la categorización de los significados según Aristóteles. La modernidad ateniense borró irónica y victoriosamente el acontecimiento fundador del pensamiento arcaico. La verdad de la metafísica sólo concierne a la relación de identidad entre la sustancia primera y la segunda. La presencia del Ser es imposible de ver en el pensamiento técnico. En la metafísica aristotélica, incluso la realidad de la sustancia primera sólo existe en tiempo pasado. El enfoque hermenéutico de la primera filosofía concebida metafísicamente se basa en la ambivalencia musical de la verdad y el engaño. La arqueología busca la objetividad con el método de la *epokhe* arcaica, ya que debe avanzar hacia la revelación desvelada de la existencia objetiva. Debe seguir el camino de Calcas, Parménides y Sócrates. Instalada en el adyton del pensamiento arcaico, la hermenéutica sigue el acontecimiento del eclipse del Ser en la modernidad. El santuario de Delfos y los misterios apolíneos han pasado a la ocultación total del Leteo. Sin embargo, la búsqueda socrática de la verdad obedece a la no disimulación histórica (*a/létheia*), incluso en la era de la metafísica. La caverna délfica revela la verdad y el engaño como acontecimiento fundador de la metafísica. La apertura de la *Lichtung* como forma originaria de la revelación permite encontrar e interpretar la vía de la comprensión previa (*Vor-blickbahn*) mencionada anteriormente. La sustancia se revela en la forma primordial de la verdad. La profecía pitónica es interpretada como verdad por los sabios y como error por los necios. La no disimulación de la metafísica y, por tanto, la no verdad de la objetividad se revelan en las modalidades históricas. Se dan a partir de la *Lichtung* objetivamente invisible. El análisis precedente de la alegoría de la caverna de Platón muestra la primera figura de la verdad metafísica. Se basa en la transformación del Ser antiguo en no-ser metafísico, que se presenta como idea. El acto de la apertura principal del Ser (*Es gibt*) da forma al existente metafísico como una especie de sustancia. Está en la caverna presente en el sentido pitónico y musical, es decir, a la vez visible y oculto. Todo lo que así se revela se da de forma pitoniana y musical, es decir, en la ambigüedad de la no-verdad. Este acontecimiento fundacional realizado en el modo *ipse* (τὸ χρεών, *der Brauch*) incluye, por ejemplo, el dictum de Anaximandro, que conserva la presencia del Ser marcada desde la dirección del acontecimiento inicial (GA 5, 368). Este lugar originario establece la apertura hacia la verdad no ocultada (*das Offene*). La hermenéutica pitónica contempla con Sócrates y Heidegger el fenómeno de la objetividad desde el Ser oculto (*Anfang*) hasta el existente revelado (*Beginn*). La *epokhe* hermenéutica sigue la sabiduría pitónica de Sócrates; por tanto, debe abandonar la *tekhné* metafísica de Platón. El comienzo de la objetividad oculta en la metafísica sigue el mensaje de Delfos. La *a/létheia* musical establece una *Lichtung* arcaica de la que brota la verdad al modo de la semántica apolínea. Su fuente original es la oscuridad del principio (*principium*), a la que los mortales no tienen acceso directo. Esta posición extática de la sabiduría la sitúa fuera de la técnica del pensamiento. El comienzo de la historicidad indica el primer conocimiento (*ortus scientiarum*) que establece la metafísica. El optimismo de la modernidad descansa en el hecho trágico de haberse colocado en el lugar divino del daimonion apolíneo y socrático. Por este *factum* subjetivo, se ha vuelto demoníaca. La metafísica y la objetividad ven especulativamente en el espejo su propio rostro dado por el simulacro divino de Sócrates. En la tragedia *Bacantes*, Eurípides muestra la figura trágica de la visión divina, luego musical, del mundo. El rey Penteo pregunta al joven mensajero que anuncia la llegada del dios si ha visto a Dioniso en un sueño nocturno o con sus propios ojos. Dioniso, bajo la apariencia del joven, responde piadosa y verazmente: «He visto lo que había que ver» (ὁρῶν ὁρῶντα, v. 470). La modernidad termina tan trágicamente como este moderno rey de Tebas, que a la manera de un loco observa objetiva e impasiblemente los misterios dionisíacos. Bajo la influencia de las Furias, el coro de ménades dirigido por su madre Ágave lo despedazó. Sófocles profetizó con acierto esta devastación del pensamiento en las escuelas de los modernos trágicamente ciegos. Este contemporáneo de Platón estigmatizó a los modernos en su drama sobre el tirano Edipo (OBJ III, cap. 7). El encuentro entre Sócrates y Platón adquiere el mismo sentido trágico, configurado por la visión ciega. La escolástica repite este escenario a través de *via Modernorum*.

*Der Spruch des Anaximander* (1946) explora otro momento importante para la hermenéutica de la objetividad. El término «abandono del Ser» (*Seinsverlassenheit*) describe la ocultación fundamental del Ser dada al comienzo de la metafísica. La interpretación de Anaximandro concibe el Ser en su propia *Lichtung*, cuando la visión está guiada por la no disimulación y la ocultación[[24]](#footnote-24). El estado inicial del Ser se repliega en la ocultación (*Anfang*) y al mismo tiempo manifiesta la no disimulación del ser metafísico (*Beginn*). El movimiento de esta no-disimulación (*a/létheia*) establece la verdad y la no-verdad del Ser de un modo archegético. El movimiento del pensamiento se despliega desde la disimulación del comienzo hasta el estado actual. El Ser originario se repliega en la oscuridad apolínea para permitir la revelación de la existencia óntica (*Sichverbergen der Lichtung des Seins*). El modo profético de lo que es, lo que será y lo que fue» (*Ilíada* 1.70) representa el signo semántico para la hermenéutica. La transición al acontecimiento primordial en el marco de la *phūsis* representa la forma fundamental de la historicidad (*Ereignis*). Este movimiento intemporal de la creación es conocido en todas las culturas ya sea en los mitos o en las explicaciones filosóficas a través de la emanación de las ideas o a través de la causalidad de la sustancia o en la teoría cosmológica del *Big Bang*. El origen es concebido por la hermenéutica de la objetividad en el plano de la sustancia metafísica. Lo presente aquí y ahora (*ousía*) se revela en la *Lichtung* mediante la transición del Ser y el poder de la verdad musical. La mística conoce esta transición de la presencia o gloria divina, que no puede encontrarse cara a cara (*Éxodo* 33:18-33). La hermenéutica sigue este acontecimiento con ayuda del dativo filosófico (*dativus principalis*). La interpretación del ensayo va del nihilismo contemporáneo al comienzo de la historicidad para rastrear y revelar (ἀποκαλύπτω) la historia de la metafísica y la objetividad. Apocalipsis ve el acontecimiento fundador del dativo arquetípico a través de la visión sinóptica de los profetas, los autores de la tragedia griega y la primera filosofía. Por esta razón, la interpretación no va del final de la modernidad al principio, ya que esto validaría todos los errores modernos. La investigación comienza con la sabiduría de Sócrates y llega hasta el declive actual de la objetividad. El efecto del comienzo inicial (*Anfang*) se oculta en la metafísica de forma apolínea y semántica. Desaparece por completo al comienzo de la modernidad, dejando que gobierne la falsedad del sujeto moderno. Este comienzo de la metafísica (*Beginn*) se manifiesta entonces al final de la modernidad. El efecto del comienzo socrático (*Anfang*) se reprime en la metafísica y se manifiesta como un poder apocalíptico de la objetividad. La hermenéutica debe ser apocalíptica en el sentido arcaico del término. El examen encuentra el efecto visible de la modernidad en los regímenes totalitarios y las guerras del siglo XX, en el nihilismo metafísico y en el proceso de deconstrucción. Representan el efecto nocivo que presidió el inicio de la metafísica. Platón sustituyó la totalidad del Ser por la claridad ideal y la técnica matemática. La versión aristotélica del dativo metafísico desplazó el carácter oculto del Ser por efecto de la sustancia primera, que es empujada al pasado. El ensayo debe dar un paso metodológico hacia atrás en la búsqueda de la verdad. Es necesario abandonar al Sócrates platónico para desandar su cuestionamiento original. La metodología llega hasta la *Lichtung* de la metafísica para observar la transición oculta del Ser histórico. Esto no puede abordarse de forma óntica. La interpretación arqueológica de la objetividad describe el nacimiento de la objetividad a través de la ambigüedad de la verdad y el engaño. Este don de la verdad a través de la forma pitónica y trágica del dativo arcaético es fundamental en el pensamiento de los primeros filósofos (*dativus principalis*). El misterio de Apolo y las Musas instaura la metafísica en la verdad musical dada por el repliegue del Ser en el Leteo histórico. La semántica que sigue a la actividad oculta de Apolo el Arqueote debe proceder del engaño moderno a la verdad arcaica. Después de que la verdad arcaica ha pasado al olvido, todo lo que vemos es el simulacro metafísico de la verdad.

El dativo metafísico está vinculado a la sustancia. A través del poder del dativo metafísico, el procedimiento arquegético traducido por el dativo principal se ha vuelto enteramente no-ser y, por tanto, incognoscible para la metafísica. Esta forma originaria de la incondicionalidad del Ser y del no-ser (*a/létheia*) forja la *Lichtung* de la metafísica en la forma histórica. El nacimiento de la metafísica está ligado a la ausencia del principio (*principium*) dado en la filosofía primera. El eclipse del Ser en el pensamiento de la metafísica instaura la historia de la sustancia, lo que se indica con el término de Heidegger «Abandono del Ser» *Seinsverlassenheit*. En consecuencia, el segundo comienzo de la filosofía primera (*Beginn, initium*) es establecido por la metafísica y por el poder de este efecto histórico. El acontecimiento inicial del Ser (*Ereignis*) actúa a través de la historia de la metafísica de un modo histórico, es decir, objetivamente oculto. La partida principal de la metafísica hacia la verdad histórica hace resplandecer el existente metafísico (*Beginn*) desde el comienzo originario (*Anfang*). La existencia de la sustancia se revela primero arcaicamente en la hermenéutica y luego objetivamente en la metafísica. La metafísica ya no puede llegar hasta el comienzo insustancial e histórico, porque este fenómeno se ha convertido en puro no-ser en el pensamiento de la sustancia. No podemos ir de lo existente al estado inexistente de las cosas. La hermenéutica no es metafísica, porque ve el destino de la modernidad desde una perspectiva arcaica y trágica. Hay dos procedimientos metodológicamente diferentes. O bien se considera el existente metafísico en la trayectoria realizada desde la dirección de la totalidad arquegética del Ser (τά τ' ἐόντα, Ilíada 1.70); o bien se inicia la investigación de la metafísica desde la dirección de la sustancialidad idealmente investida. En el primer caso, la sustancia conserva una ipseidad arcaica, que viene dada por la concepción pitoniana de la verdad. En el segundo caso, la sustancia asume una identidad metafísica dada por la lógica apofántica. Los diferentes puntos de vista sobre la ipseidad y la identidad han establecido el concepto dual del entendimiento y, por tanto, la forma dual de la verdad. Hay dos formas diferentes del «Cómo» hermenéutico, véase el «*Wie*» de Heidegger (cap. 1). La objetividad debe manifestarse en su propia naturaleza. La doble figura de la actualización de la sustancia a partir de la caverna pitoniana o de la idea platónica será analizada en los capítulos siguientes. Por el momento, hemos encontrado el origen del conocimiento objetivo moderno (*ortus scientiarum*). Con Parménides, la sabiduría distingue entre el camino del Ser y el camino infranqueable del no-ser. O nos quedamos en la cueva de Delfos y describimos como sabios el trágico destino del Ser en el pensamiento occidental. O seguimos el cuento de hadas del intelecto como sol moderno. En este caso, escenificamos una tragicomedia moderna controlada por las Furias, junto con los ciegos iluminados académicos. La interpretación debe dar el giro metodológico exigido por Heidegger en su tratado *Das Ding* (1950). Heidegger devuelve la metafísica al lugar originario de la verdad. En los primeros textos filosóficos explora el lugar o acontecimiento a través del cual la verdad se hace visible. Adopta la perspectiva del acontecimiento oculto del Ser real. Interpretar verazmente la entidad llamada «jarra» significa que interpretamos el reconocimiento objetivo de esta cosa a través de la ciencia primera del Ser. La existencia de la jarra se revela gradualmente en la *Lichtung* original. La cosa se describe a través de la revelación de la verdad como la no disimulación presente de lo existente, e incluso como la no disimulación de la presencia del Ser oculto. La descripción de la cosa sobre la mesa se interpreta así según el camino de la verdad arcaica.

«¿Cuándo y cómo las cosas llegan a ser cosas? No llegan a serlo por intermediación del hombre. Pero tampoco lo hacen sin la vigilancia de los mortales. El primer paso hacia esta vigilancia es la retirada del pensar sólo objetivo, es decir, explicativo, hacia el pensar que se hace de un modo predominantemente amistoso».[[25]](#footnote-25)

Heidegger realiza al principio una anábasis para interpretar la metafísica y la verdad científica. Guiada por el misterio apolíneo, la hermenéutica de la objetividad debe realizar la operación fundamental del pensamiento amistoso (*andenkendes Denken*). Un pasaje importante de los *Beiträgen zur Philosophie* separa la ciencia objetiva de la investigación filosófica del Ser. Ésta debe dar un paso atrás hacia el acontecimiento que configura el pensamiento arcaico. La hermenéutica da un paso atrás hacia el nacimiento de la metafísica porque la explicación que busca no es ni moderna ni objetiva. Según Heidegger, la ciencia objetiva no puede captar el sentido originario del mundo porque no piensa adecuadamente. Este nuevo camino propone una reflexión sobre el pensamiento arcaico en el tratado *Was heißt denken*. La iniciativa de pensar guiada por el principio de verdad del principio se retoma en el acontecimiento del Ser. La hermenéutica, siguiendo el camino de la sabiduría socrática, interpreta la semántica oculta asociada al comienzo. El principio habla directamente al pensamiento amigo. Este proceso distingue la visión arcaica de la mitología moderna fabricada por la dorada juventud ateniense bajo la guía académica de Platón. Tras la marcha de Sócrates, la juventud ateniense proclamó la edad de oro de la razón suprimiendo el pensamiento amistoso (*Andenken*) que tenía relación con el misterio de Delfos. Mutilado de este modo, el verdadero Sócrates se convirtió en un comediante moderno completamente absurdo. Hemos demostrado que escritores contemporáneos como Eurípides y Sófocles siguieron la defensa socrática de la verdad arcaica. Por eso se contaban entre los duros críticos del tragicómico grupo de intelectuales y sofistas atenienses (*moderni*). El pensamiento objetivo, por su propia naturaleza, no es ni original ni trágico, porque no ve la verdad y la falsedad, ambas presentes al principio de la reflexión metafísica. El eclipse de la revelación pitónica del Ser (*a/létheia*) sólo ha dado lugar a la caricatura del Ser en la era de la metafísica. La verdad se manifiesta al modo de la sustancia ideal platónica. La técnica aristotélica del enunciado lógico transforma la verdad de la idea en los procedimientos iterativos y por tanto verificables de la lógica y la ciencia (*veritas*). La secuencia de las tres figuras de verdad mencionadas en el modo de la historicidad, la historicidad y la historia sigue la semántica apolínea. Dicha investigación está guiada por la necesidad pitónica de la verdad revelada por Delfos y las Musas. La interpretación debe seguir el efecto de los acontecimientos fundadores que Heidegger expresa con el término comienzo principal (*Anfang*). La sustancia adquiere su primera apariencia según la *a/létheia* presente en el campo originario de la *Lichtung.* Este es el lugar desde el que se puede interpretar la historicidad de la metafísica (*Geschichte der Metaphysik*) en relación con su propio comienzo (*Beginn)*. La arqueología hermenéutica no está determinada por la sustancia real. La naturaleza musical de la verdad y el engaño conlleva todas las posibilidades históricas del pensamiento filosófico. Los primeros pensadores buscaron la verdad del Ser y luego se ocuparon de la corrección del existir individual. El pensamiento amigo interpreta el efecto del principio oculto. Por eso no puede permanecer en el nivel de la metafísica. La sabiduría trágica alcanzada por la no disimulación arcaica es verdadera según la forma arcaética del dativo (*dativus archegeticus*). Su forma decisiva está dada para la hermenéutica de la objetividad por la semántica de los misterios y por el desafío de la filosofía primera completada por Sócrates. La sabiduría se alcanza de este modo. Bajo el efecto de la ironía procedente de los modernistas atenienses, la semántica del Ser se ha transformado en un drama de divina comedia puesto en escena por las Musas. El siguiente acto de esta comedia se representa bajo la influencia de las Furias como una tragicomedia postmoderna, y luego como una escenificación nihilista del pensamiento contemporáneo. El cambio de la semántica antigua a la mitopoética subjetiva llevó a las Musas a enviar a las Diosas de la Venganza para corregir a los mortales imprudentes. Esquilo y otros autores eran muy conscientes de la naturaleza oscura y caótica de las Erinias.

Hay una diferencia fundamental en la definición del hombre según la sabiduría arcaica o el humanismo metafísico. La conciencia trágica considera el lugar oscuro y misterioso donde se oculta la verdad del Ser en la ambigüedad de la a/létheia. Heidegger describe esta forma de existencia despierta con el término *Da-sein*. El mortal humano como *Da-sein* observa el mundo desde la perspectiva del Ser. El tratado de posguerra *Über den Humanismus* (1947) afirma que somos los guardianes y conservadores de la verdad del Ser en el movimiento de la "*Ek-sistenz*".[[26]](#footnote-26) El destino mortal formado por la historicidad del *Da-sein* está abierto en el modo *ipse* a las transformaciones del pensamiento inicial. La alegoría platónica de la caverna muestra que la emergencia de la metafísica condujo a una ocultación fundamental de la vía originaria por la que el Ser se revela. En cierto modo, la modernidad siempre está determinada por la *alétheia* oculta. Sin embargo, la verdad arcaica permanece en el Leteo permanente tras la marcha de los autores de la tragedia y de Sócrates. Tras el eclipse del Ser arcaico, es sólo la sustancia la que se manifiesta en la verdad metafísica. El giro de la verdad funda una nueva forma de «*Ek-sistenz*». En la era de la metafísica, la verdad musical del Ser (*a/létheia*) se manifiesta en la ausencia de sentido. La semántica apolínea desaparece, ya que Sócrates fue el último pensador que interpretó la filosofía de forma arcaica. Heidegger denota la transformación de la verdad en un simulacro metafísico y nihilista con el término *Irre*.[[27]](#footnote-27) Los términos «vagabundeo» y «locura» se refieren a la oscuridad creada por el pensamiento y la práctica modernos. La conferencia de 1930 Vom *Wesen der Wahrheit* concibe el término *Irre* como la expresión de la libertad humana (*Freiheit*), que surge en el espacio de la verdad del Ser. El deambular del pensamiento en el estado histórico del *Irre* conforma la naturaleza de la época contemporánea. La metafísica olvidó la cuestión del Ser, y la era contemporánea de la tecnología olvida incluso el existente metafísico.[[28]](#footnote-28) El término *Irrtum* muestra el mismo efecto de la verdad vagando trágicamente en la metafísica occidental. La verdad del Ser ha desaparecido por completo de la trayectoria que caracteriza la visión actual del mundo y su historia contemporánea (*Entzug, Entbergung*).[[29]](#footnote-29) El olvido moderno de la cuestión del Ser revela el destino de la técnica occidental. El alejamiento de la modernidad del Ser oculto se concibe como un componente de la trágica existencia actual. Vamos a explicar las diferentes formas de este vagabundeo al modo de *Irre* e *Irrtum* en las etapas históricas de la metafísica. El vagabundeo de la metafísica y el humanismo se describe en este libro con el término «divina comedia» que caracteriza la metafísica de Platón y Aristóteles. La diosa Ápate estableció la primera forma de divina comedia. La expresión "tragicomedia" muestra el error y la falsedad de la objetividad en la era del postmodernismo y el nihilismo, cuando el pensamiento permanece bajo la influencia directa de las Furias punitivas. En la era de la metafísica como técnica científica se manifiesta el olvido de lo existente. La época actual tiene el carácter de la voluntad de poder, que transforma al sujeto occidental en una figura nihilista. El sentido de existir se convierte en un mero accidente de la voluntad del superhombre demiúrgico descrito por Nietzsche. En la era del nihilismo, es la voluntad de poder la que crea el acontecimiento fundacional (*Grund, subiectum*). La revelación de la sustancia está determinada por la importancia del objeto para el sujeto dotado de voluntad de poder (*Ge-Stell*). El tratado *Überwindung der Metaphysik* (1938-39) apareció poco antes de la Segunda Guerra Mundial. Según Heidegger, el sentido de la metafísica aparece en la concepción de la verdad como *veritas*. Este tipo de verdad determina nihilistamente el destino moderno del Ser oculto en forma de *Ge-Stell*. La realidad concebida de forma puramente subjetiva creó entonces el nihilismo de la técnica. Esta forma destructiva de metafísica fue introducida por la revolución industrial a partir de finales del siglo XVIII. La sustancia se transforma en energía, y esta energía es un complemento de la voluntad de poder del demiurgo. Los dos tipos de energía, objetiva y subjetiva, se corresponden en la verdad del nihilismo metafísico. La cita inicial de Nietzsche muestra este tipo de correspondencia (cap. 1). La hermenéutica de la objetividad define la época del sujeto postmoderno utilizando el término de Heidegger "olvido del Ser" (*Seinsvergessenheit*). Heidegger utiliza los dos términos (*Seinsverlassenheit*, *Seinsvergessenheit*) de tal manera que son en gran medida intercambiables. Ambos términos describen el carácter fundamentalmente oculto del Ser que desapareció del espacio histórico de la revelación. La aparición de la metafísica permitió que el nihilismo de la voluntad y la técnica surtiera efecto. La arqueología separa la era del vagabundeo original de la metafísica bajo la dirección de la diosa Ápate de las eras posteriores controladas por los poderes demoníacos del caos. La retirada del Ser al Leteo introdujo la primera metafísica de la sustancia como una primera forma de retirada del Ser (*Seinsverlassenheit*). Pero el olvido consciente y el desplazamiento de la sustancia primera aristotélica en la modernidad y la objetividad dan lugar a una era de mayor errancia. El sujeto postmoderno existe en el modo histórico del olvido que concierne a lo existente de la metafísica aristotélica (*Seinsvergessenheit*). La forma original del carácter oculto del Ser está vinculada a la tragedia antigua y se inició filosóficamente en la metafísica de Platón y Aristóteles. Luego fue conservada por la metafísica clásica hasta su decadencia a finales del siglo XIII. La era de la modernidad objetiva comenzó en el siglo XIV con la escuela escolástica conocida como *via Modernorum*. La sustancia fue entonces sustituida por la voluntad de poder en el sujeto postmoderno. Habiendo olvidado la cuestión del Ser en la metafísica como nueva filosofía primaria, la escolástica latina perdió el sentido de la sustancia aristotélica. El pensamiento postmoderno ya no se dramatiza bajo la influencia de las Musas para representar la divina comedia . Las diosas del Caos, objetivamente inexistentes, han asumido la dirección de la era nihilista. La verdad tragicómica de la existencia metafísica había sido instituida por el olvido objetivamente instituido. La nueva época es así fundamentalmente diferente de la divina comedia, que había sido fundada por Platón bajo el impacto de los últimos trágicos como Sófocles. Desde la Antigüedad tardía, ha prevalecido una versión diferente del dativo metafísico, basada en el reconocimiento del sujeto postmoderno y su voluntad de poder. La era del postmodernismo cartesiano y del nihilismo contemporáneo sigue los pasos de los modernos de la Antigüedad tardía. El postmodernismo de la Ilustración termina con el nihilismo metafísico del siglo XIX y la deconstrucción contemporánea de todo significado, incluso del significado objetivamente fundado.

Platón compuso conscientemente el cuento filosófico para instruir a los guardianes de la inexistente ciudad ideal. Este modernista se había iniciado en los misterios griegos y conocía la visión clásica de la verdad. Platón creó deliberadamente mitos fundacionales para la *Magna Graecia* académica. Los neoplatónicos utilizaron los mitos pedagógicos de Platón durante los siglos siguientes, principalmente la cosmogonía mitológica del diálogo *Timeo*. El simulacro platónico establece una nueva *Lichtung* de verdad y engaño que produce el *Irrtum* metafísico. Las constelaciones metafísicas revelan la forma histórica de la verdad como *a/étheia* musical. Los términos Irre e Irrtum muestran el desarrollo de la metafísica desde el punto de vista del comienzo oculto (*Anfang*). El análisis de la objetividad comienza con la figura arcaica de *Irre*. El efecto del comienzo original se revela en *Lichtung* cuando la antigua definición de la metafísica se transforma en una nueva. En el reino de la *a/létheia* y la *Lichtung*, la verdad de la metafísica existe como luz y sombra, como verdad y engaño. La oscuridad de lo existente oculto y la penumbra de las posibilidades futuras de corrección (*veritas*) son la manifestación inicial de todo significado metafísico. La interpretación arqueológica sigue la semántica arquetípica de Apolo. El examen busca la posibilidad de una filosofía objetiva hecha por un nuevo sujeto de pensamiento. Este enfoque permite explorar el *Irrtum* fundamental dado en relación con la manifestación del significado metafísico. Tras la fundación de la metafísica, la sustancia tomó el relevo de la autoridad arquegética. El nuevo significado de la sustancia es el fundamento de la metafísica como razón subjetivamente establecida. Antes de la metafísica, los acontecimientos fundaron la manifestación del Ser en su ipseidad a través del fundamento divino y el correspondiente don de la visión arcaica. La filosofía primera se transformó en la identidad de la sustancia, que se da iterativa y esencialmente al modo de la veritas platónica y aristotélica. La metafísica revela su esencia a través de la historia de las gigantomaquias relativas a la sustancia. En la metafísica, la presencia oculta del Ser se convierte en el ser de la sustancia entendido a través del *genitivus subiectivus y obiectivus*. El genitivo subjetivo y objetivo suprime el acontecimiento del dativo arquetípico relativo a la totalidad del Ser. El desplazamiento del dativo arquetípico, principal e incluso metafísico por el genitivo subjetivo y objetivo configura cada figura histórica de la metafísica al modo del *Irrtum*. La procesión de estos simulacros proporciona una historia del pensamiento moderno en el modo técnico del *Ge-Stell*. Posicionada en el reino de los simulacros, la metafísica no ve la ipseidad del Ser en el dativo arcaico de Apolo y en el dativo principal de Sócrates. Los trogloditas objetivamente iluminados no pueden volver a la cueva de Delfos donde reside la ipseidad primaria de la verdad divina. Por eso la primera Academia divinizó a Sócrates en el modo ídem como *causa prima* separada para ser el teórico inmutable del nuevo cosmos. Los modernos no pueden ver la forma antigua de la *alétheia* porque no poseen la verdad basada en la *epokhe* pitónica. La verdad musical del simulacro metafísico debe observarse a través de la actualización de la verdad desde la oscuridad de la caverna pitónica. Aquí es donde se encuentra la versión original de la verdad.

Al comienzo de cada nueva figura de la metafísica, hay una forma arquetípica de *Lichtung*, donde la sustancia habita en la no disimulación musical de la verdad y el engaño (*a/létheia*). Al comienzo de la verdad arcaica, esta forma de no-sustancia no se manifiesta todavía en su verdad positiva y verídica. Existe en la forma musical del existente metafísico llamado «existente del tercer tipo» (*tertium ens*). Este acontecimiento fundador ha sido puesto de relieve tanto por el análisis antiguo del mito platónico de la caverna como por la interpretación de la *quidditas* aristotélica. Las dos formas de dativo metafísico están vinculadas al efecto oculto del dativo principal, que tiene que ver con la sabiduría arquegética de los misterios divinos. La presencia de la sustancia primera como «esta cosa de aquí» (τόδε τι) forma en la metafísica de Aristóteles el acontecimiento fundador de un nuevo pensamiento. Las correspondencias entre el pensamiento y las cosas se remontan a la existencia de la sustancia primera en el pasado. Sin esta no-presencia aristotélica de la sustancia para el pensamiento, la metafísica moderna no tendría una concepción triádica de la verdad ligada a la voluntad subjetiva de poder. La era del olvido objetivo de la existencia metafísica (*Seinsvergessenheit*) está constituida por la tríada moderna de la veracidad positiva (*verum*), la certeza autoevidente del pensamiento iluminado y autónomo (*certum*) y la rectitud subjetiva (*rectum*). Este triángulo hermenéutico establece el pensamiento metafísico y la visión moderna del mundo. Por tanto, tiene un carácter arcaegético en la era de la modernidad. El poder del nuevo principio conduce a diferentes tipos de actividad. Éstas se revelan en los proyectos intelectuales que sustentan todas las versiones de la metafísica. Esto es especialmente cierto en el caso de la metafísica subjetivamente constituida. La metafísica surgió tras el abandono de la sabiduría filosófica, que estableció la divina comedia del pensamiento moderno dirigido por el poder divino de Ápate. La hermenéutica debe seguir el camino dado por las batallas sobre la sustancia metafísica y objetiva. La gigantomaquia moderna funciona en el modo tragicómico del olvido de lo existente (*Seinsvergessenheit*) dirigido por las Furias académicas. Adoptaron la forma totalmente subjetiva que dio origen a la objetividad. En ese momento, la forma original del dativo metafísico aristotélico funcionaba a través de su disimulación objetivamente dada. Las Musas son inmortales y funcionan en disimulo a través del moderno Musaion de Alejandría. La identidad de sustancia viene dada por el *modus ponens* lógico que forma el fundamento de cada época posterior en el modo de la *veritas*. Cada época de la metafísica conserva en la primera fase (*Beginn*) algo del comienzo originario (*Anfang*). El nacimiento de la *alétheia* metafísica tiene lugar en la *Lichtung* de la *alétheia* arquegética. Platón, como iniciado en los misterios, era muy consciente de que Sócrates había surgido de las tinieblas creadas por el oráculo de Delfos para proclamar la forma arcaica de la verdad. Sin embargo, el destino de Occidente se convirtió en la metafísica, en la que desapareció la fase inicial de la *Lichtung* socrática. Se relaciona con el origen de la verdad como *a/létheia*, ya que presenta el comienzo de la metafísica. La metafísica no puede ver este acontecimiento oculto en la retirada del Ser (*Ereignis)*. Los técnicos del pensamiento perciben el mundo a través de la nueva historia de la filosofía. La sustancia metafísica brilla perfecta y eternamente a la luz de la triple identidad y verdad como *verum*, *certum* y *rectum*. El sujeto moderno observa el mundo a través de la luz del sol ideal, ya que el intelecto del iluminado moderno se guía por verdades matemáticas eternas. El eclipse real del sol (*epokhe*) y la salida de la oscura caverna de los misterios ya no caracterizan al pensamiento moderno. La identidad moderna de lo existente se funda en el intelecto iluminado. La tragedia de los iluminados reside en que siempre tienen razón y nunca pueden equivocarse. En consecuencia, bajo la guía de la diosa Ápate y las Furias, repiten perpetuamente la identidad del mismo error. La identidad funciona en la historia positiva del pensamiento (*Beginn*) debido a la sustancia metafísicamente concebida. El nihilismo metafísico contemporáneo establece el sentido de lo existente mediante la voluntad de poder demiúrgica, que crea la identidad subjetiva del mundo entero.

La arqueología hermenéutica da un paso atrás hasta el principio arcaico, donde la tríada objetiva de la verdad se oculta bajo la forma arcaica de la tríada hermenéutica. La verdad y la falsedad socráticas siguen el camino del Ser revelado por el santuario de Delfos. La ipseidad de esta verdad no puede ser traducida por la historia positiva de la filosofía. Ésta sólo concierne al existente individual concebido como sustancia. La historicidad apolínea llegó a su fin en la historia de la filosofía occidental con el pensamiento de Sócrates y la sabiduría de los autores de la tragedia griega. Terminada la época de las tragedias griegas que trataban de los poderes divinos, llegó el turno de la divina comedia de la metafísica y, por último, de la tragicomedia humana de la objetividad. Cada nueva variación de la metafísica comienza con el hecho de que el antiguo significado de la sustancia se deprecia y que la nueva versión de la sustancia debe sustituir a su antiguo valor. El significado de la sustancia se extingue en el acto iterativo de la *epokhe* moderna. El engaño musical de todo giro metafísico tiene lugar en el modo de *Irre* y de *Irrtum* dirigido por la *a/letheia* apolínea. El pensamiento positivo no puede ver su comienzo dado como una forma específica del no-ser (*tertium ens*). En el comienzo originario de todas las formas de la metafísica (*Ereignis, Anfang*), el existente metafísico «existe» de un modo arcaico y musical en el dominio de la *Lichtung*. Posee una ipseidad arcaica determinada por la parusía del Ser. La sustancia no existe en este modo apolíneo, porque no es de este tipo de Ser. El verdadero Sócrates siguió este camino de la «sustancia» pitónica. Para él, cualquier forma positiva técnicamente dada de sustancia era una especie de no-ser, como lo era para Parménides. El modo musical, pitónico, de la sustancia se oculta en la «existencia» de la metafísica, es decir, en la presencia de la verdad y la no-verdad primarias. La hermenéutica percibe este no-ser de la metafísica a través de una semántica arcaica y proporciona una interpretación trágica y socrática del mismo. Siguiendo el término de Heidegger *Bildung* (cap. 1), definimos el significado semántico y musical de la metafísica en la *Lichtung* por el término «existente del tercer tipo» (*tertium ens*). La existencia de tal entidad es de naturaleza arquetípica y no sustancial. La sustancia metafísica se da como signo para el sabio y vidente arcaico que es capaz de leer los acontecimientos del pensamiento como signos divinos. La verdad apolínea en el modo *tertium ens* no existe para Aristóteles y sus discípulos. El principio del tercio excluido prohíbe este tipo de planteamiento. La historia de la filosofía moderna oscila entre la determinación metafísica de la sustancia platónica dada como esencia ideal y la sustancia primera aristotélica. La arqueología hermenéutica define el progreso de la metafísica como una serie de repetidas ignorancias debidas a la falta de erudición filosófica (ἀπαιδευσία, Met. 1006a6). El rey metafísico está desnudo pero lleva siempre la ropa nueva y le queda muy bien. La modernidad se construye repetidamente mediante transiciones de una figura de la metafísica a otra. Parménides describe el viaje palintropico de los académicos bicéfalos que van y vienen. La transición arquetípica sigue a la caverna platónica iluminada por las ideas que se transformaron en la metafísica aristotélica determinada por la luz de la sustancia real. El deambular (*Irre*) por el camino dual de la metafísica produce constantemente el existente del tercer tipo. Así se realiza el *Irrtum* perpetuo de la metafísica. La nueva doctrina sustituye automáticamente a la *apaideusía* caduca de las formas anteriores de la metafísica. Todo el mundo sabe que el progreso tecnológico no puede detenerse para siempre. La escuela filosófica del modernismo, el postmodernismo y el nihilismo contemporáneo produce una serie interminable de simulacros mitológicos al modo de la *apaideusía* objetiva. El viejo y dudoso *tertium ens* se convierte en una nueva sustancia verdadera. Este cambio de paradigma proporciona a la metafísica una nueva base sobre la que florecer. Cada escuela del *Modernorum* explica, siguiendo el modelo de Platón y Aristóteles, que el viejo conocimiento representa la ignorancia caduca del *Antiquorum*. Debe ser sustituido bajo la dirección de las Furias académicamente iluminadas. Esta ignorancia objetivamente dada constituye la esencia oculta, pitónica de la modernidad. Los modernistas aman la novedad y el cambio evolutivo o revolucionario. El caos revolucionario del pensamiento producido por el divino Ápate o las demoníacas Furias es de carácter trágico. El frenesí del pensamiento demoníaco (*resolutio*) produce constantemente un nuevo retorno de los modernos al principio del error metafísico original (*revolutio*). La modernidad es un asunto resueltamente revolucionario, ya que el simulacro original de la verdad es modificado por el cambio incesante. Cuanto más cambian las cosas, más permanecen iguales. El cambio de paradigma de la metafísica concebida de forma evolutiva o revolucionaria constituye el corazón redondo de toda época moderna, si parafraseamos la conocida sabiduría arcaica (*Parm*. B 1.53). Cada punto de inflexión en la época metafísica produce una nueva sustancia como el *tertium ens* del principio. La nueva generación de Iluminados reproduce la divina comedia o tragicomedia objetiva. Desarrollan este existente del tercer tipo a la luz cada vez más verdadera de la razón moderna. El eclipse de la antigua forma del *tertium ens* y el comienzo del nuevo significado de la sustancia contienen la verdad y la falsedad musicales. Estos cambios en la *a/létheia* archégétique conforman la época de la *veritas* metafísica. Lo existente del tercer tipo remite semánticamente a los fenómenos originarios de la verdad archegética custodiada por Delfos y las Musas. Los iluminados se guían por la luz metafísica de su propio intelecto y siguen con orgullo el camino de la modernidad. La tragedia de los antiguos se plantea siempre en la tragicomedia de la modernidad por venir. La tecnología del pensamiento se basa en la subjetividad; por tanto, produce constantemente un nuevo sentido de la sustancia. La verdad iluminada de la modernidad venidera elimina la oscuridad y la ignorancia de la antigua. La verdad acontecida del comienzo de una nueva forma deja de ser comprensible y se convierte en una oscura falsedad. El movimiento de la *apaideusía* tragicómica establece una nueva historia, más moderna, de la verdad metafísica, la evidencia y la exactitud. Desde el punto de vista de la semántica arcaica, la figura anterior y la nueva figura de la sustancia representan la serie de simulacros infinitos de la ipséidad apolínea del Ser y del pensamiento socrático.

Al situarse fuera de esta parálisis progresiva de la sabiduría, la hermenéutica busca la figura original de la verdad para ver el efecto de los poderes divinos del Engaño y la Venganza. La arqueología de la objetividad retrocede metódicamente desde el sofisma objetivo para ir al acontecimiento fundador de toda nueva figura de la metafísica. El nuevo *Vor-blickbahn* debe introducirse bajo la forma de una *epokhe* socrática original. El doble movimiento de la *a/letheia* como no-vocalización determina la salida de la filosofía moderna. La hermenéutica debe extinguir todas las formas de objetividad en su carácter positivo en la *epokhe* metodológica. La arqueología de la objetividad describe gradualmente las transformaciones de la metafísica entre el crepúsculo de la caverna platónica y la *Lichtung* de Heidegger. En la oscuridad del comienzo, la *alétheia* histórica de una nueva sustancia está presente como un nuevo comienzo. El existente metafísico se encuentra todavía en el espacio socrático y pitónico de la verdad y el engaño. Al introducir la sustancia como *tertium ens*, surge una forma de signo apolíneo. La historia de la objetividad se revela en el modo de la verdad y la falsedad iniciales para ofrecer el fundamentalmente nuevo *Vor-blickbahn*. La interpretación abandona la base no originaria (*subiectum*) del pensamiento moderno, que sostienen los objetivistas de todas las tendencias. Cada nuevo simulacro de sustancia parte de la oscuridad original (*exsistit*) que revela la sustancia platónica y aristotélica. La huella semántica de la historicidad arquetípica se da como la "*exsistencia*" del existente del tercer tipo. La ipsicidad de la sustancia como tertium ens conduce a la fundamentación de cada estadio metafísico (*Gründung*). Esta *Lichtung* originaria de la metafísica establece la historia de la metafísica como copias sofisticadas e infinitas de la sustancia (*eídolon*, *Grund*). La ipséité histórica de la sustancia metafísica se revela como un signo de la divina comedia interpretada por las Musas o de la tragicomedia postmoderna interpretada por las Furias. Gracias a la doble forma de la comedia, es posible captar la influencia oculta del dativo arcaegético. En la sabiduría de la filosofía primera, la validez de cualquier simulacro metafísico se da en el modo del *Irrtum* original. La forma histórica de la *Seinsvergessenheit* se manifiesta en la situación en que la lógica aristotélica dada por la identidad de sustancia y por la proposición del tercero excluido carece de validez. El dativo metafísico que acompañaba a la forma aristotélica de sustancia primera o segunda queda anulado por la nueva forma de sustancia como *tertium ens*. Esta nueva presencia de la sustancia sigue siendo falsa, puesto que el nuevo significado metafísico aún no se acepta como paradigma válido. Ya no es verdadera en el sentido original de la figura ya superada de la metafísica. La sustancia manifestada objetivamente lleva en sí la huella de la verdad arcaica en el momento del paso de la fase inicial de la no-revelación musical (*Anfang*) a la revelación metafísicamente verdadera (*Beginn*). Esta figura pitónica o musical de la verdad se manifiesta en el modo de la semántica apolínea. Tal interpretación revela la verdad y la falsedad de cada nueva forma de metafísica. Una vez completado el cambio de paradigma, la ipseidad arquetípica de la no-sustancia dada como *tertium ens* en la *a/létheia* desemboca en la identidad de una nueva sustancia. La verdad de la metafísica está determinada por la identidad de la sustancia y por la ley del tercero excluido; pero la incompletud de la sustancia está dada como *tertium ens*. Tras la transición (*epokhe*) del , se instituye la nueva y brillante figura del existente metafísico en el modo lógico del tercio excluido. El basilisco académico vuelve a montar guardia sobre el Jardín de las Hespérides, para asegurarse de que nadie regrese a recoger sabiduría rancia. La validez incondicional de la lógica para todas las formas de sustancia es el paradigma dominante de la metafísica. En la divina comedia de la modernidad presentada a través de la historia positiva, la nueva sustancia aparece como el fundamento firme e indiscutible de la metafísica modernizada. La hermenéutica contempla la metafísica de forma trágica y musical, al contemplar la procesión mitopoética de las sustancias modernas. Este carnaval crea la historia evolutiva y revolucionaria de la modernidad. A través del movimiento del pensamiento mítico dado en el círculo del eterno retorno de lo mismo, surgen constantemente nuevos actos dramáticos de una misma divina commedia. Son escenificados en secreto por las Musas Apolíneas. La verdad musical revela el cambio incesante de la verdad y la no-verdad metafísicas. La arqueología debe interpretar las figuras iniciales de la metafísica al comienzo de su impacto histórico. Al comienzo de cada fase, una nueva forma de sustancia conserva aún la huella del comienzo arcaico dado por la verdad y la no-verdad musicales. Las formas del *tertium ens* llevan en sí algo de la *Lichtung* arcaica que envía los simulacros metafísicos a la historia del pensamiento objetivo. Las formas del *tertium ens* llevan en sí algo de la pregunta socrática sobre la verdad que realmente importa. Su presencia musical y, por tanto, oculta, envía el pensamiento metafísico en forma de simulacros mitológicos a la historia positiva del pensamiento objetivo.

La introducción del dativo metafísico efectuó la transición de la historicidad de la filosofía primera a la historia de la metafísica. Cada punto de inflexión modificó la definición fundamental de la sustancia. El conflicto entre platonismo y aristotelismo se resolvió con el reinado de una forma nihilista de objetividad. La visión objetiva del mundo surgió en las escuelas de la Antigüedad tardía, la falsafa persa y la escolástica latina. Finalmente, se canonizó en las escuelas conocidas en latín como los *Moderni*. La sustancia en forma objetiva nació a principios del siglo XIV. Este tipo de conocimiento se universalizó en Occidente en los siglos siguientes. La suspensión metodológica de la metafísica en el modo de la *epokhe* hermenéutica significa que interpretamos la sustancia emergente desde el punto de vista de su condición original en el momento de su manifestación. El proceso de revelación visto de este modo no existe objetivamente. Las tragedias griegas señalaron sabiamente que los primeros modernistas como Platón estaban fatalmente ciegos ante todo tipo de signos divinos. Las mentes postmodernistas también han comenzado a ser ciegas a la realidad dada como sustancia primera aristotélica. La ciencia y la filosofía positivas permanecen en la eterna luz de la metafísica; por tanto, no pueden ver su propia ceguera. La objetividad sólo estudia la presencia de sustancia. Cada nueva sustancia cubre la oscuridad del signo apolíneo con su claridad intelectual. La verdad y el engaño originales de los simulacros objetivos sólo pueden encontrarse al comienzo de una manifestación naciente. Por eso es necesario encontrar una nueva forma de exponer la sustancia en cada gran escuela filosófica bajo la forma del *tertium ens*. La historia de la filosofía moderna muestra semánticamente la influencia arquegética que se aprecia en las transformaciones del tercer tipo. Los conocedores clásicos de la metafísica de Aristóteles consideraban que la vía del *Modernorum* era un sofisma, un error cardinal o incluso una locura. Los exégetas antimodernos de la metafísica siguieron a Aristóteles en la antigüedad tardía, en la falsafa y en la escolástica. Estos filósofos verdaderamente sabios descartaron cualquier posibilidad del *tertium ens*, es decir, de cualquier forma objetiva de lo que existe. Sin embargo, esta extraña entidad se abrió paso en la historia de la filosofía y se convirtió en el instrumento fundamental de la modernidad. Esta interpretación muestra por qué la modernidad celebra su victoria, aunque contenga groseros errores metafísicos. Toda metafísica aspira necesariamente a la exactitud objetiva, porque el error queda excluido en el pensamiento lógico puro. El periodo del llamado «segundo comienzo de la Escolástica» suele fecharse a partir de Duns Escoto. Revela algo olvidado: la transformación de la metafísica en objetividad. Esta transformación nació en las escuelas de la Antigüedad tardía. Los pensadores de la falsafa islámica recibieron y modificaron creativamente la enseñanza de los primeros modernistas antiguos. Los escolásticos cristianos del Occidente latino, a su vez, adoptaron y revisaron los escritos de la falsafa.

La vía hermenéutica guía la interpretación de la metafísica en el espíritu del pensamiento de Heidegger, que aborda el acontecimiento del Ser y el pensamiento amigo. La semántica y la arqueología consideran la falsafa y la escolástica a través de una nueva perspectiva de comprensión *(Vor-blickbahn*), que se establece fuera de la sustancia siempre cambiante. En el surgimiento del existente objetivo que resurge en la nueva metafísica (*Beginn*), puede observarse su estado primordial (*Anfang*). La interpretación comienza en la oscuridad objetiva dada por el comienzo olvidado y reprimido de la objetividad. Esta perspectiva socrática dirige el camino de la visión hacia los textos seleccionados. Muestran algo que no se puede ver directamente. El comienzo de la modernidad debe interpretarse desde la posición excéntrica de la verdad dada fuera de la exactitud objetiva. La hermenéutica se sitúa en el espacio de una manifestación de la verdad como *Lichtung* pitónica Debemos leer los textos metafísicos como un oráculo filosófico. Profetiza la verdad y la falsedad del tercer tipo de ser. El más sabio de todos los hombres, Sócrates, utilizó una aproximación semántica similar al oráculo de Delfos a lo largo de su vida. La ipseidad de Sócrates el buscador ha pasado a la identidad metafísica de su simulacro académico. El Sócrates académico no sigue ningún signo divino, ya que es objetivamente ciego como Edipo; por tanto, proclama su propia verdad, la de los hechos subjetivos. La justificación metodológica de la arcaica vía de la visión y la vía de la sabiduría la proporcionaron los términos *Irre* e *Irrtum* de Heidegger. Lo que está dado objetivamente (es decir, ónticamente) es fundamentalmente diferente del modo ontológico en que está dado. Esta forma de interpretar la historia positiva respeta la diferencia entre la sabiduría arcaica de la filosofía primera, la divina comedia de la metafísica primera, la tragicomedia de la metafísica postmoderna y el fin del pensamiento en la forma nihilista de la deconstrucción y los juegos metafóricos del lenguaje. La interpretación crítica explora la primera fase, cuando el existente metafísico se convierte en un tertium ens. Es el planteamiento clásico que sigue a los oráculos de Delfos, cuando Apolo y las Musas revelan simultáneamente el estado de las cosas en su verdad y no verdad. El necio y el sabio difieren en la forma de interpretar el oráculo. Las Musas dominan el arte de guiar al sabio y confundir al necio. Dante escribió su obra maestra "*La Divina Comedia*" bajo la guía de las Musas, y la hermenéutica intenta reproducirla a través de su propio arte. El poeta florentino desempeña un papel importante en la Divina Comedia porque vio de forma musical la metafísica moderna en sus inicios. El estudio examina el significado de la comedia y la tragicomedia filosóficas a través de la aparición de la objetividad. La arqueología interpreta el modo en que las distintas formas de *tertium ens* condujeron a la creación de tal o cual concepción de la objetividad. Cada nueva forma de claridad eidética borra el sentido original de las disputas que seguían presentes al principio. La disolución de las formas anteriores del *tertium ens* se relaciona con la presencia no disimulada de la sustancia. Desde Aristóteles, ha sido una forma destacada de mostrar la presencia de un existente individual. Las formas exploradas del *tertium ens* no existen objetivamente en absoluto, porque no tienen posibilidad de presencia óntica. Los signos no tienen identidad sustancial, porque "*ex-sisten*" (*exsistere*) sólo en el modo de la ipseidad arquetípica. Esta ipseidad representa el acontecimiento de la historicidad musical. Los sabios son capaces de ver las formas objetivas de la sustancia como simulacros trágicos y cómicos. Cada época del pensamiento revela de nuevo la divina comedia, ya que consigue ocultar y desplazar las formas anteriores del *tertium ens*. La luz de la razón objetiva expulsa las tinieblas de la ignorancia de forma decididamente revolucionaria. La claridad eidética construye el modo objetivo de fundamentación. Permite a los modernistas victoriosos entablar la siguiente batalla sobre la sustancia. Modernistas iluminados de todo tipo han conducido a la civilización occidental hacia la derrota contemporánea de la razón objetiva. El conocimiento objetivo basado en la voluntad subjetiva de poder obtiene automáticamente pleno poder sobre lo conocido. Las formas del tertium ens presentes en el modo de *a/létheia* pasaron gradualmente al olvido en el reino del Ser oculto. La superioridad de la nueva sustancia reconfirma el *Irrtum* metafísico y profundiza el olvido moderno del existente metafísico (Seinsvergessenheit).

El pensamiento metódico de la hermenéutica procede de manera diferente a la ciencia objetiva de los hechos. La ciencia positiva sólo es consciente indirectamente de los efectos de los cambios en la metafísica. Éstos provocan un cambio en el conjunto fundamental de reglas y procedimientos que determinan cierta parte de la ciencia (Thomas Kuhn). En el curso de un cambio de paradigma, desaparecen bloques enteros de conocimiento; por ejemplo, la alquimia se convierte en química. La hermenéutica explora la verdad y la no verdad de lo que existe en el plano del cambio de paradigma en metafísica. El capítulo anterior muestra que la modernidad está gobernada por poderes demoníacos, no por el pensamiento crítico que distingue entre la verdad musical y la corrección metafísica. La modernidad racional logra el desplazamiento objetivo de las viejas formas de la metafísica con la ayuda de un mecanismo subconsciente. El término de Sigmund Freud *Verkehrung ins Gegenteil* describe este mecanismo de defensa. La definición de este término en *Triebe und Triebschicksale* (1915) abarca *in nuce* toda la historia de la modernidad.[[30]](#footnote-30) El sadismo de los humanistas del Renacimiento se aplicó a las formas anteriores de la metafísica. El sadismo de los primeros humanistas ha sido sustituido por el masoquismo contemporáneo de la deconstrucción, que se ejerce en la era del nihilismo metafísico y la perplejidad y manipulación propagadas por la Wikipedia digital, manipulada por la oligarquía global. La arqueología hermenéutica, en la línea de Heidegger y Freud, afirma que la parte reprimida de la verdad en la historia trabaja en secreto, y principalmente de forma destructiva. Funciona según el mecanismo coercitivo (*Zwangsmechanismus*) como el principal mecanismo de defensa de la modernidad descrito anteriormente. La modernidad opera según el mecanismo coercitivo fustigado por las Furias académicamente formadas y radicalmente subjetivas. Este *Irrtum* reprimido de la metafísica es de naturaleza arquetípica y desencadena iterativamente el mecanismo de defensa de la modernidad descrito anteriormente. El camino hermenéutico hacia la objetividad comienza con la historicidad oculta y luego reprimida de la metafísica aristotélica. La procesión tragicómica de diversos tipos de *tertium ens* constituye la base de la historia positiva del pensamiento. La historia de las escuelas filosóficas puede describirse en el marco de la historia conocida de la Edad Media, por ejemplo a partir de archivos. Por las razones expuestas, la investigación hermenéutica es metodológicamente adecuada para hacer una interpretación objetiva previa de los textos y autores filosóficos propuestos. La gigantomaquia sobre la sustancia sigue las transformaciones de la metafísica a propósito de la disputa sobre la sustancia. La interpretación de esta disputa examina las diferentes posiciones de la sustancia como un existente del tercer tipo. La gigantomaquia sólo pudo ser llevada a buen término por las mejores escuelas de pensamiento, que reevaluaron el estatuto de la sustancia. El análisis crítico de las controversias determina en primer lugar el periodo histórico estudiado, en segundo lugar la selección de textos y autores, y en tercer lugar los problemas filosóficos estudiados. Este marco determina la manifestación de la sustancia objetiva como *tertium ens*. La sección introductoria trata de la interpretación de las categorías de Aristóteles en la subversión de los intérpretes neoplatónicos entre los siglos III y VII. Los discípulos de Porfirio crearon una nueva figura metafísica. Desarrollaron el *tertium ens* como compromiso entre la determinación categórica y la determinación trascendental de la sustancia. Los neoplatónicos de la escuela de Plotino modificaron la concepción de la sustancia, el cuerpo, el espacio y el tiempo. La Antigüedad tardía completó una transformación fundamental de la metafísica, que condujo a la aparición de la objetividad. Los dos volúmenes siguientes examinan la naturaleza medieval y moderna de la objetividad. Su prehistoria se sitúa en la translatio *studiorum* de la Antigüedad tardía en el mundo bizantino y árabe de las religiones monoteístas. Esta *translatio* recorre la Escolástica hasta la época moderna. El desplazamiento de las escuelas tomó la forma de la historia oculta de la *translatio problematum*. La primera figura de la objetividad surge a través de dos figuras fundamentales de la metafísica en la falsafa persa. Avicena y Averroes desarrollaron el legado de Al-Farabi. Al-Farabi fue el primer pensador moderno que reconcilió de un modo nuevo la sustancia de Aristóteles con la idea de Platón. La escolástica latina retomó la lucha entre Platón y Aristóteles, que se transmitió a través de la metafísica fundamentalmente diferente de Avicena y Averroes. En el Occidente latino, las escuelas del primer y segundo averroísmo siguieron directamente la gigantomaquia de la Antigüedad tardía y la falsafa islámica. La fase final de esta batalla librada en el Occidente latino (*vía Modernorum*) creó finalmente la sustancia plenamente objetiva. La tríada hermenéutica de *historialité* (*Geschichtlichkeit*), *historicité* (*Geschichte*) e *histoire* (*Historie*) explora los cambios de la metafísica en el momento de su nacimiento. La interpretación comienza en el marco de la historicidad, vinculada a la *a/létheia* de la metafísica. Su destino se revela en su *Lichtung* original. Los cambios en el modo musical de la verdad y la no-verdad efectuados por el dativo arcaético y principal inauguran el pensamiento metafísico. Está determinado por la relación torcida con el dativo principal de la filosofía primera. La actividad del Ser en el principio determina los giros de la historicidad ligados al pensamiento filosófico. Así es como la metafísica entra en la historicidad formada por la primera filosofía (*Geschichte der Philosophie*). La última etapa concierne a la objetividad positivamente manifestada en la historia de la filosofía y de la ciencia. La hermenéutica de la objetividad sigue el enfoque fenomenológico propuesto por Heidegger. La explicación plantea la cuestión fundamental de la constitución de la sustancia objetiva en Lichtung del ser y del no-ser (*tertium ens*). Este lugar oculto del Ser lleva a ciertas formas de metafísica a formar la historia positiva de la filosofía.

**1.3 Prehistoria de la objetividad**

El nacimiento de la objetividad puede fecharse en el año 268, cuando Porfirio abandonó la academia de Plotino en Roma debido a desacuerdos fundamentales sobre la interpretación de la filosofía aristotélica. En la casa del mecenas romano Probus en Marsala, Sicilia, escribió dos tratados sobre las categorías de Aristóteles (*Isagoge, In Aristotelis categorias expositio*). Estos dos tratados, junto con el comentario a las *Categorías* dedicado a Gedalio, que no se ha conservado, marcan el comienzo de la transformación de la sustancia en su forma objetiva. La devaluación de la sustancia primera provocó una gigantomaquia entre los aristotélicos y los platonistas de la escuela de Plotino. Esta fue la razón principal por la que Porfirio abandonó Roma. El conflicto entre Porfirio y los neoplatónicos se refería al estatuto de las categorías presentadas en el sexto libro de las *Enéadas* (*Enn*. VI.1-3). Plotino no comentó directamente los escritos de Aristóteles. Dio forma al enunciado categórico según el diálogo *Sofista* y trató las categorías del mismo modo que los géneros platónicos del Ser. Las *Enéadas* reducen diez categorías aristotélicas a la doctrina de Platón de cinco géneros principales (μέγιστα γένη, *Sof*. 254 d). A continuación se examina su estatus en relación con la sustancia empírica como género inferior en el reino del nacimiento y la desaparición (γιγνέσθω γένη οὐ πρῶτα, *Enn*. 6.2.15.18). Los géneros superiores se han convertido en una entidad independiente y las cosas singulares los contienen en cierta medida (τὸ γένει ἓν ὡς ἐν πολλοῖς ὅλον, *Enn*. 6.2.12.12). Lo único no puede existir sin participación en el género debido a un estatus genérico inferior; pero el género puede existir sin lo único porque existe en virtud del acto de su propia subsistencia (καθ' αὑτὸ). La sustancia material representa un género inferior y la categoría de sustancia le pertenece sólo en el plano de la homonimia y la analogía (κατ' ἀναλογίαν καὶ ὁμωνύμως, *Enn*. 6.3.5.2-3). En la doctrina de Plotino, las sustancias empíricas representan sólo un haz de determinaciones accidentales. Tal categorización hacía de la sustancia aristotélica un fenómeno cambiante que carece de verdad en plenitud (οὐδὲ γὰρ τὸ ὅλον ἀληθὴς οὐσία, *Enn*. 6.3.8.32). Para Plotino, la sustancia empírica representa simplemente una pseudo-sustancia. Puede predicarse exclusivamente desde el punto de vista del cambio y del no cambio (δὲ ταῦτα περὶ τῆς ἐνθάδε οὐσίας λεγομένης, *Enn.* 6.3.5.1-2). El enunciado de las formas más elevadas pasa en primer lugar por la naturaleza eidética de la sustancia, que está fuera de la materia y del entendimiento empírico (τὸ πρῶτον ὡς πρὸς τὰ μετ' αὐτὸ λέγεται, Enn. 6.3.5.3-4). Sólo secundariamente el enunciado se dirige a la sustancia inferior como composición de forma y materia, que existe en el ámbito del advenimiento a la existencia y de la desaparición (δὲ ταῦτα περὶ τῆς ἐνθάδε οὐσίας λεγομένης, Enn. 6.3.5.1-2). En la gigantomaquia posterior, este valor depreciado de la sustancia material conlleva un significado capital. Sienta las bases de una perspectiva cognoscitiva moderna (*Vor-blickbahn*) como punto de partida que perfila la futura metafísica moderna. El valor negativo de la sustancia aristotélica puede encontrarse en todas las formas modernas de objetividad, incluida la devaluación de la sustancia hilemórfica que existe en la realidad. Los neoplatónicos tomaron las hipótesis del diálogo de *Parménides* como el tipo más elevado de realidad; les dieron un estatus no sólo hipotético, sino también categórico. La definición categórica aristotélica de la sustancia atravesó así su primera crisis grave.

Aristóteles vincula la doctrina de las categorías a la definición de género (*Cat*. 11a38; *De anima* 412a6). Sin embargo, el aristotelismo separa claramente el orden de la existencia singular del orden del significado universal. Lo real recibe un significado universal en el entendimiento. La mediación tiene lugar a través de la significación categórica. La razón de ello viene determinada por el *dativo metafísico* antes mencionado (cap. 1.1). La donación de lo existente se realiza a través de la existencia de la cosa actual, y se indica en el modo *per prius*. El conocimiento de la sustancia primera es una consecuencia de este proceso primario, por lo que se constituye *per posterius*. Puesto que la cosa existe realmente, establece nuestro conocimiento por su causalidad real. Va al pasado para dejar que su *quidditas* metafísica haga su trabajo. Por otra parte, el escrito epónimo de Aristóteles es la fuente de la ambigüedad relativa a las categorías. El tratado utiliza este término clave sólo tres veces, sin mayor precisión (*Cat*. 3a37, 10b19, 10b21). Para la hermenéutica de la objetividad, la división del enunciado en las *Categorías* en relación con la sustancia (καθ' ὑποκειμένου τινὸς λέγεται) en cuatro clases de significado posee una posición clave (*Cat*. 1a20-b9). La tradición interpretativa posterior mezcló estas cuatro clases de diversas maneras. La determinación más importante del enunciado categórico se refiere a los universales. Se predican de diversas maneras en relación con el sujeto originario. Lo real precede al enunciado categórico debido a su primacía ontológica. El significado universal no puede estar directa e inmediatamente contenido en la cosa real de la que habla (ἐν ὑποκειμένῳ δὲ οὐδενί ἐστιν, *Cat*. 1a21). Tomamos el término «nunca» o «en ningún caso» (οὐδενί) en su sentido original, tomado entonces categóricamente. Aristóteles separa fundamentalmente y sin ambigüedades el enunciado de universales de la existencia real de la cosa. El significado de sustancia debe ser universal en el marco del sentido común (τὸ καθόλου, *Met*. 1028b34). El número de palabras y definiciones de que disponemos es limitado, mientras que el número de cosas es ilimitado (*Refut. Soph*. 165a6). La cosa existe de forma completamente autónoma, en su estado actual único y por sí misma (per se). El hecho de que alguien piense en esta sustancia existente y la clasifique según una generalidad establecida intelectualmente no tiene ninguna relación con la cosa original. El dativo metafísico se refiere al carácter pasado de la *quidditas* (τό τί ἦν εἶναι). Este hecho determina la posición secundaria del enunciado. Está ligado a la primacía ontológica de la sustancia primera. La existencia real y única de la sustancia simple en el mundo real presenta el punto de partida del enunciado metafísico. Esta sustancia no puede estar contenida en ningún enunciado. (ἣ μήτε καθ' ὑποκειμένου τινὸς λέγεται μήτε ἐν ὑποκειμένῳ τινί ἐστιν, *Cat*. 2a11-13). La sustancia primera forma un sustrato separado que existe en sí mismo (τόδε τι). EL enunciado categórico se dirige a este sujeto originario de modo que es la materia principal del enunciado (ὑποκείμενον, *subiectum*). La sustancia primera constituye la base de la significación categórica (ὑπάρχω). El existente real se da plena y absolutamente tal como es, porque este estado de existencia le pertenece originariamente, es decir, de modo «hipárquico»". El existente hipárquico se da aquí y ahora en su totalidad y simplicidad originarias. No se le puede añadir ni quitar nada si consideramos lo real desde el punto de vista del intelecto. El enunciado categórico no se añade a la sustancia primera en el sentido de ningún ser significativo. Esto no está permitido debido a la existencia hipárquica de la sustancia primera. El enunciado está ligado a la primacía ontológica de la sustancia primera. Se ha convertido en un pasado inmutable en relación con el enunciado presente. Sin la sustancia primera operando en virtud del *dativus metaphysicus*, no son posibles ni el pensamiento ni el enunciado categórico. El carácter absoluto de la realidad ejerce una influencia fundamental sobre el enunciado posterior; en consecuencia, y por esta razón fundamental, no se puede hacer ninguna afirmación categórica a nivel de la sustancia primera que está en la realidad. El primer tipo de determinación de la sustancia representa la existencia real de la cosa. El enunciado universal se relaciona con ella por un acto de cognición secundaria. La sustancia primera es, pues, arcaica al modo de la *quidditas* (τό τί ἦν εἶναι, cap. 1.1). La sustancia real es hipárquica por su efecto real. Ha huido al pasado intocable en relación con la categorización presente. Sin la sustancia primera manifestada en virtud del dativus metaphysicus, no son posibles ni el pensamiento ni la predicación universales.

La dirección de la donación de sentido es de la sustancia real a la esencia potencial. El camino de la existencia real al concepto potencial va en una sola dirección como el sol real en el firmamento. Este estatuto del discurso metafísico tiene una influencia decisiva en el enunciado. Las categorías no pueden predicarse en el nivel de la sustancia primera (οὔτε καθ' ὑποκειμένου λέγεται, *Cat.* 1b4). La sustancia primera ostenta la primacía en el orden del ser (οὐσία δέ ἐστιν ἡ κυριώτατά τε καὶ πρώτως καὶ μάλιστα λεγομένη, Cat. 2a11-12). El primer tipo de determinación de la sustancia representa el estado real de la cosa (τὸ τί ἦν εἶναι ἢ μόνων τῶν οὐσιῶν ἐστὶν ἢ μάλιστα καὶ πρώτως καὶ ἁπλῶς, *Met*. 1031a12-13). Aristóteles pone como ejemplo de sustancia primera la existencia real del hombre y del caballo. El enunciado universal establece esto por un acto de conocimiento lingüístico. Por tanto, la sustancia primera hipárquica debe separarse fundamentalmente del significado de esta sustancia primera. El sentido se da como esencia universal. Las dos apariencias de la sustancia primera (es decir, en la realidad y en el pensamiento) son fundamentalmente diferentes. El procedimiento del enunciado, según la necesidad dada por la causalidad de la sustancia primera, muestra la diferencia entre dos fenómenos: la *ousía* única y actual existe en la realidad, y el concepto universal y sólo potencial como *parousía* se forma en la mente. La esencia no puede contener directamente el ser hipárquico de la sustancia primera, debido a esta diferencia fundamental. El enunciado se forma a partir de la diferencia categórica entre la sustancia primera y la segunda. El sentido forjado por una palabra no está contenido como sustrato autónomo de cambios y movimientos físicos (ἐν ὑποκειμένῳ δὲ οὐδενί ἐστιν, Cat. 1a21). La escolástica conoce esta tesis como "*destructio primis*" según la paráfrasis de las *Categorías* (*Cat*. 2b5-6)[[31]](#footnote-31). La sustancia real es la primera en el orden de la existencia y se da *per prius*; por tanto, determina plenamente los enunciados siguientes dados per posterius. Si desaparece, no hay enunciados categóricos propiamente dichos. El ser simple y real de la sustancia primera está separado de los significados realizados en el contexto del lenguaje. Todos los significados categóricos se expresan en el modo de la imposición de la sustancia primera sobre la sustancia segunda. En consecuencia, la segunda sustancia se da en la tabla de categorías según el modo *per prius*. Nada del orden de la significación universal puede añadirse a la sustancia primera, que es única y realmente existente. Por tanto, sólo mediante el enunciado en el nivel de las categorías universales surge un concepto de verdad y falsedad, que está vinculado a la cópula de juicio. El enunciado secundario constituye su propia jerarquía de significados dados universalmente. Una vez más, este procedimiento separa fundamentalmente la segunda sustancia de la primera, que es simplemente actual y singular. La imposición convierte a la sustancia segunda en la primera categoría de enunciado universal. Por encima de la segunda sustancia dada en el enunciado categórico no hay ningún significado concebido unívocamente (οὐδέν ἐστι κοινόν, Met. 1070b2-7). La forma superior de univocidad dada por encima de la sustancia segunda presupondría una entidad separada de las ideas platónicas y de los géneros superiores de Plotino.[[32]](#footnote-32) Esta afirmación de la primacía de los universales en el discurso categórico es fundamentalmente falsa en el aristotelismo. El estatuto ontológico de los universales en la metafísica aristotélica separó a Porfirio de la escuela neoplatonista de Plotino. Esta gigantomaquia ligada al estatuto de la sustancia en el libro de las Categorías fundó la modernidad.

La predicación *per prius* y *per posterius* se guía por el siguiente principio. El estatuto categórico depende de la distancia de las especies o géneros con respecto a la sustancia primera real. La especie, desde el punto de vista del parentesco, conserva una relación más estrecha con la sustancia primera que el género (μᾶλλον οὐσία τὸ εἶδος τοῦ γένους), porque está más cerca de la sustancia primera (ἔγγιον γὰρ τῆς πρώτης οὐσίας ἐστίν, *Cat*. 2b7-8). La imposición del sentido va de la sustancia primera primero a la especie y luego al género. La asunción de la significación universal va en sentido inverso, del género a la especie, y al final incluye a la sustancia primera. Esta posición de las *Categorías* sigue teniendo una importancia clave para la hermenéutica. Contiene una comprensión fundamental de la unidad de lo que existe en el modo *per prius* y *per posterius*. Esta distinción conserva el estadio final de la unidad originaria respecto al pensamiento crítico. La metafísica aristotélica enuncia con precisión lo real y su categorización universal..

El término "sustancias segundas". (δεύτεραι δὲ οὐσίαι λέγονται) son éstas, en las que las especies (ἐν οἷς εἴδεσιν) predican con respecto a las sustancias primarias, que existen y se predican hipárquicamente (πρώτως οὐσίαι λεγόμεναι ὑπάρχουσιν). Los significados sustanciales dados como géneros incorporan especies en sí mismos (ταῦτά τε καὶ τὰ τῶν εἰδῶν τούτων γένη)."[[33]](#footnote-33)

En sentido derivado, las sustancias segundas se refieren en primer lugar a especies que remiten a las denominadas sustancias primeras «hipárquicas».El pasaje citado muestra la trayectoria del entendimiento (*Vor-blickbahn*) orientada hacia la totalidad de lo existente que se predica categóricamente. Hay que distinguir entre dos formas distintas del enunciado unívoco, a saber, la hipárquica y la universal. El enunciado del sentido unívoco se da primera y fundamentalmente a partir de la sustancia primera (πρώτως οὐσίαι λεγόμεναι). La sustancia primera genera todo enunciado categórico porque existe por sí y para sí en el modo hipárquico. En primer lugar, existe la sustancia primera. El carácter pasado de esta donación se expresa por el ptredicado según el dativo metafísico. El enunciado está determinado por la sustancia dada de modo hipárquico, por tanto según el principio de realidad. La segunda sustancia expresa la primera mediante el estatuto categórico dado *per prius*, porque se refiere directamente a la sustancia hipárquica. El significado se expresa primero en el enunciado categórico por la especie (ἐν οἷς εἴδεσιν). Contienen el primer significado en el nivel de la univocidad de la sustancia primera que se da a sí misma como la primera de la serie. El dativo metafísico se aplica de nuevo, pero esta vez en el modo del enunciado universal hecho "hipárquicamente". Este es el modo más importante de enunciado metafísico. El carácter pasado de la sustancia primera se transmite en el orden de la significación universal de abajo arriba, de la especie al género. El significado hecho categóricamente se refiere principalmente a la sustancia primera *per prius* (πρώτως). El significado se predice directamente de la sustancia primera a través de la imposición del significado primero (es decir, hipárquico). Esta perspectiva realista (*Vor-blickbahn*) se aplica al primer significado categórico del existente, por lo que conserva una importancia fundamental para la hermenéutica. La especie es lo más cercano a la sustancia primera desde el punto de vista del origen o fundamento del significado categórico (ὑπάρχω). La especie es lo más cercano a la sustancia primera única en el orden de la causalidad y, por tanto, de la cognición. el enunciado categórica se da en el modo unívoco *per prius* con respecto a la sustancia existente. El enunciado tiene un significado categórico (es decir, hipárquico) sólo si está determinada primariamente por la existencia de la sustancia real. La primera y más importante perspectiva del enunciado se refiere a la sustancia primera. Pasa por encima del modo del dativo metafísico para conservarse en el modo del enunciado primero y metafísicamente más importante. Llamamos a esta concepción aristotélica de las categorías «la actualización de lo existente por delante» ". Sin embargo, desde el punto de vista de la universalidad, el enunciado procede exactamente al revés, como lo prueba la segunda frase de la cita. Los géneros incluyen a las especies en sí mismos, lo que queda subrayado por un dicho bastante complicado (τὰ τῶν εἰδῶν τούτων γένη, *Cat*. 2a15-16). Desde el punto de vista del enunciado dado en el nivel de universalidad relacionado con el significado de la segunda sustancia, hay otro enunciado *per prius* y *per posterius* que difiere del enunciado hipárquico. EL primer enunciado se aplica a la sustancia primera existente. La imposición del significado viene dada por la actualización realizada "desde delante". El segundo procedimiento asume el significado mediante la actualización «por detrás»,, sobre la base del último significado unívoco dado en el nivel del género como otra forma de la segunda sustancia. En el enunciado hecho por suposición, la sustancia primera no se utiliza hipárquicamente, sino a través de su significado universal. Por eso la segunda sustancia aparece en la tabla de categorías en el modo *per prius*, y se toma por el género. El género es más universal que la especie desde el punto de vista del sentido común enunciado como unívoco; es, por tanto, el primero en el orden de generalidad. El estatuto de la suposición se invierte así en relación con la imposición hipárquica que concierne a la sustancia primera. El segundo camino hacia la plenitud metafísica sigue al enunciado del sentido unívoco, que se manifiesta como concepto universal y potencial en el conocimiento. De este modo, la suposición del significado universal se distingue del enunciado hipárquico, que tiene lugar a través de la imposición. Esta última está determinada por lo actual y singular en la realidad. El género se predica ahora en el modo *per prius* porque realiza el último estadio del enunciado unívoco en el nivel de la sustancia segunda. Más allá de la unidad de sentido dentro del género, sólo prevalecen la homonimia y la analogía. Este tipo de unidad no garantiza la significación categórica hecha por relación a la sustancia real. La segunda significación categórica procede en el modo *per prius* a través de la significación genérica. En este caso, el punto de vista del metafísico no está determinado por la significación a partir de la sustancia primera. La perspectiva está orientada por la actualización del existente universal hecha a partir de la universalidad genérica. La sustancia segunda es la última categoría de significación unívoca. El género establece entonces la primera y más alta forma universal de significación unívoca. Funda la determinación categórica de la especie como forma inferior de significación, porque opera de otra manera de enunciado per prius. Llamamos a esta trayectoria realizada por el modo de universalidad unívoca «la actualización de lo existente por detrás»". La trayectoria del enunciado se mueve hacia el existente desde la dirección opuesta como en el caso del enunciado hipárquico. La especie menos universal (locus secundario) se expone desde el género más universal (locus primario). En el segundo caso, el modo per prius y per posterius significa el significado categórico en el plano de la predicación genérica. La cuestión fundamental se refiere a la fuente de la univocidad que concierne al segundo planteamiento hecho por suposición. El género es unívoco hipárquicamente, luego por imposición. Se completa entonces el proceso de la metafísica aristotélica (llamada más tarde «*resolutio*» u «*ordinatio*»). El don de ser pasa por el dativus metaphysicus que hace quidditas de la sustancia primera; la imposición metafísica del sentido a partir de esta sustancia primera establece la especie como sustancia segunda unívoca; la abstracción de esta univocidad hace la suposición lógica que va en sentido inverso a la imposición, entonces, del género a la especie..

Una vez realizada la exégesis preliminar de las *Categorías,* el capítulo introductorio dedicado a la perspectiva del entendimiento (*Vor-blickbahn*, cap. 1) tiene una importancia fundamental. Tenemos una «sustancia» (*Gehaltsinn*), cuyo sentido final *(Vollzugssinn*) en la metafísica en cuestión debe ser determinado (*Bezugssinn*) por la actualización del sentido que viene de delante (la imposición) o de detrás (la suposición). La modernidad considera una «sustancia» mitológica como un tipo de  *tertium ens*. El enfoque hermenéutico nunca puede aceptar tal naturaleza mitológica del enunciado categórico (*Gehaltsinn*). Ignora la arquitectura fundamental de la metafísica aristotélica. El sentido categórico final (*Vollzugssinn*) debe ser meticulosamente discernido debido a un doble enfoque del entendimiento realizado en relación con el significado metafísico (*Bezugssinn*, cap. 1). Aristóteles distingue claramente los dos tipos de perspectiva entre sí, como muestra su teoría del conocimiento en *De anima*. El intelecto en el alma está vacío y constituye una hoja en blanco (*tabula rasa*). No podríamos reconocer nada sin el efecto causal de la sustancia primera que actúa directamente sobre nuestro cuerpo. En consecuencia, la primacía ontológica de la sustancia primera, prevista en el modo hipárquico de imposición, se aplica primera y fundamentalmente. Lo real se impone causalmente a la cognición sensual y luego a la intelectual, porque existe fuera de nosotros y su ser se da en sí y para sí. En el nivel de la sustancia primera, no es posible ninguna relación universal y categórica. La cognición no puede añadir nada a lo que existe en y por sí mismo en la realidad. La orientación mental, que categoriza y significa el mundo, se dirige primero hacia las sustancias primeras. Está definida por el terminus "*impositio*", que expresa el sentido fundamental del enunciado hipárquico. Tomada en el plano de la universalidad genérica, la orientación progresa del significado del género a la especie. En la escolástica latina clásica, esto se expresa mediante el terminus "*suppositio*". En la medida en que los significados universales y unívocos ya están dados, pueden separarse y determinarse desde el punto de vista de los universales superiores e inferiores. En este caso, el género incorpora a la especie. Esta división de los universales fue conocida por la escolástica como el "Árbol de Porfirio" (*Arbor Porphyriana*). La imposición y la suposición no comparten la misma visión de lo que existe. Este hecho desempeña un papel clave en la escuela de *Logica Vetus*. La imposición del sentido a partir de la sustancia primera determina fundamentalmente la perspectiva metafísica, que crea el verdadero conocimiento. En la suposición categórica, en cambio, el significado no predice lo real, sino el significado general. El significado dado por suposición puede dividirse y componerse dialécticamente, porque se da sólo en la mente. El significado dado por imposición no puede dividirse porque se genera por la necesidad del dativo metafísico. Conecta unívoca y directamente el significado único de la segunda sustancia con la existencia hipárquica de la sustancia primera. Al exponer el significado de existir de frente», es cierto que el cadáver no es un ser humano; el surgimiento del significado «*homo»*  no está garantizado por el enunciado a partir de la sustancia primera real, dada hipárquicamente. Un ser humano vivo no es un cadáver. El significado esencialmente dado sólo garantiza la abstracción lógica equívoca, no la univocidad metafísica. Esta última viene dada por el efecto hipárquico del mundo real. Esta trayectoria, tomada en el marco de la imposición, sólo está garantizada por el enunciado metafísico hecho unívocamente y *per prius*.

La diferencia entre la imposición categórica y la suposición en *Cat*. 2a14-16 establece el lugar originario de la verdad para las épocas posteriores de la metafísica. Esta diferencia constituye la *Lichtung* originaria de la metafísica aristotélica. A partir de aquí, el significado de lo que existe puede considerarse de dos maneras, para llegar a los principios del tercero excluido y de no contradicción. O bien la cognición procede del mundo autónomo de las sustancias y formas neoplatónicas; o bien predecimos los significados del mundo real dados unívocamente en relación con la cosa existente en la realidad. La trayectoria en la forma del *Vor-blickbahn* metafísico se constituye por imposición, es decir, en relación con la sustancia primera (actualización hecha «desde el frente»). El sentido lógico se predice en el modo de la suposición, porque ya existe el sentido universal de la segunda sustancia (actualización hecha "por detrás"). En metafísica se aplica primero la necesidad existencial del dativo metafísico. La formación del sentido a partir de la sustancia primera hipárquica establece la determinación fundamental de la ciencia occidental. Aristóteles demuestra al final del *Segundo Analítico* que nuestra cognición no es capaz de crear conocimiento de la realidad únicamente a través de nuestra facultad cognoscitiva[[34]](#footnote-34). El intelecto se actualiza a partir del mundo externo, ya que la fuente de la cognición reside en la experiencia sensorial (ἀπὸ αἰσθήσεως). La hermenéutica resume esta perspectiva del conocimiento, que se relaciona con la mencionada posición categórica hipárquica de la sustancia, bajo el término «actualización de lo existente desde el frente». La actualización del conocimiento y el consiguiente enunciado categórico se determinan sobre la base de la sustancia real. La causalidad real concierne sólo a las cosas reales que se dan en la unicidad de la sustancia primera.[[35]](#footnote-35) La *Segunda Analítica* afirma que reconocemos la sustancia primera mediante la causalidad eficiente. La categorización de los significados tiene lugar en el marco del enunciado vinculado a la sustancia primera[[36]](#footnote-36). En adelante, es evidente que el término «sustancia primera» utilizado en el enunciado adquiere una doble forma dada por la imposición hipárquica y la suposición universal. La imposición de sentido es la primera, y tiene lugar hipárquicamente. Está determinada únicamente por la sustancia primera presente (πρώτως οὐσίαι λεγόμεναι ὑπάρχουσιν, *Cat*. 2a14-15). Hay dos perspectivas que dirigen el enunciado categórico *per prius*. Ambas trayectorias se expresan por el estatuto ambiguo del dicho citado (πρώτως οὐσίαι λεγόμεναι). Si seguimos el entendimiento constituido por la primacía de la sustancia real, entonces especie será el primer concepto categórico. Se postula más próximo a la sustancia primera. La especie constituye el significado universal como primer punto de la serie de significados expresados categóricamente. Este significado no puede dividirse, porque es la primera afirmación unívoca sobre la sustancia primera. El segundo planteamiento realiza el enunciado en sentido categórico de lo considerado desde el punto de vista de la universalidad (πρώτως οὐσίαι λεγόμεναι). El modo de la asunción universal determina ahora el enunciado según la primacía de la sustancia segunda, que es la unidad genérica superior de significación unívoca. Es divisible en virtud de su univocidad genérica. Esto significa necesariamente que esta significación categórica será la más alejada de la sustancia primera hipárquica. En el primer caso, entendemos la unidad dentro del género de un modo hipárquico y por imposición, es decir, por una iluminación hecha por delante. Pero la perspectiva se da ahora desde la primacía de la segunda sustancia hecha por suposición. La significación de la sustancia como «la primera» se hace desde la dirección opuesta, es decir, por detrás. En el nivel de la determinación general, los géneros son lo primero, porque son la primera unidad de significación universal unívoca, en relación con la sustancia segunda. El género constituye ahora la primera significación general y unívoca realizada *per prius*. Se predica en relación con la especie subordinada que se predica *per posterius*. Hay una diferencia fundamental entre los dos tipos de significación categórica *per prius*. Difieren fundamentalmente sobre la base del doble *Vor-blickbahn* que crea dos trayectorias distintas de comprensión del significado categórico de lo existente. La cosa existe de un modo único y actual en la realidad (sustancia primera). La primera trayectoria categórica *per prius* viene dada por la imposición del sentido desde la sustancia primera. EL enunciado categórico, que establece la metafísica y la ciencia, toma como base del enunciado la sustancia hipárquica. La segunda vía per prius viene dada por la asunción de la significación desde la segunda sustancia como género universal. EL enunciado universal, que es la base de la lógica y de la significación general, significa que la esencia universal y potencialmente dada en la mente (sustancia segunda) forma la base de la significación. Ambos procedimientos de actualización de lo existente deben tenerse firmemente presentes durante el proceso de enunciado. Esta distinción constituye el sentido fundamental del enunciado categórico y orienta *ipso facto* toda la metafísica aristotélica.

Gracias a este ingenioso análisis de las dos artes de significación críticamente distinguidas, es cierto que los géneros y las especies ofrecen las proposiciones categóricas sobre la sustancia (τὰ μὲν γὰρ γένη κατὰ τῶν εἰδῶν κατηγορεῖται, *Cat*. 2b20). El género es la instancia primaria del enunciado unívoco con respecto a la unidad universal, porque expresa el significado de la segunda sustancia en la máxima universalidad unívoca. La especie es el caso primario de enunciado unívoco con respecto a la sustancia primera, porque permite que la segunda sustancia tenga el significado unívoco mínimo, pero absolutamente preciso. Este significado determinado por imposición, en cambio, es el menos universal, porque corresponde en el nivel más alto a la univocidad de la sustancia primera. Sólo el género y la especie responden juntos, pero de manera muy distinta, a la misma pregunta: ¿Qué es este caballo?» (κατὰ τοῦ τινὸς ἵππου, *Cat*. 2b25). Aristóteles defiende frente a los platonistas el estatuto autónomo del enunciado categórico, que descansa en la primacía del género como término unívoco superior. Pero el término "el último" o "el primero" se predica en el plano del significado común unívoco en el marco del género. En ningún caso significa el género ontológicamente más elevado, como en el platonismo. El paso del género a la especie es posible porque la diferencia entre género y especie se caracteriza por la alteridad de la especie en relación con el género. El género no es simplemente una forma de significación. Tomado desde el punto de vista de la generalidad última, contiene en sí mismo las diferencias específicas que establecen otro enunciado unívoco, realizado *per posterius* en el marco de la especie. El género representa el elemento general más elevado y, como tal, es el más alejado de la cosa única que existe realmente; por lo tanto, requiere una mayor diferenciación del significado unívoco a través de la diferencia específica y la especie. Un enunciado unívoco del existente genéricamente significado no es posible del mismo modo en el aristotelismo que en el platonismo. La significación aristotélica en el marco del género no posee en modo alguno al género, que es una sustancia hipárquica, como postula el platonismo. La razón fundamental por la que se prohíbe la unidad definida exclusivamente en el marco del género es que la diferencia específica, y por tanto también la especie, habría perdido su propia identidad. El género no es simplemente una forma de significado. Contiene las diferencias específicas que establecen otro enunciado unívoco en el marco de la especie. Las determinaciones específicas deben preservarse en primer lugar. Por eso no es posible un enunciado unívoco del ser genéricamente significado, como ocurría en el platonismo. La razón fundamental por la que la unidad de la metafísica no puede definirse exclusivamente en el marco del género es el hecho de que la diferencia específica y, por tanto, la especie conservan siempre una identidad sustancial propia. Hacen la univocidad por la imposición que se hace de la sustancia hipárquica. Este tipo de enunciado salvaguarda el carácter fundacional del enunciado metafísico. Las determinaciones específicas estarían unívocamente incluidas en el género (*Met*. 998b22-23). Los *Tópicos* explican la autonomía de la diferencia específica refiriéndose al enunciado *per prius* en relación con la especie y *per posterius* en relación con el género (*Top*. 144b10-11). Aristóteles afirma que la unidad última y unívoca de la primera ciencia no puede fundarse en la división hecha a la manera de los géneros superiores de Platón. El género no puede representar el más alto existente porque las cosas reales sólo se toman en enunciado en el nivel del significado abstracto. En el caso de los géneros, esto significa que se encuentran a la mayor distancia de la sustancia primera. La unidad genérica al estilo del género más elevado anularía tanto la multiplicidad del existente como la posibilidad del discurso ligado a la realidad de las sustancias primarias. Si el existente ideal fuera el género más elevado, como en los últimos diálogos de Platón y en Plotino, entonces fuera de su enunciado categórico unívoca sólo existiría el no-ser. Además, la posición de estos Eleatas metafísicamente equivocados es incapaz de explicar el movimiento, surgimiento y desaparición de las sustancias, como también reconocen los últimos diálogos de Platón. Aristóteles se niega a aceptar el enunciado del existente como el tipo más elevado de ser, porque ello invalidaría la primacía hipárquica de la sustancia primera. Por la misma razón, no puede aceptar la determinación categórica de la sustancia sobre la base de la abstracción matemática. El principal argumento de la metafísica contra la pretensión de las matemáticas como ciencia primera rechaza la existencia autónoma de sustancias matemáticas separadas entre sí (*Met*. 1076b13-16). Las sustancias matemáticas no están realmente separadas entre sí, eso es todo. El número no es la sustancia primera; en consecuencia, la pretensión matemática de hacer un enunciado *per prius* es fundamentalmente falsa.[[37]](#footnote-37) En primer lugar, lo real existe y el enunciado debe ir *per prius* a la sustancia segunda universal dada como especie o como género. Esta afirmación tiene una importancia fundamental para la concepción aristotélica de la ciencia tal como se da en los *Segundos Analíticos*. La cita clave de la *Metafísica* muestra que el enunciado platónico hecho por la idea como última unidad no forma una unidad suficiente. Es meramente un enunciado homónimo en el nivel del *ens commune*.[[38]](#footnote-38) La ciencia de las cosas reales no puede comenzar por la abstracción y las definiciones esenciales, porque categoriza los significados metafísicos en relación con la sustancia real. Sólo las sustancias primarias reales actúan causalmente entre sí en la realidad. Otra cosa son los significados lógicos o matemáticos realizados en la mente. Se dan por suposición y, por tanto, no conciernen al enunciado hipárquico de causalidad real, que existe en el nivel de la imposición de sentido realizada a partir de las sustancias primarias. También aquí se aplica la necesidad del dativo metafísico, que excluye la concepción platónica de la realidad ideal. Sigue siendo cierto que la *ousía* real no constituye en sí misma una parousía conceptual. Puesto que se ha hecho una donación de lo que existe en el pasado, y la cosa existe y actúa en términos reales, es posible hacer afirmaciones científicas universales y adecuadas a la verdad. La *Segunda Analítica* propone la explicación científica basada en el efecto de la sustancia primera en la realidad (*passio*) y en el reconocimiento universal de la sustancia segunda como categoría primera del enunciado hipárquico realizado por la imposición. Como veremos más adelante, este principio fundamental de determinación por la causalidad hipárquica de la sustancia primera (*principio ex inmediatis*) fue abolido en la modernidad. Este hecho desempeñará un papel clave en el surgimiento de la objetividad moderna. El eslabón medio de la prueba científica deductiva *(medium*) significa universalmente la causalidad única ejercida en la realidad. A través de la mediación de la causalidad, el efecto único de la sustancia primera se convierte en un componente inequívoco de la deducción universal. Gracias a la imposición de la causalidad mediante el juicio científico deductivo, el pensamiento se refiere al mundo real que se da causalmente fuera de nosotros. El vínculo entre la sustancia primera y la segunda se establece por el efecto real y reconocido de la cosa. La verdad se funda como conocimiento universal y enunciado unívoco vinculado al mundo real de las sustancias primeras. La prueba científica se expresa unívoca y universalmente en el orden del enunciado categórico vinculado al mundo real. El existente real existe como sustancia primera, que actúa causalmente sobre otras sustancias primarias. Podemos entonces enunciar esta causalidad única de un modo adecuado y necesario. El marco del enunciado categórico general se une al silogismo deductivo. Gracias al vínculo hipárquico con la sustancia primera, tal enunciado sirve como enunciado verdadero de lo que es, que es, y de lo que no es, que no es (*Met*. 1011b26-29). Aristóteles defiende con éxito el estatuto de las sustancias primera y segunda para el conocimiento científico del mundo, porque relaciona ambos fenómenos en el orden correcto. La sustancia primera determina la dirección del enunciado categórico mediante su existencia separada. La cosa en la realidad establece el sentido en el pensamiento. La idea de Platón o el tipo superior de Plotino no son ni reales ni actuales, ya que sólo la cosa real existe realmente. Nos expresamos en el plano de la cosa real; pero nuestro modo de discurso no es idéntico a esa cosa. Desde el punto de vista de la hermenéutica, el sentido viene dado en primer lugar por la actualización del rostro. Parte de la sustancia real primera, que es la base de las proposiciones universales relativas a la existencia real y a la causalidad real. El neoplatonismo, por el contrario, reconoce el mundo en términos de formas ideales y de los géneros más elevados, que indican una comprensión de lo que existe por detrás.

La disputa sobre la interpretación de las *Categorías* debió estallar inevitablemente en la escuela de Plotino. La diferencia entre imposición y suposición significa que el enunciado se da de un modo en relación con la sustancia primera y de otro modo en relación con la sustancia segunda. Porfirio, a diferencia de los neoplatónicos, capta el sentido fundamental del enunciado *per prius* y *per posterius* en las *Categorías*. La defensa del proyecto aristotélico sobre el enunciado categórico remite a un pasaje clave del *De interpretatione* 16a3-8 (OBJ II, cap. 1.1). El pasaje hace que el texto canónico para el significado separado de la cosa real. Porfirio comprendió claramente que la definición de la sustancia segunda sólo es posible mediante el enunciado en el marco de las diez categorías, ya que éstas se refieren a la sustancia primera en la realidad. La función hipárquica de la sustancia primera desapareció del neoplatonismo. Fue sustituida por la definición genérica de lo existente. Porfirio critica sobre todo la ontologización neoplatonista de las categorías (Evangeliou 1988, 93-97). Porfirio sostiene que las *Categorías* se refieren sólo a modos y maneras verbales de significar (φωναὶ σημαντικαὶ). Por medio de enunciados categóricos decimos la verdad sobre cosas que existen realmente[[39]](#footnote-39). El modo categórico de significar la cosa se separa de la sustancia primera mediante el modo significante del discurso. Porfirio objeta a los neoplatónicos que no podemos acercarnos a la sustancia real en el modo categórico *per prius* hecho a partir de las formas platónicas. Tal enunciado sólo satisface las exigencias de la enunciación en el modo de la plurivocidad. En este caso, sólo expresamos el sentido por nosotros mismos en términos de esencia universalmente concedida. Sólo el enunciado categórica hecha a partir de la sustancia primera en el modo de la imposición asegura el sentido unívoco. La imposición ofrece la condición necesaria para fundar un enunciado verdadero. Porfirio defiende contra Plotino la tesis de que la palabra «categoría» no designa la determinación genérica del tipo de sustancia, cantidad, cualidad, relación y movimiento, que era la posición de las *Enéadas* (*Enn*. 6.2.21.24-59). El excelente conocedor de las *Categorías* se atiene sin concesiones al sentido original del enunciado aristotélico. La diferencia entre género y especie muestra que los enunciados categóricos poseen una jerarquía interna, ya que la especie está más cerca de la sustancia primera que el género.

Porfirio mantiene la dirección del enunciado desde ambos lados, es decir, exponiendo el existente por delante y por detrás, en relación con las sustancias primera y segunda. Al mismo tiempo, construye un sistema de significación categórica universalmente dado y comprensible para los neoplatónicos, lo cual fue una decisión fatal. Por eso, en una segunda etapa, desarrolló un enunciado *per prius* basada en el significado universal, es decir, actualizando lo que existe por detrás. Un pasaje importante de la *Isagoge* utiliza una forma específica de *modus ponens* y *modus tollens*, mediante la cual Porfirio demuestra una dependencia mutua entre género, especie, diferencia y proprium (*Isag*. 13.23-19.3). Al negar o afirmar el miembro superior del enunciado, Porfirio examina qué consecuencias tiene la existencia o inexistencia en la determinación posterior del enunciado categóricamente subordinado (Taormina 1999, 23-25). Encontramos este enfoque en el segundo comentario de Porfirio a las Categorías. El método fue probablemente inspirado por Plotino. Véase más arriba la relación de dependencia e independencia entre la cosa singular y el género (*Enn*. 6.2.12.13-14). Siguiendo a la *Isagoge*, tomemos el enunciado *per prius* dada en el contexto de la especie. La trayectoria se configura hipárquicamente, porque la emergencia del sentido universal está determinada por la proximidad de la sustancia primera. La segunda sustancia lleva su significado indivisible porque se deriva unívocamente del significado real de la sustancia primera a través del dativo metafísico. El enunciado sigue ahora en la imposición del significado universal en la segunda sustancia llamada «Sócrates». La imposición se da en el *Vor-blickbahn* metafísico por la actualización del sentido de manera frontal. La significación de la segunda sustancia se realiza hipárquica y unívocamente por la imposición de significación de la sustancia primera. La primera significación universal debe determinarse específicamente porque la especie está más próxima, en el orden de la imposición, a la sustancia primera real, es decir, a la persona real de Sócrates.[[40]](#footnote-40) Sin la sustancia primera hipárquica y la segunda sustancia impuesta y unívocamente predicha de Sócrates, la especie «hombre» nunca habría llegado a existir y, por tanto, lógicamente no habría individuo (ἀνθρώπου δὲ μὴ ὄντος οὐκ ἔστιν Σωκράτης). Cuando se da este paso fundamental, la división platónica puede comenzar ahora en el nivel de las especies y los géneros. El enunciado de Sócrates está determinado por la diferencia específica dada primero de la especie y luego del género. Sócrates es dado como individuo (*individuum*) por la determinación final de la significación universal hecha por la división dialéctica de la significación como *Arbor Porphyriana*. Pero esta división sólo se realiza bajo la condición de que los géneros y las especies se determinen primero por imposición. Sócrates como individuo «existe» en el modo de la determinación final de la significación universal sólo cuando el género y la especie están verdaderamente determinados. El individuo específico universal no tiene nada que ver con la sustancia primera real de Sócrates en el nivel de la existencia. Su significado hipárquico deriva de la segunda sustancia como especie. En el caso de la segunda sustancia, no se trata de la división de los significados universales, sino de la imposición del significado unívoco a partir de la sustancia primera. En el segundo caso, Porfirio sigue con los neoplatónicos la división del significado universal en el marco de la suposición dada por la conexión «*individuum-especie-genus*». En el esquema aristotélico de las *Categorías*, todo está en orden. En el modo de la universalidad, es cierto que la negación de la especie («hombre») conlleva la inexistencia del supuesto individuo («Sócrates). La razón de ello es clara, porque en el modo hipárquico de enunciado dado por la imposición, la especie está más cerca de la sustancia primera que el individuo definido por la especie (*Cat*. 2b8). La unidad atómica del significado sólo aparece al final de la serie de división de los universales gracias a la última diferencia específica. Ésta separa la última parte del significado genérico como lo individual universal e indivisible de la especie. Por tanto, el individuo no se da como sustancia segunda por imposición, ni puede darse nunca. El individuo se crea al final, por la división del significado universal hecha por suposición a partir del género. La secuencia de la creación del significado dado de la especie al individuo está bien hecha. Muestra claramente que en el caso de la no existencia del individuo definido universalmente, su especie puede existir. Puede existir la especie "hombre", pero no un individuo llamado «Sócrates».

En el escenario de Porfirio, la especie ocupa la posición clave del eslabón intermedio (*medium*) en el enunciado existencial, lo que es confirmado más tarde por la falsafa y por la Escolástica. Es necesario seguir el camino del dativo metafísico, esta vez en el enunciado categórico. Si la especie se da en el modo de la imposición (es decir, en el modo hipárquico y unívoco de la metafísica), entonces en el orden de la universalidad el género y el proprium existen necesariamente en el modo universal unívoco. En este caso, la suposición sigue a la imposición, y ambas están en el orden metafísico. La especie y el individuo hipostasiados, enteramente separados del sentido originario del enunciado hipárquico, adquirieron en la escolástica moderna una importancia central para la determinación de la objetividad. Inevitablemente, adquieren el estatuto de sustancia primera. Como veremos más adelante, este razonamiento condujo a un eclipse de la sustancia primera en la metafísica moderna. Este eclipse alcanzó su apogeo en la filosofía de Escoto (OBJ III, cap. 5.3.2). Porfirio sabe que este planteamiento neoplatónico de los universales haría de lo existente un género superior. Lo real, en su existencia única, determina las proposiciones (*Cat*. 2a11-12). En consecuencia, la imposición de la significación de la sustancia primera no debe desaparecer en la suposición. La significación categórica de la sustancia segunda dejaría de existir si desapareciera la relación hipárquica con la sustancia primera. La existencia de Sócrates como sustancia primera real determina por el dativo metafísico los universales de los géneros y las especies (οὐχ ὁ Σωκράτης ἂν εἴη οὐσία πρώτη ἀλλὰ τὰ γένη καὶ τὰ εἴδη, *Porph. In Cat*. 90.25-26). Por lo tanto, Porfirio añade inmediatamente el segundo lado de la ecuación. La sustancia primera indivisible y real (ἄτομος οὐσία, *ibid*. 90.31) establece el enunciado, pues se sostiene el *modus tollens*, lo que prueba su prioridad. Porfirio considera esta sustancia segunda atómica dada en el modo de imposición como la primera *praedicabile* en el sentido del concepto general (καθ' ἕκαστον ἄνθρωποι πάντες). Esta sustancia atómica tomada en el modo de la imposición existe en el enunciado categórico como sustancia segunda. Entonces, la segunda atómica y ya no divisible forma la fuente del sentido categórico para la especie «hombre» mediante la imposición del sentido unívoco (ἐξ ὧν καὶ ὁ κοινῇ κατηγορούμενος ἄνθρωπος ἐπενοήθη, *ibíd*. 90.32-33). Porfirio subraya que se refiere a la sustancia primera aristotélica porque sirve de causa al enunciado general como tal (αἴτια τοῖς κοινῇ κατηγορουμένοις ἐστὶ τοῦ εἶναι, *ibid*. 90.30-91.1). La aplicación del *modus tollens* indica el siguiente hecho. La sustancia indivisible se da en modo hipárquico (ἄτομος οὐσία) como sustancia primera. Al eliminarlo, el enunciado se haría imposible en el plano predicativo de la sustancia segunda hecha por imposición. La sustancia indivisible se convierte así en el «primer» existente, en el sentido a la vez real y categóricamente determinado. También aquí encontramos la doble vía de la hiparquía, que debe entrar en correspondencia. A la sustancia primera hipárquica debe seguirle necesariamente (es decir, en una vía de verdad como correspondencia metafísica) el enunciado hecho por la imposición que establece el sentido específico de la segunda sustancia. La doble sustancia "indivisible" se da ahora en el nuevo modo de correspondencia del Ser y el pensamiento según el tercer fragmento de Parménides (cap. 1.2). Forma así una base causal y semántica para el enunciado categórico.

Esta doble primacía «atómica» de la sustancia primera hipárquica y de la segunda sustancia específica se mantiene en los dos comentarios de Porfirio, y cubre exactamente la posición fundamental de las *Categorías*. La primera imposición de sentido está determinada únicamente por la sustancia primera real predicada hipárquicamente (πρώτως οὐσίαι λεγόμεναι ὑπάρχουσιν, *Cat*. 2a14-15). Porfirio criticaba así la escuela de Plotino, que defiende la existencia completamente autónoma de los universales. El argumento mostraba que la visión neoplatónica del mundo carece de sentido, porque creaba un significado de sustancia primera *ex nihilo*. La interpretación aristotélica de las categorías asegura el significado de la sustancia primera atómica real para la imposición de la sustancia segunda atómica y unívoca. El camino asegura así la posibilidad del enunciado y también la verdad metafísica (es decir, en el sentido de Aristóteles) La correspondencia entre pensamiento y realidad se establece en el curso del doble enunciado que sigue a la causalidad y necesidad de las sustancias hipárquicas. El verdadero discurso comienza en el plano de las especies para llegar a los universales. Este diagrama sigue la trayectoria del verdadero sol en el firmamento.Por tanto, ya no es un problema componer un enunciado en el marco de los significados universales *per prius* y *per posterius*. Véase la segunda parte de la afirmación de las *Categorías* según la cual los géneros y las especies predican la sustancia categóricamente según el significado universal de especie (τὰ μὲν γὰρ γένη κατὰ τῶν εἰδῶν κατηγορεῖται, *Cat*. 2b20). Porfirio establece la división de lo genérico en la segunda etapa, la de la suposición. Los significados universales divisibles se conocerían más tarde como el "Árbol de Porfirio" (*Arbor Porphyriana*). La posición del género, la especie y el individuo en la *Isagoge* tiene una importancia clave para el posterior desarrollo de la objetividad. El enunciado universal *per prius* establece el enunciado *per posterius* a partir del género. Sigue la diferencia genérica y la especie, y finalmente llega al individuo. La especie conserva una posición central en el marco del enunciado por su proximidad a la sustancia primera real. Determina la cosa abstracta única, que viene dada por la división de los universales hasta la meta (*individuum*). Al mismo tiempo, el significado específico está directamente relacionado con el último en el contexto del género, del que se deriva esta división de universales.

En la creación escolástica de la objetividad desempeñará un papel clave el estatuto ambivalente de una sustancia indivisible (ἄτομος οὐσία). La interpretación precedente prueba que Porfirio distinguió la indivisibilidad fundamentalmente en tres registros: sustancia primera, sustancia segunda, individuo. La primera indivisibilidad es real, la segunda es categórica y unívoca en el marco de la imposición, la tercera es dialéctica y unívoca en el marco de la división universal del sentido genérico realizada por la suposición. Es precisamente la suposición lo que más respetaban los neoplatónicos. En la perspectiva de la gigantomaquia explorada sobre la sustancia, esta ambivalencia de la sustancia atómica hace el corazón y la finalidad (σκωπός) de la interpretación porfiriana de las *Categorías*.[[41]](#footnote-41) La Hermenéutica defiende ante todo el sentido hipárquico del enunciado a partir de la sustancia primera, pues forma el sentido aristotélico de las *Categorías* y de la *Metafísica.* De la presente interpretación se deduce que si dejamos de lado el enunciado hipárquico de la sustancia primera en el modo de la imposición, el sentido de sustancia indivisible ya no está ligado a la sustancia primera. Pierde necesariamente el sentido metafísico de la sustancia segunda. La lógica sólo ve significados que se construyen por suposición. En este caso, llegamos a otro tipo de indivisibilidad que la realizada por la especie predicha por la imposición, entonces de manera hipárquica. La indivisibilidad genérica se logra por el vínculo entre la especie y el sentido universal final, que se crea por el movimiento de la *differentia specifica*. Un sentido universal así creado, ya no puede dividirse (ἄτομος οὐσία, *individuum*). Este *individuum* hecho por suposición en el plano de la división dialéctica comenzó a desempeñar el papel fatal, pues suplantó el papel de la sustancia segunda, y más tarde incluso sustituyó a la sustancia primera. La hermenéutica debe encontrar el *peccatum originale* de la metafísica moderna en la forma del *Irrtum* de Heidegger. He aquí la cita de la *Isagoge* en la traducción latina de Boecio que, después de la alegoría de la caverna de Platón, establece la primera *Lichtung* de la objetividad occidental. Existe una entidad moderna denominada«"individuum» considerada como la comprensión indistinta del ser definida por Heidegger (*Gehaltsinn*). En este caso, se trata de una «sustancia indivisible». Tenemos una especie de «sustancia individual», cuyo significado final (*Vollzugssinn*) en Isagoge debe ser determinado. El redoblamiento del significado (*Bezugssinn*) se produce a través de la actualización de la predicación que viene de delante (imposición) o de detrás (suposición). Como Porfirio, Boecio y Heidegger, debemos tener presente la doble trayectoria de la mirada sobre lo existente (*Vor-blickbahn*). Esta trayectoria se da ahora en la actualización de la sustancia atómica por detrás, así en el modo de la división dialéctica de los significados universales hecha por suposición.

«El individuo está bajo la especie y la especie bajo el género. En cierto sentido, el género forma el todo (totum enim quiddam est genus) y el individuo forma parte de él (*individus autem pars*). Pero la especie forma en realidad el todo y también la parte (*species vero et totem et pars*). Por último, la especie forma la parte en relación con algo distinto (*pars quidem alterius*), mientras que la especie en su conjunto no se refiere a algo distinto, sino a la parte individual de la especie (*totum autem non alterius, sed aliis*), porque la especie en su conjunto se compone de partes.»[[42]](#footnote-42)

La actualización del sentido (*Bezugssinn*) se da ahora en el marco del sentido entendido por detrás, es decir, desde el género como última unidad unívoca de sentido. El género es la totalidad completa del significado en el enunciado universal; las especies y los individuos forman parte de él. Las especies y los individuos en forma supposicional están subordinados al género (εἶδος ὑπὸ τοῦ γένους). La definición parte del último y ya no divisible individuo como parte universal del todo universal superior, que es la especie (τὸ μὲν ἄτομον ὑπὸ τοῦ εἴδους). La especie desempeña un papel esencial, que ya hemos indicado anteriormente. Existe un doble *Vor-blickbahn* relativo a la especie como totalidad y como parte (τὸ δὲ εἶδος καὶ ὅλον καὶ μέρος). En el dominio del género, la especie es sólo una parte (suposición); pero en relación con la cosa singular, es una plenitud de sentido independiente, que viene dada por la proximidad hipárquica de la sustancia primera (imposición). La especie representa una plenitud inferior a la del género desde el punto de vista de la suposición, porque el género predica la significación genérica unívoca para la especie y el individuo. La primacía dialéctica del género muestra claramente el *modus tollens*, que ahora se utiliza en el plano de la actualización del existente por detrás, luego por suposición. Mediante la separación de las diferencias específicas inferiores (racional, irracional), el género «animal» seguirá existiendo, pero no la especie «hombre», porque este sentido universal sólo surge mediante el movimiento de la diferencia genérica dirigido hacia abajo, hacia la especie. Para Porfirio, sin embargo, la especie no está tan radicalmente separada del individuo (ὐκ ἄλλου) como la especie del género. La especie significa «en», o «en vista de» (ἐν ἄλλοις) la alteridad de los individuos que forman parte de la especie. Esto tiene sentido, porque el individuo posee un significado específico como supuesto fundamental que no puede dividirse más. El significado genérico puede dividirse, pero el específico no. El significado metafísico, que es universal y completamente unívoco, sólo existe en el nivel de la especie atómica hecha por suposición e imposición. Desde la perspectiva de la suposición, la especie constituye el último nivel del significado final indivisible. Desde la perspectiva de la imposición, la especie constituye el primer nivel de significación indivisible. En el modo de imposición, la especie se determina primariamente a partir de la sustancia primera; en el modo de suposición, se relaciona secundariamente con el género superior. El individuo en el modo de imposición no tiene posibilidad de significado autónomo. La significación realizada por la imposición ni siquiera existe para el género. No existe un significado genérico que pueda dividirse dialécticamente. Además, el individuo no existe autónomamente en el modo de suposición porque forma parte de la especie (*partibus enim totum est*). Si el individuo perdiera por completo su significado derivado de la especie, entonces no tendría nada de universal y dejaría de existir en el pensamiento. La nada no puede dividirse porque, según Parménides, el no-ser no puede predecirse. La especie crea la totalidad del significado para un individuo, que se separa en el último segmento individual. La distinción «especie-individuo» se basa, pues, en el hecho de la división del mismo significado. En el primer caso, la especie se concibe como «totum»; en el segundo, el mismo significado se concibe como «atómico», ya que aparece tras la división como «individuum». En consecuencia, la especie representa algo distinto del individuo *(pars quidem alterius*).La especie se diferencia del individuo en relación con el todo, que se divide en otras partes individuales. La división descendente de la especie significa que el individuo está separado de la especie por la última diferencia, pero no por un significado diferente. La determinación dialéctica del sentido universal debe entonces necesariamente llegar a su fin, porque no queda nada específico que pueda seguir dividiéndose. En consecuencia, la especie como totalidad de sentido en relación con el individuo no se da como algo diferente (*totum autem non alterius*). La especie es superior al individuo, ya que puede diferenciarse en la clase inferior de los individuos específicamente determinados. En consecuencia, los individuos atómicos difieren de la especie en virtud de esta última diferenciación, pero no en virtud de un significado diferente. El individuo está específicamente determinado y no puede serlo de otro modo. La definición como supuesto de su identidad individual es la misma que para las especies. Las especies tienen un tipo de identidad distinto del de los individuos (*totum*, ἄτομον μέρος), porque en este último nivel de división de los universales, los individuos sólo difieren entre sí (*aliis*, ἐν ἄλλοις). La última unidad de sentido permanece en el nivel de la especie. Tras ella, sólo queda la unidad atómica indivisible de lo universal y ningún significado más específico que dividir. En consecuencia, la cita continúa con el hecho de que el individuo forma parte de la especie, que es la única que forma la totalidad final de sentido (τὸ δὲ εἶδος καὶ ὅλον). En consecuencia, el individuo posee el carácter categórico de la especie, pero sólo parcialmente, pues está separado de esta totalidad por la última diferencia. El original griego es absolutamente claro frente a la ambigüedad que influirá en la traducción latina y luego en toda la tradición moderna. Los individuos forman parte de la especie (ἄτομον μέρος) y sólo y únicamente así puede definirse como una unidad individual hecha por el significado específico (*totum*). En consecuencia, la especie constituye la totalidad final del significado en relación con los individuos, porque establece el supuesto del significado específico final (τὸ ὅλον) que abarca todas las unidades atómicas individuales (τοῖς μέρεσι). La metafísica moderna retomó esta última división y determinó sobre esta base una nueva relación categórica entre la totalmente falsa «sustancia primera» (*individuum*) y la sustancia segunda (*especie*). Los siguientes volúmenes muestran cómo esta relación entre el individuo y la especie constituye la base de la falacia objetiva del enunciado categórico y de la metafísica moderna, conocida como el «*Irrtum*» de Heidegger.

Porfirio, Boecio y sus sucesores clásicos en el Occidente latino sostienen que los individuos como universales adquieren significado abstracto sólo a través de la dialéctica. Su significado deriva de las especies superiores. En sí mismos, los individuos no tienen posibilidad de univocidad porque sólo son parte de la especie. Para Porfirio, el individuo es una unidad (*totum*) en un sentido muy específico cuando el significado universal de la especie se separa sólo de la nada. Por la última división específica, los individuos sólo difieren entre sí (ἐν ἄλλοις). Los individuos sólo difieren entre sí y no de otro modo. Esta división corresponde a la noción de «valor» que Saussure tomó como definición del sistema de diferencias diferenciales, como se indica en la parte introductoria del libro. Es el grado más bajo de univocidad hecho por suposición, que sólo existe en el intelecto. Sin la imposición de la especie, no habría univocidad de *individuum* en absoluto. La aberración de la metafísica moderna nació de esta base nihilista. La interpretación original del individuo (τὸ ἄτομον) según las *Categorías* y según la interpretación de Porfirio desapareció por completo en las escuelas neoplatónicas. La universalidad específica en el nivel de la última división no es divisible, y no incluye nada más. Este individuo no puede ser ni una esencia ni un tipo de sustancia. La esencia presupone una definición de sentido dada autónomamente según la suposición por géneros y especies. La segunda sustancia también contiene un significado unívoco dado por la imposición de la sustancia primera. El individuo como significado atómico representa simplemente la división dialéctica de los significados universales puros. El individuo dado en sí mismo y por sí mismo no significa casi nada. Por eso, en el orden de la suposición universal, es el más alejado tanto de la sustancia primera como de la universalidad genérica. Su significado universal sólo aparece al final, después de una diferenciación plenamente lograda del significado genérico del significado específico. Desde el punto de vista del enunciado universal, existe la más alta unidad genérica (*totum est genus*). El significado del individuo es el más alejado del significado universal de la segunda sustancia como género. El individuo sólo comprende la universalidad mínima, porque cierra la división del significado específico. Desde el punto de vista del enunciado hipárquico, el individuo es casi un no-ser y forma parte de la especie. Su existencia se hace por suposición y se da sólo en el intelecto. En el enunciado de universales basada en la división del sentido universal, el individuo se sitúa al final de toda universalidad. En relación con el género y la especie, el individuo se distingue por el hecho de que ya no puede dividirse en partes subordinadas, lo que constituye su alteridad en relación con la divisibilidad del género y la especie. Después del individuo no viene nada, y el puro no-ser no puede ser pensado ni predicho. El individuo no puede constituir por sí mismo ningún significado universal, que se da originariamente de forma genérica y específica. Por el contrario, comparte estos significados como el final de la serie dialéctica. Recordemos el sentido fundamental de esta tesis. La hermenéutica considera la determinación moderna del individuo en el modo del *Irrtum*. La unidad atómica dada por la división final del sentido universal (τὸ ἄτομον, *individuum*) implica sólo un sentido mínimo tomado del sentido categórico de la sustancia segunda como imposición o suposición (*totum*). Aristóteles modificó fundamentalmente la división platónica de los géneros superiores del ser (διαίρεσις). Porfirio procede en consecuencia, ya que la división de los universales procede sólo en la mente y no en la realidad. Unívocamente, las categorías conciernen a la sustancia segunda predicada como género superior en el contexto de la suposición. El género está ligado por suposición a la sustancia primera, pero este modo de enunciado necesita la imposición de la especie para ser unívoco. En consecuencia, el género está vinculado *per posterius* a la imposición de sentido por parte de la especie, que *per prius* predica el ser hipárquico de la sustancia primera. Así, los géneros superiores de los neoplatónicos se degradan como meros productos mentales de la mente.

Los neoplatónicos consideran totalmente inaceptable la conexión categórica e hipárquica «sustancia primera hilemórfica en la realidad - especie universal en la mente». Para ellos, el enunciado hipárquico realizado a partir de la sustancia primera material carece prácticamente de sentido. Véase la ya mencionada posición de Plotino sobre la sustancia hilemórfica. La división aristotélica de los géneros se ha transformado en un enunciado categórico dado en el contexto de la imposición y la suposición. Difiere fundamentalmente de la *dihaíresis* platónica expuesta en el diálogo Sofista. Platón divide las ideas como géneros supremos en su ser sustancial y autónomo. El individuo, en la interpretación y división de Porfirio, contiene la universalidad en muy pequeña medida; por tanto, se sitúa sólo al final de el enunciado universal. El individuo indivisible forma un todo abstracto y es el punto más bajo del significado universal y metafísicamente unívoco. En relación con la *Isagoge*, el individuo forma sólo una parte del todo (género y especie); por tanto, no tiene un significado categórico independiente, como ocurre con los universales metafísicos unificados en el modo del totum. La universalidad del individuo sigue a la especie en términos de imposición e incluso de suposición. El individuo forma un significado específico (*totum*) que no difiere en nada de la especie (*totum autem non alterius*). El individuo es casi no universal en términos metafísicos. Se sitúa en la frontera del no-ser de la universalidad metafísica, y es lo más alejado de la sustancia primera real. Es obvio que el individuo casi no existe, porque ocupa la frontera entre el ser y el no-ser. El individuo no tiene existencia real, porque tampoco la tienen las especies y los géneros. Además, el individuo contiene un significado específico absolutamente mínimo, que sólo se da en el intelecto. El individuo no hace una segunda sustancia en el sentido propio hecho de categorías. Por esta razón fundamental de doble deficiencia, participa de otra plenitud de sentido (*totum*), que está ligada al género y a la especie. Tienen su propio significado universal y autónomo. La especie forma el último nivel de significación (τὸ ὅλον). La actualización del existente por detrás pasa al género dado *per prius*, y tras la división se reanuda la especie predicha *per posterius*. Este enunciado establece la unidad final de significado del individuo como parte de la especie (τοῖς μέρεσι).

Cabe ahora mencionar de nuevo la transformación del *dativus metaphysicus* según la *quidditas* de Aristóteles (cap. 1.1). La correspondencia de cosa y pensamiento dentro de la pareja "*ousía-parousía*" soslaya la sustancia primera, porque la cognición procede por enunciado categórico de la sustancia segunda. La sustancia real se predica verídicamente al modo de la sustancia segunda. El precio a pagar es la desaparición de la sustancia real de la metafísica. Se trata del trágico acontecimiento del abandono de lo existente (*Seinsvergessenheit*). El análisis anterior del concepto clave de la metafísica aristotélica (τό ἦν εἶναι) muestra el paso de la sustancia primera al Leteo arcaico, que alberga el pasado de la sustancia primera. Según el enunciado categórico y aristotélico defendido por Porfirio, la especie transfiere la universalidad al individuo según el dativo metafísico. La imposición se hace primero en relación con la sustancia primera, después en relación con la especie. Representa la sustancia primera real como primera unidad de sentido metafísico. La modernidad neoplatónica realiza la donación absurda del ser en la forma errónea del dativo metafísico. La tragedia filosófica se convirtió en la tragicomedia moderna como resultado de la interpretación errónea de la enseñanza de Porfirio. La modernidad combinó los géneros más elevados de Plotino con el enunciado categórico. La nueva pareja «*ousía-parousía*» anula el sentido fundamental de la metafísica aristotélica. La nueva transición *quidditas* moderna combina hasta el equívoco los distintos significados de la llamada sustancia «indivisible» (ἄτομος οὐσία). La especie totalmente abstracta como «sustancia atómica» entró en la filosofía por pura suposición y conserva su significado sólo en el marco de la abstracción lógica. Esta especie se convirtió en la sustancia primera «aristotélica» del neoplatonismo. La sustancia primera real se está convirtiendo gradualmente en una cosa del pasado. En su lugar viene la sustancia del tercer tipo (*individuum*, τὸ ἄτομον) definida en la *Isagoge*. El sentido aristotélico del don de ser «a este individuo de aquí» (τό τί) se encuentra en Porfirio según la definición de *quidditas* de Aristóteles (cap. 1.1). La suposición cambia el significado hipárquico en uno universal. Este cambio hace otro tipo de enunciado unívoco de género a especie. El individuo no tiene significado propio, porque forma parte de la suposición hecha por la especie. La metafísica moderna ha creado un nuevo «acontecimiento» (*Ereignis*) de transición del no-ser a la inaudita «existencia» del existente moderno. Este paso de la especie al individuo no es posible en la metafísica aristotélica determinada por la imposición, porque no tiene una causalidad dada por la realidad. Es más, ni siquiera es posible desde el punto de vista de la suposición, porque el individuo no tiene un significado propio, sino sólo un significado específico. La modernidad salvada por las Furias fundó el caso de las primeras fake news perfectas que, en la era del nihilismo metafísico, determinan toda la civilización de Occidente. El sentido universal de la especie se transforma en la sustancia primera que adquiere apariencia objetiva. Mediante una donación mitopoética, esta «sustancia primera hipárquica» transmite el sentido del ser al individuo en forma de «segunda sustancia» (*tertium ens*). La especie aristotélica pasó al pasado (ἦν εἶναι) en relación con el individuo y el género. La especie clásica casi dejó de existir en la metafísica moderna. Lo que existe es su simulacro, que está separado del individuo objetivo (tertium ens) por la diferencia objetiva. La nueva diferencia en relación con la especie objetiva como «sustancia primera» surgió del cambio del individuo moderno en «sustancia segunda». La modernidad creó una dualidad absurda en relación con la donación aristotélica del ser y su predicación categórica. Al hacerlo, los modernistas han redoblado la ya falsa caverna de Platón, llena de trogloditas educados, y han transformado la metafísica en una tragicomedia total. En lugar del individuo de Porfirio, ahora tenemos a la especie en un viaje hacia el reino del no-ser. La modernidad creó un nuevo dativo metafísico, y donde no podía haber sido originalmente. No hay división de sentido entre especie e individuo. En virtud del completamente falso y mitológico *dativus possessivus* (OBJ III, cap. 4), el individuo moderno recibe algo que nunca antes le había pertenecido, a saber, un sentido autónomo, e incluso hipárquico. En lugar del individuo de Porfirio, existe la especie, que emprende un viaje al reino del no-ser. La modernidad ha creado un nuevo dativo metafísico, y donde no podía estar originalmente. El individuo se viste con los nuevos ropajes del emperador, y nace un nuevo tercer tipo de ser. El acto clásico de la donación del ser se refiere, en el modo de la suposición, únicamente a la significación universal. La donación fundadora en metafísica se forja por la imposición de la significación hipárquica de la sustancia real a la especie abstracta, porque el individuo no puede poseer ninguna significación categórica autónoma. El individuo posee un significado categórico universal en un grado mínimo porque se deriva de la especie en la división del significado hecha por la suposición. El individuo forma parte de la especie, que es el primer y más importante *totum* hipárquico dado en relación a la sustancia primera real. Los neoplatónicos y los sofistas latinos anularon por completo este significado mínimo del individuo, llamado más tarde *esse diminutum*. La modernidad convierte al individuo en una mezcla de las sustancias primera y segunda. La metafísica moderna concibió al individuo mediante la eliminación del «existente fijo» (*esse ratum*) que se insertó primero en el pensamiento divino y luego en la filosofía leibniziana. El supuesto significado del individuo en el modo *totum* se refiere, en el pasaje citado de Porfirio, sólo al significado universal más elevado, que, entendemos, es la especie en primer lugar. En consecuencia, desde el punto de vista del enunciado universal clásica, el individuo sólo forma una parte de la totalidad superior del significado universal, que se da en el nivel de la especie (*partibus enim totum est*). El *individuum* constituye la unidad determinada de sentido (*totum*) sólo en virtud de su indivisibilidad. El significado metafísico de la segunda sustancia (*totum*) se da primero a la especie. Los dos significados de *totum* son fundamentalmente diferentes porque no comparten el mismo sujeto de enunciado categórico. El individuo casi ya no tiene un significado universal, porque ya no hace la parte divisible de la especie dentro de la suposición. El Árbol de Porfirio sigue esta lógica de división en el nivel de los universales.[[43]](#footnote-43) El último individuo indivisible como un todo (*totum*) contiene la universalidad casi en el nivel cero, porque al final de la división entre especies casi no queda ningún significado universal. Lo dividido individualmente se distingue entre sí por el mero hecho de la división (τοῖς μέρεσι, *aliis*). Este es el primer ejemplo conocido del «valor del signo» que marca la diferencia estructural en la lingüística moderna de Saussure (« las desviaciones diferenciales »). La especie es la primera unidad de significado para la determinación universal de la segunda sustancia, ya que conserva su propio primer significado universal. La especie adquiere una nueva posición en relación con las cosas singulares. Ocupa el primer nivel universal de significación en el modo de la imposición, que es distinto del género, que a su vez se realiza por suposición. La primera totalidad de significación (ὅλον, totum) es la especie, que ocupa una posición ambivalente en relación con el individuo. Del individuo indivisible, la especie se distingue por la divisibilidad del sentido. En consecuencia, la especie y el individuo forman un tipo particular de unidad de sentido realizada por la suposición como lo divisible (la especie) y lo indivisible (el individuo). En cambio, en el modo de la imposición, la especie es indivisible y el individuo carece de significado propio, ya que la especie constituye la sustancia atómica primaria. Boecio y, después de él, los conocedores clásicos de Aristóteles dominaron el significado originario del individuo como parte única del significado específico en el enunciado categórico. Tomaron el enunciado como la suposición en relación con la especie y como la imposición en relación con la sustancia primera. A diferencia del neoplatonista Anselmo y de los modernos porretanos, Abelardo subraya la diferencia fundamental entre el *totum universale* y el *totum integrum* (OBJ II, cap. 1.2). Esta definición de especie e individuo desempeñará un papel clave en las formas de objetividad posteriores a 1250. El individuo, prácticamente inexistente, llega como Mesías intelectual de la modernidad. El individuo organiza la nueva parusía del pensamiento paranoico en la filosofía moderna. El triunfo del individuo como nueva sustancia primera y segunda (*tertium ens*) provocó errores fatales en la *via Modernorum*. En la era del nihilismo metafísico, lo existente como sustancia aristotélica termina en el olvido total (*Seinsvergessenheit*). La nueva forma de especie transfiere la universalidad al individuo en el modo del dativo metafísico.

Examinemos brevemente esta nueva forma del dativo moderno. Entra en el pensamiento a través del *dativus obiectivus* y presenta el significado objetivo de existir (OBJ III, cap. 4). Esto condujo a un error fatal en relación con el enunciado por suposición a partir de la especie, que sustituye a la sustancia primera real. El individuo recibió un nuevo tipo de existencia objetiva como forma genérica del ser neoplatónico (*Seiendheit*). La hermenéutica estudia esta particular adquisición de existencia objetiva con el término *dativus possessivus* (OBJ III, cap. 4). El individuo posee un significado impuesto y asumido al mismo tiempo, un significado que nunca ha tenido y que nunca podría haber tenido. Anteriormente, el individuo poseía un mínimo de existencia autónoma. La sustancia atómica recibió el traje nuevo del emperador, que le sentaba de maravilla, como en el famoso cuento de Andersen. Este cuento de hadas del *Irrtum* metafísico continúa hasta nuestros días bajo la influencia de las Furias académicas. Así se crearon la filosofía y la ciencia occidentales objetivas. Las Furias son el instrumento de castigo de las Musas divinas, que han conducido esta divina comedia al nihilismo metafísico actual. Las Musas engañosas sólo han dejado el último trozo del pastel, no real sino individual, a la modernidad perdida que practica la tragicomedia académica. El nuevo estatuto del género y de la especie dio lugar al nuevo tercer tipo existente, creado por el neoplatonismo de Jámblico y Simplicio. La siguiente determinación neoplatónica *Isag*. 7.27-8.3 procedió al modo de *Irrtum* haciendo una nueva época. Los sucesores de Porfirio unieron la especie y el individuo en una especie de ridícula sustancia atómica. En un desarrollo posterior, Simplicio y Filoponio mezclaron este individuo del tercer tipo con la cosa singular al nivel de la sustancia primera de Aristóteles. La confusión de singularidad y universalidad establece el sentido objetivo de la *Física* de Aristóteles en el neoplatonismo. Según la interpretación que Porfirio hace de las *Categorías*, la revolución de los neoplatónicos fundamentó la *revolutio* en dos etapas, que fueron un retorno a Platón y Plotino. En primer lugar, los neoplatónicos desplazaron el enunciado hipárquico. Determinaron la categorización únicamente en el marco de la *dihaíresis* platónica, que definía la división de los géneros en especies. En segundo lugar, convirtieron el individuo indivisible en una sustancia primera indivisible, que Aristóteles sólo retuvo en la realidad. Estos dos errores fatales contribuyeron a que todo lo que queda de la interpretación porfiriana de las *Categorías* sea el *Arbor Porphyriana* como el mayor simulacro en el que se basa la ciencia moderna y postmoderna. Mediante la transformación del individuo en el género platónico superior y en una nueva sustancia primera, nace una nueva sustancia indivisible. Representa el existente típico del tercer tipo. La confusión subsiguiente sobre los universales concierne al estatuto poco claro del *tertium ens*. El sentido categórico ya no puede predecirse al modo hipárquico, porque este sentido del enunciado categórico desapareció en la modernidad. La imposición se cambia libremente por la suposición. La objetividad asigna universales como existentes hipostasiados del tercer tipo a sustancias primarias reales en el modo *ante rem*, *in re*, *post re*. La inserción del sentido hipostático en las sustancias primeras o una analogía de la sustancia primera con los universales hipostasiados es un completo sinsentido según la interpretación aristotélica de las categorías y según su herencia clásica. Aristóteles, tras la crítica de Platón, considera la división dialéctica de los universales como un procedimiento secundario. La metafísica presupone el enunciado categórico como impositio en el modo *per prius* en relación con la sustancia primera hilemórfica. La tesis básica afirma la inexistencia de universales al mismo nivel que la sustancia primera. La prueba en forma de *modus tollens* y *destructio primis* antes citada fue adoptada por la

Escolástica a través del *Gran Comentario de Averroes sobre De anima*.[[44]](#footnote-44) El género como universal se ha convertido en un nuevo tipo de sustancia en la modernidad. Hace posible el enunciado categórico de todo lo que es específico e individual. Lo individual se da en el modo del dativo metafísico modernizado, es decir, en términos de unidad del significado original, genérico y específico. El individuo se convierte en una pseudo-sustancia constituida *per prius*. El sofisma trágico de la modernidad y la postmodernidad, dirigido por las Musas juguetonas, descansa en el hecho de que, incluso después del intercambio de la sustancia primera con el individuo, la proposición citada en *Cat*. 2a14-16 sobre el doble enunciado hipárquico y universal se mantiene formal y lógicamente. La especie se sitúa en un nivel de enunciado inferior al del género y determina directamente el sentido último indivisible del individuo. La cosa atómica individual se ha convertido en un nuevo totum debido al significado como imposición, que ha sido creado completamente *ex nihilo*. El sentido tragicómico del individuo atómico surge del hecho de que el enunciado puramente lógico es incapaz de distinguir al individuo de la sustancia primera real o de la segunda sustancia predicha por la imposición clásica. La paranoia moderna es plenamente lógica en el marco de la veritas moderna. Es fundamentalmente trágica en relación con la verdad como *a/létheia* arcaica y musical.

Los intérpretes clásicos de las *Categorías* se negaron a dar al individuo un sentido metafísico hecho por imposición. Puesto que los intérpretes tenían un sano discernimiento de la metafísica clásica, no podían aceptar en ningún caso la trágica confusión de sentido (μανία) provocada por las Furias, lógicamente inteligentes y, por tanto, enteramente modernas. La universalidad sigue a la realidad y no al revés, pues el espíritu crítico dado por la influencia de las Musas no es paranoico ni maníaco. El individuo no tiene ninguna posibilidad de obtener un sentido propio en el nivel de la sustancia segunda. En consecuencia, el individuo aristotélico no recibe la universalidad de la especie en el acto de donación por el dativo objetivo como en el neoplatonismo y la modernidad. El individuo no tiene consistencia como nueva sustancia segunda, porque este privilegio ostenta la especie y el género. Surge por el acto de participación y división última del sentido universal. El individuo no puede apropiarse de ninguna univocidad autónoma a nivel *per prius* realizada por imposición, pues ésta sólo pertenece a la especie. Los neoplatónicos tenían un conocimiento mitopoético del individuo más fuerte que la realidad y el pensamiento crítico. Los universales (*individuum, species, genus*) fueron definidos como las segundas sustancias universales y se les dio un significado hipárquico, completamente autónomo. Debido a la *dihaíresis* platónica, las especies ocuparon el lugar de la sustancia primera moderna. La imposición pasa ahora a la sustancia primera hilemofílica aristotélica, que se ha transformado en el *individuum* moderno. En el plano de la lógica, la interpretación de las *Categorías* no ha cambiado en absoluto. Los modernos tomaron el texto al pie de la letra y lo interpretaron según un nuevo paradigma. De este modo, surgió un nuevo modo de pensamiento pitónico, que constituye la paranoia del *Modernorum*. El «Sócrates» lógico como individuo moderno se crea en el modo paranoico del *ídem* como una pura suposición mental; posee la misma «sustancia» que el Sócrates hipárquico hecho por imposición metafísica en el modo del ipse. Es indiferente que se trate de un cadáver o de una persona viva.

Los contemporáneos de Porfirio se sentaron a la mesa académica de las primeras universidades antiguas y siguieron el camino de la destruida Delfos y la desaparecida Pitia. Crearon su propia ciencia mitopoética de los oráculos. En estas reuniones sagradas (ὄργια, *conferentia*) de los neoplatónicos surgió una nueva forma de educación «orgiástica» occidental bajo la guía de las Furias. Esta educación adquirió un carácter objetivo en épocas posteriores de sincretismo metafísico. En la actualidad, esta *apaideusía* (cap. 1.2) se lleva a cabo a escala totalmente mundial. La medición de esta locura mitopoética se indexa objetivamente en bases de datos científicas y se remunera económicamente. Los modernistas neoplatónicos sellaron el destino del pensamiento occidental con su interpretación pitoniana y pseudo-mística de las *Categorías*, y con la misma interpretación errónea de los comentarios de Porfirio a las *Categorías*. El orgullo intelectual de los hombres divinos» como Jámblico coincidía trágicamente con el alcance de su error metafísico. El nuevo individuo del tercer tipo comenzó a actuar como la sustancia primera o segunda. Entonces la sustancia atómica hace el último eslabón del enunciado universal, que se da por la división específica del sentido universal genérico en un sentido final y ya no divisible. Así, la especie o el individuo se convierten en sustancias primeras e incluso sustituyen a la sustancia real primera, que se situaba fuera del enunciado de las *Categorías* y de la *Metafísica*. La posición del individuo en el nuevo sistema de división categórica es exactamente la opuesta a la de las *Categorías*. Véase la interpretación anterior de la *Isagoge* acerca de la posición de la especie y del individuo en el modo ἐν ἄλλοις según Aristóteles. El individuo moderno perdió el sentido universal de la especie como se da en la *Isagoge.* En el neoplatonismo, la especie comenzó a funcionar como la sustancia primera. Tiene su propio significado indivisible en el modo óntico dado *per se*. A causa de este error, surgió la especie neoplatónica del tercer tipo. Funda tanto el enunciado hipárquico como el significado metafísico *per prius* en el modo de la *impositio*. En el nuevo sistema pitónico de categorías neoplatónicas, el individuo es lo más parecido al híbrido «sustancia primera-especie», pues hace parte de la especie como su parte unívoca (ἐν ἄλλοις). El error de la nueva metafísica es evidente, pues la interpretación de la *Isagoge* define lo individual exactamente al revés. Lo individual concreto era lo más alejado de la sustancia primera; por tanto, lo individual no tenía un significado hipárquico dado por imposición y poseía un significado universal muy mínimo por participación en la asunción hecha por la especie. Al mezclar los tres significados originales completamente diferentes de sustancia atómica (sustancia primera y segunda, individuo), se inició en el siglo III una exégesis mitológica de la sustancia primera indivisible. Esta ambivalencia sobre la sustancia atómica desempeñaría un papel fundamental en la historia de Occidente, configurando todas las formas posteriores de gigantomaquia sobre la sustancia. Los sucesores de Porfirio encontraron un nuevo enunciado categórico hecha *per prius* y *per posterius*, que constituyó un nuevo significado de sustancia. La disputa sobre la objetividad considera particularmente la diferencia entre la determinación formal y la metafísica del adjetivo ἄτομος, que se asigna a la determinación de la sustancia «indivisible» (ἄτομος οὐσία). Porfirio sostiene que la sustancia atómica real en su unidad originaria no puede dividirse en partes (oὐκ ἔστιν ἄτομος οὐσία ὁ εἷς τῶν κατὰ μέρος, *Porfirio* *in* *Cat*. 90.31). El hombre como totalidad universal de sentido es dado por ella (καθ' ἕκαστον ἄνθρωποι πάντες), y fuera del ser hipárquico de la sustancia atómica, puede realizarse un enunciado universal (ἐξ ὧν καὶ ὁ κοινῇ κατηγορούμενος ἄνθρωπος, *Porph.in Cat*. 90.32-33). De la interpretación precedente se deduce que Porfirio utiliza sólo la sustancia primera real como base del enunciado y determina la segunda sustancia por imposición a partir de la primera. Al abolir la imposición, la teoría de la verdad deja de aplicarse según el consenso aristotélico. Si la ciencia parte de los significados dados por suposición, por ejemplo matemática y lógica, entonces no puede ser unívoca a nivel hipárquico, porque procede a través del significado generado causalmente en la mente humana. Para los aristotélicos que defienden la verdad como correspondencia de la cognición intelectual con la realidad, es cierto que a la sustancia primera indivisible en la realidad le corresponde el significado indivisible universalmente predicho de la segunda sustancia en la tabla de categorías. Esta segunda categoría debe separarse del individuo. El individuo sólo se determina por la vía negativa, es decir, al final de la serie de diferenciación de géneros y especies, por la división de los universales con el Árbol de Porfirio. La base de esta diferenciación sigue siendo un significado metafísico, hecho por imposición, que sin embargo es bastante marginal en relación con la modernidad.

Tras el desplazamiento del enunciado hipárquico, los neoplatónicos no lo tenían claro: ¿cómo debemos entender la interpretación de la sustancia atómica de Porfirio en su interpretación de las *Categorías*? ¿La indivisibilidad está ligada a la sustancia primera o a la sustancia segunda, o a ambas simultáneamente? ¿Cuál es el papel del individuo en relación con las sustancias primera y segunda? ¿Qué puede dividirse y qué no? Debemos examinar la encrucijada fundamental del aristotelismo que caracteriza todas las gigantomaquias posteriores sobre la sustancia. Los pasajes citados de la interpretación de Porfirio de las *Categorías* (*Porph. in Cat*. 90.31-33) y de la *Isagoge* (*Isag*. 7.27-8.3) o de la traducción latina de Boecio (*In Porph. Isag*. 2.16) hablan claramente de esta cuestión clave. Sin embargo, la interpretación del *Modernorum* se ha vuelto académica, pitónica y ambigua. Las diosas de la Venganza son poderes divinos del caos ctónico. Aprendieron la interpretación caótica moderna de las *Categorías* sin ningún problema, porque es una herramienta de venganza perfectamente simple y eficaz para atacar a los mortales modernos. Los tratados modernos sobre las *Categorías* se han convertido en uno de los principales testigos del trágico juicio de la modernidad. La modernidad recuperó por completo el sentido arcaico de la palabra κατηγορία en el plano de la *a/létheia* musical. Bajo la influencia del *furor logicus* subjetivo, los iluminados se volvieron objetivamente locos. Pero tomado en el nivel de la mente moderna, objetivamente sana, esto significa que no pueden darse cuenta. Así funciona la tragicomedia moderna. La hermenéutica ve estas tres ambigüedades fundamentales en la interpretación anterior de la sustancia indivisible. Estas ambigüedades desempeñarán más tarde un papel esencial en las determinaciones posteriores de lo que existe y en la disputa sobre los universales. El estatuto de la sustancia atómica puede ser triple.

1. La sustancia atómica se concibe como sustancia primera (οὐσία δέ ἐστιν ἡ κυριώτατά καὶ πρώτως, *Cat.* 2a11). La sustancia primera es, pues, distinta del enunciado categórico, que se relaciona con la segunda sustancia concebida universalmente. Esta interpretación de las *Categorías* propuesta por Porfirio fue seguida dentro del aristotelismo clásico. La imposición hipárquica del sentido surge de la sustancia primera real, por lo que el enunciado categórico unívoca se realiza *per prius*, a partir de la sustancia primera real. El supuesto universal en metafísica se da sólo en la mente. Se puede predicar *per prius* una vez establecida la imposición. Si no hay imposición, no hay enunciado unívoco, sino sólo una homonimia en el plano de la lógica.

2. La sustancia se toma indiferenciada en los dos sentidos de sustancia primera y sustancia segunda, donde la imposición hipárquica y la suposición universal se funden en el nivel de la primacía concebida como género supremo (κυριώτατά καὶ πρώτως καὶ μάλιστα λεγομένη, *Cat*. 2a11-12). Se atribuye una función esencial a la divisibilidad equívocamente concebida del sentido universal. La indivisibilidad pertenece tanto a la sustancia primera como al individuo, pues hacen la clausura de la división. Entonces es posible crear una nueva física y una nueva metafísica juntando a Platón y Aristóteles para crear una nueva unidad de lo existente. Esta nueva unidad trasciende el sentido de las *Categorías*. Esta es la actitud de los neoplatónicos como Simplicio. Formaron una metafísica como *scientia transcendens*, que encuentra lo Uno situado fuera de lo existente y de la esencia.

3. La primacía de la sustancia atómica se fundamenta puramente formal en el modo de la semántica (σημαίνει τὰ σχήματα τῆς κατηγορίας, *Met*. 1017a23). La indivisibilidad unívocamente dada suprime la especificidad del enunciado categórico en el contexto de la abstracción metafísica y la traslada a la abstracción lógica. Es necesario entonces fundar una nueva metafísica sobre la intuición directa del existente mínimo de un sentido indivisible de la esencia según Avicena. Este *individuum* se determina entonces como sustancia aristotélica y se inserta en el orden de las categorías como sustancia segunda. De este modo, la metafísica trascendental de los neoplatónicos se transforma en una moderna *metaphysica generalis* pseudoaristotélica. Esta es la interpretación de Duns Escoto y de la versión moderna del Objetivismo, que ven en las *Categorías* sólo una escritura lógica al margen de la metafísica moderna.

La interpretación anterior de la *Isagoge* muestra la aparición de estas tres variantes en la ambigua definición de individuo de Porfirio. Boecio transfirió la definición de *individuum* a una forma correcta. La especie presenta el totum del significado y el individuo forma parte de él (*totum autem non alterius, sed aliis, In Porph. Isag*. 2.16). En cambio, el individuo moderno se ha convertido en una unidad atómica y autónoma. Esto cambió la posición original del individuo, que Porfirio y Boecio definieron exclusivamente en términos de participación en la especie (*non alterius*). La modernidad abolió esta participación y la sustituyó por una alteridad categóricamente concebida. Esta narración mitopoética procede del dativo metafísico modernizado. El individuo se ha convertido en una sustancia que antes sólo se daba en el nivel de la sustancia primera y segunda. El individuo alcanza una posición igual a la de los otros universales (*aliis*). Del mismo modo, el género también se ha convertido en una nueva sustancia segunda en el nivel hipárquico de la especie. La hermenéutica sigue el camino del verdadero sol en el cielo y la verdadera necesidad del dativo metafísico en el pensamiento. La interpretación actual no puede seguir el camino maníaco de la modernidad. En consecuencia, debemos distinguir críticamente los distintos modos de sustancia. Interpretemos ahora cada una de las versiones del dilema categórico relativo a la sustancia atómica en los proyectos de la metafísica.

1. En la primera versión auténticamente aristotélica, la sustancia indivisible existe independientemente del enunciado y establece causalmente la *praedicabilia* universal. Según *De anima*, el concepto universal surge en la mente sobre la base de la experiencia sensorial. El concepto es fijado causalmente por la sustancia primera existente. Los *praedicabilia* del tipo *género*, *especie*, *individuum* determinan la divisibilidad e indivisibilidad como suposición, en el nivel del significado universal. Su univocidad metafísica se deriva de la imposición de la segunda sustancia indivisible como primera categoría, que se da *per prius* en el esquema de las diez categorías. A diferencia de la indivisibilidad de la segunda sustancia universal en el cuadro de las categorías, la sustancia primera es indivisible en virtud del hecho de que existe en la realidad. Actúa *per se* en virtud de la simplicidad real, que se da fuera de toda universalidad y objetividad. Esta es la opinión de Boecio, Abelardo, Averroes y la escuela del primer averroísmo. En esta opinión, no hay disputa acerca de los universales, puesto que se dan sólo en el pensamiento.

2. En la versión neoplatónica de la interpretación de la sustancia atómica, la indivisibilidad de la sustancia pertenece a la coherencia formal y metafísica. Forma parte de la henología última ligada a la unidad en el nivel del Uno trascendental. El significado de la sustancia primera hipárquica dentro del enunciado unívoco se transfiere al género universal, a la especie y al individuo, que existen como sustancias hipárquicas. La segunda sustancia se funde con la primera. La división por el *Arbor Porphyriana* crea el concepto de una sustancia indivisible y confusa (*tertium ens*) como último eslabón de la clasificación de los géneros y las especies (*individuum)*. La especie eterna desempeña un papel clave, ya que constituye la intersección del enunciado aristotélico y neoplatónico hacia el género superior. El individuo se convierte en una sustancia que es la parte atómica y subalterna de la especie. La elevación del género como sustancia segunda al nivel de la sustancia primera significa un retorno a la concepción de Plotino de los géneros superiores del existente. El existente se transforma en un género universal. La función hipárquica de la sustancia primera se vuelve superflua. La especie neoplatónica se funde con la sustancia primera o actúa en el enunciado categórico como sustancia totalmente autónoma, es decir, como sustancia primera hipárquica. Nace así un nuevo enunciado categórico *per prius*. El género, la forma o la esencia universales se dan como hipóstasis subsistentes. Se conciben en el modo de imposición y suposición mixtas, y determinan las sustancias atómicas subordinadas en forma de *tertium ens*. Un ejemplo es el descenso de las formas hipóstasis superiores a las sustancias subordinadas inferiores propuesto en el *Liber de causis*. Este punto de vista estuvo representado por Avicena, los porretanos, la escuela de los nominalistas latinos y por el segundo averroísmo.

3. La tercera variante muestra el camino hacia la existencia objetiva del tercer tipo. Siguiendo a Avicena, los intérpretes latinos de Aristóteles se encontraron ante un dilema respecto a la sustancia atómica. Se da como un existente puro (*ens inquantum ens*), fuera de todo enunciado. Los modernistas duplicaron el individuo realmente existente (τόδε τι) de Aristóteles añadiéndole una sustancia indivisible como individuo objetivo. Tal «individuum-especie» hipárquico estaba incrustado en una visión completamente distinta del ser objetivo que está «más allá» (trans-) de ll enunciado categórico. De este modo, el nuevo individuo se sitúa a la vez fuera del ser real de la sustancia primera como fuera del significado categórico de la sustancia segunda. Este individuo está conectado de un modo sofisticado a la segunda sustancia y es enunciado en el cuadro categórico junto con la sustancia primera real. Esta solución preserva la primacía de la sustancia atómica como «totum» universal e hipárquico, véase el punto dos. La especie eterna de los neoplatónicos, dada en el contexto de la henología, desapareció del enunciado. Sólo quedaba el ser puro de los avicennistas, indivisible por excelencia (individuum). A esta sustancia individual se le dio el carácter trascendental neoplatónico, lo cual es totalmente comprensible. La imposición dada por el dativo metafísico mitológico sólo existe en la mente de los respectivos iluminados.. Así, una lógica trascendental fue creada que presupone el concepto mitológico de existencia objetiva de un *tertium ens* individual. Los modernistas importaron entonces esta sustancia individual a la tabla de categorías por medio de la indivisibilidad tomada analógicamente. El estatuto trascendental del individuo objetivo fue dotado del modus predicativo *per prius*. El individuo se convertía en una nueva sustancia segunda y establecía una nueva predicación dentro del género objetivo y de la especie objetiva. Este procedimiento era inaceptable para el aristotelismo, ya que el actus essendi está ligado exclusivamente a la sustancia primera hipárquica. La inserción de un «*individuum* objetivamente existente» reúne dos tipos de enunciado. A la sustancia aristotélica (imposición hipárquica) se le da existencia objetiva y esencial para completar la unidad del existente moderno (imposición objetiva). El enunciado se distingue de la *scientia transcendens* neoplatónica por el hecho de que está ligada a la sustancia primera real indivisible. Está separada del individuo, que en el neoplatonismo está vinculado a la especie eterna. A través de su vínculo categórico con el individuo objetivo, aprehendido directamente como una nueva sustancia primera, la nueva *scientia transcendens* se transforma en una metafísica objetiva. Duns Escoto completó este nuevo enunciado categórico sobre la base de la suposición para producir el individuo objetivo lógicamente concebido. Al transformar la *scientia transcendens* neoplatonista en aristotelismo objetivo, este modernista latino creó una versión objetiva y totalmente moderna de la *metaphysica transcendens*. Suárez la transformó en un sistema postmoderno de *metaphysica generalis*.

La disputa sobre la sustancia primera aristotélica, llamada pseudo-sustancia (ἐνθάδε οὐσία) por Plotino, adquirió un carácter dramático a partir del siglo III. Según la enseñanza de Porfirio, la unidad de sentido indivisible debe concebirse en relación con la sustancia primera real. ¿Debe hacerse esto en el plano de la lógica, de la metafísica o sólo de la semántica? Esta ambivalencia de la sustancia atómica se muestra más tarde en la disputa sobre los universales. Tras la transformación de la sustancia en su forma ambivalente, la indivisibilidad se refiere al concepto de la cosa única como algo determinable (τοιόνδε). Esta ambivalencia respecto a la sustancia atómica en el modo ha sido bien traducida por la traducción de sustancia como «un cierto tal» (Taormina 1999, 25). El conocedor del neoplatonismo comenta con este brillante término el estatuto de la sustancia en el comentario de Porfirio a las *Categorías*. La Hermenéutica recoge su traducción exacta de la máxima de Porfirio (ὅπερ οὐκέτι τόδε τι νοῦμεν ἀλλὰ τοιόνδε, *Porph. in Cat*. 91.3-4). Debemos relacionar esta traducción con la triple ambivalencia de la sustancia indivisible a la que nos hemos referido anteriormente. En definitiva, Porfirio suprime el doble carácter del enunciado *per prius* dado en las *Categorías* 2a14-16. El primer modernista encontró una solución de compromiso en la metafísica creando un concepto ambivalente de sustancia indivisible. Se dio un nuevo carácter a la existencia, ya que los escritos de la *Isagoge* y el *Comentario a las Categorías* desplazaron la interpretación de los escritos de Aristóteles hacia el neoplatonismo. Además de las sustancias primera y segunda, Porfirio introdujo el nuevo estatuto del tercer tipo de existente.

El nuevo *tertium ens* surgió del hecho de que los escritos de *Isagoge* crearon al individuo como un nuevo producto de la división dialéctica de los universales. El significado original de este *tertium ens* era principalmente pedagógico. Porfirio quería explicar a los neoplatónicos de la escuela de Plotino el significado de la imposición y de la suposición categórica sobre la base de la división de géneros y especies. Esta división les era familiar por el diálogo de los *Sofistas*. La ambivalencia entre la primera y la segunda sustancia proviene del hecho de que en Porfirio nace un nuevo tipo de sustancia atómica como individuo. Un nuevo individuo concilia los dos tipos de indivisibilidad, la real y la universal. Los sucesores neoplatónicos de Porfirio cambiaron el estatuto de la sustancia aboliendo la imposición de la sustancia primera real mediada por la experiencia corporal. La nueva sustancia indivisible dada en la suposición como algo definido o determinable (τοιόνδε, *hoc aliquid*) sustituyó a la relación hipárquica entre la sustancia primera y la segunda definida en las *Categorías*. Los sucesores de Porfirio abolieron tanto el estatuto separado de la sustancia primera como su función determinante para el enunciado categórico y para el juicio científico. La combinación de las dos sustancias en una nueva forma de sustancia atómica establece una nueva metafísica aparte del carácter real de la sustancia primera actual dada como «este existente» (τόδε τι). El orden de la realidad y el orden del enunciado desde el siglo III forman una unidad equívoca. Una nueva cuasi-sustancia se da *per prius*, y determina un nuevo sujeto de la metafísica. La sustancia se convierte, por primera vez, en el existente del tercer tipo que enlaza la primera y la segunda sustancia. Aristóteles rechaza en principio tal mesalianza. En el escenario ontológico del neoplatonismo tardío ya no era válida la lógica aristotélica del tercero excluido, determinado primariamente por lo existente y secundariamente por el sentido universal. La sustancia se hizo indivisible mediante la conjunción de las formas neoplatónicas y la física de Aristóteles, que describía el mundo de las sustancias indivisibles e inmateriales. Los neoplatónicos querían salvar las emanaciones hechas del Uno trascendental. De lo contrario, no habrían hecho las paces entre Platón y Aristóteles. La metafísica, situada detrás de la física, encontró finalmente la dudosa unidad de la existencia en el universo mitológico. Aristóteles buscó esta unidad en el universo real.

**1.3.1 Mundo subterráneo de la objetividad**

La hermenéutica exploró la primera instancia del eclipse de la sustancia primera en la interpretación de las Categorías de Porfirio. Este punto de inflexión en el pensamiento se convirtió en un acontecimiento fundador (*Ereignis*) para el pensamiento de los siglos siguientes. Tras el declive de los misterios en el siglo IV a.C., floreció una nueva forma de pensar. La venganza divina por la ausencia de razón crítica era totalmente apropiada. El primer autor de tragedias, Esquilo, en la última parte de su trilogía, hizo comparecer a las Erinias ante el tribunal del pueblo ateniense. Los sabios de la corte y los dioses Atenea y Apolo pacificaron a las Erinias como diosas reconciliadas (Εὐμενίδες). Esta reconciliación tuvo lugar con espíritu de sabiduría en el ágora política. Desgraciadamente, la modernidad griega se negó a realizar esta reconciliación con la sabiduría, porque la forma arcaica de la democracia había desaparecido. El acontecimiento fundador de la objetividad tuvo lugar al modo de la *epokhe* moderna. El significado original de la palabra se deriva del acontecimiento astronómico del eclipse solar. Objetivamente, un eclipse solar no tiene por qué producirse en la realidad, porque no es necesario para la ciencia moderna. El intelecto solar brilla perpetuamente y es obvio que tiene razón. En los capítulos siguientes se analizará la nueva forma de sustancia del tercer tipo derivada del eclipse solar real tal como se interpreta en los *Segundos Analíticos*. La arqueología de la objetividad sigue el triple escenario de sustancias atómicas de Porfirio para encontrar la perspectiva principal de la comprensión ontológica (*Vor-blickbahn*) que dirige la metafísica moderna. La existencia recibió por primera vez el carácter de *tertium ens*. El concepto de sustancia del tercer tipo se hizo posible gracias a la ambigua interpretación de las *Categorías* aristotélicas. Porfirio creó una nueva conjunción de verdad y error. Las escuelas neoplatónicas de la Antigüedad tardía se guiaban por el sincretismo de una filosofía decadente y unos misterios en vías de extinción. En esta difícil situación, los pensadores buscaron el *pons assinorum* para vincular la filosofía de Platón y Aristóteles. El enunciado *ad unum*, dado en términos del Uno o sustancia primera real, resultó ser la tarea más difícil para los modernistas. Aristóteles rechazó el mundo platónico de las ideas como un mero significado equívoco que surge por encima de la univocidad del enunciado categórico. La siguiente generación de pensadores, después de Plotino, tuvo que modificar el estatus del enunciado categórico de tal manera que pasó a formar parte del legado del neoplatonismo. En la Antigüedad tardía, la búsqueda de la unidad en la filosofía se basaba en la *Metafísica Gamma.* El enunciado "*pros hen*" conduce a la primera ciencia a la unidad originaria de lo existente (πρὸς ἓν καὶ μίαν τινὰ φύσιν, *Met.* 1003a33). Los neoplatónicos recogieron el carácter formal del enunciado categórico en el libro de las *Categorías. Los* modernistas trasladaron la unidad universal aristotélica de lo existente, ligada originariamente a la sustancia segunda, al escenario de los géneros subsistentes superiores del Ser. El enunciado queda ahora ligado a las formas hipostasiadas que surgen de estos géneros.

Plotino excluye toda relación directa entre la primera y la segunda hipóstasis, porque el Uno perdería su unidad originaria. La forma originaria del intelecto se da en la primera hipóstasis aparte de la forma y aparte de las ideas (ἐκεῖνος ἄμορφος καὶ ἀνείδεος) y el Uno se convierte en el ideal creador en la segunda emanación (οὕτω γὰρ εἰδοποιεῖ, *Enn*. 6.7.17.41-42). Porfirio, instruido por la Física *VIII* y la *Metafísica Lambda*, así como por el enunciado hipárquico de las *Categorías*, sabía muy bien que las sustancias primeras deben conservar en sí una actualidad real. De lo contrario, en el nivel de lo Uno, no hay movimiento y el enunciado categórico se haría imposible. Además, según el diálogo entre *Sofista* y *Parménides*, el Ser forma parte de los cinco géneros mayores (*Sof*. 254a-259c, *Parm*. 143a). Por lo tanto, una henología pura del Uno absolutamente separado es imposible por partida doble. El mejor intérprete de Plotino tuvo que introducir la relación entre el Uno y el Número directamente en la Primera Esfera, porque no había movimiento dialéctico del pensamiento y lo existente. La solución de Porfirio y Jámblico a la aporía de lo Uno y lo Múltiple se basa en la distinción dialéctica entre lo Uno separado y su existencia. El Uno debe estar absolutamente unificado, como se postula en la primera y segunda hipótesis del diálogo de *Parménides*. Los neoplatónicos, de acuerdo con la *Metafísica Lambda*, conservaron en lo Uno tanto su unidad como su actividad fundamental fundada en su existencia.[[45]](#footnote-45) El primer principio se hacía efectivo fuera de sí mismo a través de su existencia operativa. El Uno enteramente separado de Plotino carecía de esta característica. El comentario de Porfirio al diálogo de Parménides define dos estados del ser dentro de la esfera del Uno. El ser del Uno separado (τοῦ εἶναι ὄντος τὸ ἀπόλυτον*, Porfirio in Parm*. 12.32) es distinto de la idea interna de ser (καὶ ὥσπερ ἰδέα τοῦ ὄντος, *ibíd*. 12.32-33). El Uno existe extrañamente en sí mismo como la idea más elevada. El Uno neoplatónico es y no es él mismo; se corresponde consigo mismo desde el punto de vista del ser y al mismo tiempo no se corresponde consigo mismo en el plano de la idea suplementaria. El Uno moderno contiene en sí una idea creadora y no la contiene, porque su ser ideal no hace la distinción real.[[46]](#footnote-46) Gracias a esta ambivalencia fundamental del Uno esquizofrénico, una nueva henología funda la posterior determinación óntica de las esferas inferiores. La identidad henológica del existente y del Uno se da en la primera esfera. Porfirio, de acuerdo con la primera y segunda hipótesis del diálogo de *Parménides*, subraya la existencia separada del Uno (ἐπέκεινα ἑνὸς, *Porf. in Parm*. 12.31). La existencia primordial es el arquetipo del Uno en sí mismo. Al mismo tiempo, esta existencia forma la capacidad arcóntica del Uno que es capaz de fundar el mundo. Este desdoblamiento de lo Uno es evidente en un fragmento de la interpretación existente de Porfirio (διττὸν τὸ εἶναι, τὸ μὲν προϋπάρχει τοῦ ὄντος, *Porfirio in Parm.* 12.29-30). La totalidad de la existencia en el modo del Uno puro existe a priori en su propio acto de ser (προϋπάρχει). Tomada en este estado originario, la existencia es idéntica al Uno. EL enunciado hipárquico de las categorías se convierte así en un enunciado prohipárquico» del neoplatonismo. Porfirio parte de la crítica de Plotino a las categorías. Para la igualdad de dos cosas, la categoría de cualidad sostiene una identidad dada a priori con respecto a su existencia (τὸ γὰρ ταὐτὸν ἐν τῷ ποσῷ προϋπάρχει πρὸ τῆς σχέσεως, *Enn*. 6.1.6.20-21). La cualidad «prohipárquica» como género superior recibió una existencia hipostasiada (ἐν τῷ ποσῷ) fuera del existente real. La identidad se ha convertido en el existente ideal (τὸ ταὐτὸν). Sus propiedades forman un carácter trascendental con respecto a las sustancias subordinadas. Utilizando este escenario, Porfirio introduce el Ser prohipárquico como una nueva cualidad del Uno. El Ser prohipárquico produce posteriormente el existir hipárquico, la identidad, la unidad y la diversidad como actividad originaria que emana de la unidad primordial del Uno. El verbo que denota la existencia original de la unidad recuerda a la función hipárquica de la sustancia primera en Aristóteles (*Cat.* 2a14-15) mencionada anteriormente, sin embargo, con una diferencia importante. La partícula proclítica (προ-) que introduce el verbo ὑπάρχω se refiere al Uno neoplatónico y no a la sustancia primera realmente existente.

La referencia a las *Enéadas* muestra que la categoría de cualidad en relación con el Uno se define más allá de la existencia hipárquica de la sustancia primera aristotélica. La cualidad prohipárquica de unidad y existencia primordial establece un nuevo enunciado per prius. Revela la existencia como la actividad fundamental del Uno dentro de la multiplicidad. En el nuevo escenario de la emanación, la existencia del Uno fundamenta la totalidad de lo existente actual (τὸ δὲ ὃ ἐπάγεται ἐκ τοῦ ὄντος, *Porph. in Parm*. 12.31). El ser dual del Uno está dotado de la cualidad prohipárquica predicha en forma de categoría trascendental. Esta unidad paradójica se refiere al Uno antes de su emanación en las esferas inferiores. Utilizando el Uno redoblado, Porfirio vinculó la henología de Platón y el concepto de Motor inmóvil de la *Metafísica Lambda* para crear la sustancia primera y la causa primera. La definición paradójica del Uno esquizofrénico se injertó en la metafísica aristotélica. El Uno modernizado conserva la capacidad arcóntica de fundar la unidad metafísica de lo existente. El pasaje citado del comentario (*Porph. in Parm*. 12.25-33) establece la *Lichtung* que mantiene la verdad y el error sobre el existente objetivo del tercer tipo. El *tertium ens* apareció en la primera henología moderna tras la segregación del primer principio en el Uno preeminente de Platón y su existencia aristotélica. Este doble esquizofrénico del Ser de Plotino recibió la denotación prohipárquica según el enunciado categórico *per prius*. El nuevo enunciado trascendental se basa en el accidente hipostasiado de la cualidad que «existe» (exsistit) al modo *prohupárkhei* antes de la introducción de la sustancia segunda. Gracias a Plotino y Porfirio, el existente del tercer tipo encontró su primer hogar ontoteológico, porque se sitúa directamente en la esfera primordial del Uno. La modernidad repite este desdoblamiento hasta Leibniz. Éste sitúa las ideas y sus derivados matemáticos en el intelecto divino, donde se encuentra la esfera primordial y arquetípica de la objetividad («la región de las verdades eternas», OBJ III, cap. 5.2 el nivel del Uno modernizado, no se aplica la ley del tercio excluido de Aristóteles. En la primera esfer a no hay determinación hipárquica, porque el enunciado categórico comienza en el nivel de la sustancia segunda. El dativo metafísico de los neoplatónicos opera en el modo enteramente separado (*absoluto*), lo cu.3). En al es bastante paradójico. No hay donación real de lo que existe. La idea del Uno neoplatónico se forma en la mente de los modernos iluminados. El Uno es al mismo tiempo los Muchos, porque su ser se da en la forma prohipárquica que constituye la base de la identidad moderna. Esta identidad es totalmente diferente de la identidad aristotélica dada por el *actus essendi* de la sustancia real. Porfirio transformó las visiones místicas de Plotino en el sistema de metafísica presentado en las *Enéadas*. La visión dada al místico Plotino en la presencia divina fue transformada en la *tekhne* metafísica de los neoplatónicos. A las Musas no les gustó nada este planteamiento. Así que enviaron a las caóticas Furias a dominar a los pensadores modernos. Como resultado, el orgullo trágico domina la modernidad y es la principal característica de los intelectuales modernos y postmodernos.

La definición esquizofrénica de lo Uno como *tertium ens* requiere que el sujeto esquizofrénico lo reconozca como una especie de sustancia. Lo que no puede existir ni existirá nunca debe, al menos, pensarse de forma coherente y lógica. Mitología y lógica van de la mano. La necesidad presente en la realidad divina de los misterios no puede guiar semejante parodia, por lo que la lógica deductiva producida por el sujeto neoplatónico hace el truco. El intelecto redoblado de los neoplatónicos desarrolla un nuevo enunciado categórico. La duplicación autorreflexiva del intelecto en el nivel prohipárquico del Uno propuesta por Porfirio procede de las *Enéadas*, que analizan la visión duplicada (συνορώμενον, *Enn*. 5.5.7.5). La quinta Enéada muestra la estructura dual de cada acto de contemplación (διττὸν καὶ τὸ ἐνεργείᾳ βλέπειν, Enn. 5.5.7.1). El intelecto percibe la esencia de la cosa y, además, se percibe a sí mismo como diferente de la cosa (ἕτερον ὂν τοῦ εἴδους, *Enn*. 5.5.7.4). Los falsafa islámicos conocían esta *Enéada* a través de la paráfrasis de la obra *Theologia Aristotelis*. Ibn Adi probablemente se basó en ella para construir la versión trinitaria de la subjetividad divina (cap. 2.2). El resumen de la esfera primordial del Uno es completo, ya que combina el enunciado categórico y trascendental. La modernidad surgió del hecho de que el pensamiento y el existente del tercer tipo comenzaron a corresponderse en el nivel de la nueva visión mitopoética. Porfirio fundó un nuevo enunciado *per prius* basado en la neoplatónica y no en la sustancia primera aristotélica. El ser ideal y prohipárquico del Uno en su cualidad primordial se comunica en lo restringido e hipárquico existente en el mundo. El Uno se posee a sí mismo en el acto de la existencia primaria, de verse y pensarse a sí mismo. El descenso al nivel de la sustancia cósmica establece el enunciado hipárquico en el marco de las *Categorías* de Aristóteles. El Uno neoplatónico contiene todas las posibilidades ontológicas al modo *per prius* en el acto de existencia primaria, simplicidad y actualidad. Su esencia se da en el orden de la posesión prototípica de la unidad, que se describe mediante la categoría aristotélica de cualidad y habitus. El ser habitual del Uno y la cualidad de su unidad se diferencian en el Uno antes de su primera emanación. Esta diferenciación en el nivel del Uno se ha convertido en la primera esfera de la objetividad. Las dos determinaciones categóricas citadas de Porfirio y Jámblico conservan un significado fundamental para el fundador neoplatónico de la objetividad, Simplicio de Cilicia. La naturaleza dual del Uno tiene un efecto prohipárquico sobre las sustancias hipárquicas. El *actus essendi* irrestricto del Uno de Porfirio, influido por la *Metafísica Lambda*, determina el existente restringido de la sustancia primera. Las emanaciones del primer nivel transfieren las cualidades y el habitus del Uno al mundo real, donde se aplican la metafísica y la lógica de Aristóteles. El Comentario de Porfirio a *Parménides* establece el escenario básico para la deducción de los universales a partir de la unidad originaria de lo existente. Este escenario está representado en la Escolástica por el terminus *resolutio* (OBJ II, cap. 2.3.2). El terminus «ser duplicado» y el escenario de la correspondiente deducción exportan el existente designado genéricamente a la esfera del Uno redoblado por medio del enunciado categórico a las esferas inferiores. El neoplatonismo transformó la dialéctica platónica de Plotino en el enunciado categórico del bizarro aristotelismo. En la interpretación de Porfirio, el ser duplicado representa el comienzo de la objetividad occidental por cinco razones.

1. El ser primordial del Uno es plenamente actual y es pura actividad (τὸ ἐνεργεῖν καθαρόν, *Porfirio in Parm*. 12.26). Esta actividad primordial del Uno mitopoético funda el sujeto demiúrgico de Occidente. Se ve a sí mismo y también al mundo como un resumen de energías y formas destinadas a ser manipuladas.

2. Este ser prohipárquico del Uno está separado por su simplicidad de las esferas inferiores de la existencia. No obstante, la primera limitación comienza en el nivel del Uno, ya que allí se encuentra la esfera del ser idealmente fundado (ἰδέα τοῦ ὄντος, *Porph. in Parm*. 12.33). El Uno se manifiesta al mundo a través de esta idealidad. El compuesto ideal del Uno en la falsafa y en el cristianismo produjo la aparición de la ontoteología y la filosofía correspondiente que crearon el Dios moderno. Este *tertium ens* divino autentificó la objetividad hasta su muerte. La justificación de la objetividad progresa *ad intra* hacia la subjetividad divina y *ad extra* hacia la creación. Enrique de Gante y Duns Escoto cumplieron este doble escenario de la cosmogonía objetiva.

3. La idea de existencia surge de la primera definición objetiva del Ser henológico del Uno dentro de la existencia prohipárquica (ἑνὸς τοῦ εἶναι ὄντος, *Porph. in Parm*. 12.32). El Uno produce los otros entes por su idealidad ejemplar y por el más alto grado de actualidad. El acto hipárquico de las otras existencias se deriva de la primacía henológica del Uno. La conmensurabilidad de los otros entes en relación al Uno está determinada por las emanaciones que producen al existente. La posibilidad de enunciado *ad unum* deriva de los accidentes hipostáticos de cualidad y habitus. Ambos preexisten de forma ejemplar en el Uno. Esta adecuación hipostática de lo Uno y lo Múltiple es fundamental para el ulterior desarrollo de la objetividad. La relación accidental se determina *per prius*. Constituye la base de la construcción ontoteológica de la metafísica moderna. El enunciado objetivo más allá de la sustancia segunda tiene lugar en el modo de la falsa univocidad. El aristotelismo clásico de la Edad Media rechaza fundamentalmente este razonamiento.

4. El Uno moderno o el Dios moderno habita prohipárquicamente en su ser redoblado. Este simulacro distribuye la existencia hipárquica hacia abajo a través del orden de las emanaciones. Hecho así, el enunciado puede progresar jerárquicamente en el orden cósmico de arriba abajo (*per prius*) y puede recapitular esta jerarquía a la inversa (*per posterius*).

5. La transformación del esquema neoplatónico de dialéctica y emanaciones del Uno en un modelo de enunciado categórico inspiró a los sucesores de Porfirio. La división original en las categorías de Aristóteles se refería a la sustancia primera. Conserva su propia actualidad, determinando determinaciones universales en el intelecto. Esta determinación ha quedado obsoleta, porque los neoplatónicos encontraron la unidad originaria de lo existente tras el enunciado categórico. La metafísica se convirtió en la primera y más importante de las ciencias (*scientia transcendens*). Garantizó la transición mística de este mundo de aquí abajo al mundo paralelo de la mente moderna, el llamado «diacosmos.

Proclo (†485) transformó la perspectiva de Aristóteles sobre el enunciado categórico siguiendo las instrucciones de Porfirio. Su comentario sobre el diálogo de *Parménides* sólo se conoce parcialmente, ya que termina con la interpretación de *Parm*. 142a. Pero la argumentación conservada demuestra que Proclo conocía el comentario de Porfirio sobre *Parménides*, del que también poseemos sólo fragmentos. La existencia de una sola cosa real deriva de la forma universal superpuesta. El cambio en la visión de lo existente es codificado por Proclo en el modo descendente. El Occidente latino adoptó esta visión a través del *Liber de causis* inspirado en Proclo. La determinación de lo existente va de la idea determinante a su definición universal y finalmente a la esencia de la cosa única. La argumentación de Proclo generaliza el escenario prohipárquico de Porfirio. La nueva clasificación del existente se basa en una perspectiva invertida, que invierte la suposición aristotélica, hecha sobre la base de la sustancia primera real. Proclo predice el sentido universal en el modo de la imposición hipárquica. La esfera superior representa la sustancia real primera, que determina por imposición la esfera inferior como sustancia segunda.

«En las demostraciones y definiciones, lo particular (*ton mekpion*) debe subordinarse a lo universal (*tou kathalou*) y a la definición (*ton horismon*). La determinación general contenida en la cosa particular es distinta de la existencia de la cosa en su conjunto. (...) La razón principal del hombre (*ho tou anthropou logos*) en nosotros incluye al hombre existente como un todo, porque lo particular incluye de manera unificada todas las potencialidades que están implicadas en los individuos.»[[47]](#footnote-47)

La definición relativa a los universales en el modo *per prius* no incluye la sustancia singular en su totalidad hylomórfica (κοινῶν ὁρισμοὶ οὐ περιλαμβάνουσιν ὅλα τὰ καθέκαστα, *Procl. in Parm*. 981.8-9). El citado análisis de las *Categorías* de Aristóteles afirma lo mismo, pero por parte de la sustancia primera, la cual, gracias a su actualidad única, no puede ser incluida en el enunciado categórico (cap. 1.2). Ahora se aplica la misma proposición, pero desde la perspectiva opuesta. Puesto que la forma universal posee toda la perfección y plenitud de la definición, se sitúa fuera del existente singular. Defiende de él, porque realiza de la forma originaria autónoma y universal sólo una parte de sus posibilidades (ἀνθρώπου λόγος ὅλον ἕκαστον περιέχει τὸ καθέκαστον, *Procl. in Parm*. 981,12-13). La participación de la sustancia primera real en los universales está limitada por el carácter mudable de la materia. La perspectiva opuesta modificó la persona humana como sustancia primera aristotélica en el individuo moderno. Este *individuum* nihilista se convierte en un *factum* objetivo mediante la división de los universales dentro del *Arbor Porphyriana*. También aquí se observa la influencia del escenario prohipárquico del ser genérico superior que procede del Uno redoblado. La sustancia hilemórfica es mutable e imperfecta; en consecuencia, su ser no puede establecer una definición general necesaria para la determinación categórica de lo existente. La definición de Proclo de Sócrates en la forma del *tertium ens* es totalmente típica de la nueva cosmovisión. La definición universal de Sócrates determina ahora la sustancia primera, que se da hipárquicamente y por sí misma en las *Categorías*. La nueva «sustancia primera» se da *absolutamente*, puesto que ha llegado a la existencia» de un modo completamente nuevo, separado del enunciado categórico aristotélico. La existencia individual de Sócrates, según Proclo, no puede dar cuenta de su extensión universal (*ibid*. 981.9-11). El existente superior y el universal determinan el existente individual y material (*imprimunt formas secundas*), lo que se elabora detalladamente en el *Liber de causis*.[[48]](#footnote-48) Esta obra transmite a la Escolástica los elementos fundamentales de la deducción de Proclo de las formas a partir del Uno. La forma superior es completa, permanente y subsistente. La forma inferior, incluida la sustancia primera real, es sólo parcial, transitoria y contingente. La falsafa, el misticismo filosófico judío y el modernismo occidental se inspiraron en el estilo axiomático de deducción *modo geométrico* de Proclo. La forma universal superior determina las sustancias hilemórficas reales en el orden de la causalidad. La esencia permanente, por su influencia sobre la realidad inferior, establece la ocurrencia contingente de la sustancia primera hilemórfica. Este argumento es adoptado por los modernistas latinos como Rufo de Cornualles en el término "*exsistere*" (OBJ II, cap. 3.3.2). La esencia es una forma subsistente permanente; por tanto, determina la existencia de la cosa contingente. El existente real singular se ha convertido en objetivo en virtud de que cada realidad «existente» depende de su relación con el existente superior en su forma separada. De este modo, hemos llegado al cambio fundamental en el camino de la comprensión ontológica (*Vor-blickbahn*) que asegura el modo ontológico en que el existente obtiene su sentido primero e invisible. El ser y el pensamiento comenzaron a corresponderse de un modo nuevo, ya que la visión moderna modificó el modo «cómo» (el *Wie* hermenéutico) la cosa se hace presente para el intelecto.

Los sucesores de Porfirio esbozaron una donación mitopoética del ser en lugar del acontecimiento metafísico fundamental (cap. 1.2). Bajo la guía académica de las Furias, los neoplatónicos absolutizaron el *dativus metaphysicus* de Porfirio antes interpretado. En la *Isagoge*, la determinación del individuo sobre la base del significado universal pasa exclusivamente por la especie y sólo en el modo de participación en un contenido universal específico (cap. 1.3). Los Iluminados rechazaron la primacía de la existencia real en la Isagoge en forma de sustancia primera. La primacía hipárquica de la sustancia primera fue sustituida por la división dialéctica de los universales dada sólo en el pensamiento. Con Proclo, la donación del existente lógico abstracto pasa de la especie al individuo. El dativo metafísico original ligado a la *quidditas* de Aristóteles como pasado del existente actual (τό τί ἦν εἶναι, cap. 1.1) desapareció por completo. El dativo metafísico entró en la esfera de lo Uno. Se da como «prohypárquico»» según el modo arriba descrito en Porfirio. El Uno esquizofrénico funda la realidad hipárquica del cosmos a través de una serie de emanaciones. Los neoplatónicos y sus sucesores modernos, bajo la influencia de las Furias, buscan en el enunciado el Grial místico del Uno pasado y preexistente más que la realidad terrestre de la sustancia primera. Es esta búsqueda objetivamente justificada la que ahora estamos pagando con el dinero de nuestros impuestos. Se trata, en efecto, de una justicia musical digna de los poderes divinos de la Verdad y el Engaño. La forma general superior determina el ser de la cosa dando una definición metafísica a la sustancia primera real. Así hecho, hay un nuevo significado que define lo existente como indivisible «esto de aquí» en su determinación universal (ἄτομος, *individuum*). Véase la definición anterior de este individuo en términos de "algo determinado" (τοιόνδε) en el *Comentario a las Categorías* de Porfirio (cap. 1.3.). La imposición del significado categórico de la sustancia segunda estaba determinada en Aristóteles por la actualización del conocimiento de la faz, a partir de la cosa real. La interpretación neoplatónica de la sustancia ilumina el sentido de la existencia por detrás, desde el universal indivisible que existe autónomamente. El filósofo iluminado se adentra en la esfera del pensamiento de lo Uno. Por ello prefiere ocuparse de las tareas superiores de la reflexión antes que buscar la unidad de las sustancias hilemórficas, como hacen los limitados aristotélicos. Todos los sucesores de Porfirio tuvieron presente su notificación al comienzo de la *Isagoge*. Este libro no tratará de la subsistencia de los géneros y las especies, porque estas cosas son muy profundas y, por tanto, no aptas para principiantes (*Isag*. 1.10-14). En consecuencia, la siguiente generación de neoplatónicos entendió la *Isagoge* como un análisis de predicciones, que sólo están vinculadas a la percepción empírica de las primeras sustancias. En el entorno de los neoplatónicos iluminados, las sustancias reales adquirieron un carácter relativo vinculado al ser universalmente concebido como género superior. El enunciado del sentido categórico basada en la hiparquía se transformó en mitología «prohipárquica». La donación hipárquica significada en las Categorías se transformó en el esquema prohipárquico de las *Enéadas*. La interpretación neoplatónica de la sustancia retoma el enunciado categórico para situarla en el marco de los géneros superiores del Ser descritos por Plotino (περὶ τῶν γενῶν τοῦ ὄντος, *Enn*. VI.1-3). Los pensadores iluminados de la Antigüedad buscaron una interpretación completa, superior o más profunda de la sustancia en el escenario prohipárquico relacionado con el Uno. El Ser considerado desde el punto de vista de los misterios de la filosofía y de los misterios del mundo se revela en el marco de un nuevo desvelamiento del Ser, que es explorado por los pensadores iluminados modernos. En este entorno mitopoético, organizado por las diosas de la Venganza, surge la primera concepción de la objetividad occidental. Situada en el entorno del sincretismo misterioso de la Antigüedad tardía, la arrogancia de los neoplatónicos comienza a producir la primera forma trágica de paranoia metafísica. Crea el pecado original categóricamente dado (*peccatum originale*), que produce una forma específica de locura metafísica (μανία). Una generación maníaca de metafísicos modernos transmite esta locura a la generación siguiente (ἄτη, cap. 1.1). Tras la expulsión del pensamiento crítico del paraíso aristotélico, la historia trágica de la modernidad siguió su curso (*Irre*, *Irrtum*). La trágica historia de la modernidad comenzó tras la expulsión del paraíso aristotélico del pensamiento crítico. Los sucesores de Porfirio produjeron una primera serie de existentes de tercer tipo dentro de la estructura ontoteológica de la metafísica.

Jámblico de Calcis (c. † 330) fue alumno de Porfirio y crítico decidido. Esto no le impidió adoptar el neoplatonismo de Porfirio y modificarlo profundamente para crear una nueva visión del mundo. La obra de Jámblico se sitúa en el inicio de una ontoteología que condujo a la propagación del *tertium ens*. Esta entidad fue codificada conceptualmente por sus sucesores, Dexipo y Simplicio. Avicena retomó gran parte de su ontoteología, como fundador directo de la objetividad occidental. La exégesis de Jámblico citada anteriormente contiene elementos clave de la recién fundada ontoteología (Taormina 1999, 15-56). Resume la ontoteología de Jámblico en el terminus "*meta-ontología*" »*‑* y presenta su plan. Para la hermenéutica de la objetividad, la cuestión fundamental de la posibilidad de la ontoteología es de gran importancia.[[49]](#footnote-49) Jámblico establece una nueva figura del diacosmos que se remonta al diálogo del *Timeo*. Las emanaciones se fundan en la separación del Uno divino e inefable (θεός εἵς) de la esfera ontológica del Ser-Uno (τὸ ἕν ὄν). Este desdoblamiento del Uno establece una posibilidad de pluralidad al igual que en Porfirio, pero esta vez en las proximidades del gnosticismo. Jámblico explica la aparición del cosmos demiúrgico (διάκοσμος) con ayuda de la mística. La mediación progresa entre la Mónada y el mundo de las formas creadas inferiores y las almas cósmicas. El relato filosófico de Platón para los pedagogos modernos se convirtió en la primera versión de la metafísica moderna. La interpretación del diacosmos está destinada a la clase más elevada de hombres filosóficamente iluminados, capaces de penetrar en el pensamiento divino. Jámblico entiende la obra del demiurgo de Platón como una creación teúrgica en el marco de las divinidades de la primera tríada, que participan en la obra del intelecto divino. La estructura triádica de los intelectos primero, segundo y tercero está jerárquicamente diferenciada hacia abajo.[[50]](#footnote-50) En cuanto al ser fundado por la «onto-teología», el enunciado se extiende horizontalmente hasta el nivel de las especies cósmicas y verticalmente a lo largo de toda la línea de emanaciones (κατά τε πλάτος καὶ βάθος, Taormina 1999, 43). La estructura trinitaria del mundo intermedio demiúrgico establece la primera forma conocida de ontoteología objetiva. El filósofo Ibn Adi de Bagdad la refundió para crear una nueva teología aristotélica (cap. 2.2). La unidad original de todos los significados y de toda la división del ser secundario está garantizada por el principio platónico «Limitado - Ilimitado» (πέρας καὶ ἄπειρον, *ibíd*. 46). La conexión asegura la emanación de lo Idéntico y lo Diferente desde la primera esfera de las inteligencias. En consecuencia, este doble principio existe como mediador entre el Uno absolutamente separado (τὸ ἁπλῶς ἕν) y el Ser-Uno (τὸ ἕν ὄν). El principio de separación y división converge en la descripción matemática del mundo realizada en la primera emanación. Jámblico, de acuerdo con Plotino, entiende la construcción ontoteológica de la metafísica según el enunciado analógico (*ibid*. 49-50). Gracias a la conexión entre la ontoteología, las matemáticas y la obra creadora del demiurgo, la analogía adquirió un nuevo carácter vinculado a la unidad del Ser neoplatónico. El ente inferior conserva en su nivel inferior la semejanza con el ser superior al portar las determinaciones henológicas y místicas. La transposición de valores es particularmente cierta para el dominio del diacosmos, que une el mundo superior de las formas al mundo inferior de los cuerpos. El ser duplicado del Uno de Porfirio recibió un carácter ontoteológico con la introducción del mundo intermedio de Jámblico. La nueva versión de Avicena condujo a la objetividad en la escolástica latina.

Este estadio cosmológico intermedio fue codificado por Simplicio y sus discípulos como una nueva forma de *tertium ens*. El diacosmos creado por los sucesores de Jámblico también incorporó al sistema neoplatónico la definición física del cosmos de la *Física* de Aristóteles. El cuerpo físico se ha convertido en una nueva especie a nivel de la sustancia primera hiparquial. La ontoteología neoplatónica se aproxima así a los escritos cosmológicos aristotélicos como la *Física* y el *De caelo*. En el diacosmos, toda actividad demiúrgica está determinada por el intelecto. De este modo, la física aristotélica del cuerpo se transforma en la metafísica objetiva de las hipóstasis. Expuesto en el diálogo *Timeo*, el relato pedagógico del tercer mundo constituido entre los cuerpos materiales y la inteligencia cósmica inmaterial ha sido reformulado como primer modelo de objetividad. En el diacosmos, los datos físicos de los cuerpos, la extensibilidad, el tiempo y el movimiento, etc. se separan del movimiento y los cambios de la sustancia primera e hipárquica. Las propiedades formales de la sustancia como soporte de diversas determinaciones (ὑποκείμενον, *subiectum*) definidas en la física y cosmología de Aristóteles se han convertido en los significados universales que determinan la "sustancia-especie" física e indivisible. La forma original de este existente del tercer tipo nació en el diacosmos ideal de Jámblico. La semejanza de la totalidad demiúrgica y matemáticamente determinada del existente con el Uno separado existe en el marco de la teurgia. En consecuencia, es posible hacer un enunciado analógico del mundo en la nueva metafísica. Jámblico vinculó las sustancias primera y segunda en el conjunto mitopoético del sentido. El significado del *tertium ens* coincide con el ámbito universal de la semejanza analógica del existente inferior y el Ser Uno. Este vínculo analógico funda la construcción ontoteológica de la metafísica. La introducción de la analogía en el sistema de categorías produjo la primera versión de la realidad conocida con el término escolástico *analogia entis*. El enunciado de la analogía se toma también en el sentido aristotélico, y no sólo en la analogía de Plotino de los tipos superiores e inferiores. Pero la concepción aristotélica de la analogía sólo se aplica a las almas menos iluminadas, incapaces de reconocer la unidad mística del mundo en la visión directa. La obra de Aristóteles, la *Ética a Nicómaco*, considera la analogía como un acuerdo en el marco de la homonimia (ἀπὸ τύχης ὁμωνύμοις... κατ' ἀναλογίαν, E. N. 1096b27-28). Hay una correspondencia en el plano de la sustancia («persona sana»); pero la determinación de la semejanza surge sólo en la mente de quien mira las semejanzas («alimento sano»). El enunciado *per prius* puede introducirse en esta analogía homónima; pero esta unidad sólo se forma en el pensamiento en el nivel de la potencialidad. No viene dada por la causalidad efectiva de las sustancias en la realidad. De ahí la diferencia entre la plurivocidad de la analogía y el enunciado unívoco hecho por el enunciado categórico. En cualquier caso, el gnóstico Jámblico sabe que todo está ligado al Ser prohipárquico del Uno. En consecuencia, suprime la limitación aristotélica de la analogía e interpreta el enunciado categórico según la tradición mitopoética del neoplatonismo. En el primer diacosmos de Jámblico, la Díada es simultáneamente la Mónada, el Reposo es el Movimiento y lo Uno es lo Múltiple. La henología contiene en sí todas las determinaciones esenciales que aún no han sido reveladas. Esto se hace de un modo diferente al comentario de Porfirio al diálogo de *Parménides* citado anteriormente. El hombre divino Jamblico (ὁ θεῖος Ἰάμβλιχος), como lo llama Simplicio, se sitúa soberanamente en el principio de la creación, donde las cosas son y no son al mismo tiempo. Esta posición divina crea el camino básico para ver el mundo de la *coincidentia oppositorum* objetiva. Esta perspectiva ontológica de la comprensión (*Vor-blickbahn*) es repetida por todos los demás Iluminados de la objetividad occidental. Citemos íntegramente la posición mitológica original de la ciencia occidental (*ortus scientiarum*).

«Damascio atestigua que el gran Jámblico "reúne todas las oposiciones en una sola intelección» (πᾶσαν ἀντίθεσιν εἰς μίαν συνάγει νόησιν) ya que retiene que las expresiones "en sí" y "en el otro" significan la contracción de la oposición y no expresan dos cosas diferentes, sino una sola.»  (*Simpl. in Parm*. fr. 5.36; Taormina 1999, 52-53)

Este modelo de iluminación iba a desempeñar un papel decisivo en la filosofía árabe persa, así como en el agustinismo y el neoplatonismo cristiano. Lo que el aristotélico Porfirio postula como una conclusión deductiva sobre la base de las hipótesis del diálogo de *Parménides*, el gnóstico Jámblico lo ve como una intuición directa de los secretos originales del cosmos revelados por el diálogo del Timeo. A diferencia del filósofo tirio, Jamblico es un hombre divino, ya que ve el diacosmos inexistente a través de la visión directa. No necesita deducir laboriosamente la «existencia» del Uno mediante el sistema de deducción de hipótesis según el diálogo de *Parménides*. La misma visión sinóptica tomada de la posición mitológica del ojo divino guía la interpretación de las categorías de Aristóteles propuesta por Jámblico. Simplicio, en su *Comentario a las Categorías* citado más adelante, vincula explícitamente el descubrimiento de las diez categorías a los pitagóricos y a Jámblico (*Simpl. in Cat*. 116.25-26). Jámblico habría definido la sustancia a partir del descubrimiento de los pitagóricos. La definieron como la capacidad del sustrato de aceptar determinaciones contrarias (blanco-negro). Esta definición se aplicó análogamente a la sustancia como tal. El comentario de Simplicio sobre las *Categorías* prueba también que el comentario perdido de Jámblico sobre las *Categorías* se preparó con conocimiento del ahora perdido comentario de Porfirio sobre las *Categorías* dedicado a Gedalio. Es posible que el comentario perdido de Porfirio contenga el primer cambio fundamental en la interpretación de las *Categorías* hacia el neoplatonismo. Sus sucesores interpretaron las tendencias neoplatonistas de la enseñanza de Porfirio. Utilizaron su enseñanza para construir una nueva versión del neoplatonismo, en la que surgió la primera visión objetiva del mundo. La definición del individuo como otra sustancia indivisible se convirtió en un término clave. La interpretación hermenéutica del cambio de perspectiva muestra una diferencia fundamental entre el Porfirio aristotélico de la época de su estancia en Sicilia y sus sucesores neoplatónicos, a saber, Simplicio. La intuición de Jámblico de la totalidad de lo existente, según el comentario de Simplicio a las Categorías, se realiza desde la perspectiva hecha por Dios moderno, es decir, como pura contemplación del intelecto (τὴν νοερὰν θεωρίαν, *Simpl. in Cat*. 2.13). El nuevo enunciado corresponde al sentido del existir ontoteológico y pseudomístico. Tal posición se logra mediante la actualización del existente por detrás, es decir, desde el diacosmos demiúrgico. Las formas y emanaciones hipostasiadas forman un cosmos superior que constituye el simulacro objetivo para el surgimiento del mundo hilemórfico. A la sustancia se le dio un nuevo carácter en la forma de la semejanza analógica de lo Múltiple y lo Uno. El sentido hipárquico original de la sustancia hilemórfica desapareció, porque el enunciado *per prius* parte de la forma hipostática general y no de la cosa material única.

La interpretación que Dexipo hace de las *Categorías* en la segunda mitad del siglo IV codifica la nueva metafísica iniciada por Porfirio y Jámblico (*Dexip. in Cat*. 40.14-18). La sustancia adquiere el doble estatuto hipárquico, bien en el reino de las formas inteligibles, bien en el de las formas materiales (διττῆς οὐσίας ὑπαρχούσης, *ibid*. 40.14). El dualismo de la sustancia primera sigue la interpretación de Porfirio antes citada del ser duplicado del Uno. La interpretación de Dexippos de las *Categorías* explica la sustancia de dos modos: primero, como sustancia primera de Aristóteles y, segundo, como universal (τί γὰρ κοινὸν ἐν ἀμφοτέροις τούτοις ἐν τῷ εἶναι ὑπάρχει, *ibid*. 40.15-16). El acto de existir, originariamente dado sólo en la sustancia primera, se convierte en un privilegio del existente subsistente como tal, puesto que incluye también en sí mismo universales. Esta nueva sustancia hipárquica del tercer tipo queda fuera de la determinación aristotélica del cuerpo (οὔτε σῶμά ἐστιν οὔτ' ἀσώματον) ; se predica, pues, en orden *per prius* respecto a la multiplicidad de sustancias reales (πρότερον ἄλλο τούτων, *ibid*. 40.17-18). Esto constituyó una nueva forma de prédica prohipárquica en el neoplatonismo. Integra en sí misma el enunciado hipárquico de las *Categorías*. Dexipo vinculó la enunciado hipárquico y la prohipárquico al nivel de la sustancia real, lo que Porfirio ciertamente habría rechazado. La posición hipárquica de la sustancia primera se transformó en la determinación neoplatónica de la unidad trascendental predicha por los géneros superiores del Ser. El Uno neoplatónico constituye la base del nuevo sistema metafísico. Sustituyó a la sustancia primera gracias a la intuición gnóstica y filosófica de la unidad universalmente concebida basada en la analogía. La sustancia cósmica inteligible conocida desde la *Metafísica Lambda* (1069a34; 1071b4) se vincula en el neoplatonismo tardío al ser del Uno mediante el concepto de unidad numérica. Gracias a la analogía introducida en el modo de la armonía matemática, el significado de las sustancias primera y segunda se vincula para formar una nueva sustancia metafísica. Aristóteles rechaza resueltamente la unidad metafísica fundada numérica o analógicamente. Busca la unidad metafísica basada en la univocidad categórica, mientras que la analogía significa la unidad de lo que sólo existe en el modo de la homonimia. La *Metafísica* de Aristóteles considera la unidad numérica como una forma débil, ya que no expresa la existencia real de la sustancia (οὐδὲ ὁρισμὸς τὸ τί ἦν εἶναι οὐκέτι ἔσται, Met. 1044a1-2). La unidad analógica dada matemáticamente no puede sustituir a la unidad metafísica de lo existente, que viene dada por el enunciado a partir de sustancias reales. El enunciado *per prius* existe en el aristotelismo en relación con la sustancia primera. Es sustituida en el neoplatonismo por el escenario de la emanación de hipóstasis y formas jerárquicamente dadas. La forma de analogía de Dexippos muestra que un nuevo híbrido ontológico dado como sustancia del tercer tipo se ha insertado gradualmente entre las sustancias primera y segunda.[[51]](#footnote-51) Mediante la analogía, Dexipo integró el enunciado categórico en el sistema de emanaciones de Plotino. Al referirse al Uno, la relación descendente y ascendente transformó el enunciado hipárquico en un enunciado prohipárquico. La tabla de categorías recibió el estatus de los diez géneros superiores relacionados con la totalidad del Ser (δέκα γὰρ ὄντων τῶν ὅλων γενῶν*, Dexip. in Cat*. 42.20). Dexipo reformó las categorías aristotélicas en enunciado analógico basada en la semejanza entre la sustancia sensible inferior y la sustancia inteligible superior. La última categoría es el Uno en su acto de existente genérico actual, que puede predicarse hacia abajo gracias a la universalidad analógica. Esta integración del enunciado categórico en el sistema de las emanaciones neoplatónicas al modo *ad unum* desempeñará un papel clave en las etapas posteriores de la objetividad.

**1.3.2 Sustancia cosmológica del tercer tipo**

La gigantomaquia sobre la sustancia en la antigüedad tardía muestra que los sucesores de Porfirio habían transformado la sustancia primera en una especie particular. Este universal recibió el carácter de existente del tercer tipo. La interpretación introductoria de las *Categorías* demuestra que Aristóteles no concedió a la especie ningún estatuto hipárquico. Este universalium era lo más parecido a la sustancia primera real (*Cat.* 2b7-8). Porfirio concebía la sustancia segunda y las especies sólo en el orden del lenguaje. Esto significa que las sustancias segundas necesitan el intelecto y el cuerpo humano como sustratos para estar presentes en el mundo. Estas sustancias atómicas conservan su carácter universal frente a la presencia real de la sustancia primera indivisible. Una nueva metafísica nació en el diacosmos de Jámblico, en virtud de la unidad analógica de los existentes neoplatónicos y sobre la base de las propiedades hipostasiadas de las especies. Los neoplatónicos ignoraron deliberadamente la tesis fundamental de Aristóteles de que la unidad de la ciencia primera sólo debía buscarse sobre la base de las primeras sustancias reales. La nueva orientación del neoplatonismo confirma el hecho de que la verdadera unidad puede encontrarse fuera de la sustancia primera existente en la realidad. El espíritu del iluminado se dirige hacia el Uno o hacia Dios. Entonces ya no necesita la realidad de la sustancia primera física para su vuelo místico. El neoplatonismo suprime el carácter hipárquico del enunciado categórico. La razón de este cambio es, entre otras cosas, el sincretismo filosófico y religioso de la Antigüedad tardía, que vincula todas las corrientes de pensamiento, misterios y religiones en una unidad mística. Para el surgimiento de la objetividad, es una gran lástima que no conozcamos el contenido del escrito perdido de Porfirio sobre la filosofía unificada de Platón y Aristóteles.[[52]](#footnote-52) Al-Farabi retomó esta unidad de los dos filósofos y constituyó la primera *Lichtung* de la verdad y no verdad de la objetividad occidental en la falsafa. El enunciado de la nueva forma de sustancia atómica reelaboró fundamentalmente la tabla de las diez categorías. La prueba se encuentra en el comentario de Dexippos a las *Categorías*, escrito hacia el año 350. Después de Dexipo, llegó Simplicio con el nuevo proyecto de la sustancia indivisible. Su *Comentario a las Categorías*, escrito hacia el año 532, adquiere una importancia capital en la fase final de la objetividad. Guillermo Moerbeke lo tradujo al latín hacia 1266. La siguiente generación de *Modernorum* lo utilizó para construir una metafísica objetiva después del año 1280.

Simplicio resume tres posturas básicas de los comentaristas del escrito clave de Aristóteles y hace una elección interpretativa que marcó el desarrollo del milenio siguiente.[[53]](#footnote-53) El primer grupo de intérpretes afirma que las categorías se refieren a cosas reales. El segundo grupo relaciona las categorías sólo con el sentido nominal, que se da sólo homónimamente, es decir, a nivel de la palabra. El tercer grupo lo entiende a nivel del concepto universal, que adquiere propiedades hipostasiadas muy específicas. Esta última posición, según el comentario de Simplicio, fue sostenida sobre todo por Alejandro de Afrodisias. Éste ve las categorías como palabras que significan los diez géneros por medio de los correspondientes conceptos universales. Simplicio define una nueva sustancia del tercer tipo como especie indivisible según el esquema cosmológico de la *Física* y *Metafísica* de Aristóteles. La nueva definición de la sustancia primera realiza una transformación de la sustancia de Aristóteles en el marco de las especies. Nace así la concepción objetiva de la ciencia. Simplicio predica la sustancia de las especies en el plano del enunciado categórico dado *per prius*, en el que se entremezclan los significados de las sustancias primera y segunda. La sustancia ambivalente indivisible de Porfirio (ἄτομος οὐσία) recibió un nuevo estatuto en el plano de las especies mediante el argumento del *modus tollens* (cap. 1.3). Volvamos ahora a la definición original de la primacía de la sustancia primera en las *Categorías*. Esta definición sostiene la primacía del orden de la simplicidad y la sustancia primera conforma el enunciado categórico (*Cat*. 2a11-12). La significación del ser procede por la actualización hecha por delante, es decir, en virtud de la causalidad ejercida por la sustancia primera existente. La dirección del enunciado en el modo *per prius* impone la significación en relación con la simplicidad primaria de la cosa actual. Está representada en el orden del enunciado universal por la segunda sustancia. El nuevo plano de la metafísica, en cambio, comienza a buscar el sentido de lo existente exponiéndolo por detrás, es decir, desde el diacosmos de las formas autónomas. La definición de Simplicio de la sustancia primera hace la *Aufhebung* neoplatónica del estatuto ambivalente de las *Categorías*, que se oculta en el concepto porfiriano de sustancia atómica. Simplicio entiende la tabla de las diez categorías como determinaciones genéricas de lo existente en el escenario neoplatónico. Véase la segunda alternativa en la interpretación de las *Categorías* en el escenario de Porfirio (cap. 1.3). La nueva forma revisada de la física de Aristóteles incluye la indivisibilidad de la sustancia primera en el enunciado categórico. El sistema neoplatónico de hipóstasis anuló el sentido hipárquico de la sustancia primera. Simplicio hace de la sustancia primera un tipo especial de entidad única indivisible (*individuum*), que se determina en términos de especie y género al modo *per prius*. Las posibilidades de interpretación relativas a la sustancia indivisible se ampliaron así mediante una tercera alternativa mencionada anteriormente. Este procedimiento constituyó la base de la determinación objetiva de lo existente en la Escolástica. El nuevo *tertium ens* surge de una mezcla de las sustancias primera y segunda y, además, se predice en el marco de la tabla aristotélica de categorías.

Simplicio rechazó la doctrina clásica de las categorías dada por Alejandro y Porfirio, y su *Aufhebung* prevaleció debido a su simplicidad lógica. Los cuerpos cósmicos tienen el carácter de cuerpos eternos e indivisibles fundados por el intelecto cósmico como formas puras inmateriales y no divisibles. Las especies cósmicas están separadas de la percepción sensual. Por lo tanto, establecen un nuevo tipo de unidad causal material y de forma específica. Estas primeras sustancias no pueden ser anuladas, porque son eternas como el Sol, la Luna y el Cosmos. La inteligencia y las formas cósmicas constituyen a la vez la sustancia primera y las especies eternas e inmateriales dadas en un solo ejemplar. La interpretación porfiriana del *modus tollens*, que establece el enunciado *per prius*, no se aplica, por tanto, a las sustancias cósmicas inmateriales (cap. 1.3). Simplicio sólo reconoce el *modus ponens* afirmativo, que fundamenta el ser de tal "sustancia-especie" cósmica eterna de un modo completamente dogmático. La afirmación confirma la indivisibilidad de las sustancias cósmicas y puramente intelectuales, que son formas universales. Al mismo tiempo, conservan la realidad física de las sustancias primeras. La realidad de las especies-sustancias cósmicas coincide con su determinación inmaterial y puramente formal. De esta mezcla mitológica de existencia, esencia y enunciado categórico nació la primera *Lichtung* de la objetividad occidental. No se puede descartar que la conjunción entre la enunciado ontológico y el enunciado categórico respecto a las sustancias cósmicas separadas ya existiera de algún modo en Porfirio. Sólo conocemos los fragmentos de su comentario al diálogo del Timeo. Allí encontramos la división mencionada en dos tipos de existencia tal como se predica en relación con el mundo superior de las ideas. El comentario de Proclo sobre el *Timeo* cita el comentario de Porfirio de que la completud de la *phūsis* existe en Porfirio en el contexto del enunciado demiúrgico *per priu*s y *per posterius*. La completud de la *phūsis* se da *per prius,* porque produce la vida cósmica a través del carácter mediador de las formas platónicas (ἡ τοῦ παντὸς φύσις ἡ ζῳοποιοῦσα τὸ πᾶν, *Procl. en Tim*. 257.8-9). Proclo confirma, que la *phūsis* en el *Timeo* de Porfirio está determinada tanto por la divisibilidad de los cuerpos en el ámbito de la génesis (ὡς μὲν μεριστὴ περὶ τοῖς σώμασι γενητή ἐστιν), así como por la indivisibilidad de las entidades no corpóreas en el ámbito de la permanencia eterna (ὡς δὲ παντελῶς ἀσώματος ἀγένητος, *Procl. In Tim*. 257.9-11). Para Porfirio, el doble estatuto de las sustancias (ἀσώματος, ἀγένητος) se define a través de la mediación de las formas prohipárquicas. Simplicio tomó esta división y enunciado y la convirtió en el elemento clave de su sistema. Creó una nueva analogía utilizando el *modus ponens* de Plotino. El *modus ponens* se aplica a la especie universal y físicamente dada y no al género autónomo como en las *Enéadas* (cap. 1.3). El individuo abstracto dado como cuerpo específico en forma de inteligencia cósmica inmaterial eclipsa la sustancia primera hilemórfica real. Los iluminados, como Simplicio, ya no percibían el mundo con los sentidos, pues lo veían directamente a través de su intelecto iluminado. La introducción de las especies hipostasiadas acabó con el género supremo platónico y permitió un nuevo tipo de enunciado categórico. La síntesis entre la sustancia primera y la sustancia segunda otorga a la especie-sustancia su posición primaria en el marco de una indivisibilidad formal y ontológica. La nueva «sustancia primera» dada como especie hipostática se predica *per prius*. La indivisibilidad se refiere a la primera especie cósmica, que tienen primacía ontológica sobre las primeras sustancias hipostáticas de Aristóteles (καὶ οὕτως κυριώτερόν ἐστι τῶν ἀτόμων κατὰ τὸν τῆς φύσεως λόγον, *Simpl. en Cat*. 85.12-13). El enunciado contiene dos momentos importantes relacionados con las sustancias indivisibles (τῶν ἀτόμων). En la enunciado, la sustancia-especie recién creada desempeña el papel de existente primero e indivisible, que determina categóricamente *per prius* toda otra sustancia primera y subordinada (κυριώτερόν ἐστι). Su primacía metafísica viene dada por la indivisibilidad de las sustancias espiritual e intelectual que habitan las esferas de los astros. La definición de su naturaleza (κατὰ τὸν τῆς φύσεως λόγον) nos recuerda que la nueva enunciado se sitúa en el marco de la física de Aristóteles, que describe el movimiento de los cuerpos hilemórficos y de las sustancias cósmicas. La nueva sustancia atómica y «física» es predicada *per prius* por la especie universalmente dada. «Existe» objetivamente como la eterna e inmaterial inteligencia-forma-sustancia cósmica. La universalidad recién concebida de la «sustancia» de Simplicio trasciende la posición de Alejandro y Porfirio. Ellos proclamaron la primacía aristotélica de la sustancia primera, ya sea una cosa material o una forma cósmica inteligente separada. Ambas formas de sustancia primera existen *per se*, presentemente y *simpliciter*; por tanto, están separadas del enunciado categórico. La «sustancia-especie» híbrida de Simplicio ocupó el lugar de la sustancia primera, que Aristóteles define como un existente completamente separado de los significados semánticos. En la nuevo enunciado categórico, la especie desempeña el papel de la sustancia primera hipárquica representada por las formas e inteligencias cósmicas eternas. Mediante el uso analógico de la indivisibilidad para la sustancia primera y también para la segunda, el neoplatonismo elevó la sustancia segunda al nivel de la sustancia primera. Su estatuto metafísico, sin embargo, fue abolido. Simplicio armonizó los dos órdenes divididos de la realidad en una nueva unidad. Cambió así completamente el estatuto de la sustancia primera indivisible e hipárquica definida por las *Categorías*. El estatuto absoluto de la sustancia primera desapareció, pues se había convertido simultáneamente en un individuo indivisible y eterno. Según la proposición de Porfirio en la *Isagoge*, el nuevo individuo estaba relacionado con las especies en el modo holístico (*totum autem non alterius*, ὅλον δὲ οὐκ ἄλλου, cap. 1.3). Puesto que la especie del tercer tipo es universal, recibe necesariamente una determinación categórica según el enunciado por suposición que viene determinada por la universalidad superior del género (*Cat*. 2a15-16). El vínculo entre la especie y la última parte indivisible del significado *(individuum*) se define ahora en el nivel del enunciado hipárquico. El individuum es el enunciado categórico completamente moderno que concierne a una «sustancia atómica» de tipo puramente mitológico. La antigua forma de enunciado hipárquico determinaba la segunda sustancia según el modo de imposición dado por la primera sustancia (*Cat*. 2a14-15). El nuevo *tertium ens* se producía a partir de la categorización dada por la división porfiriana de los géneros en una segunda y última unidad indivisible de sentido. La sustancia indivisible de Porfirio (ἄτομος οὐσία) obtiene un nuevo estatus en Simplicio mediante la división de los universales en el marco de los géneros y las especies hasta llegar al individuo, que ya no puede dividirse. Esta transformación de la sustancia está ligada a la actualización del sentido metafísico producido tras ella. Simplicio fundó el paso fundamental en el camino hacia la objetividad moderna. La sustancia primera se transformó en el individuo hipárquico, porque las formas cósmicas y las inteligencias son sustancias y conservan las propiedades descritas en el libro de la *Física*. Esta «sustancia-cuerpo» individual se fusionó con la segunda sustancia universal dada como la «forma-especie» cósmica. El primer cuerpo pseudo-físico de la tercera especie nació de esta mezcla múltiple del enunciado diverso y del existente hipárquico de la sustancia primera. La conexión de las sustancias primera y segunda en una especie inmaterial eterna del tipo del Sol, la Luna o el Cosmos en su conjunto generó el arquetipo de las entidades objetivas.

Simplicio completó el eclipse neoplatónico de la sustancia primera inaugurado por la interpretación porfiriana de las *Categorías*. Según la *Física* de Aristóteles, la indivisibilidad y simplicidad de la sustancia primera se dan en el mundo real de los cuerpos físicos, y la indivisibilidad y simplicidad de la sustancia segunda predicha derivan de la sustancia primera real. En una forma mística de la física neoplatónica, la «sustancia primera» se vincula mediante la analogía de Jámblico con el diacosmos demiúrgico descrito en el diálogo del *Timeo*. En el neoplatonismo tardío apareció un nuevo tipo de *tertium ens*, relacionado con la *Física* de Aristóteles. Una parte importante del comentario de Simplicio a las *Categorías* afirma que la universalidad de los cuerpos cósmicos indivisibles se predice en las cosas singulares. El significado universal dado en primer lugar se transfiere a niveles inferiores (μεταδίδωσι καὶ τοῖς καθ' ἕκαστα ἑαυτό, *Simplicio en Cat*. 85.11-12). El verbo μεταδίδω denota la clara revocación de la doctrina categórica aristotélica. Simplicio reposicionó las categorías aristotélicas como los géneros platónicos superiores del Ser, al que consideraba el género supremo. La *translatio studiorum* sobre el enunciado categórico confirma un giro fundamental en la teoría de las categorías y en la metafísica. El enunciado original se refiere a la unidad de la sustancia primera real. Ésta existe hilemórficamente y es percibida por primera vez por los sentidos. La sustancia primera recibe ahora una determinación neoplatónica ligada a la especie superior concebida unívocamente. Partiendo de la especie universal de la sustancia, el nuevo tipo de enunciado *per prius* pretende ser una versión fiel de la metafísica aristotélica. El nuevo enunciado *per prius* es posible porque la sustancia segunda se da actualmente, según Simplicio, como sustancia cósmica suprema (τὴν κυριωτάτην οὐσίαν ἔχον, *Simpl. en Cat*. El neoplatonismo considera la determinación *per prius* en relación con la sustancia, que pertenece al dominio de las formas platónicas autónomas. Según Aristóteles, éstas sólo existen en el pensamiento.

La nueva «sustancia-especie» es a la vez universal y real, lo que oscurece fundamentalmente la tabulación de las categorías. El problema no es la existencia real de formas e inteligencias cósmicas inmateriales, ya que para Aristóteles eran también las primeras sustancias. El error consistía en que el enunciado de estas formas cósmicas en el nivel del lenguaje alcanzaba el mismo nivel que su existencia real e inmaterial en la realidad. En el nivel cósmico ya no se aplicaba el dativo metafísico. En el aristotelismo, determinaba el lugar del enunciado hipárquico ligado a la *quidditas* en el sentido reconocido y predicho dado por la *impositio* en el nivel del enunciado categórico. La simplicidad de las inteligencias y de las formas cósmicas coincide al más alto nivel con el pensamiento actual. Esta es la total arrogancia de los iluminados neoplatónicos. Tomaron su propio tema de conocimiento mitopoético del plano de la cosmología divina y lo convirtieron en un sustrato eterno, cuasi divino. Así nació la primera forma de relación trascendental "sujeto-objeto" que decidió el destino fatal de la ontoteología occidental. En consecuencia, el sentido genérico de lo que existe en el nivel de los géneros superiores es mutuamente convertible y no descomponible en otras determinaciones categóricas. La sustancia-especie se sitúa en el vértice de una nueva enunciado categórico. La identidad específica y el significado han adquirido una posición categórica al modo *per prius*, que se relaciona con la primacía metafísica de los géneros y las especies (κατὰ τὰ αὐτὰ προηγουμένως, *Simpl. en Cat*. 73.25). En esta tesis está la fuente de la *resolutio* escolástica, que Felipe el Canciller propuso en su doctrina de los transcendentalia (OBJ II, cap. 2.3.2). La segunda sustancia eclipsó a la primera en el modo del cuerpo-especie cósmico y mitopoético. Este ser de la tercera especie se convierte en un hegemón metafísico que establece la unidad del enunciado categórico. La mezcla de especie y sustancia primera dio lugar a un nuevo enunciado *per prius* y *per posterius* (τὸ πρότερον ἔστιν καὶ τὸ ὕστερον, *ibíd*. 73.20). Simplicio encadenó el enunciado neoplatónico a la nueva visión de lo existente presentada por el comentario de Porfirio al diálogo de *Parménides* donde se presenta el redoblamiento del Uno (cap. 1.3.1). El lenguaje mitopoético de los iluminados alcanza el nivel divino para llegar a las formas cósmicas. Esta «ciencia» de los académicos que ven el mundo divinamente crea una nueva comprensión del mundo. La palabra culta se convirtió en el cuerpo cósmico y ahora habita entre nosotros en gloria objetiva y científica. Esta comprensión metafórica y totalmente paranoica comenzó a determinar la metafísica en la primera divina comedia moderna. Una nueva forma de tragicomedia, nacida bajo la dirección de los vengativos Erinias, continúa hasta nuestros días en la fase nihilista de la metafísica. El nuevo diacosmos sigue determinado por el enunciado categórico neoplatónico. En este universo, todo converge: realidad y pensamiento, sustancia primera y sustancia segunda, univocidad y equivocidad. La unidad se construye sobre la analogía del *tertium ens*, que produce el enunciado metafórico *per prius*. El orden cósmico se percibe en la comprensión ontológica (*Vor-blickbahn*) tomada como revelación de lo existente hecha por detrás. El orden cósmico se realiza al revés, siglos antes de la novela decadente de Joris-Karl Huysmans. Las especies eternas dadas en la mente aseguran la unicidad y actualidad de las sustancias hilemórficas reales. Las especies neoplatónicas aseguran el papel hipárquico de la sustancia primera y permiten a la nueva ciencia un enunciado categórico unívoco que se relaciona con el diacosmos objetivo. La transferencia del enunciado de las sustancias primeras a las especies cósmicas recién concebidas al modo del sofisticado aristotelismo abrogó los tipos superiores de Ser de Plotino y las ideas de Platón. Una nueva forma de "*Ge-Stel* *l*" apareció cuando la entidad genérica e hipostática fue mitológicamente enviada al mundo real. Lo real fue «des-enviado» a lo real como su segunda naturaleza, es decir, como una «sustancia-especie». El garante de esta donación enteramente específica del Ser, enteramente mitológica, es el sujeto moderno, enteramente paranoico. El verbo *metadídō* indica la *translatio entis* de la modernidad, que procede en un modo de pensamiento enteramente metafórico y mitopoético. La fuente original de la traducción es la especie cósmica eterna e inmutable separada por su «existencia» inmaterial de la sustancia primera hilemórfica. La transferencia de sentido va de la segunda sustancia a la primera, que se transforma en la especie neoplatónica. Esta transformación de la realidad en lo existente del tercer tipo establece la aventura de la objetividad occidental en el modo de locura que caracteriza a la edad moderna (*Irre*). El pensador de Cylicia, que admiraba al hombre divino Jámblico, siguió sus pasos. Simplicio propuso una nueva cosmología y una nueva metafísica. Sustituyó la intuición mística del Uno de Jámblico por un enunciado categórico en la dirección del Uno. Esta transferencia de la metafísica fue realizada por Gandavus y Escoto en la escuela de los modernos iluministas inspirados en el avicenismo agustiniano. Los modernos eran místicos insatisfechos e insaciables, *sui generis* en la época.

La «sustancia-cuerpo-especie» de Simplicio desplazó la idea de Platón creando una nueva etapa en la metafísica. La nueva forma de *tertium ens* fundó un nuevo *Vor-blickbahn* que forma la comprensión de lo que existe en la metafísica moderna. La prédica neoplatónica volcó el esquema de las *Categorías* en la dirección de la *translatio studiorum*, que fundó una nueva época. La concepción del intelecto de Simplicio retoma el concepto de intelecto del comentario de Alejandro de Afrodisias al *De anima*. El sentido de lo que existe procede del intelecto activo separado (*intellectus agens*) en el que participa el alma humana. Simplicio tiene el escenario neoplatónico y gnóstico de la cognición. El sentido de existir se da en la actualización del entendimiento hecha por detrás, es decir, por las formas subsistentes y eternas. El alma cae en el mundo material y su cognición «hílica» quiere alcanzar al menos una unidad parcial con el Uno separado. El intelecto, iluminado por el mundo superior del diacosmos, proyecta contenidos inteligibles sobre las cosas materiales. El conocimiento de la sustancia primera se ha convertido sólo en una proyección y una característica secundaria. Tal conocimiento imita la conexión original del intelecto con el mundo de las formas y las inteligencias cósmicas separadas. El sistema de actualización neoplatónico de lo existente por detrás muestra que el pensamiento y el objeto aprehendido están directamente conectados. Es evidente que este modelo de cognición, dado por la iluminación del sentido de lo existente por detrás, no necesita ninguna mediación, sensual o incluso intelectual. La concepción de Afrodisias y por tanto de Simplicio de un *intellectus agens* hipostasiado encerrado en sí mismo, actuando sobre nuestra cognición desde fuera, es rechazada en parte por Al-Farabi y completamente por el *Gran Comentario de Averroes sobre De anima* (CMDA). El pensamiento iluminado participa directamente en la forma subsistente separada a través de la intuición mística de «sustancia-especie». La base de la intención conocedora se funda en la iluminación mitopoética de las formas superiores del intelecto, que existen como el existente plenamente subsistente. La siguiente cita muestra la primera visión objetiva del mundo al modo de la alienación existencial moderna. La mente del iluminado está llena de angustia existencial. Ve la totalidad unívoca y objetivamente homogénea del mundo desde el punto de vista de la «especie-forma» inexistente que se encuentra en el plano de las inteligencias cósmicas. Se crea así una nueva forma de mito académico sobre la trágica odisea de la mente moderna, que retoman Buenaventura y Hegel. No es sorprendente que esta conexión suprema de cuerpo y espíritu nunca pudiera ser alcanzada por el pensamiento esquizofrénico del *Modernorum*.

«Tan pronto como el alma se ha alejado de allí [sc. el mundo inteligible], los significados generales en el alma (τοὺς ἐν αὐτῇ λόγους) por lo tanto también se alejan de su existencia original (τῶν ὄντων χωρίσασα). El alma los transforma en imágenes en lugar de los prototipos originales (εἰκόνας αὐτοὺς ἀντὶ τῶν πρωτοτύπων) y ello aleja así el intelecto de las cosas reales (διέστησεν τὴν νόησιν ἀπὸ τῶν πραγμάτων). Esto es tanto más cierto cuanto más se aleja el alma de su semejanza original con el intelecto (τῆς πρὸς τὸν νοῦν ὁμοιότητος ἀπέστη). Por último, el alma se contenta con presentar al menos contenidos mentales (προβάλλεσθαι τὰ νοήματα), que tienen por objeto las cosas ordinarias (τοῖς πράγμασιν).»[[54]](#footnote-54)

La cita muestra una trayectoria de precomprensión ontológica que constituye el marco último del sentido metafísico en la edad moderna (*Bezugssinn*). La ciencia comienza con formas intelectuales autónomas. El alma existe principalmente en el modo de alienación del mundo material (διέστησεν τὴν νόησιν ἀπὸ τῶν πραγμάτων). Esta «diástasis» entre pensamiento y realidad define el periodo del Antropoceno contemporáneo. Los noematas no están determinados por las cosas que funcionan en la realidad, sino que se proyectan hacia las cosas en una forma «probalística del intelecto (τοῖς πράγμασιν προβάλλεσθαι τὰ νοήματα). El verbo proballō indica una nueva perspectiva de comprensión (*Vor-blickbahn*) que realiza una ordenación del significado previo de cada ser metafísico moderno. La donación del sentido de existir comienza en el nivel del sujeto moderno que se acerca a la realidad a posteriori. Esto significa la nueva posición del sujeto moderno, que se ha apropiado del mundo desde sí mismo (*Ge-Stell*, cap. 1.2). El sujeto moderno, como fuente originaria de la cognición intelectual, produce noemata que sólo alcanzan las cosas reales en un segundo estadio. El dativo metafísico de Simplicio (τοῖς πράγμασιν) confirma que el esquema de la cognición se vuelve de la realidad de las sustancias primarias a la realidad de las esencias que iluminan directamente el intelecto. El vínculo hipárquico se da fuera de la sustancia primera real. El mundo noético existe independientemente del mundo hílico; el primer mundo es inmaterial y eterno. El dativo metafísico relativo al existente del tercer tipo muestra una nueva forma en que la cognición objetiva determina la realidad. La cita muestra la ruptura con el enunciado categórico aristotélico, determinado por el conocimiento empírico de la sustancia primera. El alma del iluminado reconoce los noemata en la intuición directa. En su luz inteligible, la mente iluminada reconoce el mundo real de las cosas materiales y sensuales. La intuición ve las sustancias hilemórficas reales en el modo de la alienación fundamental. Este error (*Irrtum*) en el camino de la visión es el carácter mitopoético fundamental de la modernidad y la base de la forma específica de locura académica (*Irre*). Karl Marx define acertadamente este tipo de *Entfremdung* como el fundamento del capitalismo postmoderno. La actualización de la sustancia primera real del diacosmos pro-hipárquicamente existente funda el desvelamiento mitológico (*alétheia*) de la sustancia en el modo de la *veritas* objetiva. Esta vía de penetración ilumina el sentido del existir desde el diacosmos objetivamente dado o incluso directamente desde el Ser prohipárquico del Uno. La nueva forma de disposición objetiva del existente descubierta por Simplicio es mostrada entonces por las categorías modernas en el modo del *dativus obiectivus* (OBJ III, cap. 4). La causalidad fundante de la cognición moderna se deriva de la especie neoplatónica, y no de la cosa realmente actuante en la realidad. El alma presa del destino neoplatónico emprende la odisea intelectual para atravesar el mundo transitorio de las sustancias primarias reales. El desvío es un mal necesario para retornar al reino del diacosmos moderno. El iluminado moderno experimenta una alienación fundamental de la realidad en la forma de la diástasis neoplatónica, que viene dada por el alejamiento del intelecto de las cosas reales (διέστησεν τὴν νόησιν ἀπὸ τῶν πραγμάτων). Esta alienación mitopoética de la verdadera mente de la casa asociada a la odisea académica de la objetividad es luego repetida por el modernismo escolástico y posteriormente por el postmodernismo cartesiano, hegeliano, así como por un *Great Reset* de las corporaciones nihilistas. El curso de la primera deducción moderna de la cognición dada *ex nihilo* a partir del diacosmos mítico muestra el origen de la alienación de Hegel y también la *Lichtung* de la manipulación mediática y la matriz contemporánea. Superada esta alienación, el intelecto iluminado alcanza la verdad superior contemplando el mundo de las formas puras. La *translatio studiorum* abandonó la exploración de la sustancia primera en la física y la metafísica. La modernidad prefiere la visión teúrgica de los misterios de las inteligencias cósmicas (Jámblico) y su posterior enunciado en el diacosmos objetivo (Simplicio). Los noemata universales son atribuidos a las cosas reales por el escamotage «pro-balístico», porque no se abstraen de las cosas reales. Los noemata permiten al intelecto participar en el mundo de las formas subsistentes. La intelectualidad moderna expone las cosas reales en el plano hecho *per posterius*. El escenario aristotélico de la cognición y la verdad queda así completamente trastocado. En consecuencia, los neoplatónicos consideran al Estagirita como un mero imitador y clasificador de hombres divinos como Pitágoras y Jámblico. La primera forma del *dativus obiectivus* muestra que lel enunciado «probalístico» de Simplicio da a las cosas una razón específica de ser, ya que transforma el ser actual de la cosa en un ser objetivo. Los contenidos noemáticos (προβάλλεσθαι τὰ νοήματα) son enviados en modo *per prius* (*pro-ballō*) a las cosas reales (τοῖς πράγμασιν). Los universalia dan a las cosas reales una razón suficiente para existir desde el punto de vista del diacosmos objetivo. La creación del sentido del mundo comienza en el nivel del sujeto moderno. La actividad «probalista» de los iluminados, dirigida por las Furias, crea una nueva forma de dativo metafísico según el *Irre* de Heidegger. La cosa hilemórfica existe por sí misma, y los Iluminados han añadido otra relación mitopoética a su existencia. Esta razón, al modo de la analogía, forma una conjunción con el existente material para elevarlo al mundo superior de las formas como especies. La primera versión de Simplicio de la *ratio sufficiens* mitopoética se postula para las sustancias primarias reales. Leibniz la transformó en el principio de razón suficiente (OBJ II, cap. 3.5). La interpretación neoplatónica de las *Categorías* hizo una nueva *Lichtung* de la verdad y la no-verdad para el progreso de la Escolástica occidental. El conocimiento no procede de la realidad de las sustancias primarias, sino de la actuación del alma, que contempla el diacosmos objetivo. El mito académico del Intelecto Solar fuera del mundo real establece el punto de partida para el conocimiento de las cosas reales. La filosofía produjo la primera *epokhe* de la sustancia primera en el pensamiento occidental. La actualidad del *intellectus agens* cósmico establece la actividad gnóstica de los iluminados en el mundo cotidiano, en el que los modernistas apenas sobreviven debido a la alienación intelectual. En una segunda fase, los neoplatónicos se abren paso en el mundo de las sustancias primarias sensuales. La intuición noemática de Simplicio fue retomada por el primer modernista, Rufo de Cornualles, en terminus *scibile* (OBJ II, cap. 3.3.2), y por Husserl después de él. Estos dos *pensadores iluminados* del Occidente latino afirman que en la cognición llegan hasta las llamadas «cosas mismas» (*zu den Sachen selbst*). Estos dos pensadores, siguiendo el camino de Simplicio, afirman que la «cosa» originaria de la filosofía se da en el acto de la *Wesensschau* ideal, que el intelecto lleva en sí y por sí. La hermenéutica muestra a través de la interpretación de la *translatio studiorum* de la antigüedad tardía desde Porfirio hasta Simplicio que la modernidad y la postmodernidad con el término «cosa» significan la sustancia indivisible neoplatónica (*individuum*) presentada como del tercer tipo. El nuevo tertium ens se predica al modo *absoluto,* es decir, separado de la sustancia primera hilemórfica. La modernidad pierde así el punto más importante de la explicación aristotélica retenida en las *Categorías*, que vinculaba realidad y pensamiento crítico.

La categoría de relación desempeña un papel clave en la creación de la objetividad y ya se mencionaba en la interpretación de Porfirio del diálogo de *Parménides* (cap. 1.3.1). Este accidente comenzó a funcionar como hipóstasis-sustancia. El sentido original de Aristóteles vinculaba la categoría de relación (*relatio*) al estado de las sustancias reales. Simplicio, refiriéndose al Pseudo-Archytas, introduce un sentido categórico «*esse ad*» que se toma de una manera llamada *simpliciter* (πρός τι τὸ ἁπλῶς).[[55]](#footnote-55) Simplicio toma la forma pitagórica de la relación aritmética como base del significado objetivo (περὶ ἀριθμὸν ἢ κατὰ ἀριθμόν τι σημαίνει, *Simpl. in Cat.* 61.9). La categoría accidental de relación de Aristóteles se ha transformado en una sustancia del tercer tipo. Su significado se deriva del número aritmético que establece el significado categórico según el neoplatonismo al modo *per prius*. La propiedad, originalmente dada sólo por la relación a la sustancia real, comienza a funcionar como una hipóstasis independiente en el modo *simpliciter*, ya que recibe una definición matemática con referencia a los pitagóricos. Gracias a la analogía matemática surge una nueva relación hipostasiada entre la sustancia y los accidentes (τῷ δὲ πρός τι τὸ ἁπλῶς πρὸς ἄλληλα λέγεσθαι, *ibíd.* 61.10). Utilizando la analogía matemática, la referencia como tal (ἁπλῶς) suplantó a la relación aristotélica «sustancia-accidente» en el modo πρός τι («humano» en la relación «pequeño», «grande», «amo», «esclavo»). Otro cambio en el enunciado y en toda la tabla de las diez categorías lo documenta el importante pasaje del comentario de Simplicio donde se encuentra la determinación categórica del accidente llamado *habitus* (*Simpl. in Cat*. 164.13-21). La determinación aristotélica original de esta categoría (τὸ ἔχειν) se deriva de dos pasajes de las *Categorías* (Cat. 2a3; 11b13) y de la Metafísica (Met. 1022b4-6). Las *Categorías* contienen un pasaje clave (11b13) donde se enumeran seis principios que determinan el enunciado accidental en relación con la sustancia segunda (*actio, passio, ubi, quando, situs, habitus*). La escolástica conocía estos principios como enunciados esenciales desde la segunda mitad del siglo XI a través de la obra *De sex rerum principiis*. El habitus pertenece a las determinaciones accidentales de la sustancia, que genera una actividad específica o capacidad de movimiento autónomo como estado observado y previsto de la sustancia segunda. El significado original de habitus accidental en la *Metafísica* está vinculado a la actividad que posee la sustancia, que le pertenece como el accidente, ya que emana de la sustancia (estar vestido, armado, vestido). La posesión de actividad o estado, que se denomina *hexis*, se ha traducido al latín como *habitus*. Aristóteles afirma que la sustancia primera («hombre») se encuentra en un estado real («estar vestido»), que puede predecirse de la segunda sustancia como su significado accidental. Simplicio transformó la relación aristotélica con la realidad en una relación neoplatónica entre el concepto puro e inteligible de posesión como tal, que posee el significado hipostasiado. Esto corresponde a la exégesis noemática de las *Categorías* de Simplicio mencionada anteriormente. Su comentario a la definición de habitus en las *Categorías* y la *Metafísica* quita el acento a la determinación en términos de sustancia segunda y la relaciona únicamente con la cualidad sustantivamente concebida «de lo que el habitus como tal es» (ἡ ἕξις πρὸς τὸ ἑκτὸν, *Simplicio en Cat*. 164.15). La hipóstasis del habitus se produce a través de la categoría de relación (πρός τι) ya mencionada, que se ha convertido en una nueva sustancia. El habitus como accidente se transformó en un «habitus-esencia» concebido neoplatónicamente (τὸ ἑκτὸν), entonces se predijo categóricamente en el nivel de la segunda sustancia de Aristóteles (πρὸς τὸ ἑκτὸν καὶ ἐχόμενον λέγεται ἡ ἕξις, *Simpl. in Cat*. 163.31). Un papel clave en la constitución del habitus como nueva sustancia del tercer tipo lo desempeña ya el accidente de relación hipostasiado antes mencionado, que permite cambiar el accidente por la hipóstasis. Esto produce una nueva identidad de la hexis, que se separa de la sustancia primera (οὐ γὰρ ἔχεται ἡ ἕξις, *ibíd*. 164.20)). Para el desarrollo ulterior de la objetividad, especialmente la contención del habitus en relación con la actividad del sujeto desempeñará un papel crucial. Esta actividad es invocada en la *Metafísica Lambda*.[[56]](#footnote-56) El habitus de actividad se define como la posición intermedia entre los acontecimientos activos y pasivos (τὸ μὲν ποιῇ τὸ δὲ ποιῆται, ἔστι ποίησις μεταξύ, *Met*. 1022b6). La sustancia posee esta capacidad respecto de actividades realizadas activa o pasivamente. La sustancia primera, que se predica en la sustancia segunda, puede tener algo pasivamente, o realizar algo activamente. El neoplatonismo tomó la determinación habitual de la sustancia para hipostasiar esta propiedad *simpliciter* como cualidad universal (τὸ ποίησις). Otro elemento clave viene dado en la determinación del habitus como posesión actualmente dada, que mantiene en el modo de los accidentes el significado de la actividad dada (ἐνέργειά τις τοῦ ἔχοντος καὶ ἐχομένου, *Met*. 1022b4-5). Mediante la conjunción de hipóstasis (τὸ ποίησις) y actualidad (ἐνέργειά τις), el habitus se ha transformado en una nueva sustancia física del tercer tipo. La nueva definición del habitus no está determinada por la sustancia primera, que es percibida por los sentidos y predicha en términos de la segunda sustancia, sino por la visión intelectual de la hipóstasis-especie, que está dotada de una actualidad propia. Simplicio trasladó la determinación del habitus desde la actualidad de la sustancia primera (ἐνέργειά τις) a la posición intermedia entre el sujeto activo de la posesión y el sujeto pasivo de la posesión. El sujeto activo de la posesión se une al objeto pasivamente poseído (ἕξις ὡς μεταξὺ τοῦ ἔχοντος καὶ ἐχομένου, *ibíd*. 164.19-20). El habitus se convirtió en una nueva especie, que actúa como hipóstasis, y sustituyó a la segunda sustancia en la tabla de categorías. El habitus se convirtió en la segunda sustancia hipostasiada y dejó de pertenecer a los accidentes aristotélicos originales. Las *Categorías* determinaron toda la tabla de categorías por la primacía de la segunda sustancia como el significado más alto unívocamente predicho y dado en relación con la realidad de las primeras sustancias. El habitus, según el comentario de Simplicio, representa el significado en el nivel de la hipóstasis. La posesión está determinada por la actualización del habitus del mundo de las formas puras. El significado del habitus en el modo categórico *per prius* ya no determina la relación hipárquica entre las sustancias primera y segunda. La definición neoplatónica de habitus encuentra en el intelecto una norma fundamental y permanente aplicada a la contingencia ilimitada de las cosas externas.

Simplicio, iluminado de este modo, puede por fin interpretar «correctamente» un «oráculo» del pitoniso Aristóteles. Este último no habría sabido lo que decía en realidad cuando predijo los accidentes. La locura académica no es inmediatamente aparente, ya que se da bajo la influencia de las astutas Furias como furor *interpretandi* gnóstico. La categoría de *héxis* en Simplicio separa la referencia hipostasiada como nombre (τὸ ἑκτὸν) del progreso infinito de lo determinado vinculado a la cosa empírica dada (ἵνα μὴ ᾖ ἐπ' ἄπειρον, *ibíd.* 164.21). El habitus como accidente aristotélico se convierte en una sustancia segunda, que adquiere una dimensión formal y se inserta en la dialéctica de Jámblico. La definición intelectual de las cosas como tales (ἐστὶν ὡρισμένα τὰ ἐφετά, *ibíd*. 164.9) difiere del habitus aristotélico de la sustancia empírica, que se da en el modo ilimitado por su mutabilidad e inestabilidad. La diferencia entre el acontecer ilimitado en la realidad y la definición exacta dada formalmente, fundamenta la posición categórica media del habitus dado en el pensamiento (ἕξις καὶ ἡ διάθεσις ὡς τῆς ψυχῆς λέγηται, *ibid.* La dimensión eidética determina ahora, a través de su forma teúrgica superior, cualquier continuo físico dado, como la materia, el cuerpo, el movimiento, el tiempo, etc. En lugar de la relación de sustancia primera y segunda, se ha establecido una nueva relación de «*definiens-definitum*». La intuición eidética se desplaza desde la forma determinada y claramente delimitada hacia el continuum en movimiento de la materia objetiva, tal como se da originalmente en la Díada de Platón. La determinación categórica, que viene dada por la visión esencial de la forma hipostática (*Wesensschau* de Husserl), determina ahora el conocimiento sensorial indeterminado. La nueva división de las categorías está determinada por el principio «Limitado-Ilimitado» de Jámblico y no por el enunciado de Aristóteles. El cambio en la concepción de las categorías muestra cómo la nueva enunciado de lo existente produjo la especulación objetiva. La intuición noemática en el modo *per prius* determina la materia indeterminada, que tiene el poder de ser determinada por medio de formas inteligibles. El enunciado ya no está determinado por la sustancia primera en la realidad, sino por la «especie-forma hipostasiada. El habitus ocupa un lugar privilegiado en el neoplatonismo y en la escolástica posterior, ya que divide el cuadro de las categorías en dos partes. La segunda sustancia, como primera categoría, está ahora directamente unida a la sustancia primera, y además está dotada de cualidad y cantidad hipostáticas al nivel de la sustancia primera. El hábito comienza a desempeñar un papel importante en las determinaciones posteriores de la objetividad. Se distingue de las determinaciones primarias de la sustancia del tercer tipo dadas *per prius*, y de los post-predicamentos secundarios, dados al modo *per posterius*. El segundo volumen sigue la nueva determinación del habitus, desde que Simplicio y Avicena prepararon el concepto hipostasiado de habitus que surgió en la escolástica latina (OBJ II, cap. 2.4.1). El habitus ocupa una posición subordinada en el primer trío de los *praedicamenta* (sustancia, cualidad, cantidad). Las determinaciones formales y los atributos hipostasiados pertenecen directamente a este trío. Las tres primeras determinaciones funden las sustancias primera y segunda en el nuevo modo de sustancia atómica. La tabla de categorías ha cambiado el significado de «1 + 9» por el nuevo sistema «3 + 1 (habitus) + 6». El habitus distingue este trío superior de las demás determinaciones. La escolástica posterior, inspirada en el comentario de Simplicio, llamó a la segunda serie de accidentales *postpraedicamenta* (OBJ III, cap. 5.3.1). La posición media de habitus en el nuevo sistema de enunciado muestra que ha asumido el significado de sustancia segunda. Su figura hipostasiada se sitúa en modo *per prius* frente a las demás determinaciones accidentales. Las tres primeras determinaciones categóricas se han convertido en una determinación universal de lo que existe, y en el postmodernismo han adquirido el carácter de las llamadas cualidades «primarias» que se hipostasian como sustancias del tercer tipo (J. Locke). El primer trío de determinaciones categóricas, vinculado ahora a las sustancias atómicas neoplatónicas, intercambió entonces libremente con el significado de especie según el modelo del enunciado ambivalente de Porfirio en la *Isagoge*.

Examinemos otro caso importante de transformación de las categorías, que influyó en el futuro desarrollo de la objetividad. El pasaje introductorio de las *Categorías* concibe la blancura del hombre y del caballo meramente como una diferencia nominal entre palabras, que no permite el enunciado común debido a la diferencia de sustancia (παρώνυμα δὲ λέγεται, *Cat*. 1a12). Las escuelas neoplatónicas interpretan esta paronimia como enunciado categórico. La blancura es hipostasiada y, como universal, está directamente implicada en la existencia de las dos sustancias. La homonimia en el nivel de la semejanza verbal se ha convertido en una categoría ontológica al mismo nivel que la determinación categóricas de la sustancia.[[57]](#footnote-57) La hipóstasis de la cualidad como sustancia se refiere al tercer tipo (τρίτον δὲ γένος, Cat. 9a28) directamente en las *Categorías*. Esta mención está relacionada con el análisis del accidente del tipo «blancura», que ha sufrido diversas clases de modificaciones en el sustrato sustancial. El comentario neoplatónico de Amonio Saccas (†242) abolió por primera vez la vinculación hipárquica de Aristóteles de las determinaciones categóricas a la sustancia primera. Amonio interpretó la cualidad como una pseudosustancia categórica y le concedió un estatuto independiente. La cualidad no recibe en absoluto su ser en la realidad (ταῦτα οὐ μόνον περὶ τὸ σῶμα θεωρεῖται), sino que se hipostasía en el alma (ἀλλὰ καὶ περὶ τὴν ψυχήν, *Amonii in Cat*. 86.11-12). Amonio ignoró la advertencia de las *Categorías* de que las cualidades no tienen nada en común con el ser real de la sustancia primera (*Cat*. 9b2-3). Este neoplatónico predice la cualidad como tertium ens según el enunciado de Plotino de los géneros hipostasiados.[[58]](#footnote-58) El comentario de Philoponos a las *Categorías* adopta la interpretación de Amonio. Filópono define el «cuerpo blanco» en términos de la percepción de la blancura como una sustancia del tercer tipo, que combina la sustancia indivisible del «cuerpo» y la sustancia igualmente indivisible de la blancura (λευκὴ σὰρξ ἀπὸ πάθους τὴν λευκότητα ἔχει, *Philoponi in Cat*. 149.19). La blancura aparece ya frente al cuerpo como una nueva pseudosustancia (συμβέβηκε γὰρ τὸ λευκὸν αὐτῇ, *ibíd*. 149.20). La hipóstasis de la cualidad como perteneciente al tercer tipo se basa en la interpretación neoplatónica del enunciado de accidentes en el modo per se, que se toman literalmente en las *Categorías* (λέγεται κατ' αὐτάς, Cat. 9a33).[[59]](#footnote-59) Las primeras traducciones siro-arameas ya interpretan este pasaje en el sentido neoplatónico κατ' ἑαὐτάς (King 2010, 227). El estatuto de la blancura dado como hipóstasis en el modo *per se* muestra la línea de una interpretación neoplatónica en la falsafa. Esta interpretación viene dada por los accidentes hipostáticos como nuevas sustancias del tercer tipo. Un análisis más detallado mostraría el vínculo entre esta forma hipostática y la interpretación moderna de las *Categorías* en las *Categoriae decem*, que se originó en el siglo VIII. A partir de entonces, la escuela porretana adoptó esta posición (OBJ II, cap. 1.4). Los accidentes hipostasiados dieron lugar a la cosmovisión moderna, en la que los accidentes existen como nuevas entidades del tercer tipo. El mundo hecho por los iluminados teúrgicamente se convirtió en la verdad categórica, porque se reinterpretó el significado del *Corpus Aristotelicum*. Aristóteles, como intérprete pitónico del divino Pitágoras, no sabía en realidad lo que decía cuando predecía los accidentes en relación con la sustancia. Pero su error puede ser corregido por la nueva interpretación, guiada por la visión teúrgica de los misterios gnósticos del cosmos. Tras el declive de Delfos en 381, los neoplatónicos transformaron las instituciones académicas en un nuevo tipo de oráculo objetivado. Los garantes últimos de la verdad indicial de los oráculos contemporáneos son las corporaciones globales. Controlan las ediciones científicas en su poder con tanta eficacia como la tiránica ciudad de Atenas controlaba los santuarios de Delfos y Eleusis.

El nacimiento de las nuevas formas del *tertium ens* trajo consigo el traslado de los accidentes neoplatónicos como hipóstasis a la física aristotélica. De este modo, se unió el enunciado categórico de las sustancias primera y segunda (Dexipo, Simplicio, Filópono). El *tertium ens* existe ahora en forma de pseudosustancia. Los accidentes hipostasiados como la cualidad "existen" en su propio diacosmos, que ha sido creado por la actividad teúrgica de las formas cósmicas. El diacosmos no contiene sustancias hilemórficas con su extensión limitada. Este nivel superior dirige la capacidad demiúrgica del intelecto neoplatónico, que crea la sustancia-especie cósmica eterna (Luna, Sol, Tierra, Cosmos). La indivisibilidad de la sustancia adquiere un nuevo significado. En la mente iluminada, lo general ocupa el lugar de la hiparquía, como en el ejemplo de la blancura en Amonio. El sentido de lo existente se expone por detrás, es decir, a través del diacosmos de las formas inteligibles autónomas. El ser primero y fundamental prohipárquico se da a partir del Uno como primer principio, que sustituyó a la sustancia primera introduciendo el nuevo enunciado hipárquico. El nuevo tipo de unidad numérica referida al Uno se adscribe a la posición hipárquica de la esencia o universales subsistentes. Hecho esto, la naturaleza del enunciado categórico ha cambiado completamente. La transición del enunciado categórico se vio facilitada por la introducción por Porfirio de un modo especial de determinar la sustancia, sin el cual las sustancias no pueden existir (*Porf. in Cat*. 95.19-20). Todo esto distinguió ciertas cualidades de la sustancia (más tarde llamadas «cualidades primarias» en el postmodernismo cartesiano) en el nivel de la determinación categórica *per prius*, que antes sólo había sido válida para la sustancia segunda como categoría superior. Las cualidades primarias ya no son un mero accidente de la sustancia, como postulaba Aristóteles. Comienzan a desempeñar un nuevo papel en la determinación de lo que existe. Los sucesores de Porfirio retomaron la sustancialización de los accidentes. Poco a poco extendieron estas determinaciones formales y categóricas al cuerpo físico. La determinación habitual en forma de pseudosustancia desempeña un papel importante en este cambio, gracias a la actividad del sujeto. Esta actividad se menciona en la definición de habitus de Aristóteles (ἐνέργειά τις, *Met*. 1022b4). El pronombre indefinido, ligado a la actividad de la sustancia primera, es cambiado por los modernos en una sustancia objetivamente definida. Esta energía contenida en la reflexión hipostática crea la sustancia intelectual que Descartes llama *res cogitans*. El intelecto o voluntad se posee a sí mismo a través de un habitus hipostasiado para establecer un reflejo real de sí mismo como sustancia moderna, véase el *cogito* cartesiano. Buenaventura transfiere el habitus hipostasiado (*habitus innatus*) al sujeto demiúrgico, que está dotado de una regla creadora primaria y de una práctica creadora secundaria (OBJ III, cap. 4.1.2). Con la categoría de relación (*relatio*) en el pensamiento de Peter Olivi y Henry Gent, el habitus concebido en términos de sustancia recibe finalmente un estatuto categórico pleno y sustituye a la primacía aristotélica de la sustancia primera (*esse ad*, OBJ III, cap. 5.1.2). El postmodernismo cambia la determinación categórica del habitus por el modo trascendental e hipostasiado. Para Aristóteles, la actualización originaria de lo existente viene dada de frente, es decir, por la sustancia primera, que activa los sentidos a través de los fantasmas sensuales. El concepto universal sólo llega a existir mediante la abstracción de las especies sensuales individuales (*species sensibilis*). Aristóteles postula este planteamiento en *De anima* (cap. 1.3) y en el pasaje introductorio de *De Interpretatione*. La traducción latina de Boecio (OBJ II, cap. 1.1) recogió este punto principal. Simplicio modificó la definición de habitus y la estructura de las diez categorías, lo que cambió fundamentalmente la naturaleza de la sustancia. La actualización del sentido de existir por detrás abolió la función hipárquica de la sustancia primera, sin la cual es impensable el enunciado categórico aristotélico. La sustancia primera real deja de tener un papel determinante. Su existencia no hace sino confirmar de un modo adicional, empírico y accidental el tipo superior de cognición necesaria y eterna, que se da en el dominio de las formas cósmicas. La trayectoria del entendimiento (*Vor-blickbahn*), dada como dirección hacia el sentido del ser por la actualización del rostro, desapareció de la metafísica. La actualización del sentido por detrás se introduce directamente en el enunciado categórico moderno. La función hipárquica ha sido sustituida por una función prohipárquica. El propio intelecto produce una realidad paralela, porque posee las mismas capacidades que el demiurgo divino en el diálogo del *Timeo*. El alma, tal como la define Simplicio, produce activamente una imitación del reino inteligible original. Debido a su caída en la materia sensual, ya no podía permanecer en el mundo de las figuras prototípicas originales de lo existente (τοῦτο εἰκόνας αὐτοὺς ἀντὶ τῶν πρωτοτύπων ποιήσασα; *Simplicio En Cat*. 12.23). La forma objetiva de estos prototipos del Uno la encontramos en Buenaventura en forma de ejemplares divinos transmitidos por el neoplatonista Agustín. El alma reconoce su imitación mundana en las *rationes seminales* objetivamente dadas (OBJ III, cap. 4.1.1). El conocimiento de las cosas reales a través de las ideas platónicas se transforma en especies hipostasiadas. Tal enunciado categórico era inaceptable para Aristóteles. La cognición intelectual es principalmente de modo pasivo en relación con la sustancia primera real que es reconocida por primera vez por los sentidos. Conservan los efectos de la causalidad que opera en el mundo. Si el ser se convirtiera en un género universal, entonces la enunciado categórico sería imposible (cap. 1.3). Alejandro de Afrodisias y después de él Porfirio seguían siendo conscientes de la diferencia fundamental entre la sustancia primera y la segunda y no aceptaban la analogía neoplatónica como fundamento de la metafísica. Según estos conocedores de Aristóteles, la unidad del ser *pros hen* no podía fundarse en la homonimia. La metafísica no es lógica. Por eso, en el marco de dos posiciones fundamentalmente distintas, la escuela aristotélica de comentaristas separa dos modos per prius. La primacía metafísica de la sustancia primera real dada singular y *simpliciter* (mode *ipse*) se distinguía de la significación categórica de la segunda sustancia dada universal y *simpliciter* (mode *idem*). A partir del siglo VI, esta distinción queda definitivamente obsoleta. La realidad de la sustancia primera ya no determina el pensamiento del existente por el modo hipárquico según las *Categorías.* La nueva posición del intelecto, ligada a la doctrina clásica de las categorías, permitió a los sucesores Dexipo y Simplicio combinar el estatuto de las sustancias primera y segunda. Esta combinación no puede tener ningún significado de modo unívoco, sino sólo una semejanza analógica. La unidad del ser se produce por la identidad mental del *tertium ens*. Los modernistas han creado un nuevo enunciado categórico *per prius*. Esta contradicción fundamental entre las interpretaciones aristotélica y neoplatónica de las *Categorías* será tratada en todas las etapas de la objetividad. Conforma las etapas posteriores de la gigantomaquia occidental relativa a la sustancia.

La interpretación de Simplicio muestra la diferencia fundamental entre dos concepciones de la sustancia, que implican dos modos distintos de cognición. En el primer nivel se encuentran los clásicos significados categóricos aristotélicos de las sustancias compuestas (λόγοι, ἔννοια). Son distintos de la cognición intelectual superior (νοήσεις) de las formas inmateriales y separadas del ser. El sentido en el nivel del lenguaje delimita la frontera del alma sensual y al mismo tiempo la frontera inferior de las formas separadas (ἔστιν ἡ φωνὴ πέρας τῆς ψυχικῆς ἐνεργείας, *Simpl. in Cat*. 13.4-5). Este límite debe cruzarse, y el alma conduce su cognición a las causas superiores del ser (ἐπιστρέφειν εἰς τὰς ἀρχάς, *Simpl. in Cat*. 13.5-6). Simplicio, en su comentario a las *Categorías*, estaba familiarizado con la interpretación aristotélica que caracterizaba la posición eminente de la sustancia primera determinante del significado. Sin embargo, perteneció al grupo de intérpretes que se inspiraron en la primacía de la determinación prohipárquica del ser; en consecuencia, cambió fundamentalmente el significado de las Categorías. La universalidad, que se da en el marco original de las diez categorías, se refiere a la sustancia primera material y sensiblemente reconocida. Para Simplicio, tal enunciado es sólo homónimo, ya que la unidad de los enunciados sólo se da nominalmente. El enunciado unívoco se da sólo en el nivel de los géneros de ser definidos por Plotino. Simplicio considera que tal univocidad es un enunciado categórico «aristotélico» reformado, verdaderamente ejecutado. Aristóteles descarta tal mezcla entre la sustancia primera y la segunda por referencia al carácter potencial de la significación, que sólo se da en relación con la sustancia primera efectiva. La significación está determinada por el carácter accidental y receptivo de la cognición humana. Este carácter está ligado a la realidad de la sustancia primera. Está significada por la cognición universal en el alma intelectual y por el lenguaje particular (*De Int*. 16a3-8). Simplicio abandonó el sentido original del enunciado unívoco, defendido por los comentarios de Porfirio a las *Categorías*. En el neoplatonismo, la cognición ya no está causalmente determinada por la sustancia primera real. La posterior disputa sobre los universales es un mudo testimonio de este olvido del ser (*Seinsvergessenheit*) en la metafísica neoplatónica. Las «especies-sustancias» de Simplicio se convirtieron en universales. La polémica sobre los universales desplaza en la metafísica el modo fundamental en que el don de Ser procede a través de la sustancia primera. El giro en la metafísica concierne a una nueva forma del *dativus metaphysicus*, ya que la donación de la existencia no procede de la sustancia primera, sino del *tertium ens* neoplatónico. Debido al paralelismo en el pensamiento de Jámblico y Simplicio sobre la sustancia del tercer tipo, surge en la primera mitad del siglo VI un nuevo concepto de lo existente. En esta intuición converge un doble enunciado *per prius*, relativo a una doble concepción de la unidad del existente *ad unum*. El primer enunciado es sustancial y categórico (Aristóteles) y el segundo enunciado es genérico y trascendental (Platón, Plotino). Porfirio inauguró el procedimiento con su concepto ambivalente de sustancia indivisible, que se analiza en la *Isagoge* (cap. 1.3). Este concepto adquirió el carácter de doble género en las generaciones posteriores de neoplatónicos. La sustancia se vincula al mundo de las formas cósmicas inmateriales, permanentemente existentes. Los iluminados recibieron una determinación mística superior de la metafísica en el nivel del enunciado de la sustancia como especie. La sustancia indivisible existe simultáneamente como cuerpo material en el nivel de la cognición dada por los sentidos. Esto permite una determinación aristotélica "inferior" de la metafísica en el nivel de la sustancia primera real. En las escuelas de los neoplatónicos académicos, el desprecio por la realidad y por Aristóteles iban de la mano. El mismo desarrollo puede observarse más tarde en el Occidente latino. La función hipárquica se desplazó de la sustancia primera y finalmente de la segunda a la determinación universal en el marco de la especie y del individuo. Estas nuevas hipóstasis se predican en la escuela del *Modernorum* como sustancia primera. Finalmente, el movimiento de la diferencia del género a la especie establece el sentido indivisible de la sustancia atómica como individuo universal (ἄτομος οὐσία, *individuum*). Esta conjunción analógica de sustancia primera y segunda está absolutamente excluida en Aristóteles. La introducción de Libera a la edición crítica de la *Isagoge* recuerda que fue el neoplatónico Juan Escoto Erígena (†877) quien reactivó esta segunda variante de sustancia en la unidad ontoteológica como un supergénero situado por encima del Ser. Este monje irlandés situó la sustancia primera (*essentia*) en la cúspide de la pirámide de lo existente como género superior. A través de su división progresiva, podemos descender hasta el nivel de la última esencia (*atomos*), que ya no es divisible.[[60]](#footnote-60) Gracias a la modificación de la tabla de categorías, ha aparecido un nuevo logos del existente, que predice un nuevo tipo de indivisibilidad henológica en sentido descendente (*per prius*) y ascendente (*per posterius*). El sentido mínimo original del individuo en la interpretación aristotélica queda completamente desplazado y olvidado en la interpretación neoplatónica de la *Isagoge*. Las Erinias cumplieron la primera etapa de la venganza metafísica impartiendo justicia de una manera totalmente poética y mística. El individuo, que originalmente carecía de significado universal propio y sólo era una unidad mínima en el pensamiento, se hincha ahora hasta alcanzar dimensiones cósmicas y se convierte en el principio de la nueva metafísica y en la primera y más importante sustancia. La transformación del ver en conocer (*Ereignis*) dio lugar a una nueva forma de metafísica en el marco de la ilustración neoplatónica. El camino del entendimiento dirigido hacia la totalidad del Ser se apartó de la sustancia real hacia su simulacro del tercer tipo, que se oculta en el pensamiento del iluminado moderno. Esta *translatio studiorum* fundó una nueva forma de interpretación de la realidad.

El paso de la visión al conocimiento místico transforma necesariamente la concepción aristotélica de la verdad como concordancia del intelecto y lo real. La concepción aristotélica de la verdad se basa en el concepto potencial (identidad universal in modo *ídem*) con lo realmente existente en la realidad (unicidad de lo existente in modo *ipse*). La correspondencia veraz en la ciencia aristotélica no puede basarse únicamente en lo que existe en la mente como significado general. El enunciado científico está determinado en primer lugar por lo existente, que afecta causalmente a nuestros sentidos. La causalidad dada desde la sustancia primera reconocida sensorialmente garantiza la univocidad y veracidad del conocimiento. Por otra parte, es cierto que la sustancia primera dada en la realidad no puede integrarse en el orden del enunciado categórico, puesto que existe en sí misma en la ipseidad atómica originaria. La sustancia primera es incapaz de una relación significante desde sí misma, ya que el significado surge sólo en el pensamiento y en el enunciado. Sólo la palabra significa en relación con la cosa existente, y eso de diferentes maneras (τὸ καθ' αὑτὸ πολλαχῶς ἀνάγκη λέγεσθαι, *Met*. 1022a25). El concepto declara entonces secundariamente, es decir, en el orden de la significación categórica unívoca lo que es verdadero ser o no ser (τὸ ὂν εἶναι καὶ τὸ μὴ ὂν μὴ εἶναι ἀληθές, *Met*. 1011b27). Desde el punto de vista del neoplatonismo, la correspondencia de realidad y concepto como veritas se crea como concordancia especulativa del entendimiento consigo mismo. El universal formal existente en el diacosmos se refleja (*speculum*) a través del concepto noético presente en el pensamiento del iluminado. La concordancia especulativa de dos significados generales queda fuera de la causalidad real y de la posición hipárquica de la sustancia primera dada dentro del enunciado categórico. El concepto de verdad se establece como la correspondencia del intelecto iluminado con la realidad objetiva. Desde el punto de vista aristotélico, este tipo de correspondencia especular representa una pura paranoia del intelecto, ya que la cognición del mundo no está determinada por la realidad causal. Al desplazar la verdad de la correspondencia del intelecto y la cosa real a la identidad formal de los noemata y las especies hipostasiadas, se produjo una discordia fundamental entre el intelecto y la realidad percibida empíricamente. Simplicio completó la creación de una nueva sustancia en la antigüedad tardía al iluminar el sentido categórico de lo existente por detrás, desde el mundo de las formas inteligibles y reales puras. La anterior verdad aristotélica como correspondencia del entendimiento y la sustancia primera hipárquica se convierte en una no-verdad parcial, porque no alcanza el nivel neoplatónico de la cognición mística. La cognición noemática y eidética del iluminado acude a las cosas reales y contingentes sólo para verificar su verdad ideal previamente dada. La verdad es dada de manera «probalista», según la expresión de Simplicio más arriba, porque el iluminado lanza activamente noemata mitológicos hacia las cosas reales. El objeto originario de la cognición consiste en el noema universal, en absoluto en la sustancia real primera. La interpretación de Simplicio de las *Categorías* confirma que la capacidad eidética del intelecto permanece completamente autoevidente, a diferencia de las cosas inciertas de la realidad. La determinación trascendental de la verdad dada tras las categorías no puede corresponder a la concepción aristotélica de la verdad como correspondencia del intelecto y la sustancia primera. La segunda categoría dada por el enunciado hipárquico a la sustancia primera forma el último nivel de significación unívoca, detrás del cual sólo existe la significación analógica o equívoca. La ciencia aristotélica no puede retener el relato filosófico de Platón, que estaba destinado a los guardianes de la ciudad ideal. Los neoplatónicos interpretaron los diálogos platónicos bajo la influencia de las Musas engañosas. El diálogo *Timeo* se convirtió en un mito cosmogónico fundamental para la comunidad de académicos. Desde la Antigüedad tardía, los académicos han sido los guardianes ideales de la nueva *res publica* de los científicos objetivamente ciegos. Los neoplatónicos desarrollaron el concepto del intelecto activo (*intellectus agens*), que reproduce y representa el Ser prototípico del Uno. De este modo, se estableció una nueva forma de verdad, que el neoplatónico Anselmo de Canterbury transmite en el concepto de *rectitudo* (OBJ II, cap. 1.2). Tras la unidad inferior dada por el enunciado categórico de la sustancia primera real, los iluminados, iluminados por el sentido superior de la *Isagoge*, ven el reino superior del Ser. El giro de la metafísica nos permite comprender mejor el papel pionero de Jámblico, iniciador de este desarrollo. Este hombre divino, dirigido por las Furias de formación académica, sintetizó la primera y la segunda sustancias aristotélicas mediante su interpretación mística del diálogo del *Timeo*. Creó un mundo paralelo del espíritu. Las interpretaciones posteriores establecieron una nueva gigantomaquia sobre la sustancia, adecuando el diacosmos de Jámblico a la metafísica aristotélica. El desarrollo esencial de la objetividad tuvo lugar entre los siglos IV y VI. Jámblico y Simplicio se convirtieron en los fundadores de una nueva era de la metafísica. El existente real abandonó la sustancia primera en favor de un nuevo tipo de «sustancia-especie». El enunciado *per prius* en las *Categorías* cambió por completo. El enunciado hipárquico es sustituido por la unidad prohipárquica del sentido trascendental. Este acontecimiento es visible en el estatuto ambivalente de la sustancia indivisible y en la exégesis ligada a la forma analógica neoplatónica de enunciado hacia el Uno y desde el Uno. Los neoplatónicos desplazan deliberadamente el existente real de la metafísica al rechazar la interpretación porfiriana de las *Categorías*. Académicos como Jámblico y Simplicio entienden la interpretación aristotélica de las *Categorías* y la *Isagoge* como enseñanza para principiantes en filosofía. Los iluminados no necesitan volver a esta etapa. Aristóteles no es digno del pensamiento del hombre divino como Jámblico. Él toma las interpretaciones tardías de Porfirio de los diálogos platónicos, por ejemplo el diálogo de *Parménides*, como base para una nueva metafísica. Los Iluminados se inspiran en el Ser duplicado del Uno (διττὸν τὸ εἶναι) de Porfirio, que se da a sí mismo en sí mismo y luego en vista del mundo inferior fundado por emanación. Esta visión de lo Uno en sí y de sí en el mundo es repetida después en el milenio siguiente por todos los modernistas y postmodernistas, desde Descartes hasta Husserl. A partir de la visión prohipárquica de lo existente, la modernidad establece dos tipos de metafísica. O bien la totalidad de lo que existe es prototípica, vista objetiva y directamente en el mundo superior de la mente. O bien se predice de manera aristotélica en el mundo inferior y empírico de los sentidos. A mediados del siglo VI, el dominio del Ser redoblado de Porfirio se había expandido fundamentalmente desde la henología original a todo el dominio de la metafísica demiúrgica. EL enunciado pasó de la henología mística a las inteligencias y formas cósmicas categóricamente predicadas. El enunciado prohipárquico dio lugar al primer sistema objetivo de ontoteología mística y metafísica. La nueva sustancia atómica se manifiesta bajo la forma de la perspicacia intelectual del gnóstico moderno. Surge un nuevo sincretismo, el de los divinos Pitágoras, Platón y su laborioso, aunque algo limitado, exégeta llamado Aristóteles. Su enunciado categórico se reduce a la sustancia primera material y percibida sensorialmente. Pero la falta de pensamiento aristotélico puede corregirse con bastante rapidez, pues Aristóteles no examinó con suficiente profundidad los misterios del divino Pitágoras. En el entorno del sujeto gnóstico dotado de pensamiento divino, no hay necesidad de examinar la imposición de sentido de la sustancia primera hipárquica. Encontramos este desprecio intelectual por el aristotelismo en la escuela de los iluminados escolásticos de la Universidad de Oxford hacia el año 1235, cuando los primeros modernistas latinos se convirtieron en académicos (OBJ II, cap. 3.4.2). El espíritu filosófico de los primeros modernistas iluminados no perdió tiempo ni esfuerzo en investigar la sustancia primera material.

**1.3.3 Fundamentos de la física objetiva**

A mediados del siglo VI, un nuevo eclipse de la sustancia primera marcó el comienzo de una nueva era de olvido de la sustancia primera hipárquica (*Seinsvergessenheit*). Este acontecimiento fue provocado por la desaprobación consciente de la metafísica aristotélica. La fuente del olvido ya no es el destino del existente metafísico determinado por la alegoría de la caverna (*Seinsverlassenheit*) de Platón. El creador de la nueva época es el *illuminatus* moderno como el divino Jamblico. Nace un nuevo sujeto, dotado de una voluntad teúrgica de saber y de poder. Este habitus del energúmeno moderno (ἐνέργειά τις) determina objetivamente el destino del pensamiento occidental creando las variedades del *Irrtum* metafísico. Sus nuevos protagonistas en el Occidente latino son Avicena en la falsafa, Rufo de Cornualles y Buenaventura en la escolástica latina. La nueva sustancia nace en el plano de la teurgia mística. El sujeto moderno transforma el ser de lo existente en una forma demiúrgica objetiva (*Ge-Stell*). La intersección del platonismo y las escuelas aristotélicas originales en los siglos II y III a.C. creó un concepto de libre albedrío (*liberum arbitrium*). Los sincretistas de la Antigüedad tardía, en un escenario de conexión entre Platón y Aristóteles, fusionaron la definición de acción y elección deliberada de la *Ética a Nicómaco* y la vincularon a la responsabilidad estoica ligada a la acción moral (Bobzien 1998). En la época de la tiranía, este sujeto aristotélico y estoico fue dotado de un nuevo tipo de libertad puramente personal e interior. La noción de libre albedrío, bastante problemática desde el punto de vista filosófico y político (H. Arendt), surgió en una época en la que emergía un nuevo *individuum* y la democracia griega clásica caía al río Leteo. En la época de la modernidad cristiana, esta síntesis de la libertad fue retomada por Anselmo, Buenaventura y Olivi. Demiurgia, teurgia, gnosis y mística son los padrinos de la objetividad. Estos conceptos establecieron el primer sistema de ontoteología, que se da fuera de la sustancia primera real. La historia de la objetividad occidental fuera de la sustancia primera y, por tanto, fuera del principio de realidad muestra que el precio a pagar por encontrar la unidad entre Platón y Aristóteles no será pequeño.

Jámblico transformó el acto de la creación en una henología mística en el diálogo *Timeo*. Como resultado, la sustancia del tercer tipo se situó en un nuevo marco del diacosmos. El nuevo tipo de existente está determinado por la creación matemática del diacosmos, que vincula el mundo de las formas cósmicas y materiales mediante la analogía universal. La exégesis del diálogo del *Timeo* fue una de las razones por las que Porfirio y Jámblico rechazaron la doctrina de Plotino sobre la separación absoluta del Uno. Con una nueva exégesis del *Timeo*, los sucesores de Plotino respondieron, entre otras cosas, a la cuestión de la unidad del mundo, que fue creado según el paradigma neoplatónico ideal dado anteriormente. El mundo existe como un único ser vivo por obra del demiurgo. Éste realiza en el mundo inferior una imagen especular del mundo autónomo de las formas e ideas eternas (ἕνα, εἴπερ κατὰ τὸ παράδειγμα δεδημιουργημένος ἔσται, *Tim*. 31a3-4). El concepto de lo existente según el relato filosófico de Platón establece la construcción ontoteológica de la metafísica. Esta construcción hace una condición *sine qua non* para la introducción del existente del tercer tipo. Los neoplatónicos tuvieron que crear una descripción científica completa del diacosmos realizada por el primer demiurgo académico llamado Timeo. Continúan esta loable actividad hasta nuestros días. Esta creación «mito-lógica» del mundo inexistente de Platón duplica la mitología original del diálogo *Timeo*. La duplicación sofística de todo es hoy la tarea principal de la modernidad y de la digitalización de todo. La duplicación de la mitología platónica original sólo era posible a condición de que el diacosmos del Timeo incorporara en su seno los conceptos fundamentales que datan de los escritos de Física de Aristóteles. Él vincula el movimiento y las transformaciones accidentales a la sustancia primera, que se da como un verdadero cuerpo hilemórfico (ἀεὶ τὸ μεταβάλλον ἢ κατ' οὐσίαν*, Phys*. 200b33-34). La sustancia primera existe realmente, *simpliciter* et *per se*. En vista de este cuerpo individual, existente fuera de nosotros mismos, todas las propiedades deben predecirse categóricamente. Los neoplatónicos sabían que su "sustancia-especie" contradecía no sólo la enseñanza de Aristóteles sobre las categorías, sino sobre todo el libro de la *Física*. Los últimos neoplatónicos de la antigüedad tuvieron que concebir un cuerpo, un espacio y un tiempo del tercer tipo de tal manera que cumplieran los requisitos físicos básicos relativos al cuerpo objetivo y sus propiedades en el diacosmos recién definido. El peor enemigo de los académicos modernos era la realidad física descrita por Aristóteles. El tiempo está relacionado con el movimiento cinético o metabólico de los cuerpos, que se reconoce sensorialmente. El tiempo se da sólo en el alma (δύο εἴπῃ ἡ ψυχὴ τὰ νῦν, τὸ μὲν πρότερον τὸ δ' ὕστερον, *Phys*. 219a27-28). La determinación del cambio y del tiempo es sólo una característica potencial y accidental dada en la mente que se relaciona por enunciado con la existencia real del cuerpo. La secuencia de momentos desligados del movimiento del cuerpo como «antes» y «después» (*Phys*. 219a33-34) establece el concepto de tiempo (τοῦτο γάρ ἐστιν ὁ χρόνος, *Phys.* 219b1) Simplicio retomó el anterior modelo de pensamiento realizado después de Porfirio, y abolió el *modus tollens* que era válido para la determinación cuantitativa del cuerpo real (cap. 1.3.2). Permitió que las determinaciones físicas del cuerpo existieran independientemente de lo real. Esto fue posible porque categorías accidentales como relación y habitus se convirtieron en entidades hipostáticas independientes. Las especies cósmicas existen eternamente; por tanto, en el plano de la cosmología deben existir determinaciones universales y formales del cuerpo neoplatónico.

El cuerpo se define fuera de la sustancia primera en dos etapas. Gracias a la determinación formal de la categoría "Limitado-Ilimitado" de Jámblico, surgió la forma subsistente de la determinación física (tiempo, extensión, materia), que recibió una definición ideal, dada de manera bastante formal. Simplicio vinculó estas determinaciones del tercer tipo con la definición de materia primaria ilimitada en su *Comentario a la Física* (τὸ σῶμα ἂν εἴη ἡ πρώτη ὕλη, *Simpl. in Phys*. 227.30). La nueva interpretación de la materia del tercer tipo hizo un sustrato inexistente para las determinaciones abstractas y completamente separadas de la sustancia primera. La materia y el cuerpo del tercer tipo son portadores de las determinaciones accidentales hipostasiadas y crean así una entidad física del tercer tipo. Este tipo de determinación se inspira en el diálogo *Timeo*, que describe el primer acto de creación en el nivel de la forma pura. Simplicio aplica la hipótesis «limitado-limitado» de Jámblico para elaborar descripciones formales de la *Física*. La ausencia de forma original y la indeterminación de la materia primaria como medio para las determinaciones abstractas fueron transmitidas en el diálogo del *Timeo* por los conceptos *hypodokhē*, *tithene* y *khôra*. Las ideas paradigmáticas de las matemáticas y la geometría actúan sobre estos destinatarios a través del triple género (χρὴ γένη διανοηθῆναι τριτττά, *Tim*. 50c7). El primer género viene dado por sustancias físicas reales que están sujetas a cambio. El segundo género consiste en formas hipostáticas eternas, que se dan en el intelecto demiúrgico. El tercer tipo representa el mundo paradigmático de las formas matemáticas y geométricas. Estas sustancias objetivamente dadas son creadas por el intelecto cósmico. Imprime la actualidad de las formas dadas en el intelecto cósmico en recipientes hipostasiados como la hipodoque. El diálogo del *Timeo* constituye la compensación fundamental del concepto de materia objetiva y de cuerpo objetivo mediante la citada fusión del segundo tipo (abstracción aristotélica) y del tercer tipo (hipóstasis neoplatónica). Este nuevo sustrato fundamental del tercer tipo, dado en el nivel de la determinación irrestricta y sin forma, permite una imitación demiúrgica de las formas originarias en el diacosmos objetivo. El proceso ideal de surgimiento (τὸ μὲν γιγνόμενον) a partir de las formas inferiores se realiza mediante la actualidad de las formas superiores. Debido a la impresión de estas formas en la materia objetiva de la no restricción original, se concede determinación a las formas limitadas (τὸ δ' ἐν ᾧ γίγνεται, *Tim*. 50d1). Otra inspiración para la física objetiva fue la doctrina de Jámblico sobre la estructura del diacosmos. La forma determinada platónica (πέρας) delimita el continuo del destinatario indeterminado (ἄπειρον). La hipotética materia prima de Aristóteles, que consistía en pura potencia, recibió determinación sustancial mediante la mezcla del segundo y tercer tipo inspirada en el diálogo del *Timeo*. La materia prima así formada se convertía en un nuevo existente del tercer tipo. Los neoplatónicos predican las propiedades físicas no sólo en relación con la sustancia hilemórfica real, sino sobre todo en relación con el cuerpo y la materia del tercer tipo. El *Comentario a la Física* de Simplicio desplaza la concepción de la materia de una determinación real a una determinación objetiva. Los modernistas de Oxford repitieron su planteamiento a través del hilemorfismo universal (OBJ II, cap. 3.2). En el nivel del diacosmos ideal aparece la nueva relación de lo «específicamente determinante» frente a lo «específicamente determinado», que se forma mediante formas objetivas del tercer tipo. Éstas son producidas por la actividad demiúrgica del intelecto cósmico. El *definiens* determinado y evidentemente formado (forma eidética) determina el *definitum* determinado y amorfo (sustrato potencial). El nuevo cuerpo dado por la conjunción del segundo y tercer tipo o existe en el diacosmos (Jamblico) o tiene el estatuto de sustancia-especie cósmica (Simplicio). El tiempo, el espacio y la materia crean la primera forma de existencia objetiva, en la que el proceso de creación tiene lugar en el marco del diacosmos mitopoético. Para los neoplatónicos, los destinatarios pasivos, eternos e ilimitados enumerados en el diálogo del *Timeo* representan el tercer tipo de existente. El nuevo enunciado mitopoético toma como sustrato básico el *tertium ens*, que el demiurgo puede formar según ideas previamente dadas. Estas ideas crean el cuerpo del tercer tipo mediante la formación del sustrato ilimitado. Platón y, después de él, los neoplatónicos necesitaban un sustrato original que pudiera llevar especificaciones cosmológicas primarias dadas de forma puramente noética. De otro modo, no sería posible un *Big Bang* moderno. Así pueden justificar el proceso de determinación activa del diacosmos demiúrgico. Pasan de la forma superior actual a la sustancia pasiva del tercer tipo, para permitir la emanación de formas intelectuales en las esferas hílicas inferiores. El sellador necesita cera para hacer una impresión del sello original. Por lo tanto, en el diacosmos neoplatónico, debe existir una sustancia universal del tercer tipo para iniciar el proceso de cambio antefísico. Los neoplatónicos entendieron que el sustrato de los cambios físicos debe existir independientemente de las formas eternas, que no tienen movimiento físico, ya que son puramente intelectuales. El sujeto de los cambios ante-físicos en el diacosmos debe tener, por lo tanto, un carácter diferente de las inmóviles formas cósmicas inteligibles. Las primeras emanaciones del Uno no son cuerpos, pero llegan a serlo en el proceso de objetivación pseudofísica descrito en el diálogo del *Timeo*. El tiempo y el espacio, ligados al nuevo cuerpo del tercer tipo, adquieren un carácter ideal y formal, que corresponde a la sustancia primera-especie de Jámblico y Simplicio. El diálogo del *Timeo* inspira la aparición del diacosmos neoplatónico mediante la división y la formación matemática, que se basa en la noción de magnitud separada de los cuerpos reales (κατὰ μῆκος σχίσας, *Tim*. 36b7). La concepción esquizoide del cuerpo, el espacio y el tiempo representa la aportación fundamental de las Furias divinas. La esfera diacósmica así creada da lugar a diversas entidades del tercer tipo. Tras la introducción de las propiedades cuasifísicas del cuerpo, que se separan de la sustancia primera real en el modo absoluto, se inicia la era de la física objetiva moderna.

Repasemos brevemente la aparición de las categorías objetivas básicas que determinan el nuevo estatus del cuerpo del tercer tipo. El estudio citado destaca el cambio en el esquema temporal de Jámblico, del que da fe Simplicio en *su Comentario a las Categorías* (Taormina 1999, 60). Los neoplatónicos crearon un tiempo objetivo del tercer tipo, que se da como puro movimiento cosmológico del diacosmos, donde hasta ahora no ha existido el alma sensual, sino sólo el movimiento de las formas inmateriales y de los intelectos. La definición del tiempo en la física recibió una hipóstasis ideal en el diacosmos gnóstico de Jámblico, que Simplicio a su vez categorizó. El tiempo queda anulado por el movimiento reconocido al cuerpo físico y adquiere un nuevo carácter en el contexto de la ontoteología propuesta por Jámblico. El comentario de Simplicio a las *Categorías* confirma que el tiempo cosmogónico está ligado al movimiento de la mónada supuestamente descrito por el pitagórico Arquitas (*Simpl. in Cat*. 351.13). Según Jámblico, el tiempo cosmológico afecta a los cambios en el cuerpo del tercer tipo. Este tiempo objetivo está ligado en Jámblico al movimiento de la sustancia eidética para indicar la determinación formal y, por tanto, el primero (ἀρχοειδὴς ἔσται ὁ χρόνος, *Simpl. in Cat*. 350.22). Embarcados en un tiempo mitopoético, los iluminados observan el mundo hecho de cambios mitopoéticos. Se fundan por el descenso de las formas demiúrgicas en la primera materia mítica. Así nace el primer universo paralelo completamente paranoico de la modernidad. El diacosmos de Jámblico recibió el tiempo pseudofísico de Simplicio, que trata el cambio como el descenso de las formas demiúrgicas a la materia. La emanación de las formas en el diacosmos establece el tiempo arcóntico y eidético de Jámblico. Sus «antes» y «después» formales e ideales no están relacionados con el alma humana conocedora ni con el movimiento cinético o metabólico de los cuerpos físicos. La forma eidética y arcóntica del tiempo no se da en el cuerpo físico conocido por el alma humana, ya que ni un cuerpo hilemórfico ni un alma conocedora sensorial existen en el diacosmos original. El proto-tiempo primario de la Mónada original se da en las esferas de las sustancias inmateriales y eternas y existe antes del surgimiento del tiempo de la sustancia física (τὸν προϊόντα ἀπὸ τῆς ψυχικῆς κινήσεως ὡς μονάδος, *ibíd*. 351.14). La definición del tiempo recibió una determinación objetiva ligada a la sustancia-especie eterna. El tiempo ya no es una propiedad del sujeto que conoce, sino que se convirtió en una determinación integral e interna de la forma hipostasiada y no se determina externamente (μέτρον αὐτῆς ποιεῖται τῆς κινήσεως αὐτοφυὲς καὶ οὐκ ἔξωθεν, *ibid*. 351.3). Así, el tiempo se ha convertido en una nueva hipóstasis objetiva, que ahora es absolutamente necesaria para la construcción de una cosmología postmoderna.

Einstein abolió la teoría neoplatónica moderna del tiempo (es decir, la de Newton) y redujo el tiempo al movimiento aristotélico del cuerpo. El observador experimenta una dilatación del tiempo ligada a la diferencia entre un objeto que se aproxima a la velocidad de la luz y otro en reposo. Según Simplicio, el tiempo, tal como lo define la *Física* aristotélica, pertenece a la esfera de las facultades inferiores de la cognición, que son sensuales y sólo se dan en relación con las sustancias materiales. La capacidad de Aristóteles para interpretar las misteriosas enseñanzas de los antiguos pitagóricos (*ibid.* 351.8-9) dio lugar al concepto de tiempo, cuya causa es el alma humana. En la filosofía gnóstica de los neoplatónicos, el tiempo adquiere el mismo carácter ambiguo que la sustancia recién inventada. Además de las determinaciones sustanciales ya descritas, aparece otra entidad del tercer tipo, indispensable para la construcción de la ciencia objetiva. El cuerpo y el tiempo del tercer tipo tienen una protoexistencia en el diacosmos original y determinan las formas inferiores de emanación en el mundo físico. Para esta etapa, los neoplatónicos necesitan un concepto correspondiente de extensión y materia como determinaciones categóricas ulteriores del cuerpo. Simplicio estableció también el concepto de materia del tercer tipo, que iba a tener un gran futuro en el avicenismo latino y en la objetividad moderna. El concepto de materia se adaptó al tercer tipo de existente inventado en el neoplatonismo. Según la *Física* de Aristóteles, la materia no es más que una potencia indeterminada (ἡ ὕλη καὶ τὸ ἀόριστον*, Phys*. 209b9), que se da con respecto a la forma determinante (ὑπὸ τοῦ εἴδους καὶ ὡρισμένον, *Phys*. 209b8). Si hacemos abstracción de todas las determinaciones cuantitativas del cuerpo, debe quedar al menos un sustrato básico teóricamente postulado de estas determinaciones. Según Aristóteles, la materia primaria existe en su esencia generalmente determinada sólo como concepto puramente potencial en el pensamiento, donde se postula desde el punto de vista de la necesidad lógica (τὴν ὕλην ἀνάγκη φαίνεσθαι μόνην οὐσίαν, *Met*. 1029a18-19). La materia primaria así definida por Aristóteles no existe en la realidad. No tiene posibilidad de actualizarse, pues es un puro concepto teórico. Todo lo que existe debe ser de algún modo actual, como una especie de materia formada. La composición hilemórfica existente del cuerpo ocupa el espacio como la extensión materialmente dada de la magnitud actualizada (ὁ τόπος εἶναι τὸ διάστημα τοῦ μεγέθους, *Phys*. 209b6-7). Aristóteles ve una diferencia fundamental entre ambos factores, que el neoplatonismo confundirá completamente juntos. La forma definitoria da la espacialidad y el tamaño (μέγεθος, *magnitudo*) del cuerpo mediante la actualización de la sustancia como potencia. Mediante la actualización de esta potencia se crea un cuerpo espacial como materialización y actualización de la extensión cuantitativamente dada (διάστημα, *extensio*). El concepto formal de extensión no es importante para Aristóteles, ya que sólo la sustancia primera posee extensión a través de la materia formada. La sustancia real e hilemórfica posee distintos tipos de determinaciones accidentales estudiadas por la física, a la que también pertenece la cantidad mensurable. Para la física aristotélica, que se ocupa de los cuerpos reales, las determinaciones cuantitativas situadas fuera del cuerpo físico carecen de todo sentido. Una extensión en el sentido de sustancia no puede existir fuera de la única cosa hilemórfica, pues en realidad no hay ningún cuerpo abstracto general (σῶμα γὰρ κοινὸν οὐδέν, *De gen. et corr*. 320b23). Cualquier determinación universal del cuerpo sólo existe en el alma como concepto potencial de cognición. Por tanto, el concepto no puede sustituir a las determinaciones físicas de la sustancia primera. La física es verdadera en la medida en que reconoce adecuadamente las propiedades del cuerpo como sustancia primera real, es decir, material e inmaterial. Las afirmaciones sobre la grandeza como esencia, hipóstasis, etc. son meras determinaciones potenciales en el pensamiento. La física como conocimiento de las sustancias móviles y sus transformaciones debe tener su fundamento en el mundo real de las sustancias primarias. La grandeza como determinación universal se predice debido a la realidad hipárquica. Por lo tanto, hace la correspondencia verdadera en relación con el cuerpo como cosa única y real. Sin el sustrato real, no puede existir en la ciencia ninguna determinación accidental del tipo de propiedades físicas. Las determinaciones accidentales de la segunda sustancia sólo son válidas en el marco de la univocidad categórica. Predicen la sustancia primera por imposición y a partir de la causalidad de las sustancias reales primeras. Esta imposición se mantiene en el miembro *medio* del juicio científico.

Los iluminados de la antigüedad tardía despreciaron intelectualmente a Aristóteles. Crearon una nueva imagen objetiva y pseudocientífica del mundo basada en los cuentos filosóficos de Platón. La filosofía de Simplicio conceptualizó la creación mítica del demiurgo en el diacosmos de Jámblico y Platón. Al igual que las formas eternas, la materia objetiva debe existir en la protoideia mítica *in illo tempore*, es decir, antes de la creación iniciada por el demiurgo. El tiempo arcóntico y eidético de Jámblico recibe una magnitud objetivamente dada. La magnitud cuantitativa y la extensión del cuerpo están ligadas al *apeiron*, que se da como propiedad fundamental de la materia indeterminada y se hipostasía como tal. La determinación del cuerpo no consiste en la forma concreta existente dentro de la sustancia individual como en Aristóteles, sino en la pura determinación (μέγεθος, *magnitudo*) como tal. La magnitud se ha convertido en una pseudoforma hipostasiada y representa un factor determinado y puramente formal, que determina la extensión cuantitativa indeterminada de la materia. Simplicio ya no define el espacio en el plano circunferencial de la sustancia primera, sino que lo concibe como una forma ideal eidética que «existe» al margen de las determinaciones físicas de lugar y materia definidas por Aristóteles (οὐκέτι τὸ εἶδος ἔσται ὁ τόπος ἀλλ' ἡ ὕλη, *Simpl. In Phys*. 537.10-11). El Comentario de Simplicio a la *Física* cambió fundamentalmente la concepción aristotélica de la materia. El tiempo, el espacio y la materia se definen fuera del cuerpo hilemórfico real y se convierten en una determinación del cuerpo universal de la sustancia (τὸ εἶδος). La determinación eidética del cuerpo como especie nunca habría sido admitida por Aristóteles para el enunciado categórico que se refiere al cuerpo físico. La actualidad que fundamenta la cognición de la física sólo puede encontrarse en la sustancia primera hipárquica. Puesto que el cuerpo real existe en la realidad, podemos predecir sus propiedades generalmente determinadas en la mente. Lo contrario no funciona, porque en la predicción que determina el conocimiento científico del cuerpo físico rige estrictamente el *modus tollens* en forma de *destructio primis* (cap. 1.3). Si la sustancia primera desaparece, entonces no hay cambios físicos ni determinaciones accidentales. La física aristotélica como ciencia abstrae los significados generales del cuerpo físico, que se da como sustancia primera real. La redacción de los *Segundos Analíticos* confirma magistralmente este planteamiento, utilizando el ejemplo del eclipse solar o lunar. Lo mismo ocurre con la materia, que en el plano conceptual no puede sustituir a la realidad. Sólo la realidad tiene su propia causalidad. La física aristotélica es impensable sin el efecto del dativo metafísico, porque el cuerpo real existente es la base de las determinaciones teóricas y generales. Por tanto, estas determinaciones están siempre determinadas secundariamente. El cuerpo real hilemórfico se da siempre como composición real de los cuatro elementos cósmicos o del éter como quinto elemento celeste. El comentario de Simplicio permanece en el reino de las maravillas definido por el diálogo del *Timeo*, donde el gato hilemórfico desapareció y su rictus objetivo y eidético permanece como base de la ciencia moderna. Las determinaciones hipostasiadas de la física «existen» sin la existencia del cuerpo. Constituyen una «sustancia primera» mitopoética en el diacosmos de los modernos. Simplicio, inspirándose en el modelo neoplatónico de hipóstasis y emanaciones, crea una primera definición del cuerpo, que conserva un carácter meramente eidético y lógico (τὸ σῶμα τὸ μὲν ὡς κατὰ εἶδος καὶ λόγον, *Simpl. in Phys*. 230.23). La definición del cuerpo objetivo dada aparte de la idea de Platón y de la determinación del cuerpo de Aristóteles en la *Física* adquiere el carácter de la determinación universal de la metafísica, pues resume todo lo que existe entre el ser y el no ser (πανταχόθεν ἀπὸ τοῦ ὄντος ἀπορέον εἰς τὸ μὴ ὄν, *ibid*. 230.25-26). Materia y magnitud se desprenden de la imposición dada por el cuerpo real y se definen por la proporción matemática y geométrica.

La nueva definición de extensión se aplica fuera de la extensión cuantitativa dada por el cuerpo hilemórfico. El *Comentario a la Física* muestra el modelo de la baja teurgia de Simplicio. La extensión de la materia primaria actúa como factor determinante incluso antes que la extensión de la materia real (ἐν τόπῳ εἶναι μέγεθος τὸ εἰδοπεποιημένον ἤδη, *Simpl. in Phys*. 537.12-13). Estas magnitudes ideales determinan la actividad del demiurgo en el diacosmos, donde el intelecto forma cuerpos a partir de la materia. La forma desempeña el papel de especie y representa la sustancia cuasi primera como soporte originario de las determinaciones físicas. El comentario niega la concepción aristotélica de la extensión en relación con la sustancia primera («La altura de la casa es de 10 metros»). Simplicio, completamente moderno y objetivo, acepta como *modus ponens* la definición de sustancia, que predice la cantidad puramente formal ("La circunferencia objetiva de la casa está determinada por el número 10"). El significado de referencia de los dos enunciados (*Bezugssinn*) es completamente diferente, gracias a la exposición del significado por delante o por detrás. Pero a los iluminados modernos no les importan esos detalles. La extensión se predice objetivamente, fuera de la sustancia real, y recibe el carácter subsistente del existente del tercer tipo. El espacio es formalmente idéntico según la definición citada de Aristóteles (*Phys*. 209b6-7) como extensión de la magnitud (ὁ τόπος εἶναι τὸ διάστημα τὸ τοῦ μεγέθους, *Simpl. in Phys.* 537.10). La sustitución sofística de la extensión aristotélica como accidente de la sustancia segunda por la hipóstasis objetiva, matemáticamente determinada, supuso un cambio fundamental en la interpretación de la física y la metafísica. El comentario de Simplicio a la *Física* sigue el razonamiento de Plotino, que fue el primero en separar la cantidad cuantitativa dada por el cuerpo material de la definición puramente formal del cuerpo (σῶμα φανερῶς ἂν εἴη καὶ οὐχ ὕλη μόνον, *Enn*. 2.4.12.36-37). La sustancia neoplatónica se convierte en nuevo *tertium ens* al formalizar el tiempo y el espacio. Abarca todos los significados de lo existente en el modo de la analogía universal. El cuerpo recibe determinaciones formales, ontológicas y al mismo tiempo sustancialmente dadas en el nivel del diacosmos. En la *Física*, la determinación del cuerpo sólo estaba ligada a la acción causal efectiva de las primeras sustancias materiales e inmateriales y de los cuerpos cósmicos. Jámblico y Simplicio crearon un cuerpo eidético del tercer tipo, caracterizado por su propio tiempo, espacio y tamaño, determinado al modo *per prius*. Simplicio al determinar el cuerpo objetivo del tercer tipo y sus propiedades físicas objetivas, repite en gran medida el escenario neoplatónico de la génesis del tiempo arcóntico y eidético (χρόνος ἀρχοειδὴς). Fue introducido en la forma ontoteológica de la metafísica por el citado Jámblico. La génesis de la nueva cantidad trascendente confirmaba la aparición de una nueva pseudosustancia, que se convertía en un nuevo cuerpo en sí mismo, sin haber tenido materia ni forma real. Simplicio, como último innovador de la Antigüedad, conceptualizó la definición formal y ontológica de la cantidad en el diacosmos neoplatónico. Su precursor, Jámblico, hizo una división demiúrgica del diacosmos según la proporción geométrica y matemática. También la materia se define según el estatuto recién encontrado de la extensión formal, que se sitúa fuera de la sustancia real. La extensión primaria de la materia (ὑλικὴ διάστασις, *Simpl. in Phys*. 623.18) puede concebirse como una simple y eterna «sustancia-especie» en el nivel del diacosmos formal. La magnitud objetiva no forma, por tanto, un constituyente del cuerpo hilemórfico, pues no tendría allí carácter originario puramente eidético (οὐ γὰρ διάστασις ἁπλῶς ἐστιν, *ibíd*. 623.20). La cantidad físicamente dada en el cuerpo real pertenece a la teurgia inferior de los cuerpos cuantitativamente determinados (ἀλλὰ διαστῶσα χώρα, *ibíd*. 623.20). En el nivel del diacosmos, una mirada teórica a la manera del Jámblico divino basta para determinar el cuerpo. El físico y el matemático neoplatónicos determinan objetivamente las circunstancias reales del cuerpo material "viendo" el cuerpo objetivo con la visión del alma. La visión eidética está determinada por el diacosmos de las formas puras en el modo *per prius*. Esta visión conceptual define, a través de la dimensión ideal y formal, la ilimitación originaria de la esfera inferior (κατὰ τὸν διασπασμὸν καὶ τὸ ἀόριστον θεωρουμένη, *ibíd*. 623.18-19). El cuerpo real es ilimitado por su acontecer contingente, pero está limitado por la definición universal que incluye las determinaciones específicas hipostasiadas del cuerpo en el diacosmos demiúrgico. Puesto que estas determinaciones ideales y objetivas están determinadas *per prius*, son más reales que la realidad mutable del cuerpo físico. Vista desde la dirección opuesta, la realidad hilemórfica obtiene una razón adicional y por tanto eternamente válida para su existencia, que Leibniz mostró más tarde en el principio de la *ratio sufficiens*. El *Comentario a la* *Física* de Simplicio, que define la magnitud y la extensión, subraya que estas definiciones no se refieren a determinaciones accidentales de la sustancia. La determinación formal de la espacialidad constituye la esencia de la sustancia primera como cuerpo (οὐδὲ συμβεβηκὸς ὁ τόπος, ἀλλ' οὐσία καὶ οὗτος, *ibid*. 623.19-20). La determinación objetiva de la física, se considera en el reino original donde los cuerpos físicos no existen. Los accidentes hipostasiados y las propiedades (cantidad, extensión, magnitud, tiempo) representan las especies objetivas, que están determinadas por una definición categórica. Gracias a esta definición, estas formas ya existen por sí mismas en el diacosmos, puesto que están delimitadas por el pensamiento demiúrgico. En la dirección de las emanaciones inferiores, estas determinaciones objetivas reciben eficacia causal. Al descender a la materia amorfa, crean materia cuantitativamente limitada y producen así el cuerpo hilemórfico según la *Física* de Aristóteles. El enunciado introducido por Jámblico permite a Simplicio introducir una nueva concepción de la cantidad objetiva a través del conjunto de las determinaciones hipostáticas. Éstas se predican en el contexto del significado *per prius*, que está vinculado a la sustancia del tercer tipo. Para una nueva determinación de la realidad física objetiva, sólo bastan las matemáticas y la perspicacia divina del demiurgo iluminado. Surgen así dos ciencias del cuerpo y dos formas de física: la teurgia y la ciencia aristotélica. La forma objetiva de la ciencia, que se basa en la interpretación teúrgica del relato filosófico del *Timeo*, implica determinaciones eidéticas del cuerpo que crean hipóstasis independientes que existen eternamente en el diacosmos demiúrgico. Las determinaciones hipostáticas son eternamente correctas (*semper)*. Una vez cumplidas por el demiurgo en el modo creador (*semel*), se aplican de modo absoluto, desligadas de la física materialmente dada de Aristóteles. En este universo paralelo, según la versión neoplatónica del País de las Maravillas de Alicia, la veracidad de la nueva forma de ser del tercer tipo se da en el modo *semel-semper*, que es adoptado por los porretanos y la escuela de los *Nominales* (OBJ II, cap. 1.5). La segunda ciencia, de nivel inferior, es la *scientia cogitabilis* de Grosseteste (OBJ II, cap. 3.1.1). Tal ciencia existe en un nivel inferior de la física hilemórfica, que está determinada por la causalidad de los cuerpos físicos reales.

El contemporáneo de Simplicio, Juan Filópono (c. †570), llevó a un punto culminante la formación de una nueva concepción de la materia y del cuerpo. Este pensador partió de una exégesis neoplatónica de la *Física* de Aristóteles, que abrió el proceso de objetivación de la materia. Filópono, al igual que Simplicio, define la diferencia entre dos cantidades abstractas que definen el cuerpo en el aristotelismo neoplatónico. Para el confinamiento de una nueva física situada fuera de la realidad, basta un movimiento de dos principios. Una vez más, se aplica la regla citada anteriormente: el *definiens* (forma eidética), determinado y evidente, determina el *definitum* (sustrato potencial), indeterminado y amorfo. El pasaje anterior muestra que esta forma neoplatónica de determinación del espacio y la materia fue introducida en la filosofía por Simplicio, que se inspiró en Jámblico. El modus operandi de "forma determinante" frente a "materia determinable" se aplica del mismo modo a la determinación cuantitativa, según la hipótesis propuesta por Simplicio y Jámblico. La nueva definición de volumen (ὄγκος) se da en el Filópono como actividad de la forma puramente determinante, y a ella corresponde igualmente la extensión abstracta (διάστημα) dada en la materia abstracta[[61]](#footnote-61). Esta línea de demarcación determinante (πέρας) dada por la forma superior constituye el límite determinante del sustrato originariamente ilimitado (ἄπειρον). La inspiración de esta definición del cuerpo se cita en el modelo "Limitado-Ilimitado" de Jámblico. A Filópono le inquieta la posibilidad de que las cosas no deban existir en absoluto, lo que no podría ser posible en el caso de los elementos cósmicos básicos. Puesto que los elementos cósmicos son permanentes y materiales, no pueden existir sin un fundamento hipostático, que es eterno y no está sujeto a cambios. La obra *De aeternitate mundi* contiene una determinación conceptual del cuerpo y la cantidad, que están tomadas del escenario aristotélico (*De aeter*. 424.9-11). Filópono concedió a la materia una determinación formal y esencial, creando así una nueva sustancia y un nuevo género supremo. El cuerpo determinado en Aristóteles puramente físico y en el marco de la sustancia primera se convirtió en una nueva clase de sustancia del tercer tipo (τὸ αὐθυπόστατον καὶ ἡ ἁπλῶς τοῦ σώματος οὐσία, *De aeter.* 424.9). El cuerpo objetivamente limitado tiene una magnitud en tres proto-dimensiones, que se dan fuera de la limitación cuantitativa de la materia (ὅπερ ἐστὶν τριχῇ διαστατὸς ἀόριστος, *De aeter*. 424.10). La simplicidad cuantitativa del cuerpo-sustancia material o inmaterial se define por la «actividad circunferencial» o «envolvente» de alguna forma determinante (ὄγκος τις, De aeter. 424.10). La definición de Filópono se refiere a la «sustancia-especie, a la que añade otras determinaciones formales que determinan el cuerpo desde el punto de vista de la proto-cantidad dada en las tres dimensiones. Esta proto-cantidad triple (τριχῇ διαστατὸς) designa la cantidad numéricamente contable de los cuerpos. Esta cantidad mensurable se da en el nivel de la experiencia sensorial como «grande» o «pequeño» (μεγέθει τε καὶ σμικρότητι, *De aeter*. 424.10-11). La transformación de la materia en *tertium ens* completada por Simplicio y Filópono se inspiró quizá en el *De generatione et corruptione* de Aristóteles, que trata de la base material común de entidades opuestas.[[62]](#footnote-62) La cita define la materia como un sustrato hipotético dado por exclusión lógica del tercio (τὸ αὐτό...οὐ τὸ αὐτό). El pasaje termina con una observación especulativa sobre una posible base común de las dos sustancias (ὂν ὑπόκειται τὸ αὐτό), que sin embargo no se da en su existencia real. El uso de una forma lógica relativa a la *materia prima* es un concepto puramente universal que sólo se da en el pensamiento. La operación lógica formal de la identidad, que sólo difiere de la nada, crea en el sistema de Filópono y Simplicio un nuevo sustrato (ὑποκείμενον, *subiectum*). El nuevo sujeto de la ciencia está en pura identidad consigo mismo y es, por tanto, diferente de todo lo demás. La última etapa en la aparición de la objetividad se establece de manera similar en la escuela de los sofistas latinos (*sophistae Latini*, OBJ II, cap. 2.3.1). La identidad de la «sustancia primera» objetivamente existente como sustrato teórico se define sólo en relación con el no-ser. Esta determinación del ser adquiere un significado esencial en la objetividad moderna, porque crea el cuerpo sólo negando la nada (*non repugnat esse*, OBJ III, cap. 5.1.2). La sustancia primera indivisible realmente dada en Aristóteles es creada en la época de la forma nihilista de la metafísica simplemente por la ciencia lógica del tercero excluido. Esta determinación nihilista del cuerpo fue elaborada al mismo tiempo por Simplicio y Filópono. El comentario de Filópono al pasaje citado *De generatione et corruptione* absolutiza la determinación formal común al fuego y a la tierra y, a partir de esta materia hipotética, hace una sustancia del tercer tipo. El comentario hace de los accidentes físicos del cuerpo (aquí se trata de un movimiento metabólico) una nueva sustancia del tercer tipo, que se relacionaba con el sustrato objetivamente dado de las transformaciones metabólicas (ὑποκείμενον ὅπερ σημαίνει τὴν οὐσίαν, *Fil. in De gen. et corr*. 63.11). Según Filópono y Simplicio, el concepto de *materia prima* se convirtió en un género neoplatónico y recibió la determinación de sustancia. El comentario contemporáneo al pasaje citado (*Phil. in De gen. et corr*. 63.11) muestra claramente la singularidad de este concepto de materia.[[63]](#footnote-63) Encontramos la idea de materia espiritualizada y sustancial en una nueva forma en el Occidente latino a través del hylemorfismo universal en el *Fons vitae* de Avicebrón (OBJ II, cap. 3.2). La materia neoplatónica es un elemento fundamental en la determinación objetiva de lo existente en el marco del segundo averroísmo. La física objetiva prescinde de la definición del cuerpo en su forma original ligada a la sustancia hilemórfica. El diacosmos existe eternamente y, por tanto, independientemente de la realidad cambiante de los cuerpos hilemórficos, que están sujetos al cambio y a la corrupción. La materia que determina la circunstancia real del cuerpo está vinculada a la sustancia primera hilemórfica según el modelo «potencia-actualidad» de Aristóteles. La nueva sustancia del tercer tipo se convierte en una mezcla de las dos, lo que no era posible en la física aristotélica. O el cuerpo existe realmente como actual, o no existe en absoluto. Las determinaciones universales y potenciales se realizan en la mente de la persona que tiene conocimiento del mundo real. Las determinaciones aristotélicas dadas en la *Física* fueron asumidas gradualmente por la nueva sustancia primera atómica objetiva. La Exégesis elaboró las variantes objetivas inventadas matemáticamente de cuerpo, materia, tiempo y magnitud. La nueva posición de las matemáticas, introducida por el Comentario de Simplicio a la *Física*, hizo posible una predicción analógica de la magnitud cuantitativa pura en el mundo de los cuerpos inmateriales. Las matemáticas, en el marco de la formalización pitagórica y platónica, definen lo existente inmaterial mediante la formación demiúrgica en el diacosmos (τὸ μαθηματικόν, τὸ δὲ ἔνυλον μετὰ ποιοτήτων καὶ ἀντιτυπιῶν φυσικῶν, *Simpl. en Phys*. 623.16). Este existente del tercer tipo matemáticamente determinado se encuentra en el cosmos inferior como cuerpo material (οἷον τὸ σῶμά ἐστι, *ibíd.* 623.17). La nueva pseudomateria y el concepto de *materia prima*, amplían las determinaciones demiúrgicas de la sustancia descritas en el capítulo anterior. Forma, cuerpo y magnitud, separados del cuerpo real como sustancia primera, se sitúan en el diacosmos neoplatónico, donde reciben causalidad efectiva según formas matemáticas y eidéticas. Las narraciones físicas de los neoplatónicos, que reiteraban metafísica y místicamente el diálogo del *Timeo*, ya no eran meros conceptos potenciales dados en el pensamiento. Las nuevas determinaciones del cuerpo se originaron en el diacosmos de Jámblico. Gracias a la teurgia objetiva de los divinamente iluminados, se había establecido la posibilidad de la causalidad objetiva. Según los *Segundos Analíticos*, en la sección intermedia (*medium*) del silogismo deductivo científico, la ciencia postula la causalidad eficiente de las sustancias reales. Aristóteles habría cuestionado sin duda la interpretación de la *Física*, presentada a la manera alegórica de Platón. La fábula filosófica sobre el laborioso artesano cósmico llamado Timeo se convirtió en un concepto objetivo de la física teórica proclamado por la perspicacia iluminada de los iluminados neoplatónicos. La transformación de la perspectiva relativa a lo existente fue lograda por el sujeto gnóstico y demiúrgico. La nueva perspectiva de la precomprensión (*Vor-blickbahn*) fundó una nueva forma de ontoteología. Incorporó el sentido neoplatónico del corpus aristotélico dedicado a la determinación de la sustancia y el cuerpo. Según Aristóteles, la determinación física del cuerpo sólo existe al modo de la cosa única indivisible (τόδε τι) que existe primariamente al margen del sentido. La función hipárquica de la sustancia primera restringe las predicaciones categóricas a diez modos y no pueden ser analógicas. Rinden la significación de la sustancia en el modo de la univocidad, que viene dada primariamente por la sustancia segunda y secundariamente por sus accidentes. En el sincretismo de Jámblico y Simplicio, era cierto que el diligente Aristóteles interpretaba los escritos del divino Pitágoras y del divino Arquitas en el plano inferior de las sustancias materiales. Pero los iluminados deben dirigir sus pensamientos más alto y más lejos para transgredir el conocimiento del mundo de las primeras sustancias materiales. La obra oculta de las Musas es evidente. En el modo de la falsedad, se ha producido un cambio fundamental desde el misticismo original del "hombre divino", como se llamaba a Pitágoras, a la filosofía de los iluminados. Los primeros académicos modernos, a la manera de videntes y chamanes, se apropiaron de la verdad del mundo divino y comenzaron a administrarla con sus propias mentes iluminadas. Las Furias académicamente educadas ciertamente encontraron un sonoro regocijo en tal avance de la falsedad en la recién fundada divina comedia, ahora llamada «objetividad».

En el período posterior a Parménides y a la aparición de la metafísica en Platón, la hermenéutica arcaica muestra el modo musical oculto en que la metafísica proclama la falsedad bajo la influencia de las Musas (ψεύδεα πολλὰ λέγειν, cap. 1), es decir, al modo del vagabundeo ontológico. A través de la interpretación neoplatónica de la *Isagoge*, se pusieron en acto el error y la paranoia (*Irre*) del pensamiento occidental. Las Musas divinas, a través de la iniciativa oculta en el modo del comienzo arcaico (*Anfang*), condujeron al pensamiento occidental a través del cuento de hadas mitopoético, concebido para los académicos, al comienzo de la objetividad (*Beginn*). Las Musas arcaicas hablaron tragicómica y autoritariamente a través del diálogo del *Timeo* en el modo del error musical. La verdad como *alétheia* arcaica del Ser pasó a la figura trágica del Leteo oculto. El abandono del Ser (*Seinsverlassenheit*) viene dado por la alegoría de la caverna de Platón (cap. 1). A partir de la segunda mitad del siglo VI, la era del olvido del Ser en el nivel de la sustancia primera (*Seinsvergessenheit*) entró en su plena eficacia histórica. La objetividad abandonó la *Lichtung* original dada por la interpretación de las *Categorías* de Porfirio en modo *a/létheia*. En la *Isagoge*, el sentido de la sustancia moderna coexistía todavía en la forma musical arcaica de la verdad y la no-verdad) (cap. 1.3). La voluntad de poder que acompaña a este olvido específico de la sustancia primera se muestra en la figura del demiurgo mítico Timeo y en la interpretación de los iluminados neoplatónicos. El demiurgo está dotado de una racionalidad instrumental determinada por la visión eidética del mundo y por la analogía matemática que convierte todo en todo. El Uno neoplatónico en el que se basa esta analogía es primario y esquizofrénico, porque está dividido en dos esferas en el marco de la escisión del Ser de Porfirio (cap. 1.3.1). Esta determinación moderna y paranoica del Ser de lo Uno dota al demiurgo nihilista de una actividad limitada únicamente por la nada (τὸ ἐνεργεῖν καθαρόν, *Porfirio in Parm*. 12.25-26). La segunda determinación del Uno, que se da ad extra como iluminación de la Idea (ἰδέα τοῦ ὄντος, cap. 1.3.1), proporciona al demiurgo una instrucción ideal sobre cómo introducir el orden objetivo en un mundo informe por medio de la analogía. El iluminado nihilista guarda en su mente iluminada un diacosmos objetivo que determina el mundo real según la visión eidética. Este cambio de época en la forma de ser se oculta dos veces en el ser objetivo. El significado metafísico de lo existente adquirió una forma fundamentalmente nueva. La sustancia real ya no determina la cognición, porque la ciencia primera sólo está determinada por el conocimiento activo de los sujetos comprometidos en la irrealidad moderna. El demiurgo teúrgico produce en su intelecto iluminado una copia del mundo real a través de la actividad demiúrgica dada sólo en su pensamiento (*liberum arbitrium*). Tras la conducta de las Furias disfrazadas con ropajes metafísicos, surge en el neoplatonismo un conocimiento paranoico a través de la actualización del sentido de lo existente por detrás. La nueva cosmovisión de la modernidad se basa en una concepción esquizofrénica de la física y la metafísica, determinada por la interpretación mitopoética del diálogo del *Timeo*. Este acontecimiento fue mostrado por primera vez por la concepción de Heidegger de la época como un punto de inflexión en el ser actual del Ser (ἐποχή *de los Seins*, cap. 1.2). En la segunda fase de la objetividad establecida a partir del siglo VI, el significado de la sustancia primera hilemórfica se moderniza bastante. Se da en el intelecto del demiurgo matemático y su voluntad creadora, que está determinada por una interpretación objetiva del mundo. La sabiduría de la metafísica aristotélica ha desaparecido, para ser sustituida por la racionalidad instrumental del demiurgo moderno. Esta racionalidad está informada por la necesidad subjetivamente determinada, determinada únicamente por el instinto de conservación. El hombre trágicamente imprudente ha sido degradado, de acuerdo con la hermenéutica arcaica, al rango de mero *animal sociale y racionale*. La sustancia aristotélica y el logos crítico conservan su primacía noética en las *Categorías* gracias a una distinción precisa del enunciado. Ésta parte de la sustancia real y se realiza en el nivel del enunciado categórico.

Los sucesores de Aristóteles carecían ya de este espíritu crítico. Por el contrario, estaban dotados de una considerable dosis de arrogancia intelectual que, según su percepción de Pitágoras, estaba mística y musicalmente determinada. La línea aristotélica original fue defendida por Porfirio durante su exilio académico en Sicilia. Tras la muerte de Plotino en 270, regresó a Roma, donde llevó el neoplatonismo a su apogeo hacia 298 con la publicación de las *Enéadas*. La segunda línea de la metafísica siguió directamente a Plotino (Porfirio en parte y Jámblico, Simplicio, Proclo y Filópono en su totalidad). En el centro de la nueva gigantomaquia se encuentra Plotino, admirado pero también criticado como *Plato redivivus*, que interpreta los secretos del cosmos retenidos por primera vez en la enseñanza del divino Pitágoras. Este papel mistagógico fue retomado en la falsafa y en la escolástica por Avicena y el llamado segundo averroísmo que siguió a su enseñanza. Estos pensadores fundaron la modernidad y la visión objetiva del mundo. La interpretación aristotélica según las *Categorías* surgió en la falsafa a través de Al-Farabi, que recibió el título honorífico de «Segundo Maestro» como *Aristóteles redivivus*. Para la escolástica latina, el último conocedor de la antigüedad filosófica fue Boecio, que inició una rectificación aristotélica de las *Categorías* con su traducción exacta de la *Isagoge* al latín (*Porphyrii Isagoge translatio*). Al traducir los problemas y ambigüedades expuestos en la *Isagoge*, se inició en la falsafa y luego en el Occidente latino una nueva gigantomaquia en torno a la sustancia. La posición realista de Aristóteles fue defendida por Boecio, Averroes y luego por la escuela latina del primer averroísmo inspirada en ellos. Estos filósofos protegieron la primacía de la sustancia primera real dada en la *Física* y la *Metafísica* de Aristóteles, que están interconectadas. Los defensores de la «metafísica», es decir, de la unidad de la sustancia primera tras la física, defienden, como Averroes, la doctrina de las *Categorías* sobre las distintas predicaciones *per prius* dadas en el contexto de la sustancia secundaria y, por tanto, universal. Insisten en una separación fundamental entre la sustancia segunda y la sustancia real, material o inmaterial, para preservar la verdad del conocimiento y del enunciado categórico. Las dos determinaciones de la sustancia son mutuamente intransferibles, pero complementarias en el sistema de investigación del mundo como correspondencias del intelecto y la cosa. El mundo se reconoce científicamente por el enunciado de la causalidad real de las sustancias primarias. La hermenéutica de la objetividad examina las características de la metafísica aristotélica original en el conocimiento de lo existente desde el frente, es decir, a través de la dirección de la sustancia real primera. En este sistema de determinaciones examinadas críticamente de la sustancia primera y segunda, no es posible construir una ontoteología unitaria de los neoplatónicos y modernistas al modo de la *Unified Science*  postmoderna.

Recordemos que el último mensaje filosóficamente importante de los misterios y las Musas surge en el momento de la decadencia de los misterios y la oscuridad dada por la primera forma moderna del olvido del Ser (*Seinsvergessenheit*). Plutarco, como uno de los últimos sacerdotes de Delfos entrega a la modernidad el mensaje de los misterios moribundos, que ordenan la protección y la salvación de los fenómenos (τὰ φαινόμενα σῴζειν, *De facie in orbe lunae* 6, 923A3-4). La modernidad, por desgracia, prima facie protege sus propios productos de la mente; por eso ha tomado el camino cómico de la locura epocal (cap. 2.4.4). La conexión entre el cuerpo, la materia y la magnitud del tercer tipo es de importancia clave para determinar la definición científica moderna. La llamada "falacia oxfordiana"(*Oxfordian Fallacy*) debe analizarse en la obra de Grosseteste y Rufo de Cornualles. En la nueva concepción del cuerpo desapareció la diferencia entre la sustancia primera y la segunda, que tiene una función clave para la *Física*, la *Metafísica* y las *Categorías* de Aristóteles. La determinación objetiva de cuerpo, materia y extensión significa que la nueva sustancia, dada en forma de cuerpo cuasifísico, puede aceptar cualquier otra determinación formal. La semejanza analógica no tiene restricciones dadas por la realidad. El acontecimiento del Ser no disfrazado al modo de la a/létheia pitónica preparó una nueva forma de apercepción de la sustancia a través del eclipse moderno de la sustancia primera iniciado por Porfirio. Los iluminados filosóficos de la alta escolástica (Rufo, Kilwardby, Buenaventura) retomaron esta forma teórica de pensamiento prevista en el frenesí sincrético de la antigüedad tardía. La escuela que publicó la *Summa Halensis* en París (1240-50) transpuso el mito demiúrgico de los neoplatónicos en un diacosmos objetivo en el marco de la ontoteología cristiana. La traducción del *Comentario a las Categorías* de Simplicio desempeñó un papel clave en la segunda oleada de objetivismo a partir de 1280. La determinación objetiva de lo que existe se amplió en el postmodernismo cartesiano. Incluye cualidades primarias como la finitud, el infinito, la resistencia, la impenetrabilidad, la magnitud, etc. Con un giro epocal hacia una física situada fuera de la realidad de la sustancia primera, se completa otro ciclo de gigantomaquia en torno a la sustancia (cap. 1.3) y comienza un deambular específico de la metafísica occidental (*Irre*). La trayectoria de la comprensión metafísica se ha determinado fuera del sentido de lo existente, que Aristóteles mantuvo por la búsqueda originaria de la unidad de todo lo que hay detrás de la *Física*. El libro de la *Metafísica* está determinado fundamentalmente por la física de la sustancia primera *qua* sustancia. Puesto que el cuerpo real dado como sustancia primera existe en su propia causalidad, tenemos la física de los cuerpos. Puesto que tenemos conocimiento científico de la causalidad real de los cuerpos, la última parte del escrito de la *Física* puede pasar a la *Metafísica*. El último libro octavo de la *Física* trata del problema del movimiento eterno, que está ligado a la cuestión metafísica del *Primum Mobile*. Sólo este procedimiento, que viene dado por la actualización de la metafísica a partir de las propiedades físicas de la sustancia primera examinada en la *Física*, es científico según Aristóteles y justifica la unidad de la primera ciencia buscada. El éxodo neoplatónico de la sustancia primera real constituyó una nueva ciencia primera sobre lo que existe, que en sí misma crea una física objetiva según el relato filosófico.

La interpretación del *Corpus Aristotelicum* después de Jámblico y Simplicio desarrolló la primera forma de conocimiento históricamente efectivo de la objetividad. Los neoplatónicos iluminados crearon un nuevo tercer tipo de existente a partir de la sustancia de Porfirio. Añadieron una física y una metafísica apropiadas a la exégesis de Porfirio tras la fabulación mitopoética del diálogo *Timeo*. En el neoplatonismo tardío ya no era válido el principio aristotélico de realidad basado en la doble determinación del enunciado *per prius*, vinculado a la sustancia primera por un lado y a la sustancia segunda por otro. En lugar de la posición hipárquica de la sustancia primera, prevaleció el modelo de la analogía matemática universal. Se relaciona con el comienzo místico de la filosofía entre los pitagóricos. El *intellectus agens* universal hace las leyes en este diacosmos objetivamente dado. Es la forma determinante de todo lo posible y potencialmente determinable. En el reino objetivo de los neoplatónicos, existe una simpatía universal y una analogía de todo con todo, que está presidida por el iluminado y laborioso gnóstico. Está dotado de extraordinarias cualidades demiúrgicas y de un carácter casi divino. El intelecto del hombre divino no es el Uno, pero especula contemplativamente al nivel del Uno. La reflexión intelectual unívoca del Uno y de los muchos produce el Ser objetivamente duplicado al modo del simulacro sofístico, que ya contiene unidad y multiplicidad en el estado primario, henológico, del Uno. La estructura ontoteológica del enunciado se hace posible dando la conexión paradójica de lo Múltiple y lo Uno directamente en el pensamiento divino y luego en el pensamiento humano. Desde el mundo de las formas originales, la unidad henológica puede examinarse mediante el acto analógicamente comunicado de la primera ciencia objetiva, que se funda en la teurgia, la mitopoética y las matemáticas. La determinación ontoteológica de lo existente surge en el proyecto neoplatónico de la metafísica objetiva por el hecho de que el Ser es arquetípico y formalmente determinado. La nueva física y la nueva metafísica nacen *ex nihilo* al margen de cualquier movimiento físico real ligado al surgimiento y declive de la sustancia primera y de la causalidad operante en el plano de los cuerpos físicos. El diacosmos neoplatónico representa la intersección divina de la realidad y la objetividad, donde lo existente es y no es al mismo tiempo. El intelecto humano, identificado con este reino del espíritu, explora las propiedades de la sustancia primera por analogía desde la posición mística del ojo divino. Bajo la influencia metafísica de las Furias objetivamente poderosas, el hombre iluminado se traslada al mundo de la analogía ideal, donde puede ascender y descender por la escala mística de las formas de Jacob como un mensajero divino. Para la modernidad, el *Itinerarium mentis* de Bonaventura (OBJ III, cap. 4.1.4) encuentra este mapa de viaje a través del diacosmos cristiano. Los postmodernos, guiados por una forma contemporánea de Ápate, viajan según la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel, revisada críticamente por El Capital de Marx en el espíritu del primer averroísmo. Los Iluminados neoplatónicos se instalaron en la esfera de la unidad primaria del Ser, que se sitúa fuera del tiempo y del cambio. El poder creador demiúrgico del sujeto ya no estaba limitado desde el exterior, puesto que la paranoia moderna del intelecto y la esquizofrenia del demiurgo habían creado un cosmos noético paralelo. Sólo está limitado por la lógica, la geometría y las matemáticas. Como sabemos, el paranoico es una creatura estrictamente lógica. El diacosmos moderno tiene su propia sustancia, su propio cuerpo, su propia materia, su propio tiempo y espacio. Lo que no podía hacerse en la Tierra debido a la primacía aristotélica de la sustancia primera, puede hacerse antes de la creación del mundo en el diacosmos ideal. Los modernos sucesores del antiguo neoplatonismo imitaron a Platón, al que confundieron con el neoplatónico Pitágoras. Se dice que Platón fue iniciado en los misterios de la diosa Isis. Sus enseñanzas volvieron en forma mitológica a través de ideas en el espacio de la *Ilíada* de Homero, cuando el vidente Calcas ve con visión sinóptica lo que es, lo que será y lo que fue (*Ilíada* 1.70). La visión filosófica de la Antigüedad tardía se vuelve paranoica. Los videntes modernos postulan una correspondencia entre el espíritu y la cosa en el mundo paralelo del intelecto, lo que, comprensiblemente, no era el caso de los videntes y rapsodas arcaicos. Los videntes conocían la obra de la engañosa diosa Ápate en el espacio del reino visionario de la memoria administrado por Mnemósyne. Poetas como Hesíodo distinguieron críticamente el carácter incondicional de la *a/létheia* pitónica proclamada por las Musas. El intelecto de los neoplatónicos se orientaba hacia el conocimiento ideal del mundo. A través del intermediario del inexistente demiurgo, recorrían el camino objetivo de la mente. Este conocimiento paranoico fue incorporado a la metafísica moderna por el intelecto del hombre divino Jámblico. Los iluminados pasan al mundo superior de la mente absolutamente objetiva. Descienden al mundo hílico, de vez en cuando, para servir a los tiranos que les conceden el bienestar necesario. El diacosmos inmaterial y eidético se separa al modo absoluto de la primera sustancia hilemórfica presente. Tal tipo de ciencia sensible sólo determina el nivel inferior del conocimiento. Al elevar la sustancia hipostática en el pensamiento divino, obtenemos una vía de comprensión formada por la ontoteología (*Vor-blickbahn*). La idea creadora en la mente divina determina fundamentalmente «cómo» la definición constituye el dominio de nuevas entidades. Este diacosmos objetivo permitió un nuevo ciclo de actividad demiúrgica de creación y conocimiento. La nueva fase fue abierta por Avicena en la falsafa y completada por Descartes y Husserl en el Occidente latino. Todavía no se puede evaluar el impacto de estos «hombres divinos» postmodernos. Sigue faltando una imagen completa de la cognición intelectual en Occidente. El neoplatonismo fue absolutamente necesario para la constitución de la objetividad en el pensamiento occidental. La objetividad surgió de la mezcla de neoplatonismo y aristotelismo en la antigüedad tardía. Los pensadores de la falsafa islámica crearon una nueva forma de *Lichtung* en la que la verdad y la falsedad de la objetividad se revelaron de un modo nuevo y objetivo.

**2. Falsafa y el destino de la metafísica**

El análisis de Heidegger de la alegoría de la caverna muestra que el surgimiento de la metafísica está ligado al punto de inflexión del Ser. Este gran acontecimiento (*Ereignis*) da nacimiento al nuevo sujeto occidental y a un nuevo sentido del existir ligado al acto de conocimiento ideal (cap. 1.1). El Ser oculto de la filosofía primera se transforma en la idea del Bien, que ilumina todas las posibilidades de la existencia. La ocultación del Ser (*a/létheia*) tiene lugar en el espacio de la *Lichtung* cambiada, donde la presencia de la verdad y la no-verdad viene dada por el existente metafísico. La irradiación de la idea desplaza el acontecer originario del Ser. Éste se convirtió en un acontecimiento olvidado y fue sustituido por la metafísica (*Seinsverlassenheit*). El sentido del Ser desaparecido apareció en la idea de Platón, que se da a sí misma como sustancia eterna (*eídos*). El dativo metafísico de Aristóteles daba prioridad a la sustancia primera real. Permitió predecir su *quidditas* en la ciencia que trata de la segunda sustancia. La causalidad de la sustancia primera provoca una nueva presencia del sentido universal a través del pensamiento en la sustancia segunda categóricamente predicha.

La desaparición de la cuestión originaria del Ser a través de la presencia ideal o apofántica de la sustancia establece un juego de ocultación y revelación de la verdad muy diferente al de la filosofía primera precedente. La gigantomaquia ligada a la sustancia se une a la historia de la modernidad a través de la filosofía de Porfirio. Su interpretación de las *Categorías* cambió la tríada hermenéutica de historicidad, historicidad e historia. El Ser arcaico se retiró al ocultamiento histórico (*Leteo*) con el descubrimiento de la idea platónica (*Seinsverlassenheit*). En la época del neoplatonismo tardío, desgraciadamente, la sustancia primera aristotélica se ocultó al modo del olvido intencional de lo existente (*Seinsvergessenheit*). La nueva *historicité* (*Geschichte*) de la filosofía siguió su curso, pues el Ser primordial fue desplazado por el sujeto cognoscente de los iluminados teúrgicamente. Se convirtió en la primera fuente de conocimiento en lugar de la realidad de la sustancia primera. La cuestión original de la filosofía primera relativa al Ser oculto ha sido borrada incluso por partida doble. La objetividad moderna encuentra su origen en el giro histórico de lo existente, que tiene lugar a través de la transición del neoplatonismo teúrgico al aristotelismo formalmente concebido. Jámblico, Simplicio y los demás neoplatónicos iniciaron un nuevo curso de la historia. Los sujetos modernos retomaron la aberración mitopoética del pensamiento (*Irre*) de forma bastante radical. La dialéctica siguió la transformación de la visión en conocimiento, que se dio en la alegoría de la caverna. La metafísica alcanzó un nuevo estadio de engaño objetivo (*Irrtum*) formado por el simulacro de la armonía matemática pitagórica. La importancia de la sustancia primera para el enunciado hipárquico desapareció, y la imposición de la realidad fue sustituida por la suposición procedente del sujeto moderno como fuente privilegiada de sentido. Esta nueva trayectoria del entendimiento (*Vor-blickbahn*) produjo la nueva visión del mundo (*aspectus*) a través de la voluntad del demiurgo, que inició la historia del pensamiento típicamente occidental. El existente metafísico recibe un aspecto importante de su existencia a través del sujeto (*ratio sufficiens*), y esta transformación establece una nueva historia de Occidente. El significado aristotélico de las sustancias primera y segunda dado en las Categorías pasó al reino del olvido.

La primera gigantomaquia sobre la objetividad tuvo lugar en la falsafa persa entre Averroes y Avicena. La disputa magistral entre estos dos famosos pensadores es reproducida en la nueva constelación histórica por la escuela del primer y segundo averroísmo después del año 1220. Los pensadores latinos de la primera escuela aceptaron la metafísica de Averroes a través del auténtico aristotelismo dado en la línea de Boecio y Abelardo. La segunda escuela del averroísmo estaba influida por Avicena. Explicaron la enseñanza de Averroes por el agustinismo neoplatónico, por el corpus de traducciones árabes proporcionadas por la escuela neoplatónica de Toledo, y más tarde por el *Comentario a las Categorías* de Simplicio. Los modernistas latinos abrieron el pensamiento *vía Modernorum*, porque encontraron una nueva forma de *mathesis universalis* construida sobre el neoplatonismo. La disputa fundamental sobre la sustancia comenzó en el Occidente latino en el momento en que la ciencia estudió el simulacro objetivo en lugar de la sustancia primera. En primer lugar, hacia el año 1230, se produjo un cambio en la concepción de la ciencia dada por la interpretación neoplatonista de las *Categorías* y los *Segundos Analíticos*. La sustancia primera se transformó, en la escuela de *Modernorum*, en una intuición directa del *tertium ens*, que fue concebido como un existente objetivo. La transformación de la ciencia en especulación neoplatónica instituyó también el concepto moderno de persona, basado en la pluralidad de sustancias. Nació así el sujeto objetivamente esquizoide del Occidente latino, cuyo último periodo histórico estamos viviendo a nivel mundial en la era irónicamente llamada «antropoceno. La transformación del aristotelismo condujo a un ataque directo contra la filosofía de Averroes, lo que dio lugar a una competencia abierta entre las dos escuelas después de 1250. En el curso de las disputas, la verdad del primer averroísmo, inspirado en los comentarios de Averroes, se convirtió en la falsedad del llamado «averroísmo». Tras el derrocamiento autoritario del auténtico aristotelismo por los decretos condenatorios de marzo de 1277, nació una nueva concepción de la objetividad. El segundo averroísmo, basado en la visión objetiva de Avicena, se convirtió en el saber global de Occidente. Transformó el conocimiento de la sustancia primera en una ciencia concebida objetivamente. Esta historia de la filosofía, hasta ahora oculta, debe interpretarse correctamente, porque en ella se basa el destino del Occidente árabe y latino. El verdadero y trágico acontecimiento de la correspondencia entre el pensamiento y el Ser queda fuera de la tragicomedia objetiva que prefiere la veritas moderna. A finales del siglo XIII había surgido una definición metafísica completa del existente objetivamente determinado. El segundo averroísmo se transformó finalmente en una metafísica objetiva, que tomó su primera forma completa en la filosofía de Duns Escoto. El avicenismo reformado de Escoto se convirtió, en los siglos siguientes, en el saber dominante en todo el mundo, mientras que Averroes se convirtió en averroísta. Los siguientes volúmenes examinan la mencionada transformación de la metafísica occidental. Su versión latina fundó una nueva época en la historia, que los filósofos etnocéntricos y los historiadores de las ideas denominan el "segundo comienzo de la metafísica". La lucha entre las dos escuelas de falsafa islámica abrió la disputa occidental moderna sobre el destino de la metafísica. Su interpretación de la herencia aristotélica sentó las bases de los periodos posteriores del pensamiento moderno.

**2.1 Concepto ambivalente de sustancia y metafísica (Al-Farabi)**

Los primeros comentaristas neoplatónicos del *Organon* intentaron conciliar la doctrina de las ideas de Platón con la primacía de la sustancia real de Aristóteles. Porfirio, Simplicio y otros pensadores neoplatónicos combinaron la primera y la segunda sustancia de Aristóteles en un nuevo concepto de «sustancia-especie». Su visión eidética fundó el concepto de sustancia del tercer tipo. Jámblico y sus sucesores fundaron el diacosmos demiúrgico, en el que el existente del tercer tipo se convirtió en un cuerpo físico dotado de una determinación objetiva del espacio y el tiempo. A partir del siglo VI, el neoplatonismo sincrético planteó un importante desafío a todos los pensadores capaces de participar en la nueva ronda de gigantomaquia relativa a la sustancia objetiva. Su forma tardoantigua concilió platonismo y aristotelismo introduciendo nuevas formas del *tertium ens*. La hermenéutica recuerda una influencia hasta ahora inexplorada en esta gigantomaquia llevada a cabo a través de los centros de enseñanza bizantinos donde se enseñaba filosofía a partir del siglo V. Las traducciones siríacas del Corpus aristotélico fueron esenciales para la aparición de un nuevo pensamiento en la filosofía islámica. La falsafa retomó la lucha de los aristócratas de la mente tras la caída de la Antigüedad. Los pensadores árabes desarrollaron un nuevo tipo de prédica que vinculaba a Platón y Aristóteles.

El primero de ellos fue el neoplatónico Al-Kindi (c. †873). Se vio influido por la enseñanza de Aristóteles sobre la primacía de la causa primera; en consecuencia, considera la causalidad como una de las fuentes del enunciado per prius. Al-Kindi ve el ser de las cosas creadas sólo en un sentido derivado o inauténtico (*bi'l-mağāz*), es decir, como la participación (*ifāda*) de las entidades en el ser del Uno (Menn 2012, 91). La escuela de Al-Kindi concibe la causalidad de la sustancia primera en el escenario neoplatónico de la causa final, como evidencia la cita de la obra *Falsafa al-ūlā*.[[64]](#footnote-64) La verdad primera (*al-ḥaqq al-awwal*) es lo autoexistente y el enunciado *per prius* se sitúa fuera de la primacía de la sustancia real y fuera de la determinación categórica operada en el marco aristotélico de la sustancia segunda. La siguiente generación de pensadores de Falsafa modificó este neoplatonismo extremo. Los críticos musulmanes y cristianos de la escuela de Al-Kindi de Bagdad se inspiraron en el auténtico aristotelismo, pues partían de la sustancia primera existente. La importancia de Al-Farabi (c. †950) en el pensamiento europeo queda mejor confirmada por la disputa entre sus dos brillantes discípulos. Ellos determinan fundamentalmente el pensamiento del Occidente latino a causa de dos proyectos diferentes de metafísica. La síntesis original del aristotelismo y del neoplatonismo, en opinión del «Segundo Maestro», como se llama honrosamente a Al-Farabi en la falsafa después de Aristóteles, estableció el primer proyecto de objetividad neoplatónica de Avicena. Más tarde, la metafísica aristotélica de Averroes realizó una crítica fundamental de Al-Farabi y Avicena. La edición crítica de la principal obra de Avicena, *Scientia divina*, comienza con una cita de su autobiografía.[[65]](#footnote-65) El pensador persa había leído probablemente cuarenta veces la *Metafísica* de Aristóteles sin comprender su sentido. Abrió los ojos tras leer los comentarios de Al-Farabi sobre la *Metafísica*. El proyecto de metafísica de Avicena fue retomado por Al-Ghazali y después de él por Averroes, quien, desde una posición filosófica, también respondió a la crítica teológica de Al-Ghazali a los modernistas como Avicena. Averroes criticó los errores de Avicena, que Al-Farabi ya habría rechazado.

El pensamiento del Segundo Maestro se relaciona críticamente con la orientación neoplatónica de la metafísica dada por la tradición siríaca y árabe, anterior a la escuela de Al-Kindi. La cita clave que abre el debate sobre la objetividad se encuentra en el comentario a la filosofía de Aristóteles, donde los términos filosóficos básicos y algunos problemas clave se exponen en forma de preguntas y respuestas. La hermenéutica examina el ciclo de determinación de la objetividad que abre el brillante resumen del enunciado categórico según el pasaje de las *Categorías* 2a11-16 comentado anteriormente. Gracias a la interpretación de este pasaje, se determina la actualización de lo existente por delante y por detrás. Al-Farabi identifica la actualización de la sustancia en el doble modo de enunciado *per prius* según la auténtica enseñanza de Aristóteles y Porfirio (cap. 1.3). La separación del neoplatonismo de Al-Kindis se efectúa por el hecho de que el Segundo Maestro distingue en el modo *per prius* la posición hipárquica de la sustancia primera y el enunciado meramente general de la sustancia segunda.

«Las sustancias primeras, es decir, los individuos, sólo necesitan de sí mismos para existir. Pero las sustancias segundas, como las especies y los géneros, necesitan de los individuos para existir. Por consiguiente, el término "sustancia" se aplica en primer lugar a los individuos, y son más dignos de este nombre que los universales. Pero otra forma de verlo es la siguiente: los conceptos generales de sustancias siempre existen y subsisten, mientras que los individuos (fenómenos únicos), en cambio, pasan y desaparecen; en consecuencia, son más dignos del nombre de "sustancia" que los individuos. En ambos casos, está claro que la sustancia se predica *per prius* y *per posterius* de aquello de lo que se predica; en consecuencia, el término "sustancia" es una palabra con un doble significado.»[[66]](#footnote-66)

Al-Farabi subraya el concepto clásico de la sustancia primera real, que existe per se y sin relación con el enunciado. La primacía de la cognición se aplica a las sustancias reales existentes, ya que las sustancias segundas, como las especies y los géneros, necesitan individuos para existir. Al-Farabi afirma claramente la posición hipárquica de la sustancia primera, que establece un enunciado categórico. La existencia de la sustancia segunda depende de la sustancia primera. Es cierto que la primera imposición de sentido está determinada por la sustancia primera hipárquica (πρώτως οὐσίαι λεγόμεναι ὑπάρχουσιν, *Cat*. 2a14-15). El marco de las *Categorías* señala que género y especie poseen sentido unívoco porque las determinaciones universales se predican por imposición de sentido de la cosa singular actual. La imposición de sentido viene dada por la actualización procedente del frente, de la sustancia primera real. Por tanto, debemos defender también la parte posterior de la interpretación de las *Categorías*, que dirige el enunciado *per prius* y *per posterius* realizada por la suposición de significados universales. Los géneros y las especies significan sustancias categóricamente (τὰ μὲν γὰρ γένη κατὰ τῶν εἰδῶν κατηγορεῖται, *Cat*. 2b20). El comentario procede así a analizar el enunciado universal. Esta vez pasa por la actualización secundaria del existente hecha por detrás, desde el sentido universal. Desde el punto de vista del enunciado hecho por suposición en el plano de la universalidad, se establece principalmente la clasificación inversa del orden *per prius* y *per posterius* con respecto a la sustancia existente primaria. La segunda parte de la cita considera los términos generales como un grado superior de existente debido a su generalidad y permanencia (*eine andere Weise der Betrachtung*), ya que los términos generales de las sustancias son más dignos del nombre de «sustancia» que los individuos. De este modo, la estructura completa de la enunciado categórica se da en ambos sentidos: tanto desde la imposición hipárquica del sentido como desde la suposición universal del sentido. La primacía ontológica de la sustancia primera como cosa naturalmente existente es confirmada por Al-Farabi en otros escritos, por ejemplo en el análisis de las *Categorías* de Aristóteles (*Qātiguriās*). En lo que respecta a la «metafísica» de Averroes, es sobre todo la conclusión del escrito de Al-Farabi «*La filosofía de Platón y Aristóteles*» lo que tiene una importancia clave.[[67]](#footnote-67) La cita resume toda la orientación de la filosofía aristotélica a través de la actualización del rostro, que viene dada por la investigación de la sustancia real. El realismo ligado a la sustancia primera aparece claramente desde el primer capítulo del *Kitāb al-Ḥurūf*, en el que se analiza el concepto de existencia (*wuğūd*). La definición de existencia viene dada principalmente por la sustancia real. La abstracción metafísica, que establece la unidad de lo existente, es creada por la sustancia segunda como parte del enunciado categórico *per prius* para fundar la ciencia primera. Las determinaciones accidentales hechas *per posterius* están vinculadas a este enunciado hipárquico. El sentido sólo puede vincularse secundariamente a la existencia de la segunda sustancia. La esencialidad de la cosa se predica mediante la segunda intención (*ma'qūl ṭhānī, second intelligibile*) y se da en el pensamiento (Menn 2012, 60). El comentarista citado sugiere que el énfasis en la prioridad de la sustancia existente está vinculado a la crítica de Al-Farabi a los pensadores árabes del entorno de Al-Kindi, influidos por la interpretación neoplatónica de Aristóteles. Al-Farabi retoma de una nueva forma la disputa entre Porfirio y los neoplatónicos, que llevó al filósofo tirio a una lectura imparcial de las *Categorías* (cap. 1.3). Al-Farabi hizo una lectura similar del sentido original de los escritos de Aristóteles para la falsafa neoplatónica de su tiempo. Los escritos de Al-Farabi, que analizan sistemáticamente la filosofía de Aristóteles, indican claramente todo el proceso de investigación, desde la física a la meteorología y finalmente a la ciencia divina llamada «metafísica». El Segundo Maestro rechaza la tesis de las emanaciones según la hipótesis del *Liber de causis*. Las cosas sólo existen en la medida en que han recibido continuamente la existencia del Primer Ser. Divide la filosofía primera según la *Metafísica* de Aristóteles en tres partes fundamentales: las sustancias reales aprehendidas por los sentidos; los primeros principios del pensamiento y el procedimiento de la prueba científica; el análisis de las entidades inmateriales en el marco de la filosofía primera vinculada al Primer Ser (Fakhry 2002, 46-47). La sustancia primera se sitúa en el orden de las entidades reales situadas por encima de los universales que captan la determinación esencial de las cosas en el pensamiento. La filosofía primera está impulsada por el conocimiento de sustancias primeras separadas, inmateriales, que se encuentran más allá de la física sublunar que se ocupa de las sustancias materiales. Esta forma fundamental de enunciado sustancial y cosmológica *per prius*, vinculada a la sustancia primera, fue adoptada por la escolástica latina a partir del *De ortu scientiarum* de Al-Farabi. La superioridad de la sustancia está vinculada a la esencia (*massa*) de las esferas cósmicas supralunares, que existen en la mayor proximidad al Creador.[[68]](#footnote-68) Estas sustancias estelares tienen un carácter imperecedero gracias a la existencia intelectualmente establecida y a la causalidad derivada de la Primera Causa separada. En consecuencia, existen necesariamente en el modo *per se*. La tesis canónica identifica la primacía de la sustancia con el estudio de la filosofía primera como conocimiento de la esfera estelar, que está determinada por el «quinto elemento» (*caelum est materia quinta*, *De ortu scientiarum* IV, p. 23.33),es decir, por la sustancia inteligente de las esferas cósmicas. La clave para el reconocimiento del Primer Motor está representada por el estudio físico y metafísico de la sustancia realmente existente (material o cósmica) como fuente primaria de conocimiento, a través de la causalidad y el enunciado, que están vinculadas al Primer Motor. Averroes defendió más tarde precisamente este proyecto metafísico. Al-Farabi subraya la separación fundamental de todas las demás esferas del Primer Motor, incluido el intelecto activo (*intellectus agens*). El análisis posterior de la escuela del primer averroísmo muestra que en esta línea de la filosofía primera tanto la objetividad como la ontoteología especulativa son imposibles. La nueva forma de aristotelismo rechazaba el diacosmos demiúrgico, en el que las propiedades hipostasiadas de las sustancias primeras existen antes de la aparición de los cuerpos reales. La existencia del tercer tipo destruiría toda la ciencia que estudia la realidad «metafísica» de las primeras sustancias materiales e inmateriales existentes en sí mismas. La metafísica del auténtico aristotelismo no puede crear un *tertium ens* porque contiene o sustancias o sus enunciados generales en forma de sustancias segundas categóricamente dadas en el intelecto. El aristotelismo afirma que la verdad está categóricamente determinada y dada sólo en el pensamiento (cap. 1.3). El juicio cognoscitivo establece la semejanza universal del pensamiento con la sustancia individual real y primaria. En el mundo de las sustancias primarias no puede darse un sentido universal al modo del diacosmos neoplatónico. Puesto que la actualidad de la cosa individual pertenece a la sustancia primera que es real y dada en sí misma, su naturaleza debe ser distinta de la representación en el pensamiento. La segunda sustancia también existe *simpliciter*, porque incorpora un significado universal. Las categorías predicen la unidad del existente in mode *per prius* respecto a la segunda sustancia universal. Sin embargo, la univocidad de los enunciados categóricos y de la ciencia primera está asegurada por la relación con la sustancia primera, que es reflejada por la sustancia segunda en el nivel de la significación y del enunciado categórico.

Sin embargo, Al-Farabi estaba vinculado a los neoplatónicos por un texto de la *Metafísica* VI.2 de Aristóteles, donde se encuentran juntas las dos determinaciones del existente: la categórica y la trascendental. El *Libro Épsilon* enumera en el capítulo segundo diversos modos de predicar el existente, con referencia explícita a la relación del ser con la verdad y del no-ser con la no-verdad (τὸ ὡς ἀληθές, καὶ τὸ μὴ ὂν ὡς τὸ ψεῦδος), así como en relación con las categorías (τὰ σχήματα τῆς κατηγορίας), incluyendo otros géneros y determinaciones como sustancia y accidente, actualidad y potencia (*Met*. 1026a33-b2). La verdad, según esta interpretación de la *Metafísica*, pertenece directamente a las determinaciones primarias del existente. Se da sin mediación del conocimiento conceptual. La verdad tiene el carácter de un ser hipostasiado, y se retira del esquema de enunciado realizado por el juicio lógico y científico. Los capítulos precedentes han mostrado que el neoplatonismo de la antigüedad tardía proclamaba esta determinación inmanente de la verdad como una semejanza analógica con el Ser del Uno. Al-Farabi respeta esta tradición, que pretendía conciliar las filosofías de Aristóteles y Platón, como muestran varias de sus obras. El escrito *Kitāb al-Ḥurūf* sigue la línea neoplatónica del aristotelismo en la cuestión de la verdad. El libro afirma la doble determinación de lo existente (*mawjūd*) como entidad real y veraz. Según el pasaje citado de *Metafísica* VI.2, la veracidad está unida de algún modo a la sustancia primera. La concepción neoplatónica ve la verdad como una forma universal dentro de la unidad analógica del diacosmos. Luego comunica esta sustancia universal a las formas demiúrgicas inferiores, que son también universales y analógicamente dadas. El análisis de la filosofía de Aristóteles en *Kitāb al-Ḥurūf* incorpora en la determinación de lo existente como lo verdadero también la segunda definición de verdad según Met. VI.2, que se basa en el enunciado neoplatónico en forma trascendental *pros* *hen*. Al-Farabi, de acuerdo con la tradición de la época, considera los dos escritos pseudoaristotélicos que recopilan las *Enéadas* como auténticas obras de Estagirita (Fakhry 2002, 77). Así pues, las dos concepciones de la verdad son incompatibles. Una preserva la actualización frente a lo existente, a partir del conocimiento de la sustancia primera; la otra preserva la actualización por detrás, es decir, a partir de formas autónomas comunicadas en forma de visión eidética directa. La verdad, en el esquema neoplatónico, no es una correspondencia de pensamiento y realidad, porque se da como iluminación directa del intelecto desde el mundo de las formas superiores. La posición primaria de la sustancia primera y el enunciado categórico por imposición chocaban con las interpretaciones aristotélicas del corpus *Plotiniana Arabica*.[[69]](#footnote-69) El *Kitāb al-Ḥurūf* desempeña así en la historia occidental un papel similar al del *Comentario a las Categorías* de Simplicio (cap. 1.3.1). Al-Farabi responde que el enunciado aristotélico hacia la sustancia primera es compatible con la participación neoplatónica hacia el Uno. Sin embargo, este tipo de verdad debe excluirse del nivel de los tipos más elevados del ser neoplatónico.

El sentido universal aristotélico es dado per prius por la forma predicativa, es decir, como producto del pensamiento humano. La enunciado por imposición es secundaria a la existencia de la sustancia primera. Los *Primeros Analíticos* aristotélicos exponen esta tesis mediante el enunciado de exclusión. O los universales están en modo *per posterius*, o no existen en absoluto (τὸ καθόλου ἤτοι οὐθέν ἐστιν ἢ ὕστερον, *Anal. post*. 402b7-8). Al-Farabi rechaza así la pretensión del neoplatonismo sobre la nueva forma de enunciado categórico. La razón de Al-Farabi para apartarse de la escuela neoplatónica de Al-Kindis ha sido mostrada por la cita anterior, que distingue los significados de tal o cual sentido de enunciado según las *Categorías* (*Cat.* 2a11-16). Al-Farabi, al igual que Porfirio, establece con precisión las diferentes predicaciones *per prius y per posterius* en el modo categórico, ya sea a partir de la sustancia primera o de la segunda. O bien se lleva a cabo una imposición a partir de la sustancia primera hipárquica, o bien una suposición del sentido universal a partir de la segunda sustancia. El estatuto del enunciado *per prius* y *per posterius* es completamente diferente cada vez. La suposición neoplatónica respeta el hecho de que la sustancia, como concepto general, es superior al individuo transitorio, debido a la permanencia de las formas inmateriales. Sólo en el enunciado se da la verdad en el modo universal *per prius*. En la suposición de significados genéricos y significados específicos, es posible hacer una división de los significados universales según la *Isagoge*, y así comparar los universales entre sí en el modo de la concordancia. Realizada desde el punto de vista de la imposición de sentido desde la sustancia primera, la forma universal satisface los requisitos fundamentales del enunciado neoplatónico *pros hen* sólo por el enunciado aristotélico de universales dado *per posterius*. En consecuencia, en el modo de la segunda sustancia dada universalmente y *per prius*, el significado universal *ad unum* en el neoplatonismo es también posible y verdadero en el aristotelismo. La sustancia es vista desde el punto de vista de la determinación universal como la sustancia segunda creada por la suposición, es decir, por el *Vor-blickbahn* determinado por detrás. La predicción hecha por la suposición se manifiesta en el nivel de la unidad de las formas relativas al Uno y al Bien, y no en términos de la prioridad ontológica de las sustancias reales existentes. Hay dos sentidos diferentes de referencia (*Bezugssinn*), realizados por dos formas de enunciado categórico por imposición y por suposición. La posición primaria de la sustancia primera real existente como Motor inmóvil según la *Metafísica Lambda*. La modalidad per prius no se da en el orden del enunciado universal, sino que se toma de la realidad única y actual. Al hacer hincapié en el Ser separado del Uno según Aristóteles, Al-Farabi importó al aristotelismo islámico la cuestión teológica de la *creatio ex nihilo*, conocida desde el pensador bizantino Juan Filópono. Al-Farabi ajustó el enunciado categórico con vistas a la primacía de la sustancia primera. La orientación hacia la sustancia primera, que se apoya en sus comentarios a los principales pasajes del *Corpus Aristotelicum*, constituye el fundamento de la filosofía de Al-Farabi. Su orientación antiplatónica se apoya en el análisis de los pasajes *Met*. IV.7 a *Anal. Post*. II, que analiza el escrito *Kitāb al-Ḥurūf* (Menn 2008, 91). El Segundo Maestro hace uso del enunciado *per prius* y *per posterius* al modo de la imposición hipárquica y la suposición universal para unir la determinación aristotélica y neoplatónica de la sustancia. Se trata de una solución brillante, que puede compararse con el pensamiento de Porfirio y Boecio. La concepción metafísica de la verdad se guía por el enunciado *per prius*, que se da a partir de la sustancia primera del Motor inmóvil. Al mismo tiempo, cuando miramos el mundo con el ojo del iluminado místico, predecimos de manera neoplatónica un orden descendente o ascendente de las formas a través del enunciado categórico de Aristóteles. Esta predicción es válida para los significados universales (*Cat*. 2a15-16). Desde la perspectiva del supuesto, pues, es cierto que los tipos más elevados del Ser definidos por el neoplatonismo subsumen en sí mismos las formas eidéticas del sentido universal y de la veracidad. Pero en el supuesto neoplatónico, que determina el lugar del enunciado categórico partir del dominio de los significados universales, no se inserta la sustancia real primera, sino sólo su significado potencial realizado en el pensamiento. El orden de la realidad y el orden del enunciado se distinguen claramente en la filosofía de Al-Farabi. El neoplatonista Avicena abolió este hecho y el aristotélico Averroes lo renovó. Ambos filósofos se consideraban auténticos discípulos del Segundo Maestro. Esta gigantomaquia de Avicena y Averroes en relación con la herencia de la metafísica de Al-Farabi fue retomada por la escolástica latina.

La actualización de la sustancia primera conserva su carácter fundamental, lo que orienta la futura interpretación de la metafísica en dos direcciones irreconciliables. Al-Farabi introdujo en la falsafa una nueva vía de comprensión ontológica (*Vor-blickbahn*). El sentido de la referencia ontológica (*Bezugssinn*) aclara la cuestión hermenéutica buscando el "cómo" (el "Wie" de Heidegger) que da lugar a la comprensión de lo que existe en su totalidad (cap. 1). La sustancia recibe el sentido categórico per prius de dos formas irreconciliables: aristotélica y sustancial, luego neoplatónica y formal. Para Al-Farabi, las dos formas de enunciado son equivalentes en términos de la doble determinación de la verdad dada en *Metafísica* VI.2. Pero en cualquier caso, no son ni idénticas ni intercambiables, ni siquiera en el modo de cualquier analogía.[[70]](#footnote-70) Ambos tipos de verdad están autorizados en la *Metafísica* y en las *Categorías*, pero cada vez en un orden de pensamiento diferente. El enunciado está determinado o por la causalidad de la cosa real o por el sentido general de la sustancia segunda. El modo de imposición y suposición crea entonces tal o cual forma de enunciado *per prius* y *per posterius*. Desgraciadamente, los sucesores del Segundo Maestro procedieron de manera tan contradictoria como los sucesores de Porfirio. No comprendieron las distinciones precisas en su interpretación de las *Categorías*. En el entorno de la falsafa persa formada por la escuela de Al-Farabi, surgió una nueva ambivalencia de la sustancia, que se complementó con el modelo de metafísica de Avicena hacia el neoplatonismo y el de Averroes hacia el aristotelismo. Avicena retomó la concepción universal del enunciado *per prius* y, siguiendo el modelo del neoplatonismo, abolió la naturaleza separada de la sustancia primera. Avicena, el Avicenismo latino y, más tarde, el Objetivismo produjeron un nuevo modelo de la analogía de Jámblico, que fusiona la primera y la segunda sustancias en un nuevo existente del tercer tipo. En el Occidente latino, este sincretismo de la verdad y la posición hipárquica de la sustancia primera crearon una nueva dirección para la que elegimos el término "segundo averroísmo". La escolástica, inspirada en Averroes, define la veracidad como la semejanza del pensamiento universal con la sustancia primera real. La sustancia primera sólo es verdadera en el modo del conocimiento humano. El conocimiento existe siempre *simpliciter*, pero no *per se* como en el caso de la sustancia primera. Esta orientación de la filosofía de Al-Farabi fue defendida por Averroes frente a Avicena. En el Occidente latino, la escuela conocida como «primer averroísmo» retomó esta posición. La ambivalencia de la verdad, ligada a la doble imposición del significado *per prius* y *per posterius* para la sustancia primera y segunda, establece una nueva *Lichtung* para la futura orientación de la metafísica occidental. Averroes, como aristotélico, rechazó la metafísica de Avicena en su modo unívoco y sofístico *ens inquantum ens*. Avicena no tenía necesidad del enunciado hipárquico hacia la sustancia primera real. Pero el sentido abstracto dado sólo en el pensamiento no puede fundar una ciencia primera que esté ligada a la unidad del existente real. El aristotélico Sigerio de Brabante analizó el error fundamental de la metafísica de Avicena basada en la abstracción objetiva, porque fue y sigue siendo el mejor comentarista de Averroes en el Occidente latino. Los dos ejemplos de gigantomaquia relativos a la sustancia son importantes. Muestran que la determinación de la sustancia ha llegado a una encrucijada decisiva. Desde el comienzo mismo de la filosofía occidental independiente, el Segundo Maestro trazó todo el camino de la metafísica posterior.

**2.1.1 Aparición de una nueva concepción del mundo**

La distinción fundamental de la doble trayectoria metafísica, denominada posteriormente *resolutio*, produjo una nueva *Lichtung* de la verdad y la no verdad en la historia de la metafísica occidental. El acontecimiento fundamental de la nueva metafísica se basa en el *factum* subjetivo. La sustancia primera existente fue borrada para dar paso al pensamiento metafísico producido por el sujeto moderno. El Ser doblemente oculto devuelve el existente subjetivo como sustancia «real» (es decir, objetiva) en el pensamiento metafísico (*Ge-Stell*, cap. 1.2). La nueva naturaleza del existente surge en el sujeto occidental moderno gracias al acontecimiento metafísico (*Ereignis*) de la auténtica corriente aristotélica de la falsafa. El pensamiento de la falsafa está determinado por una nueva figura de la verdad y la no-verdad, que se relaciona con el conocimiento del mundo (*Irrtum*) de los neoplatónicos. La nueva forma de pensar ya viene dada en la antigüedad tardía por Simplicio (cap. 1.3.2) a través del olvido de la sustancia primera (*Seinsvergessenheit*). Falsafa recogió esta ambigüedad sobre el estatuto de lo existente, que llevó a Occidente a tomar el camino del error y de la irracionalidad objetiva (*Irre*). La hermenéutica busca en la obra del Segundo Maestro el momento principal (*Ereignis*) en que la objetividad recibió una nueva forma. La transformación del conocimiento concierne a la definición del intelecto en el *De anima* de Aristóteles. La exégesis de Al-Farabi está influida por el tratado sobre el intelecto (*De intellectu*) del aristotélico Alejandro de Afrodisias. Este tratado es la continuación de su *De anima liber cum Mantissa*, en el que Afrodisias separaba el conocimiento sensible del conocimiento intelectual. Una forma específica del intelecto conocida como «intelecto material» desempeñaba un papel importante. Su interpretación del intelecto encaja en la jerarquía de las inteligencias cósmicas separadas. La causalidad primaria no está asegurada en absoluto por la cosa material aprehendida por los sentidos, sino por la arquitectura holística de las inteligencias cósmicas. Alexander da primacía al componente activo del intelecto que se relaciona con el pensamiento humano desde el exterior.[[71]](#footnote-71) El intelecto cósmico activo y plenamente creativo ocupa el primer lugar. El intelecto material (νοῦς ὑλικός) está separado de la cognición empírica. Este intelecto individual es actualizado por el intelecto activo separado de las esferas cósmicas (νοῦς ποιητικός), que actúa en nosotros mediante la cognición individual del intelecto así adquirido (νοῦς ἐπίκτητος). La estructura del entendimiento recibe un carácter neoplatónico. Separa los componentes sensual e intelectual de la cognición por la posición central del intelecto material. Su carácter receptivo se actualiza por la iluminación intelectual, y se vuelve principalmente hacia el *intellectus agens* actual de las esferas cósmicas. Citemos la definición de Afrodisias del intelecto material separado, que constituye el núcleo de los debates posteriores.

«Pero el intelecto [material] no aprehende las cosas que existen por medio del cuerpo, puesto que no es ni una facultad del cuerpo (νοῦς οὔτε διὰ σώματος ἀντιλαμβανόμενος τῶν ὄντων, οὔτε σώματος δύναμις ὤν) ; no se ve afectado por el cuerpo ; ni es algo que exista en la actualidad, ni es aquello que es potencial como cosa particular (οὐδέ ἐστι τόδε τι τὸ δυνάμνον) ; es una pura potencialidad (ἔστιν δύναμίς τις ἁπλῶς) para recibir cierto tipo de entelequia en el alma; es una facultad para recibir formas y pensamientos. »[[72]](#footnote-72)

Todas las versiones del averroísmo adoptaron esta definición de Alejandro del intelecto material como una potencia intelectual separada, siendo una hipóstasis o bien una sustancia. Averroes rechazó esta iluminación del intelecto material por detrás, a partir de formas inteligibles hipostasiadas. Rechazó esta estructura del conocimiento por razones fundamentales, que surgen de la interpretación del Segundo Maestro (cap. 2.4.2). El aristotélico Al-Farabi no puede aceptar la definición de Alejandro del intelecto material como un poder intelectual separado de la cognición sensual. El modelo de cognición de Alejandro es fundamentalmente dualista. El intelecto material produce una cognición inmaterial universal que está separada del cuerpo. Pero Alejandro no es un neoplatónico; por lo tanto, no separa el intelecto en el hombre como una sustancia independiente. Según el *De anima*, este aristotélico reconoce que los conceptos sólo existen en potencia. Ellos hacen los productos inmateriales y potenciales del pensamiento (δύναμίς τις ἁπλῶς), que se dan aparte de la sustancia real (οὐδέ ἐστι τόδε τι τὸ δυνάμενον; *De intellectu* 107.17). Desgraciadamente, bajo la apariencia del intelecto puramente potencial, Alejandro define una sustancia separada para completar el proceso del conocimiento inmaterial. El retorno parcial de Alejandro a Aristóteles creó para Occidente una nueva figura del *intellectus materialis*, que tuvo una influencia fundamental en el resto de la disputa sobre la naturaleza de la cognición.

Debemos examinar una nueva *Lichtung* de la metafísica occidental que da forma a la disputa sobre la objetividad futura. Al-Farabi, en su comentario sobre *De anima*, sigue el escenario aristotélico de la cognición según *De anima* III.4-8 efectuada por la actualización de lo existente desde el frente, es decir, la sustancia primera empíricamente reconocida. Su comentario rechaza así la interpretación dualista de Alejandro dada en el esquema neoplatónico. El aristotélico crítico plantea la pregunta hermenéutica sobre el procedimiento fundamental del «cómo» (*Wie* de Heidegger). ¿Cómo se actualizan las formas inmateriales en el componente receptivo del intelecto? Al-Farabi se plantea a sí mismo y a sus sucesores este desafío fundamental.

«De este modo, debe aclararse cómo las formas de lo que existe llegan a este estado, que Aristóteles, en su libro Sobre el alma, llama intelecto potencial»[[73]](#footnote-73).

La nueva forma de intelecto posible difiere del intelecto material de Alejandro, separado de los sentidos. En la traducción de Al-Farabi, la actualización de la cognición proviene de las cosas reales del mundo. A diferencia de Alejandro, Al-Farabi integra el ámbito fundamental de la metafísica de Aristóteles en el proceso de cognición. El Segundo Maestro adaptó el intelecto material de Alejandro a la enseñanza de las categorías. Al-Farabi explora el surgimiento de formas inmateriales en el intelecto humano según la actualización del intelecto desde el frente. Sin conocimiento del mundo real, no había imposición categórica. La definición de la cognición pasa de la descripción de la arquitectura neoplatónica de las inteligencias a la posición fenomenológica aristotélica. Gracias a la actualización del intelecto receptivo a partir de la experiencia sensorial, emerge una nueva definición de cognición, que se separa de los sentidos y se actualiza por medio de la abstracción. La actualización del sentido en el *De anim*a de Aristóteles muestra que las formas inmateriales del intelecto surgen sobre la base de las formas sensuales. La cognición a través de los sentidos toma el camino de la abstracción. Se produce en el contexto de la segunda intención (*ma'qūl ṭhānī, intellectum secundum*). Esta forma de recepción puramente potencial establece el proceso de abstracción. A través de la abstracción, las formas reconocidas en el intelecto difieren en principio del tipo superior de reconocimiento que el *intellectus agens* sustancial realiza en el nivel de las inteligencias y formas cósmicas inmateriales. La cognición receptiva no va primero a las formas cósmicas reales en la visión hecha por la iluminación. Según Aristóteles, la cognición está determinada por los sentidos y opera en un nivel intelectual a través de la abstracción en el intelecto receptivo.

La traducción latina del pasaje mencionado se remonta a Domingo Gundisalvo(c. †1190) de la escuela toledana de traductores. Él denomina este componente receptivo del intelecto con el término *intellectus in potencia*.[[74]](#footnote-74) La interpretación del Segundo Maestro se refiere a la naturaleza del intelecto posible de Aristóteles (*intellectus in potencia*), pero no determina esta naturaleza como una esencia neoplatónica. El Segundo Maestro sigue la lógica de interpretación de las tres partes de *Sobre el alma*. El razonamiento procede de la aprehensión sensual a la cognición inteligible (*De anima* II y III). El examen sigue el funcionamiento del intelecto cuando reconoce algo. La versión de Al-Farabi del *De intellectu* establece un nuevo campo de revelación donde lo que existe recibe su forma cognoscitiva. La manifestación del conocimiento está ligada a la definición del *intellectus in potencia*. Este tipo de intelecto se define en contradicción con Alejandro. El intelecto receptivo se convierte directamente en potencia en el individuo. Alexander rechaza explícitamente esta tesis (νοῦς οὔτε διὰ σώματος). La definición de Abunaser toma el intelecto receptivo de acuerdo con *De anima* como la facultad de abstraer esencias y formas de las cosas materiales (*abstrahere quiditates omnium que sunt, et formas eorum a suis materiis*, ed. Gilson, pp. 117.86-87). Las formas abstractas se absorben primero receptivamente en el intelecto posible (*ponere omnes illas formam sibi ipsi*) y luego se forman en formas inteligibles de cognición en la parte activa del intelecto (*vel formas sibi ipsi;* ed. Gilson, pp. 117.87-88). Las formas sensibles pasan al intelecto mediante la correspondiente recepción de formas inmateriales. La definición de la facultad receptiva del alma conforma la nueva perspectiva hermenéutica (*Vor-blickbahn*) dirigida hacia lo que existe en el modo de la verdadera cognición. Esta cognición se da por actualización frontal, por aprehensión sensual. El intelecto humano se diferencia del intelecto activo de las esferas estelares (*intellectus agens*) en que está ligado al proceso de abstracción y de recepción de las formas sensuales por el *intellectus in potencia*. El papel principal en la definición del intelecto receptivo ya no lo desempeña la deducción de formas según el *Liber de causis*, sino el proceso real de cognición prescrito por el *De anima* de Aristóteles. El tratado de Abunaser sobre el intelecto sigue al *De anima* al enfatizar el papel principal del intelecto posible en el proceso de abstracción. La cognición sensual se recibe primero en el intelecto humano inmaterial. Esta síntesis hace posible la cognición. El intelecto humano funciona por activación de la cara, acercándose a la sustancia material existente. La sustancia primera es reconocida por la nueva forma de intelecto potencial, que ocupa la posición media (*medium*en el proceso de cognición. Sólo la capacidad pasiva, potencial y, por tanto, también plenamente receptiva del alma intelectiva en la persona existente como sustancia primera actual garantiza que el alma esté plenamente abierta a cualquier tipo de cognición. La escolástica latina conoce esta tesis en la expresión «el alma es en cierto modo todo» (*anima est quodammodo omnia*) a partir de la pregunta original de Aristóteles (ψυχὴ τὰ ὄντα πώς ἐστι πάντα, *De anima* 431b21). El Segundo Maestro procede en el caso de la interpretación *De anima* con mucha cautela, lo que da testimonio de su interpretación de las *Categorías*. Primero establece la interpretación aristotélica original de la cognición, que hace suya, y luego intenta conciliar esta posición con el neoplatonismo. La definición aristotélica sigue la actualización del proceso cognoscitivo dada por una actualización del rostro. La primera etapa de la cognición debe realizarse en forma de imposición categórica; de lo contrario, no hay correspondencia entre el intelecto y lo real. A continuación, el complemento en forma de suposición dibuja por detrás el escenario neoplatónico de la actualización. Ahora se trata del conocimiento a través de la acción efectiva de la forma inmaterial superior, que se da como intelecto cósmico plenamente activo (*intellectus agens*). Al-Farabi y los neoplatónicos afirman que las formas generales existen potencialmente en las cosas materiales; pero como aristotélico, afirma que estas formas no se habrían actualizado sin la obra del intelecto abstracto, basado en los sentidos.

La doctrina del intelecto sigue la lógica de la doble imposición y la doble cognición antes mencionada, que concilia la metafísica de Aristóteles y Platón. Pero la conexión de los dos tipos de metafísica sólo es posible si encontramos el eslabón intermedio (*medium*) del juicio cognoscitivo, que conecta la cognición sensual material y la cognición intelectual inmaterial. La interpretación de Alejandro falló en este punto. Al-Farabi lo reconoció claramente y corrigió a Alejandro en el concepto recién introducido de *intellectus in potencia*. En este punto clave para la historia de la objetividad, Al-Farabi difería de Alejandro. El mejor alumno de Al-Farabi lo comprendió correctamente y ejecutó brillantemente la posición de su maestro. Averroes reconoció la trascendental importancia de la segunda parte de la definición citada de Afrodisias del intelecto material, a saber, sus potencialidades puras, no dadas materialmente (ἔστιν δύναμίς τις ἁπλῶς). Alejandro introdujo la nueva determinación de que el intelecto receptivo es inmaterial, pero lo separó del cuerpo. Al-Farabi expuso en el pensamiento de Afrodisias el elemento clave de la cognición específicamente humana. Pero, de acuerdo con Aristóteles, vinculó este intelecto inmaterial a la cognición corporal. La segunda intención (*ma'qūl ṭhānī, intellectum secundum*) actualiza este componente receptivo del intelecto. El nuevo concepto de intelecto receptivo separa a Al-Farabi y Averroes del esquema neoplatónico de cognición que caracteriza la modernidad de Avicena y la postmodernidad occidental. La exégesis de *De anima* sigue el acto real y efectivo de ver en lugar de la mitopoética neoplatónica. La conexión del intelecto posible con los sentidos y el intelecto activo se describe en la sección clave del tratado mediante la analogía con el proceso de percibir un color iluminado, que también se encuentra en otros escritos de Al-Farabi (Geoffroy & Steel 2001, 39). Afrodisias separa el intelecto material como un poder puro del intelecto de la cognición sensual.[[75]](#footnote-75) En consecuencia, no necesita mediación entre el rayo de sol y las cosas irradiadas. El rayo de sol se entrega directamente a la cognición y, en consecuencia, también trae directamente los colores aprehendidos. Esta idea encuentra su expresión en la cita anterior del *De intellectu* de Alejandro a través de un enlace que expresa la plena independencia y superioridad de la luz (αὐτὸ ὁρᾶται καὶ τὰ σὺν αὐτῷ; *De anima liber cum Mantissa*, p. 111.32). Observamos las cosas simplemente a través del rayo solar y las conocemos directamente en el alma a través del intelecto hipostasiado. La cognición moderna viene dada por el intelecto que aporta el conocimiento a través de la causalidad situada fuera del cuerpo (αἴτιος γίνεται τοῦ νοεῖν ἡμῖν, *ibíd*. 111.34). Tal intelecto separado (ὁ θύραθεν νοῦς, *ibid*.) funciona en el cuerpo de manera cartesiana. La iluminación de lo existente viene de atrás, es decir, a través del intelecto adquirido *(intellectus adeptus*). Por consiguiente, nada de lo reconocido por los sentidos es necesario para la actualización del intelecto receptivo. Alejandro estableció la nueva forma de metafísica, que hizo eclipsar la sustancia primera. La escuela avicenista de *Modernorum* siguió este camino. Al-Farabi defiende la concepción aristotélica de la abstracción, que establece la cognición intelectual a través de la mediación de la aprehensión sensual. En consecuencia, no puede adoptar el modelo mitológico del intelecto como el sol neoplatónico, que ilumina directamente las cosas materiales y el intelecto inmaterial. Al-Farabi ve el error de Alejandro oculto en la forma engañosa del deslumbramiento neoplatónico por el intelecto solar. Su discípulo Averroes critica la metafísica de Avicena a causa de esta oscuridad fundamental. En consecuencia, Averroes considera que el proyecto de Avicena de una filosofía primera está viciado de principio (cap. 2.4.1). Al-Farabi fue el primer pensador occidental que comprendió que la concepción de la cognición de Alejandro es fundamentalmente ciega a la aparición de la sustancia primera real. La modernidad no tiene posibilidad de reconocer la sustancia hilemórfica como una entidad existente en sí misma, en su propia existencia hipárquica. Las mentes de los iluminados modernos están cegadas por el brillo de la idea. La modernidad es conducida por las Furias a las tinieblas intelectuales. Véanse los movimientos del prisionero en la caverna mitopoética de Platón (cap. 1). El intelecto adaptado de los neoplatónicos islámicos (*intellectus adeptus*) está ligado al diacosmos en el modo analógico de la inmaterialidad que sigue a las formas subsistentes. El comentario del Segundo Maestro contrasta a Alejandro con la interpretación aristotélica en *De anima*. La nueva exégesis se basa en la mediación por el medio del juicio, al igual que los *Segundos Analíticos* lo hacen para la prueba científica por el juicio deductivo. Al-Farabi introduce el miembro intermedio (*medium*) en el esquema de la cognición para fundar la mediación necesaria entre los sentidos y el intelecto. Esta imposición de sentido garantiza el hecho de que la mediación entre los sentidos y el intelecto permite que el conocimiento pase del modo material al modo inmaterial. Esta conexión sigue la causalidad real, que actualiza el alma para obtener el correspondiente conocimiento del mundo real.

La primera definición occidental de *intellectus possibilis* es el resultado de la transformación aristotélica de la cognición empírica en entendimiento intelectual. Puesto que los procedimientos y los modos son fundamentalmente diferentes entre sí (individual y material, universal e inmaterial), debe haber un mediador entre ellos. El intelecto posible realiza esta mediación con la ayuda del efecto causalmente dado. La redacción de los *Segundos Analíticos* postula para la cognición veraz una mediación específica por medio del miembro intermedio del juicio. La causalidad existe entre las cosas de lo real y al mismo tiempo encuentra una expresión inequívoca a través del miembro intermedio del juicio demostrativo (τὸ μέσον, *medium*). El intelecto posible se sitúa en la posición media, entregando al intelecto la cognición de las cosas materiales realizada por los sentidos. El mismo papel mediador desempeña el diaphanum en el cosmos, al transmitir el rayo de sol a través del espacio en el acto de ver. El ojo percibe pasivamente los colores actualizados en la superficie de los cuerpos. El color del cuerpo se reconoce porque la superficie está irradiada por el sol, cuyo rayo atraviesa un medio transparente (*diaphanum*). El color tiene un carácter potencial. Los rayos del sol actualizan el poder del color en la superficie del cuerpo a través del diaphanum. El cuerpo existe en sí mismo y lo reconocemos como coloreado. *De anima* aplica este esquema de aprehensión sensual a la cognición inmaterial. La cognición se realiza por la capacidad pasiva del intelecto y por la facultad activa del alma.[[76]](#footnote-76) El pasaje citado de *De anima* sobre los dos componentes del intelecto (νοῦς τῷ πάντα γίνεσθαι, ὁ δὲ τῷ πάντα ποιεῖν, De anima 430a14-15) desempeñará un papel fundamental en el *Gran comentario de Averroes sobre De anima* (*Commentarium magnum in Aristotelis De anima libros*, secuela CMDA). La cognición del alma percibe pasivamente lo externo y produce activamente un concepto inmaterial. La introducción del diaphanum en el esquema de la cognición obtiene un carácter fundamental, porque vincula los sentidos y el intelecto. Con esta condición es posible la anterior definición del alma de Aristóteles. Mencionemos la brillante interpretación de la obra *De anima*, retomada más tarde por el CMDA y en el Occidente latino en la escuela de Blund. Al-Farabi lee *De anima* según Aristóteles, es decir, del segundo al tercer libro. Los modernistas lo leen acríticamente, es decir, del final al principio. El Segundo Maestro no omitió el análisis de la cognición sensorial en *De anima*, como es el caso de los neoplatónicos y los postmodernos. Así, ve precisamente el papel del diaphanum en el proceso de cognición de los sentidos y del intelecto.

«Así, el principio por el cual la mirada se convirtió en la visión real de algo, que antes sólo había sido la visión potencial, y aquello en virtud de lo cual el objeto considerado, que sólo era potencialmente comprensible, se convirtió realmente en tal; esta capacidad de ver (transparencia) viene al acto de ver el sol. Hecho así, algo interviene en el proceso como intelección potencial. La aprehensión sensual se relaciona con el intelecto receptivo del mismo modo que el acto real de ver se relaciona con la capacidad de ver».[[77]](#footnote-77)

La cognición se compara con el proceso de ver, mediante el cual se actualiza la capacidad individual de ver (*wodurch der Blick actuell sehend ward*). Abunaser argumenta al modo aristotélico que la causalidad de la visión viene dada por la influencia externa de la luz sobre el ojo, a través de la cual la mirada se hace efectivamente clarividente. Del mismo modo, es la actualización de las cosas reconocida por el intelecto. Pero el intelecto es ante todo una facultad inmaterial y pasiva del alma y, en consecuencia, la cognición debe serle transmitida por los sentidos. Al-Farabi define el proceso de abstracción dado en el intelecto receptivo por el acto de ver. La visión está mediada por una forma especial de transparencia (*Durchsichtigkeit*, *diaphanum*). Por un lado, la superficie del cuerpo es iluminada por el sol, que actúa causalmente, y por otro, el proceso de ver la superficie coloreada tiene lugar en el ojo humano y su reconocimiento general se realiza en el intelecto. El diaphanum transfiere la actualidad del rayo a la superficie del cuerpo. Esto transforma una superficie potencialmente coloreada en un objeto verdaderamente coloreado. El diaphanum transmite la actualidad del rayo a la superficie y, en una segunda etapa, permite nuestro reconocimiento sensual de esta superficie como iluminada y coloreada. La actualización de la visión en el ojo es meramente accidental en relación con el acto original de irradiación, porque lo coloreado se da fuera de nosotros, en el cuerpo iluminado. La posterior significación del color por el concepto mental confiere a esta accidentalidad sensual una universalidad. Esto hace que el curso de la cognición sea completo, porque pasa de la cosa a los sentidos y luego al intelecto siguiendo el modo de la actualidad y la potencia. La cita muestra la actualización de lo existente en el intelecto opuesto, partiendo de la cosa real. Averroes comprendió perfectamente a Al-Farabi en este punto y lo defendió frente a Avicena. El término latino *diaphanum* designa un medio transparente que transmite la actualidad del rayo a la superficie del cuerpo real. La transición es necesaria porque la luz es una sustancia real y el color es un accidente potencial, que se da al cuerpo como consecuencia de la sustancia primera real. El diaphanum transfiere la actualidad de la luz a nuestro órgano sensorial receptivo. El ojo no es la luz, sino que percibe la luz, del mismo modo que la superficie del cuerpo es el cuerpo que colorea cuando es iluminado por la luz. Abunaser descubrió el papel fundamental del diaphanum para la cognición humana. No estaba cegado, como el neoplatonismo, por el sol-intelecto platónico. Al-Farabi propuso una nueva interpretación del pasaje *De anima* 430a16-17 en comparación con la interpretación de Alejandro. El texto citado describe el modo en que la luz (τὸ φῶς ποιεῖ) hace que las cosas en potencia se coloreen en la actualidad (τὰ δυνάμει ὄντα χρώματα ἐνεργείᾳ χρώματα). Antes no tenían color, porque estaban en potencia. La luz actúa sobre el entorno potencial donde las cualidades de las cosas reales se dan por el momento en pura potencialidad (τὰ δυνάμει ὄντα). El diaphanum plenamente potencial no puede producir una forma hipostasiada de un h*ypodokhē* como el existente del tercer tipo. Esta es la tesis proclamada por el diálogo *Timeo* y después de él por el neoplatonismo (cap. 1.3.3). Los significados verdadero y falso del diaphanum establecen en el proceso de cognición la *Lichtung* original de la objetividad occidental en el modo arcaico de la deconstrucción (*a/létheia*). La hermenéutica crítica debe adentrarse con Pitia en la cueva oscura para ver correctamente el efecto real del rayo de sol. Este acontecimiento metafísico (*Ereignis*) ha sido desplazado porque la modernidad ha olvidado la mediación (*Seinsvergessenheit*), sustituyéndola por un simulacro mitopoético. La *epokhe* original debe anular el *Irrtum* de la modernidad. La exégesis se remonta a la interpretación de Aristóteles del *De anima*, que revela la *alétheia* metafísica. La interpretación del diaphanum determina el curso de la cognición según *De anima*. Al-Farabi y luego Averroes se inspiraron en este relato. Necesariamente, el diaphanum revela toda la historia de la falsedad dada por el desplazamiento de esta mediación en el neoplatonismo de Avicena y en las futuras formas de objetividad. La definición del intelecto posible, vinculada al diaphanum, establece la perspectiva fenomenológica: ¿cómo (véase el *Wie* de Heidegger) se produce la manifestación de lo existente en el intelecto? Tras la extinción del mito del intelecto solar, se vislumbra el error metafísico (*Irrtum*) que caracteriza la modernidad y la postmodernidad en el Occidente latino.

La nueva interpretación de la revelación de lo que existe en el intelecto fue puesta en marcha por Al-Farabi. El Occidente latino conocía las traducciones de *De anima*.[[78]](#footnote-78) El comentario de Al-Farabi al *De anima*, vinculado al tratado *Sobre el intelecto*, fue traducido probablemente al latín por Domingo Gundisalvo, de la escuela toledana de traductores, en la segunda mitad del siglo XII, bajo el título *De intellectu et intellecto*. En su traducción del pasaje citado, y a diferencia del original actual (ed. Dieterici), la escuela toledana no menciona el medio que transmite el rayo de sol.[[79]](#footnote-79) El intelecto activo asegura un curso completo de cognición a través de su propia actualidad y por lo tanto representa, para los neoplatónicos toledanos, el único principio de cognición (*ipsa est principium quod ea que sunt intellecta in potencia, facit esse intellecta in effectu*). La traducción latina afirma que Al-Farabi da la primacía al intelecto activo, que actualiza la potencialidad de las formas cognoscitivas. Esta frase es correcta en cierto sentido, pero es incompleta. Todas las formas de mediación han desaparecido del esquema de la cognición. Incluso lo externo falta en la traducción. En el original falta el mito solar de los neoplatónicos, porque la cognición surge por la acción del diaphanum. Al-Farabi sigue la mediación dada por el orden de los dobletes siguientes, que transmiten la cognición material e inmaterial.

- El sol opera en el cosmos como la *causa prima* del orden divino que opera en la parte inteligible del cosmos.

- El rayo solar en el mundo material equivale al *intellectus agens* hipostasiado, de naturaleza cósmica y plenamente actual, que opera en el alma humana.

- *El diaphanum1* físico opera en el mundo como *perspicuum*, que transmite el rayo actual a los cuerpos físicos a través del espacio. El efecto causal transmitido por el *perspicuum* es el color del cuerpo iluminado.

- El segundo proceso de mediación tiene lugar en el nivel cognitivo del diaphanum2, que aprehende el cuerpo coloreado a través de los sentidos y lo transmite al intelecto. El color del cuerpo reconocido sensorialmente se transforma en un concepto general de color reconocido intelectualmente.

- La segunda mediación tiene lugar en la serie: ojo receptivo (órgano sensorial) - imaginación sensual (*imaginatio*) - *intellectus* receptivo *in potencia* - *intellectus agens* humano.

La traducción latina *De intellectu et intellecto* de la escuela de Toledo estaba influida por el avicenismo. Generalmente indica que la potencialidad es receptiva en la dirección de la actualidad del sol (*quod tribuit illi ab illo principio*). No se trata de una descripción fenomenológica de la cognición, sino de una simple afirmación del hecho de que conocemos las cosas porque están iluminadas por el sol. El núcleo hermenéutico se ocupa del modo (el «cómo») en que tiene lugar la cognición. Este proceso ha sido sustituido en la traducción de los toledanos por el mito solar de la modernidad neoplatónica. El concepto de la luz como un existente del tercer tipo representa un error de principio. Invalida toda la prueba científica del *Segundo Analítico*. La luz no es un concepto universal y no puede actuar directamente sobre el intelecto. Este esquema carece de la causalidad real y actual que podría iniciar el proceso de cognición inmaterial. El intelecto solar no existe, es un absurdo mítico del *Modernorum*. La luz es una sustancia física materialmente dada y la cognición es una forma universal inmaterial. Por lo tanto, la luz necesita la cadena de mediación antes mencionada. El pensamiento crítico del Segundo Maestro ve la causalidad real de la acción de la luz sobre la cognición. La actividad natural desempeña el papel de la sustancia primera y la cognición humana el papel de la segunda sustancia. Hay que encontrar la manera de imponer el sentido categórico de la luz para fundar el conocimiento. La causalidad dada por el rayo de sol y mediada por las diferentes formas del diaphanum. Es retomada por Al-Farabi en la enunciado conceptual de la sección media del juicio científico.

La escuela de Toledo anuló el papel del diaphanum en el proceso de cognición y transformó la luz en una sustancia del tercer tipo. En la modernidad, la luz, que provoca la cognición inmaterial, y el intelecto solar representan dos sustancias del tercer tipo. La modernidad atribuyó una causalidad eficiente al proceso mitológico de la cognición, que se basa en dos entidades inexistentes. Hecho de esta manera, hay un doble error principal que presenta un error de época (*Irrtum*). La mediación ha desaparecido completamente en la interpretación moderna de la cognición. Pero se mantiene en el esquema original de la cognición de Aristóteles y del Segundo Maestro. La mediación principal del diaphanum en la traducción latina ha sido reemplazada por la radiación de los rayos del sol (*comparatio irradiationis*). La teoría de la cognición como comparación dada en la escuela de Toledo no incluye la mediación del diaphanum. Tiene una importancia clave en el original del Segundo Maestro. El esquema neoplatónico de la cognición implica la actualización directa de lo existente, sin mediador alguno. Los corpúsculos solares se dan en forma de sustancia del tercer tipo. Son plenamente eficaces gracias a su claridad y actualidad. El rayo es la sustancia primera actual y esto provoca en nosotros una cognición potencial, universalmente dada. Esto es un completo disparate según el aristotelismo, porque el intelecto inmaterial no tiene la posibilidad de absorber el rayo físico del sol. El esquema de la actualización directa del intelecto pertenece al neoplatonista Avicena en la defectuosa traducción de los toledanos, pero no al aristotélico Al-Farabi. De este modo, en Toledo se fabricó otra figura del Segundo Maestro latinizado. La hermenéutica sigue la trágica historia de la modernidad objetivamente ciega. Es evidente que el esquema mítico de la escuela toledana está secretamente guiado por las diosas de la Venganza. El mito del intelecto solar se remonta a la caverna platónica. Avicena lo transmitió al Occidente latino. Recordemos el origen de la palabra griega para «conocimiento» como el acto consumado de ver, que establece el acontecimiento original de la metafísica occidental en la alegoría de la caverna de Platón (cap. 1). A los iluminados modernos no les importa en absoluto cómo ven el mundo. Los trogloditas de la caverna platónica están cegados por el intelecto solar, que manifiesta directamente la inteligibilia. El intelectual objetivo es el paranoico que «ve» todos los conocimientos inmateriales así como las cosas reales del mundo iluminado por el intelecto solar. El platonista iluminado (es decir, completamente cegado) desciende entonces a la caverna. Utiliza las instituciones académicas para proclamar esta verdad objetiva a los inquilinos de la caverna. Instrumentalizan todas las tonterías de las que disponen (*Ge-Stell*), porque técnicamente son absolutamente competentes para ello. Según Heidegger, la ciencia no piensa porque no tiene que ver nada del acontecimiento real del Ser mismo (cap. 1.2). Así, la locura objetiva de la civilización occidental nace en el modo de la formación metafísica. Debemos relacionar este error con la expresión griega παιδεία, que transmite en la interpretación de Heidegger el mito platónico de la caverna (cap. 1). Descartes y Arnauld confirman este esquema mitopoético de la modernidad para la postmodernidad (cap. 2.4.4). Así, a partir de la segunda mitad del siglo XII, la doctrina de la falsafa inicia el eclipse de la sustancia primera real, que la Escolástica retoma a su vez. La traducción *De intellectu* repite este eclipse de la sustancia primera a través del proceso de cognición. Los escolásticos toledanos relegaron el diaphanum al olvido. La escuela de comentaristas auténticos del *De anima* fundada por John Blund reintrodujo el diaphanum en la gigantomaquia de la sustancia hacia el año 1200 como elemento indispensable de la cognición. Tras una lectura profunda de *De anima*, esta escuela renovó la mediación a través de la noción de *intellectus possibilis* de Al-Farabi, a la que añadieron *intellectus formalis*. La escuela de Blund distinguió dos procesos distintos en la interpretación original de Abunaser de la abstracción, que el Segundo Maestro atribuyó al intelecto receptivo de forma indiferenciada en el proceso de recepción y abstracción (OBJ II, cap. 2.1.1). Los capítulos siguientes muestran que esta disputa sobre la doble interpretación de Al-Farabi del *De intellectu* continúa con la disputa fundamental sobre la interpretación del corpus de Averroes entre la escuela avicenista de Toledo y la escuela aristotélica de Sicilia. Las dudas sobre el mediador ausente en el paso de los sentidos al intelecto sólo se disiparon con la llegada del auténtico corpus de Averroes al Occidente latino. La interpretación neoplatónica de la escuela de Toledo puso al descubierto las traducciones avicenistas de Averroes a partir de 1220 aproximadamente. Miguel Escoto las corrigió en 1230 en favor del auténtico aristotelismo de la escuela siciliana (OBJ II, cap. 2.1.3). La presencia o ausencia del diaphanum y su concepción contienen el núcleo de todas las disputas posteriores sobre la naturaleza de la cognición.

Gracias a la introducción del *intellectus in potencia* en el esquema neoplatónico de la cognición, se produce en la metafísica occidental un nuevo acontecimiento en la no disimulación (*alétheia*) de lo existente. El alma posee su propia capacidad de cognición, que, sin embargo, sólo conserva un valor accidental y secundario en relación con la cosa existente real. La cognición está determinada pasivamente por la cosa real. Percibimos esta cosa primero a través de los sentidos, que se actualizan directamente a partir de la sustancia primera. Mediante esta relación secundaria con lo real, el alma se convierte en todo (νοῦς τῷ πάντα γίνεσθαι*, De anima* 430a14). El conocimiento se actualiza por el dativo metafísico aristotélico y se predica por imposición categórica. La cosa se da en el modo de existir en pasado frente al concepto cognoscitivo (τῷ τί ἦν, *quo est*, cap. 1.1). La cognición surge de la imaginación individual y del *intellectus possibilis* individual. Los dos tipos de diaphanum constituyen una doble forma de mediación sensual e intelectual en el alma. Esta doble mediación remite a lo originario en la realidad. El intelecto conserva el carácter pasado respecto a la existencia de la cosa presente. Siguiendo la influencia de las Furias vengativas, la modernidad ciega «ve» la parusía del sentido eidético a través del intelecto-sol objetivo. Esta visión paranoica crea la realidad mitológica que sustituye a la prueba deductiva aristotélica y al conocimiento crítico de la sustancia primera real. Estos nuevos simulacros de conocimiento se proyectan sobre la pared de la caverna platónica. El papel de los guardianes del «saber» de la civilización occidental, que encuentran su asiento en las instituciones académicas, es absolutamente esencial en esta divina comedia. El juego de los simulacros sustituye al diaphanum e instaura poéticamente el platonismo generalmente eficaz en la época del objetivismo. Averroes fue plenamente consciente del giro que supuso el cambio de principio. Completó a Abunaser en la ordenación del intelecto y completó esta vía de cognición en el CMDA. Avicena y Averroes explican de manera diferente la actualización de lo que existe en el intelecto. Esta doble manifestación de lo que existe condujo al establecimiento de dos formas de metafísica. El Occidente latino adoptó ambas versiones de la metafísica a través de la disputa del primer o segundo averroísmo. La ambivalencia relativa a la manifestación de la sustancia muestra la doble naturaleza de la abstracción propuesta por Abunaser. La forma aristotélica se abstrae de la materia gracias a la posición especial del *intellectus possibilis*. Este último se distingue de la inteligencia cósmica por su receptividad. Debido a la primacía hipárquica de la sustancia primera, las formas universales de cognición sólo están contenidas potencialmente en la materia. En consecuencia, la concepción de la verdad sólo se da en el intelecto, a través del proceso de abstracción de las formas cognoscitivas de la sustancia hilemórfica. La escuela de Blund entendió que esta actividad activa del intelecto tiene un carácter distinto de la recepción intencional pasiva. La hermenéutica sigue a *Lichtung* desde la metafísica, y plantea la cuestión fundamental en la tradición de Heidegger. Hay que estudiar la referencia del sentido redoblado (*Bezugssinn*) que indigesta el modo ontológico ("*Wie*" de Heidegger) del que tal o cual escuela entendió la actualización de lo existente en el intelecto posible. En este intelecto receptivo, los contenidos potenciales de la cognición se transforman en formas inteligibles reconocidas como tales. El componente receptivo del alma permite un reconocimiento esencialmente pasivo de las formas inmateriales, que luego es completado por el intelecto activo. La segunda sustancia está ligada a la posición hipárquica de la sustancia primera, que es reconocida por los sentidos y el *intellectus in potencia* de Al-Farabi. La segunda intención (*ma'qūl ṭhānī, intellectum secundum*), gracias a esta forma específica de universalidad y potencialidad, difiere tanto de la forma actual en la sustancia primera hilemórfica como de la forma cósmica inmaterial y actual que es la sustancia primera. En cuanto a la estructura hilemórfica de la realidad según el dativo metafísico, es válido que el *intellectus agens* humano actúa a través del *intellectus possibilis.*

Sin embargo, Al-Farabi también sigue la línea neoplatónica en la interpretación de la cognición (cap. 2.1). La concepción de la verdad tal como se da en el pasaje citado *Met*. VI.2 se determina directamente en el existente y está al mismo nivel que el enunciado categórico. Por consiguiente, el conocimiento verdadero debe establecer también una correspondencia con las formas e inteligencias inmateriales que son cósmicas y eternas. Este conocimiento según el diálogo Teeteto eleva al hombre a lo divino (ὁμοίωσις θεῷ κατὰ τὸ δυνατόν, *Theait*. 176b1-2). Según la *Ética a Nicómaco*, perfecciona el potencial divino inmortal en el hombre como el carácter más elevado de su existencia (ἀθανατίζειν. ..πρὸς τὸ ζῆν κατὰ τὸ κράτιστον τῶν ἐν αὑτῷ, *E. N*. 1177b33-34). En este modelo de cognición, las formas cognoscitivas se dan en el esquema de la semejanza unívoca o analógica con respecto al mundo superior. La forma efectiva y actual se da en el neoplatonismo por emanación. La forma superior se degrada a un nivel inferior de existencia, pasando a la materia contingente durante el proceso de descenso. La correspondencia entre intelecto y materia debe darse entonces directamente y sin predicción categórica basada en la abstracción de los sentidos. El proceso de cognición de las formas inteligibles subsistentes y separadas en el alma humana está garantizado por el intelecto adquirido de Alejandro (*intellectus adeptus*). La historia de este tipo de intelecto está ligada en árabe a la traducción del comentario de Alejandro sobre *De anima*. El párrafo citado describe el intelecto activo, que actúa desde fuera sobre la cognición humana (ὁ θύραθεν νοῦς, *De anima liber cum Mantissa* 110.4). Este término se tradujo al árabe como «intelecto supuesto» o «intelecto adquirido» y desplazó la interpretación de la cognición intelectual hacia el neoplatonismo (Geoffroy 2002). Al-Farabi considera el intelecto adquirido (*intellectus adeptus*) como la esfera final y más elevada de la actividad intelectual humana, que relaciona la acción de las inteligencias cósmicas separadas. A través de la conexión del intelecto receptivo con el intelecto adquirido, se forma la figura del intelecto actualizado (*intellectus in effectu*). A través de esta mediación es posible el conocimiento de las formas cósmicas inteligibles. Pasa por la intuición directa neoplatónica y existe paralelamente al conocimiento por abstracción aristotélico. El *intellectus adeptus* humano difiere del *intellectus agens* de las esferas estelares en que es receptivo y conoce el mundo superior sólo en potencia. Las inteligencias cósmicas no tienen intelecto receptivo, pues son inmateriales y plenamente actuales. Gracias a su actualidad, el intelecto cósmico activo actúa directamente impulsando formas cognoscitivas en el intelecto humano adquirido. Del mismo modo, el artesano forma activamente la materia pasiva mediante su propia idea. Este patrón de cognición sigue la impronta activa de la forma inteligible en el alma a través del enunciado *in artificialibus*. Este patrón de iluminación es fundamentalmente diferente del proceso aristotélico de abstracción, que viene dado por la activación del intelecto potencial a partir del conocimiento sensual. En el segundo estadio de la cognición, que se da por la iluminación del *intellectus agens* cósmico separado, el intelecto adquirido desempeña el papel del intelecto receptivo. Avicena interpretó *De anima* en la línea neoplatónica de Al-Farabi, que se da por la iluminación de lo existente por detrás. La forma se observa directamente gracias al poder del *intellectus adeptus*. Este intelecto es de la misma esencia que el *intellectus agens* cósmico separado. El concepto de cognición veraz, que está vinculado al *intellectus adeptus*, se relaciona con el neoplatonismo. El intelecto adquirido puede abstraer formas potenciales porque el intelecto activo separado se lo permite. Mediante la actualización de formas cósmicas autónomas, el intelecto adquirido se activa a un nivel superior (*intellectus in effectu*). En el caso de la perspicacia directa ligada a las formas neoplatónicas (*intellectum primum*), el intelecto no se actualiza por el proceso de abstracción de lo real, sino por la actualización del *intellectus agens* cósmico. Al-Farabi señala que ni siquiera el *intellectus agens* cósmico realiza una acción ininterrumpida. No es el Ser absolutamente dado en la actualidad, que es sólo una cualidad divina.[[80]](#footnote-80) En conjunción con el intellectus agens cósmico, el intelecto adquirido actualiza el contenido mental de la misma manera contingente. En este punto crucial, Averroes sigue la concepción voluntarista de Temistio del *intellectus materialis*, que conoce sensorialmente el mundo. Averroes retoma esta propiedad como prueba de las propiedades volitivas del alma humana individual y suprime el intelecto adquirido de los neoplatónicos (cap. 2.4.2). Esta no es la posición de Abunaser. En su teoría de la iluminación, la acción de la cognición superior no es desencadenada por el proceso de abstracción, sino por el *intellectus agens* real y enteramente separado. El intelecto cósmico actúa a través de la forma individual de abstracción, es decir, como intelecto adquirido (*intellectus adeptus*). De este modo, el conocimiento dado desde arriba se logra a través de la forma cuádruple del intelecto, que se da primero por la abstracción aristotélica de los sentidos (*intellectus possibilis - in effectu / adeptus - agens*). La definición aristotélica de cognición significa que el intelecto se actualiza a través de los sentidos y la abstracción (*in effectu*, νοῦς τῷ πάντα γίνεσθαι). A esta cognición naturalmente actualizada se añade entonces externamente el intelecto adquirido (*adeptus*), que es actualizado por el mundo de las inteligencias cósmicas. El intelecto posible (*intellectus in potencia*), gracias a su conexión con el intelecto activo, produce un carácter ambivalente de la cognición. El Segundo Maestro integró el esquema neoplatónico del intelecto solar en el esquema aristotélico invirtiendo el orden de actualización (*possibilis - adeptus / in effectu - agens*). El patrón de actualización viene dado por la actualización por detrás, porque el intelecto adquirido es activado por el intelecto cósmico y activo. El *intellectus adeptus* desempeña, pues, el papel del intelecto posible. Avicena adoptó este esquema neoplatónico. La posición intermedia de la actualización del intelecto por la actualización del anverso o del reverso desempeña un papel clave. O bien la cognición tiene lugar a través de la segunda sustancia aristotélica en el marco del enunciado categórico originaria de la abstracción (*abstractio*). O bien, la forma cognoscitiva hace una sustancia del tercer tipo en el marco del diacosmos demiúrgico cuando la cognición deriva de la contemplación directa de las formas cósmicas (*illuminatio*). La forma adquirida del intelecto juega un papel fundamental en el proceso de cognición como *illuminatio* porque actualiza el intelecto adquirido de la inteligencia cósmica. El Segundo Maestro, incluso en la segunda variante, sigue manteniendo la tesis del *De anima* de que el intelecto humano realiza una abstracción pasiva y activa de las formas inmateriales de las cosas materiales. Entonces, la iluminación dada por la actualización del intelecto adquirida del intelecto cósmico completa el proceso aristotélico de abstracción a partir de la sustancia primera reconocida sensorialmente por el intelecto posible. Avicena abolió esta tesis e introdujo un nuevo proceso de abstracción separando el intelecto de los sentidos. El intelecto percibe las formas universales directamente en las cosas (*denudatio*). En este caso, se trata de la visión intuitiva de la sustancia del tercer tipo en la línea de los neoplatónicos posteriores a Porfirio (cap. 1.3.1). El aristotélico Abunaser proclama contra la escuela de Al-Kindi, que las sustancias primarias no se materializan en el proceso de emanación neoplatónico. Se actualizan a través de la existencia de las demás sustancias materiales, así como de las sustancias primarias inmateriales. La acción de abstracción está, pues, explícitamente ligada a la cosa hilemórfica realmente existente. La iluminación representa el segundo estadio de la cognición. El alma ya está actualizada como *tabula rasa*, gracias al esquema aristotélico de la cognición. La esencia formal en la mente se produce por la abstracción de la sustancia primera real. Esto significa que la iluminación comienza con la actualización del conocimiento a partir de los sentidos. La cognición sigue la forma de imposición universal según la versión de Aristóteles de la verdad dada en *Metafísica* VI.2. En la segunda etapa de la cognición a través de la iluminación, el intelecto se actualiza directamente desde el mundo de las formas separadas y subsistentes.

Este aspecto de la abstracción (*al-muğarrad*), las traducciones latinas de Avicena y las tradiciones posteriores lo denominan *denudatio* o s*poliatio*. Desempeña un papel clave en la aparición de la objetividad. La verdad no se define en absoluto como la correspondencia del intelecto y lo real, sino que se sitúa fuera del enunciado categórico como el género trascendental de lo existente según la *Metafísica* VI.2. Avicena toma la segunda variante de la cognición directa a través de la iluminación y la convierte en la base de la metafísica. Creó un concepto de objetividad a través de una nueva forma de abstracción. De este modo, es posible una reconciliación entre Platón y Aristóteles. La naturaleza de la cognición en Abunaser se caracteriza por una ambivalencia fundamental, al igual que el estatus de sustancia indivisible en el neoplatonismo, mencionado anteriormente.

«Pero si lo inteligible se convierte en lo realmente inteligible, muchas de estas otras categorías son eliminadas de él, de modo que su ser se convierte en otra entidad, que no era la existente».[[81]](#footnote-81)

La traducción latina de la cita proclama que otro ente (*aliud esse*) aparece en el proceso de abstracción. Esta nueva entidad realizada a través de la abstracción forma una unidad conceptual en el nivel de la cognición intelectual. La cuestión es la misma que en la interpretación porfiriana de las *Categorías* (cap. 1.3). ¿Cuál es la naturaleza de este «*aliud esse*» en el proceso de significación y enunciado categórico? ¿Basa Al-Farabi la primera abstracción en el modo clásico aristotélico de enunciado categórico, que se da a partir de la sustancia primera? ¿Esta entidad abstracta se toma del modo trascendental de la verdad platónica como existente hipostático según el pasaje de *Metafísica* VI.2 citado anteriormente? ¿O hay algo intermedio, al estilo del diacosmos demiúrgico de Jámblico y Simplicio según el diálogo del *Timeo*, cuando se predican significados y sustancias como el existente del tercer tipo? Las líneas que siguen profundizan inmediatamente esta ambigüedad respecto a la nueva sustancia según la cita anterior, o incluso la traducción adjunta de los toledanos.[[82]](#footnote-82) Los universales conservan su propia existencia hipostática en el mundo, lo que es subrayado por la traducción avicenista de la escuela toledana (*habent esse in mundo*). Este pasaje establece la *Lichtung* de la objetividad al modo del *Irrtum* moderno. La objetividad no está en absoluto ligada a Avicena, sino ya a Al-Farabi. Su filosofía fue leída y transmitida por la escuela toledana dentro del paradigma de la metafísica de Avicena. Los toledanos introdujeron la denudación de Avicena allí donde Al-Farabi tenía un esquema de conocimiento hecho por abstracción aristotélica. Tomada en el esquema de la iluminación, la denudación hace una entidad del tercer tipo en el intelecto adquirido. Al-Farabi toma la iluminación en el marco de la conceptualización aristotélica. Corresponde a la abstracción propuesta en *De anima* y al enunciado según las *Categorías* que excluyen el existente del tercer tipo. Las interpretaciones del *De anima* llevaron a una mayor confusión en la interpretación del conocimiento según el Segundo Maestro. En el alma, según Aristóteles, sólo se reconoce el concepto mental en el modo de la potencia. En el espíritu, no hay lugar para la forma cósmica real en el modo de la pseudoactualidad objetiva de los neoplatónicos. Guillermo de Auvernia (Alvernus) y Alberto Magno adoptaron la forma de iluminación de Al-Farabi. Estos aristotélicos y los representantes del primer averroísmo defendieron el concepto de iluminación sobrenatural, pero rechazaron el carácter objetivo del tercer tipo de existente formulado por Avicena. La iluminación objetiva se forma en el alma como huella intelectual a partir de las formas cósmicas, que son las primeras sustancias intelectuales. Este *tertium ens* es una forma intelectual actual que pasa del *intellectus agens* cósmico al intelecto adquirido. El nuevo existente formado por la iluminación es fundamentalmente diferente de las primeras sustancias reales y de las segundas intenciones. Éstas se dan exclusivamente en el pensamiento como conceptos potenciales. El intelecto adquirido de la modernidad se actualiza directamente a partir del *intellectus agens* cósmico separado, porque forma una unidad completa del contenido conocido y del sujeto que conoce. La modernidad recibe directamente las sustancias inmateriales y actuales adquiridas como especies neoplatónicas y objetivas. Esta unidad específica de la cognición se produce en el nivel del intelecto humano adquirido y del intelecto cósmico activo. El intelecto adquirido se actualiza por detrás del intelecto activo separado y se convierte así en actual a su vez (*intellectus in effectu*). En el acto de la primera reflexión cartesiana ante la letra, el intelecto adquirido reconoce el noema, que se actualiza en su esencia esencial (*sunt intellecta in effectu et ipsa essencia*). Gracias a la esencia universal así captada, el intelecto se reconoce entonces en su actualidad (*sit intellectus in effectu et inteligat eciam*)[[83]](#footnote-83). La traducción de los toledanos sólo ve el reconocimiento efectivo de las formas inmateriales, lo que crea una unidad del intelecto humano que ha sido adquirido y que ahora se actualiza. Este intelecto es irradiado por el intelecto activo actual y separado. Este nuevo tipo de especie (*ipsa essencia*) es típico de Avicena porque el *intellectus adeptus* humano contempla estas esencias objetivas directa e inmediatamente. Las formas cósmicas producidas por el *intellectus agens* se dan directamente como *intellectum primum* para el intelecto solar de los modernos. Los iluminados modernos, además, las reconocen en su propia actualidad del intelecto hipostasiado. Avicena estableció esta esfera como el modelo básico para una nueva metafísica y, después de él, el modernismo y el postmodernismo se apoderaron de ella. Al-Farabi, sin embargo, no es un modernista como Avicena, lo que Averroes reconoce correctamente. El Segundo Maestro determina la cognición según el esquema clásico del *De anima* de Aristóteles, donde el *intellectus in potencia* se actualiza por fin plenamente en su poder a través de la iluminación. El sabio, por supuesto, no es inmediatamente divino, sino sólo después de una cognición plenamente realizada. Este pequeño detalle, firmemente defendido en la teoría del Segundo Maestro, escapa a la modernidad acrítica que, bajo la guía metodológica de las Furias, considera su sabiduría objetiva de forma inmediata y directa. El tratado *De anima* presenta un tipo de cognición diferente de la visión directa de las formas e inteligencias que existen independientemente en el diacosmos neoplatónico. El intelecto posible percibe las formas cognoscitivas simplemente en su potencia porque se dan efectivamente en la sustancia primera real.[[84]](#footnote-84) La actualización se produce a través del proceso de abstracción, que viene dado por la recepción de las formas abstractas en el intelecto potencial. Este intelecto potencial produce un segundo tipo de cognición inmaterial (*intellectum secundum*) después de la cognición sensual material. Esta actualización de la forma en el intelecto difiere de la visión directa en la forma reconocida. Ya es actual en sí misma, porque se da como existente del tercer tipo. Al-Farabi modificó la interpretación neoplatonista de la cognición de Alejandro según *Met*. VI.2. Esta verdad se da en el nivel de las primeras sustancias inmateriales actuales. Debe actualizar el *intellectus in potencia* por mediación del intelecto adquirido, que se actualiza directamente por las formas cósmicas. El intelecto receptivo es inmaterial y en potencia, la verdad como determinación directa de lo existente según *Met.* VI.2 es inmaterial y actual. De este modo, es posible crear un esquema de la cognición como transición de la potencia a la actualidad. De este modo, podemos explicar por qué Al-Farabi introdujo su propia forma de intuición neoplatónica (*illuminatio*) junto a la abstracción aristotélica. No situó esta forma de intuición en el *intellectus in potencia* puramente receptivo, porque éste es activado por la abstracción de los sentidos. La iluminación actúa sobre el intelecto posible a través de la mediación del intelecto adquirido, porque éste actualiza por detrás la iluminación de la cognición. La actualización del intelecto adquirido es entonces doble, desde la forma cósmica y desde la aprehensión sensual transmitida por el *intellectus in potencia*. Tanto la primera como la segunda intención son capaces de actualizar el intelecto, según la cita citada, y de crear una forma cognada presente (*fiet intellectus in effectu propter intellectum primum et intellectum secundum*). La diferencia entre los dos tipos de cognición en el modo *intellectum primum* y *secundum* es fundamental, y corresponde a la interpretación antes mencionada de las *Categoría*s 2a11-16 (cap. 2.1). Comencemos con la actualización de la cognición por detrás en el modo de iluminación de las formas cósmicas universales. La primera intención es dada por la consideración directa de la forma actual en el intelecto adquirido. Se actualiza como el *intellectus adeptus* humano a partir del *intellectus agens* cósmico separado. En este orden, que se basa en la iluminación mística y sobrenatural por la forma inteligible, la cognición hecha por la abstracción de los sentidos ha sido puesta en segundo lugar. Pero el curso natural de la cognición es de suma importancia. Debe corresponder al dativo metafísico, que se da por la imposición del sentido a partir de la sustancia primera. A continuación, el orden de las dos intenciones se invierte exactamente. La primera intención establece la cognición empírica según la hipótesis del *De anima*, es decir, por actualización del rostro, a partir de la sustancia real hilemórfica. La cognición experimenta el proceso clásico de abstracción a través de la función pasiva y receptiva del intelecto. El intelecto posible toma forma inteligible a través de la mediación de los sentidos. El intelecto posible toma esta forma de tal modo que se hace efectivo (*intellectus in effectu*). Entonces la iluminación se da en el primer modo del *intellectum secundum* porque finaliza la naturaleza humana en la forma divina según los textos citados de Platón y Aristóteles. El Segundo Maestro, sin embargo, no ilumina la cognición desde el neoplatonismo como su discípulo Avicena, sino a través de la interpretación aristotélica de los *Segundos Analíticos* y la *Metafísica*. La polémica de Aristóteles contra los adversarios del principio de no contradicción y del principio del tercero excluido habla de una intuición apodíctica directa de los primeros principios mediante la pura actuación del intelecto (*Anal. Post*. 100b11-12). Además, esta actuación intuitiva del intelecto prueba que los primeros principios son los fundamentos últimos de la cognición (ἀνυπόθετον, *Met*. 1005b14-16). Por esta razón fundamental, los primeros principios de la cognición son lógicamente indemostrables y sólo pueden ser defendidos dialécticamente. Al-Farabi, y después de él Avicena, basan esta intuición directa de los primeros principios en una forma particular de abstracción e intuición, que parte del doble enunciado *per prius*, relacionada tanto con la sustancia de Aristóteles como con la de Platón. Esta abstracción se caracteriza por una total ambivalencia, al igual que el estatuto de la sustancia indivisible en el neoplatonismo. Los pasajes interpretados muestran que Abunaser intenta armonizar las variantes neoplatónica y aristotélica de la cognición. Averroes rechazó en principio este esfuerzo. Lo veía como una destrucción de la metafísica aristotélica y del procedimiento descrito en *De anima*.

La aparición de la nueva vía de comprensión de lo que existe (*Vor-blickbahn*realizada por el *intellectum primum* et *secundum* establece la *Lichtung* de la verdad y de la no-verdad que caracteriza una nueva era de no-disimulación de la metafísica. Avicena adopta el modelo de la cognición por iluminación. Este modelo se basa en la actualización de lo que existe por detrás, desde la sustancia primera como forma cósmica. Avicena encuentra la primera ciencia en la manifestación del *primum intelligibile*. Se da por iluminación en el modo descendente de la cognición: *intellectus agens - intellectus adeptus*. La escuela de Toledo, influida por Avicena, adoptó esta visión y la utilizó como esquema universal de cognición. La escuela del Segundo Averroísmo retomó esta perspectiva para una interpretación errónea de Averroes, que se refería principalmente a su redacción del CMDA. Este discípulo del Segundo Maestro rechazó en principio la solución neoplatónica dada de manera mitopoética, considerando que la metafísica de Avicena estaba corrompida en sus fundamentos. Para la fundamentación de la metafísica, Averroes tomó del esquema de la cognición de Al-Farabi sólo el primer nivel naturalmente dado. Este es el proceso de abstracción aristotélico a partir de los sentidos. Averroes sigue el proceso de generalidad ascendente de la forma, que surge en el proceso de cognición empírica (*secundum intelligibile*). El sentido surge a través del enunciado hipárquico, que se basa en la cognición a través de los sentidos y a través del intelecto en potencia. Esta actualización del intelecto se produce a través de la actualización frente a lo existente según el modo ascendente de la cognición: *intellectus in potencia - intellectus in effectu*. Este procedimiento excluye toda forma cognoscitiva como *tertium ens* hipostático. Sin embargo, el neoplatonismo del Segundo Maestro significa que la actualización de las formas en el intelecto posible y activo establece una nueva esfera de lo existente (*aliud esse*). Este nuevo «ser» no es una abstracción aristotélica realizada según el modelo de cognición propuesto por *De anima*. En el esquema de cognición creado por imposición, la forma cognoscitiva de lo real pasa de los sentidos a la imaginación y luego al intelecto posible. La cognición ambivalente de Al-Farabi se basa en la concepción dual de abstracción e intencionalidad. Supone la actualidad tanto de la sustancia primera reconocida sensorialmente y recibida en el intelecto potencial, como del mundo de las formas autónomas percibidas en el intelecto adquirido. Al-Farabi abordó la cuestión fundamental de Porfirio, Simplicio y otros, que viene dada por el estatus ambivalente de la tercera sustancia (cap. 1.3). La hermenéutica afirma que Al-Farabi, en su interpretación del intelecto, introduce explícitamente la segunda vía en la revelación del existente, que pasa por la actualización de la cognición hecha por detrás. El existente moderno corresponde entonces a la actualidad primaria del intelecto cósmico activo separado (*intellectus agens*). Informa a las formas intelectuales en un nuevo estado a través de la cognición directa del intelecto adquirido. El intelecto activo desempeña el papel del artesano activo, que presiona las formas en la materia y en el intelecto adquirido. Esta concepción de la iluminación, dada en la forma neoplatónica de la abstracción (*denudatio*), la encontraremos en las etapas posteriores del enunciado objetivo llamado *in artificialibus*. La siguiente cita establece la ubicación original de la nueva forma de la metafísica *Modernorum*, que es completada por Duns Escoto.

«El intelecto adquirido (*intellectus adeptus*) es al mismo tiempo el sustrato de las formas cognoscitivas y se convierte en una cuasi forma para el intelecto actualizado (*intellectus adeptus est quasi forma intellectui in effectu*), y este último es el sustrato y la materia para el intelecto adquirido. El intelecto actualizado es la forma para el intelecto posible (*intellectus uero in effectu est quasi materia et subiectum intellectui adepto*) y éste se da como materia para el intelecto actualizado. En este nivel, las formas comienzan a descender hacia las formas materiales corpóreas (*incipiunt forme descendere usque at formam corporalem ylealem*), aunque antes se han elevado gradualmente hasta separarse de la materia y avanzar así hacia las formas inmateriales.»[[85]](#footnote-85)

La cita comienza con una visión de las formas inmateriales que pasan a la forma cognoscitiva en el alma humana. Esta forma se denomina «intelecto adquirido» (*der erworbene Intellect, intellectus adeptus*). El enunciado de las formas intelectuales actuales procede de arriba hacia abajo. Necesita un sustrato para crear un existente del tercer tipo (aliud esse) que sustituya a la sustancia primera hilemórfica en el esquema de la cognición. La cita continúa hasta el mundo de las sustancias materiales reales. El enunciado en el esquema categórico del aristotelismo sólo es posible en relación con la sustancia primera empírica, razón por la cual no se aplica allí. La primera parte de la cita muestra la deducción de las formas cognoscitivas superiores del mundo de las inteligencias cósmicas y desciende al nivel material. En consecuencia, el intelecto adquirido, gracias a su actualidad ya dada como forma actual, sirve también para actualizar el intelecto potencial. Este último es "material" en virtud de su pura potencialidad, véase la definición de Alejandro del sujeto del intelecto hílico y separado (*est quasi materia et subjectum intellectui adepto*). Aparece así una nueva figura del *intellectus in potencia*, que no se da en el proceso de abstracción, es decir, por la actualización del intelecto a partir de la sustancia primera hilemórfica. La nueva figura del intelecto «material» o «receptivo» surge en el proceso de actualización, que se da por la iluminación de la forma actual separada. Tal *intellectus in effectu* ocupa la posición clave, pues se actualiza desde arriba, desde la sustancia primera inmaterial. Pero normalmente se actualiza desde abajo, desde la sustancia primera material. Tal «intelecto receptivo (*intellectus in potencia*) iluminado desde arriba actúa como sustrato hipostático (*subiectum, hoc aliquid*) capaz de recibir las formas procedentes del *intellectus agens* cósmico. Tomado en sentido formal, éste es el escenario según el procedimiento aristotélico en *De anima*, pero se utiliza para la cognición en el nivel neoplatónico. El componente superior de la cognición en forma de cuasi-forma determina el componente receptivo, que se da en forma de cuasi-materia. La pequeña palabra «*quasi*» tiene un significado central en todo el esquema de determinación del intelecto. Averroes la entendió correctamente contra Temistio y contra Alejandro (cap. 2.4.3). La nueva posición del *intellectus in effectu* ha sido actualizada por la ilustración. Confirma que la actualización del *intellectus possibilis* deriva de la iluminación procedente directamente del mundo hecho de formas autónomas.

Por tanto, es cierto que el conocimiento individual del alma está iluminado por la luz del *intellectus agens* cósmico y separado, que actúa a través del *intellectus adeptus* humano. Este último se realiza como forma hipostática directamente del intelecto cósmico activo. La forma cósmica se acepta primero en los niveles superiores del intelecto humano (*intellectus adeptus*). Está directamente vinculada al *intellectus agens* autónomo. El intellectus adeptus así actualizado actúa como forma hipostática activa en relación con el *intellectus possibilis* receptivo. Este último se actualiza de un modo nuevo. Antes reconocía las formas inmateriales por abstracción, es decir, a partir de los sentidos y del mundo material. El *intellectus in effectu* conserva su posición central, porque se actualiza desde arriba (la sustancia primera inmaterial) y desde abajo (la sustancia primera material). El *intellectus possibilis* receptivo reconoce en el acto de iluminación las formas superiores que existen fuera de la materia. La cognición realizada por el intelecto así iluminado se actualiza principalmente por detrás, es decir, desde el mundo de las formas cósmicas autónomas como las primeras sustancias inmateriales. Al-Farabi defiende el modelo de cognición como iluminación al mismo tiempo que la abstracción aristotélica. Las dos direcciones de la cognición, que vienen dadas por la abstracción aristotélica y la iluminación neoplatónica, completan la actualización del conocimiento. La actualización en el modo del *intellectus in effectu* puede tener lugar de dos maneras: por un lado, a través de la iluminación neoplatónica dada por el intelecto adquirido, que es actualizado por el intelecto cósmico y contempla directamente las formas inteligibles; por otro lado, el *intellectus in effectu* es actualizado por la abstracción aristotélica, que se origina en la actualización de la cara, es decir, de la sustancia primera real conocida sensorialmente. Esta sustancia primera hilemórfica es recibida por el *intellectus in potencia*, que es pasivo y vacío. El aristotélico Al-Farabi conserva la actualización primaria del sentido de lo existente por delante, a partir de la sustancia primera real conocida sensorialmente. Pero esta cognición sólo existe en un nivel inferior y sólo es auxiliar. Su finalización produce el efecto del intelecto adquirido (*intellectus adeptus*), que está ligado al *intellectus agens* separado. En el segundo estadio de la cognición, el intelecto se actualiza directamente a partir del mundo de las formas neoplatónicas separadas y subsistentes. Este acto de cognición requiere una forma especial de abstracción y visión eidética, que en las traducciones latinas de Avicena y posteriormente por la tradición se denomina terminus *denudatio* o *spoliatio*. La unidad neoplatónica de la forma intelectual se refiere al sustrato del pensamiento de formas puramente intelectuales, que la traducción latina del pasaje citado de Al-Farabi denomina *quasi-subiectum*. Este sustrato o soporte del nuevo tipo de cognición representa la *Lichtung* de la verdad y la no-verdad para la determinación objetiva de la persona en el Occidente latino. Si tomamos a este sujeto como sustancia iluminada, el *intellectus in effectu* sirve de base para el acto de conocimiento realizado a partir de la actualización por detrás. El sustrato de tal conocimiento hace que una nueva «sustancia-especie» mitológica en la persona humana multiplique las sustancias en el sujeto moderno, y por tanto totalmente esquizofrénico. Gracias a la introducción del término «*quasi*» para la definición del intelecto como materia y forma, el Segundo Maestro no permitió la pluralidad de sustancias en el hombre. La pluralidad de sustancias objetivas como hipóstasis en la sustancia primera es filosóficamente ridícula; es, por tanto, inhumana y estúpida.

La modernidad fundada por Avicena trabaja con la afirmación de que el intelecto adquirido se convierte en forma activa y causa de la cognición intelectual (*intellectus adeptus est quasi forma intellectui in effectu*). El dativo metafísico oculto en esta formalización indica el nuevo don de ser que determina el nuevo tipo de actualización del intelecto (*intellectui in effectu*). Este «intelecto» enteramente moderno se ha convertido en un nuevo tipo de tertium ens como cuasi-sustancia en el ser humano. Este modo de dar hizo la nueva forma de la quidditas aristotélica y condujo directamente a la primera forma del *dativus obiectivus* (OBJ III, cap. 4). Gracias a la actualización de la intuición por el intelecto cósmico separado, el *intellectus adeptus* hace una cuasi-sustancia para las formas producidas por el intelecto cósmico (*intellectus adeptus est quasi subiectum illis*). Al mismo tiempo, el *intellectus ade*ptus es una cuasi forma efectiva para el intelecto inferior, que se ha actualizado en el proceso aristotélico de abstracción determinada a partir de la sustancia material (*est quasi forma intellectui in effectu*). Este intelecto material inferior actualiza formas potenciales en las cosas mediante la *abstractio*, pero también puede convertirse en actual (*intellectus in effectu*) mediante la actualización del intelecto adquirido (*denudatio*). En este caso, el intelecto receptivo crea una cuasimateria para la forma real superior del intelecto adquirido. La forma abstracta (*intellectum secundum*) ya no se hace a partir de la sustancia hilemórfica, porque entra directamente en el intelecto hipostasiado del moderno iluminado. El sentido de lo que existe, dado de esta forma enteramente objetiva (*intellectum primum*), procede de la conjunción del intelecto humano adquirido y del intelecto activo separado (*Es gibt*, *Ereignis*). Esta donación de sentido sustituyó al dativo metafísico clásico, porque la *quiddit*as no es la misma que en el caso de Aristóteles. El segundo estadio de la cognición aristotélica proporciona, en el marco de la *abstractio*, una forma abstracta de las cosas reales, aprehendidas sensorialmente. El segundo estadio de la cognición en el marco de la iluminación reconoce esta forma en la intuición directa del intelecto adquirido, que es iluminado y, por tanto, también actualizado por el intellectus agens cósmico fuera de la persona viva (*denudatio*). Encontramos la misma forma de intelecto en los escritos de Al-Farabi comentando la *Ética a Nicómaco* y la *Política de Aristóteles*.[[86]](#footnote-86) La abstracción dada por la actualización por detrás aporta un significado muy diferente al de Aristóteles, lo que muestra la concepción de Avicena de la abstracción en el modo de la *denudatio*. O bien la actividad del intelecto se concibe según Aristóteles como la determinación del intelecto posible por la cosa real (*abstrahere*). Se trata entonces de una teoría clásica de la verdad como *adaequatio* en el orden aristotélico de significación dado por la relación hipárquica de la sustancia primera y segunda. O bien el intelecto contempla una forma particular de esencias que existen como *tertium ens*. En este caso, la visión cognoscitiva formada por el *intellectus adeptus* viene de atrás, ya que es actualizada y dirigida por el *intellectus agens* cósmico. Los modernistas consideran directamente las formas intelectuales como *tertium ens* que no existen en la realidad. Han creado así un enunciado paranoico *per prius*, que parte de la imposición del mundo inexistente. Tal proceso de conocimiento moderno tiene lugar a través de la iluminación que proviene del *intellectus adeptus*. El intelecto adquirido, actualizado por el intelecto activo, reconoce las cosas mediante la nueva forma de abstracción sin tener en cuenta la sustancia primera percibida por los sentidos. El alma no es una *tabula rasa*, porque el intelecto de los *Modernorum* lleva en sí una cierta forma de actualidad. El intelecto adquirido en una esfera superior actualiza el intelecto humano de tal modo que aparece un nuevo sujeto de conocimiento y un nuevo objeto en el modo de existir del tercer tipo (*aliud esse*). Esto da lugar a un intelecto moderno que no se actualiza a partir de la sustancia hilemórfica existente, sino a partir del mundo de las formas cósmicas inmateriales separadas. En este caso, el término *aliud esse* difiere de la abstracción de Aristóteles, que no tiene *tertium ens*. En el proceso del conocimiento moderno se produce una manifestación de la nueva sustancia (*aliud esse*) como forma pura, hipostática, que es reconocida directamente como tal. La forma actual contemplada actualiza la cognición (*intellectus in effectu*) mediante la intuición de esta forma (*intellectum primum*) en el dominio del *intellectus adeptus*. La actualización de la cognición no parte de la realidad de la sustancia primera, sino del *intellectus agens* cósmico separado. Esta cuasi-sustancia, que es aceptada por el *intellectus adeptus* en el nivel de la segunda abstracción, difiere de la abstracción de Aristóteles. Esta abstracción se realiza a partir de cosas reales percibidas por los sentidos. El *primum intellectum* manifestado objetivamente y aprehendido directamente de este modo difiere de la abstracción aristotélica. El nuevo tipo de intelecto reconoce una forma objetiva dotada de un nuevo tipo de cuasi-actualidad (*aliud esse*).

Al-Farabi está en el comienzo de una concepción dual de la cognición porque cruza el Rubicón de la metafísica aristotélica. La abstracción aristotélica no alcanza por sí misma el nivel de pensamiento del intelecto activo cósmico, porque este último existe en un nivel inferior de formas hilemórficas y sólo en la forma de cognición intelectual como potencia (*intellectus possibilis*). En el escenario aristotélico de la abstracción, no sería posible conocer la verdad como determinación directa de lo existente, según el argumento antes citado. La *illuminatio* neoplatónica prefiere el escenario de la emanación de las formas, en el que la materia y la sustancia hilemórfica desempeñan sólo un papel secundario en el proceso primario de autodeterminación de la forma separada. La emanación de formas que proceden directamente de Dios y están directamente ligadas a la creación es absolutamente inaceptable para el Segundo Maestro, que era un auténtico musulmán. Al-Farabi derrocó al neoplatonismo introduciendo una doble enunciado categórico en el curso de la cognición. Su concepción de la iluminación no es neoplatónica, sino aristotélica, porque el enunciado de la causalidad pasa por la suposición universal (*Cat*. 2a15-16). A través de las emanaciones y su cognición eidética directa, quedaría invalidada la concepción aristotélica de la verdad como *adaequatio*. El intelecto se actualiza como *tabula rasa* a partir de los sentidos y las primeras sustancias materiales. Por último, Abunaser concede la primacía gnoseológica a la iluminación divina. En el nivel más bajo de la cognición, confina la forma aristotélica de cognición empírica. Esta síntesis de Platón y Aristóteles fue adoptada por Avicena, Grosseteste y Escoto. Proporciona una visión objetiva de la forma autónoma de las sustancias superiores. El intelecto actualizado (*intellectus in effectu*) se adapta de un modo nuevo al mundo de las sustancias inmateriales, como las formas puras, porque su acto de reconocimiento procede de lo alto (*intellectus adeptus*). La forma hipostática adquirida por el intelecto lo convierte en un nuevo sujeto de cognición. La cognición determinada por tal forma hipostática existe en un modo que es ontológicamente diferente de la forma anterior abstraída por los sentidos. El intelecto moderno conoce lo que existe a la manera del intelecto desapegado de Alejandro y no requiere la realidad empírica e incierta para la verdadera cognición. Avicena captó el valor revolucionario de esta visión y estableció una nueva metafísica, que fue adoptada por la modernidad latina. Estos modernos «alejandrinos» rechazaron a Averroes y fundaron la escuela latina del segundo averroísmo. Felipe el Canciller adoptó la visión neoplatónica de Avicena sobre la denudación (OBJ II, cap. 2.3.2). Constituyó el primer sistema moderno de determinaciones trascendentales de lo que existe y de la verdad en el concepto de *resolutio*. El legado moderno del Segundo Maestro se completó en el Occidente latino con la filosofía de Duns Escoto. Éste adoptó estas innovaciones de Avicena a través de la escuela del segundo averroísmo, que ya estaba en decadencia y necesitaba urgentemente una modernización.

La introducción de la nueva forma de existencia del tercer tipo como *aliud esse* tiene una gran importancia para el desarrollo de la objetividad. El intelecto descrito por Al-Farabi se abstrae de la determinación categórica de la sustancia existente (Aristóteles, Porfirio) y mira a través de la esencialidad de las formas puras hacia las propiedades trascendentes del Uno (Platón, Plotino). El Segundo Maestro, sin embargo, rechazó la emanación neoplatónica y abolió el neoplatonismo unívoco del doble Ser-Uno y lo Múltiple. Porfirio y otros pensadores apoyaron este elemento clave del neoplatonismo en el enunciado categórico aristotélico. Por primera vez en la filosofía occidental existe una visión intelectual del conjunto de lo existente en el modo unificado de conocimiento según el aristotelismo y el neoplatonismo. El enunciado *per prius* se refiere a la unidad de lo existente según la visión neoplatónica. El intelecto adquirido realiza una nueva forma de cognición a través del nuevo modo de abstracción. Étienne Gilson y Jean Rohmer llaman a esta abstracción «*denudatio*» (OBJ II, cap. 2.3.1). Esta forma ambivalente de intuición establece un nuevo enunciado *per prius*, que da lugar a otra serie de determinaciones trascendentales de la sustancia. El intelecto adquirido desde arriba se convierte así en sustrato de formas puramente inmateriales (*intellectus adeptus est quasi subiectum illis*). Avicena establece plenamente este intelecto como un existente del tercer tipo para producir la forma objetiva del existente (*equinitas tantum*, cap. 2.3.2). El Segundo Maestro propuso el primer significado objetivo al existente en el modo aliud esse creando una nueva entidad del tercer tipo. El enunciado categórico adquirió un nuevo estatuto gracias a la nueva comprensión del sentido metafísico. La síntesis de denudación y abstracción muestra que el contenido intelectual ya no se abstrae de las cosas reales percibidas por los sentidos. La cognición moderna se actualiza a través del nuevo tipo de intelecto, que definimos como un sustrato real y sustancial (*quasi materia et subiectum*). Este nuevo sujeto de cognición desprecia la actualidad y sustancialidad externas, porque la nueva cognición se define en parte fuera del alma intelectual aristotélica. En el aristotelismo, el alma es la única forma del cuerpo actual. La imposición del significado de las sustancias cósmicas, existentes en sí mismas, como formas intelectuales, tiene lugar en un nivel superior al de la realidad de la sustancia primera, percibida sensorialmente. El intelecto adquirido se convierte en un sustrato autónomo del contenido abstracto del pensamiento (*intellectus adeptus est quasi subiectum illis*). Este nuevo «*quasi subiectum*» de Occidente funciona como una cuasi sustancia paralela al *anima intellectiva*. El intelecto adquirido y su cognición tienen su propia actualidad. El desarrollo posterior de la escolástica, influida por Avicena, orienta el desarrollo del intelecto como *quasi subiectum* hacia el dualismo moderno, en el que la persona se descompone en dos o incluso más sustancias. El postmodernismo de Descartes, que inauguró la era del nihilismo metafísico, creó una nueva figura para este sujeto del tercer tipo. Su neoplatonismo renovado estableció un nuevo sujeto de la cognición y de la ciencia occidental (*res cogitans*). Gracias al proceso de denudación reflexiva, está dotado de un tipo de actualidad propia, que lo separa de la res extensa física. El intelecto adquirido, como sustancia del tercer tipo, comienza a actuar como sustrato real de los contenidos abstractos del pensamiento (*intellectus adeptus est quasi subiectum illis*). De este modo, la modernidad derivada de la falsafa establece el dualismo contemporáneo entre dos sustancias distintas, el cuerpo físico y la sustancia intelectual. Al-Farabi constituye la *Lichtung* fundamental de la historicidad del pensamiento, que se conoce a través de la figura histórica de la *via Modernorum*. La división del hombre en varias sustancias completa el *Irrtum* original de la metafísica occidental en la época del nihilismo metafísico. Nació del modelo de la falsafa avicenista en la modernidad escolástica de Oxford hacia el año 1240 (OBJ II, cap. 3.2). La determinación moderna, postmoderna y nihilista desintegra a la persona humana en un conjunto de sustancias dispares. Esto conduce a la deshumanización moderna del hombre.

Pero la filosofía aristotélica de Al-Farabi, en el modo de *alétheia*, encontró la verdadera naturaleza humana. Pertenece a todos los hombres bajo la forma del *intellectus in potencia*.[[87]](#footnote-87) Este término conserva un carácter clave para la nueva determinación del hombre, porque describe lo específico universal de la cognición puramente humana. El intelecto receptivo se separa de la cognición sensual de los animales y de la cognición puramente intelectual de las inteligencias cósmicas inmateriales. La humanidad se ha convertido en una *species humana* porque todos los humanos utilizan esta forma específica de intelecto. Dante utiliza el término *universitas humana* para referirse al Occidente latino. Al-Farabi y Dante basan esta unidad de la humanidad en la forma universal del *intellectus possibilis* (OBJ III, cap. 4.4.3). Esta facultad, común a la especie humana, permite la recepción de las formas inteligibles y constituye la primera etapa en la actualización naturalmente dada de las formas inteligibles. Así, la facultad humana natural (*fiṭra mushtarika*) común a todos los seres humanos sanos se tematiza en la falsafa. Estos seres humanos son capaces de hacer un uso normal de la mente. Al proteger el término *fiṭra*, es decir, el don natural del conocimiento basado en la naturaleza receptiva del intelecto, Al-Farabi critica a los teólogos islámicos de su época.[[88]](#footnote-88) Estos teólogos vivían en la época de la verdad única, que aún no venía dada por la Biblia, como postulaba la condena de París en 1277, sino que era postulada por el Corán. Los teólogos fundamentalistas rechazaban cualquier significado del término "naturaleza" o "determinación de lo que existe" (*ṭab*) en el sentido aristotélico de potencia a actualidad. Esta determinación metafísica de lo existente limitaría al Todopoderoso en su omnipotencia (Griffel 2012, 8). El análisis anterior de la ambivalencia del intelecto adquirido muestra que la naturaleza humana (*fiṭra*) también pasa por la forma adquirida del intelecto, cuya cognición se actualiza parcialmente a partir del mundo de las formas inmateriales. Avicena profundiza el término *fiṭra* para incluir la facultad de penetración intelectual directa en la mediana del silogismo, de modo que el intelecto extrae conclusiones casi intuitiva e instantáneamente a partir de presupuestos (Hasse 1999, 34-35). La naturaleza humana se presenta, en el espíritu de la filosofía de Aristóteles, como la capacidad de visión directa de los primeros principios de la cognición. Avicena sostiene esta visión directa de los primeros principios de la cognición en el intelecto habitual, que contiene inmanentemente los inteligibles primarios (cap. 2.3.1). El intelecto adquirido (*intellectus adeptus*, *al-'aql al-mustafād*) determina la transición a la nueva comprensión de lo existente, tal como se ha extendido a todos los seres humanos a través del concepto de naturaleza humana. El término *fiṭra* adquirió posteriormente otro significado en Al-Ghazali. Los seres humanos miran intelectualmente la esencia de las cosas a través del vínculo natural con el intelecto cognitivo.[[89]](#footnote-89) La capacidad natural del intelecto humano confirmada por Al-Ghazali defendía el concepto de lo existente, cuya determinación se da a través de la intuición directa de la sustancia individual o universal. Al-Ghazali utilizó parcialmente esta definición moderna de la naturaleza humana hecha por Avicena. Sin embargo, este brillante teólogo criticó el avicenismo de su época como una visión profundamente errónea del mundo y de Dios (cap. 2.3.3). EL enunciado neoplatónico *per prius* pasa por el intelecto adquirido y establece una nueva unidad de lo existente y una nueva unidad de la especie humana.

La obra de Al-Farabi establece la Lichtung del destino moderno del hombre en su historicidad trágica, que viene dada por el juego oculto de la verdad y la no-verdad. A través de su actividad fundadora (*Ereignis*), esta nueva forma de historicidad en el modo de *a/létheia* determina el segundo comienzo de la metafísica moderna (*Beginn*). Su verdad histórica es revelada por el humanismo occidental (Alberto, Sigerio, Dante, Ockham). Por el contrario, la falsedad de este humanismo aristotélico original revela su forma deformada (Tomás de Aquino). La pérdida total de este humanismo clásico se encuentra en la forma nihilista y esquizoide de la modernidad *(via Modernorum*). La verdad de la persona en el sentido de su unidad como sustancia primera viene dada en el aristotelismo clásico de Occidente por la determinación de la especie humana (*species humana*), cuando la unidad natural de la humanidad viene determinada por la forma aristotélica del *intellectus possibilis* introducida por Averroes en la línea del Segundo Maestro. La falsedad del sujeto moderno viene dada por la unidad específica de la humanidad, que viene dada por el *intellectus adeptus* introducido por Avicena y Al-Farabi en la determinación de la esencia del hombre. La persona se transforma en un sujeto occidental como existente del tercer tipo. El intelecto actualizado desde arriba actúa como un *subiectum* esquizofrénico (ὑποκείμενον), que se desdobla en varias sustancias reales e hipóstasis. Esta entidad inexistente del tercer tipo, la modernidad la lleva valientemente sobre sus hombros (ὑπόκειται) al modo de la necesidad histórica moderna. Esta forma subjetiva del poder divino griego Ananke surgió del vagabundeo (*Irre*) del pensamiento crítico en la falsafa modernista. Sigerio, Dante y los demás aristotélicos de París defendieron en vano la verdadera figura del humanismo fundada en la unidad de la persona. Los modernistas victoriosos impusieron al Occidente latino la línea del antihumanismo nihilista contemporáneo, en el que el sujeto se convierte en un simulacro sofístico. El Segundo Maestro, al modo del auténtico humanismo, muestra cómo el intellectus adeptus humano se acerca al desprendido *intellectus agens* cósmico y cómo alcanza la actualización de la cognición en el hombre.

«Pero después de que [el intellectus agens] ha dado forma a la materia, se esfuerza, según la situación reinante en el mundo, en reunir y unir las cosas aisladas, para que lleguen al intelecto adquirido en el que está contenida la naturaleza humana, es decir, para que el hombre esté lo más cerca posible del intelecto activo en todo lo que produce su naturaleza. Es en esto, pues, donde reside la suprema felicidad y la vida celestial del hombre, y es a través de esto como se alcanza la más alta perfección (*hic est finis ultimus*) y lo más sublime que constituye su naturaleza (*acquiritur perfeccio eius ultima*).»[[90]](#footnote-90)

El sentido de esta afirmación debe relacionarse con la anterior acerca de la común naturaleza receptiva otorgada a todos los hombres por el *intellectus in potencia*. Todos los pensadores de la antigüedad tardía y de la falsafa coinciden en que el encuentro del intelecto humano con las formas cósmicas desprendidas es la culminación de la felicidad humana. Al-Farabi, al citar la conjunción de los dos intelectos, establece una figura histórica del intelecto occidental y una unidad filosófica de la comunidad humana tres siglos antes de las disputas latinas de París de 1270-77. En el centro del saber de Bagdad, que se llamaba «Casa de la Sabiduría» (*Bajt al-Hikma*), se organizaban reuniones periódicas de intelectuales de todo tipo y creencia. Así lo confirma el testimonio de un musulmán español indignado a finales del siglo X. En Bagdad, el confesor del Corán se reunió con miembros de distintas religiones para celebrar un encuentro intelectual conjunto, que se desarrolló de la siguiente manera:

«Cuando la sala estaba casi llena, uno de los infieles tomó la palabra y dijo: "Estamos reunidos para discutir", dijo, "todos conocéis los preliminares; vosotros, los musulmanes, no debéis combatirnos invocando pruebas extraídas de vuestras Escrituras o basadas en los discursos de vuestro Profeta. Porque nosotros no creemos ni en este libro ni en vuestro profeta. Que cada uno de los participantes apele únicamente a argumentos extraídos de la razón humana""».[[91]](#footnote-91)

El significado de esta conjunción debe relacionarse con la afirmación anterior sobre la naturaleza receptiva común que otorga a todos los hombres el *intellectus in potencia*. Por tanto, todos tienen la misma oportunidad de alcanzar esta meta única de la humanidad. Cada ser humano lo hace a su manera receptiva y según la forma individual de iluminación intelectual. La nueva concepción del intelecto posible y adquirido adquirió una gran determinación al vincularse a la naturaleza humana tal como se concibe filosóficamente. Se define en el marco del componente receptivo del intelecto humano. La nueva forma del intelecto determina el espacio fundamental de la revelación de lo existente, y es ahora un nuevo sujeto de la metafísica el que lo contempla. La primera ciencia, en la versión del Segundo Maestro, establece el segundo comienzo de la metafísica, que ahora se sitúa en la filosofía de Avicena. [[92]](#footnote-92) La hermenéutica muestra que este comienzo se da directamente en el pensamiento del Segundo Maestro. Este pensamiento configuró el desarrollo posterior de la falsafa y del Occidente latino. La forma objetiva de la metafísica en su *Lichtung* original apareció mucho antes que Escoto y antes que la versión latina de la *via Modernorum*, fundada en la filosofía de Avicena. Al-Farabi compuso la primera versión del *intellectus adeptus*, que conserva en sí mismo la capacidad subsistente de actualizar contenidos ya reconocidos en el nivel de la primera abstracción. Además, el intelecto es capaz de extraer la forma hipárquica original a través de la actualización del intelecto hipostático humano al efecto del *intellectus agens* cósmico y separado. El logro de la abstracción se da a nivel de las formas inmateriales puras que emanan del intelecto cósmico activo. Se imprimen en el intelecto adquirido, que es una hipóstasis individualizada en el alma humana. La mística judía y cristiana recibió esta conexión entre el intelecto humano y el cósmico a través de la *coniunctio* (*ittiṣāl, ittiḥād*) de Avicena. Al-Farabi introdujo en Occidente la posibilidad filosófica de esta conjunción mística. Su esquema de cognición puede interpretarse como aristotélico y neoplatónico a la vez. La primera posibilidad fue completada por Averroes y la segunda por Avicena. La primera forma de ciencia se establece por referencia al *intellectus possibilis* aristotélico. Sobre la base de este vínculo con la realidad del mundo surge la primera figura del intelectual occidental cuya vocación es el pensamiento crítico. El vínculo con el Segundo Maestro se forja a través del pensamiento aristotélico de Sigerio de Brabante y la filosofía política de Dante. La segunda forma de conexión con el mundo místico es a través de la contemplación directa de los noemata por parte del *intellectus adeptus* iluminado. Establece la figura objetiva de un iluminado moderno como Rufo de Cornualles, Kilwardby y un Buenaventura, y tras ellos un Descartes, Leibniz y Husserl postmodernos. La distinción entre los dos tipos de abstracción constituye la base de la polémica sobre el averroísmo. Grosseteste interpretó los *Segundos Analíticos* hacia 1230, y este erudito de Oxford asumió el papel del *Abunaserus redivivus* latino (OBJ II, cap. 3.1.1). Situado en una nueva *Lichtung* de la metafísica, el existente aristotélico aparece bajo una nueva forma de no-verdad (*a/létheia*). La sustancia se sitúa en la doble perspectiva del *Vor-blickbahn*. O bien el sentido del ente viene dado por el hecho de que el existente se expone por detrás, es decir, desde el intelecto adquirido. Entonces está determinado por el mundo de las formas inmateriales puras, existentes en sí mismas. O lo existente se expone por delante, es decir, desde el mundo de las sustancias materiales. La existencia actual en la realidad percibida sensorialmente permite al intelecto receptivo (*intellectus possibilis*) abstraer la forma conceptual. Está determinada por las cosas reales y percibidas sensorialmente. Si concebimos la actualización de la abstracción a partir de la cosa real existente percibida por los sentidos, obtenemos un concepto universal como la forma reconocida de la cosa real por el intelecto hílico (parcialmente Alejandro de Afrodisias, plenamente Averroes). O tomamos el enunciado *per prius* en el sentido de la cita anterior. Describe el reconocimiento del sustrato eidético separado en el intelecto adquirido, que se actualiza a partir del mundo de las formas autónomas (*quasi subiectum*). Este proceso transforma la forma intelectual en el sujeto hipostasiado del enunciado neoplatónico hecha *per prius*. Este enunciado está vinculado al reino de las formas cósmicas autónomas, donde el intelecto adquirido se actualiza como cuasi sustancia. Desempeña el papel del nuevo sustrato cognoscitivo (*subiectum*), que produce el conocimiento adquirido mediante la iluminación. El intelecto humano se refiere a las cuasi-sustancias eidéticas reconocidas por el intelecto adquirido, que se define como una hipóstasis o sustancia independiente (Temistio, Avicena, modernismo latino, semiaverroísmo, postmodernismo). El intelecto receptivo se actualiza mediante el doble proceso de abstracción y denudación. Se convierte en el lugar donde tiene lugar la doble revelación del sentido de lo existente. La interpretación hermenéutica en el tratado de Al-Farabi *Sobre el intelecto* muestra que cuando nos elevamos por encima del mundo de las sustancias hilemórficas, cambiamos la dirección del enunciado *per prius* de la forma material a la intuición puramente inteligible. Esta forma está determinada por las sustancias inmateriales separadas. Esta corriente metafísica considera la verdad subjetiva (*rectitudo*, *certitudo)* situada directamente en el nivel de lo existente como existente objetivo (*ens inquantum ens*). Esta perspectiva de precomprensión funda la metafísica en el nivel de la analogía neoplatónica del existir unívocamente ligado al Ser como Uno. La vía de la analogía fue definida primero por Porfirio y después de él por Jámblico (cap. 1.3.1). La determinación de la cognición a partir de la abstracción aristotélica se toma como *aliud esse*, que se da como *ens rationis*, es decir, como universales que sólo existen en el intelecto. La concepción de Al-Farabi sostiene las dos formas de actualización del intelecto, que vienen dadas por la actualización de lo que existe por delante y por detrás. Su filosofía confirma la posición fronteriza del hombre como un ser que se encuentra en la frontera entre el mundo material y el mundo de las inteligencias inmateriales separadas.

El Segundo Maestro corrigió la concepción del intelecto de Alejandro hacia el aristotelismo y creó una síntesis entre ambas metafísicas. Su nueva interpretación del De anima abolió la metafísica neoplatónica de la iluminación y la emanación. La posición ambivalente de Al-Farabi se refiere a la forma cognitiva como *intellectum primum et secundum*. Se refiere tanto al contenido mental de la abstracción en el intelecto posible como a la visión trascendental y directa del *tertium ens* en el intelecto adquirido. Al-Farabi eligió finalmente el camino del descenso neoplatonista de las formas en el proceso de cognición, pero rechazó la determinación neoplatonista de la sustancia conocida por la obra *Liber de causis*. Descendiendo del mundo de las esferas inmateriales, el neoplatonismo toma el enunciado categórico *per prius*, que es análoga a la sustancia hilemórfica. O puede ascender por el camino ya interpretado del proceso de las abstracciones primera y segunda al mundo de las formas cósmicas separadas, las almas y las inteligencias. Avicena, y la modernidad después de él, adoptaron un neoplatonismo moderado que rechazaba el descenso de las formas a sustancias contingentes (cap. 1.3). Los pasajes clave del comentario de Avicena al *De anima* (II.2; V.5) describen esta visión del mundo. En segundo lugar, el *intellectus adeptus* desempeña un papel central en la determinación de la cognición, la metafísica y la naturaleza del hombre. Esta hipóstasis mitológica sustenta todo el proceso de la iluminación objetiva. El mito del intelecto solar objetivo ha sido adoptado por casi todo Occidente. La forma contemporánea de la caverna platónica global está llena de derivados bancarios y billetes virtuales. Algo interesante u horripilante debe proyectarse constantemente en la pared de la caverna, no sea que los industriosos trogloditas caigan presa del *taedium vitae* que amenaza sus vidas. Los técnicos que manipulan simulacros no pueden pensar al modo de la *vita contemplativa*. La ciencia como tal no piensa de este modo. Las ciencias humanas postmodernas y nihilistas sólo tienen un conocimiento objetivo de todas las sustancias inexistentes del tercer tipo. Avicena introdujo este tipo de cognición por primera vez en Occidente, utilizando el modelo metafísico de la actualización de lo existente por detrás. Vincula esta actualización al enunciado categórico según la filosofía de Al-Farabi. El enunciado de Avicena ya no define el intelecto adquirido a través de la enseñanza de Al-Farabi como un *quasi subiectum*, sino como un sujeto real de formas intelectuales objetivas. Estas formas establecen el diacosmos de otro existente (*aliud esse*), que se sitúa detrás de la sustancia segunda y, por tanto, más allá de la unidad originaria del enunciado categórico aristotélico. Siguiendo el modelo de Jámblico y Simplicio, el intelecto se determina como materia y sustancia del tercer tipo. Adopta las formas más elevadas de cognición, que vienen dadas por la actualización del *intellectus agens* cósmico separado. Este pensamiento moderno fue realizado alrededor del año 1240 en el Occidente latino por la escuela de los Iluminados de Oxford y París. Ellos introdujeron el hylemorfismo universal (OBJ II, cap. 3.2). Mediante la iluminación por detrás, desde la sustancia cósmica separada del *intellectus agens*, el intelecto moderno recibe una nueva función en relación con los contenidos abstractos de los sentidos. El eclipse de la sustancia primera realizado por el *intellectus adeptus* iluminado desde arriba crea el *subiectum* original de la historia de la metafísica, que se denomina «vía de los contemporáneos» (*via Modernorum*). Para el *intellectus adeptus* de los iluminados modernos y postmodernos, el mundo se manifiesta de un modo plenamente objetivo. En esta forma especial de cognición, se produce la interpenetración de dos perspectivas de lo que existe como *intellectum*. Su conocimiento se determina desde dos direcciones relativas a la actualización oculta de lo existente. Averroes, como aristotélico estricto, rechazó los principios básicos de la metafísica de Avicena como una falsa revolución, porque se mantuvo fiel a la verdad y, por tanto, a la línea revolucionaria de su maestro. Al-Farabi interpreta *De anima* en contra de los neoplatónicos alejandrinos de tal manera que devuelve el conocimiento al principio (*revolutio*) del camino de la cognición, es decir, a la intención metafísica original de Aristóteles. Averroes otorga el papel central al *intellectus possibilis*, al que otorga un estatus completamente distinto al de Avicena. Averroes rechazó resueltamente la explicación del aliud esse dada en el proceso neoplatónico de abstracción (*denudatio*) que produce sustancias del tercer tipo. Propuso una nueva síntesis puramente aristotélica del intelecto (cap. 2.4.3). Las dos concepciones del sentido de lo existente (*abstractio*, *denudatio*) remiten a la *Lichtung* de la verdad y la no-verdad descubierta por Al-Farabi. Este acontecimiento fundamental establece la historicidad trágica de la modernidad. La historia del pensamiento metafísico está determinada por la doble figura del intelecto receptivo. La doble visión del mundo (moderna y antimoderna) se traduce en una doble actualización del sentido de lo existente. La primera forma de actualización parte de la sustancia primera hipárquica. El intelecto actualizado por la causalidad real reconoce lo real en la forma de la abstracción aristotélica hecha de rostro. En este caso, la forma cognoscitiva existe como *aliud esse* sólo en el pensamiento (*intellectus in potencia - intellectus in effectu*). La segunda forma de actualización tiene lugar explorando el sentido del ser por detrás, mediante el descenso de las formas cósmicas. Crea un nuevo existente del tercer tipo como *aliud esse*, porque las formas hipostasiadas necesitan el intelecto adquirido que es actualizado por el intelecto activo separado (*intellectus adeptus - intellectus agens*). Este acontecimiento de la verdad y la no-verdad en la metafísica del Segundo Maestro es de importancia clave para el posterior desarrollo de la objetividad. El cambio de perspectiva (*Bezugssinn*) creó la historia de la filosofía occidental al modo del *Irrtum* mayor. El nuevo sentido del ser produjo la historia de los efectos (*Wirkungsgeschichte*), que constituyó el segundo comienzo de la metafísica al modo del *Beginn* de Heidegger. La verdad como desvelamiento del Ser (*alétheia*) muestra el desvelamiento (*Lichtung*) de la verdad y la no-verdad realizado por la doble actualización del sentido de existir (*a/létheia*). La interpretación hermenéutica muestra la configuración originaria de la objetividad que se pone en verdad y no-verdad musicales. Atrapada en la potencia histórica de este acontecimiento arcaico (*Ereignis*), la historia del conocimiento occidental se manifiesta objetivamente (*Irrtum*).

El fundador de la objetividad moderna propuso una doble vía de comprensión. Describe el «cómo» hermenéutico (el «*Wie*» de Heidegger) que explica cómo se manifiestan las formas cognitivas en el intelecto. El conjunto de lo existente, que se reconoce de este modo holístico, se capta literalmente en su totalidad, porque también incluye el escenario mitológico del conocimiento objetivamente determinado. Los noemata modernos, las formas, la *intelligibilia*, los conceptos matemáticos, etc. se dan y revelan a través de la actualización del sentido del ser hecho por detrás. En lo que se refiere al enunciado categórico determinado por la imposición de sentido desde la primacía de la sustancia primera hipárquica, el *intellectus adeptus* neoplatónico carece de valor explicativo. El conocimiento sólo surge en el marco del *intellectus agens* puramente humano. Es la forma subsiguiente de reconocimiento para el *intellectus in potencia* receptivo, tal como se actualiza a partir de la cognición sensual. El conocimiento del mundo surge a través de la conexión de los dos intelectos puramente humanos (*possibilis, agens*). Se da en un intelecto plenamente actualizado (*intellectus in effectu*). Todas las formas subsistentes y las cosas existentes del tercer tipo son completamente inútiles para la cognición humana autónoma. Según el argumento del tipo *destructio primis* (cap. 1.3), el existente del tercer tipo no tiene posibilidad de existencia. Averroes utilizó este argumento, conocido como la navaja de Ockham (OBJ III, cap. 5.4.2), por primera vez contra el diacosmos objetivo esbozado por Avicena. El tercer tipo de existente pertenece a la ontoteología o mitología objetiva, dada por la interpretación mitopoética del diacosmos en el diálogo *Timeo.* Aristóteles y sus sucesores críticos en la falsafa y en el averroísmo temprano no creían en los cuentos filosóficos, aunque reconocían su valor pedagógico. Sus contemporáneos acríticos y dogmáticos (*Moderni*), en cambio, convirtieron los mitos solares filosóficos en una nueva forma de metafísica objetiva. La diferencia radica en la interpretación de la receptividad del intelecto según *De anima*. La hermenéutica caracteriza esta doble manifestación de la cognición como una actualización del significado de la sustancia por delante o por detrás. El aristotelismo clásico afirma que el proceso de determinación de la cognición procede de la actualización de la sustancia hilemórfica. La sustancia primera se da *per se* y es absolutamente simple. La segunda sustancia se da en relación con la primera *per posterius*, y su significado se da sobre la base del género, la especie y la diferencia (cap. 1.3). Los inteligibilia aristotélicos se dan sólo por el pensamiento. Por lo tanto, no tienen ni el estatus de las formas platónicas autónomas ni el de los existentes objetivos del tercer tipo. El alma humana logra primero una actualización de lo posible (es decir, del intelecto material, receptivo, potencial, etc.) mediante la recepción de la aprehensión sensorial en el intelecto material. De este modo, una intención inteligible es llevada al intelecto activo. El concepto significa la sustancia primera que es real y separada por el dativo metafísico. La cognición surge en el acto de donación intelectual y el concepto resultante llega al intelecto completado en el cuerpo (*quasi forma intellectui in effectu*). Todo el procedimiento significa, en el orden de la cognición, la primacía ontológica de la sustancia primera. Por eso la palabra clave «*quasi*» va unida al intelecto como forma actualizada. Esta palabra desempeña un papel absolutamente importante. El aristotélico Al-Farabi no considera el *intelectus in potentia* ni como sustancia ni como hipóstasis actualizada. Este estatuto problemático se da al *intellectus adeptus* y al *intellectus agens*. El intellectus adeptus representa la potencia cognoscitiva de la persona real, porque sólo la persona es una sustancia primera que existe en sí misma. El concepto del intelecto como sustancia no es posible en el aristotelismo porque la realidad de la sustancia primera es ontológicamente distinta del significado universal que sólo se da en potencia. La disputa sobre la esencia del intelecto se refiere al modo de tal o cual tipo de revelación de lo existente. Este debate conforma la naturaleza de la objetividad occidental. Desde el punto de vista de la hermenéutica, que interpreta la objetividad al modo arcaico de la *a/létheia*, es cierto que Abunaser fundó el comienzo de un nuevo pensamiento metafísico. Duns Escoto introdujo la metafísica objetiva en el Occidente latino siguiendo el camino abierto por Avicena. El Segundo Maestro dio el primer paso en este camino creando la primera estructura de la cognición redoblada.

**2.1.2 Estructura ontoteológica de la metafísica**

El comentario de Elias del siglo VI a la *Isagoge* estableció una nueva orientación para el enunciado categórico al vincular la enseñanza neoplatónica con la metafísica aristotélica. La sección clave retomó el enunciado unívoco neoplatónico del Uno como el género más elevado del Ser (ταῦτα δὲ τὰ ἀφ' ἑνὸς καὶ πρὸς ἓν, *Elias in Isag*. 71.2-3) y la combinó con el enunciado aristotélico de las categorías. El enunciado categórico perdió el sentido originario ligado a la sustancia primera hipárquica. Inevitablemente, este enunciado «categórico» condujo como consecuencia a la pérdida de la univocidad. Tras la modernización de la *Isagoge*, las categorías unívocas se convirtieron en homónimas (μέσα ἐστὶν ὁμωνύμων καὶ γενῶν*, ibid*). El valor genérico de las categorías es ya universal, pero llega a través de la imposición de sentido de las cosas sensibles. Este hecho desafortunado separa el enunciado aristotélico del mundo superior realizado por los géneros neoplatónicos del Ser. Los fundadores de la falsafa se preguntaron por el sentido principal de este «ser intermedio» (μέσα ἐστὶν) del que hablaba la enunciado categórico de Elias. Este concepto fundaba la posibilidad de enunciado en todas las variantes del *tertium ens*. Los existentes del tercer tipo se convirtieron en «especies-sustancias» y pasaron a los enunciados categóricos en forma de hipóstasis neoplatónicas. Falsafa utilizó el existente intermedio de Elias como punto de partida para el enunciado que unía la metafísica de Platón con la de Aristóteles. El enunciado intermedio de Elias entró en la filosofía de Al-Farabi y Avicena a través del nuevo tipo de homonimia (*asmāʿ mušakika, anfibola*). El enunciado llamado «anfibólico» se refiere a un tipo especial de unidad, que se encuentra tanto fuera del género unívoco categóricamente enunciado como fuera del enunciado completamente equívoco dado nominalmente. Al-Farabi, en su obra *Kitāb al-Ḥurūf* (§ 19), utiliza la anfíbola como término medio del silogismo *(ismʿ mušakik*) para introducir un nuevo tipo de enunciado. Necesita un puente para unir aristotelismo y neoplatonismo. El párrafo citado de la obra *Kitāb al-Ḥurūf* introduce un estadio intermedio especial de enunciados llamados "*modulated terms*" fuera del enunciado unívoco y equívoco (Treiger 2012, 346-47). Al-Farabi sitúa términos como ser, uno y cosa en este grupo especial de enunciados[[93]](#footnote-93). Los trascendentales se relacionan directamente con lo existente en su puro ser. Establecen un nuevo tipo de enunciado anfibólico. Permiten una intuición directa de lo existente, que se da fuera de la actualidad de la sustancia primera real. Los significados fundamentales de lo existente (*passio entis*) pueden ser enunciados categóricamente por los anfibólicos. Este enunciado hace uso de la analogía. Se refiere al nivel del ser tomado en sí mismo, para relacionar el existente categóricamente predicho con los géneros neoplatónicos más elevados del Ser. El *intellectus adeptus* iluminado contempla directamente esta sección media de lo existente (μέσα ἐστὶν, *ismʿ mušakik*). Hace surgir una nueva unidad del existente, que se predica fuera de la sustancia segunda. La escolástica latina adopta el enunciado *mušakik* a través del terminus *analogicus* o *ambiguus* (Wolfson 1938, 171). Todo el enunciado está vinculado al estatuto ambiguo de los universales (cap. 1.3). Siguiendo la antigüedad tardía, la falsafa buscó un *pons assinorum* entre Aristóteles y Platón. Véase la doble determinación de lo existente como actual y verdadero citada anteriormente (*Met*. 1026a33-b2). La introducción del enunciado anfibólico en el esquema del platonismo aristotélico dio lugar a tres posibles respuestas al modo de predicar el *aliud esse* (cap. 2.1.1) introducido por Al-Farabi en relación con la sustancia.

1. El enunciado del existente distinto de la sustancia primera se entiende formalmente según el enunciado categórico aristotélico. La sustancia hilemórfica se percibe primero a través de la intencionalidad y el conocimiento dados sensualmente (*intellectum primum*). La forma reconocida como *aliud esse* no es otra cosa que el sentido universal, que sólo existe en nuestro pensamiento *(intellectum secundum*). Así pues, lo universal como sustancia segunda sólo tiene existencia potencial en contraste con la existencia plenamente actual de la sustancia primera. Este es el concepto de forma inteligible dado por la actualización del rostro. Este conocimiento corresponde al esquema de la cognición en *De anima*. Es coherente con la estructura hipárquica de los enunciados recogidos en las *Categorías*.

2. El enunciado concibe *aliud esse* como un existente plenamente independiente, equivalente a la sustancia primera hipárquica de Aristóteles. Este existente se dispensa como una forma platónica que existe *per se*, *simpliciter* y *universaliter*. Esta forma es conocida directamente porque es una sustancia inteligible hipostasiada (*intellectum primum*). Los demás entes participan de las ideas a través de la metáxis analógica. La participación viene dada por la proporción geométrica y matemática (*intellectum secundum*). El conocimiento de estas formas está determinado por el *intellectus agens*, enteramente separado, que ilumina el intelecto humano por detrás, a través del *intellectus adeptus* individual. Tal hipóstasis tomada a la manera de Simplicio y Jámblico entra en el enunciado *per prius* mediante la determinación neoplatónica en el modo "Limitado-Ilimitado" (cap. 1.3.1). El existente neoplatónico es la base del enunciado pros hen y existe como emanación de la idea platónica del Bien o del descenso del ser duplicado por el Uno de Porfirio (cap. 1.3.1). El *Liber de causis* presenta este modelo de deducción y reconocimiento de las formas hipostasiadas como sustancias inmateriales que determinan el mundo material inferior a través de las emanaciones platónicas. La forma inteligible aparece como la sustancia primera hipostasiada aristotélica. Los iluminados reconocen este diacosmos en su espíritu, que es iluminado directamente por el *intellectus agens* cósmico. El intelecto activo separado actualiza el *intellectus adeptus* humano como único componente de nuestra cognición capaz de ver las formas inteligibles subsistentes a través de la visión directa.

3. El enunciado anfibólico en el modo analógico del *aliud esse* determina el *tertium ens* moderno. Encaja en la estructura ontoteológica de la metafísica según el Segundo Maestro. Esta interpretación anula la versión original del diacosmos neoplatónico, porque se niega a hipostasiar los universales como sustancias primarias que actúan en el plano de las emanaciones neoplatónicas. El enunciado categórico anfibólico crea el mundo de la verdad-en-sí trascendental y el sentido más allá de la sustancia primera. La existencia recibe una nueva determinación ontológica en el marco de una unidad particular (*primum intellectum*). El sujeto y el objeto surgen a través de la abstracción de segundo orden, que se da como contemplación directa de la forma pura. El intelecto adquirido considera el *tertium ens* mitopéyicamente (es decir, objetivamente adecuado), puesto que existe como la «*sustance-species*» propuesta por Simplicio (cap. 1.3.2). El intelecto se convierte en una especie de sustrato del tercer tipo (*intellectus adeptus est quasi subiectum illis*, cap. 2.1.1). Esta forma, sin embargo, no es una sustancia hipárquica neoplatónica. Se actualiza en el modus *per prius* por la cognición que emana de la abstracción y enunciado aristotélicos (*secundum intellectum*).

El enunciado anfibólico del Segundo Maestro se basa en la naturaleza trascendental de la verdad. Funda la estructura ontoteológica de la metafísica moderna al permitir la primera coexistencia de tres versiones de lo que existe. La ontoteología reúne tres aspectos de la unidad que se alcanza: 1) por el enunciado categórico aristotélico; 2) por el existente ideal neoplatónico puesto en la forma del género superior de Plotino; 3) por la aparición de la naturaleza anfibólica del existente (llamada más tarde «fin objetivo del existente») que hace un nuevo grupo de *tertium ens*. El esquema cognoscitivo de esta nueva sustancia anfibólica es el mismo que en el segundo caso de iluminación neoplatónica. Este nivel de cognición es iluminado por el intelecto cósmico. El intelecto activo existe como una sustancia separada de las inteligencias cósmicas. Se comunica al intelecto humano en el acto de conexión mística (*ittiṣāl*, *ittiḥād*). El Segundo Maestro realizó una nueva concepción de la abstracción y el enunciado mediante una original combinación de metafísica platónica y aristotélica. El intelecto potencial sólo es necesario en el primer estadio de la abstracción, pues debe actualizar el *intellectus in potencia* en *intellectus in effectu*. Pero en el siguiente estadio de la cognición, el *intellectus adeptus* asume la forma separada, actual e hipostasiada, que se da en la forma del *tertium ens* por el *intellectus agens* cósmico separado. El enunciado procede entonces en el modo de la anfibola, que, según la concepción hipostasiada de la verdad, representa las determinaciones genéricas de lo existente. En el tercer modo de cognición, entra en juego el escenario neoplatónico modificado. Los accidentes aristotélicos se transforman en nuevas hipóstasis dadas en la estructura ontoteológica de la metafísica. La diferencia con la segunda forma de *aliud esse* se resume en que la tercera forma logra la mezcla de potencialidad y actualidad. Esta mezcla viene dada por la concepción dual de la cognición a través de la abstracción y la denudación. En consecuencia, a través del enunciado aristotélico, la cognición comienza en el modo de la univocidad, que está determinada por la sustancia primera empíricamente conocida. La cognición no toma el camino de la analogía mística dentro de los más altos tipos de Ser de Plotino.

Al-Farabi se convirtió en el padre de la objetividad occidental al introducir una nueva forma de diacosmos en la forma de la estructura ontoteológica de la metafísica.El enunciado anfibólico produjo un nuevo nivel de significado a través de la observación directa de las formas en el marco del *intellectus adeptus*. El enunciado trascendental dio lugar a un nuevo ser del tercer tipo, que la Escolástica adoptó con diferentes nombres en relación con las nuevas formas de enunciado categórico (*passio entis*, *transpraedicamenta, passiones per se, modi entis*). Encontramos el primer modelo latino de enunciado anfibólico para los tres primeros transcendentalia (*ens, unum, verum*) en la conocida serie de determinaciones de lo existente de Felipe el Canciller (OBJ II, cap. 2.3.2). El enunciado categórico por anfibola recoge como accidente la cognición sensual derivada de la sustancia primera, ya que la actividad autónoma del intelecto se supone independiente. La intuición directa de la forma en el intelecto adquirido existe separada del sentido categórico de Aristóteles. Determina la relación entre la primera y la segunda sustancia. Si el poder de cognición es actualizado por la anfíbola en el enunciado *per prius*, entonces el *intellectus possibilis* aristotélico se vuelve completamente superfluo. El intelecto receptivo, determinado por la cognición sensorial y la abstracción, ya no es necesario para la orientación primaria del pensamiento trascendental del *Modernorum*. Los iluminados son iluminados por la nueva forma del diacosmos con el enunciado categórico. El enunciado anfibólico se defiende en *De intellectu* en la sección que predica la unidad de lo existente en relación con el mundo de las formas inteligibles separadas. La traducción de Dieterici distingue entre las formas separadas del intelecto abstracto o contemplativo y determina así con precisión su orden en el enunciado *per prius* y *per posterius*. La traducción de la escuela de Toledo interpreta este lugar según Avicena, y en este caso correctamente.

«Si el intelecto actualizado (*intellectus in effectu*) reflexiona sobre contenidos intelectuales que ya existen para él como formas puras (*res quae non sunt in materiis*) y los comprende como formas actuales, entonces este intelecto así actualizado se convierte en el intelecto adquirido (*intellectus adeptus*)»[[94]](#footnote-94).

El proceso de abstracción comienza con la sustancia real, y el intelecto se actualiza mediante la actualización desde el frente, en relación con lo real. La abstracción aristotélica produce en el intelecto una forma reconocida como *species intelligibilis*. Pero la cita continúa en que las formas abstractas actualizan el intelecto (*intellectus in effectu*) para el siguiente estadio de cognición dado fuera de la abstracción. Estas otras formas ya no se llaman con el mismo término, porque tienen su propia actualidad a la manera de las sustancias cósmicas inteligibles. La traducción de Toledo utiliza acertadamente un término diferente para estas formas, para subrayar su naturaleza inmaterial (*res quae non sunt in materiis*). Esta forma de observar los anfíboles mediante la percepción directa escapa a la abstracción aristotélica. Los iluminados predican estas entidades fuera de las categorías clásicas de la sustancia segunda. El sentido unívoco del ser existe ahora en relación con la «sustancia-especie» segunda inmaterial como una nueva forma de hipóstasis anfibólica. En consecuencia, los aristotélicos escolásticos de la escuela de Blund y, posteriormente, la del primer averroísmo, rechazaron el *intellectus adeptus* como componente de la cognición humana natural. Los aristotélicos, según el texto citado *De intellectu*, entendieron correctamente que las formas reales en el nivel del intelecto adquirido no pueden surgir en el proceso aristotélico de abstracción del *intelecto posible*, sino sólo a través de la contemplación directa de las formas cósmicas inteligibles en el proceso de iluminación. Esto, sin embargo, no es conocimiento natural, sino místico. En consecuencia, la escuela aristotélica de Blund forjó una definición del intelecto formal a partir de la definición del intelecto posible de Al-Farabi y no del intelecto adquirido de Avicena (OBJ II, cap. 2.1.1). La doble trayectoria de la comprensión ontológica (*Vor-blickbahn*) se da *per prius* bien por delante, partiendo de la sustancia primera hilemórfica, bien por detrás, partiendo de la forma cósmica inmaterial. La segunda dirección ha creado un nuevo sentido ontológico del ser. Aunque la visión mística mantuvo formalmente el enunciado *per prius* y *per posterius* según la sección citada de las *Categorías* (cap. 1.3), cambió fundamentalmente su significado. El enunciado per prius et per posterius se basa en la doble explicación citada de las *Categorías*. Al-Farabi distingue precisamente dos direcciones en la procedencia del significado categórico según Aristóteles (cap. 2.1). La introducción del segundo nivel de conocimiento permite un doble conocimiento de las formas según una imposición tomada en dos sentidos. Conserva el valor fundamental, ya que sólo la imposición establece el significado categórico unívoco. O bien tomamos la imposición en el sentido categórico aristotélico del mundo real de las sustancias primarias hipárquicas, que es la posición original de Al-Farabi. O bien, en la visión mística y posteriormente objetiva, tomamos la imposición del sentido en el enunciado anfibólico determinado por la nueva trayectoria del entendimiento que concierne al mundo de las formas inteligibles hipostáticas. La hermenéutica toma en serio la teoría del origen chiíta de Al-Farabi (Henri Corbin, Najjar Fauzi), incluidas las teorías políticas y místicas vinculadas al sentido espiritual de los sucesores de Mahoma. Al-Farabi creó una filosofía profética, que él entendía como la segunda etapa de la iluminación mística, que proporcionaba una visión directa del significado espiritual del mundo. Tradujo al enunciado anfibólico e hipostático este significado espiritual del «mundo según Mahdi», que era bien conocido en el sufismo chií. Está claro, pues, que el significado de la referencia (*Bezugssinn*) tiene un valor óntico diferente según la dirección del enunciado que tomemos. O bien logramos la imposición del significado categórico sobre la base de la abstracción de los sentidos, o bien mediante la iluminación de las formas cósmicas. En consecuencia, los términos *primum* y *secundum intelligibi*le no tienen el mismo significado, porque están determinados por una visión diferente del sentido de lo existente (*Vor-blickbahn*). El enunciado *per prius* y *per posterius* son fundamentalmente diferentes en los dos casos, porque el estatuto de la forma reconocida (*intellectum*) no es el mismo. La unidad de conocimiento *pros hen* se da o bien en relación con la sustancia segunda, o bien en relación con el enunciado anfibólico de la unidad tras la sustancia. Esta o aquella perspectiva determina el intelecto en cuestión (*possibilis, adeptus*) que es el sujeto de la cognición. La doble relación con el enunciado determina qué tipo de forma es primaria y cuál es secundaria. Ambos modos de cognición abarcan el mundo de las sustancias materiales e inmateriales, pero cada vez bajo una forma diferente de intuición metafísica. O bien se procede mediante una actualización de la sustancia segunda por delante o por detrás, lo que viene determinado por la prioridad de uno u otro enunciado. En el caso de la actualización por delante, el intelecto recibe la potencialidad de las formas de reconocimiento de las cosas reales. Esta es la cita de Al-Farabi más arriba (*ea que sunt intellecta in potentia, facit esse intellecta in effectu*, cap. 2.1.1). Entonces reconocemos el mundo según la posición del *De anima* de Aristóteles, cuando abstraemos la forma reconocida de sustancia sensual en la forma inmaterial de *species intelligibilis*. La actualización hecha por detrás procede del *intellectus agens* actual y externo, cuyas formas inmateriales, actuales y puramente inteligibles captamos directamente a través del intelecto adquirido. La doble intuición da lugar a una nueva arquitectura de la unidad de lo existente, que se da por enunciado categórico o por enunciado anfibólico.

El vínculo entre la omnisciencia divina y la libertad humana proporciona un ejemplo clásico de la confusión que mezcla la perspectiva ontológica hecha desde antes o desde detrás. Al-Farabi confirma el argumento en *De interpretatione* 9 sobre la futura batalla naval como indeterminable en principio, que es el auténtico significado aristotélico. Sin embargo, la mezcla moderna de providencia divina y libertad humana proporciona el primer ejemplo de una visión objetiva del mundo tanto desde el Dios moderno (es decir, iluminación por detrás) como desde el conocimiento aristotélico (iluminación desde delante). El Dios mitopoético de los modernistas, en cambio, reconoce estos acontecimientos futuros como necesarios en sí mismos, es decir, los considera hechos determinados. En este caso, los estados futuros están determinados exclusivamente por Dios, pero de un modo que conserva un valor lógico distinto. Pero no es imposible que los estados futuros sean modificados por la acción causal en la realidad.[[95]](#footnote-95) Pueden ser dados de otro modo por causas reales, porque son en sí mismos una pura posibilidad. Pero a esta posibilidad divina se le da un valor lógico y objetivo en sí misma, que era impensable en la lógica aristotélica. El filósofo moderno contempla el mundo desde el punto de vista de la omnisciencia divina. Se trata de una visión típica de Avicena y de los posteriores avicenistas de Oxford (OBJ II, cap. 3.1.2). El proyecto de la metafísica, en el marco de tal ontoteología paranoica, se caracteriza por una triple ambivalencia fundamental. La primera se refiere al tipo de existente real o anfibólico. La segunda se refiere a la perspectiva ontológica del conocimiento dado como actualización por delante o por detrás. La tercera es la determinación metafísica de la sustancia en forma de enunciado categórico (aristotelismo) o de analogía trascendental (modernidad). La sustancia anfibólica manifestada en la *Lichtung* de la metafísica clásica existe y no existe simultáneamente. No es ni la sustancia primera real hipárquica de Aristóteles ni la segunda sustancia categóricamente predicha dada en el pensamiento. La sustancia existe realmente en el mundo y simultáneamente existe cuasi-realmente en el intelecto adquirido como existente del tercer tipo. Estas formas objetivas tienen una «existencia» (*exsistere*) hipostática en la mente del iluminado, donde emergen a través de un *imprinting* mitopoético realizado por una forma superior del intelecto. La transferencia del *tertium ens* tiene lugar a través de la impronta de formas inteligibles de la esfera del *intellectus agens* cósmico en el intelecto humano.

Una nueva forma de intencionalidad corresponde a la nueva forma ambivalente de la sustancia en el modo objetivo «*aliud esse*». El concepto de intencionalidad de Al-Farabi completó la construcción de una nueva ontoteología al exponer la constitución del objeto intencional en el esquema de la actualización de lo existente desde antes y por detrás. Su comentario sobre *De Interpretatione* traduce el término griego νόημα en términos de un concepto mental *(ma'gūl*), que expresa el significado lógico y semántico dado sólo en el pensamiento (Gyekye 1971). La cognición por intención, que se da a partir de la sustancia primera percibida por los sentidos, comienza con la recepción de la *species sensibilis* por el *intellectus in potencia*. Se transforma en *intellectus in effectu* al recibir el noema dado por la abstracción de los sentidos. Mediante la abstracción aristotélica de las determinaciones materiales de la sustancia, surge en el intelecto actualizado una unidad real de la *species intelligibilis* como forma conocida, que se da en el plano del alma en el cuerpo[[96]](#footnote-96). En el concepto de intencionalidad así concebido, el terminus *aliud esse* muestra la actualización de lo existente a partir de la sustancia real primera. La intencionalidad define en el modo *per prius* la segunda intención (*ma'qūl ṭhānī*) citada anteriormente, que sólo está contenida en el pensamiento. El alma es la forma inmaterial del cuerpo y su propia actividad a éste guarda necesariamente una causalidad puramente formal. Averroes y la escolástica crítica adoptaron esta definición de intencionalidad y universales hecha por la abstracción aristotélica. La segunda dirección de la intencionalidad se da en el marco del enunciado analógico de Elias (μέσα ἐστὶν), que fue adoptada en la anfibola (*ismʿ mušakik*) de Al-Farabi. La intencionalidad va directamente a la sustancia hipostasiada, que viene dada por el enunciado anfibólico. Esta intuición de sustancias cósmicas y formas subsistentes en el diacosmos se corresponde con la posición de Simplicio sobre las especies hipostasiadas como sustancia atómica del tercer tipo (cap. 1.3.2). Los nuevos enunciados anfibólicos asumen el papel de las especies-sustancias producidas por Simplicio en el sistema del enunciado categórico. La visión de los iluminados sigue al enunciado anfibólico; la conexión con el mundo de las formas cósmicas pasa por el intelecto adquirido. Los iluminados no necesitan la cognición sensual ni la abstracción aristotélica, que aseguran el conocimiento a través de un componente receptivo del intelecto. El enunciado anfibólico se realiza de otra manera. La diferencia entre la sustancia segunda y sus accidentes desaparece en el enunciado trascendental del *ens inquantum ens*. El último sentido indivisible se da al modo de la sustancia atómica de Porfirio (ἄτομος οὐσία, *individuum*), que viene dada por la última división del sentido universal. La clasificación de los universales es al modo de la división platónica (διαίρεσις), del género más alto hacia abajo, según el Árbol de Porfirio (cap. 1.3). Avicena tomó esta intencionalidad hecha sobre la base de la abstracción como *denudatio*. Consideró tal objeto intencional directamente bajo la forma de la esencia del caballo tomada en sí misma (*equinitas tantum*). En el enunciado trascendental de la nueva ontoteología, este individuo de Porfirio, rehecho por Simplicio, recibe el significado de una forma objetivamente conocida (*aliud esse*) y se convierte así en una sustancia del tercer tipo (*quasi subiectum*). El conocimiento actualizado por detrás en virtud del *intellectus adeptus* es producido en el alma humana por el misticismo puro. Así es como el sufismo de la escuela de pensamiento chiita fundó la objetividad moderna en Occidente. El *intellectus agens* cósmico separado confiere al alma humana la capacidad de intuición intelectual directa en la forma real y completamente inmaterial que existe en sí misma. Este conocimiento, logrado mediante la actualización de lo existente iluminado por detrás, afirma que la forma inteligible existe objetivamente en el intelecto como *tertium ens*. Esta forma es accesible en visión directa. La contemplación de la especie-forma hipostasiada establece una concepción diferente del enunciado. Comienza *per prius* con la forma hipostasiada y finalmente va *per posterius* a lo real. Si la cognición en el modo *per prius* se da por actualización por detrás, entonces el término *aliud esse* discutido en el último capítulo significa sustancia atómica, que según Porfirio, luego Simplicio y otros neoplatónicos se define como sustancia del tercer tipo. La recepción de la forma subsistente es posible gracias al intelecto activo separado, que actualiza el intelecto individual adquirido presente en el hombre. Avicena, y tras él la escuela del segundo averroísmo y toda la modernidad, configuraron el conocimiento occidental de esta forma tan extraña. Al actualizar la cognición del intelecto hipostasiado, surgió la intencionalidad de la modernidad y la postmodernidad del tipo de Descartes y Husserl, que no necesita la mediación de los sentidos y, por tanto, tampoco el diaphanum. Aristotélicos como Johannes Blund rechazan esta concepción de la intencionalidad, en la que la especie está incrustada en la sustancia primera. La escuela de Blund y el primer averroísmo distinguen entre la *intentio prima* sensual y la *intentio secunda* puramente intelectual (OBJ II, cap. 2.1.2). Profesan así la concepción aristotélica de la verdad y el conocimiento según *De anima* y los *Segundos Analíticos*. El concepto de abstracción aristotélico es defendido por la exégesis de Averroes del *De anima* y luego por el primer averroísmo. El intelecto posible (*intellectus in potencia*) representa una forma intelectual del diaphanum. La mediación es necesaria, porque la *species sensibilis* es actual y a su vez actualiza el intelecto inmaterial. La cognición pasa por la intencionalidad del intelecto receptivo, que asume esta forma sensual y actual. La mediación del intelecto por la forma sensible es entonces indispensable para alcanzar el conocimiento del mundo real. El intelecto posible recibe la forma intelectual que se da potencialmente en la cognición sensual y antes en la sustancia material existente. Estos dos escenarios de actualización de lo existente y el enunciado *per prius* y *per posterius* asociada a ellos hacen una *Lichtung* de la verdad y la no-verdad para producir todas las versiones posteriores de la metafísica occidental.

El pensamiento del Segundo Maestro encontró una nueva forma de filosofía primaria. Esta mística filosófica crítica creó una nueva historia de acción de la metafísica objetiva y de la ciencia (*Wirkungsgeschichte*), en la que el ser del ser objetivo se revela y se oculta de un modo nuevo (*das Offene*, cap. 1.2). En el límite entre el intelecto humano y el cósmico surgió una nueva esfera del *tertium ens*, en la que nació el primer concepto de realidad objetiva. El aristotélico Al-Farabi vinculó la determinación de lo existente primariamente a la sustancia real y secundariamente al enunciado categórico y accidental. Pero al mismo tiempo, al modo del neoplatonismo revisado, postuló el tipo especial de enunciado anfibólico que trasciende la determinación categórica de la sustancia. Combinando estos distintos niveles de aparición de la sustancia (sustancia primera y segunda, especie anfibólica, individuo objetivo), surge una nueva correspondencia del pensamiento y la cosa, que cambia el sentido de lo existente. Tomadas desde el punto de vista de las formas inmateriales y plenamente actuales de las inteligencias cósmicas, las formas contenidas en el intelecto material actualizado por los sentidos actúan como una nueva base categórica (ὑποκείμενον, *subiectum*) para la posterior enunciado de la unidad metafísica. Ésta se da en el nivel de las determinaciones anfibólicas de lo existente. El enunciado basada en la anfibolia y la basada en la sustancia primera hacen cada una una unidad muy distinta del existente. La manifestación del *tertium ens* da lugar a un nuevo proyecto metafísico. Este existente se realiza a través de una nueva concepción de la existencia que resulta de la conexión entre la imposición categórica y la suposición. El Segundo Maestro funda la concepción de la existencia objetiva como vagabundeo de la metafísica (*Irrtum*) definida por Heidegger. Al-Farabi crea el *Ereignis* de una nueva metafísica de carácter ontoteológico. Averroes critica a Al-Farabi por la primera forma histórica del *Oxfordian Fallacy* (OB II, cap. 3.1.1). Al-Farabi cometió este error al malinterpretar el miembro medio del juicio científico según las *Segundas Analíticas*.[[97]](#footnote-97) La hermenéutica sigue el origen de la existencia concebida objetivamente hasta el tercer modelo de *aliud esse*. La nueva entidad "llega a ser" (*exsistit*) en el proceso de la visión eidética. La doctrina de Al-Farabi genera estas formas específicas sobre la base de la experiencia mística. Avicena generaliza conceptualmente esta experiencia mística elitista para instruir al *vulgus philosophicus* estableciendo la objetividad mitológica que marca la modernidad. Los iluminados académicos no son místicos, sólo pretenden serlo. Siguiendo la prescripción de Avicena, contemplan directamente su entidad inexistente. Viven en una caverna platónica concebida objetivamente e interpretan el mundo bajo la influencia de las Furias formadas en la Academia. El *furor interpretandi* objetivo y metafísico de la modernidad se levanta y cae con una nueva forma de intencionalidad. Los iluminados ponen metódicamente entre paréntesis el mundo normal para ver el mejor de los mundos en la caverna platónica. Una vez más, vemos el trabajo engañoso de las Furias, que secretamente dirigen el regreso de los iluminados a la caverna, pero no a la caverna de los misterios, sino a la caverna forjada por el mito platónico. Para determinar el *Irrtum* epocal, vinculado a la forma objetiva de la "existencia", es necesario vincular una nueva forma de metafísica al acontecimiento originario del Ser, vinculado a la morada de lo mortal (*Ek-sistenz*)[[98]](#footnote-98). El término hermenéutico "existencia" (*exsistere*) se utiliza en los volúmenes siguientes para describir las formas objetivas de la existencia. Se diferencia así fundamentalmente de la interrogación heideggeriana sobre el Ser. El pensamiento dado por la *Ek-sistencia* de los mortales responde al desafío del Ser. Al persistir en este cuestionamiento fundamental del pensamiento, el "*ek-sistenzielles Denken*" de Heidegger permanece despierto y receptivo al acontecimiento originario del Ser en el citado modo de pensamiento amigo (*Andenken*, cap. 1.2). La introducción del enunciado ontoteológico en la metafísica transformó lo existente en un simulacro de "existencia" objetiva. La existencia del hombre y el sentido de lo existente emergen (*exsistere*) para asumir el mayor reto del nuevo simulacro metafísico. El simulacro se da como una nueva forma de existir del tercer tipo. La hermenéutica de la objetividad traslada así el término «existencia» a la metafísica. El simulacro de existencia constituye la base de una nueva metafísica, al modo de S*einsvergessenheit* e *Irrtum*. La nueva forma de «existencia» se refiere a los cambios en la metafísica de la Escolástica latina, que propuso una nueva forma de objetividad para hacer la transición a la era del nihilismo metafísico. Transpuesto a la nueva ontoteología, el existente del tercer tipo recibió una nueva forma de «existencia», que Rufo de Cornualles trata con el término *exsistere* (OBJ II, cap. 3.3.2). Al-Farabi cambió el estatus de lo existente, estableciendo la primera forma de filosofía trascendental. Sin su pensamiento trascendental, Kant no habría podido llegar a la definición postmoderna de objetividad presentada en su primera y segunda Crítica (cap. 1). El nuevo diacosmos, a diferencia del anterior en el neoplatonismo, tiene una estructura puramente monoteísta y no tiene un modelo de emanación dado por el descenso de las hipóstasis del Uno. Como fiel seguidor del Islam, la filosofía del Segundo Maestro respeta la diferencia absoluta entre el Creador y la Creación. La falsafa vinculó el pensamiento de los dos grandes filósofos de la Antigüedad y el monoteísmo islámico de una forma nueva, sin seguir el sincretismo de la Antigüedad tardía. Al-Farabi retomó el enunciado categórico de Aristóteles sobre la sustancia primera material, porque no tiene ningún carácter henológico, teúrgico o místico vinculado al redoblado Ser mitopoético del Uno. Por eso Al-Farabi rechazó el diacosmos de las deidades teúrgicas inferiores de Jámblico. La forma objetiva de la ontoteología monoteísta occidental se encuentra en los escritos de Al-Farabi que armonizan la doctrina de Platón y Aristóteles. Los escritos sobre la armonía entre Platón y Aristóteles sitúan en Dios todas las formas creadoras, que Avicena presenta más tarde en el concepto del intelecto cósmico activo como dador de las formas creadas (*Dator formarum*). El pasaje siguiente describe el Ser divino simple y separado. Se contiene a sí mismo en la multiplicidad virtual de las formas. Esta forma de ontoteología mitopoética establece la *Lichtung* de la objetividad occidental (*ortus scientiarum*).

«Puesto que Dios, el Alabado, está vivo y llamó a este mundo a la existencia con todo lo que contiene, era necesario que con él existieran las formas de lo que quería crear en su glorioso e incomparable Ser».[[99]](#footnote-99)

Al-Farabi menciona la preexistencia de las formas en el pensamiento divino, pero no analiza su estatuto metafísico. La preexistencia puede entenderse tanto en la teoría neoplatonista de la emanación como en el pensamiento aristotélico del Motor inmóvil, que contempla su propia actualidad y perfección. Esta ambigüedad fue resuelta por Ibn Adi, contemporáneo de Abunaser, y luego por Avicena. Ambos completaron la estructura ontoteológica de la metafísica esbozada en la preexistencia de las formas en el pensamiento divino. El modelo de la nueva síntesis se encuentra en Jámblico, e incluso en su estructura trinitaria de inteligencias diacósmicas (cap. 1.3.1). Esta conexión paradójica de lo Múltiple con lo Uno sólo es posible en el nivel del pensamiento divino eterno. Puede ser contemplada por el intelecto humano y por analogía o incluso por univocidad.

Se realizan en el plano del enunciado formal y trascendental del existente del tercer tipo. El conocimiento divino como autoconciencia reflexiva puede encontrarse en el comentario a la filosofía de Aristóteles citado anteriormente. Al-Farabi repasa los términos filosóficos básicos y los principales problemas de la metafísica en forma de preguntas y respuestas. Gracias a la nueva ontoteología, se ha creado una nueva determinación de la sustancia y la esencia sobre la base de un nuevo significado de lo que existe. Las ideas y formas ocultas en Dios como *tertium ens* son indiferentes en el sentido originario al ser y no ser de la sustancia primera hipárquica (*neutrum*). Ésta preexiste en el pensamiento divino como un tipo particular de potencia arquetípica. La invención de la objetividad está indisolublemente ligada a esta neutralidad metafísica moderna. La filosofía de Abunaser actualizó el momento paradójico de Platón en el diálogo de *Parménides* (τὸ ἐξαίφνης, 156d3), cuando se revela por primera vez el desentrañamiento musical (*a/létheia*) del existente objetivo (cap. 1.3.1). Este existente del tercer tipo se da en el pensamiento divino como sustrato separado y primario de todas las posibles determinaciones del existente que Dios puede concebir en sí mismo. Hemos analizado el esquema originario de esta esfera ontológicamente neutra a través del Ser-Uno redoblado en Porfirio, cuando el Ser prohipárquico precede a la concepción del enunciado en Aristóteles (cap. 1.3.1). Los entes posibles que el Dios moderno refleja en sí mismo constituyen la base de la naturaleza ontoteológica de la metafísica objetiva. Los entes creados recogen estas determinaciones divinas primordiales, porque están necesaria y completamente ocultas en el Dios moderno y están separadas de la creación. La objetividad moderna se fundó en la introducción de la versión potencial, absoluta y neutral de los entes posibles en el Dios de la modernidad. En el siglo XIX, la filosofía del idealismo alemán atacó este absoluto neutral. Los filósofos postmodernos eliminaron definitivamente (*de fine*) este Dios objetivamente neutralizado del *Modernorum* para establecer la metafísica nihilista contemporánea (*novissimum*). El Segundo Maestro fundó una nueva forma de ontoteología occidental al introducir el enunciado anfibólico y la intuición directa de las esencias dadas en Dios. Los escritos de Al-Farabi sobre el propósito y la dirección de la metafísica de Aristóteles exploran la unidad de lo existente no sólo en relación con la sustancia, sino también en el marco de las determinaciones neoplatónicas del tipo «anterior-posterior», «potencialidad-actualidad», «perfecto-imperfecto» (Dieterici II.35; p. 56.1-14). A través de la nueva forma de enunciado anfibólico, determinado según el Árbol de Porfirio, apareció en Occidente la primera sintonía entre Platón y Aristóteles.[[100]](#footnote-100) La introducción del enunciado categórico de los anfíboles abolió el esquema neoplatónico de las emanaciones e hizo así una *Lichtung* para una *metafísica generalis* posterior. El nuevo vínculo entre Platón y Aristóteles implica una doble cara de la «metafísica» ligada a las determinaciones de la sustancia primera. Al introducir el enunciado metafísico de la sustancia, Averroes y el primer averroísmo rechazaron la interpretación errónea que Avicena había hecho del aristotelismo. El error concierne a la metafísica esencial, que se basa en el concepto del existente genérico bajo la forma *ens inquantum ens*. El averroísmo segundo y toda la modernidad adoptaron esta naturaleza esencial de la metafísica basada en el significado genérico y anfibólico de *tertium ens*. El Segundo Maestro estableció el primer esquema ontoteológico del diacosmos objetivo. Desde la segunda mitad del siglo XIII se le añadió sucesivamente el concepto de existente objetivo (Enrique de Gante, Escoto, Leibniz). La esfera neutra de la multiplicidad y simplicidad divinas constituye el primer ámbito ontoteológico de la metafísica de Avicena. Duns Escoto retomó la tesis modernista de la unidad de lo existente en el modo de la simplicidad absoluta. Modernizó la determinación objetiva del *ens inquantum ens* de Avicena. La última definición moderna de la primera ciencia integra la metafísica de Aristóteles en el esquema trascendental de la verdad, que se da en el pensamiento del sujeto moderno. Este sujeto constituye la condición básica para el surgimiento de la objetividad, porque está separado de la realidad de las sustancias primarias.

La sección anterior muestra que Al-Farabi, como Segundo Maestro, emprende su propia y nueva síntesis aristotélica de los comentaristas de metafísica conocidos por él. Abunaser rechaza el neoplatonismo puro y adopta el significado categórico de Aristóteles dado por las sustancias primarias reales. Esto es particularmente evidente en la posición de la analogía matemática, que el neoplatonismo sostiene que es una abstracción metafísica. Al-Farabi se opone a la elevación de las matemáticas al nivel de la metafísica. La primera ciencia debe abstraerse de la cantidad dada por las matemáticas y la geometría; por tanto, las matemáticas quedan excluidas de la pretensión de ser la primera ciencia. El objeto de las matemáticas es meramente ideal y no esencial, porque la esencia sólo existe en las cosas reales (Dieterici II.35, p. 57.3-9). La unidad de lo existente no es analógica, sino categórica, porque se da en relación con la sustancia. La matemática es una ciencia basada en la abstracción; por tanto, no tiene estatuto ontológico como en el caso de los neoplatónicos antes mencionados (Jamblico, Simplicio). El enunciado que hace la primera ciencia se refiere al mundo real. Se sitúa, pues, en el nivel de la abstracción metafísica, fundada unívocamente, y no en el nivel de la analogía dada equívocamente. El objeto buscado de la primera ciencia se identifica por la unidad que se da en relación con la determinación final de la unidad categóricamente predicha en el nivel de la sustancia segunda. La teología pertenece explícitamente a la ciencia primera, que estudia las sustancias primeras divididas. Dios como Creador es el principio de todo ser creado (Dieterici II.35, p. 56.23-25). La determinación categórica y trascendental de lo que existe tiene un solo objeto final de conocimiento, de lo contrario habría un doble conocimiento de la filosofía primera. El diálogo más famoso de Platón sitúa esta unidad tras la esencia (ἐπέκεινα τῆς οὐσίας, *Rep*. 509b9). Por tanto, la búsqueda de la unidad última más allá de la sustancia primera niega en última instancia la unidad metafísica basada en la existencia de las cosas reales.[[101]](#footnote-101) Al-Farabi da esta unidad última del Ser en relación con Dios en el proyecto trascendental de la metafísica. Al-Farabi fue el primer protagonista de la teoría de la verdad única, que el grupo de los segundos averroístas y modernistas apoyó vehementemente con las condenas de París y Oxford en marzo de 1277. Sin embargo, defendió la posición específica de la teología frente a la filosofía, concebida más bien como un aristotelismo para el pueblo.[[102]](#footnote-102) La ambigüedad de la sustancia fundamenta la ambivalencia de la primera ciencia, que se define tanto por la investigación de la sustancia como por la determinación ontológica del primer Ser como el Uno y la Verdad absolutamente simple y separada. Esta justificación legitima el pasaje de la *Metafísica* antes citado al vincular el existente y la verdad, ambos dados en el modo *simpliciter* (*Met*. 1026a33-35). Según este passus de la *Metafísica*, la verdad unificada se relaciona con la sustancia como Ser (τὸ ὂν) existente en el modo del simpliciter originario (ἁπλῶς λεγόμενον). Por lo tanto, el Segundo Maestro busca esa verdad primera y última correspondiente al enunciado trascendental y unificado, pues el Creador es esa verdad. El nuevo enunciado de la verdad y de lo existente trasciende las determinaciones categóricas aristotélicas. El Uno neoplatónico fuera de la sustancia o el Uno aristotélico como sustancia superior están enteramente separados de las esferas celestes subordinadas y las determinan simultáneamente. El enunciado *per prius* determina el enunciado anfibólico de la existencia y el enunciado aristotélico de la sustancia.

Tras la marcha del Segundo Maestro, la metafísica tomó necesariamente dos direcciones completamente opuestas. La determinación aristotélica de la sustancia procede en el marco del enunciado categórico. La sustancia primera constituye la fuente del movimiento y de la causalidad, que a su vez respeta el dativo metafísico. Las sustancias se vinculan principalmente al Motor inmóvil de Aristóteles, que se da físicamente como *Primum mobile* y metafísicamente como *Prima causa*. El platonismo, en cambio, insiste en el Uno absolutamente separado que subyace a la Esencia y al Ser. El vínculo primario del Uno con el mundo de las formas cósmicas se logra mediante la determinación ontoteológica del tercer tipo de existente. Hace a la esfera de la multiplicidad neutra, que es pensada y conservada en el Uno neoplatónico. El Uno separado es también lo Múltiple en el Ser duplicado de Porfirio, para contener todas las determinaciones potenciales de lo existente en la forma primordial del *tertium ens*. La conexión del Uno con lo Múltiple es causal, formal y final. Tiene lugar a través de la participación mística y objetiva. La visión mística de la modernidad desciende así desde el Uno hasta la multiplicidad de formas y sustancias. Del mismo modo, mediante la abstracción aristotélica, podemos ascender desde la sustancia primera hilemórfica hasta el Uno. Combinando las dos formas de visión, surge la estructura unitaria de la metafísica ontoteológica moderna. El punto de vista de la catábasis del Uno hacia la creación se pregunta cómo llega el intelecto humano a reconocer la forma hipostática cuyo primer sentido se da en el dominio del Uno. La forma moderna de abstracción (*denudatio*) representa la intuición directa y autoevidente de los iluminados modernos respecto a la forma hipostática. Se da como el *neutrum* ontoteológico en el Intelecto divino o como el *tertium ens* en el cosmos de las hipóstasis. La conjunción mística del intelecto adquirido (*intellectus adeptus*) con el pensamiento hipostático del Uno hace que los iluminados, bajo la influencia de las Furias, «vean esta forma objetiva. La locura objetiva de la modernidad (*Irre*) consiste en que los dos sujetos (el iluminado y la forma reconocida por él) crean una unidad mitológica con el *intellectus agens* cósmico. El sujeto de la iluminación son las formas autónomas y la anfibola, que son comunicadas por el intelecto adquirido. Este es iluminado por el intelecto activo desprendido. La anábasis a Dios se establece primero por la abstracción aristotélica, que se da por las percepciones sensuales a las formas reconocidas en el intelecto material actualizado (*intellectus in potencia*). El intelecto aristotélico sigue entonces el camino de la cognición natural causalmente dada y termina con Dios naturalmente reconocido como *causa prima*. El intelecto adquirido (*intellectus adeptus*) se convierte en un punto de intersección de las dos trayectorias ontológicas determinadas como anábasis del conocimiento y catábasis de las formas intelectuales. La perspicacia gnóstica y mística del intelecto adquirido sigue el camino de lo existente y asciende a la unidad con la ayuda de las formas cósmicas. Esta unidad se da en el nivel de la ontoteología por el descenso (catábasis) de lo Uno a lo Múltiple. El intelecto iluminado considera e interpreta el camino de la unidad a la pluralidad en sentido inverso, porque asciende (anábasis) a través del sentido de lo existente objetiva y místicamente considerado hacia lo Uno. El segundo estadio de la cognición es un producto típicamente neoplatónico, ya que los iluminados de la antigüedad tardía como Simplicio trascendieron la unidad categórica dada en la *Isagoge* (cap. 1.3.1). La unidad de enunciado, que se da en el nivel de la sustancia segunda reconocida por los sentidos, se supone que alcanza la unidad neoplatónica dada en el nivel de las formas e inteligencias hipostáticas puras. Este nivel de lo existente sólo puede ser alcanzado directamente por el *intellectus adeptus*, que permanece ligado al *intellectus agens* celeste, inmaterial y desprendido. Este tipo de visión teórica y mística completa el conocimiento del intelecto humano. Se trata de un proceso hecho por suposición, porque el discurso va del género supremo a la realidad material. Siendo un aristotélico experimentado y crítico, al-Fârâbî estableció primero el discurso sobre la sustancia primera real hecho por imposición. La univocidad así conservada le permitió hacer otra predicación hecha a la inversa, por suposición teológica y mística. Su actualización sensual se da en el nivel de la primera intención (*intellectus in potencia*) y la recepción intelectual le sigue en la forma de la segunda intención. Esta recepción se completa con la abstracción activa de las formas hilemórficas (*intellectus in effectu*). Este tipo de intelecto aristotélico, actualizado a partir de los sentidos, constituye el segundo estadio de la cognición. En el nivel de la segunda intención comienza su actividad la iluminación mística neoplatónica (*intellectus adeptus*). Está vinculada a la actividad del intelecto aristotélico, ya actualizado e inmerso en la realidad hilemórfica. La nueva visión de lo existente contempla directamente las formas hipostáticas actuales producidas por la actividad del *intellectus agens* separado. Abunaser hace una sinergia de dos actualizaciones del intelecto, que fue aceptada por Avicena y rechazada por Averroes. Avicena y la modernidad confundieron el orden exacto y único posible de la predicación unívoca en la filosofía primera, que pasa de la imposición categórica a la suposición categórica. Colocada junto al Dios moderno (*Ge-Stell*), la modernidad comenzó a enunciar una unidad analógica de mundo y pensamiento basada en la unidad mitológica del tertium ens. Este misticismo mal concebido, gobernado por las deidades del Caos académico, estableció la objetividad moderna bajo el liderazgo de Avicena. Metafísica basada en la falsa iluminación experimentó un dinamismo inesperado en las generaciones posteriores de pensadores cristianos y árabes. Siempre ha funcionado como fundamento discreto de la objetividad. La abstracción e interpretación aristotélica de la cognición según *De anima* fue superada en la nueva ontoteología por el hecho de que el Segundo Maestro introdujo otro plano de cognición. La nueva determinación de las formas hipostáticas tiene lugar en el plano del intelecto adquirido, que se basa en la cognición ya proporcionada por el *intellectus in effectu*. Se actualiza a través de la actualización facial, es decir, a partir de la abstracción aristotélica dada por el *intellectus in potencia*. El intelecto adquirido se actualiza a través de la cognición natural. Entonces este intelecto, hipostasiado como sustancia del tercer tipo, se comunica directamente por iluminación con el intelecto activo separado de las inteligencias cósmicas. La primera dirección de la nueva metafísica se refiere a la sustancia y sus propiedades. La segunda dirección sigue las propiedades anfibólicas de lo existente, que trascienden la causalidad de la sustancia primera.

Gracias a esta triple ambigüedad, que viene dada por la nueva posición de la sustancia, la esencia y el intelecto, el existente se da en el espacio de la nueva ontoteología como A y al mismo tiempo como No-A. La arqueología hermenéutica redescubre así el acontecimiento originario de la emergencia del tercer tipo de existente (*Ereignis*). Este ente funda la objetividad occidental al modo de la *Lichtung* originaria, vinculada al Ser arcaico. La filosofía del Segundo Maestro hace la *Lichtung* de la metafísica occidental según el modelo del Primer Maestro. Por el efecto histórico de la *a/létheia* así determinada, todas las formas futuras de la metafísica occidental coexisten ahora en el modo de la no disimulación (*aéètheia*). En la falsafa persa, la metafísica se reanuda en dos direcciones tras la muerte del Segundo Maestro, ya que Platón y Aristóteles determinan la doble determinación de la primera ciencia. La metafísica explora en la línea del «τὰ μετὰ τὰ φυσικά» de Aristóteles, la sustancia primera como causa prima del origen y decadencia de los cuerpos y su movimiento (*Primum mobile*). Esta dirección de la «metafísica» toma Averroes. Se convirtió en un aristotélico occidental hasta entonces invicto, conocido con el singular título de «Comentador». O metafísica explora, en la tradición de Plotino, las determinaciones trascendentales de lo existente, dadas tras la física y vinculadas a la unidad henológica originaria del Ser fuera de la sustancia primera (*passiones entis*). Avicena toma esta dirección de la metafísica como la unidad trascendental de lo existente en su pura etantidad. Esta dirección define la metafísica como la investigación de las determinaciones finales de lo que existe en sí mismo (*ens inquantum ens*). Estas determinaciones se dan fuera del enunciado categórico de Aristóteles. Ésta, a su vez, se da en el modo de imposición de la sustancia primera reconocida empíricamente (sustancia *qua* sustancia). Para las generaciones posteriores de intérpretes del Segundo Maestro, como Avicena y Averroes, surgió otra gigantomaquia. Se trata de la primacía platónica del Uno enteramente separado y del conocimiento aristotélico de las causas del movimiento, vinculadas a la sustancia primera y a la causa primera. La Metafísica de Al-Farabi integra a Platón y Aristóteles a través de la iluminación de lo existente por delante y continúa con el proceso de iluminación por detrás. La intuición resultante de las formas surge en el alma humana a través de la acción del intelecto superior (*intellectus agens*), que existe separadamente en el mundo de las formas neoplatónicas plenamente actuales. Esta forma de intuición establece la lógica del mundo de *more geometrico* según la obra de Proclo *Stocheiōsis theologiké*, que fue adaptada en forma escolástica en el libro De causis. La tradición occidental de traducir los *Elementa theologica* comenzó en la academia georgiana de Gelati (s. XII-XIII), que era el análogo de la universidad imperial de Constantinopla (Πανδιδακτήριον τῆς Μαγναύρας). En esta escuela se enseñaba medicina, filosofía y derecho a partir del siglo V. El gelatinoso teólogo y filósofo Ioane Petritsi (c. † 1125) introdujo el estudio de los *Elementa* de Proclo en la tradición occidental a través de una traducción georgiana. La escuela escolástica de los porretanos adoptó esta visión de las formas del *Liber de causis* y de los *Nominales*, y más tarde la escuela del segundo averroísmo. El proyecto de la metafísica aristotélica, en cambio, se basa en la actualización del sentido de lo que existe ante nosotros. El conocimiento comienza y termina con la sustancia real hilemórfica como fuente del movimiento y de las determinaciones categóricas. La visión metafísica de la totalidad de lo existente se realiza desde la existencia de la sustancia hilemórfica real hasta su causa primera y última. Esta causa se da de nuevo como sustancia primera. No se trata de un pseudomovimiento de las ideas en la mente divina, que se dan potencial y formalmente, sino del movimiento de la sustancia, que se da realmente en relación con los estados materiales del cuerpo y, en última instancia, también en relación con las esferas estelares inmateriales, las inteligencias cósmicas y la causa primera totalmente separada. Se define como una realización pura del intelecto reflexivo. Este proyecto no puede crear una sustancia, un cuerpo, una materia, un tiempo y un espacio paralelos y ontológicamente neutros, como en el caso de los neoplatónicos. El enunciado *per prius* y *per posterius* recibe un carácter categórico en el marco de la afirmación general y unívoca sobre la sustancia primera real y efectivamente actuante. El entendimiento parte de la sustancia real existente, que actualiza el intelecto posible mediante la aprehensión de los sentidos (*intellectus possibilis*). El intelecto activado por la actualización opuesta construye la estructura de la abstracción (*ens secundum rationem*) para llegar a la sustancia primera real, que existe plenamente en sí misma. El aristotelismo actúa de acuerdo con la prioridad de las causas del movimiento ontológicamente dado como paso de la potencia a la actualidad. Este primer nivel de causalidad constituye la base de las posteriores determinaciones de los cuerpos, su origen, desaparición o movimiento. La primera filosofía supone un mundo de sustancias separadas, inmateriales, que existen más allá de la física sublunar y están vinculadas a la existencia de la Causa Primera. La actitud realista plantea un proyecto de la ciencia primera como «metafísica» y parte de la cognición del mundo real, que viene dada por los sentidos y por el *intellectus in potencia* realizado por Al-Farabi. El componente receptivo de la cognición se actualiza a partir de la sustancia real. En consecuencia, no puede mirar el mundo desde la unidad trascendental de las formas, que se dan como subsistentes o sustrato del intelecto. El *intellectus adeptus* concebido por los neoplatónicos y luego reelaborado por los falsafa opera este tipo de receptividad sobrenatural. Al-Farabi se sitúa en la frontera entre la metafísica aristotélica y la neoplatónica. En consecuencia, Avicena y Averroes consideraron con razón al Segundo Maestro como un intérprete indiscutible del Primer Maestro.

**2.2 Determinación ontoteológica de lo existente (Yahya Ibn Adi)**

La enseñanza del filósofo cristiano Yahya Ibn Adi Abu Zakariyya atestigua el conflicto entre las dos corrientes de la filosofía primera, que se estaba gestando entre los aristotélicos y los neoplatónicos. Ibn Adi (†974) dirigió la Escuela de la Sabiduría de Bagdad (*Bajt al-Hikma*)) tras la marcha de Al-Farabi. El filósofo y teólogo modificó ciertos puntos de la enseñanza de su maestro para que cumplieran mejor su función apologética en el marco de la teología cristiana. Este jacobita debía defender filosóficamente la unidad de la sustancia y la diversidad de las personas en la Trinidad divina frente a la escuela estrictamente monoteísta de los filósofos islámicos del círculo del neoplatónico Al-Kindi. Ibn Adi no procede a armonizar las filosofías de Aristóteles y Platón a la manera del Segundo Maestro. Así lo demuestra el hecho de que no utilice en sus obras el concepto de intelecto adquirido (*intellectus adeptus*) de su maestro Al-Farabi (Périer 1920a, 220). Ibn Adi se contenta con el primer nivel de abstracción en el caso del conocimiento de las cosas creadas y con el estatuto aristotélico en relación con los universales. La actitud aristotélica respecto a la relación entre la sustancia primera y segunda se muestra en la cita de su obra *Sobre la necesidad de la encarnación*.[[103]](#footnote-103) La orientación aristotélica de su filosofía apoya a Dios como causa creadora efectiva separada del resto de la creación. La existencia es inseparable de la sustancia primera aristotélica, y los universales se reconocen fuera de las cosas existentes. La existencia derivada de los universales se demuestra mediante el *modus tollens* utilizado para defender el enunciado categórico de Aristóteles frente a los neoplatónicos.[[104]](#footnote-104) La metafísica de Ibn Adi rechaza las entidades hipostasiadas del tercer tipo. Estos existentes se situarían al nivel de la sustancia primera, lo cual es un puro disparate. Se adhiere a la actitud categórica de su maestro formada por dos interpretaciones del *Cat*. 2a11-16 (cap. 2.1). Porfirio siguió un procedimiento muy similar (cap. 1.3). Citemos la defensa que Aristóteles hace de la abstracción a partir de su texto clave, que analiza las distintas formas de lo existente. Ibn Adi defiende el estar separado de la sustancia primera como fundamento del enunciado categórico universal. No puede derivarse de la definición del hombre como individuo, que fue creado por la división de las cosas generales en el marco del árbol de Porfirio.

«Esto es tan obvio y manifiesto que no se busca probarlo ni se está obligado a aclararlo. Debe ser que esta cosa en cuestión debe [1] o coincidir en todos los aspectos con el hombre existente, que está compuesto de materia y forma (y esto conlleva un absurdo, pues el compuesto [sustancia primera] con su materia y cuerpo, estará en nosotros mismos, y esto equivaldría a la ocurrencia de que la cosa en cuestión existe en nosotros mismos; y esto es manifiestamente inadmisible...»[[105]](#footnote-105)

Ibn Adi rechaza la idea de que el concepto de existencia se tome al mismo nivel que la sustancia primera. El individuo dado por la división universal no es la sustancia primera, pues no tienen la misma forma de existencia. Lo que era evidente para el aristotelismo crítico se ha vuelto absolutamente confuso con el paso del tiempo. La cita atestigua la primera llegada del *Modernorum* occidental a la Casa de la Sabiduría, que Avicena representó en la generación siguiente. El existente objetivo duplica la sustancia primera real. El *tertium ens* fue introducido en el Occidente latino por los porretanos de la estirpe de Avicena. El grupo de Porretanos de Oxford lo combinó con el hilemorfismo universal. De acuerdo con Aristóteles, Ibn Adi argumenta que la existencia de los universales requiere más pruebas por medio de la abstracción y la deducción. Los universales no vienen dados por la experiencia directa como sustancia hilemórfica. Por lo tanto, la tesis aristotélica sostiene que los universales no pueden encontrarse en las sustancias hilemórficas existentes, porque sus formas son actuales y materialmente dadas.[[106]](#footnote-106) El principio de la *destructio primis* confirma el hecho de que, sin la sustancia primera, no habría sentido en el plano de la enunciado categórico realizada por las sustancias segundas.

Pero gracias a la participación en la Verdad y el Uno, el concepto universal significa para este académico de Bagdad mucho más que una simple representación de la esencia en el pensamiento cognitivo. Al-Farabi fundó la doctrina de la esencia hipostática estableciendo un sistema de doble abstracción y creando una nueva forma de *aliud esse* como existente del tercer tipo (cap. 2.1.2). Ibn Adi no necesita una jerarquía neoplatónica o anfibólica de formas hipostasiadas para crear la enunciado *per prius* como su maestro Al-Farabi. Ibn Adi introdujo determinaciones categóricas directamente en el intelecto y la intencionalidad del Dios trino. Apareció así un nuevo tipo de enunciado ontoteológico. Hace una imposición categórica al margen de la existencia de una sustancia primera real y del intelecto humano (*neutrum*). La neutralidad ontológica se da principalmente en el Dios moderno. La esfera de su intencionalidad y pensamiento abarca las cosas existentes como pura posibilidad. Esta neutralidad divina y objetiva se transmite a la creación como voluntad divina y su poder creador. La nueva interpretación de las relaciones en la Trinidad divina opera de un modo particular *per prius*. Nace así un nuevo tipo de enunciado ontoteológico que genera la imposición categórica más allá de la existencia de una sustancia primera real. Este proceso tuvo una influencia fundamental en el concepto de objetividad de Avicena. El "*neutrum"* divino y objetivo desciende en forma de formas creadoras a la creación. La concepción filosófica de la Trinidad divina es la segunda razón por la que este apologista cristiano e importante representante de la falsafa permanece en la lista de autores que establecen la objetividad. Este aristotélico y cristiano subraya que las personas de la Trinidad son una única sustancia separada de la creación. Ofrece una defensa original de la unidad y la multiplicidad en la Trinidad divina. La segunda etapa del enunciado *per prius* está compuesta de tal manera que defiende filosóficamente contra el Islam monoteísta la multiplicidad y la unidad en un solo Dios, incluida la diferente dependencia de las tres personas: el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo. La esencia divina permanece en sí misma y es una; en consecuencia, Dios en su esencia es uno. Pero la esencia divina se da en tres relaciones hipostasiadas (es decir, «personas»), que son distintas en relación con el acto de reflexión.[[107]](#footnote-107) Citemos ahora la parte esencial del *Tratado sobre la unidad de la Divina Trinidad*. El intelecto se refleja en su propia actividad y así se percibe simultáneamente a sí mismo como objeto de autorreflexión.[[108]](#footnote-108) El intelecto de Dios es uno y se da a sí mismo (*'aql, intelligere*). En el curso de la autorreflexión, hace aparecer a la persona del Hijo como una nueva determinación dentro de la esencia divina (*'āgil, intelligens*). La culminación de la autorreflexión procede tanto del intelecto como de su acción reflexiva, y dan lugar a la persona del Espíritu Santo. Él vuelve al Padre y al Hijo porque es el objeto interno del Padre y del Hijo y al mismo tiempo hace la consumación de su pensamiento (*mā'gūl, intelligibile*). Las relaciones inmanentes de las personas divinas entre sí y dentro de una esencia divina son necesarias, eternas y, por tanto, jerárquicas (*processio*) en el contexto del enunciado *per prius*.[[109]](#footnote-109) El extracto citado del *Tratado sobre la Trinidad* subraya que la diferencia entre las personas se da en el modo *per prius*, pero asume la relación dada por un modo triple de pensamiento y en absoluto por la pluralidad de tres sustancias (*Tratado* I, p. 22). La nueva forma de enunciado primordial permite la unidad y la multiplicidad directamente en el nivel de la Trinidad divina, es decir, en la esfera del Uno diferenciado. El modelo de la escisión autorreflexiva del intelecto procede de las *Enéadas* de Plotino. El análisis de la quinta *Enéada* estudia el proceso de la doble visión. Ibn Adi conoció la quinta *Enéada* a través de la paráfrasis en la obra *Theologia Aristotelis* y también a través de su aplicación en el comentario de Porfirio al diálogo de *Parménides*. Este diálogo introduce la forma de Ser duplicada por el Uno (cap. 1.3.1). El siguiente pasaje de la *Theologia Aristotelis* muestra el desdoblamiento neoplatónico del Intelecto Henológico, que se presenta como un acto de comprensión reflexiva.[[110]](#footnote-110) Esta enseñanza llegó a las escuelas filosóficas de Bagdad a través de los escritos del *Corpus Plotiniana Arabica*. Ibn Adi, siguiendo el modelo de Plotino de la diferencia interna (ἕτερον ὂν), señala que el Hijo y el Espíritu son segundos en el orden de este enunciado, pero que sin embargo están implicados en el genitivo subjetivo de la esencia única (τοῦ εἴδους), como ocurre en las *Enéadas* citadas anteriormente (*Enn*. 5.5.7.4). Encontramos una tríada similar de relaciones dentro del intelecto divino ya en el escrito de Al-Farabi *Al-Madīna*, del que probablemente lo adoptó Ibn Adi.[[111]](#footnote-111) El sabio maestro jacobita influyó en teólogos y filósofos de orientación aristotélica (Al-Ghazali, Averroes) particularmente en la cuestión de la creación del mundo *ex nihilo*, la existencia de atributos divinos, la resurrección del cuerpo y la cognición divina de las cosas individuales (Périer 1920a, 222). El nuevo enunciado de las Personas de la Trinidad divina sirve de argumento clave contra Al-Kindi. Ibn Adi defiende el concepto de un Dios único en el marco de la Trinidad cristiana, que parece politeísta. El tratado *Defensa de la Trinidad contra al-Kindi* refuta la posibilidad de composiciones en Dios a nivel de sustancia, accidente, género o especie (ed. Périer, pp. 118-28). Ibn Adi crea una nueva forma del Ser duplicado de Porfirio, que no tiene nada que ver con el Ser prohipárquico del Uno, sino con el Ser hipárquico de la sustancia primera de Aristóteles (cap. 1.3). La sustancia divina se da ya en el modo per prius como triple modalidad (*hypōstasis, persona*) de una esencia. Gracias al triple acto de autorreflexión divina en la única sustancia divina, se dan en un modo predicativo distinto en relación con la unidad sustancial. Ibn Adi deja vigente la diferencia existente a nivel de propiedades trascendentales secundarias del tipo Bien (Padre), Sabiduría (Hijo) y Poder (Espíritu Santo). La determinación de las personas en el triple acto de pensar establece en la esencia divina la primera reduplicación moderna de lo existente en el nivel de la ontoteología. La definición del Espíritu Santo como inteligible forma un nuevo tipo de entidad representacional, que se vincula al doble acto de pensar del Padre y del Hijo en el modo de la relación hipostasiada (*esse ad*). Esta relación hipostasiada tendrá un gran futuro en la versión moderna de la objetividad a partir de 1280. Pero esta apropiación latina se inspiró en la recepción del *Comentario a las Categorías* de Simplicio (cap. 1.3.2). Ibn Adi amplió el concepto de *aliud esse* inventado por Al-Farabi y dio a este existente un estatuto ontoteológico en el nivel de la autorreflexión divina. El Dios moderno conserva la intención del mundo incluso antes de crearlo. El individuo objetivo alcanza la determinación absoluta en el modo *semel-semper*, que existe directamente en el Dios moderno. Lo que el Dios moderno concibe en su intelecto, esto guarda una duración eterna. Dios contiene en sí la posibilidad objetiva de la futura encarnación del Hijo de Dios en el mundo material en forma de intención divina. La visión intencional divina de la Encarnación viene dada por la autorreflexión trinitaria, que se da en el nivel de la única Esencia divina. La visión de las formas futuras de la creación se da en el modo de la reflexión creadora, que contiene en sí la intención de las cosas creadas. Estas cosas, por otra parte, a diferencia de la Encarnación, se dan simplemente como accidentes del pensamiento divino. Su «existencia» tiene lugar en la neutralidad ontológica que todavía no es objeto de su voluntad creadora. Esta determinación de la creación procede de Dios al modo *intellectum secundum[[112]](#footnote-112)*. Conserva un significado esencial para la posterior determinación de la objetividad por Avicena.

Este planteamiento ofrece un doble enunciado *per prius* que concierne a dos planos de relaciones que se encuentran en el Dios moderno: 1) tres Personas en la sustancia divina; 2) la existencia objetiva de la creación en la mente divina. El acto creativo subsiguiente vincula esta enunciado prohipárquica de las relaciones dentro de la sustancia divina y a la esencia objetiva de la creación en el espíritu divino. Este acto encuentra su expresión en el enunciado causal *per posterius* para el origen de la creación y la encarnación del Verbo de Dios en el mundo (*Traité VII*, p. 89-91). La creación y la encarnación proceden a nivel de la sustancia sublunar, que se actualiza en la sustancia o en el cuerpo y está dotada de accidentes asociados. En contraste con el estatuto ambivalente de la sustancia de Al-Farabi, Ibn Adi se contenta con la existencia de dos órdenes de sustancia (el Ser increado y la sustancia creada). En este punto clave, permanece en el plano aristotélico de la metafísica. Tras la deducción ontoteológica primaria del Hijo y del Espíritu a partir del Padre (*processio*), este filósofo árabe y cristiano hace una nueva apología de la encarnación de Dios, otra piedra angular del dogma cristiano. El monofisismo jacobita de Ibn Adi subraya la posición coesencial del Verbo encarnado, que posee la naturaleza divina. En Cristo no hay distinción entre divinidad y humanidad. Un pasaje clave para la aparición de un contenido objetivo en el pensamiento divino lo proporciona el tratado citado anteriormente sobre la defensa de la Encarnación (*Traité* VI, pp. 81-83). Avicena utiliza esta sección para construir la primera versión objetiva de la metafísica ontoteológica (cap. 2.3.3). El lugar original de la objetividad en el pensamiento divino fue inventado por el Segundo Maestro, véase el capítulo anterior. Una nueva versión puede encontrarse en el tratado de Ibn Adi sobre los diversos modos de existencia de los seres. Este tratado describe la existencia de las formas en el pensamiento divino de la siguiente manera:

«En la medida en que es su existencia divina, que es su existencia real (por la que entiendo su ser en la esencia divina), y si no se le añade ninguna otra determinación, no necesitan nada más fuera de sí mismas. (...) Los otros tres estados de existencia deben necesariamente relacionarse de esta manera. Esta forma se da siempre que el Creador lo desee, alabado sea su nombre».[[113]](#footnote-113)

Una función clave viene en la definición del nuevo tipo de existente, que tiene una forma esencial y no contiene ninguna otra determinación del ser *(«no están revestidos de nada más»*). El enunciado define una nueva forma de objetos dentro de una sustancia divina. Realizada de este modo, nace otra esfera ontoteológica de objetividad. El enunciado unívoco aristotélico se relaciona con la autorreflexión divina de origen neoplatónico. Este Dios es un reflejo trinitario de la creación inexistente, que se da de forma prohiárquica. La intención y la reflexión divinas encuentran en Dios un nuevo ámbito de ontoteología. El acto de intencionalidad se encuentra directamente en el intelecto divino. El terminus *aliud esse* de Al-Farabi recibe una nueva forma según el esquema de intencionalidad producido por el Dios moderno. Esta audaz operación modernista permite aprehender la totalidad de lo existente desde la posición del ojo divino. La intencionalidad creadora se reflejaría más tarde en el término «*esse ad*». Este término desempeña un papel importante a través del *Comentario a las Categorías* de Simplicio, fundando la metafísica objetiva de Olivi, Enrique de Gante y Duns Escoto. La vía mitológica une la Ilustración con el pensamiento moderno sobre Dios. Tal *Ge-Stell* totalmente ilusorio fundó la comprensión ontológica (*Vor-blickbahn*) que dirige la visión objetiva del mundo. La autorreflexión divina dada en la esencia trinitaria piensa algo, emprende una intención objetiva y luego quiere realmente crear algo. El nuevo *factum* de la ontoteología es divinamente concebido, objetivamente querido y elegido para ser creado. Este ingenioso procedimiento creó la nueva posibilidad de predicar sobre el *tertium ens*. Las cosas creadas y los universales en el pensamiento se separan del aspecto sustancial de la Trinidad divina. Los pensamientos intencionales en Dios reciben una nueva forma de «*existencia*», que se orienta principalmente *ad extra* y que «existe» (*exsistere*) en la intencionalidad y potencialidad divinas. Esta inexistencia mitológica está ligada al ser divino (*esse ad*). Los conceptos neutros permanecen en el pensamiento divino en forma de objetos intencionales, porque las cosas aún no han sido creadas. Realizada de este modo, la primera definición objetiva de lo que existe surge en el modo de la intencionalidad arquetípica demiúrgica. Las primeras entidades objetivas preexisten en la intencionalidad arquetípica fundada del Dios moderno, que está absolutamente separado del mundo. La definición de tal neutro «aún-no-existente» sólo se separa de la nada pura. De este modo, surge una nueva figura del individuo de Porfirio, que tiene las características del existente mínimo (*esse diminutum*). Esta sustancia atómica como *individuum* reside en la esfera de la eternidad y está predicha por las determinaciones ontoteológicas del existente. El individuum objetivo conserva una naturaleza absolutamente inmutable, que existe directamente en el Dios moderno. El nuevo tipo de iluminado hace compañía divina al nivel del Espíritu Santo. Observan directamente el despliegue de la intencionalidad divina. Ibn Adi introdujo una nueva forma de existencia y estableció una nueva forma de diacosmos y una nueva forma de *tertium ens*. La transformación del individuum neoplatónico en pensamiento divino bajo la forma del objeto intencional de Al-Farabi (*ma'qūl ṭhānī*, *intellectum secundum*) fundó un nuevo tipo de enunciado anfibólico en el nivel ontoteológico «*semel-semper*». La escuela porretana del Occidente latino se sirvió de este enunciado para crear la metafísica del *tertium en*s. Hoy funciona bajo el disfraz de *mathesis universalis*. El paso de la trinidad neoplatónica de las propiedades trascendentales (γνῶσις, δύναμις, ἀγαθότης), que había sido adoptada en la *Stocheiōsis theologiké* de Proclo, pasa a la tríada aristotélica «intelecto - su actuación - su objeto. Esta transformación puede fecharse en la obra de Ibn Adi en torno al año 965 (Lizzini 2003a, 500), que es la fecha aproximada de la aparición de la objetividad en Occidente.

Avicena traslada al mundo este existente puro en el pensamiento divino. Se deja manifestar en la intuición directa de la objetividad (*hoc esse tantum*, cap. 2.3.1) Instalado en la Casa de la Sabiduría de Bagdad en la segunda mitad del siglo X, el prototipo del Dios moderno adquiere un conjunto muy específico de características aristotélicas. El nuevo diacosmos se situó fuera del neoplatonismo y de las formas politeístas de ontoteología dadas por la emanación neoplatónica. El pensamiento intencional de los objetos increados se añadió a la esencia real de la Trinidad divina. Ibn Adi creó una nueva *Lichtung* de la verdad y la no-verdad, en la que los «existentes» potenciales se encuentran en su neutralidad ontoteológica primaria. De este modo, surgió en la filosofía occidental una nueva forma de incondicionalidad del tercer tipo de existente (*alétheia*). Este *tertium ens* fundó la metafísica de la objetividad. Avicena comienza a predecir estas propiedades hipostasiadas ya en el nivel de las sustancias primarias a través de la comitación objetiva (cap. 2.3.2). La emanación gradual de las formas a partir del Uno, que se da en el neoplatonismo de Proclo *modo geométrico*, queda abolida en la nueva ontoteología de dos maneras a la vez. En primer lugar, la unidad primordial de la sustancia divina y en la multiplicidad de las tres Personas se separa completamente de las emanaciones consustanciales neoplatónicas. En segundo lugar, el acto creador separa la esencia de la Trinidad divina del existente objetivo concebido por Dios y dado en el modo de los accidentes potenciales, que se realizan en el plano de la intencionalidad divina (*esse ad*). El acto originario del pensamiento creador se funda *per prius*. Crea *per posterius* una esfera de existentes objetivamente queridos por Dios. Estas cosas existentes dependen enteramente del primer acto del pensamiento divino, y sólo se separan en cuanto a su ser individual. Esto corresponde a la definición básica del individuo en la *Isagogé*. La distinción se hace a nivel de la especie superior (aquí, la mente divina) y los individuos se distinguen sólo entre sí (aliis, ἐν ἄλλοις, cap. 1.3). Esto condujo a una nueva definición de la sustancia indivisible y neutra (ἄτομος οὐσία, *individuum*) dada por la subdivisión final del sentido universal que el Dios moderno comprende en sí mismo para siempre. Avicena se sirve de la autorreflexión divina propuesta por Ibn Adi. Define al Dios moderno como el Dador productivo de formas (*Dator formarum*) que están separadas de su existencia. A finales del siglo X, la enunciado de los estados posibles como contenidos intencionales en el intelecto divino estableció una esfera mitopoética del pensamiento humano y divino en el modo *esse ad*. Ambos tipos de pensamiento son análogos y sólo difieren en actualidad y potencialidad, infinitud y finitud. Esta intuición de la esencia divina desempeña un papel clave en la aparición de la forma occidental de objetividad en la filosofía de Duns Escoto. Después de 1280, los pensadores del segundo averroísmo utilizaron el enunciado trascendental de lo que existe, que se da en el plano de la reflexión divina (*ens diminutum*). Los modernistas latinos no sabían que Ibn Adi era el autor de este tipo de enunciado. Su inspiración procedía de los comentarios de Avicena a la *Metafísica* y de su comentario al *De anima*. Ibn Adi insiste en la diferencia fundamental entre el intelecto divino y el intelecto humano. Pero conserva la analogía de los dos intelectos basada en operaciones que son formalmente idénticas. Su doctrina de la cognición se mantiene dentro del esquema ambivalente de Al-Farabi de inteligencias y formas cósmicas ascendentes y descendentes que recibimos a través del *intellectus adeptus*. En este punto, este filósofo cristiano retoma la tradición mística del neoplatonismo, que profesa la conexión del intelecto activo con el mundo divino de las formas intelectuales (*ittiṣāl*, *ittiḥād*). Esta tradición es confirmada por su maestro Al-Farabi en el citado tratado *De intellectu et intellecto* (cap. 2.1.2). El intelecto humano actualizado e iluminado puede alcanzar la esencia divina, porque posee la misma estructura de pensamiento que la Trinidad divina.[[114]](#footnote-114) Gracias a la idéntica estructura de cognición, esta intuición filosófica complementa la contemplación mística de los profetas, que es infundida directamente por el Creador. Ibn Adi entiende la similitud del intelecto creado y el increado en el hecho de que ambos intelectos poseen formalmente la misma estructura de reflexión. El análisis precedente de las relaciones en la Trinidad divina muestra un nuevo tipo de enunciado trascendental *per prius*. Se basa en la autorreflexión duplicada que crea una esfera ontológica neutra del Ser trinitario. El nuevo diacosmos en la mente divina permite una diferenciación atemporal de las Personas divinas sobre la base de diversos actos cognitivos y reflexivos del intelecto.

La semejanza formal del intelecto humano y el intelecto divino constituye la base de la construcción ontoteológica de la metafísica esbozada por el Segundo Maestro (cap. 2.1.2). El intelecto humano, gracias al acto de iluminación, obtiene la capacidad de ver las propiedades trascendentes de lo existente, que son en cierto modo comunes a Dios y al hombre. Esta línea de visión se da según la visión mística del quinto libro de las *Enéadas* citado anteriormente (συνορώμενον, *Enn*. 5.5.7.5). La nueva forma de ver enlaza con la henología dada dentro del acto divino de reflexión. La visión abrió el camino a la unidad analógica de lo existente, pues establece un enunciado común para reunir a Dios y a la creación en el plano del *esse ad*. El pensador cristiano persa, que presidió la Universidad de Bagdad, impulsó decisivamente el neoplatonismo hacia una nueva forma de metafísica objetiva. Ibn Adi encontró una nueva forma de enunciado categórico de los atributos divinos que se sitúan directamente en la esfera del Uno. El Dios monoteísta permanece encerrado en la unidad sustancial original. Sin embargo, dentro de esta unidad, una nueva forma de existencia neutra y el acto duplicado de ver surgen a través de la estructura trinitaria de las Personas divinas y sus relaciones. Estos dos fenómenos vienen dados por la estructura trinitaria de las Personas divinas y sus relaciones, que resultan primero de la acción intencional de Dios, y luego de su acción creadora hacia la creación. Esta estructura se encuentra a su vez análogamente en la creación. El enunciado de Dios separado del mundo corresponde a las pretensiones del monoteísmo estricto. Establece la *creatio ex nihilo*, que se sitúa fuera de las emanaciones del neoplatonismo. La emanación viene dada sustancialmente por la aparición de las formas hipostasiadas del Uno, lo que es inaceptable para el monoteísmo. El nuevo enunciado de la creación objetivamente definida distingue entre la sustancia del Creador y los contenidos intencionales de su pensamiento creador. Estos contenidos conservan un carácter accidental en relación con la sustancia divina. Ibn Adi hace pleno uso de las diferencias aristotélicas entre la existencia real de la sustancia primera dada en sí misma y el enunciado potencial y accidental de significados universales dados a nivel del intelecto. Este tipo particular de sustancia atómica ocupa el último lugar en el orden de la universalidad concebida por Dios, y está en el límite del puro no-ser. La nueva estructura trinitaria dada por el acto del intelecto divino establece la primera determinación objetiva del ser, que es una mezcla del enunciado neoplatónico y aristotélico. Esta forma de objetividad fue descubierta por la escolástica moderna en el Occidente latino hacia 1280. La metafísica aviceniana fue adoptada por la metafísica postmoderna nihilista a través de la *via Modernorum*. La Casa de la Sabiduría de Bagdad (*Bajt al-Hikma*), fundada en tiempos del califa Harún al Rashid de la dinastía persa abasí, se convirtió en el lugar de la aparición de la objetividad occidental a través del pensamiento ecuménico de Al-Farabi e Ibn Adi. Este modo de pensamiento fue completado por el neoplatónico Avicena y rechazado por el aristotélico Averroes. La filosofía de Avicena desempeña el papel principal en la construcción ontoteológica del existente del tercer tipo. Ibn Adi situaba el *tertium ens* en la esfera neutra del ser divino. Avicena amplió la neutralidad ontoteológica del Dios moderno para abarcar toda la metafísica objetiva.

**2.3 Metafísica de la existencia objetiva (Avicena)**

El primer asalto de la gigantomaquia sobre la sustancia se extiende desde la Antigüedad tardía hasta el comienzo de la primera batalla en el Occidente naciente. La Casa de la Sabiduría de Bagdad se convirtió en el lugar que decidió el destino de la metafísica occidental y, por ende, de la civilización occidental. Para arrojar luz sobre la *Lichtung* de la verdad y la no-verdad de la falsafa, necesitamos hacer una rápida relectura de la posición hermenéutica inicial. La gigantomaquia sigue las transformaciones del intelecto moderno, que permite manifestar el sentido objetivo de lo existente. La arqueología de la objetividad explora la cuestión fundamental de lo existente y su manifestación a partir del acontecimiento oculto del Ser. Su manifestación pasa por la *a/étheia* arcaica y musical y luego, ónticamente, por la donación metafísica (τό τί ἦν εἶναι, *quidditas*, cap. 1.1). El punto de partida de la indagación es, por tanto, la sustancia primera real, pues constituye el fundamento de la metafísica aristotélica. La hermenéutica resume este acto de donación de lo existente como dativo metafísico (*dativus metaphysicus*). Esta forma de manifestarse el existente metafísico en el marco de la *Lichtung* debe distinguirse de una entidad aislada. Esta última viene dada por la determinación metafísica de la sustancia como «esto de aquí» (τόδε τι). Heidegger separa la tarea originaria del pensamiento de la metafísica. La comprensión a través de las formas del intelecto moderno hace el marco cognoscitivo (*Vor-blickbahn*) que manifiesta el sentido de lo ontológicamente existente. La hermenéutica de la objetividad no investiga una especie de relación «sujeto-objeto» en el marco de una cosa conocida o de un contenido mental de la cognición (*ens rationis*). La indagación se refiere al conjunto metafísico de lo que existe, y el intelecto humano forma parte de él. La palabra griega παρουσία indica una manifestación originaria del Ser vinculada a lo existente mediante los términos «presentación ontológica» (*das Anwesen*) y «presencia ontológica» (*die Anwesenheit*). Ambos términos expresan la revelación originaria en el modo *a/létheia*. El Ser oculto sitúa lo existente en su manifestación histórica de verdad y no-verdad metafísicas, y luego se retira a su reino original del olvido (*Leteo*). La interpretación de los distintos modos y maneras de la presencia originaria de lo existente (*Anwesende in seiner Anwesenheit*) pertenece a las características fundamentales del nuevo tipo de pensamiento hermenéutico (*Vernehmen, Andenken*), que se orienta hacia el acontecimiento originario del Ser. El ámbito oculto de la presentación (*Präsentation des Präsenten*) es la condición fundamental para que cada existente esté presente como tal o cual entidad. La presentación hermenéutica de la metafísica desde la perspectiva del Ser es así diferente de lo que se encuentra como ente individual (*das Präsente, Seiendes*) en este dominio de la esfera primordial.[[115]](#footnote-115) El proceso de presentación es un acontecimiento de orden diferente al producto de esta revelación oculta. Esta disposición de lo existente se define en el marco de la metafísica positivamente determinada como *veritas*. Los capítulos precedentes describen la actualización ontológica de lo existente en la metafísica a través de la iluminación del sentido desde antes o desde detrás. Este modo de la no disimulación ontológica de la metafísica (*alétheia*) muestra la perspectiva ontológica (*Vor-blickbahn*) que determina la comprensión fundamental de lo existente en los diferentes proyectos de la metafísica. La pregunta de "cómo" se manifiesta tal o cual visión de lo existente en el campo de la *Lichtung* queda así respondida de antemano. Este acontecimiento de la no revelación (*a/létheia*) del Ser conduce a la doble verdad musical o trágica del pensamiento en el plano de la *historialité* (*Geschichtlichkeit)*. El comienzo (*Anfang*) del Ser en la metafísica occidental da el sentido del existir óntico de un modo musical o trágico. El efecto del comienzo de la primera filosofía del Ser se presenta por el doble don de sentido de la sustancia platónica o aristotélica (*Seinsverlassenheit*). Su esencia o quididad (*quidditas*) ya no se da al modo del dativo principal de la filosofía primera (*dativus principalis*), sino por la donación metafísica (*dativus metaphysicus*). Hay, pues, una doble donación de sustancia, que se presenta como una parusía no encubierta (*alétheia*) y engañosa (*Irrtum*) de la sustancia primera. Este desvelamiento (*alétheia*) crea el sentido del existente óntico en la historicidad (*Geschichte*) de la metafísica occidental, que es o bien verdadera (*veritas* aristotélica) o bien engañosa (objetividad moderna como *Irrtum* de Heidegger). El modo arcaico de la doble donación determina la gigantomaquia moderna de la metafísica ligada a la manifestación de la sustancia aristotélica (*Seinsvergessenheit*). Esta historicidad de la metafísica se revela positivamente en la historia del pensamiento occidental.

La hermenéutica debe interpretar el modo ontológico que presenta la exposición de la objetividad en la metafísica de Avicena. Su definición de sustancia contiene el existente objetivo en el modo del *Irrtum* metafísico (cap. 1.2). Al-Farabi creó un nuevo concepto del existente sin dilucidar el estatuto metafísico de esta operación. Su sustancia hizo un cuasi-sustrato de determinaciones metafísicas que representó un compromiso altamente problemático y contencioso (cap. 2.1.2). El Segundo Maestro reúne el enunciado trascendental y categórico *per prius*. No explica con suficiente profundidad la ambivalente determinación del *tertium ens*, que se incorpora a la nueva estructura de su metafísica. La precariedad de esta actitud queda demostrada por la reacción de Avicena y Averroes a la neutralidad metafísica de Al-Farabi analizada anteriormente. Los dos célebres discípulos del Segundo Maestro toman la ambivalencia de la sustancia y la visión intelectual del mundo como una disputa entre dos determinaciones de la metafísica. Cada uno opta por una u otra perspectiva metafísica (*Vor-blickbahn*). Averroes resolvió la ambivalencia de la sustancia aboliendo todo lo existente del tercer tipo. Volvió a la diferencia aristotélica entre sustancia primera y segunda. Avicena, por su parte, tomó el *aliud esse* de Al-Farabi y lo transformó en una sustancia del tercer tipo. La nueva forma de *tertium ens* se integró en el proyecto ontoteológico de la metafísica y en la gnoseología correspondiente. Avicena, según sus propias palabras, dio una gran limosna a los pobres el día en que finalmente comprendió, a través de los escritos de Al-Farabi, el objeto pretendido (*ġaraḍ*) de la metafísica de Aristóteles como primera ciencia. Un análisis contemporáneo del camino de Avicena hacia la comprensión de su metafísica estudia dos menciones en su curriculum vitae (Bertolacci 2001). La primera lectura se refería principalmente a los libros II.1-2 (*Alfa elatton*) y XII.6-10 (*Lambda*), donde la metafísica se presenta como una *theologia naturalis* basada en la acción del Primer Motor entendida como *causa prima*. La primera lectura se realizó bajo la influencia del libro de al-Kindi sobre la filosofía primera (*Kitāb fī al-Falsafa al-ūlā*). La metafísica como *theologia naturalis* (*Met.* II y XII) se transforma en una ciencia primera trascendentalmente concebida, vinculada a la Causa Primera y al Ser Primero a través de enunciado del *ens inquantum ens*. La segunda lectura sigue el período intermedio de incertidumbre interpretativa hasta que Avicena capta plenamente la intención metafísica de Al-Farabi, que se da en forma de una ontoteología. Esto está ligado a la nueva forma de *aliud esse* (cap. 2.1.2). Avicena basó el sentido genérico de lo existente en una nueva forma de neutralidad ontológica construida fuera de la sustancia primera. Esta nueva síntesis de Platón y Aristóteles establece la concepción moderna de la *metaphysica generalis* desde Suárez y la objetividad postmoderna desde Kant.

Debemos examinar en primer lugar el enunciado per prius sobre la metafísica de Avicena. Su proyecto de la primera ciencia crea una nueva unidad de existencia y conocimiento. La sustancia objetiva y su conocimiento objetivo se unen para encontrar el fin último de la *Metafísica* de Aristóteles. Esta triple objetividad del mundo, del sujeto y de sus correspondencias funda la visión occidental del mundo sobre el error de época (*Irrtum*) denunciado por Averroes. Surge una nueva unidad de lo existente y del conocimiento, en concordancia objetiva con la metafísica de Aristóteles. El proyecto de la primera filosofía coincide con el aristotelismo de Al-Farabi en tres puntos fundamentales. Estos puntos ya han sido tratados en el capítulo anterior. La manifestación de lo existente en metafísica debe contemplarse a través de una forma superior de intelecto ligada a la forma hipostática de la sustancia. El *tertium ens* así entendido debe integrarse en el nuevo esquema de la ciencia primera que el Segundo Maestro propuso como forma ontoteológica de la metafísica. Ibn Sina responde al desafío de la existencia en su neutralidad metafísica que Al-Farabi e Ibn Adi elaboran por primera vez en la falsafa. La confrontación entre Avicena y Averroes revela la verdad y la falsedad de la metafísica del Segundo Maestro. Averroes rechaza en principio la concepción moderna de la verdad como especulación y asimilación de contenidos formales, y defiende la concepción aristotélica de la verdad como *adaequatio*. La concepción aviceniana de la verdad y del intelecto fue actualizada a partir de 1240 por el grupo *Modernorum* de Oxford y París, que estableció el primer esquema de objetividad en el Occidente latino. Rufus, avicenista acérrimo, denominó a esta teoría de la verdad como asimilación con el término *coaequatio* (OBJ II, cap. 3.3.2). Esta doble forma de verdad metafísica dada por la gigantomaquia de Avicena y Averroes determina la historia de la civilización occidental.

**2.3.1 Visión objetiva de lo existente**

La polémica entre aristotelismo y neoplatonismo muestra que la recepción de lo existente en el intelecto procede o bien de lo realmente existente o bien de formas inteligibles totalmente autónomas. La nueva figura de la abstracción y del intelecto retoma la mitología del intelecto-sol , que pasa de la alegoría de la caverna de Platón a la filosofía de Avicena. Aristóteles se niega a establecer una prueba científica para las ideas subsistentes de Platón, que el intelecto contempla mediante la iluminación o anamnesis. Sin una sustancia real dada fuera de nosotros, no es posible ningún acto de cognición de los sentidos (διὰ τί ἄνευ τῶν ἔξω οὐ ποιοῦσιν αἴσθησιν), pues la facultad de los sentidos es en sí misma una mera potencia y en absoluto actual (τὸ αἰσθητικὸν οὐκ ἔστιν ἐνεργείᾳ, ἀλλὰ δυνάμει μόνον, *De anima* 4173-7). La activación de los sentidos comienza con lo real. Los órganos de los sentidos deben ser iniciados por la fuente externa real, del mismo modo que una sustancia combustible sólo puede ser encendida por un fuego que ya ha sido encendido. Primordialmente, los sentidos y el intelecto están en potencia en relación con el conocimiento de la sustancia primera y conservan un carácter receptivo. Sólo las sustancias primeras que existen *simpliciter* y *per se* constituyen la base del enunciado categórico que proporciona el verdadero conocimiento del mundo (cap. 1.3). Sin la actualización del intelecto hecha ante la sustancia primera, no hay correspondencia entre la cosa y el intelecto, sino sólo una semejanza analógica de una forma intelectual con otra. La receptividad universal de los sentidos y del intelecto, que se da fuera de la sustancia real, plantea la cuestión fundamental de «cómo» *(Wie* de Heidegger, πώς de Aristóteles) el alma humana puede recibir toda cognición (ψυχὴ τὰ ὄντα πώς ἐστι πάντα, *De anima* 431b21). El apartado anterior muestra que la antigüedad neoplatónica y los primeros falsafa superponen el componente activo, actuante, del intelecto a su receptividad, que Al-Farabi rechaza con la introducción del *intellectus in potencia* (cap. 2.1.1). Los aristotélicos consideran que el intelecto y los sentidos son la horca del alma, porque no existen en sí mismos. Forman una parte del cuerpo, como sus órganos sensoriales, o un componente del alma, como una forma inmaterial de un organismo vivo. El intelecto activado por los sentidos conserva la primacía de la cognición. El alma se actualiza primero por la *species sensibilis*. La parte inteligible del alma es receptiva en relación con las cosas dadas reales o potenciales para ser capaz de cognición universal. Esta diferencia fundamental entre los componentes receptivo (γίνεσθαι) y activo (ποιεῖν) del intelecto se encuentra en un importante pasaje *De anima*. Aristóteles describe el doble componente de la cognición en el alma (νοῦς τῷ πάντα γίνεσθαι, ὁ δὲ τῷ πάντα ποιεῖν, *De anima* 430a14-15). El comentario de Alejandro de Afrodisias al *De anima* da denominaciones canónicas a estos componentes del alma. El componente receptivo del alma se expresa por el intelecto material y el componente activo por el intelecto activo (ἐπεί ἐστιν ὑλικός τις νοῦς, εἶναί τινα δεῖ καὶ ποιητικὸν νοῦν; *Alex. in De anima* 88.23-24). El Segundo Maestro se niega a hipostasiar el intelecto como Alejandro. Al- Farabi creó una intersección de la primera y la segunda abstracción a través del diaphanum y a través de una nueva concepción del intelecto posible (*intellectus possibilis*). La nueva forma del intelecto adquirido (*intellectus adeptus*), por otra parte, sigue el escenario neoplatónico del conocimiento.

Avicena tenía ante sí el tratado de Al-Farabi *De intellectu et intellecto* con los hechos antes mencionados. Tenía que resolver la cuestión fundamental de cómo reconocemos el mundo. A diferencia de su maestro, volvió a la solución neoplatónica, que hacía hincapié en la concepción del alma como una sustancia autónoma y real que dirige el cuerpo como un motor superior. El punto de partida de la nueva forma de cognición se convierte en el *intellectus adeptus* propuesto por el Segundo Maestro, que proporciona una visión directa de las formas del tercer tipo (cap. 2.1.2). Avicena rechaza la primacía dada a la actualización del intelecto en el escenario aristotélico de la cognición a través de lo real. Lo real sólo retiene las formas potenciales del conocimiento, y éstas no son suficientes para generar la verdadera intelección. La verdad no está plenamente dada en el escenario aristotélico de la correspondencia, sino que corresponde al segundo estadio de la abstracción en el escenario Al-Farabiano. Este tipo de cognición presupone la plena autorreflexividad del intelecto. Se autoafirma cuando reconoce algo. La actualización de lo existente en la metafísica de Avicena no procede en primer lugar de la cosa real, sino de la forma inmaterial y real. Esta forma se comunica al alma como fuente de su acto de conocimiento. La obra *Kitāb al-Najāt* comenta el pasaje anterior de *De anima* 417a3-7, que define la actividad del intelecto a partir de la cognición sensual. Avicena rechaza la perspectiva de Aristóteles basada en la actualización hecha desde el frente. El tratado *De anima* presenta la respuesta a la cuestión crucial de cómo el alma intelectual puede ser capaz de conocerlo todo de manera humana (πώς ἐστι πάντα, *De anima* 431b21). Avicena resume correctamente la actualización del conocimiento según *De anima*, pero la rechaza como solución insuficiente. La cognición no puede basarse en la recepción de los sentidos, sino en la aceptación de formas inteligibles. Éstas ya existen en su actualidad y pueden llegar al intelecto humano bien dispuesto. El décimo capítulo del *Kitāb al-Najāt* presenta una triple serie de argumentos contra la conjunción del alma inteligible y el cuerpo sensual en una unidad hilemórfica de la sustancia primera. Avicena llega a una conclusión dualista y, por tanto, muy moderna.

«Sostenemos, pues, que el alma tiene dos actividades: una actividad en relación con el cuerpo, que es su gobierno y control, y la otra actividad en relación consigo misma y sus principios, que es la inteligencia. Estas dos actividades son tan opuestas entre sí y se obstruyen mutuamente que cuando el alma está ocupada con una, se aparta de la otra, incapaz de combinar bien ambas.»[[116]](#footnote-116)

Avicena introdujo el dualismo fundamental entre cognición empírica y cognición racional. Esta tesis, retomada por los modernistas en el segundo averroísmo y por pensadores postmodernos como Descartes, constituye la base del dualismo actual entre el intelecto y el cuerpo. El comentario de Rahman sobre los pasajes citados del *Kitāb al-Najāt*, cap. 10, muestra las diferentes posiciones de Avicena y Aristóteles sobre la cuestión de la cognición basada en los datos de los sentidos (Kitāb al-Najāt, p. 103). En el modo completo de cognición, el intelecto realiza la *denudatio* de la forma universal ya existente. El vehículo de esta cognición es el intelecto adquirido. La desvalorización de la cognición sensual anula el concepto del intelecto receptivo. Se determina a partir de lo real que es reconocido por los sentidos. Avicena no exige la plena receptividad del intelecto (νοῦς τῷ πάντα γίνεσθαι, *De anima* 430a14) como era el caso de su maestro. Tal recepción y síntesis tiene lugar a partir de los sentidos, que producen la *species sensibilis* en la imaginación. Para Avicena, este proceso representa sólo un nivel animal de cognición. En el escenario modernista, las especies sensitivas no provocan la aparición de *species intelligibilis* en el intelecto. En una persona dividida en dos esferas, la cognición sensual no tiene posibilidad de alcanzar el nivel inmaterial de cognición. No hay conexión entre la recepción sensual y la intelectual, porque el intelecto está expuesto a la actualidad de las formas universales. En la cognición de los modernistas, no existe un componente plenamente receptivo del intelecto, que asumiría la actualidad del mundo externo mediada por los sentidos. El alma no es, pues, *quodammodo omnia* (*De anima* 431b21), porque es una sustancia o una forma actual (*hoc aliquid*). Avicena propone un nuevo modelo de verdad como reflejo teórico (*speculatio*) de la forma inteligible en el intelecto humano. Éste recibe y refleja las formas cósmicas como un espejo (*speculum*) inmaterial y sustancial. La cognición procede como una asimilación de formas hipostasiadas, que se actualizan en virtud de su similitud con la jerarquía universal. La actualización moderna de lo existente depende de la metáfora del intelecto-sol, que manifiesta el sentido de lo existente según el esquema de Al-Farabi (cap. 2.1.1). Avicena no necesita un diaphanum porque el intelecto adquirido está separado de los sentidos y reconoce directamente las formas inmateriales. El intelecto material está vinculado al objeto sensual o al contenido mental de la imaginación o la memoria. La aprehensión sensorial abstrae las formas sensuales, porque el intelecto material se basa en los sentidos y forma parte del alma animal. Esta capacidad de sacar conclusiones instintivas (*wahm*) es material. La abstracción sensual construye el acto de abstracción sobre la forma individual de la cosa que los sentidos perciben a través de la intencionalidad. Este conjunto forma la capacidad animal de síntesis (*vis aestimativa*). La intencionalidad animal produce la capacidad de conclusión instintiva, que se da sobre la base de la cognición sensual individual. La oveja ve al lobo mediante el acto de la imaginación animal, porque produce su propia forma sensual a través de la abstracción sensual. Entonces centra su atención en esta impresión sensual y saca la conclusión de que es necesario huir. El comentario de Avicena al *De anima* suprime tanto la concepción receptiva del intelecto como la concepción de la intencionalidad que Al-Farabi sostenía firmemente. Avicena adopta la iluminación neoplatónica en el intelecto adquirido, que es activado por el *intellectus agens* cósmico. La comunicación dentro del intelecto solar se desplaza un paso adelante respecto a la interpretación de Al-Farabi (cap. 2.1.2). La actualización del intelecto humano no viene dada por el *intellectus in effectu* aristotélico. Por lo tanto, no es necesaria ninguna mediación en el nuevo esquema de la iluminación. La luz procede de la actividad reflexiva del intelecto antes mencionada. Éste alcanza el conocimiento de forma completamente autónoma, en relación consigo mismo y con sus principios internos.

«La comparación entre el intelecto y el alma humana es como el papel del sol en relación con la vista. Es evidente que el sol existe realmente por sí mismo y puede ser visto por un rayo de sol, aunque el sol no sea percibido directamente en su actualidad. El conocimiento intelectual ocupa la misma posición en relación con nuestras almas».[[117]](#footnote-117)

Avicena sólo se interesa por la relación entre el sol y la capacidad de ver (*comparatio solis ad visus nostros*). En consecuencia, la teoría de la cognición como comparación no incluye la mediación del diaphanum atestiguada en la traducción exacta de Al-Farabi del *De intellectu*. La escuela de Toledo adoptó el esquema de Avicena. El papel mediador del diaphanum en la traducción latina desapareció y fue reemplazado por la irradiación de los rayos del sol o el intelecto (*comparatio irradiacionis,* cap. 2.1.1). Esta relación corresponde a la disposición del alma en relación con el intelecto superior activo (*intellectus agens*). A diferencia del *De anima* original, la versión citada sigue la línea neoplatónica de Temistio: el sol (*causa prima*) - el rayo (*intellectus agens*) - el ojo (*intellectus adeptus*) - el color (i*ntellectum*). El color, reconocido como cognición intelectual, vincula los procesos receptivo y activo de la cognición. El ojo recibe los rayos del sol activo directamente a través de la superficie expuesta, que la postmodernidad adoptó a través de Descartes y Arnauld (cap. 2.4.4). Del mismo modo, el *intellectus adeptus* actúa en el alma autónoma. Reconocemos la sustancia real dada fuera de nosotros directamente, a través de formas hipostáticas autónomas. No hay mediación real entre el rayo de sol y el ojo, sólo una analogía mitopoética del sol y el intelecto. En primer lugar, existe la luz real procedente de una fuente trascendente, que es completamente actual y existe de manera subsistente (*sol per se in effectu*). La cognición humana está determinada por un modo análogo de iluminación, y el intelecto se actualiza de manera similar.

La hermenéutica analiza la actualidad del intelecto realizada en el modo per se que constituye el proceso de cognición. En el escenario moderno, esta realidad tiene una forma separada, hipostasiada, que es una sustancia del tercer tipo (*intellectum primum*). Esta es una diferencia fundamental con respecto al proceso aristotélico del *intellectus in effectu*. Su mediación comienza con la sustancia primera real hilemórfica . La reciben primero los sentidos y después el intelecto receptivo (*intellectum primum*). El intelecto inmaterial moderno entra en relación directa con el sol a través del rayo solar material, lo cual es un sinsentido en el sentido de la física y la metafísica aristotélicas. La realización de la potencia material y de la potencia inmaterial es un proceso genéricamente distinto, por lo que no puede haber una forma unívoca de conocimiento entre ambas. La epistemología modernista se basa en la analogía, la alegoría y la metáfora. Se trata, sin duda, de una mitología académica muy interesante desarrollada por las Musas bajo la dirección de las Furias, caóticamente educadas en la modernidad. Sin embargo, no es en absoluto una explicación científica del conocimiento según la prueba deductiva de los *Segundos Analíticos.* El intelecto moderno entra en relación inmediata con el sol a través del rayo solar. Esto es un sinsentido, incluso según las enseñanzas de Avicena, partidario de separar el conocimiento sensible del intelectual. El esquema aristotélico del conocimiento mediado por las *species sensibilis* e *intelligibilis* nunca puede asumir directamente la realidad de una cosa externa en su actualidad original. El árbol que está fuera de nosotros no tiene el mismo modo de existencia que nuestro conocimiento de ese árbol, y lo mismo ocurre con el rayo de sol. La hipótesis de Avicena suprime la mediación del diaphanum, ya que el conocimiento a través de los sentidos no puede afectar al intelecto inmaterial. La metáfora del intelecto solar muestra que el alma sólo necesita el conocimiento sensual indirectamente. La actualización final del intelecto parte del mundo de las formas separadas actuales. La hermenéutica considera este escenario como la actualización del sentido de lo existente por detrás. Al-Farabi introduce este proceso en el modo «*aliud esse*» » cuando el intelecto posible es actualizado por el intelecto adquirido (cap. 2.1.2). La actualización de la cognición hecha *per prius* y según el escenario de la iluminación hecha por detrás. Este es el efecto causado por las formas neoplatónicas o por la anfibolia de Al-Farabi como un existente del tercer tipo. El comentario de Avicena al *De anima* V.5 ofrece una *Lichtung* de la verdad y la no-verdad en la que emerge una nueva concepción del existente objetivo. Utilizamos la traducción del original árabe, pero el siguiente comentario sobre este pasaje utiliza términos clave de la traducción latina de este pasaje (*Liber de anima* V.5, 127.39-47). Esta sección contiene el esquema básico de la cognición moderna que se encuentra en los representantes del avicenismo latino, incluidos Descartes y Husserl.

«Cuando la facultad intelectiva considera los particulares que están depositados en la imaginación y la luz del mencionado intelecto activo los ilumina en nosotros, entonces los particulares se transforman (*istaḥāla*) en algo abstraído de la materia y de los apegos materiales y quedan impresos en la parte racional del alma. Pero no en el sentido de que los particulares mismos se transfieran de la imaginación a nuestro intelecto ni en el sentido de que el concepto enterrado en los apegos materiales -que en sí mismo y en cuanto a su esencia es abstracto- produzca una copia de sí mismo. Es que la visión de los particulares dispone al alma para que una abstracción (*al-muğarrad*) del intelecto activo para que pueda influir en el alma.»[[118]](#footnote-118)

El intelecto receptivo introducido por Al-Farabi es innecesario para Avicena, porque la cognición sensorial está separada del intelecto. Una memoria adaptada asume el papel del *intellectus in potencia*, que difiere fundamentalmente del concepto de memoria de Aristóteles. La memoria moderna conserva las entidades singulares como especies hipostasiadas (*singula quae sunt in imaginatione*). En la hipótesis de Avicena, son sustancias del tercer tipo. El término «*locus specierum*» utilizado en el segundo averroísmo designa esta memoria hipostasiada como el lugar del que procede la cognición por el intelecto moderno (OBJ III, cap. 4.3.1). La sustancia hilemórfica reconocida por los sentidos puede disponer al alma a reconocerlo todo por abstracción (*aptatur anima ut emanet in eam ab intelligentia agente abstractio*). El conocimiento pleno se define como una emanación de las formas del intelecto activo separado. Las formas inteligibles cósmicas imitan al rayo solar, porque poseen actualidad de la misma manera. Avicena separa la cognición sensual de la abstracción, lo que logra a la manera neoplatónica. Afirma que la determinación universal de las cosas ya existe en la realidad de forma indistinta y que está ligada a la sustancia primera hilemórfica real. Pero no existen las ideas platónicas, que el platonismo y el neoplatonismo conciben como sustancias o formas reales. El alma no está determinada directamente por los sentidos, sino por el *intellectus agens* separado. Este último ilumina el alma, que activa entonces las especies de las cosas individuales, que ya se dan imprecisamente en las cosas. A partir de esto, las esencias de las especies son abstraídas de un modo especial *(istaḥāla*) y depositadas en nuestra memoria inteligible. Esta memoria no puede tener la forma de la memoria sensual. La *reminiscentia* de Aristóteles forma parte de la cognición animal y humana. La memoria (*memoria*) de Avicena está iluminada por el intelecto activo, por lo que conserva una naturaleza mitopoética. Según Avicena, el conocimiento sensual no es más que una disposición psicológica del alma. El alma humana se perfecciona a través del acto inferior en el nivel de las formas sensuales también dadas a los animales (*cogitatio*). Reconoce sus posibilidades superiores, que se dan en el proceso de iluminación. La frase clave muestra que el alma no necesita contemplar los objetos singulares de cognición dados en la imaginación. Simplemente preparan (*aptatur*) al alma para iniciar el proceso cognoscitivo. Ni lo real ni el conocimiento efectuado por *species sensibilis* tienen una influencia decisiva en el proceso cognoscitivo. Las intenciones empíricas no tienen la causalidad efectiva para establecer el conocimiento intelectual. La forma inteligible está dada de antemano y constituye una causa efectiva de la cognición. El alma se expone en Avicena por detrás, a través de la luz del intelecto real, que actúa como dador de las formas reales reconocidas. La cita excluye la conexión con las formas actuales en la sustancia primera. No pueden alcanzar la cognición superior, porque carecen de la actualidad inmaterial para hacerlo. El alma humana hipostasiada tampoco tiene la posibilidad de reconocer directamente estas formas inmateriales en las cosas materiales, porque su reconocimiento es inmaterial en principio. Las especies sensuales no forman causa del conocimiento, porque la causalidad concebida al modo neoplatónico debe ir de la forma superior a la inferior. El resultado de la ilustración representa un nuevo tipo de abstracción, que considera directamente las formas inmateriales (*al-muğarrad, denudatio, spoliatio*). En consecuencia, la metafísica avicenista reconoce las esencias o especies en las cosas directamente a través de la iluminación y no necesita del reconocimiento sensual para hacerlo. El intelecto del iluminado separa de la materia las formas universales que ya existen en sí mismas. No las crea en el pensamiento mediante una abstracción aristotélica como *species sensibilis* e *intelligibilis*. Avicena propone una supresión fundamental del dativo metafísico para el conocimiento de la realidad. La sustancia primera hiparquial no determina la cognición por su actualidad. En el esquema cognoscitivo aristotélico, esta actualidad se retira al pasado y el carácter universal del concepto ocupa su lugar. Un iluminado moderno como Avicena reconoce el mundo en la forma de la parusía dada en su mente, que está iluminada por formas inteligibles cósmicas.

Avicena realiza el primer eclipse moderno de la sustancia primera, en oposición a la doctrina del Segundo Maestro. Avicena introduce en la filosofía occidental una nueva figura del olvido de la sustancia primera (*Seinsvergessenheit*). El pensamiento activado por el intelecto adquirido se sitúa en un nivel similar al del intelecto cósmico activo, que se ocupa directamente de las formas separadas. La abstracción como iluminación mitopoética significa que el conocimiento de lo existente no implica la abstracción de las sustancias primarias. El acto de abstracción propuesto por Avicena adquiere un doble sentido. Étienne Gilson lo caracteriza con precisión en su ensayo sobre el avicenismo latino. Citemos la frase clave que formula acertadamente la forma moderna de abstracción separada de la experiencia sensual: «Abstraer no es, además, transportar al intelecto la forma que estaba en la imaginación»[[119]](#footnote-119). La mente iluminada puede ver directamente la esencia eterna y objetiva de todo del mismo modo que la contempla el *intellectus agens* cósmico. El análisis de Avicena sobre la percepción y la cognición puede explicarse como un despojamiento gradual de la materia hasta llegar a la forma pura universal.[[120]](#footnote-120) El proceso de cognición comienza con el efecto causal sobre el intelecto humano de las formas superiores del intelecto cósmico. Los pasajes clave de la cita muestran que en el alma hay dos procedimientos casi completamente independientes: la cognición sensual y la cognición intelectual. La impresión sensual sólo desempeña el papel de un accidente, porque sólo modestamente ayuda al alma a ver algo nuevo. ¿Qué tiene que mirar el alma más allá de la forma común de abstracción, que se da en el nivel del intelecto material? La segunda parte del proceso cognitivo describe la abstracción conceptual en el modo *per se*. El nuevo modo de conocimiento apunta sólo a la simplicidad formal o esencial, que se da fuera de la multiplicidad sensual de las cosas singulares. El intelecto activo ilumina el contenido sensual del alma por detrás desde la forma superior del intelecto (*illuminatur luce intelligentiae agentis in nos*). Esta actividad del intelecto se denomina en la traducción latina *abstractio*, y hay una referencia explícita a la dirección de la iluminación desde el intelecto activo como fuente originaria de la cognición (*ab intelligentia agente abstractio*). Avicena, en la *Metafísica al-Shifa*, comenta el proceso de abstracción de forma similar. La capacidad activa de autorreflexión de la parte intelectual del alma (*ipse intellegit seipsum*) se une a la actualización del alma por el intelecto adquirido.[[121]](#footnote-121) El esquema cartesiano de la cognición fuera de los sentidos está ahora completo. El intelecto superior iluminado recoge las formas desnudas en el acto de su propia autorreflexión. Véase la última frase de la cita anterior, que habla del tipo especial de una «reunión» (*iltaqaṭa*) de formas universales. Esta concepción de la referencia reflexiva a la realidad es adoptada por las escuelas avicenistas del Occidente latino en la terminus *collectio*, y después de ellas, a partir de 1280 aproximadamente, por todos los modernistas latinos. Hoy coleccionamos simulacros digitalizados que los *iluminados* nihilistas nos presentan como dignos de reverencia y admiración mística. El intelecto sobrenaturalmente iluminado recoge o verifica secundariamente en sustancias hilemórficas los universales que ya ha llegado a conocer directamente. La cognición no se da en el intelecto adquirido por la emanación directa de las formas del *intellectus agens* cósmico, pues Avicena está influido por Al-Farabi. Prefiere la visión eidética de las formas inmateriales en el acto del intelecto adquirido, que considera los significados anfibólicos del *tertium ens*. Esto corresponde al tercer tipo de cognición de Al-Farabi, realizada en el marco de un nuevo *Ge-Stell* metafísico (cap. 2.1.2). La nueva donación de lo existente produce la forma moderna de *aliud esse*, que forma parte de la primera ontoteología occidental.

Para Avicena, en el alma tienen lugar dos procesos paralelos, y ambos dependen de la facultad reflexiva operada por el intelecto activo. La cognición dada por la abstracción aristotélica y percibida por el movimiento del alma (*cogitationes et considerationes motus*). Dispone al alma a aceptar formas superiores de cognición (*ad recipiendum emanationem*). La cognición tiene lugar en el modo del juicio científico, donde el miembro medio dispone al alma (*termini medii praeparant*) a contemplar inmediatamente la conclusión universal necesaria (*ad recipiendum conclusionem necessario, Liber de anima* V.5, 127.48-50). Avicena ve formas y esencias en las cosas con la perspicacia eidética e intuitiva del juicio cognoscitivo, que Descartes y Husserl adoptan a su vez. Según la *Segunda Analítica*, el juicio deductivo postula, en casos excepcionales, el tipo de intuición directa de las premisas del juicio y, en consecuencia, la formación de una conclusión intuitiva (*Anal. Post*. 88b37). El pensamiento iluminado posee la capacidad instantánea de percibir la conclusión sin silogismo, porque se da inmediatamente en las premisas (*ibid*. 89b10-11). Avicena utiliza este modelo de silogismo aristotélico para abolir la hipótesis neoplatónica de la unión con el Uno a través de emanaciones e hipóstasis. En el silogismo construido sobre la intuición directa, la actualización de los medios descarga las *species sensibilis* que proporcionan la causalidad en el esquema aristotélico. Este procedimiento se repite más tarde en la *Oxfordian Fallacy* desarrollada en la escuela avicenista (OBJ II, cap. 3.1.1). La necesidad no se da causalmente a partir de la realidad de las sustancias primarias, sino a través de la necesidad lógica que rige el mundo de las formas abstractas. Avicena, dualista mucho antes que Descartes, subrayó que el componente inmaterial del alma es fundamentalmente distinto del cuerpo material gracias a su capacidad de autorreflexión. La nueva interpretación del *De anima* excluye la posibilidad causal de la aparición de las *species intelligibilis*, determinadas actualmente por el conocimiento sensorial. Para Avicena, la cognición inmaterial comienza en un nivel separado del cuerpo. Es aquí donde surge un nuevo tipo de intuición de las formas puras, gracias a la propia actualidad del intelecto y a su capacidad de autorreflexión. Avicena separó el intelecto de los sentidos y lo convirtió en un poder y una sustancia angélicos mediante la forma intuitiva de la prueba científica (*demonstratio*). La cognición por el intelecto no es una formalización de la experiencia sensual en el alma. Esta experiencia se define como la *tabula rasa* de Aristóteles.[[122]](#footnote-122) El alma dotada del intelecto avicenista alberga algo que pertenece al intelecto de forma actual y sustancial. Esta sustancia del intelecto existe antes de la experiencia adquirida por los sentidos. La cognición se orienta hacia las formas cósmicas, descritas por la tercera forma del sistema de ontoteología de Al-Farabi. El intelecto se actualiza mediante el reconocimiento de la sustancia hilemórfica (*abstractio*) y al mismo tiempo forma un cuasi-sustrato especial que permite una forma superior de abstracción (*denudatio*). La cognición a través de la denudatio y a través del intelecto adquirido participa en la unidad cósmica de las formas a través de la iluminación directa por el intelecto activo (*intellectus agens*). La iluminación recuerda la anábasis del pensamiento a la fuente originaria de las formas (*ittiṣāl, ittiḥād*). La esencia se reconoce a partir de la sustancia primera, pero existe simultáneamente como forma absoluta e intemporal en el pensamiento divino. El escrito de Avicena *Kitāb al-Nağāt* distingue claramente entre la concepción aristotélica de la abstracción y la visión directa del mundo de las formas.[[123]](#footnote-123) Las formas universales proceden de las cosas materiales reconocidas por los sentidos, o son tenidas en cuenta por la intuición directa. El componente superior del intelecto contempla el mundo de las formas puras y las percibe mediante el acto de la intuición intelectual. Avicena define las dos formas de abstracción, pero las sitúa en la jerarquía neoplatónica de las formas, donde la forma superior determina la forma inferior. A diferencia de la síntesis de Al-Farabi, la intuición del iluminado no necesita determinarse a partir de la *abstractio* aristotélica para llegar a la *denudatio* moderna. Étienne Gilson describe exactamente la diferencia entre la *denudatio* de Avicena y la abstracción clásica, que se da en relación con la experiencia sensual y el intelecto posible y activo en el alma. Si se da una forma superior de abstracción, entonces el conocimiento de las cosas individuales es inútil para el intelecto. El conocimiento sensual es sólo propedéutico. La abstracción de los sentidos es incapaz del acto de autorreflexión, que está reservado únicamente al intelecto activo y adquirido. Siguiendo a Avicena, Descartes definió la capacidad de abstracción como deducción probatoria y trasladó la *denudatio* a la metafísica postmoderna. Para ambos pensadores, las formas cognitivas derivan del campo real de la intuición reflexiva, que es actualizada por el intelecto adquirido *(intellectus adeptus, res cogitans*). Por tanto, es evidente que el *cogito* de Descartes y el *intellectus in effectu* de Avicena se actualizan mediante la iluminación de formas inteligibles autónomas. Los atributos reconocidos «existen» (*exsistere*) en la mente como un *tertium ens* hipostasiado. El intelecto adquirido los considera en esta forma anfibólica[[124]](#footnote-124). La facultad del intelecto adquirido se refiere al existente del tercer tipo, lo que establece el dualismo cartesiano conocido desde el experimento mental de Avicena del llamado «*hombre volador*». La versión completa de este argumento se da en *Liber de anima* I.1, y los autores escolásticos lo conocieron a partir de este libro.[[125]](#footnote-125) El alma intelectual humana, separada del cuerpo, participa del intelecto activo separado. El intelecto humano moderno flota libremente en el espacio y, gracias al alma como sustancia, tiene autoconciencia, incluso sin conocimiento de su propio cuerpo y sentidos. La fábula filosófica ha sido adoptada por el postmodernismo y el nihilismo contemporáneos a través de una fabulación llamada «Cerebro en una cubeta»(*Brain in a Vat*). Esta esquizofrenia moderna fue criticada fundamentalmente por Averroes con referencia al *intellectus in potencia* de Al-Farabi (cap. 2.4.2) y al diaphanum gracias a la concepción aristotélica de la intencionalidad.

Avicena separó la cognición sensual de la cognición racional, que su maestro Al-Farabi todavía mantenía en una unidad ambivalente. Los dos procesos de cognición definen dos actividades mentales diferentes. Según la interpretación *De anima* I.5, la cognición se describe como un proceso en el que aparece una relación cada vez más adecuada (*niṣab*) con las formas abstractas. La interpretación de Avicena que hace del escrito de Aristóteles *De anima*, muestra la jerarquía descendente y ascendente de las cuatro formas del intelecto (*materialis, in habitu, in effectu, adeptus*). Éstas intervienen sucesivamente en el proceso de la cognición (Hasse 1999, 29-31). El intelecto humano (*intellectus materialis*) se refiere en primer lugar a las formas autónomas anteriormente dadas como contenido potencial. El pensamiento representa la capacidad pura de recibir, que nos ha sido dada desde que nacimos como seres humanos. A continuación, en la potencialidad posible(*possible potentiality*) surge una relación con la forma como capacidad humana para formar juicios analíticos del tipo: «Todo es mayor que su parte» (*intellectus in habitu*). A esto le sigue el proceso de aceptación de las formas en plena potencialidad (*perfect potentionality*), que está vinculado al proceso de cognición basada en la sensualidad actualizada por el componente superior del intelecto (*intellectus in effectu*). Finalmente, el intelecto es capaz de percibir la plenitud de la forma actual en el acto actual del intelecto adquirido (*intellectus adeptus*). El intelecto adquirido produce la cognición de la forma inmaterial, porque está iluminado por el intelecto activo desprendido (intellectus agens). Avicena considera esta iluminación como el acto real e individual de la cognición. La diferencia con el esquema de Al-Farabi es evidente, ya que se basa en la mediación del diaphanum y del intelecto posible. El esquema de Avicena rechaza la dependencia causal de los sentidos y el intelecto, porque su unión es incapaz de producir la forma superior de cognición. Siendo actualizado a partir de los sentidos, el *intellectus in effectu* no tiene ninguna posibilidad de influir en la cognición al nivel de la correspondencia entre el *intellectus adeptus* y el *intellectus agens*. La función propedéutica del conocimiento empírico de Avicena es incapaz de establecer una cadena causal que ilumine el conocimiento de la realidad sensible. El conocimiento sensorial real no actualiza el *intellectus adeptus*. En consecuencia, los seguidores de la escuela de Blund rechazan el modelo de conocimiento de Avicena y describen el curso del conocimiento fenomenológicamente según el modo en que el intelecto realiza el acto de cognición a partir de la sustancia primera (πώς ἐστι πάντα, *De anima* 431b21). La escuela del primer averroísmo construye el proceso del conocimiento a partir de la interpretación de Averroes del *De anima*. Sostiene la actualización del poder del *anima intellectiva* a través de los sentidos. Basándose en la autorreflexión de Avicena, el alma no es universalmente receptiva a los sentidos materiales e inmateriales. Alberto Magno entendió la concepción del intelecto de Avicena según los escritos de Averroes CMDA, que recibió a la manera de la escuela siciliana. Según Alberto, las formas de intelecto de Avicena sólo muestran el grado de autorreflexión neoplatónica del intelecto (*quattuor sunt gradus*). El proceso real de cognición, según el punto de vista aristotélico, venía dado por la ejecución de actos individuales realizados por tres facultades del intelecto (*tres sunt species*; OBJ II, cap. 2.4.2). Al separar el intelecto de la cognición sensual, Avicena establece el ascenso del *intellectus adeptus* al mundo de las formas puras. El intelecto adquirido se asemeja al Dador de las formas en el acto de unificación realizado por el *intellectus sanctus*. Los separados *intellectus possibilis* y *agens* producen el conocimiento inmaterial en el alma humana. Los avicenistas modernos atribuyen sofisticadamente este esquema «averroísta» del conocimiento a Averroes. Sin embargo, éste rechazó fundamentalmente el neoplatonismo de los llamados «alejandrinos» y el de Avicena en este punto crucial.

El proceso de cognición descrito por Avicena logra un cambio fundamental en el modo de actualización del intelecto. Esta forma de iluminar lo existente establece un nuevo campo para la revelación de la sustancia en su no disimulación (*aétheia*). La receptividad universal del intelecto se da fuera de la sustancia primera porque se ilumina a partir de las formas eidéticas del tercer tipo. Avicena da una nueva respuesta a la pregunta básica: ¿cómo (*Wie*, πώς, De anima 431b21) puede el alma recibir el conocimiento universal del mundo? La respuesta tiene un carácter objetivo y, por tanto, plenamente mitológico. El intelecto superior (*intellectus agens*) transforma el intelecto material individual para que pueda recibir las formas procedentes de las inteligencias separadas. La abstracción define un nuevo don para el alma receptiva que eleva el intelecto humano al mundo de las esferas inmateriales. El proceso de abstracción se ha convertido en un acontecimiento mental ligado a la autorreflexión del alma, mientras que Al-Farabi, siguiendo el sentido aristotélico *De anima*, insiste en la recepción pasiva de las especies sensuales en el intelecto material. La intencionalidad llevada por la parte pasiva y por tanto plenamente receptiva del intelecto (*intellectus in potencia*) se volvía hacia los sentidos según la afirmación ya mencionada «*anima est quodammodo omnia*» (*De anima* 431b21). La nueva forma de abstracción anuló la primacía de la abstracción aristotélica. Avicena introdujo una nueva forma de cognición basada en la interacción entre el *intellectus adeptus* y el *intellectus agens*. Gracias a la iluminación que recibe por detrás, es decir, desde el intelecto activo separado, el intelecto aviceniano conserva su actualidad y su capacidad de autorreflexión al mismo nivel que el *intellectus agens* cósmico.

La forma dual de la imaginación desempeña un papel clave en la transformación del intelecto en una hipóstasis subsistente dada en el alma *(res cogitans* de Descartes). La forma superior de la imaginación está vinculada al mundo de las almas cósmicas y constituye la base de la visión profética.[[126]](#footnote-126) Este conocimiento directo de las formas tiene el carácter del conocimiento místico. El sujeto del conocimiento místico es el *intellectus sanctus*, que conoce el mundo a través de la *virtus sancta*. Este conocimiento tiene lugar en el marco de la forma más elevada de iluminación, que se da como *modus prophetiae[[127]](#footnote-127)*. Avicena también concibe el movimiento de la cognición humana según el poder y la actualidad del alma en *De anima*. Necesita la forma inferior de la abstracción para construir la naturaleza individual del conocimiento. El acto real de conocer en primera persona nunca podría ocurrir en el mundo de las formas universales. El *intellectus agens* desprendido es una forma cósmica actual y universal; en consecuencia, no tiene posibilidad de individualización, que sólo se da por el acto del pensamiento humano en el cuerpo. El alma animada por el intelecto activo sería la única forma actual de todo lo que es pensado a la manera del *intellectus agens* cósmico desprendido. Pero entonces no podría ser un principio pasivo de cognición, que también absorbe formas sensuales a través del intelecto material. Siguiendo a su maestro Al-Farabi, Avicena abandona la abstracción aristotélica en el esquema de la cognición. Asegura la individualización del intelecto en el plano del sustrato hipostasiado que lleva la cognición autónoma del alma intelectual. En consecuencia, el *intellectus materialis* conserva un carácter individual a la manera de la materia primaria.[[128]](#footnote-128) El niño aprende gradualmente la cognición y establece su habitus intelectual único a través de su propia actividad. Además, tenemos una estructura de cognición sensual en el nivel instintivo similar a la de los animales. Su cognición está individualizada sensorialmente. Pero el primer nivel de abstracción, que se da pasivamente por los sentidos, no puede establecer una verdadera cognición de formas autónomas, ya que la individuación sensual se da materialmente. El avicenismo, que procede del neoplatonismo, presenta un escenario del sentido de lo existente diferente de la abstracción aristotélica. La diferencia viene dada por el hecho de que Avicena postula la captación del eslabón medio (*medium*) del silogismo del reconocimiento (*demonstratio*) como una cuestión puramente intuitiva. Esta materia puramente intuitiva se da a nivel de los primeros principios innatos de la cognición, que reciben directamente la intelligibilia primaria. El capítulo anterior describe el término *fiṭra*, que en Al-Farabi representa la capacidad intuitiva y natural de la mente para conocer conclusiones correctas (cap. 2.1.1). Debido a la abstracción imperfecta de los sentidos, la forma inferior de cognición actualizada a partir de los sentidos forma sólo una similitud del juicio sensual (*wahm*, *cogitatio*) y la cosa conocida. El intelecto activo externo (*intellectus agens*) como dador de formas asegura que la cognición puramente sensual de la realidad (*similitudo*) se convierta en una conexión real del intelecto con el mundo de las formas universales. Sólo en este nivel de cognición (*intellectio*) surge la verdad de las formas verdaderamente conocidas. El concepto de verdad no se basa en la adecuación aristotélica, sino en la unificación neoplatónica del *anima intellectiva* con el mundo de las formas reales inteligibles. Avicena comenta la concepción aristotélica de la abstracción al modo neoplatónico, y habla de dos caras del alma (D'Ancona 2008, 55-56). El término es utilizado por primera vez por el neoplatónico Proclo. Su interpretación del *Timeo* 35a (ἀμφιφαὴς καὶ ἀμφιπρόσωπος οὖσα, *Procl. in Tim*. 130.24) aborda por primera vez la doctrina de las dos caras del alma (Buffon 2007, 91-92). El dualista Avicena afirma que una parte del alma considera el cuerpo y que la segunda parte está vuelta hacia el mundo de las formas inmutables e inmateriales. Esta parte del alma no necesita la experiencia sensorial para la abstracción, porque reconoce las formas en el acto de la intuición directa. Lo externo sólo pertenece a la primera etapa de la abstracción intelectual, que está marcada por errores e ilusiones sensuales. En cambio, el segundo y más elevado nivel del intelecto o la segunda cara del alma se dirige hacia el mundo puro de las formas. La definición de abstracción de Avicena muestra que la parte teórica del alma absorbe directamente las formas abstractas universales en el acto de su propia autorreflexión y se conecta con ellas en el mismo nivel de actualidad inmaterial. En tal nivel, el *intellectus agens* desprendido las entrega al intelecto adquirido. Esta conjunción de la forma cognoscitiva en el intelecto adquirido con la fuente cósmica de las formas establece el concepto moderno de verdad como asimilación avicenista de las formas. La adquisición de especies hipostasiadas y completamente autónomas no necesita una sustancia real y primaria para establecer una correspondencia veraz entre el pensamiento y el mundo real. La actualidad primaria del intelecto conocedor se sitúa fuera de la capacidad pasiva del alma aristotélica como *anima intellectiva*. El intelecto superior de Avicena es activo por derecho propio, al estar en contacto con el mundo autónomo de las formas inmateriales.

El proceso de abstracción, según Avicena, fue el principal cambio en nuestra visión del mundo. La *epokhe* moderna elimina el sentido de la sustancia hipárquica (*Seinsvergessenheit*). El conocimiento sensorial se transforma en una forma de comprensión plenamente formalizada que se actualiza por sí misma. La cita de *De anima* V.5 muestra que la parte intelectual del alma es capaz de recibir formas inmateriales actualizadas, que son impresas en el alma (*imprimuntur in anima*) por el intelecto activo que se encuentra en el mundo de las inteligencias puras (*ab intelligentia agente*). La fuente original de la cognición humana no es el intelecto material, que se actualiza a partir de las cosas reales, sino el intelecto activo. Véase la cita anterior, donde el intelecto activo configura, con su propia luz, una nueva escena de la revelación de lo existente (*illuminatur luce intelligentiae agentis in nos, Liber de anima* V.5, p. 127.41). El intelecto activo sirve de instrumento para iluminar el alma (*luce intelligentiae agentis*), de modo que se convierte en instrumento de esta forma superior de intelecto. Mediante la conexión con el intelecto activo en el plano del intelecto adquirido (*intellectus adeptus*), que es individual, la parte intelectual del alma se eleva al nivel de las inteligencias cósmicas. El intelecto adquirido funciona como una sustancia independiente gracias a su capacidad de autorreflexión. La autoconciencia del intelecto hipostático procede de la recepción de las formas que emanan del *intellectus agens* cósmico. Esta autorreflexión hace del intelecto una especie actualizada como hipóstasis. La facultad intelectual inferior de la cognición, que viene dada por la actualización aristotélica a partir de los sentidos, carece de esta autorreflexión intelectual actual.[[129]](#footnote-129) De este modo, una nueva sustancia en el ser humano ha salido a la luz de la razón mitopoética moderna. El intelecto adquirido toma como sustrato individualizado las formas puras inmateriales que se dan por emanación del intelecto activo en el alma avicena, y más tarde cartesiana. El alma moderna cumple su deber propedéutico en el nivel de la cognición sensual para actualizar los primeros principios de la cognición. Fueron puestos en el alma desde el nacimiento como las semillas del intelecto superior. A este primer círculo de autorreflexión se añaden las formas de conocimiento parcialmente actualizadas producidas por el intelecto material individualizado. Realiza una abstracción sensual y hace inferencias en el nivel de la imaginación, que se almacena en la memoria. Ahora es posible entrar en el mundo de la contemplación directa de las formas cósmicas. La siguiente cita muestra el surgimiento de una nueva visión del mundo a partir del sujeto demiúrgico. En primer lugar, el alma del iluminado reflexiona sobre su propio conocimiento. Logra la actualización del intelecto en el acto de autorreflexión. En segundo lugar, contempla las formas cósmicas inteligibles que surgen en virtud de este acto completo de autorreflexión.

«Cuando el alma pasa por su propia reflexión, conoce lo que constituye un componente del intelecto reflexivo superior (*intelecto inquisito*); el alma se vuelve hacia lo contemplado intelectualmente. Esta inquisición no es otra cosa que la conversión del alma al principio que da el entendimiento (*ad principium in intellectum*). De este modo, el alma puede conectar con las inteligencias cósmicas separadas (*coniungi intelligentiae*). A su vez, emana la facultad cognoscitiva de estas inteligencias (*emanat ab ea virtus intellectus simplicis*), tras lo cual sigue la emanación del orden de las cosas en el mundo (*quem sequitur emanatio ordinandi*)."[[130]](#footnote-130)

El intelecto aviceniano y cartesiano se aproxima a la *inquisitio* moderna, que está separada de los sentidos no habituales. La investigación procede sobre la base del acto de autorreflexión (*conversio animae*) que conduce al reconocimiento de los primeros principios. Éstos otorgan la comprensión de sí mismos (*ad principium in intellectum*). Estos principios se instalan originariamente en el mundo de las formas cósmicas. En el acto de conjunción mística, el intelecto iluminado se vincula con el *intellectus agens* de las esferas superiores (*solet anima coniungi intelligentiae*). Mediante la conjunción con el intelecto externo real en el acto de autorreflexión iluminada, la conjunción del intelecto conocedor se produce no con la cosa material, sino con el mundo de las formas puras (*emanat ab ea virtus intellectus simplicis*). Estas formas puras existen en el orden de las emanaciones cósmicas del *Dator formarum*. El intelecto humano las reconoce en su propio intelecto adquirido y posteriormente cambia el mundo de acuerdo con ellas (*quem sequitur emanatio ordinandi*). La definición establece una nueva actividad demiúrgica, que construye un nuevo orden basado en la cognición así iluminada. La modernidad no busca conocer el mundo como en los milenios anteriores. Procede a inquisir el mundo a la luz de principios preestablecidos. Esta tarea inquisitorial se ha convertido en el deber sagrado del imperialismo occidental. De este modo, ha surgido una forma radicalmente nueva de *Ge-Stell* (cap. 1.2). El mundo debe justificarse constantemente ante el sujeto moderno en virtud de su existencia desnuda. La ética capitalista protestante tomó esta trayectoria de comprensión ontológica (*Vor-blickbahn*) como base para la doctrina secularizada de la justificación. Los dos volúmenes siguientes muestran cómo esta actividad demiúrgica siguió su curso en el avicenismo latino de Buenaventura y, después de él, de Olivi. Así, la conquista pseudo-mística y capitalista del mundo nació al mismo tiempo, siguiendo el curso de falsos presupuestos. La cita muestra la naturaleza del conocimiento moderno basado en la inquisición, porque el intelecto mantiene su capacidad autónoma al margen de la realidad sensible. En el proceso de autorreflexión, el alma asegura la certeza primaria del intelecto activo, y su autorreflexión se da sin la mediación del cuerpo sensual. De este modo, la actualidad de los primeros principios de la cognición proporciona la certeza y la evidencia (*certitudo*) necesarias. Esta cognición moderna es especulativa en el sentido verdadero (*veritas*). Estos principios forman entonces la base del entendimiento en la estructura jerárquica del conocimiento, que refleja la jerarquía de las inteligencias cósmicas (*rectitudo*). El orden se basa en los primeros principios del conocimiento, que reflejan (*speculum*) el orden cósmico. Mantiene la primacía de los principios organizadores. La intuición se refiere a los primeros principios y a las formas subsistentes, que se establecen tras ellos. Este concepto de conocimiento representa los fundamentos de la modernidad. Su potencial demiúrgico reside en la organización de la cognición, que surge a través de la intermediación del *intellectus agens* separado. El intelecto adquirido (*intellectus adeptus*) inicia el proceso de iluminación a partir del sujeto humano (*intellectus in effectu*). La iluminación del intelecto tiene lugar por detrás, a través del intelecto activo separado, que forma el principio efectivo del conocimiento. El nexo causal que produce el conocimiento moderno es completamente mitológico. A través de la autorreflexión del intelecto actualizada de antemano sobre los primeros principios de la cognición, la primera forma de cognición surge como intuición directa en los primeros principios y formas de la cognición (*ipsa inspectio*). Esta intuición directa de los principios cognoscitivos hipostasiados establece una *Lichtung* en la que se revelan la verdad y la no-verdad de la modernidad occidental. Avicena separó el conocimiento de la ciencia categórica aristotélica, que se alcanza a través del dativo metafísico. El avicenismo latino adopta la interpretación del mundo en relación con el conocimiento iluminado. Grosseteste propone este tipo de conocimiento en forma de *scientia simplex* (OBJ II, cap. 3.1.1). A la intuición de la primera ciencia absolutamente simple le sigue el proceso de deducción de conclusiones empíricas en el marco de la *scientia cogitabilis* aristotélica. En el marco de la cognición, la cadena de deducción organiza los datos empíricos individuales en la estructura de la cognición hipostática dada de antemano. Esta es la base para ver el mundo en el modo de la objetividad moderna como la emanación de formas objetivas en el intelecto humano (*emanatio ordinandi*). Realizada de esta doble manera, la nueva visión del mundo produce la objetividad moderna. La diferencia con el mencionado *De anima*, en el que el alma aparece como una tabula rasa aristotélica, sigue siendo fundamental. El intelecto activo de Avicena o el *cogito* cartesiano constituyen el sujeto primario e hipostasiado de la cognición. El conocimiento sigue a la recepción del contenido generado en el alma del sujeto que conoce, que es actualizado por el *intellectus agens* separado. La época del Antropoceno es el resultado necesario y trágico de este error metafísico.

La devaluación del conocimiento del mundo real de las sustancias primarias se confirma en el ya citado escrito de Avicena, *Kitāb al-Najāt*. El capítulo final es el más importante (cap. XVI). Trata de la conexión del intelecto activo y pasivo en el alma. Avicena rechaza el acercamiento directo del intelecto a la cognición dada sensorialmente. El comentario de Rahman subraya este hecho.[[131]](#footnote-131) La frase clave dice que las imágenes sensuales no tienen conexión causal con el contenido inteligible. Las *Mediationes de prima philosophia* (1641) de Descartes siguen un planteamiento similar. El pensamiento actualizado en el acto de *cogito ergo sum* es iluminado por el Dios moderno y luego pasa a la realidad de la sustancia primera del mundo. La veracidad de la cognición no está asegurada por la sustancia primera percibida sensorialmente. La intuición directa de la esencia pasa por la deducción ontoteológica, que se basa en la idea innata de Dios moderno en el pensamiento humano. La cosa percibida empíricamente no es fiable para la cognición autoevidente y cierta de Descartes. Por lo tanto, debe ser eliminado por completo en la primera etapa de la cognición. Esta *epokhe* postmoderna se hace eco del eclipse de la sustancia primera de Avicena. La realidad himórfica no forma un sustrato para la cognición. La realidad empírica es problemática por su condición borrosa de mera semejanza con la forma original del pensamiento. Se adquiere a través de la emanación de la dirección de las inteligencias cósmicas (Avicena), o a través de la idea innata de Dios (Descartes). Esta idea objetivamente actual sustituyó a un donante objetivamente actual de formas cósmicas (*Dator formarum*). La ilustración en el *cogito ergo sum* está ligada al rechazo de la cognición inferior. El acto cartesiano de reflexión cumple todos los aspectos fundamentales de la *denudatio* de Avicena, que está vinculada a la autorreflexión del intelecto. La meditación cartesiana comienza con la separación de la cognición de las ilusiones de los sentidos (1ª meditación). El intelecto se sitúa fuera de los sentidos como sustancia independiente (*res cogitans*); en consecuencia, en la primera intuición autorreflexiva, el *cogito* reconoce su forma pura (2ª meditación). Esta intuición autoevidente de la i*ntellectio* primaria (*cogito*) se relaciona con la actualidad de la existencia moderna fuera del cuerpo (*ergo sum*). Esta autorreflexión del «hombre volador» de Avicena establece la norma fundamental de la verdad clara y distinta (3ª meditación). El nuevo marco de la revelación de lo existente existe directamente en el alma del modernista. Actualiza el mundo por detrás, en la dirección del intelecto actual previamente dado, que actúa como el *intellectus adeptus* de Avicena. El punto de Arquímedes para la adquisición del conocimiento se establece mediante el acto del *cogito*. La autorreflexión de la mente hipostasiada y mitopoética sin el cuerpo asegura la isla de existencia objetiva revelada en el acto del pensamiento puro e inmaterial. Avicena realizó la primera *Lichtung*, que manifiesta la verdad y la no-verdad del existente moderno del tercer tipo. Los inteligibles primarios se dan generalmente como los primeros principios del pensamiento (*intellectus in habitu*). La visión de éstos describe el terminus *ilhām* de Avicena traducido al latín como *illuminatio.* La visión del iluminado postmoderno la proporciona el término de Descartes *«clare et distincte percipio*», que los *Principia philosophiae* (1644) dan como base del verdadero juicio.[[132]](#footnote-132) La idea innata de Dios sustituye en nosotros al *intellectus agens* desapegado de Avicena. Esta idea asegura la conexión del intelecto humano con la realidad sensual externa (*intellectus adeptus*). Puesto que la idea innata de un Dios moderno existe en nosotros y puesto que nosotros existimos, los primeros principios habituales de la cognición se actualizan en el intelecto mediante la autorreflexión (*intellectus in effectu*). En la filosofía moderna, el acto de cognición primaria actualiza el primer principio analítico del *cogito,* que es actual e inmanente en relación con la cognición sensorial (*res extensa*). El esquema aristotélico de la cognición es secundario, porque se basa en la cognición empírica y sintética según el modelo del Segundo Maestro (*intellectus in potencia-in effectu*). Su primera actualización en el nivel de las sustancias hilemórficas comienza en el nivel del cuerpo. El intelecto aviceniano, cartesiano o husserliano se actualiza ya por sí mismo o por la dirección del *intellectus agens* separado. La hermenéutica nos recuerda que en este esquema dualista de Avicena y Descartes desaparece la receptividad universal efectuada por el *intellectus possibilis* aristotélico. El significado clave de esta receptividad fue defendido por Al-Farabi cuando introdujo el intelecto posible y el diaphanum en la interpretación de Alejandro. Pero ya existe cierta ambivalencia en el *quasi-subiectum* (cap. 2.1.1). El papel del intellectus possibilis en el nuevo esquema no es causal como en Aristóteles. La receptividad conserva una función auxiliar y viene ex post, después del acto primario de autorreflexión. Avicena descartó la mediación empírica e intelectual de la comprensión del mundo, para crear el escenario moderno del eclipse de la sustancia primera hilemórfica. La forma modificada de la metafísica es la consecuencia necesaria de la nueva visión del mundo.

**2.3.2 Nacimiento de la metafísica objetiva**

Avicena cambió la forma fundamental de la *Vor-blickbahn* fenomenológica relativa a la actualización de lo existente al intelecto. Fue necesario concebir la nueva figura del *anima intellectiva*, porque el alma moderna estaba implicada de un modo radicalmente nuevo en el proceso del conocimiento. La modernidad latina adoptó la definición del alma hipostasiada a través de la traducción al latín del *De anima* de Avicena. La escolástica conocía el comentario de Avicena al *De anima* (*Liber de anima seu Sextus de naturalibus)* gracias a la traducción realizada por Avendauth y Domingo Gundisalvo entre 1152-66 en Toledo. El avicenismo se extendió por todo el Occidente latino gracias a la paráfrasis que Gundisalvo hizo de esta obra en *De immortalitate animae*. El alma se convierte en la perfección del cuerpo (*perfectio prima corporis naturalis*) y al mismo tiempo en la sustancia inmaterial (*hoc aliquid*). La actualización previa del intelecto por actualización por detrás transformó el alma intelectual en una forma subsistente (*hoc aliquid*, *res cogitans*). Esta concepción del alma definida como sustancia hipostática del tercer tipo es fundamental para la hermenéutica de la objetividad. Avicena fundó un nuevo sujeto de conocimiento a la manera del intelecto adquirido de Al-Farabi (*intellectus adeptus est quasi subiectum*, cap. 2.1.1). Avicena completó esta vía del Segundo Maestro y cambió la concepción del intelecto adquirido en una forma hipostasiada. El hombre moderno recibe un nuevo tipo de *anima intellectiva* como sustancia del tercer tipo. La escolástica occidental adopta este componente intelectual del alma definido por Avicena bajo la forma del habitus hipostasiado.[[133]](#footnote-133) Por consiguiente, la segunda determinación se refería necesariamente al alma como sustancia independiente (*hoc aliquid*). Domingo Gundisalvo tomó este camino completando la traducción del *De anima* de Avicena en el espíritu del neoplatonismo.[[134]](#footnote-134) En la naciente escuela *Modernorum* surgió una nueva interpretación de la cognición. Un nuevo tipo de intelecto propagado por la escuela de traductores de Toledo poseía actividad demiúrgica principalmente por sí mismo. Avicena, el primer maestro de la modernidad, creó un mundo paralelo de la mente a la manera del diacosmos de Jámblico (cap. 1.3.1). Los modernistas latinos determinaron lo que existía objetivamente en relación con el diacosmos de Avicena. El intelecto hipostasiado de Avicena seguirá desempeñando un papel clave en las etapas posteriores de la objetividad hasta nuestros días. El objeto conocido es ahora una forma pura que «existe» (*exsistere*) en sí misma en virtud del hecho de que se ha producido una unión mitológica del intelecto humano con el mundo de las formas cósmicas reales que emanan del Dios moderno o del intelecto cósmico activo como Dador de estas formas (*Dator formarum*)). El intelecto moderno se ha convertido en una sustancia independiente a la manera de las emanaciones y formas intelectuales neoplatónicas. Se ha producido un nuevo eclipse del existente real en la falsafa, siguiendo la interpretación de Porfirio de las *Categorías* (cap. 1.3). El nuevo modo de comprender (*Vor-blickbahn*) crea una unidad de lo existente fuera de la posición hipárquica conservada por la sustancia primera. Este procedimiento determina la cognición a través del *intellectus possibilis* en el esquema aristotélico. En cuanto a la modernidad, la sustancia primera real queda invalidada tanto del lado del sujeto que conoce como del lado del objeto conocido. El intelecto se ha vuelto ciego a la realidad, y él mismo se ha convertido en una sustancia ambigua. El poder receptivo universal del alma, como la forma aristotélica del cuerpo, ha quedado obsoleto. La transformación del intelecto en una sustancia independiente y el eclipse de la sustancia primera se completaron a finales del siglo XIII en las escuelas del *Modernorum* latino. El avicenismo moderno pasó al postmodernismo de Descartes; luego se convirtió en la metafísica vacía del nihilismo occidental contemporáneo.

Avicena abordó de nuevo la cuestión: ¿cómo (πώς, *De anima* 431b21) puede el alma recibir universalmente toda cognición? La ambivalencia contenida en la definición de Abunaser del noema reconocido (*aliud esse*), desapareció por completo. En el intelecto, un existente del tercer tipo llegó a ser, y lo que es más, es directamente contemplado. Los falsafa neoplatónicos abolieron la primacía hipárquica de la sustancia primera. Se enzarzaron en la misma lucha por la sustancia que en la antigüedad tardía. Los pasajes clave en la transformación de la sustancia en *tertium ens* se refieren a los comentarios de Alejandro sobre Aristóteles. Este aristotélico separaba la existencia real del cuerpo material del enunciado de universales del tipo genus, que sólo se da en el intelecto. Los pensadores árabes conocían las *Questiones naturales* desde mediados del siglo IX. Se atribuye a Alejandro y trata de la cuestión de la materia y el género.[[135]](#footnote-135) Afrodisias destacaba el estatus secundario del género en relación con la composición hilemórfica, en línea con Aristóteles. Sin embargo, la traducción árabe dio a este pasaje el acento neoplatónico, lo que confirma Avicena en el escrito *Kitāb al-Šifā*.[[136]](#footnote-136) El género y la especie hipostasiados reciben el estatuto de cuerpo del tercer tipo en el neoplatonismo de los asharitas y en el enunciado anfibólico de Al-Farabi. Avicena concede el carácter de sustancia primera a la nueva sustancia genérica. Propiedades como comer y sentir pertenecen al «animal» como sustancia genérica universal y no sólo a un perro o un gato individual. Este punto de vista fue resueltamente rechazado por los aristotélicos y los sucesores de Al-Farabi en la Escuela de la Sabiduría de Bagdad, por ejemplo por Ibn Adi (cap. 2.2). Estos enunciados hipostáticos trascienden fundamentalmente el enunciado anfibólico de Al-Farabi, que se limita sólo a propiedades seleccionadas del Uno (cap. 2.1.2). Los géneros hipostáticos en el sentido de Plotino modificaron el enunciado categórico. El significado genérico dado por la segunda sustancia fue reconducido al nivel de la primera sustancia hipostática. El enunciado de «cuerpo» como concepto universal perdió su imposición desde la sustancia primera hipospática («ese gato») y se fundió con ella en una unidad de significado unívocamente dada («el gato objetivo»). De este modo, se creó una nueva forma de univocidad objetivamente dada entre las sustancias primera y segunda. El nuevo sentido de lo existente se separa tanto del sentido universal, que se realiza en el proceso aristotélico de abstracción, como del mundo platónico de las ideas. El conocido pasaje de la *Metafísica al-Shifā* aclara la diferencia entre el concepto general dado por la abstracción aristotélica y la nueva forma de abstracción, que forma otro tipo de universalidad. La aventura de la objetividad occidental comienza en la siguiente cita. En ella se establece la primera forma de existencia objetiva en la filosofía occidental al constituir un nuevo concepto de *tertium ens.*

«La definición de caballosidad *equinitatis*) se da fuera de la definición de los universales; tal universalidad no está contenida en la definición de caballosidad. Tiene su propia definición, que no necesita la universalidad, porque la universalidad es su accidente (*non eget universalitate, sed est cui accidit universalitas*). La caballosidad no es en sí misma otra cosa que lo que es como tal (*non est aliquid nisi equinitas tantum*). En sí misma, no es ni múltiple ni única, ni existe en las cosas sensuales únicas o en el alma. Tampoco se da como algo potencial o actual de modo que pertenezca a la esencia del caballo; la definición viene dada únicamente por el hecho de que hay caballosidad como tal (*est equinitas tantum*).»[[137]](#footnote-137)

La unidad sustancial singular es aprehendida por los sentidos y la unidad esencial y universal es sintetizada por el intelecto abstracto. Se rechazan en favor de una nueva definición de la universalidad. Avicena creó una nueva categoría de existencia metafísica. La caballosidad (*equinitas*) se proclama como una nueva forma de universalidad. Produce la definición del caballo mediante una nueva determinación metafísica. Esta determinación está separada de la enunciado categórico, que está vinculada a la segunda sustancia. El enunciado categórico de Aristóteles no constituye la esencia de la nueva definición. La determinación aristotélica es unívoca y universal en el contexto del género como significado de la sustancia segunda. En la nueva definición, esta universalidad genérica no es más que un accidente secundario (*est cui accidit universalitas*). La ecuanimidad no está contenida como forma en la sustancia real percibida por los sentidos (*nec est existens in his sensibilibus*); ni es abstraída por el intelecto posible de las sustancias primarias (*nec in anima*). Una nueva forma de lo existente no hace una abstracción universal como concepto genérico ni una determinación esencial de la cosa única (*nec est multa nec unum*). La nueva universalidad supera las antiguas determinaciones categóricas por su absoluta simplicidad. Esta entidad no se abstrae de las cosas individuales, sino que es vista directamente por el intelecto en su ipseidad (*ipsa equinitas*) y en su forma pura (*equinitas tantum*). Esta intuición, sin embargo, no crea una nueva forma de idea subsistente al modo del platonismo. Si la *equinitas* se definiera como una idea subsistente platónica, entonces un caballo considerado de este modo sólo aparecería en un caso como la plenitud de lo existente. Pero la cita no menciona ninguna participación de caballos individuales en la idea del caballo. Excluye directamente la *methexis* platónica al separar la nueva determinación de la multiplicidad sensual y también de la universalidad dada por la abstracción aristotélica. La nueva determinación del existente establece la última unidad indivisible de la sustancia del tercer tipo, fuera de la cosa singular y fuera de los universales. Se ha formado así una nueva forma de la unidad atómica del sentido (*individuum*), que originalmente se da al final de la división del sentido universal en el Árbol de Porfirio. Avicena fue históricamente el primer hombre que "vio" al individuo objetivo a través de su visión intelectual. Este *iluminado* moderno contempló la forma general del caballo de una manera completamente nueva. La visión se da fuera del existente ideal platónico y fuera del enunciado aristotélico, que está determinada por la imposición del significado de la sustancia primera real.

Avicena observó la primera entidad llamada «el caballo objetivo» y la describió metafísicamente. La definición se ha convertido en un nuevo mito filosófico occidental, que sustituye al trasnochado mundo de Platón, hecho por el cuento de hadas filosófico sobre la caverna habitada por trogloditas y gobernada por académicos iluminados. El nuevo existente universal no es una sustancia primera que exista en la realidad. Tampoco es una sustancia segunda universal que se da en el marco categórico de género y especie. La hermenéutica debe explicar el modo en que se «accede» a la objetividad en esta nueva forma del existente (*cui accidit universalitas*). El dativo singular (*cui*) tiene un valor principal. Presenta el primer caso de donación del existente en el marco del *dativus obiectivus* (OBJ III, cap. 4). El nuevo dativo metafísico define la sustancia del tercer tipo, a la que se atribuye (*accidit*) un significado universal realizado por un accidente muy particular. El nuevo don de universalidad no es universal en el sentido de la sustancia segunda, ni es un ser singular de la sustancia primera. De la mezcla de singularidad y universalidad surge una nueva forma de *tertium ens*. Avicena se regala a sí mismo la sustancia hecha de una nueva forma que se define a sí misma de un modo plenamente objetivo. La cita muestra que la determinación esencial del caballo se considera como un absoluto, es decir, en la simplicidad que hace una nueva forma de universalidad como tal (*ipsa in se*). La primera visión de la objetividad no reconoce la definición abstracta de lo que es el caballo en su esencialidad. Ésta viene dada por la abstracción de la sustancia primera. La nueva unidad de lo existente se considera en sí y para sí en la nueva forma de universalidad. Pertenece a lo existente en la forma de la simplicidad absoluta del individuo (*equinitas tantum*). La nueva definición de lo existente surge por la universalidad trascendental y la individualidad única. Este *tertium ens* se sitúa más allá de la sustancia segunda. Por tanto, el nuevo existente no es objeto de imposición directa (species) ni de abstracción esencial secundaria (genus). Tomada individualmente, la nueva definición del caballo como existente del tercer tipo conserva su propio contenido distintivo (*equinitas habet definitionem*). Las determinaciones aristotélicas se realizan, pues, en el nivel de la esencia y de la sustancia segunda, *per posterius*. Todas las determinaciones universales carecen de simplicidad total en el nivel de la sustancia primera, que se da *per prius*. Este no es el caso de Avicena. La nueva determinación concierne al existente considerado como sustancia primera «*inquantum est prius*»[[138]](#footnote-138). La filosofía primera existe ahora en el orden de la prioridad pura del existente como ser (*equinitas ipse, equinitas tantum*). El ente objetivo recibe una nueva determinación fuera de las categorías aristotélicas y de los más altos géneros platónicos. Avicena postula el enunciado del último sentido individual del existente al modo del sistema de división de Porfirio (διαίρεσις, cap. 1.3). Este nuevo enunciado *per prius* abre el camino a la objetividad, ya que se sitúa fuera de la determinación aristotélica de la sustancia. Avicena radicaliza el enunciado anfibólico de Al-Farabi y la convierte en un aspecto universal de lo existente. La metafísica del tercer tipo de existente es el alfa y el omega de la nueva ciencia primaria. Se basa en el tipo particular de esencia que es ontológicamente indiferente porque está fuera de la unidad y la multiplicidad. Las determinaciones aristotélicas de lo que existe sólo surgen en las operaciones posteriores del intelecto. Añaden otras especificidades a la simplicidad de la sustancia inicialmente dada. La identidad del nuevo existente del tercer tipo se basa en el hecho de que está dado absolutamente, en su simplicidad lógica. Avicena creó un nuevo simulacro del Uno individual y del Múltiple genérico, que se encarnó en el mundo a la manera de la encarnación de la Trinidad divina de Ibn Adi (cap. 2.2). La simplicidad de la nueva visión se basa en el acto del intelecto, que "ve" directamente algo que no existe en la realidad y que nunca existirá. La simplicidad de esta visión intelectual supera la definición de esencia.

Por consiguiente, Avicena, al igual que Al-Farabi, distingue dos tipos de intencionalidad. La primera intencionalidad se refiere a las especies percibidas empíricamente (*repraesentat sensus imaginationi et imaginatio intellectui*) y contiene la determinación universalmente abstracta de la humanidad dada en el pensamiento (*Sócrates y Platón sunt una intentio in humanitate*)[[139]](#footnote-139). El segundo tipo de abstracción contempla el existente objetivo a través de una nueva visión. La humanidad como determinación individual y genérica de lo existente puede ser vista como un accidente (*aliquando cum illo accidente*) en su forma pura como un existente del tercer tipo (*aliquando accipiat illam nudam*). Debido al proceso de abstracción como *denudatio*, la intuición del nuevo *tertium ens* difiere de la abstractio aristotélica. En este caso, la humanidad universalmente dada se reconoce a partir de la percepción sensual de Platón y Sócrates. Para Aristóteles, la blancura sólo existe como universal en el pensamiento, y su enunciado *per posterius* se basa en la abstracción. Cualquier otro enunciado de la blancura fuera de la sustancia segunda es puramente homónima y no forma parte del enunciado categórico. El nuevo existente hace una nueva esfera de univocidad. Blancura y humanidad tienen la misma forma de simplicidad dada *per prius*. Sócrates y Platón quedan atrapados dentro de la segunda intención en la univocidad de la persona creada por el concepto objetivo de *humanitas*, que posee la misma característica que la equinitas anterior. La humanitas concebida objetivamente tiene la universalidad de género y, por tanto, es considerada desde el individuo de Porfirio, que posee una universalidad absolutamente mínima. En consecuencia, el individuo es una entidad situada al margen del enunciado universal (*esse diminutum*, cap. 1.3). El nuevo concepto de abstracción e intencionalidad confiere al caballo y a la humanidad una simplicidad absoluta. Esta determinación metafísica hecha *per prius* antes sólo pertenecía a la sustancia segunda en virtud de la imposición. El sentido concebido objetivamente no procede de la sustancia primera a la segunda, sino de la individualidad trascendental como segunda sustancia objetiva (*humanitas*) al individuo objetivo (*Sócrates*). Desde el punto de vista del aristotelismo clásico, esto es pura paranoia, que Averroes rechaza por principio. La nueva definición del género viene dada por el enunciado anfibólico concebido universalmente. La segunda sustancia como humanitas permite una división de las determinaciones objetivas dadas simpliciter. La determinación genérica (*humanitas*) desciende por división al nivel del individuo objetivo, que es concebido como «sustancia primera» (*Sócrates*). Avicena no se ocupa de la división original de Porfirio, en la que *individuum* tiene un significado categórico absolutamente mínimo. La división de los universales de Avicena se separa principalmente del enunciado hipárquico. La univocidad objetiva no va de la sustancia primera a la segunda, porque las determinaciones trascendentales definen objetivamente el mundo hipotético, del género al *individuum*. Existe un nuevo marco para el enunciado anfibólico. Avicena mezcló el enunciado categórico *per prius* y *per posterius* típica de neoplatónicos como Simplicio. Esta lectura errónea de las *Categorías* se mezcla además con el enunciado anfibólico realizado *per prius* en el plano de los trascendentales hipostáticos procedentes de Elias. El Segundo Maestro nunca habría cometido un error tan grosero. La individualidad concebida universalmente corresponde en el eje de la división a todo individuo dotado de un concepto mínimo de existencia (*Sócrates*). Puesto que el individuo es universal en el mismo sentido de objetividad que la *humanitas*, podemos proseguir la división a través de lo existente de abajo arriba, del individuo al género. Recordemos la sabiduría de Parménides, que rechazó esta errónea vía bicéfala. La verdad original del dativo principal (*dativus principalis*) está ligada a la totalidad del Ser (cap. 1) y el sol se mueve en una única dirección. Avicena establece una versión objetiva del Árbol de Porfirio al margen del enunciado aristotélico resumido en las *Categorías*. La visión de la nueva entidad inexistente (*individuum*) se basa en la intencionalidad ligada a la determinación genérica de la sustancia segunda. Esta moderna intersección (*sūmbolon, coniunctio*) de individualidad y generalidad contribuye decisivamente a la aparición de la objetividad. Avicena ve el mundo exento de la realidad de las sustancias primarias y al margen del enunciado categórico que sigue a la sustancia hipárquica. El dativo metafísico de Aristóteles (cap. 1.1) ha sufrido modificaciones fundamentales. La modernidad suprimió la univocidad ligada al enunciado de la sustancia segunda como género superior. Los accidentes llegan a la sustancia segunda aristotélica sólo *per posterius*. No tienen existencia independiente, porque son determinaciones de la sustancia segunda. El alma moderna iluminada por el intelecto activo ve las formas puras de las cosas con absoluta certeza, ya se trate de la determinación de un triángulo, de la blancura, del ser humano o de un caballo. Esta certeza del pensamiento iluminado se relaciona con la certeza del existente objetivo que se encuentra más allá de las cosas reales. Esta entidad inexistente es observada por el *intellectus adeptus* a través de la segunda intención (*intellectum secundum*). La nueva cosmovisión sigue el modelo ontoteológico «*semel-semper*» propuesto por Al-Farabi e Ibn Adi exclusivamente para la definición del intelecto divino (cap. 2.2). El nuevo tipo de abstracción e intencionalidad requiere una nueva definición de la cosa (*res*), cuyo ser está ligado a la certeza de la existencia del sujeto que conoce (*certitudo*). La nueva definición de la cosa ya no viene dada en primer lugar por el conocimiento, que reproduce adecuadamente, en el orden de la universalidad, ese ser externo y único de lo existente.

Los maestros de la falsafa clásica, como Alghazel y Averroes, se escandalizaron ante la paranoia de la modernidad, que *de facto* pretendía ver el mundo como Dios. La visión de los iluminados conduce a una nueva esencialidad de la cosa, como han mostrado las citas anteriores. La nueva definición de lo que realmente existe ya no está garantizada por la cognición aristotélica. Reproduce adecuadamente en el orden de la universalidad una cosa existente en la realidad. Avicena añade un nuevo sujeto a las determinaciones de la sustancia del tercer tipo que había producido el neoplatonismo. La certeza del sujeto es una con la naturaleza moderna de lo existente, que se da en la simplicidad absoluta. El sujeto moderno de Avicena está dirigido por las Furias académicas. Esta creación mitopoética reivindica el carácter divino del intelecto y el reconocimiento divino del mundo. La primera forma de diacosmos moderno fue realizada por Jámblico y los neoplatónicos siguientes (cap. 1.3.3). En este mundo paralelo del espíritu, el cuerpo recibió las primeras determinaciones formales y ontológicas, que le pertenecen como cuasi-sustancia (*materia, extensio, magnitudo*). Avicena fue el primer objetivista de Occidente, que observó directamente este mundo intermedio a través del salto místico del pensamiento iluminado. El Profeta saltó con su caballo al cielo, la modernidad saltó con la *equinitas* de Avicena al Antropoceno. Al transferir la certeza unívocamente dada del sujeto iluminado al objeto conocido y viceversa, surge una nueva definición de la verdad como certeza del sujeto iluminado. Ahora bien, la imposición de la verdad como *certitudo* tiene lugar «probalísticamente» (cap. 1.3.2), es decir, en sentido inverso, del sujeto a la cosa.

«Cada cosa conserva su certeza subsistente (*res habet certitudinem*) por la que es lo que es en sí misma (*que est id quod est*). El triángulo mantiene la certeza de que es un triángulo, y la blancura mantiene la certeza de que es blancura. Podemos llamar a esto el ser propio de la cosa *(esse proprium*); pero por este término debemos entender sólo la intención que afirma este ser (*nisi intentionem esse affimativi*).» [[140]](#footnote-140)

La verdad como *certitudo* modificó profundamente la definición aristotélica de intencionalidad. El sujeto moderno considera directamente el *esse proprium* de la cosa aprehendida como el *aliud esse* de Al-Farabi (cap. 2.1.2). El iluminado observa una mínima porción de lo que existe en el marco del individuo, que roza el no-ser. En consecuencia, el *esse proprium* conduce a la primera certeza de lo existente en cuanto que es, puesto que es» algo definido individualmente. Cada cosa lleva en sí la certeza de la existencia objetiva de sí misma (*res habet certitudinem*). La certeza del sujeto ha sido hipostasiada y elevada al nivel del enunciado anfibólico. Esta nueva determinación de la cosa hecha *per prius* pretende ser equivalente al *modus essendi* actualizado en el mundo (*qua est id quod est*). La certeza determina ahora el ser de la cosa en su existencia «real» (*qua est*). Avicena creó un nuevo sentido metafísico de lo que existe en el orden *per prius* que precede al enunciado categórico. A este diacosmos de las especies anfibólicas como sustancias del tercer tipo le dio el estatuto de «sustancia primera». Está determinada por el acto de significación subjetivamente creado y no por la existencia real de las cosas en el mundo (*Ge-Stell*, cap. 1.2). La afirmación de un nuevo «ser de la cosa» (*Seiendheit*) no procede del conocimiento de las cosas reales, tomado a través de la noción abstracta del pensamiento universal. El individuo objetivo es una sustancia primera producida sólo por el acto de significación lógica y en modo alguno por la existencia real de las cosas en el mundo. La afirmación de la objetividad no es el conocimiento de la cosa a través de una noción abstracta y universal. La existencia se manifiesta por una certeza objetiva y completamente generalizada. Avicena establece una nueva forma de univocidad. Es necesaria para el conocimiento filosófico de entidades objetivas que no existen en la realidad. Los conocedores del aristotelismo rechazaron categóricamente el argumento de Avicena. El orden de existencia (*modus essendi*) fue sustituido por la certeza producida por el sujeto (*modus cognoscendi*). Con ello, la imposición categórica quedaba completamente obliterada, al igual que todo el proceso por el que reconocemos realmente el mundo (*modus intelligendi*). En el capítulo siguiente se examina la crítica de Averroes a la metafísica de Avicena, a la que descalificó como un gran error. La nueva metafísica produjo una versión mitopoética del *modus ponens* que fundamentaba el conocimiento apodíctico. Avicena estableció una nueva forma de univocidad necesaria para el conocimiento científico de una «sustancia primera» inexistente. El primer modernista latino, Rufo de Cornualles, revivió esta correspondencia entre el pensamiento y la cosa objetiva en el término «*scibile*» (OBJ II, cap. 3.3.2). La intencionalidad de Avicena considera que las esencias están objetivamente dadas. Fue adoptada por Henri de Gand, luego por Escoto y Husserl. El nuevo tipo de enunciado sigue la línea de visión del iluminado místico dotado de una cognición iluminada desde lo alto. El pensamiento así iluminado observa al individuo con su mínima «existencia» (*exsistere*), que se manifiesta desde (*ex*) en dirección a la pura inexistencia. Es una especie de perspectiva divina que recuerda a la creatio *ex nihilo*. Avicena establece una nueva *Lichtung* de desvelamiento metafísico de lo existente. El sujeto no considera la existencia de las cosas reales, sino la presencia cierta de aquello que reside en el fundamento mismo del existir como tal (*ens inquantum ens*). La nueva forma de *Lichtung* revela la verdad y la falsedad de la existencia objetiva. Realizada al modo de la *a/létheia* metafísica, la primera aparición de la objetividad funda la primera versión objetiva de la verdad moderna como *certitudo*. Se trata del inexistente aristotélico, convertido en existente objetivo. La *rectitudo* de la Escolástica moderna y la posterior evidencia cartesiana fluyen de esta certeza sobre el *tertium ens*. En primer lugar, el reconocimiento de lo existente como «*res*» exige una certeza objetiva. Se basa en la percepción de la forma pura como «*tantum esse*» o «*esse proprium*». Encontramos la conexión entre ambos términos en la primera deducción metafísica de Escoto sobre la objetividad (*conceptus simpliciter simplex*, OBJ III, cap. 5.3.2). La certeza objetiva de todo no está ligada a la existencia de la sustancia primera real. La sustancia primera existe *actualiter, simpliciter, per se*. En consecuencia, no necesita ninguna otra certeza por parte del sujeto que conoce. El existente objetivo inexistente, en cambio, necesita en principio esta seguridad. Se funda en el modo subjetivo de la verdad como *certitudo*. Según los modernistas, no hay verdad plenaria en la metafísica aristotélica. La metafísica moderna se basa en un conocimiento subjetivo cierto e indiscutible. La actualidad del conocimiento en el pensamiento crítico procede del mundo real de las sustancias primarias. La metafísica aristotélica basada en el mundo real rechaza la verdad basada exclusivamente en la intuición de las formas esenciales. En consecuencia, el sujeto moderno necesita fundamentalmente su propia verdad como *certitudo*. Tras el eclipse de la sustancia primera, el sujeto moderno produce la certeza del conocimiento y constituye así el fundamento oculto de la metafísica moderna. En consecuencia, el sujeto moderno necesita fundamentalmente su propia verdad como *certitudo*. El modelo de la verdad subjetiva está vinculado a la visión modernista de la verdad dada *simpliciter*. Es una fuente del Principio de Razón Suficiente de Leibniz, que encontramos en diversas variantes en la modernidad latina temprana (OBJ II, cap. 3.5). La certeza de la existencia objetiva de la cosa se da en el nivel de la segunda forma de abstracción e intencionalidad que se vincula a este punto de vista. La siguiente cita muestra una nueva *Lichtung* de la objetividad como parusía de la intencionalidad moderna. Se dirige hacia el sentido mínimo e inequívocamente revelado, que se da en la forma de la esencia absolutamente simple.

«Cada cosa tiene su propia certeza de ser (*res habet certitudinem propriam*), que constituye su esencia (*est eius quidditas*). Luego es evidente que la certeza de cada cosa que le es propia está asegurada aparte de la noción de existir (*est praeter esse*), que se da equívocamente en los entes reales (*multivocum est cum aliquid*). Si dices que la certeza de la cosa así dada (*certitudo rei talis*) se da tanto en las cosas particulares como en el alma y está enteramente separada de ambas determinaciones o se comunica con ellas, entonces la certeza de la cosa debe ser captada y comprendida sobre la base de tal intención [es decir, "objetiva"] (*haec intentio apprehensa et intellecta*).»[[141]](#footnote-141)

La certeza de la cosa sustituye al conocimiento deductivo de su *quidditas* reconocida por imposición categórica. En adelante, contemplamos su *esse proprium* absolutamente simple, que se separa de otras formas de cognición empírica o intelectualmente abstracta. La separación de la abstracción y la intencionalidad modernas del proceso aristotélico de cognición crea el carácter particular de la segunda intención. Se ha formado una nueva forma del dativo metafísico, en la que la *ousía* en la realidad y la *parousía* en el entendimiento forman juntas una unidad unívoca de significado. El concepto de tal *esse diminutum* fundó la nueva metafísica. Avicena creó una nueva forma de *aliud esse*, muy diferente de la del Segundo Maestro. La nueva sustancia del tercer tipo no existe ni real ni universalmente. El conocimiento de la esencia absolutamente simple surge de la intuición directa de la existencia como tal. Este dominio mitopoético debe necesariamente «existir (*exsistere*) más allá (*trans*) del enunciado aristotélico. La cognición categórica y unívoca de la esencia como sustancia segunda viene dada en las *Categorías* y en los *Segundos Analíticos* por un dativo metafísico. Sigue a la determinación de la cognición a partir de la sustancia primera hipárquica. Avicena rehace un camino del entendimiento metafísico (*Vor-blickbahn*) dirigido hacia la sustancia. Cada cosa modernizada posee ahora su propia certeza de existencia (*res habet certitudinem propriam*), que constituye su esencia (*est eius quidditas*). La certeza crea un nuevo existente del tercer tipo, que se da *simpliciter* y *absoluto*. Esta determinación se separa tanto de la sustancia primera en la realidad como del término universal en el pensamiento. La afirmación de la nueva eticidad en la cosa (y no el ser de la cosa) parte de la certeza objetiva, que se generaliza como carácter trascendental del existente. Se capta por la intención de su individualidad esencial, que precede a la plurivocidad dada en el pensamiento o en la realidad (*est praeter esse quod multivocum est*). Este nuevo ente es contemplado en su puro ser. No es una sustancia real, porque sólo surge como objeto del tipo especial de visión intelectual y mística.

Por esta razón, Avicena tiene que modificar el concepto de primera y segunda intención (*primum, secundum intellectum*), que tomó de Al-Farabi. El existente es captado en la nueva forma de intencionalidad lograda por el acto de abstracción como denudación. Avicena afirma explícitamente que esta forma particular de esencialidad tiene su propia forma de existencia separada de las sustancias primarias reales (*non habet esse in individuis*). El intelecto adquirido actualizado por el *intellectus agens* revela la llamada naturaleza universal de las cosas (*ad modum universalis*). Esta naturaleza objetiva es fundamentalmente distinta de la naturaleza particular. Esta última está simplemente dada en las sustancias primarias y modificada por la imaginación sensual (*ad modum particularis*). La naturaleza universal desempeña también el papel de *causa finalis* en la cosmología de Avicena (Lizzini 2003b, 135). En la modernidad latina, este nuevo ser intencional es introducido por Rufo de Cornualles en el término «*scibile*» (OBJ II, cap. 3.3.2). Husserl traslada esta visión a la postmodernidad a través de la *Wesensschau* eidética. El fundamento de una nueva metafísica se encuentra en los textos que relacionan esta particular universalidad e intencionalidad con la cognición humana (L*iber de philosophia prima* V.2-6). Avicena modificó el enunciado anfibólico de Al-Farabi (cap. 2.1.1). Avicena transfirió la anfibolia al nivel del enunciado categórico de la segunda sustancia. Produjo un nuevo tipo de entidad singular, donde la forma universal se singulariza más allá de la sustancia primera y más allá de la determinación universal de la sustancia segunda. Está dotada de una nueva forma de naturaleza esencial. El Occidente latino se apoderó de este nuevo tipo de sustancia, y la escuela porretana lo hizo victorioso frente al Abelardo aristotélico (OBJ II, cap. 1.4). La siguiente cita muestra la aparición del sentido objetivo como sustancia atómica, que adquirió propiedades similares a las especies cósmicas de Simplicio (cap. 1.3.1). Vinculó la indivisibilidad a las especies cósmicas primarias. Debido a su inmaterialidad, el cuerpo cósmico tiene primacía metafísica sobre todas las demás sustancias primarias. Avicena funda entonces una nueva determinación de lo único, que no es ni sustancia primera ni secundaria. La nueva determinación objetiva de lo existente establece una nueva sustancia indivisible del tercer tipo (*individuum*).

«La naturaleza se predice bien en el plano de la cosa singular, bien en el plano de la cosa general. Lo que se predice en relación con la cosa particular pertenece a la esencia de la cosa particular y realmente existente. Lo que se predica al modo universal, y además si la universalidad se concibe como especie, debe tener una universalidad dada por separado (*absoluta*). La naturaleza absolutizada se concibe en términos de este doble modo de la naturaleza universal. No existe en las cosas hipemáticas, porque es una esencia universal que sólo existe en el pensamiento. En consecuencia, sostengo que el existente de esta naturaleza absoluta sólo existe individualmente (*non habet esse nisi particulare*).»[[142]](#footnote-142)

La cognición de la naturaleza ya no está ligada a la abstracción de la sustancia primera, que determina la aparición de un sentido universal (*universalis considerata ut species*). Esta nueva especie existe al margen del proceso de cognición a través de universales (*genera, species*). La nueva forma de existir se da fuera de la cosa única y fuera de los universales. Existe como sustancia indivisible, es decir, como individuo objetivo (*esse particulare*). Su existencia del tercer tipo es en el pensamiento, porque posee un carácter universal. La cosa individual real con su carácter singular permanece en el nivel inferior. Avicena propone un concepto de naturaleza totalmente (*universalis absolute*) separada, que porta un carácter singular sobre los individuos como unidad del sentido genérico. La determinación de la cosa va más allá de la sustancia primera real y más allá de los universales. El *individuum* en la división de los universales aristotélicos conserva un sentido específico, y ningún sentido genérico. En la escuela aristotélica de Bagdad, Ibn Adi en particular rechazó este concepto contradictorio de naturaleza hipostasiada como un absurdo. Véase el citado tratado sobre la modalidad ontológica de lo existente (cap. 2.2). Ibn Adi invoca la *Física* II.1, 193a3-6 de Aristótelesque cita textualmente contra los intérpretes neoplatónicos del Segundo Maestro (*Sobre las cuatro cuestiones científicas*, p. 90). Aristóteles censura a los que quieren demostrar la existencia del mundo real de las sustancias primarias (*Phys*. 193a3). De esta escuela errónea surgió Avicena una generación más tarde. La misma crítica se repitió tres siglos más tarde en la siguiente ronda de la gigantomaquia de la sustancia por Roger Bacon y Alberto Magno contra la nueva oleada de avicenistas de Oxford y París. Estos iluminados progresaron a lo largo de la *via Modernorum* establecida desde falsafa de la escuela de Al-Kindis hasta Husserl pasando por Avicena y Descartes. La nueva metafísica de las especies como sustancia primera hace la objetivación de la naturaleza aparte de la sustancia real e introduce el término «lo indeterminado» o «individuo genérico» (*šaḫṣ muntašir*). Las traducciones latinas de este término difieren según los escritos: *species dilatata, individuum vagum, individuum perpetuum* (Libera 1999, 529-32). Este individuum absolutamente vago y contradictorio se convierte en una sustancia objetiva. Completa victoriosamente el eclipse de la sustancia primera en la metafísica nihilista de Occidente. Volvemos a encontrar algunos de estos términos en el segundo volumen, que explora la doctrina de los *Nominales*. Los avicenistas latinos tomaron la definición de la naturaleza como absolutamente dada (*universalis absolute*) y la convirtieron en una nueva sustancia indivisible (*individuum*). Esta escuela utilizó el término *individuum* para designar una sustancia del tercer tipo. Esta singularidad aparece en la división de los universales en el Árbol de Porfirio, del género a la *especie specialissima* (OBJ II, cap. 1.5). La nueva forma de singularidad no se limita a la existencia intencional en el ámbito del pensamiento, como ocurre con los universales clásicos. El concepto del intelecto cósmico activo como *Dator formarum* significa que la determinación de los individuos en su *quidditas* parte de la sustancia superior en forma genérica.[[143]](#footnote-143) La definición de la primera forma de existencia objetiva en el marco de la intuición pura fue adoptada en la segunda mitad del siglo XIII por Pecham, luego por Enrique de Gante, y después de él por Escoto. Estos avicenistas modernos dividieron la especie en una entidad objetiva y un concepto universal (*species singularis, universalis*). El sujeto moderno, dotado de la certeza absoluta de la intuición, se ha separado (véase el verbo latino *absolvere*) de la existencia hipárquica de la sustancia primera. La absolución metafísica concedida por Avicena envió a la sustancia primera a la forma moderna del olvido de la existencia (*Seinsvergessenheit*).

La negación de la sustancia primera en la metafísica moderna no puede ser otra que el absoluto; en la lógica aristotélica, la ley del tercero excluido es categóricamente válida. Si la filosofía primera predice lo que existe de acuerdo con las *Categorías*, sólo hay una cosa singular y el concepto universal. Nada más puede encontrarse entre la sustancia primera y la segunda. Según el aristotelismo clásico, no hay manera de que tal existente del tercer tipo pueda constituirse en ninguna naturaleza sustancial. La lógica aristotélica está determinada por la *Física*, luego por la *Metafísica* y según el proceso de cognición descrito en *De anima*. A diferencia de los aristotélicos clásicos, los iluminados modernos y postmodernos observan algo distinto de la sustancia primera en la realidad o de los universales abstractos en el pensamiento. Su intuición directa se remonta «a las cosas mismas» (Husserl) para crear una correspondencia del existente singular del tercer tipo con el concepto universal. Esto puede hacerse porque la sustancia atómica (ἄτομος οὐσία, *individuum*) conserva desde el neoplatonismo un carácter a la vez singular y universal. La certeza en el pensamiento moderno se ha separado de todas las demás determinaciones de lo existente. El modernista compara la «cosa» considerada con un acto de certeza absolutamente dado que se refiere a la existencia atómica y mínima de la misma cosa. Este acto de delimitación es un absoluto, porque el "hombre volador" de Avicena se separa de la sustancia primera y la convierte en una nueva determinación ontológica. Nace así una doble absolución, tanto de la realidad de la sustancia primera como del conocimiento sensual. Avicena establece una nueva determinación de la verdad como correspondencia entre el entendimiento y la cosa. Se consideran objetivamente al modo de la *certitudo* moderna y de la evidencia postmoderna. La verdad del *Modernorum* representa una correspondencia basada en la certeza del existente del tercer tipo con la certeza del sujeto del tercer tipo. El sujeto moderno existe como «cosa» (*res*) del tercer tipo, es decir, como intelecto encarnado, que existe en nosotros como sustancia independiente (*res cogitans*). El *intellectus adeptus* moderno reconoce una especie autónoma que existe objetivamente en el diacosmos demiúrgico. La nueva concepción de la verdad se basa en la coincidencia (*sūmbolon, coniunctio*) de dos tipos de certeza. La *certitud*o de la «cosa» objetivamente dada se compara con la *rectitudo* de la lógica paranoica hecha por el sujeto moderno. Forma otra sustancia del tercer tipo, porque constituye un conjunto esquizofrénico y completamente dispar de *tertium ens*. El intelecto del "hombre volador" no necesita ningún conocimiento de la realidad material real. El sujeto moderno crea significados *ex nihilo*. La donación de lo existente en una nueva forma de *dativus metaphysicus* pasa al sujeto moderno a través de un error lógico llamado *circulus vitiosus*. Avicena creó la metafísica *ex nihilo* y expuso por primera vez una forma completa de la paranoia específica de la modernidad. La metafísica de Avicena establece una relación «sujeto-objeto» vinculada al proceso de cognición objetiva y a la verdad objetiva. Es el fundamento de la primera forma conocida de nihilismo occidental. La determinación categórica de lo que existe es necesaria para la verdad como *adaequatio* y para la fundación de una ciencia crítica. La nueva forma de la primera ciencia no se basa en la existencia de la sustancia primera, sino en una distinción especulativa y lógica entre una porción mínima de existencia genérica en una sustancia objetiva (*individuum*) y la pura nada. Avicena fundó una nueva metafísica al crear el concepto de existencia literal *ex nihilo*. La hermenéutica debe interpretar el carácter de este «existente mínimo», que pasó a las etapas posteriores de la objetividad. Esta «sustancia» desempeñaría un papel clave en la metafísica objetiva de la modernidad latina (*esse diminutum, ens diminutum, res a reor reris*). La cosa considerada en la intuición eidética directa posee una certeza otorgada per prius. Esta perspectiva prescinde de la existencia real de la sustancia primera.

La introducción a la *Metafísica al-Shifā* define la cosa a partir de los accidentes (*comitantia*), que necesariamente se relacionan con la cosa en el modo *per prius*. El verbo *comitare* (acompañar, ir con) designa la comitación en relación con un nuevo modo de existencia realizado en el modo de la univocidad. La comitación establece la intuición eidética por la que se revela la sustancia objetiva. Esta certeza refleja nuestra cognición así como la cosa como sustancia del tercer tipo. La hermenéutica relaciona la comitación objetiva con el término *Ge-Stell* de Heidegger. En la época de la metafísica nihilista, la actividad del *Ge-Stell* es el suplemento demiúrgico a lo existente realizado por el intelecto científico y técnico del demiurgo occidental (cap. 1.2). El sujeto opera como proveedor general del sentido del mundo. Funda una nueva afirmación del existente objetivo hecha por el *modus ponens* de la comitación. La perspectiva del entendimiento moderno entiende el ser de la cosa en su certeza esencial como A, que se distingue de la otra certeza singular dada en la cosa B. Este ser objetivo, dado en el modo de la identidad objetiva (A=A) y de la diferencia (A≠B), es visto en el nuevo modo de la intencionalidad, cuya versión postmoderna conocemos desde Descartes y Husserl. La lógica moderna se une a la metafísica neoplatónica, en la que las hipóstasis genéricas y los trascendentalia existen como propiedades primarias *(passiones entis*). La primera ciencia de la existencia soslayó la lógica clásica, que viene dada por la exclusión del tercer tipo entre las sustancias primera y segunda. El marco de la nueva intencionalidad define la determinación metafísica de lo existente como la cosa (*res*). Hay una definición singular y universal de *res* como determinación objetiva de lo existente. Esta definición fue retomada posteriormente por la teoría de los trascendentales.

«Pues si no existiera esta proposición, ni esta conexión entre ambas, no sabríamos cuál es la cosa hacia la que dirigimos nuestra intención. Tampoco separaríamos las determinaciones dadas por la comitación de la comprensión del existente que se sigue de ella (*nec separabitur a comitantia intelligendi ens*), pues el intelecto añade siempre esta comitación como determinación del existente desde la dirección de la cosa reconocida (*intellectus de ente semper comitabitur illam*). El ente conserva su ser bien en las cosas simples, bien en la imaginación, bien en el intelecto. Pero si no tuviera esta identidad de comitación que le es propia, no habría cosa (*non esset ita, tunc non esset res*)»[[144]](#footnote-144).

El pasaje clave muestra de dónde procede el existente, que se da en el contexto del «acompañamiento» o «adición» (*comitantia*) del nuevo tipo de existencia sobreañadido a las cosas reales. La existencia así fundada establece la comprensión de la res objetivada como una sustancia del tercer tipo. Constituye una clase especial junto a la triple forma clásica de existir, ya sea en las cosas reales, en la imaginación sensual o en el intelecto inmaterial. El intelecto no sólo actualiza la forma de la cognición, sino que también conserva la mínima porción de esencialidad que constituye la cosa como tal (*intellectus de ente semper comitabitur illam*). El adverbio «*semper*» tiene un significado esencial, porque establece una nueva determinación de la objetividad. Los porretanos lo utilizaban para predicar «*semel verum-semper verum*» (OBJ II, cap. 2.3.1). Enrique de Gante asimila esta determinación según el *Comentario a las Categorías* de Simplicio mediante la definición «*res a reor reris dicta*» (OBJ III, cap. 5.2.1). Fundó el primer concepto de objetividad en el Occidente latino. La comitación de Avicena sustituyó al enunciado categórico aristotélica. En el plano de la segunda intencionalidad, la nueva determinación de la cosa objetiva corresponde a la perspectiva dada anteriormente, en la que surge un nuevo concepto de universalidad (*accidit universalitas*, cap. 2.3.1). La cosa se expone al intelecto por la porción mínima de una cierta etantidad. Tal entidad del tercer tipo se sitúa fuera de todas las demás manifestaciones de lo existente. Se dan en cosas particulares o en universales. La intuición de la nueva sustancia del tercer tipo debe predecirse categóricamente, de lo que se ocupa la comitación. El existente mínimo hace una propiedad de cada ente, que se da como «*ens*» y «*res*». Estas significaciones anfibólicas se hipostasian en el plano de la identidad absolutamente simple, el de la última significación indivisible como *individuum*. Toda cosa determinable existe como "esta *res* aquí". Se trata de un contenido determinado de comitación, que no puede separarse del ser inteligible de la cosa en cuestión (*nec separabitur a comitantia intelligendi ens*). Este existente del tercer tipo en el modo *per prius* acompaña necesariamente, siempre y en todas partes al ser singular o al existente universal. Este existir mínimo de la cosa pasa por el modo de la citada comitantia (*cum illa ullo modo*). Esta sustancia irreal y objetiva «existe» en la cosa real, en el Dador divino de las formas, en la imaginación o en la cognición intelectual (*in singularibus vel in aestimatione vel intellectu*). Si no se aplicara esta determinación objetiva de la esencialidad, la cosa no existiría, porque no sería definible desde el punto de vista del ser mínimo (*si autem non esset ita, tunc non esset res*). Al introducir la comitación en la determinación de la sustancia objetiva, la sabiduría de Parménides se aplica al mundo de los modernos sujetos noc dos cabezas ue toman el camino del no-ser. La cosa que no está cubierta por la comitación ni siquiera existe. La determinación objetiva de la cosa como nueva sustancia atómica se predice en el modo *simpliciter*, que trata tanto de la sustancia primera como de la segunda. De la determinación clásica de la segunda sustancia nace una nueva forma de existir del tercer tipo, necesaria para establecer el enunciado categórico. El enunciado de sustancia tiene lugar en el marco de propiedades añadidas de manera comitativa sobre la base de la primacía de la *res* objetiva. Tal «enunciado» no necesita de la sustancia primera real y, en consecuencia, de una segunda sustancia categórica. El existente objetivo puede ser considerado directamente, bien en el intelecto, bien en el Dios moderno, bien en lo real. La nueva visión del existente recibe una «existencia hipárquica» en virtud del modo *per prius* y partiendo del sujeto, es decir, fuera de la cosa singular y de los universales. La definición de lo existente se da en una medida mínima, y en esta medida también es autoevidente y enteramente cierta. La nueva forma de ser acompaña necesariamente a toda sustancia universal e individual en el modo de comitación. El modelo de la comitación categórica se transforma en un enunciado trascendental y unívoca de cualquier ente. Se conoce paranoicamente, es decir, objetivamente. Esta forma se proporciona al sujeto moderno (*Ge-Stell*). Nace así el mencionado modelo inquisitorial de la ciencia moderna como parte del intelecto reflexivo superior (*intellecto inquisito*). Todo conocimiento debe justificar su «existencia objetiva» ante tal tribunal paranoico de la «razón». El *tertium ens* de Avicena se da como «cosa» (*res*) y es aprehendido por la visión objetiva de lo existente en su individualidad genérica y evidente (*esse tantum*). Existe la unidad de ver y existir realizada por los iluminados a nivel de *individuum* (ἄτομος οὐσία) para crear la nueva forma de *ens*, *res* etc. Estas anfibolias están relacionadas con las intenciones secundarias que se contemplan en el intelecto adquirido (*intellectus adeptus*). El enunciado del sentido trascendental de lo existente pasa por la comitación. Así nació la primera forma de metafísica como *scientia transcendens*. Tras el eclipse de la sustancia primera, esta metafísica trascendental no puede tener otra garantía de unidad y sentido último que el Dios mítico del *Modernorum*. La modernidad paranoica creó una divinidad a su propia imagen. El Dios moderno apareció en el pensamiento de los illuminados como su *factum* fundacional para el fundamento ontoteológico de la especulación deductiva. Véase la determinación de la metafísica por Heidegger en los términos «fundamento» (*Gründung*) y «base» (*Grund*, cap. 1.2). Avicena creó el Dios del *Modernorum*, que se define en términos de conocimiento humano y objetivo. Dios se convierte en un hecho objetivo en la ontoteología metafísica de Avicena, y adquiere el carácter de un existente del tercer tipo. Este proceso condujo necesaria e inevitablemente a la muerte subsiguiente de esta construcción ontoteológica. Por eso Al-Ghazali y Averroes rechazaron este ídolo moderno con sus fatwas contra el modernismo. La metafísica monoteísta de Avicena presupone, en la línea de Ibn Adi antes mencionada, que lo que existe en su forma objetiva específica debe ser pensado al menos por el Dios para ser una cosa universal dotada de certeza ontológica fundamental. En consecuencia, Descartes necesita la idea de un Dios que actúe causalmente y que exista realmente fuera de nosotros. La certeza de la cognición deductiva y puramente especulativa de un troglodita iluminado que vive en la caverna de su propio cogito debe fundarse en la preexistencia de algo dado externamente de modo objetivo, concedido *per prius*. La hermenéutica subraya que este modo de causalidad divina es necesariamente objetivo y no real en absoluto. El esquema avicenista del conocimiento, que se da por *epokhe*  del cuerpo y de los sentidos, se ha separado de la causalidad aristotélica. Ésta se da por actualización de la cara, es decir, por aprehensión de los sentidos y, por tanto, de las sustancias primarias reales. Tras la muerte del Dios moderno, en la época del nihilismo consumado de la metafísica y de la decadencia del pensamiento filosófico, este papel de garante objetivo de lo existente fue asumido por las matemáticas y la neurociencia. Este sujeto paranoico del absoluto objetivo se da a sí mismo a través de avatares metafísicos siempre nuevos, porque el progreso moderno no puede detenerse eternamente. La encarnación moderna de la objetividad absoluta es el nuevo «*Atlas Shrugged*» (Ayn Rand, 1957), que carga sobre sus hombros la irracionalidad mitopoética de la postmodernidad. Avicena inició el camino del pensamiento hacia el nihilismo postmetafísico contemporáneo que produce la matriz actual de poder, finanzas y falso conocimiento.

La metafísica de Avicena nació como el *obiectum* de una nueva intención cognitiva. El ser de lo existente se manifiesta a través de una nueva perspectiva (*Vor-blickbahn*) que revela el sentido ontológico de lo existente. La mirada del intelecto iluminado (*ilhām, illuminatio*) funda la metafísica ontoteológica como revelación mística y filosófica del mundo existente en su necesidad y simplicidad divinas. Gracias al nuevo enunciado *per prius* ligado a la comitación, el nuevo sentido de lo existente precede a todas las demás determinaciones de la metafísica. El Uno neoplatónico se ha convertido en el cuerpo, es decir, en la unidad, que objetivamente ha comenzado a habitar entre nosotros. Nos encanta su certeza, que nosotros mismos producimos como nueva incondicionalidad del *tertium ens* (*alétheia*). La modernidad occidental, inspirada en la metafísica de Avicena, produjo una nueva forma de *philosophia prima*, que conocemos de forma postmoderna a partir de Descartes y Husserl. El *tertium ens* propuesto por Avicena se manifiesta, por una parte, por la sustancia absolutamente dada (*equinitas tantum*) y, por otra, por una plenitud de lo existente reunida en el intelecto activo. Avicena consideraba la esencia individual como una sustancia segunda completamente nueva. el enunciado categórico pseudoaristotélico nació en el plano de la comitación. La última acepción no divisible se refiere a una «sustancia segunda». Su «existencia» funda una nueva manera de hacer filosofía primera. La determinación de la metafísica recibe una nueva forma, que sólo parcialmente sigue la tradición aristotélica de la búsqueda de la ciencia primera.

«El primer objeto de esta ciencia es lo existente (*primum subiectum huius scientiae est ens*), y lo que esta primera ciencia busca son las implicaciones [objetivas] de lo existente (*consequentia ens*), en cuanto lo existente es como tal, sin determinación alguna (*inquantum est ens, sine conditione*).»[[145]](#footnote-145)

La nueva metafísica concibe el existente en su puro ser, tal como se revela en la nueva forma de intuición en el contexto de la denudación y la comitación (*ens inquantum ens*). Este existente del tercer tipo se da como necesario y *sine conditione*, es decir, fuera de la disertación original de las *Categorías* sobre la sustancia primera y segunda. La definición de Avicena de la metafísica al modo del *ens inquantum ens* presenta una nueva forma de deducción neoplatónica del ser a partir del Uno. Esta metafísica fue rechazada en principio en la falsafa por Al-Ghazali y Averroes. En el Occidente latino, esta deducción fue abordada por el segundo averroísmo y por Duns Escoto, el primer metafísico moderno. La siguiente cita muestra las posibilidades de la nueva concepción metafísica. Su núcleo es una nueva forma de *tertium ens*. La perspicacia eidética del primer hombre iluminado de Occidente «ve» objetivamente una nueva sustancia.

«De este existente no surgen ni el género, ni la especie, ni lo único, ni lo uno, ni lo múltiple; sino que de este existente devienen el animal como tal y el hombre como tal (*ex hoc esse est tantum animal et tantum homo*). Pero al hombre, como lo uno o lo común, se le imputa naturalmente el ser real (*comitatur illud sine dubio esse unum vel multa*), pues no es posible que el existente exista o no exista como cosa real al margen de esta doble determinación.»[[146]](#footnote-146)

En el recién fundado enunciado *per prius*, Avicena encuentra una esfera de lo existente que es la fuente de todos los significados ontológicos. El existente del tercer tipo «existe» (*exsistere*) antes de la existencia real de las cosas simples y antes de la existencia universal de los dos tipos (*nec ... nec ... nec*). La sustancia ya no se considera una esencia real. La determinación de Al-Farabi en el tercer modo de *aliud esse* (cap. 2.1.2) se convierte en un individuo objetivo. Debemos conectar esta nueva determinación del existente con la determinación aristotélica de la sustancia como «esta cosa aquí» (τόδε τι). Volvamos ahora al enunciado categórico *per prius* de la sustancia segunda como género superior. Este supuesto garantiza la univocidad última del existente (cap. 1.3). La nueva determinación excluye la segunda sustancia universal del nuevo enunciado instituyendo el género especial de la esencia. Avicena continúa la determinación anterior de Al-Farabi desarrollando una tercera manera de interpretar el *aliud esse* (cap. 2.1.2). La determinación de lo que existe pasa por la cosa objetivamente determinada (*homo tantum*). Nació una nueva cuasi-sustancia neoplatónica como forma pura de existir (*hoc esse est tantum*). Se insertó entre la primera y la segunda sustancia. El nuevo enunciado posee la unidad última, ya no divisible, que es la analogía de la sustancia hilemórfica de Aristóteles. La hermenéutica subraya el nihilismo total de esta definición. La nueva determinación de la sustancia apareció en modo *absolute*, es decir, por una separación principal de todas las predicaciones categóricas, que se hacen o por imposición a partir de cosas singulares o por suposición hecha por conceptos universales. Una vez más, la determinación fundamental del individuo dada en la *Isagoge* (cap. 1.3) es válida, pero de un modo moderno y totalmente absurdo. La unidad universal indivisible del sentido, a diferencia de la especie, ya casi no tiene sentido universal. La nueva determinación de lo existente no es ni el género, ni la especie, ni lo único, ni lo uno, ni lo múltiple. Sólo separa el último sentido atómico (*individuum*) de la pura nada. La metafísica dada por la identidad clásica de la sustancia primera o segunda sólo aparece en el segundo estadio, cuando la negación nihilista absolutamente excluyente «*nec ... nec*» alcanza su punto último. El pensamiento alcanza un nivel más allá del enunciado categórico. Está determinado por la ciencia aristotélica basada en la sustancia primera y segunda. En el nivel del enunciado clásico por especies o géneros, el existente del tercer tipo pierde su simplicidad original y la certeza resultante de la existencia» objetiva. El existente comienza a existir sobre un sustrato (materia, espíritu, Dios). Queda así determinado al modo del tercero excluido, como lo quiere el enunciado clásico. La determinación trascendental del existente en el modo «*hoc esse est tantum*», es y no es una sustancia. Es sustancia porque sustituye a la sustancia clásica. Sin embargo, esta sustitución tiene lugar en el plano de la metafísica, que ya no es aristotélica, pero tampoco plenamente neoplatónica. El modelo del comentario de Avicena sobre el modo objetivo de la existencia se encuentra en el concepto de Ser duplicado de Porfirio. Hace la transición del Ser neoplatónico del Uno al Ser hipárquico de la sustancia primera (cap. 1.3). Avicena introduce la comitación prohipárquica de manera similar a Porfirio para hacer una nuevo enunciado prohipárquico del Uno duplicado. La diferencia está únicamente en el hecho de que la nueva forma aparece como el enunciado trascendental aristotélico de la escuela del Segundo Maestro y no como la visión mística de los iluminados en la escuela de Plotino. La escisión del ser por Avicena dio lugar a la primera forma de metafísica objetiva, basada en la determinación del tercer tipo de ser. En el plano de la comitación, la hipótesis de Ibn Adi es válida, porque separa las intenciones de la creación de la existencia de Dios en el modo *esse ad* (cap. 2.2). La capacidad reflexiva del intelecto divino y humano de Ibn Adi es la base de un nuevo enunciado *per prius*, que, sin embargo, se aplica categóricamente. La multiplicidad primaria se origina directamente en el intelecto divino, pues las Personas divinas de la Trinidad forman una única sustancia y sólo difieren en el acto de autorreflexión específica. Sólo en una segunda etapa, como resultado del pensamiento creador divino, surge una serie de diferencias que dependen jerárquicamente del primer acto de pensamiento. Avicena adopta esta doctrina del intelecto divino activo, que produce contenidos inmanentes. Esta doctrina constituye la base de la ontoteología moderna. El Dios moderno crea objetivamente el mundo como una extraña *creatio ex nihilo* en su mente omnisciente. Afortunadamente, al menos un académico está presente, y participa asiduamente en la segunda etapa de la creatio demiúrgica y totalmente objetiva. Al enunciado *per prius* al modo del existente objetivo divino debe seguir el enunciado *per posterius*, de lo contrario no hay metafísica del *Modernorum*.

Avicena, como los neoplatónicos, después de concebir la nueva determinación de la cosa, también tuvo que introducir una nueva forma de física, que se refiere al cuerpo del tercer tipo (cap. 1.3.3). Su determinación del cuerpo objetivo retoma la tradición neoplatónica de la *Isagoge*, que se había dado en la falsafa desde Al-Kindi y Hunayn Ibn Ishaq. La modernidad islámica adoptó la teoría de Simplicio, que define el cuerpo en el entorno de las determinaciones objetivas del diacosmos demiúrgico, es decir, fuera del darse real del cuerpo material. El principio clave fue introducido por Jámblico en el modo "Limitado-Ilimitado". El neoplatonismo, y tras él la falsafa, crearon un tercer tipo de materia añadiendo una determinación sustancial de la nueva forma a la primera materia indeterminada (cap. 1.3.2). Para definir la determinación del cuerpo objetivo, Avicena procede de manera similar a Simplicio. Gracias al existente mínimo antes mencionado y a la comitación de las propiedades accidentales dadas *per posterius*, surge una determinación objetiva del cuerpo como nueva sustancia del tercer tipo.

«La certeza real sobre el cuerpo objetivamente subsistente (*ipsum essendi corpus*) y nuestra cognición de este cuerpo objetivo no necesitan del cuerpo real determinado (*non eget ut sit finitum*). La finitud es una determinación accidental, que se atribuye al cuerpo material en el modo de la comitación (*finitio enim accidentale est ei comitans*). Para imaginar un cuerpo no es necesaria la finitud. Quien imagina un cuerpo infinito no crea un cuerpo absurdo, ni niega un cuerpo finito al crear tal idea».[[147]](#footnote-147)

La cita explica la finitud del cuerpo como un accidente, que se da en el orden de la determinación formal, es decir, como una propiedad adicional *(accidentale et comitans*). La comitación de las determinaciones sustanciales tiene lugar *per posterius*. Crea la determinación objetiva de las cosas únicas actuales en un modo subjetivo hecho *ex nihilo*. Este modo de comitación mitopoética sustituyó a la comitación de Ibn Adi, que se da en el nivel de la intención y la reflexión del Creador divino (cap. 2.2). Formalmente, el cuerpo puede ser infinito. Podemos concebirlo como tal en la imaginación aunque no exista en la realidad. La única condición formal para hacer tal creación absurda de un cuerpo contradictorio es la diferencia teúrgica entre el existente limitado y el existente ilimitado propuesta por Jámblico. El concepto de un cuerpo objetivamente infinito contiene una definición subjetiva de un cuerpo cuasi-físico por medio de una diferencia formal. Esto es necesario para establecer una existencia mínima, que sustituye al cuerpo real y al enunciado hipárquico realizado por imposición. El enunciado objetivo se basa en la diferencia formal que distingue un cuerpo objetivo de otro. Esta intención del cuerpo objetivo es suficiente para que el intelecto cree al menos un mínimo de etanticidad para el cuerpo infinito. Tal cuerpo se da en oposición a la nada absoluta (*non imaginat corpus non corpus*). En esta operación imaginativa se oculta la *Lichtung* de la verdad y no verdad del futuro número infinitesimal hecha por derivación e integración (OBJ II, cap. 1.4). El uso de la doble negativa «*no-no*» es de suma importancia. Un doble negativo da un positivo. Esta operación lógica establece un nuevo *modus ponens*, creando un cuerpo objetivo del tercer tipo. El principio del tercero excluido opera en el modo dualista de «la existencia mínima-el no-ser". En el mundo moderno ha surgido un sentido completamente formal del cuerpo, que ha sido creado *ex nihilo*. Aristóteles habría rechazado sin duda una versión tan nihilista de la física, al igual que los aristotélicos de la falsafa y la escolástica. La determinación de Avicena de lo existente, en cambio, fue aceptada por el moderno Buenaventura y por Olivi en el enunciado minimalista de lo existente. Para poner en práctica esta definición, basta con establecer la diferencia formal y definitiva de la nada (*non repugnat esse*, OBJ III, cap. 5.1.1). La división de la porción mínima del ser (*corpus-non-corpus*) se encuentra en el nivel de la segunda intención (*ad imaginandum*). Este procedimiento desempeña un papel clave en la metafísica de Enrique de Gante y Duns Escoto. Al introducir la dosis mínima de existencia objetiva, Avicena fundó la "metafísica de las quimeras", que fue realizada por Gandavus (OBJ III, cap. 5.2.1). Avicena hizo una definición objetiva de la intuición procedente de Al-Farabi, que tiene lugar en el nivel del *intellectus adeptus*. Concedió al objeto de la segunda intención un mínimo de existencia y significación. Esta entidad está determinada por un quantum mínimo de ser que está determinado por el acto de la operación formal.[[148]](#footnote-148) La física moderna no necesita una voluminosidad del cuerpo realmente dada, sino sólo una intención lógica y formalmente conformada del cuerpo objetivo. El cuerpo moderno se define como una sustancia atómica indivisible del tercer tipo al estilo del neoplatonismo (cap. 1.3.1). La cita de Avicena muestra que el cuerpo del tercer tipo también puede estar dotado de propiedades que no son posibles en la realidad. El cuerpo infinito es posible porque lo infinito como hipóstasis moderna se aplica al cuerpo del tercer tipo en virtud de la comitación. La imaginación objetiva de Avicena introduce el concepto de infinito físico, importante para la ciencia objetiva occidental. Buenaventura lo estableció para la escolástica latina (OBJ III, cap. 4.1.1). Los cuerpos reales se caracterizan por una tridimensionalidad efectiva. Pero esta propiedad puede separarse de la nueva determinación de la corporeidad dada fuera del cuerpo real. Simplicio y Filoponio llevaron a cabo este proceso por primera vez (cap. 1.3.3). El concepto de cantidad como forma pura fuera de la realidad está determinado por la lógica formal del tipo «A ≠ no-A». El cuerpo infinito imaginario e inexistente es tomado en sí mismo y recibe una existencia cuasi-real a través de la iluminación del intelecto activo. Este último actúa en el alma por mediación del intelecto individual adquirido. Avicena establece una línea metafísica «Escoto-Descartes al introducir la determinación primaria de lo que existe a nivel del intelecto, que opera a través de la imaginación científica. Bajo los auspicios de las Furias, la mitopoética platónica de la alegoría de la caverna recibe una variante objetiva y científica por la desaparición del cuerpo físico (*Seinsvergessenheit*, cap. 1.2). El intelecto encuentra una seguridad absoluta, desligada de la existencia primaria de las cosas únicas y universales. El encuadre se realiza mediante una visión directa *quidditas* de las cosas (*denudatio*). Avicena cambió la concepción aristotélica del dativo metafísico construido sobre la sustancia primera para dar prioridad al Dador mítico de las formas objetivas. La determinación de Aristóteles que combina la sustancia primera y la segunda encierra una porción mínima, puramente formal, de la existencia individual. Se da en el nivel de la identidad como porción mínima de la esencialidad. La nueva física comienza en el nivel de la identidad lógica, cuando el individuo objetivo se manifiesta de una determinada manera (*est id quod est*).

«El cuerpo debe entenderse como sustancia y por su acto formal de existencia objetiva (*qua est*) y consiste en lo que es en sí mismo (*id quod est*)»[[149]](#footnote-149).

La forma subsistente se convierte en la fuente de la existencia objetiva concerniente al cuerpo del tercer tipo. El cuerpo tiene una determinación individual dada objetivamente por este tipo de forma hipostasiada (*substantia cuius haec est forma*). Avicena, siguiendo a Simplicio, desarrolló un nuevo tipo de especie-sustancia. Se trata del *modus essendi* modernizado (*qua est*), que en la metafísica clásica sólo define la sustancia primera hipostasiada. La nueva forma es una entidad subsistente en el modo objetivo de la *quidditas* aristotélica, y establece así la existencia del cuerpo (cap. 1.2). La definición del cuerpo del tercer tipo incluye la forma objetiva permanente que "existe" por su propio acto de ser mínimo. Luego su aparición contingente aparece en la materia. Avicena propuso una nueva forma de comitación reservada a la esfera de la intencionalidad divina prototípica. Cambió así el concepto aristotélico de materia. La materia adquirió la forma dualista de pura potencia intencional o de cosa real única. El resultado es que la materia es o bien un cuerpo hilemórfico o bien un cuerpo objetivamente determinado. La materia adopta la forma dualista o bien de pura potencia intencional o bien de cosa real única. La materia se determina entonces en el nivel del cuerpo real o en el sistema de las formas cósmicas.[[150]](#footnote-150) La materia como pura posibilidad de receptividad fue identificada por primera vez como *hypodokhē* prohipárquica en el diálogo *Timeo* (cap. 1.3.3). Avicena retomó la receptividad hipostasiada de la materia platónica y la completó con una necesidad objetiva, lógica. La fuente de esta necesidad es el Dios moderno como Dador de estas formas. El cosmos de los modernistas representa una elipse hermenéutica con dos polos absurdos. El primer polo es una *materia prima* inexistente y el segundo polo es el inexistente *Dator formarum*. La materia como potencia objetiva fue utilizada más tarde por la escuela de los *Nominales*, donde la materia del tercer tipo constituye un componente clave de la existencia objetiva (OBJ II, cap. 1.4). Hacia 1240, el concepto de materia hipostasiada se unió a la enseñanza del hilemorfismo universal, que se basaba en la errónea interpretación de Averroes de la *materia prima*. Los modernistas interpretaron este concepto según el modelo de Avicena de la materia como pura potencia, que hipostasearon en forma de sustancia del tercer tipo (OBJ II, cap. 3.2). El aristotelismo clásico rechazó el concepto de materia y cuerpo como sustancia del tercer tipo. Ibn Adi criticó a los neoplatónicos por hipostasiar la determinación de las sustancias físicas (cap. 2.2). Averroes rechazó tajantemente la metafísica del *tertium ens* de Avicena. La consideraba un trágico error de pensamiento (cap. 2.4.1). Averroes y Al-Ghazali critican a los neoplatónicos modernos y a los avicenistas en la falsafa. La escuela latina *Modernorum* es luego criticada por Roger Bacon, Alberto Magno, Tomás de Aquino y Sigerio de Brabante por razones similares a las de Ibn Adi.

La sustancia primera existente aristotélica (τόδε τι) recibió un contenido puramente formal, que es lógicamente distinto de otro contenido formalmente determinado. Este cuerpo del tercer tipo no puede tener voluminosidad real. Se ha convertido en una forma subsistente objetivamente determinada, separada del cuerpo realmente existente (*ad hoc ut ipsum sit corpus in effectu*). La cantidad se concibe como forma pura. Forma parte de la forma especial de «accidencia» que, en el acto de visión objetiva del mundo, se relaciona con el existente imaginado como su nueva propiedad (*non est necesse esse in corpore tres dimensiones in effectu*).[[151]](#footnote-151) La definición del cuerpo determina el existente mínimo, que es suficiente para definir el cuerpo como sustancia objetiva. Avicena es el fundador de la imaginación científica, aplicada objetivamente. El cuerpo imaginario y su infinitud objetiva invaden la metafísica occidental en Buenaventura y más tarde en Duns Escoto. El enunciado de la cantidad mínima, dada universalmente (*sunt ea quæ accidunt quantitati ex hoc quos est quantitas*) no necesita una determinación dada a nivel del cuerpo material real (*in definitione quarum non invenitur species materiae nec virtus motus, Liber de philosophia prima* I.1, p. 2.27-28). Existe una diferencia fundamental entre Simplicio y Avicena. El pensador persa ya no necesita el esquema "limitado-ilimitado" de Jámblico, que constituye la determinación formal de la sustancia desde el punto de vista demiúrgico (cap. 1.3.1). En los sueños, en la visión mística, en la imaginación científica, el intelecto iluminado de Avicena ofrece una visión directa del reino de las formas puras (*equinitas tantum*). La objetividad fundamenta la sustancia en el orden de lo que existe como tal (*hoc esse tantum*). La intuición eidética opera en el marco de una nueva intencionalidad, tras haber superado el ámbito de la realidad sensual. La forma objetiva de lo existente se basa en la diferencia formal entre el ser posible de las cosas y la pura nada. El iluminado observa el mundo a través del ojo divino, para descender místicamente a las formas subsistentes. El modernista debe unirse al espíritu demiúrgico del Dios moderno tal como es al principio de la creación. En tal espíritu divino, el pensamiento se separa exclusivamente del no-ser. La deducción de Avicena sigue la extracción de las formas de la existencia mínima. Este proceso inspiró el avicenismo latino. Enrique de Gante y Duns Escoto, siguiendo el modelo de Avicena, añadieron una porción mínima de etanticidad al pensamiento de Dios. Esta identidad mitopoética de lo que existe (*ens ratum*) creó la metafísica objetiva. Siguiendo a Avicena, fundaron la metafísica objetiva de la modernidad latina. El avicenista Duns Scoto, en respuesta a las críticas de Roger Bacon, Alberto Magno y otros aristotélicos, tuvo que volver al esquema "Limitado-Ilimitado" de Jámblico, pero cambió el estatuto neoplatónico de los dos principios por el aristotélico. Los modernistas como Avicena construyeron el primer constructo ontoteológico de la metafísica produciendo un Dios moderno *ex nihilo*. Este ídolo de los modernistas produce la primera determinación del ser en su espíritu y en su intencionalidad infinita. Determina así la creación finita. Nace así el concepto mítico de un cuerpo objetivamente determinado, que funda la historia objetiva de la ciencia occidental.

El proceso de derivación secundaria (*comitatio*) tiene lugar *per posterius* en el marco de las determinaciones categóricas. Derivan del *esse tantum*, y tal derivación y comitatio pueden entenderse de distintas maneras. La determinación trascendental del existente puede entenderse al estilo de Al-Farabi como un modo particular de enunciado del existente puro que va en la dirección de lo Uno, hacia las formas e inteligencias cósmicas eternas. El enunciado se mueve entonces en la dirección de las sustancias compuestas. Analizamos la posición intermedia del intelecto entre el mundo de las formas materiales e inmateriales en *De intellectu et intellecto*. Al-Farabi concibe el *intellectus adeptus* de un modo nuevo (cap. 2.1.2). Véase la cita de su obra *De intellectu et intellecto*, donde lo existente conocido se ha convertido en otra cosa (*aliud esse*). El resultado es un nuevo significado del existente objetivo, que se sitúa más allá de la sustancia primera clásica y de su existencia hipárquica. Avicena parte de esta forma del intelecto adquirido y del diacosmos correspondiente, que es dado como tercera forma del *aliud esse* por el Segundo Maestro. Así lo confirma todo el plan cosmológico de la primera filosofía de Avicena, que se analiza en el capítulo siguiente. El concepto de *tertium ens* se genera a partir de la determinación ontoteológica de lo existente en el marco de la emanación creadora neoplatónica del Uno como Dador de las formas. Una nueva cosmovisión emerge cuando el existente anfibólico de Al-Farabi se transforma en una nueva cosa (*res*) de la metafísica. El sentido de lo existente viene dado por la actualización realizada por detrás. Véase el comentario que describe cómo surge una nueva forma del existente del caballo (*accidit*). La nueva determinación de lo existente concierne también a la determinación del hombre, porque establece una forma de «humanismo» concebida objetivamente. El término «*humanitas tantum*» se sitúa fuera tanto de los universales como de la persona de Platón o Sócrates.[[152]](#footnote-152) La determinación de la humanidad dada en el nivel del «*esse tantum*» queda fuera del Sócrates real (*extrinsecum est*) y su definición se determina sólo en forma de pura intuición eidética (*ex hoc quod est humanitas*). Este tercer tipo de existente fue mencionado por primera vez por Al-Farabi, sin que se definiera claramente el estatuto metafísico de este *aliud esse*. Lo que el Segundo Maestro se limitó a mencionar, su discípulo lo categorizó como una entidad real. La cognición iluminada sigue un curso hacia la simplicidad individual del nuevo objeto de pensamiento, que viene dada por la actualización por detrás (*abstractio ab intelligentia agente*). El intelecto adaptado debe exponer correctamente este existente (*aliud esse* de Al-Farabi, *hoc esse tantum* de Avicena) para que pueda revelarse en su pura identidad objetiva, es decir, en la forma universal separada de la abstracción sensual. Mediante el pensamiento y la visión objetivamente iluminados, emerge una nueva totalidad de lo existente, que es considerada por el intelecto adquirido como el cuasi sustrato de la cognición del nuevo tipo (*aliud esse*). En este campo de iluminación, lo existente se expone en el aspecto objetivo de lo existente como tal (*ens inquantum ens*). La verdad como certeza y *adaequatio* objetiva, presupone que el intelecto dado como ente del tercer tipo debe reconocer también al existente del tercer tipo. La metafísica del *Kitāb al-Shifā* V.1 muestra que el nuevo existente se sitúa fuera de la determinación de la segunda sustancia que se determina en el marco de la univocidad categórica. La nueva determinación del existente pasa más allá de la sustancia primera y más allá de la universalidad en la abstracción del pensamiento. Pero este existente no puede ser una nulidad total, porque tiene su propia definición y, por tanto, también un contenido mínimo de ser. Avicena subraya que esta forma universal no tiene otra existencia que en el intelecto (*haec universalitas non habet esse nisi in anima, Liber de philosophia prima* V.2, p. 239.71). El nuevo enunciado *per prius* determina esta entidad a través de su significado universal y absoluto. De nuevo aparece una determinación del tipo «*humanitas tantum*» o «*hoc esse tantum*» constituida por el acto de comitación del existente objetivo a todas las cosas. La aparición de la sustancia del tercer tipo puede demostrarse mediante el término *species specialissima* (*nawʿ al-anwāʿ*). Este tipo de especie desempeñará un papel importante en las etapas posteriores de la objetividad. Avicena refiere primero el término especie a la existencia de la cosa en el intelecto, donde se concibe en el modo universal definido por la diferencia específica con la especie. Pero especie significa de modo especial y unívoco el existente individual (*per quæ natura indiuiduatur et fit designata, Liber de philosophia prima* V.4, p. 264.47). Avicena actualiza la concepción neoplatónica de la especie como sustancia atómica atribuyendo al nuevo sustrato propiedades formalizadas que determinan la cosa material individual *(accident ei comitantia ex proprietatibus et accidentibus, ibid*. 264.46). La comitación del existir genérico y al mismo tiempo individual asegura que cada cosa pueda existir en una porción mínima de ser que se relaciona con la certeza de su propia existencia. La objetividad de la cosa (*res*) se da en el orden de la significación unívoca, que tiene la capacidad de definir la cosa individual indivisible. La determinación objetiva está separada de todas las determinaciones posteriores de lo existente por su absoluta simplicidad. Las demás determinaciones definen la sustancia *per posterius*, porque sus significaciones se refieren sólo a un portador positivamente determinado (*subiectum*). Esta nueva concepción toma una forma moderna en la enunciado de Rufo «*per modum concretum*» (OBJ II, cap. 3.3.2). El sentido objetivo se manifiesta así por completo «concreta» e «individualmente», es decir, fuera de la sustancia universal y fuera de lo real. El ser mínimo se despliega de modo secundario. Otras determinaciones le son aportadas por el enunciado accidental aristotélico. La modernidad fundada por Avicena se separó de la definición aristotélica de la sustancia primera como cosa real singular (τόδε τι). Existe separada del significado primario de sustancia y sus accidentes secundarios (πρός τι). Los porretanos y el escrito *Dialogus Ratii et Everardi* fechado en la segunda mitad del siglo XII captan el significado revolucionario de la determinación de Avicena de crear el individuo objetivo e incorporarlo a la división de universales del *Arbor Porphyriana* (OBJ II, cap. 1.5). El procedimiento de negación de la nueva metafísica en el modo citado «*nec... nec... nec*» es muy importante. Garantiza que la nueva determinación per prius se distinga de todas las determinaciones categóricas positivas del existente mediante una negación pura. La aceptación de esta negación en el nihilismo moderno dio lugar a una nueva forma de metafísica basada en la definición «*omnis determinatio est negatio*». Esta definición fue desarrollada por el modernista Henri de Gand y después de él por el postmodernista Spinoza (OBJ III, cap. 5.2.1). El sujeto moderno, gracias a su intuición del existente del tercer tipo, garantiza la determinación nihilista tras el eclipse de la sustancia primera. La cognición subjetiva del intelecto, la certeza, la evidencia y la intuición sustituyen a la cognición determinada por la actualidad de la sustancia primera.

La nueva metafísica adquiere un carácter neoplatónico, uniendo el pensamiento a la forma universal. Esto se confirma en el nivel de la abstracción, el intelecto y la verdad como certeza. El intelecto iluminado considera correctamente las esencias (*dispositio intellectus*) y predice su identidad (*significat dispositionem*). Esta disposición de identidad se da, por supuesto, *per prius*, porque se contempla directamente. La veracidad objetiva se basa en la certeza, que se da eterna e inmutablemente en la cosa externa y objetiva (*in re*). Los análisis precedentes muestran la determinación de la metafísica en el marco del tercer tipo de existente. La verdad no es la correspondencia aristotélica entre el intelecto y lo real entendido por abstracción. A Avicena no le interesa la sustancia primera cambiante, porque tal determinación no es suficientemente verdadera. La verdad no es una correspondencia entre el intelecto y la cosa percibida sensorialmente, sino una visión directa de la identidad eterna de las formas eidéticas. La comparación de las esencias objetivas se realiza en el proceso de abstracción como *denudatio*. El camino de la comprensión (*Vor-blickbahn*) se basa en la actualización de lo que existe por detrás, a partir de la identidad de las formas eternas. Éstas también se encuentran en las sustancias materiales. Por eso la verdad se basa en la identidad de las formas objetivas y no en la relación entre el intelecto y la realidad material. La definición moderna de verdad la toma la escuela de los *Nominales* a finales de los siglos XII y XIII en la versión canónica «*semel verum-semper verum*» (OBJ II, cap. 2.3.1). Esta teoría de la identidad de la verdad es modificada por Rufo de Cornualles con el término «*coaequatio*» (OBJ II, cap. 3.3.2). Aristóteles construye la metafísica sobre la actualidad de la sustancia primera buscando la unidad "metafísica" de lo existente a partir de la realidad de la sustancia primera. Avicena propone una concepción diferente de la ciencia primera. Su concepción se basa en la certeza del reconocimiento del ser mínimo objetivado por la intuición eidética. La visión de la existencia objetiva establece la concepción moderna de la verdad como la certeza de la existencia del tercer tipo. Se revela en el intelecto por la intuición de la objetividad como verdad en sí misma (*veritas respectu comparationis rei ad ipsam*).[[153]](#footnote-153) Tal certeza absoluta surge de la observación separada del ser objetivo, que restablece la cosa-en-sí eterna en el sujeto que la reconoce (*ipsa res*). Esta identidad de las formas hipostáticas eternas puede obtenerse también por las ciencias especiales y en virtud de las sustancias hilemórficas. Pero la certeza objetiva se separa de la forma inferior de conocimiento basada en la abstracción aristotélica de la experiencia sensual de las cosas del mundo. La modernidad es verdadera de un modo paranoico y absoluto, es decir, por una separación completa (*absoluta*) de todas las definiciones anteriores de la verdad. El papel mediador desempeñado por el diaphanum ha desaparecido definitivamente y ha sido sustituido por la actualización de lo existente por detrás, desde el intelecto-sol hipostático (*comparatio irradiacionis*, cap. 2.1.1). Puesto en modo absoluto, el conocimiento metafísico forma el principio deductivo del intelecto solar, que establece el fundamento de todas las demás ciencias.[[154]](#footnote-154) La primera ciencia absolutamente fundada deduce el principio evidente que determina el conocimiento posterior de las ciencias especiales (*principium certitudinis sciendi illas*). Este acontecimiento establece el fundamento moderno de la verdad (*Ereignis*) como identidad entre los dos polos de la elipse hermenéutica. Los dos polos están formados por el doble concepto de *tertium ens*. El primer polo de la elipse es el intelecto hipostático como sustancia del tercer tipo que forma parte del sujeto moderno; el segundo polo es el concepto objetivo de *tertium ens* producido por este sujeto, que se presenta como una entidad trascendental. Esta relación «sujeto-objeto» moderna abarca todos los seres posibles, incluido el Dios moderno y su reflejo eterno y analógico. La revelación de la no-verdad (*Lichtung*) moderna tiene una importancia histórica fundamental. Este modo de *Irrtum* conforma toda la época, porque esta no-verdad fue creada expresamente en el plano de la verdad proclamada del modo llamado *absolute*. Conduce a la identidad de la verdad como certeza del existente objetivo considerado en su pura simplicidad con el existente abstracto de la sustancia del tercer tipo. La verdad es determinada *per prius* por el pensamiento directamente iluminado del demiurgo moderno según la teoría de la identidad de la verdad al modo *aequaliter*. El intelecto moderno crea la identidad eterna de cada cosa tomada en el modo absoluto como ser mínimo (*hoc esse tantum*). Esta identidad eterna se compara con otra ocurrencia de la misma unidad individual dotada de significado mínimo: en el sustrato material, en el pensamiento humano, en el entorno de las formas cósmicas eternas, en el pensamiento divino. La correspondencia moderna (*adaequatio*) no es a la sustancia primera, sino a diferentes formas hipostasiadas. Así pues, la mente iluminada no busca la verdad como correspondencia, sino la identidad completa de una forma con otra. El nuevo concepto de verdad se presenta como la correspondencia universal de las esencias eidéticas. Para Al-Farabi, la verdad objetiva es la *Lichtung* original de la no-vocalización objetiva de lo existente. En Avicena, conserva una forma nueva, completamente subjetiva, de *alétheia*. La verdad se desplaza metafóricamente de un *tertium ens* a otro (*Ge-Stell*, cap. 1.2). La definición de la verdad como identidad universal de las formas está garantizada exclusivamente por el intelecto humano y no por las cosas externas. El desvelamiento inicial de Al-Farabi de la sustancia primera (*a/létheia*) se ha convertido en el desvelamiento completo de Avicena (*alétheia*), basado en el concepto mínimo de lo que existe. Esta entidad mitopoética inexistente es la identidad universal de la «cosa» moderna (*res*) como existente del tercer tipo. La filosofía ha llegado al eclipse de la sustancia primera (*epokhe*) a través del desmantelamiento histórico del *tertium ens*. Esta oscuridad del pensamiento crítico dio lugar a la verdad subjetiva como *veritas* moderna. El concepto de *veritas* objetiva se fundamenta en la *certitudo* subjetiva. Los Iluminados comparan las esencias individuales entre sí en el mencionado modo de plena objetividad e identidad (*respectu comparationis rei ad ipsam*). El fundamento de la verdad moderna inició el camino erróneo de los Modernos (*via Modernorum*). El eclipse de la sustancia primera constituye otro acontecimiento fundador de la historicidad occidental, como olvido plenamente desarrollado de la sustancia primera (*Seinsvergessenheit*). Un error tan fatal era impensable en la metafísica aristotélica. La historia de la civilización occidental está ahora determinada por la *Seinsvergessenheit* a la manera del error metafísico (*Irrtum*) que procede del pensamiento paranoico (*Irre*) de la modernidad. Este acontecimiento, realizado a nivel del Ser doblemente oculto, crea una nueva época del pensamiento al instaurar el nihilismo que determina la cuestión de la verdad. Avicena crea una nueva metafísica que inaugura la era de la modernidad.

Resumamos ahora los resultados anteriores en el concepto de la tríada hermenéutica (cap. 1.2). La *historialité* oculta del Ser (*Geschichtlichkeit*) establece la nueva *historicité* de la filosofía *(Geschichte*). La historia positiva y objetiva de la modernidad (*Historie*) nace de esta doble descodificación de la verdad. Avicena transformó la concepción de la verdad del Segundo Maestro en una nueva forma de no-verdad. La filosofía de Al-Farabi había quedado obsoleta y se había hundido en el Leteo. Su búsqueda de una nueva forma de metafísica caracterizó el complicado equilibrio entre los diferentes conceptos de intelecto, sustancia y esencia (cap. 2.1.2). Avicena encontró un nuevo comienzo para la primera ciencia porque encontró un nuevo objeto para la metafísica. La metafísica moderna considera como objeto la revelación pseudo-mística del existente objetivo (*ens inquantum ens*). El alma intelectual se actualiza mediante el conocimiento de las formas inmateriales. El intelecto moderno contempla estas formas de dos maneras. En primer lugar, el intelecto se expone en la dirección de las cosas percibidas sensorialmente. En segundo lugar, contempla las formas reales y su identidad original en el acto de la iluminación directa desde arriba. El *intellectus agens* celeste actualiza el alma de forma totalmente autónoma a través del intelecto adquirido. En este caso, el alma no reconoce la sustancia real primera en el modo *per prius*. El entendimiento del iluminado se dirige a la "cosa-en-sí" moderna, que es el existente del tercer tipo. Esta entidad inexistente es contemplada a través de la visión eidética. El sujeto moderno compara un existente objetivo con otro (*comparatio rei ad ipsam*) en el modo de la verdad de identidad. La identidad no se deriva de la sustancia primera aristotélica. La intuición de la identidad se extiende a la esencia pura tomada como existente individualizado. La figura del intelecto posible o material (*intellectus possibilis*) desempeña un papel clave en todo el proceso de determinación del existente en su nueva forma de ser. O bien la cognición se funda en la abstracción de la forma inteligible a partir de lo realmente existente; o bien el intelecto receptivo y el concepto de diaphanum son superfluos porque el intelecto adquirido recibe la forma inteligible del intelecto activo en el acto de iluminación. El dativo metafísico de Aristóteles es incompatible con la forma moderna del dativo metafísico, que se basa en el sujeto mismo. Esta ley fundamental del tercero excluido constituye la *Lichtung* fundamental de la metafísica occidental. La verdad surge al modo del auténtico aristotelismo y de las formas de ciencia asociadas a él. O la metafísica sigue el camino del Ápate (*Irre*) y produce la sofística moderna, que produce diversas formas de sofística metafísica (*Irrtum*). El acontecimiento original de la metafísica moderna manifiesta un triple tipo de determinación de lo que existe (*Ereignis*). Introducido por Avicena, este acontecimiento marca el olvido moderno de la sustancia real (*Seinsvergessenheit*). El sentido metafísico del existente aristotélico se revela en el alma del iluminado de tres maneras diferentes. En conjunto, forman el concepto de la verdad moderna y la cosmovisión contemporánea.

- El sentido aristotélico de lo existente se abstrae por la causalidad de la cosa existente. La cosa es aprehendida por los sentidos, y este conocimiento empírico actualiza la cognición primero en el intelecto posible (*intellectus possibilis*). Gracias a la abstracción aristotélica, esta verdad sólo tiene el carácter contingente de una correspondencia dada en la mente, pero está determinada por la causalidad de la cosa real mediada por los sentidos corporales.

- Jámblico considera la cosa existente de un modo gnóstico y místico a través de la imaginación profética. Tal visión puede actualizarse directa e inmediatamente como conexión (*ittisāl, coniunctio*) con el intelecto activo y a través de la facultad o don místico individual llamado *intellectus sanctus*. La visión del mundo o de Dios establece el conocimiento superior del iluminado moderno o del matemático teórico de hoy, del físico o del experto versado en realidades virtuales de todo tipo. El conocimiento místico o virtual no necesita la referencia a la realidad hilemórfica para obtener la verdad. Sus mentes iluminadas producen especulativamente la seguridad de la verdad. La mente del iluminado refleja (*speculum*) la realidad virtual.

- Al-Farabi y Avicena consideran lo existente objetivo mediante el intelecto adquirido (*intellectus adeptus*). Recibe formas actuales del intelecto activo externo en el proceso de la verdad como certeza de la iluminación objetiva. La verdad llega a través del reconocimiento directo de la existencia mínima de la cosa (*esse tale, ens diminutum*). La visión de lo existente del tercer tipo establece el conocimiento objetivo, ya que el proceso de denudación revela las formas objetivas de la realidad. El intelecto observa directamente en sí mismo esta forma mínima y cierta de la esencia. Puede «ver» esta esencia como *individuum* objetivo también en las cosas reales, sin emanación ni teurgia neoplatónicas. La verdad de la identidad como asimilación y comitación necesita del demiurgo activo. El objetivista debe sustituir continuamente un sentido de la existencia objetiva por otro en el modo *Ge-Stell*. De este modo, el nihilismo metafísico de la ciencia y la tecnología forma parte de la metafísica objetiva que procede metódicamente en el modo nihilista *circulus vitiosus*.

En los dos casos anteriores de iluminación, lo realmente existente percibido por los sentidos desempeña sólo un papel secundario en ambos tipos de cognición (mística, objetiva). Sólo sirve de preludio a la segunda abstracción u observación directa, que es más o menos una actividad autónoma de la mente. Al-Farabi insiste en que las formas individuales de cognición resultantes de la primera abstracción deben actualizar la segunda etapa de abstracción (cap. 2.1.1). Avicena ya no lo necesita, pues había separado completamente la cognición sensual de la intelectual. El papel del *intellectus possibilis* fue ignorado en el esquema de la cognición. Según *De anima*, el intelecto receptivo es necesario para que la recepción de *las species sensibilis* se transforme en *species intelligibilis* formales y universales. En el nuevo esquema, el componente activo del intelecto (*intellectus agens*) actúa directa e inmediatamente sobre el intelecto adquirido. El *intellectus adeptus* se actualiza en el alma no por su propia actividad o por la actividad del intelecto material como cognición individual. Esta desventaja, sin embargo, es al mismo tiempo una gran ventaja. El alma actualizada por el intelecto activo es capaz de una forma superior de autorreflexión y autoconciencia. Esto abre el reino de la *certeza* cartesiana postmoderna (*certitudo*) vinculada al demiurgo moderno autoconsciente. El nuevo creador no está vinculado al principio de realidad constituido por la *causalidad* de la sustancia primera. La certeza del demiurgo moderno viene de arriba y luego se predice desde abajo en el modo de la comitación. El intelecto iluminado no reconoce la totalidad de lo que existe a través de la causalidad determinada por el mundo empíricamente reconocido. El alma, como el intelecto divino de Ibn Adis (cap. 2.1), se contempla a sí misma y percibe el objeto de su pensamiento en la misma actualidad.[[155]](#footnote-155) En esta autorreflexión del intelecto moderno situado fuera del mundo se encuentra el fundamento del dualismo cartesiano, conocido desde el experimento mental del «hombre volador» de Avicena. En esta concepción de la abstracción, tanto la cosa conocida como la actividad del alma individual se convierten en meros accidentes, porque la abstracción procede de la dirección del intelecto activo. Según Avicena, el profeta y el erudito iluminado como sabio eminente se distinguen del simple practicante y del sabio ordinario por un acceso instantáneo y casi espontáneo a esta forma superior del intelecto.

La actualización por detrás establece la nueva figura del intelectual occidental, que es completamente diferente de la versión humanista original de Al-Farabi (cap. 2.1.1). La versión de Al-Farabi fue actualizada posteriormente por Sigerioio y Dante. El intelecto adquirido por Avicena le permite ascender al mundo de las formas puras (*intellectus sanctus*), donde se une al dador intelectual de las formas (*Dator formarum*). Para alcanzar este nivel de conocimiento, es necesario conectar la imaginación y el intelecto con el Primer Intelecto Activo (*al-'aql al-awwal*). El místico intelectual debe profundizar en la imaginación e iluminación espiritual (*ilhām*) para pasar a una conexión completa con el Intelecto Activo de las sustancias inmateriales (*al-'uqūlu al-fa'āl*). El *intellectus agens* separado introduce las formas inmateriales y actualizadas en el alma humana. El alma adquiere así la visión profética (*waḥy*), que permite la comunicación del profeta con el mundo de los seres angélicos (Gardet 1951, 90-94). En la mística del sufismo, el intelecto humano ve al ángel como mensajero de Dios y escucha su voz al igual que el profeta Mahoma. El neoplatonismo considera la imaginación una actividad secundaria vinculada a los sentidos. Avicena otorgó a la imaginación un papel importante en la nueva mística. Las investigaciones de Avicena se basaban en la revelación en sueños, que tenían para él una importancia fundamental.[[156]](#footnote-156) Avicena subraya que en los sueños habría obtenido una intuición directa del eslabón intermedio del juicio científico. La hermenéutica interpreta el papel del *medium* como la base de su metafísica, situada en la encrucijada del intelecto adquirido y activo. La búsqueda de una visión intuitiva de la forma objetiva de la cognición científica no tuvo lugar en la realidad, sino en los sueños. Descartes creó su analogía postmoderna en el *Discurso del Método* al mencionar sus sueños de la noche del 10 de noviembre de 1619. El fundamento metafísico de la ciencia objetiva descansa en un doble sueño del primer modernista y del primer postmodernista. La objetividad se funda en poderes irracionales a través del sentido onírico de la realidad. La hermenéutica debe resolver la cuestión de si la onirología moderna de Avicena y Descartes está dirigida por los poderes musicales de la Verdad o por los poderes divinos de la Venganza. La visión gnóstica de los modernistas neoplatónicos fue condenada en la era del nihilismo metafísico por Nietzsche, que rechazó en principio este mundo paralelo de "neurasténicos" intelectuales consagrados a diversas formas de platonismo.[[157]](#footnote-157) La metafísica de la quimera de Enrique de Gante (OBJ III, cap. 5.2.2) completa la primera figura de la interpretación moderna del mundo. La fundamentación de la objetividad mediante el sueño de los dos iluminados muestra que el poder de la visión objetiva es indirectamente proporcional a la influencia de la realidad exterior en el pensamiento moderno.

**2.3.3 Ontoteología y el Dios moderno**

El giro decisivo del pensamiento de Avicena sentó las bases de la primera filosofía moderna, actualizada por Descartes y después de él por Husserl. El modernismo optó por la vía directa de la cognición a las llamadas cosas en sí. Puesto que puso entre paréntesis la realidad sensual, es evidente que esta «cosa» no puede ser la sustancia primera aristotélica, sino el simulacro sofístico. La determinación objetiva de los individuos hecha de modo singular y universal al mismo tiempo establece la teoría objetiva de la verdad como la certeza autoevidente de la cognición. Avicena encontró una nueva manera de que el pensamiento correspondiera al existente objetivamente determinado del tercer tipo. El primer modernista transmitió a Occidente la teoría identitaria de la verdad. Fue introducida en la escolástica por la *Summa de bono* de Felipe el Canciller (hacia 1230). Avicena no considera que la verdad sea una semejanza entre la cosa y el intelecto, que viene dada por la imposición hipárquica del significado a partir de la sustancia primera. Para Avicena, no hay correspondencia entre la realidad y el pensamiento, sino una identidad entre dos cosas existentes del tercer tipo. La abstracción aristotélica es sustituida por la denudación moderna, que ve y compara esencias puras. La identidad se da como un acuerdo objetivo al modo *per prius*. La verdad en la modernidad no significa en absoluto una abstracción de las formas inteligibles existentes en el intelecto, sino la igualdad de las formas objetivas, que son consideradas en la intuición directa y por la denudación (*aequatio*). La siguiente cita establece la primera teoría moderna de la verdad como correspondencia objetiva *per prius*, más allá de lo real.[[158]](#footnote-158) La cita define el concepto de verdad de Avicena y confirma plenamente la falacia moderna efectuada por la plurivocidad del término "*res*". La definición de la verdad comienza con el existente objetivo que está separado de las sustancias reales (*esse absolute in singularibus*). La cita continúa con la teoría aristotélica de la verdad como correspondencia entre el intelecto y lo externo (*dispositio dictionis vel intellectus qui significat dispositionem in re exteriore cum est ei aequalis*). Pero esta verdad no es definitiva. La definición debe pasar a un nivel superior, que define la «verdad en sí» como una necesidad objetivamente dada (*necesse esse est id quod per seipsum est veritas semper*). En este nivel surge un nuevo concepto de verdad, ya no como correspondencia aristotélica, sino como plena identidad en el modo de la certeza lógicamente determinada (*veritas autem quæ adaequatur rei, illa est certa*). Tenemos una nueva definición de la verdad como *adaequatio*. El término «*ipsa res*» adquiere ahora un carácter objetivo separado de la sustancia primera (*veritas respectu comparationis rei ad ipsam*). Lógica y metafísica forman para los modernistas una unidad completa. La identidad basada en la necesidad esencial y la certeza conservan un carácter eterno (*dici vera cuius certitudo est semper*), ya que la identidad sustituye ahora a la correspondencia (*dignior est ad hoc est illa cuius certitudo est prima*). Esta verdad moderna basada en la identidad prevalece sobre la débil verdad aristotélica *(non per causam*). La verdad aristotélica se basa en la causalidad, que viene determinada por la interacción real de las sustancias primarias. El nuevo concepto de verdad suprime la validez del dativo metafísico, que determinaba el enunciado verdadero en función del carácter pasado de la causalidad. La causalidad estaba contenida por el efecto real de las sustancias primarias en el enunciado categórico. La verdad de Avicena está determinada principalmente por la visión del intelecto y en absoluto por la actualidad de lo real, que es recogida por la imposición categórica. Un papel clave lo desempeña la suposición del existente concebido objetivamente en el modo de la parusía. Tal sentido se manifiesta en el sujeto iluminado como parusía de entes objetivos. Estas entidades del tercer tipo aparecen a través de la comitación de los significados esenciales que se encuentran en el intelecto hipostático y paranoico de la modernísima época. El existente manifestado por la parusía intelectual tiene un carácter universal, genérico y anfibólico en el modo *ens inquantum ens*; todas las esencias simples objetivamente dadas pueden por tanto compararse entre sí. Avicena redefine la verdad como la igualdad de los *tertiums ens* observados, que se toman en relación con la posición central del intelecto iluminado (*cum est ei aequalis*). De este modo, Jámblico actualizó su visión del hombre divino. Reunió todos los opuestos en una forma de perspicacia intelectual lograda mediante el acto de la sinopsis teúrgica (cap. 1.3). Avicena transformó la visión mística de los neoplatónicos en una forma intelectual objetiva para los académicos plebeyos. Desgraciadamente, carecían de esta forma superior de iluminación mística dada por la actividad del *intellectus sanctus*. Esta carencia de la mente divinamente iluminada se ve recompensada por la educación moderna, cuya *apaideusía* (cap. 1.2) produce académicos casi divinos.

Avicena transfirió la determinación ontoteológica de lo que existe según Ibn Adi (cap. 2.2) del pensamiento divino al intelecto humano. El Dios moderno comenzó a funcionar según el modelo de la teurgia neoplatónica y estuvo activo durante unos mil años. Esto era una herejía evidente según la enseñanza aristotélica de la falsafa. La nueva teurgia tiene un carácter objetivo, porque la primera intención de la creación aún no existente se da exclusivamente en el intelecto divino. El filósofo monoteísta construye la ontoteología de forma diferente al neoplatonismo de la antigüedad tardía, que combina los misterios y cultos divinos de diferentes civilizaciones y culturas en un extraño sincretismo filosófico. El concepto de *tertium ens* existe en el modo de la nueva univocidad, que encaja en la estructura ontoteológica de la metafísica monoteísta. Al-Farabi e Ibn Adi fundaron esta primera ciencia sobre la base del ecumenismo filosófico y el monoteísmo estricto. El concepto de la preexistencia intencional del mundo en el Dios moderno está garantizado por el enunciado anfibólico y la certeza del conocimiento. Los contenidos intencionales objetivos en la mente divina se apoyan en el sujeto divino completamente único. Avicena añade lógica y necesariamente al sujeto divino también el sujeto iluminado y moderno. Observa una porción de lo mínimamente existente, objetivamente comprendido, desde la perspectiva divina. Los representantes críticos de la falsafa rechazaron resueltamente tal antropomorfismo desenfrenado. El proceso de individuación llevado a cabo por Avicena no procede de la sustancia primera dada *simpliciter* en la actualidad, sino del mundo universal de las formas. Debe existir al menos una copia del mundo en el intelecto del *Dator formarum*. Recuérdese el uso del *modus ponens* para una única sustancia primera celeste, que garantiza la permanencia del sentido universal para el imperio de las esencias y especies según Simplicio (cap. 1.3.1). El traslado de la deducción a la esfera divina de la objetividad condujo a la desaparición de la sustancia hilemórfica en la nueva metafísica. La sustancia primera ya no tiene carácter fundacional para el pensamiento de la ciencia primera. La nueva sustancia del tercer tipo (*equinitas tantum*) existe en el Dios moderno como entidad objetiva (*individuum*). El Dios moderno y los académicos protegen juntos esta creación milagrosa de los modernistas, que es eterna y absolutamente fiable. Esta forma intencional se ofrece a sí misma como la maravillosa creación de los modernistas de forma eterna y segura. El Dios moderno establece la permanencia de las intenciones y las especies a través del flujo de las formas intencionales, que se dan en relación con el pensamiento divino en el modo «*esse ad*». Este existente mitopoético mantiene su propia subsistencia dentro del Dador de formas. Produce el flujo de intenciones y especies que emanan constantemente del intelecto divino.[[159]](#footnote-159) La hermenéutica de la objetividad encuentra así la *Ge-Stell* original de la modernidad, a partir de la cual se produce el flujo de entidades mitológicas en el diacosmos académico. El pensamiento divino se convierte en garante último de la especie universal. La escolástica añade la memoria humana en la forma de la *memoria* agustiniana, que se convierte en conservadora y proveedora de la especie inmaterial (*locus specierum C*, OBJ III, cap. 4.3.1). La arquitectura de las inteligencias activas se da de arriba abajo, porque la actualidad de las formas cósmicas procede de manera demiúrgica según el diálogo del *Timeo*. El artesano cósmico y humano alberga en su intelecto una idea creadora que empuja hacia la materia de todo tipo. Avicena tomó este enfoque demiúrgico de la cognición como base de su metafísica en el *Liber de causis*. Dotados de actualidad subsistente, los componentes superiores del intelecto dominan y determinan el trabajo de los componentes inferiores de la cognición.[[160]](#footnote-160) El aristotelismo clásico de Averroes y la escolástica latina rechazaron este enfoque por considerarlo fundamentalmente erróneo. La causalidad y el enunciado en el modo *in artificialibus* constituyen un dominio muy específico de la cognición y la actividad humanas. Este modo de producción demiúrgica no es universal. La introducción de la denudación y de la intencionalidad concebida objetivamente en el esquema de la cognición establece un nuevo diacosmos. La traducción árabe de la *Isagoge* en el siglo X siguió la tradición del neoplatonismo a través del *Comentario a las Categorías* de Elias y abolió la diferencia hipárquica entre la primera y la segunda sustancia (cap. 2.1.2). La escuela de Al-Kindis concibió el ser como el género más elevado y tomó tal sustancia como el término del enunciado trascendental, unívocamente ligado al Uno. Tal planteamiento fundamentaba la posibilidad de un enunciado anfibólico de las determinaciones genéricas e individuales. La escuela clásica de los aristotélicos rechazó firmemente tal neoplatonismo, e incluso los argumentos de Ibn Adi. El modelo de enunciado «*ad unum*» introducido por los neoplatónicos en la falsafa allanó el camino para una transformación moderna de la sustancia en un existente del tercer tipo. El modo de enunciado anfibólica de Al-Farabi inauguró el camino para ello.

Avicena propuso una nueva determinación de lo existente en el plano de la física objetiva y de la mística objetiva. Creó así una metafísica moderna del monoteísmo islámico que trascendía el horizonte del neoplatonismo politeísta. Avicena concibió una nueva versión del diacosmos neoplatonista, compuesto por la versión objetiva del *tertium ens*. Para realizar la nueva unidad de la creación, Avicena tuvo que encontrar un nuevo demiurgo monoteísta y una nueva versión cuasi aristotélica de la *causa prima* eterna y totalmente separada. Integró el Dios moderno como Creador objetivo en la nueva metafísica. Nació una forma completa de enunciado *per prius* y *per posterius*, de carácter anfibólico y trascendental. Subsiste más allá de la primera y segunda sustancia aristotélicas definidas como base del enunciado metafísico. La nueva versión de la filosofía primera debe contener tanto las determinaciones causales categóricamente predichas como la visión última, puramente trascendental, de la unidad de lo existente. Dios existe absoluta y eternamente, por lo que es necesario mantener al Dios moderno alejado de la metafísica que se desarrolla en el plano de la predicción categórica. Un análisis detallado de la *Metafísica al-Shifā* muestra que Avicena siguió la indicación de los *Segundos Analíticos* relativa a dos formas de prueba científica y distinguió dos formas de la primera ciencia.[[161]](#footnote-161) El Creador monoteísta no puede ser un soporte sustancial (es decir, sujeto) de la nueva metafísica desde el punto de vista de su fundamentación óntica (*Grund*, cap. 1.2). Pero el Dios monoteísta pertenece a la primera ciencia como fundador y como fundamento último de la unidad de lo existente debido a la fundamentación (*Gründung*) de Heidegger. Avicena produce el conocimiento del Dios de los filósofos de un modo distinto a la «metafísica» de la sustancia primera dada en la *Metafísica Lambda*. Explora las propiedades del Motor inmóvil al margen del esquema de causalidad válido para el cosmos móvil. La metafísica aristotélica llega a esta fuente del movimiento desde la física. Avicena rechaza la metodología de *Lambda* y sólo conserva sus conclusiones. El místico objetivo busca una definición filosófica de Dios más allá de la causalidad de las primeras sustancias, es decir, «más allá» (*trans*) de la primera ciencia de la existencia como sustancia. Según Avicena, el Dios moderno no puede ser conocido únicamente sobre la base de la causalidad. La física está ligada al efecto causal divino dado en el marco de las sustancias primeras. La ciencia primera debe investigar directamente el ser de la causa primera, tal como se da en sí misma en el modo de la unidad primera más allá de la sustancia (ἐπέκεινα τῆς οὐσίας, *Rep*. 509b9). Este proceso funda la primera ontoteología moderna, a partir de la cual Suárez forma el proyecto postmoderno de *metaphysica generalis*. El diacosmos neoplatónico se trasladó a la trayectoria aristotélica de la comprensión ontológica (*Vor-blickbahn*). La concepción de la metafísica como primera ontoteología mitopoética y dogmática ofrece la solución. La cita muestra un nuevo modo de «cómo (el «*Wie*» hermenéutico) existente en el dominio neoplatónico se transforma en *tertium ens* objetivo.

«Las cuestiones de esta ciencia son, pues, las causas, así como todo existente se da como efecto (*inquantum est esse causatum*), en cuanto las causas son accidentes del existente (*sunt accidentalia esse*), y los principios de la primera ciencia son los principios de las ciencias especializadas. Su fundamento se da en la doctrina mencionada (*in hoc magisterio*). Esta doctrina hace la filosofía primera porque su conocimiento concierne al ser de la causa primera (*ipsa est scientia de prima causa esse*) y este ser es la causa primera (*haec est prima causa*). Tomada en el orden de la universalidad, la causa primera es ser y unidad (*prima causa universitatis est esse et unitas*)...»[[162]](#footnote-162).

La ciencia primera llega a la causa primera a través de la causalidad de las sustancias primeras creadas. La ciencia primera de Avicena debe buscar el ser objetivo de esta causa (*scientia de prima causa esse*). Desgraciadamente, la metafísica aristotélica de la sustancia no llega hasta el *esse* ontológico puro y separado de la causa primera, sino sólo hasta el existente óntico establecido por la causalidad. La definición confunde unívocamente la causalidad real con su conocimiento en el orden del enunciado (*accidentalia esse*). Esta univocidad completamente falsa es la base de una causalidad objetiva que puede atribuirse por comitación a cualquier ente del tercer tipo. La física moderna es objetiva porque tiene un fundamento ontoteológico y neoplatónico. El conocimiento del ser objetivo y del Dios moderno (*prima causa universitatis est esse et unitas*) está más allá de la causalidad real. El nuevo magisterio de la modernidad afirma dogmáticamente que la física no puede establecer la metafísica. El ser mitopoético de la causa primera (*prima causa esse*) se da en el acto de la intuición eidética directa y en absoluto por la abstracción aristotélica de las sustancias materiales. La cópula «*es*» vincula unívocamente la determinación aristotélica y neoplatónica de lo existente en una unidad basada en la homonimia lógica. Tal unidad lógica de lo existente sólo puede darse en el pensamiento. Avicena la consideró erróneamente como una unidad metafísica de lo existente real en el nivel de las sustancias primarias. Para el desarrollo posterior de la modernidad, esta definición de la metafísica como henología objetiva es muy importante. La metafísica aristotélica está ligada al existente reconocido como sustancia primera que actúa causalmente. La modernidad introduce la ontoteología mística como una nueva forma de metafísica. La conexión abstracta entre el ser genérico y el pensamiento lógico viene dada por la forma objetiva de la existencia en la cópula del juicio «existencial». La dogmática erudita se revela (*exsistit*) en esta *Lichtung* de verdad y no-verdad histórica que es la modernidad. El error del pensamiento moderno (*Irrtum*) proviene de la ambigüedad sofística y de la equivalencia del tercer tipo de ser. Anteriormente, el ser de la sustancia primera real seguía la necesidad del dativo metafísico en la metafísica aristotélica (Al-Farabi, Ibn Adi). La sustancia de Avicena nació en el proceso de supresión deliberada de la metafísica clásica, en el plano de la *Seinsvergessenheit* de la sustancia primera aristotélica. Al romper con la escuela aristotélica de Bagdad, los *Moderni* siguieron el camino infranqueable de Parménides sobre la totalidad arcaica del Ser (B 6.8, cap. 1.2). La totalidad moderna de la existencia objetiva y mitopoética fue creada bajo la influencia de las Furias. Se volvieron totalmente subjetivas y, por tanto, totalmente modernas. El cosmos moderno se convirtió en un simulacro lógico de la forma musical del Ser, que se había revelado al modo de la *a/létheia*. La unidad errónea de la existencia objetiva sólo existe en la mente de los iluminados. La versión original del dativo metafísico aristotélico ha pasado al error fatal que hace una nueva era de la metafísica (*Irrtum*).

Avicena creó un Dios moderno que se sitúa por encima del principio aristotélico de causalidad. Su unidad henológica y prohipárquica permanece en el orden del ser y de la verdad fuera de la sustancia y fuera del esquema de la causa primera. Avicena abandona el esquema aristotélico de la búsqueda del Motor inmóvil y adopta el escenario de un neoplatonismo modernizado. El Dios moderno existe en sí mismo, pero afortunadamente piensa mediante una intencionalidad análoga al pensamiento académico. Puede entonces separarse del mundo creado y del principio de causalidad, porque es objetivamente reconocible. Avicena proclama que el Dios moderno como meta de la metafísica (*quaesitum, ġaraḍ*) no se define en el mismo sentido que el primer principio de la ciencia primera aristotélica. El Motor inmóvil está determinado por la física que constituye la base originaria de la realidad causal. Avicena, sin embargo, considera esto como un estado inferior. La unidad última sólo está determinada por lo que existe como sustancia primera. El Dios moderno no puede ser objeto de la metafísica aristotélica (*impossibile esse ut ipse Deus sit subiectum huius scientiae*).[[163]](#footnote-163) La plenitud del Ser es ilimitada y plenamente unificada. La primera ciencia aristotélica está determinada por el principio de causalidad. Trabaja, pues, con lo que existe, provista de determinaciones concretas (*esse causatum*). El Uno moderno debe convertirse en lo Múltiple en la esfera primordial del Ser. Avicena vuelve a la concepción autorreflexiva de la Trinidad divina y a la reflexión creadora de Ibn Adi (cap. 2.2). El Primer Intelecto establece la pluralidad en sí mismo reflejando sus propias ideas arquetípicas en el modo de la necesidad accidental (*lāzim, comitans*). Estas intenciones del pensamiento divino se dan objetiva y eternamente, pues no contienen limitaciones externas. La ontoteología del *tertium ens* nace en la esfera de la autorreflexión divina. Situado en tal lugar, todo preexiste en forma de posibilidades creativas. La introducción de potencialidades objetivas (es decir, intencionales) en el Dios moderno sigue siendo un rasgo clave de la historia posterior de la objetividad. El modelo de emanación objetiva de Avicena no sigue el esquema neoplatónico, sino la diferencia aristotélica entre actualidad y potencia. En la esfera administrada por el intelecto activo divino, la esencia de toda cosa increada se convierte en una mera posibilidad, pero no en una realidad efectiva. La cosa concebida en la mente divina no tiene por qué existir necesariamente en la realidad, sino sólo en potencia. Hay un limbo arquetípico de objetividad, que "existe" (*exsistit*) en la simplicidad absoluta de Dios. La esencialidad y la plenitud mitológica del ser intencional divino producen un *tertium ens* objetivo que es infinito, eterno y necesario. La cita del *Kitāb al-Shifā* metafísico describe el reflejo divino de las primeras formas creadas de la siguiente manera.

«La esencia divina no se ve afectada por nada que sea meramente en potencia, como hemos mostrado anteriormente. Dios comprende todo en unidad original (*intelligens omnia ut unum simul*). De esta comprensión fluye el orden del bien en el reino del ser (*ordinatio bonitatis in esse*). Dios sabe, por tanto, que es fundamentalmente posible y mucho más bello realizar la totalidad de lo existente según el juicio de su inteligencia».[[164]](#footnote-164)

La diferencia de Aristóteles entre actualidad y potencialidad determina un nuevo sentido de lo existente, que se ha convertido en objeto absoluto del pensamiento divino. El mundo hasta ahora inexistente (*intelligit qualiter est possibile*) es coesencial con el Ser divino y al mismo tiempo contiene ya la multiplicidad fundamental. Avicena transfiere la posibilidad puramente lógica de la creación al pensamiento divino, transformándola en una posibilidad cuasi metafísica (es decir, mitológica) al nivel de la imposición categórica aristotélica. Este mundo aún no creado debe tener la elegancia y la belleza preferidas por el Dios moderno. Mediante el acto de comitación, Avicena permite que el existente potencial (*qualiter est possibile ... elegantius*) entre en el ámbito de la divinidad. La cita muestra la base del proyecto de los mundos posibles de Escoto y más tarde de Leibniz. Esta solución cambió el estatus puramente actual del Ser Divino. La primera forma de la «existencia» de las cosas producida en su posibilidad se separa únicamente de la nada. El escenario de la emanación se transformó en el escenario de la creación monoteísta, e incluso en una forma de creación *ex nihilo*, si tomamos esta visión del existir desde el punto de vista de la actualidad. El proyecto aviceniano del mundo corresponde a la expresión leibniziana de «armonía preestablecida». Lo Uno es lo Múltiple sólo en potencia; pero a nivel prototípico, es posible derivar el orden de lo existente de la intención original del Dios objetivo y pensante. Felipe el Canciller adoptó y elaboró este punto hacia 1230 para la primera deducción moderna de la existencia concebida genéricamente (*resolutio*). Como neoplatónico, Felipe parte de la simplicidad objetivamente concebida de la existencia como tal. Descompone esta unidad primordial en determinaciones trascendentales bajo la supremacía del Bien (OBJ II, cap. 2.3.2). La diferencia de Avicena entre actualidad y potencialidad establece la multiplicidad necesaria en la unidad divina. Esta solución sirve de base ontoteológica para la construcción de la objetividad. El enunciado formal *per prius* se guía por el principio unitario adoptado del neoplatonismo. Según Avicena, del Uno sólo puede proceder la unidad, porque esta unidad es el principio supremo de la ontoteología (*ex uno, secundum quod est unum, non est nisi unum, Liber de philosophia prima* IX.4, p. 481.50-51). La multiplicidad ontológicamente neutra e intemporal de las predicciones trascendentales preexiste en la intencionalidad divina como potencia formalmente determinada (*individuum*). El arquetipo del existente mínimo surge de una determinación puramente negativa de la sustancia: un «algo» (*unum, res*) fuera de la nada. La intención en la mente divina no puede ser una sustancia, porque eso causaría una multiplicidad inaceptable en el Uno. La intención no hace un existente sustancial y al mismo tiempo preexiste como una posibilidad de existencia que es retenida intencionalmente en la mente divina. Después de Ibn Adi, Avicena elaboró una nueva versión del ser prohipárquico del Uno, que ya había hecho Porfirio. El pensador persa introdujo la pluralidad en el Ser primigenio, pero de forma diferente a Porfirio. Su sistema de emanación era doble. El Ser Uno constituye todos los seres diferentes debido a su Ser supremo. Este tipo de Ser supremo existe al mismo tiempo debido a su reflexividad como idea separada del Uno (cap. 1.3.1). Avicena considera que el concepto de intelecto divino de Porfirio es completamente falso. Critica severamente al filósofo tirio en la *Metafísica al-Shifā* y principalmente en la obra *Al-Isharat wa'l-tanbihat* (Finnegan 1956). Toda la nueva arquitectura del ser es presentada finalmente por la *Metafísica al-Shifā*, que rechaza el escenario de las emanaciones y lo sustituye por el movimiento aristotélico en el marco de la actualidad y el poder creador. No obstante, el intelecto neoplatónico reelaborado constituye la base de la nueva ontoteología. Ibn Adi propuso un nuevo concepto del intelecto divino en forma trinitaria, que Avicena adaptó a una nueva forma de metafísica. El Ser duplicado de Porfirio recibió de Avicena un contenido radicalmente nuevo debido a la diferencia aristotélica entre potencia y actualidad. Dentro del Dios moderno, como esencia única y necesaria, pueden aparecer diferencias a través de una orientación específica de su pensamiento hacia tal o cual esencia formal (*esse ad*). Se da como una intención en el pensamiento divino. El concepto de chevalinité muestra que esta intencionalidad contiene una porción mínima de existencia y certeza. La existencia objetiva conserva así su propia identidad, que distingue un contenido en el pensamiento divino de otra entidad de este tipo. La metafísica moderna transformó al Dios del monoteísmo en un simulacro antropomórfico objetivo. El Dios moderno de Avicena se convirtió en el Uno y Múltiple objetivo. Tal profanación ha sido criticada como un error fundamental de la falsafa neoplatónica. Al-Ghazali y Averroes rechazaron la introducción antropocéntrica de la intencionalidad en Dios. En la sustancia primera y en la primera Causa definidas por la *Metafísica Lambda*, no puede haber nada potencial. Avicena suprime el esquema causal ligado al Motor inmóvil de Aristóteles, y el Dios moderno se convierte en el Uno y Múltiple neoplatónico. Al negar el Principio del Tercero Excluido, surgió un nuevo *tertium ens* en el pensamiento divino. La escolástica lo llamó el "existente mínimo" *(ens diminutum*). El comentario sobre *De anima* y la *Metafísica al-Shifā* muestra que el existente objetivo surge en la perspectiva modelada como un nuevo tipo de iluminación gnóstica. Ibn Adi señaló una similitud formal de los procesos humano y divino del conocimiento (cap. 2.2), pero esta similitud se tomó sólo del lado humano en forma de analogía. Avicena hace de la analogía una identidad objetiva. Lo que el Dios moderno ve en sí mismo en su propio reflejo creador, su siervo iluminado Avicena también lo ve, gracias a los sueños proféticos. La cognición efectiva en el nivel de la realidad hilemórfica se transfiere a la cognición formal del alma en el nivel del ser puro, que se sitúa fuera de las formas unívocas del enunciado sustancial (*hoc esse est tantum*). Este ser puro es considerado en el alma mediante el acto de iluminación realizado bajo la dirección del intelecto divino activo.

La primera ciencia de la existencia objetiva se basa en el ser concebido en su absoluta simplicidad. El intelecto demiúrgico del Dios moderno contempla sus intenciones en el acto de autorreflexión. Esta presencia divina autoiluminada del conocimiento (παρουσία) constituye la base metafísica de la creación futura. La ontoteología concebida objetivamente inicia el eclipse de la sustancia primera. La *ousía* aristotélica se convierte en el proceso de antropomorfización demiúrgica en la parusía de la verdad universal en modo *ens inquantum ens*. La ontoteología produce un nuevo objeto de cognición como cuasi-forma de lo existente dotada de identidad objetiva. En lugar del verdadero sustrato aristotélico (ὑποκείμενον), la esfera de la intencionalidad divina se ha convertido en el nuevo sujeto que da cabida a este *tertium ens*. La categoría de objetividad está constituida por el hecho de que el *individuum* puesto fuera de la nada se ha convertido en objeto del pensamiento divino. Posteriormente, hay una diferencia entre dos modos de existencia. En el pensamiento divino se ejerce una comitación potencial como atribución de existir del tercer tipo. Como resultado de la comitación ya realizada, este *tertium ens* «existe» (*exsistere*) en el mundo como la sustancia primera irreal. La metafísica de Ibn Adi plantea por primera vez esta transformación al defender la Encarnación divina en el mundo. La idea divina activa realizada en la creación se convierte en una sustancia real inmaterial o hilemórfica y, en consecuencia, se da siempre en la forma del tercero excluido: o existe o no existe. La preexistencia potencial de lo increado en el Dios moderno no tiene la misma valencia ontológica que la existencia efectiva de lo creado en la realidad. El contenido reflexivo en el pensamiento divino conserva la misma naturaleza que el sujeto divino, pero en forma de intención. Así lo demuestran términos como la segunda intención en Al-Farabi o el concepto del Espíritu Santo como objeto interno y actuación de la Trinidad en Ibn Adi. Avicena generalizó el escenario de la Encarnación para cada objeto intencional del intelecto divino. Ibn Sina reelaboró los conceptos aristotélicos de potencialidad e intencionalidad en una forma objetiva del diacosmos dado en el pensamiento divino. La intención objetiva en la esfera divina establece un puente entre la necesidad y la contingencia. La necesidad dada por la intención divina es siempre verdadera y eterna. Pero la valencia lógica de las posibilidades aún no está determinada en el modo actual «sucede - no sucede». Sin embargo, la intención divina ya tiene un significado lógico definido, que está vinculado a la necesidad dada en la nueva metafísica. Se realice o no la idea objetiva, su ser intencional en el Dios moderno conserva siempre el carácter de necesidad objetiva. El valor lógico inmutable de la verdad y la no-verdad está eternamente presente en el Dios moderno como dador de formas. La lógica moderna nació del desafío a la lógica aristotélica, porque debe asegurar la validez del tercer tipo de existente. El dominio divino del *tertium ens* debe ser verdadero en sentido *absoluto*. Por eso Avicena introdujo un nuevo concepto de verdad que difiere de la verdad aristotélica como correspondencia. Los contenidos primarios del pensamiento divino, destinados a la acción creadora, son actualizados por el *intellectus agens* cósmico. Se convierte en dador de formas creadoras (*wāhib al-ṣuwar, Dator formarum*). Grosseteste retomó el proyecto de Avicena e introdujo su ontoteología en el círculo de los iluminados modernos de Oxford (OBJ II, cap. 3.1.2). El fundamento de la metafísica según Heidegger (*Gründung)* en la versión de Avicena como fundamento objetivo de lo existente determina el curso de la metafísica durante otro milenio. Tras la muerte del Dios moderno sofocado por la teología (Nietzsche *dixit*), el nihilismo cambió esta esfera produciendo el *tertium ens* como el *cogito* cartesiano o husserliano en forma de egología trascendental. En lugar del Dios moderno muerto, un buen viviente *illuminatus* garantiza la verdad de lo existente para producir la forma nihilista de la metafísica y la ciencia técnica. En lo que respecta a esta tragicomedia, el conocido bon mot es totalmente apropiado: «*Cuanto más cambian las cosas, más siguen igual*».

La esfera de la intencionalidad en el Dios moderno establecida por Avicena representa la *Lichtung* de la verdad y la no-verdad de la objetividad moderna. Su no-verdad fue rechazada por Al-Ghazali y Averroes; su verdad fue aceptada por todos los modernistas posteriores que fundaron la era del pensamiento nihilista. La teoría de la emanación basada en la intencionalidad demiúrgica completó el escenario aristotélico de actualidad y potencialidad. Esta conexión está predicha por la comitación categórica concebida en el nivel de las categorías cuasi aristotélicas. El nuevo sentido de lo existente se presenta puramente intencional en el nivel de la denudación específica, arquetípica y objetivamente concebida. Esta mitología funda el *Irrtum* fundamental de la metafísica objetiva. Este primer *think tank* moderno y, por tanto, completamente divino, gestiona todas las determinaciones ontoteológicas del ser. La intencionalidad del Dios moderno realiza la producción principal de los entes del tercer tipo (*species specialissima*), porque cada existente potencial e individual-genérico está directamente ligado al intelecto creador activo. Esta especulación pseudomística establece la estructura ontoteológica de la metafísica tal como la define Heidegger (*Gründung*, cap. 1.2). Avicena era un creyente islámico en la doctrina de la *creatio ex nihilo* por el Creador absoluto, omnipotente y separado. No podía aceptar la emanación neoplatónica. Así que Dios tuvo que convertirse en un sujeto moderno en forma de *res cogitans* posterior. Ibn Sina retomó el esquema aristotélico de la potencialidad y situó el diacosmos de Jámblico directamente en la mente divina y antes del acto de creación, que ya tiene un carácter sustancial y actual. La intencionalidad original y la comitación crean una cosa nueva (*al-šaj*) con una extensión mínima de ser. El Dios moderno lo intenciona objetivamente para crearlo realmente o no de un día para otro. La intención divina es una pura potencia aristotélica, que ya posee su propia identidad, pero que aún no existe como sustancia real. Toda cosa potencial o actual implica un mínimo de existencia dentro de la intencionalidad arquetípica divina. Esta fuente milagrosa de la modernidad produce una existencia objetiva primaria, que está impregnada de absoluta necesidad y certeza académica. Esto se demuestra por el acto de comitación antes mencionado, que establece la "existencia" de las cosas individuales en su identidad original del existente del tercer tipo. El Dios moderno realiza esta comitación de la existencia objetiva arquetípicamente creando un ser mínimo de cada cosa mediante la intencionalidad demiúrgica de su intelecto. Esta porción mínima de ser intencional espera en el limbo metafísico y teológico si obtiene la existencia real como don creativo. En esta formalización pura vista a través del segundo nivel de abstracción, lo existente recibe un significado ontoteológico a través de su vínculo con lo que se denomina el "tercer mundo" (*ālam al-mithāl*). Se da a través de la imaginación intelectual del alma iluminada por el intelecto activo. Avicena inventó un mundo demiúrgico objetivo mediante una adaptación radical del diálogo del *Timeo*. Modernizó el diacosmos de Jámblico y completó el "mundo intermedio" (*barzach*) del Corán con una versión mitopoética derivada de la metafísica. El tercer tipo de ser está vinculado místicamente a la esfera intermedia de las inteligencias cósmicas y al mundo de los ángeles celestes (*mala'ikat a-l'izza, angeli coelestes*). Este "*mundus imaginalis*" místico del sufismo, según una excelente traducción (Corbin 1964), se ha convertido en un lugar de nueva revelación del tercer tipo. En la falsafa persa, Avicena revisó la triple división del cosmos derivada del Corán: el mundo terrestre (*donya*), el mundo intermedio (*barzach*) y el mundo celeste (*akhira*). Los tres mundos (el mundo creado de formas materiales e inmateriales; las sustancias celestes separadas, inmateriales y eternas; el único Ser necesario y eterno increado) están conectados por diversas acciones del intelecto. Según Avicena, la forma inferior de cognición se da en el alma sensual. Está ligada al cuerpo material, fuera del mundo de las formas reales puras y de las sustancias celestes separadas. El verdadero conocimiento nace en las conjunciones del microcosmos del alma humana con el macrocosmos de las esferas celestes a través de la forma más elevada del intelecto (*intellectus sanctus*). Gracias a este intelecto de las esferas superiores, el alma se eleva en una nueva forma de abstracción hacia el mundo de las formas reales separadas y de las almas angélicas. El intelecto dado al alma sensual desde arriba le permite elevarse al mundo de las almas angélicas y luego al nivel de los querubines intelectuales y otras inteligencias espirituales. Se unen al eterno e inmutable *intellectus agens* de las esferas estelares y al Primer Intelecto. Esta es la contemplación más elevada humanamente posible (*al-'aql al-qudsi, intellectus sanctus*). El intelecto de Dios como Dador de formas y el intelecto humano están objetivamente conectados. El objeto interno del conocimiento se actualiza así en el modo *intellectum primum*. Sujeto y objeto se funden en un único acto extratemporal de *intellectio* entendido como *coniunctio*.[[165]](#footnote-165) Según Avicena, la unión plena del alma con el Dios de los profetas se completa con el acto de conjunción mística, en el que el intelecto humano se transforma en una forma similar de la sustancia divina. En la nueva forma de existencia del hombre espiritual, es posible pasar de este mundo material al cosmos de formas e inteligencias separadas y viceversa. La construcción objetiva de la existencia metafísica complementa los relatos místicos del caballo de Mahoma, al-Burak, saltando desde la mezquita de Al-Aqsa en Jerusalén hacia el séptimo cielo (*Corán, sura* 17) o la visión bíblica, que está vinculada a la marcha de los ángeles subiendo y bajando por la escalera de Jacob hacia el cielo (*Génesis* 28:12-18). Este conocimiento del hombre espiritual se realiza místicamente en la forma gnóstica de comunión con el Dios moderno mediante el acto de iluminación directa del intelecto humano (*intellectus sanctus*).[[166]](#footnote-166) En el acto de iluminación, el intelecto humano se une al Dador de las formas. Actualiza progresivamente la potencia intelectual del alma desde el estado primordial de la cognición sensual hasta la plenitud del pensamiento.[[167]](#footnote-167) Este conocimiento de Dios comienza con el concepto del existente universal en el modo de univocidad. El paso de un género a otro no está permitido en la ciencia aristotélica, porque no habría univocidad. Pero las Furias modernas son absolutamente subjetivas, además de objetivamente cultas. Instalados en su orgullo intelectual, los académicos también quieren ser místicos. *Quod licet Jovi non licet bovi*.

La nueva metafísica postula el conocimiento de Dios a partir del concepto de ser universalmente concebido y dado en el modo de la univocidad. Dios como simulacro moderno es lógicamente necesario para la deducción autoevidente del ser objetivo. Esta es una razón fundamental por la que los teólogos aristotélicos de la falsafa criticaron a los modernistas como Avicena. Ellos malinterpretaron la prueba científica según el *Segundos Analíticos* y su metafísica está construida sobre una falla fundamental.[[168]](#footnote-168) Al-Ghazali y después de él Averroes denunciaron esta herejía propagada a nivel del antropomorfismo objetivo y la rechazaron fundamentalmente con sus fatwas contra el modernismo. Al-Ghazali enumeró los errores de Avicena en la obra *Tahāfut al-Falāsifah* (*Destructio philosophorum*, c. 1095). Esta crítica teológica puede resumirse en tres errores fundamentales de Avicena. El modernismo destruye la creación divina del mundo al modo *ex nihilo* introduciendo emanaciones; distorsiona los atributos divinos; no reconoce la resurrección del cuerpo. Los filósofos han demostrado con sus ambivalencias y sofismas (*talbīs*) que el Altísimo no reconoce el mundo que creó. Al-Ghazali rechazó la univocidad del Ser Divino y el ser creado para la definición de Dios. Las potencialidades en cualquiera de sus formas no debían introducirse en el Dios monoteísta. El Ser Divino habría entrado en la esfera de las primeras inteligencias en el nivel de la creación, ya que «esta quiddidad será común a Dios y a todas las inteligencias»[[169]](#footnote-169). Al-Ghazali afirma claramente que los modernistas de su época, como Avicena, crearon una imagen antropomórfica de Dios mediante la versión objetivista de la ontoteología. El Creador no podía distinguirse de la creación. Los modernistas crearon un concepto unívoco del Ser Divino y de la causalidad («la realidad incluye a Dios y su primer efecto»). En respuesta a las críticas de Al-Ghazali, Averroes creó una nueva forma de teología filosófica según la *Metafísica Lambda* (cap. 2.4). Al eclipsar al Dios de los filósofos definido en la *Metafísica*, los modernistas perdieron la causalidad divina porque abolieron el enunciado aristotélico de la sustancia primera hipárquica. El Dios moderno se vio privado de atributos fundamentales como la vida, la sabiduría o la voluntad, y se convirtió prácticamente en un ser muerto por culpa de la filosofía.[[170]](#footnote-170) Al-Ghazali analizó exactamente el comienzo de la muerte de Dios objetivamente definida en la metafísica de *Modernorum*. Consideró que la metafísica moderna era un error trágico por esta razón, al igual que Averroes.[[171]](#footnote-171) Esta disputa reapareció hacia 1225 en el Occidente latino, cuando la escuela de Johannes Blund, con referencias a Averroes, defendió la doctrina de la persona frente al avicenismo de los porretanos (OBJ II, cap. 2.2.1). La hipótesis de la emanación del neoplatonismo y del avicenismo definía al Dios moderno como una forma intelectual, no diferente del diacosmos objetivo constituido por sustancias del tercer tipo. El Dios moderno pierde la causalidad creadora dada en el nivel de las sustancias primarias. El Dios de los modernistas se ha convertido en un soñador demiúrgico y en un teórico objetivo sin existencia real y efectiva. Al-Ghazali defiende la concepción aristotélica de la primera ciencia basada en la unidad de la sustancia, porque la analogía matemática y la similitud en el marco de los accidentes hipostasiados no pueden constituir la base de la metafísica. El proyecto aviceniano y neoplatónico del mundo objetivo produce la armonía preestablecida leibniziana, que habría supuesto la abolición de la soberana voluntad creadora divina. Esta voluntad está ligada a la unicidad de la constelación existente del mundo creado como tal. La especulación sobre mundos posibles no tiene el valor de la reflexión metafísica. Deriva del estado real de las sustancias primeras y de su orden causal y, por tanto, temporalmente dado.[[172]](#footnote-172) En su crítica a Avicena, Al-Ghazali rechaza el uso del silogismo hipotético en las pruebas modernas (*ibid*. 55-56), que Grosseteste y Escoto introdujeron después de Avicena en la modernidad latina. Al condenar los errores modernos, el escrito *Tahāfut al-Falāsifah* rechaza en principio la concepción neoplatónica de cuerpo, tiempo y circunstancia como un sinsentido con referencias a la *Física* de Galeno. La lista de errores criticados (*Tahāfut al-Falāsifah*, p. 11) revela de antemano todos los puntos clave de discordia entre el primer y el segundo averroísmo en la Escolástica desde 1270. Los falsafa aristotélicos defendían los argumentos de la *Metafísica Lambda* contra los primeros modernistas. Sin causalidad real y sin mundo real, el pensamiento no tiene posibilidad de alcanzar el ser absolutamente separado del Motor inmóvil. El concepto moderno del existente objetivo no tiene nada en común con el ser real de la sustancia primera y menos aún con el Dios de los Profetas. Los teólogos y filósofos falsafa aristotélicos como Al-Ghazali y Averroes vieron claramente, en contraste con los teólogos postmodernos y nihilistas actuales del Occidente latino, que la unidad ontoteológica del existente sólo se da en el pensamiento de los iluminados modernos. La antropomorfización monoteísta de Dios, basada además en una metafísica defectuosa, era absolutamente inaceptable para los doctos teólogos aristotélicos del Kalām. Al-Ghazali, Averroes y después de ellos los aristotélicos latinos criticaron el uso sofístico del enunciado "*in artificialibus*", que hacía de Dios un agente objetivo de emanación.[[173]](#footnote-173) Peor aún es hacer una especie de enunciado genérico antropomórfico vinculando el intelecto divino y el humano. Ibn Adi ya se sintió ofendido por tal herejía en su debate con los neoplatónicos de la escuela asharita, que defendían las formas neoplatónicas de emanación. En el Occidente latino, este error llegó a su punto culminante con la *mathesis universalis* de Leibniz. En la época del nihilismo metafísico, la agonía del Dios del *Modernorum* fue prolongada por las especulaciones de *Reformed Epistemology* . Los teólogos aristotélicos cultos del Kalām y del cristianismo persa rechazaron el plan unívoco de la metafísica concluido por Avicena durante los siglos X y XI. El Dios antropomórfico de los modernistas fue privado de su Ser único y llegó al nivel del existente objetivo y completamente ficticio. En consecuencia, tanto los mutazilitas como los aristotélicos rechazaron el antropomorfismo objetivo de los modernistas como Avicena. La crítica de Al-Ghazali a los neoplatónicos sigue la objeción aristotélica a la imposibilidad de unidad aparte de la causalidad de la sustancia primera real. Si Dios actúa en el mundo, su Ser teológicamente definido debe separarse de las fantasías originadas en la mente moderna. La cognición natural de Dios como *causa prima* predice, según el *Segundo Analítico*, la causalidad científicamente reconocida en el nivel de las sustancias primeras. Lo que el Ser divino es en sí y para sí no pertenece a la filosofía, que sólo estudia el mundo de las sustancias primarias reales y su causalidad. Por consiguiente, la ontoteología de Avicena y, en consecuencia, de toda la modernidad es defectuosa en principio. Al-Ghazali es el primer representante de la teoría de los dos caminos hacia una verdad única, que distinguía diferentes campos de exploración en lo que respecta a la teología y la filosofía.

La ontoteología del Dios moderno nació en la Casa de la Sabiduría de Bagdad, que ejerció el primer acto de la tragicomedia de la objetividad en la época del neoplatonismo de los Asharíes. Todo pensamiento se da necesariamente en el Dios moderno, que asegura una mínima porción de ser a cualquier contenido que pueda ser pensado. El existente objetivamente necesario no tiene razón de ser más que en sí mismo, porque forma un componente del Ser divino. La posibilidad singular de «pensar algo» (*hoc esse tantum*) «existe» entonces en el plano «s*emel-semper*». En el pensamiento divino hay eternamente una determinación intencional de la cosa en su identidad. El escenario de emanación de la modernidad se da en la versión aristotélica del monoteísmo, porque Avicena rechazó el panteísmo filosófico de las *Enéadas* de Plotino. No se trata de una emanación neoplatónica como forma real, sino simplemente de una posibilidad aristotélica de cualquier intención potencialmente dada. La determinación intencional de la identidad de una cosa surge en la mente divina. La intención sólo es potencialmente dada y está fundamentalmente separada de la creación real. El concepto mínimo del individuo es diferente de otro contenido intencional. Este A es necesariamente diferente del No-A. El ser mínimo de la cosa en el pensamiento divino se actualiza como creación divina o producción humana. El proceso creador se despliega a través de la comitación del *tertium ens* hacia abajo, cuando la voluntad demiúrgica divina desencadena un proceso de creación efectiva. Encontramos el marco original de la comitación en Jámblico en su modelo trinitario de la emanación de los contenidos intelectuales del Ser Uno (cap. 1.3.1). Los pensadores de Falsafa estaban familiarizados con la comitación neoplatónica a través de la obra *Theologia Aristotelis*, en la que el Intelecto, el Ser y su Hipóstasis coexisten en la primera emanación del Uno.[[174]](#footnote-174) Ibn Adi reelaboró fundamentalmente la interpretación neoplatónica en la teología aristotélica introduciendo el enunciado comitativo. Este filósofo aristotélico propuso el primer modelo de enunciado categórico en la esfera del Uno (cap. 2.2). Se basa en la consideración de la diferencia mental pura, que se da bien autorreflexivamente en la Trinidad divina (actualidad), bien reflexivamente en la creación (potencialidad). El modelo de la comitación ha llegado a una nueva figura mediante la creación de la modalidad ontológica «*esse ad*». En el Dios moderno surge una nueva esfera del *tertium ens*, apuntalada por la diferencia entre la esencia inmanente dada en el contexto de la Trinidad divina y la sabiduría divina trascendental proyectada en el mundo. El poder del Espíritu Santo, como tercera Persona divina, emerge de la esfera de la inmanencia divina en el modo de la intencionalidad. La nueva forma de encarnación puramente intencional de Jesucristo entra en la creación como encarnación real de la segunda Persona divina.

Avicena retomó la ontoteología trinitaria de Ibn Adi de un modo nuevo. En primer lugar, estableció la unidad de la sustancia divina según la escuela neoplatónica de Al-Kindi, pues la escuela Asharí aceptaba al máximo el estricto monoteísmo islámico. Se trata de la henología neoplatónica, totalmente separada de la creación. Sin embargo, Avicena dejó la multiplicidad cristiana de las tres personas divinas y la trascendencia creadora pneumatológica del Dios Trino en el concepto original de intencionalidad objetivamente concebida. El Dios moderno concibe el ser de la creación en el modo de la potencia aristotélica, que se da en el modo objetivo *esse ad*. El proyecto de la ontoteología islámica creó un nuevo significado del ser intencional, que se da como ser del tercer tipo. En el Dios moderno, en el ámbito del ser mínimo y necesario, están siempre disponibles las determinaciones genéricas de animalidad (*animalitas)* y humanidad (*humanitas*). La creación real surge del hecho de que la comitación de la existencia objetiva de los significados eternos y necesarios en el Dios moderno recibe otro atributo específico llamado «existencia efectiva» (*esse in actu, esse in effectu*).[[175]](#footnote-175) La determinación genérica objetiva pasa de un estatus potencial a un estatus actual por el hecho de que la *animalitas* es ahora la esencia de la sustancia existente de tal o cual animal (*esse in effectu per successionem essendi proprie*). El Dios moderno hace esta diferencia entre determinación genérica y determinación objetiva en el modo *absolute*, creando una cosa nueva. El hombre hace esto sólo intelectualmente, porque el concepto universal contempla el todo racional a través del pensamiento. La primera comparación del existente actual con la esencia-forma preexistente fue realizada en el Occidente latino por la escuela porretana (OBJ II, cap. 1.4). Avicena y Leibniz supieron entonces mística y lógicamente que el existente del tercer tipo puede existir objetivamente en la creación a condición de que preexista de forma primaria en el Dios moderno. Las características del *tertium ens* de Avicena establecieron más tarde el Principio de Razón Suficiente de Leibniz (OBJ II, cap. 3.5). El no-ser no existe y, según Parménides, ni siquiera puede ser pensado. En consecuencia, todo ser potencial debe obtener la razón suficiente de la esfera de la ontoteología primaria en el modo objetivo *esse ad*. Tras la muerte del Dios moderno, las matemáticas desempeñan esta función real de legitimación. Ocuparon el lugar vacante del Dios moderno y sustituyeron a la doctrina cristiana de la gracia justificadora matemática (*sola gratia*). En lugar de un Dios moderno, la era del nihilismo rinde culto a su propia realidad virtual, creada *ex nihilo* y dotada de cualidades divinas a su propia imagen. Tras la muerte del Dios moderno, los trabajadores de cuello blanco llevan sobre sus hombros el significado digital del mundo a través de superordenadores y mercados de derivados. El espíritu crítico dado por el dativo metafísico sigue el camino de las primeras sustancias y define a Dios a través de la actividad de la causa primera. Avicena elevó las matemáticas al rango de metafísica, en línea con el neoplatonismo, pero rechazó la determinación matemática y analógica de las formas dada por la emanación de Plotino. Nuestro intelecto llega al diacosmos mitopoético de las formas divinas imaginadas por medio de la segunda abstracción, cuando revela la naturaleza universal de las cosas (*ad modum universalis*). El reconocimiento de este mundo intermedio de las formas intelectuales en la intencionalidad divina conduce a una intuición mística que contempla la generalidad universal de las cosas (*universalis absolute*). El alma es capaz de ver directamente las potencialidades divinas a través del *intellectus sanctus*. El tipo inferior de cognición actualiza el intelecto material transitorio (*intellectus possibilis*), que es esencial en el alma individual. La intuición humana explora un mundo ideal, que existía en el pensamiento divino antes de la creación real y que existe para siempre. El nuevo concepto de abstracción refleja el dominio ontoteológico de las inteligencias cósmicas. Un reflejo específico del reino cósmico emerge en el alma humana a través de la existencia del tercer tipo. La primera ciencia de Avicena subordina la teología natural a la ontoteología unitaria. Esta determinación objetiva de lo que existe (*ens inquantum ens*) cambió la historia de Occidente. El Dios de los modernistas se incorporó objetivamente a la metafísica como causa primera, ser soberano y dador de formas. Murió al final de esta tragicomedia de la misma forma objetiva. El brillante antiplatonista Nietzsche ofició el funeral, pues filosofó con el martillo, no con falsas ideas. El Dios moderno, en su pensamiento e intencionalidad antropocéntricos, cargó valientemente durante siglos con todas las determinaciones de lo que existe en el pensamiento objetivo hecho al modo "*semel-semper*". Luego, en la era del nihilismo, pasó esta hercúlea tarea a matemáticos como Leibniz y a los superordenadores actuales. Por fin, pudo morir en paz, completamente desocupado. Avicena inauguró este desarrollo que condujo a la muerte del Dios moderno. Fue creado *ex nihilo* como primer *subiectum* de la metafísica moderna. Este simulacro fue rechazado por la falsafa y por la teología de las escuelas jurídicas de los mutakalim en el siglo XI. Esta gigantomaquia tuvo un impacto fundamental en la historia posterior de la metafísica occidental. La fase terminal del Dios moderno comenzó con la muerte de la teología en la filosofía objetiva. El primer representante del postmodernismo, Francisco Suárez (†1617), subsumió los principios naturales de la teología bajo una nueva determinación de lo existente dada en el marco de la *metaphysica generalis* (Courtine 1990, 429). Esta determinación se hace al modo aviceniano *ens inquantum ens*.

Avicena se sitúa en el inicio de la construcción ontoteológica de la metafísica occidental moderna. Sus errores fundamentales, diagnosticados por Al-Ghazali y Averroes, condujeron a la caída de este sistema. El proyecto de la sustancia del tercer tipo exige una concepción ontoteológica unificada de lo existente. Esta "sustancia-individuo" recibe una nueva objetividad en el enunciado ontoteológico *per prius* y se manifiesta como cuasi-género y cuasi-esencia. En la época del nihilismo metafísico y de la secularización, esta ontoteología perdió sus últimos vestigios de autonomía y su importancia histórica. Las críticas justificadas de Nietzsche, Feuerbach y Marx se refieren a la teología postmoderna y a las ideologías seculares nacidas del avicenismo postmoderno. Avicena creó un sentido de lo existente objetivamente considerado en las siguientes etapas, que muestran el acontecimiento epocal del eclipse de la sustancia primera (*Ereignis*). Recapitulemos los primeros pasos de la modernidad en su despegue.

- El intelecto receptivo (*intellectus in potencia*) de Al-Farabi no es necesario, pues su función es asumida por la reflexividad del alma inmaterial como sustancia independiente. Su receptividad incluye las formas inferiores del razonamiento (*cogitatio*), la imaginación común *(imaginatio*) y la memoria (*memoria*). Estas formas de conocimiento, sin embargo, sólo presentan una semejanza externa con lo real percibido por los sentidos.

- La esencia individual del alma intelectual humana nace del acto de razonamiento sensorial (*cogitatio*) y de la iluminación proporcionada por el intelecto adquirido (*intellectio*). El alma está unida al cuerpo accidentalmente a través de la cogitatio sensual y física. Pero se separa del cuerpo en un acto inmaterial e hipostático de reflexión (*intellectio*). Esta débil conexión entre el cuerpo sustancial y la *intellectio* sustancial es suficiente para justificar una individualidad permanente del alma incluso después de la muerte. La identidad del hombre se sustenta en el componente inmaterial y eterno creado directamente por el Dios de los profetas.

- El alma dotada de cognición sensual recoge la emanación de las formas intelectuales actualizadas por el intelecto activo desprendido (*illuminatio*). La abstracción como verdadero proceso de la cognición de las formas desprendidas (*denudatio*) se da en el modo de la actualidad permanente. Proviene de la dirección del intelecto activo desprendido hacia el intelecto adquirido humano.

- En la interfaz del intelecto activo y el intelecto adquirido surge un individuo como sustancia universal como nuevo objeto de la metafísica (*equinitas tantum*). Este existente del tercer tipo puede ser reconocido por abstracción de la realidad física, pero sólo accidentalmente. El intelecto activo cósmico genera esta forma esencial y actual en el modo *semel-semper* y la imprime en el alma individual a través del intelecto adquirido.

- Esta huella del *tertium ens* objetivo «existe» dentro de la certeza subjetiva del sujeto moderno (*certitudo*). En esta certeza, el sujeto observa una parte objetivamente dada del existente mínimo (*esse diminutum*). La huella del existir del tercer tipo en la memoria objetiva (*locus specierum*) viene dada por una nueva forma de anamnesis neoplatónica.

- Este mínimo de ser objetivo se da en el modo «sujeto-objeto». Se da así de manera indiscutible y evidente tanto en lo real como en el pensamiento moderno que lo conoce. La verdad se asegura como la identidad objetiva de esta doble certeza de ser dada tanto en la realidad como en el intelecto conocedor (*hoc esse est tantum*). Avicena concibe el ser verdadero unívoco y trascendental según *Met*. VI.2 como el sentido originario del existente buscado en la *Metafísica* de Aristóteles.

- El ámbito mitopoético de las esencias como *quidditas* genéricas y específicas al modo *per prius* se produce por el enunciado categórico de este ser absolutamente simple. Surge así el primer objeto de la metafísica trascendental como concepción genérica de lo existente (*ens inquantum ens*).

- El ser mínimo de este *tertium ens* asegura una nueva determinación ontoteológica del existente, que se da en el modo de la comitación potencial. Esto lo realiza el intelecto activo y creador de formas actualizadas (*Dator formarum*). El escenario mitológico neoplatónico del Ser Uno y sus emanaciones queda así fundamentalmente revisado.

- La metafísica moderna surge a través del proceso de la comitación unívoca de este existente intencional mínimo del Dios moderno a la creación objetiva (*esse ad*). Este proceso se realiza sobre la base de la similitud formal entre la intencionalidad divina y la humana. La primera intencionalidad es infinita, la segunda finita, pero ambas presentan una semejanza esencial en el modo de la analogía objetiva (*analogia entis*).

- La ontoteología racional basada en el antropomorfismo psicológico moderno ofrece la justificación final del sentido objetivo de lo existente. Nace así la metafísica como primera ciencia general objetivista (*metaphysica generalis*). Este proyecto incluye también la teología monoteísta del demiurgo objetivo (*theologia naturalis*).

Resumiendo estos pasos, el místico filósofo Avicena dio a la humanidad un nuevo sujeto (*ġaraḍ*) de la metafísica como primera ciencia. El Dios moderno se convirtió en un sujeto paranoico, lo que condujo a su inevitable muerte por las razones antes mencionadas. Esta visión de la metafísica como ontoteología objetiva fue rechazada en principio por el teólogo Al-Ghazali. Su crítica de los errores fundamentales de la filosofía moderna fue corregida por Averroes, el mejor aristotélico de todos los tiempos. Averroes ataca resueltamente la parte más débil (y por tanto más mística) del enunciado unívoco *per prius* et *per posterius* de Avicena. El Comentarista entiende correctamente, sobre la base de su lectura de Al-Farabi y Aristóteles, que el tercer tipo de existente no existe. Conocemos la existencia de todas las cosas posibles sólo a partir de la sustancia real primera y no de la visión mística del existente como tal. Como veremos más adelante, la Escolástica occidental después de 1250 tuvo una disputa similar sobre los conceptos de angelología, materia y la relación del intelecto humano con el *intellectus agens* celestial. Desgraciadamente, no fue Avicena quien se convirtió en el enemigo de la escolástica occidental, hechizada por los encantos de la objetividad mística, sino Averroes.

**2.4 Unidad de la primera ciencia y conocimiento (Averroes)**

Las disputas entre la escuela de los tradicionalistas islámicos y los teólogos formados en filosofía estaban llegando al punto de un grave conflicto. La escuela de los mutazilitas estaba dividida entre los neoplatónicos aristotélicos y los aristotélicos críticos. La disputa entre las escuelas coránicas atestigua la obra de un teólogo persa, Muḥammad ibn Jarir al-Ṭabari (†923), que vivió en Bagdad. Muy importante es su debate con la escuela del teólogo Dawud al-Zahiri (†883), que seguía la línea de los juristas y teólogos suníes (Abu Hanífah, Málik ibn Anas, al-Shafi'i, Ahmad ibn Hanbal). Esta escuela de derecho (*maḏhab*) basada en las tradiciones del Corán transmitidas oralmente (*ḥadīth*) rechazaba la escuela racional de los teólogos (*al-muʿtazilah*). Los mutazilitas ya habían sido criticados como herejes en la época del califato abbasí (hacia 850). La diferencia esencial entre estas dos escuelas era la visión del Corán como palabra dada directamente por Dios. Esta visión fue defendida por las escuelas jurídicas de teólogos, que se basaban en la tradición ancestral del islam (Bangert 2016, 100-103). Las escuelas teológicas del linaje de los *maḏhab* hicieron una distinción crítica entre las figuras mitológicas y musicales de la verdad.[[176]](#footnote-176) Ambos tipos de ocultación arcaica (*a/létheia*) actuaron en la historia islámica temprana. Formaron tradiciones tribales orales, que adquirieron el carácter de una doctrina (*ḥadīth*) con autoridad local. La verdad original del Corán tenía un carácter arcaico, ya que era necesario distinguir con precisión entre la verdad divina y el engaño humano. Por lo tanto, era necesario traducir la verdadera forma de la palabra de Dios predicada por Mahoma en una versión canónica de una enseñanza unificada. Tras el trabajo crítico de los sabios de todas las escuelas y direcciones de la época, estas tradiciones pasaron al corpus escrito del Corán en la forma crítica de la *alétheia* divina. Tras la aparición del Corán escrito, comenzó el resto de la historia del Islam y la historicidad original de la primera profecía pasó al Leteo. Para la escuela filosófica ecuménica de Bagdad formada por los mutazilitas, era inaceptable cualquier deificación del texto creado mediante la comprensión e interpretación humanas. Los pensadores llamados «Asharíes» de la escuela de los mutazilitas siguieron más de cerca la compilación del corpus escrito del Corán. Su fase editorial clave tuvo lugar a principios del siglo VIII, tras el final del reinado del califa Abd al-Malik (†705). Estos eruditos eran conocedores de la arcaica escritura árabe, que carecía de puntuación y el significado de muchos signos era confuso (*scriptio defectiva*). Estos eruditos se dedicaban a la interpretación obligatoria de las tradiciones islámicas de la época. En el siglo X se había completado la transición a un nuevo sistema de puntuación con signos diacríticos (*scriptio plena*). De ahí su actitud crítica hacia la interpretación dogmática de los teólogos. Siguiendo los pasos de teólogos como Ibn Kullāb (†855), los mutazilitas distinguían entre el contenido de la revelación y su expresión humana (ʿ*ibāra*). En relación con otras religiones, defendían la doctrina moderada de la «inimitabilidad del Corán» (*iʿjāz al-qurʾān*) como palabra superior de Dios. La escuela racional de los asharíes defendía la naturaleza humana y el pensamiento crítico. Sin embargo, los asharitas neoplatónicos de la escuela del filósofo cristiano Hunain Ibn Ishāq (†873), de la Casa de la Sabiduría de Bagdad, se detuvieron en la dialéctica platónica. El representante más importante de esta escuela neoplatónica fue Avicena, cuya filosofía modernista fue criticada en principio por los teólogos de la escuela racional de los mutakallim liderada por Al-Ghazali. Sin embargo, el platonismo problemático de los asharitas también fue rechazado por la escuela falsafa aristotélica liderada por Al-Farabi y por el cristiano jacobita Ibn Adi. Estos dos pensadores dirigieron la Casa de la Sabiduría de Bagdad *(Bajt al-Hikma*) después de la escuela asharita. La escuela teológica *Ilm al-Kalām* defendía la verdad revelada única del Corán. Según los eruditos de los Mutakalim, la casa de sabiduría filosófica de Bagdad creó una división en la enseñanza del Islam. Brillantes teólogos y pensadores sufíes como Al-Ghazali consideraban la Casa de la Sabiduría de Bagdad una sede de la necedad, ya que estaba dominada por modernistas como Avicena. Los califas, juristas y teólogos islámicos intervinieron contra los modernistas en interés de la única verdad revelada. Los representantes del *kalām* echaron al niño aristotélico de la bañera junto con el agua moderna. Pero los juristas teólogos de las escuelas de la *ḥadīth* salvaron al menos la sabiduría teológica del islam. Esta sabiduría venía dada por las tradiciones tribales y culturales. Los califas gobernaron a favor de la escuela teológica del *kalām* y de la *sharia*. La intervención de los califas contra la modernidad de la época garantizó que el Dios moderno no se impusiera en el islam. También por eso el Dios moderno no tuvo la misma muerte en la civilización islámica que en el Occidente postmoderno.

Averroes fue sin duda el pensador más brillante de la falsafa, pues elaboró una síntesis única y hoy insuperable de la metafísica aristotélica. Inició la siguiente serie de polémicas con filósofos modernistas como Avicena y corrigió sus errores. Ya era demasiado tarde para salvar la falsafa. Tras la muerte del Comentarista, los teólogos islámicos se impusieron definitivamente e impusieron la *damnatio memoriae* a las enseñanzas de Averroes. La disputa entre los brillantes pensadores de la falsafa sobre el estatus del Dios moderno tuvo lugar dos siglos más tarde en el Occidente latino, en los años 1250-70. La metafísica del Comentarista fue correctamente entendida en el Occidente latino por la escuela del primer averroísmo. Sus representantes fundaron la Universidad de París (John Blund, Guillaume d'Auvergne). La autoridad de la metafísica aristotélica fue mantenida en la siguiente generación por Roger Bacon, Alberto Magno y Sigerio de Brabante. Pero este grupo siguió el destino de los falsafa y perdió su batalla contra los modernistas. Los modernistas latinos se impusieron a los aristotélicos gracias a la filosofía objetiva de Avicena. El Dios moderno logró imponerse en el Occidente latino gracias al pensamiento objetivo de las escuelas monásticas de las órdenes mendicantes de Oxford y París. El Dios del *Modernorum* fue creado según la metafísica de Avicena, que fundó la *via Modernorum*. Esta lucha se conserva en el título "*sophistae Latini*". Forjado al modo de la semántica apolínea, este título indica el destino indisimulado del aristotelismo teológico (OBJ II, cap. 2.3.1). El sabio obispo parisino Guillaume d'Auvergne desempeñó en la crítica de los modernistas un papel histórico similar al del erudito Al-Ghazali en la falsafa. Los llamados averroístas de la Facultad de Artistas de la Rue du Fouarre ejecutaron el trágico papel de la escuela aristotélica en la defensa de la filosofía de Averroes. Con su trágica decadencia y expulsión de la universidad concluyó la primera etapa de la tragicomedia objetiva de Occidente. La hermenéutica siguió especialmente el pensamiento de Sigerio de Brabante. Se convirtió en el mejor comentarista del Comentarista y luego compartió su destino filosófico. La metafísica de Avicena siguió el camino de una única verdad mitopoética al igual que la *via Modernorum*. Ambas escuelas tenían una sola verdad, que se impuso a Occidente. Esta verdad divina estaba dividida en dos reinos. En el primer reino reinaban los sabios y victoriosos teólogos del Islam; en el segundo reino reinaban los impúdicos, modernistas y victoriosos teólogos de la cristiandad latina. Como sabemos, el Dios moderno ha muerto y la era del Antropoceno sólo apareció en el Occidente latino. La hermenéutica seguirá las etapas posteriores de esta gigantomaquia en el Occidente latino. La ontoteología occidental estaba separada de la teología islámica desde el siglo XIII, y esta separación fue sellada por las repetidas cruzadas. Los sofistas filosóficos ganaron la lucha por una verdad única al condenar el aristotelismo en París y Oxford en 1277. El papel crítico de Averroes fue desempeñado por los representantes aristotélicos del averroísmo (Alvernus, Bacon, Alberto, en parte Tomás de Aquino), que criticaron a los avicenistas del segundo averroísmo (Rufus, Kilwardby, Buenaventura, Pecham). El modernista latino Duns Escoto retomó la deducción de la metafísica después de Avicena (OBJ III, cap. 5.3.2). El resultado de la primera deducción de la metafísica objetiva fue un Dios moderno sin existencia propia. Esta suprema criatura académica está perdida en su pensamiento objetivo y por lo tanto no tiene tiempo para hacer creación en el mundo (*deus otiosus*, cap. 1.1). Un metafísico nihilista llamado Nietzsche fue el sepulturero filosófico del Dios moderno después de Al-Ghazali y Averroes.

La introducción por Avicena de la metafísica moderna a través de nuevas formas de *tertium ens* llevó a su apogeo la búsqueda de la unidad de lo existente en el neoplatonismo persa. La modernidad combinó la henología neoplatónica y el enunciado categórico aristotélico en un nuevo proyecto de ciencia primera. Los capítulos anteriores han mostrado que la metafísica trascendental sitúa la unidad del ser más allá de las sustancias reales. Avicena se convirtió en el padre de la objetividad occidental porque dejó a sus sucesores el primer proyecto del sentido del existente concebido objetivamente. El conflicto entre Avicena y Averroes tuvo su origen en el controvertido punto aristotélico relativo al concepto de verdad, del que ya se había ocupado Al-Farabi. El pasaje citado de *Met*. 1026a33-b2 (cap. 2.1) considera el enunciado sobre la verdad y la determinación de la sustancia primera como ontológicamente equivalentes (ἁπλῶς λεγόμενον, *Met*. 1026a33). Si la verdad puede ser predicada en el modo del enunciado anfibólico, entonces pertenece a la enunciación categóricaen el nivel de la sustancia segunda universal y al mismo tiempo en el nivel de la sustancia primera real. De este modo nació el concepto aviceniano de verdad como asimilación, que pasó a la modernidad posterior. El concepto aristotélico de verdad como adecuación cambió profundamente. El intelecto moderno crea la verdad como composición del tercer tipo de existente. La visión directa del existente objetivo sustituyó al dativo metafísico. De este modo, la verdad dejó de existir como adecuación categórica aristotélica basada en la imposición de sentido desde las sustancias primeras hipárquicas a la sustancia segunda universal. La conexión con el existente del tercer tipo se realiza a través de la conexión directa (*coniunctio*) del intelecto individual adquirido (*intellectus adeptus*) con el intelecto activo (*intellectus agens*). Esta conexión tiene lugar en el proceso de la iluminación (*illuminatio*) del intelecto adquirido por el intelecto activo separado de las inteligencias cósmicas. Por otra parte, está la afirmación del mismo libro, *Metafísica* E, que excluye la determinación de la verdad como existente hipostáticamente. La verdad y la no verdad no están en las cosas (οὐ γάρ ἐστι τὸ ψεῦδος καὶ τὸ ἀληθὲς ἐν τοῖς πράγμασιν), sino en el pensamiento (ἀλλ' ἐν διανοίᾳ, *Met*. 1027b25-27). La determinación de la verdad hecha sólo en el pensamiento es fundamentalmente distinta de la sustancia real, que contiene la unidad originaria de la existencia. La división de lo existente dentro del enunciado categórico universal se da en relación con la sustancia primera (διαίρεσις ἐν διανοίᾳ ἀλλ' οὐκ ἐν τοῖς πράγμασι, *Met*. 1027b30-31). Aristóteles dice explícitamente al final de este pasaje que hay que dejar de lado el problema de lo existente como verdadero y que hay que buscar la sustancia real (*Met*. 1027b34). El concepto de verdad no puede sustituir a la existencia de la cosa, que existe de modo inmediato y simple. El criterio de verdad hace una determinación secundaria de lo que existe. Confirma la primacía de la sustancia primera, que está en el centro de la gigantomaquia entre platonismo y aristotelismo. Los principios buscados en la ciencia primera de lo que existe deben encontrarse en las cosas mismas, según la *Física* y la *Metafísica*; de lo contrario, la búsqueda vuelve a las diversas formas del platonismo. El enunciado *per prius*, al referirse a la sustancia primera, da respuesta a la pregunta de Sócrates sobre la esencia existente: ¿Qué es (τί ἐστι; cap. 1.2)? La búsqueda de la ciencia primera en los libros *Metafísica* Γ, Z, H y, sobre todo, *Lambda* apunta en esta dirección. En ellos se exploran las determinaciones primarias de la sustancia existente como fuente última de la unidad de lo existente.

Al-Farabi se sitúa en la encrucijada de las dos líneas de la metafísica porque intentó armonizar la enseñanza de Platón y Aristóteles. El resumen preciso que hace Abunaser del estatuto de las sustancias primera y segunda en el *Comentario a las Categorías* (Cat. 2a11-16) muestra la importancia fundamental de este pensador (cap. 2.1). Al-Farabi respeta la importancia fundamental del enunciado categórico para la fundamentación de la ciencia primera. Pero no quiso abandonar la concepción neoplatónica de la verdad como determinación fundamental del Ser Uno. Averroes dio este paso y creó una nueva versión de la metafísica. Rechazó el dualismo inherente a la interpretación dual de la metafísica y dio primacía a la sustancia real como fuente única de enunciado inequívoco. El filósofo Manlio Boecio en el Occidente latino (OBJ II, cap. 1.1) y el Comentador en la falsafa fueron los primeros filósofos después de la Antigüedad que concibieron la opción metafísica vinculada a la sustancia primera como un proyecto fundamental de la *Física* y la *Metafísica*. Esta metafísica presupone el enfoque cognoscitivo prescrito en *De anima*. El primer comentario de Averroes a la *Metafísica* conoce bien la aporía citada sobre la verdad ambigua del libro E; el *Epitome* la explica según el enunciado hipárquico dado a partir de la sustancia primera.[[177]](#footnote-177) La razón de elegir esta interpretación de la *Metafísica* obedece a la primacía del dativo metafísico aristotélico. El enunciado *per prius* se dirige en primer lugar a la sustancia real, porque sin su existencia real no sabríamos nada acerca de la verdad de lo existente. La existencia de la cosa real no puede ser ambigua o errónea, porque la cosa es lo que es en sí misma. Según la interpretación de la *Metafísica*, el error sólo se produce en la mente del conocedor (Met. 1027b30-31).[[178]](#footnote-178) Detrás de la sustancia real primera no queda nada de lo real actual. El existente objetivo no tiene posibilidad de existencia actualizada en el nivel de las primeras sustancias, ya sean materiales o inmateriales. El conocimiento comienza con la existencia de los cuerpos percibidos por los sentidos y se extiende a las sustancias inmateriales y cósmicas separadas. Hemos llamado a esta dirección de la filosofía de Aristóteles "la actualización del sentido de lo que existe frente a nosotros", es decir, desde la dirección de las sustancias reales. El enunciado hipárquico a través de la imposición de la sustancia primera establece el nivel final de la univocidad de lo existente. La univocidad sólo existe en el marco del género, es decir, en el nivel categórico de la segunda sustancia. Las demás determinaciones realizadas fuera de la sustancia primera y segunda se dan sólo equívocamente. Están determinadas por el existente universal que sólo se encuentra en el pensamiento y no en la realidad de las sustancias primeras. El sentido en la forma homónima universal no está determinado causalmente por imposición desde la sustancia real primera. La unidad equívoca (por ejemplo, hecha por analogía) sigue siendo verdadera sólo en el nivel de la abstracción lógica o matemática. Hemos llamado a esta dirección "la actualización del sentido de existir por detrás" ». La suposición de esta unidad sólo existe en el pensamiento, y falta por completo la imposición de la realidad de las sustancias primarias. La diferencia antes mencionada entre imposición y suposición es de importancia fundamental para explicar la brecha entre la metafísica de Avicena y la de Averroes. La unidad de lo existente en Avicena viene dada por el *tertium ens* y la correspondiente ontoteología. Según el Comentarista, tal ciencia primaria se encuentra fuera del mundo de las sustancias reales. Avicena extiende injustificadamente el enunciado unívoco más allá del ámbito de las sustancias primarias. Incluye en su proyecto de una ciencia primaria un significado equívoco y analógico, que sólo se da en el pensamiento. El análisis basado en una homonimia de ideas y definiciones separadas de las sustancias reales no puede establecer la unidad de conocimiento necesaria para la construcción de una ciencia crítica. No hay, pues, enunciado neoplatónico, analógica, mística, gnóstica, etc. de la unidad metafísica que funda la primera ciencia, como proclamaba Avicena. La unidad objetiva de lo existente se presenta al modo del *ens inquantum ens*. Desde el punto de vista de un enunciado categórico aristotélico, el concepto de universalidad de Avicena y su formalización objetiva representan una categorización equívoca, que se basa en una semejanza de lo existente concebida por analogía. Pero esta forma de semejanza sólo existe en el pensamiento, y no tiene ninguna causalidad arraigada en la realidad. Las cosas se vinculan a un concepto abstracto, del mismo modo que la nutrición o el cuerpo se vinculan analógicamente a la salud según la *Ética a Nicómaco* (cap. 1.3.1). En el enunciado analógico homónimo podemos introducir el enunciado *per prius*, porque podemos encontrar el accidente originario, que está vinculado a la sustancia primera (cap. 1.3). Pero esta unidad es primero puramente accidental, y luego se crea sólo en el pensamiento en el nivel de la potencialidad, ya que no está dada por la influencia actual de la sustancia real. Según Averroes, la intuición de la totalidad de lo existente, dada por los universales neoplatónicos, no establece una cognición científica basada en pruebas deductivas o al menos inductivas. Se basan en la investigación de la sustancia real y sus propiedades. Debido a las interpretaciones erróneas de Aristóteles, Averroes consideró a su predecesor como un filósofo muy problemático que cometió errores fundamentales en metafísica. La determinación de la verdad como existente hipostáticamente se da en la segunda línea de *Metafísica* VI.2 en las cosas. Pero sólo existe en el pensamiento, donde el sentido de existir se predice categóricamente según la causalidad de las sustancias primarias. El ser actual como existente y el ser potencial como verdadero representan modos metafísicamente muy diferentes. Ambos modos necesitan ser aclarados adecuadamente en relación con el enunciado apodíctico de la sustancia primera y segunda. Su verdad puede unificarse mediante el juicio lógico realizado en el nivel categórico. Se trata de una mera homonimia realizada en el nivel del concepto puro. En el nivel de la investigación científica, la verdad está garantizada por el silogismo demostrativo deductivo según la *Segunda Analítica*. La prueba demostrativa viene dada por la predicción de causalidad que hacen las sustancias primarias. Después de Boecio, Averroes fue el primer pensador occidental que separó radicalmente la interpretación original de Aristóteles de las tendencias neoplatonistas. Después de él, esta obra fue retomada por los primeros conocedores de Averroes en París. Estos excelentes filósofos estaban representados por el canciller de la Universidad de París, el obispo Alvernus, Roger Bacon y Alberto Magno. Su lucha contra los modernos «asharíes» de Oxford y París es hoy un capítulo prácticamente olvidado de la historia de la filosofía, enteramente editada por los modernistas victoriosos.

La hermenéutica de la objetividad busca retrospectivamente la fuente original del nuevo tipo de metafísica, representada en el Occidente latino por la escuela del primer averroísmo. La edición francesa de los escritos de Averroes sobre la bienaventuranza del alma, que ha sobrevivido en las traducciones hebreas del siglo XIII, expone dos decisiones fundamentales que se pueden encontrar en la filosofía de Averroes. La primera decisión ontológica se refiere al cuerpo físico, que no puede poseer otra forma que la material (Geoffroy & Steel 2001, 47-48). La elección metafísica de Averroes sigue la enseñanza de las *Categorías* y separa la sustancia primera indivisible de nuestra cognición conceptual. Lo mismo se aplica a la determinación del hombre existente y de la cognición humana. El alma es una forma del cuerpo real, por lo que no es la sustancia objetiva separada de Avicena. El cuerpo humano es uno, que vive y conoce a través del alma intelectual, que es la forma real de «este cuerpo» que determina la persona única. Esta concepción excluye la duplicación de forma o sustancia en el ser humano, ya que existimos como sustancia primera. La unidad hilemórfica de la persona existente es real; por tanto, no puede ser abolida por ninguna adición conceptual que introduzca una multiplicidad de formas hipostasiadas. La segunda opción ontológica mencionada por los comentaristas franceses se refiere al estatuto modificado del intelecto material de Alejandro. Puesto que el intelecto trata con formas inteligibles, debe tener una naturaleza inmaterial, similar al intelecto activo cósmico. Averroes, de acuerdo con Alejandro, afirma que los inteligibles son de naturaleza inmaterial. Al mismo tiempo, afirma con Temistio que el intelecto es una disposición del alma, que está ligada al cuerpo material individual, estando sujeta al nacimiento y a la muerte (Geoffrey&Steel 2001, 64-67). La conexión del pensamiento a la sustancia única del hombre con el alma como forma entelequica es muy importante. Tal cuerpo material único como sustancia única es incompatible con la concepción del intelecto material de Alejandro. El intelecto hílico se convertiría en un sustrato independiente del pensamiento como forma hipostasiada. Esta fatal solución modernista fue introducida involuntariamente por Al-Farabi. Él intentó reconciliar a Aristóteles y Platón y por este sincretismo creó un nuevo componente receptivo de la cognición (cap. 2.1.1). En el *Gran Comentario al De anima* (CMDA), Averroes sitúa el intelecto material de Alejandro en la parte sensual del alma. Transforma el *intellectus in potencia* de Al-Farabi en una nueva forma de la facultad receptiva del alma (*intellectus possibilis*). El alma inmaterial dotada de la facultad de cognición intelectual recibe formas sensuales de las cosas externas. Se abstrae del entorno del intelecto posible para crear las formas inmateriales del reconocimiento. La unidad resultante de la cognición sensual e intelectual viene dada por el hecho de que el intelecto inmaterial está presente en el alma individual. Se determina en el modo *per prius* como pura potencia. La receptividad ligada a la acción del *intellectus possibilis* hace que el pensamiento pueda recibir todas las formas inmateriales. El efecto de la multiplicidad neoplatónica de formas o incluso de sustancias sería que la cognición añadida desde fuera no sería más que un accidente. Entonces el intelecto inmaterial como forma separada actuaría una vez en el cuerpo, y no la otra. La teoría del intelecto separado contradice la actividad voluntaria del pensamiento sobre la que tenemos pleno control. Al-Farabi ya se ocupó de esta cuestión. La resolvió introduciendo el *intellectus in potencia*, que representa la capacidad individual de abstracción (cap. 2.1.1). La cognición inmaterial del intelecto existe en el cuerpo animado como único sustrato, y no el intelecto autónomo como otra forma o sustancia añadida. De lo contrario, el pensamiento no es un acto de libre albedrío de la única persona existente, que se define como sustancia primera aristotélica (τόδε τι). La actuación receptiva del pensamiento, vinculada a los sentidos, constituye la parte inmaterial del alma individual y establece la capacidad pasiva y activa del intelecto. Al cambiar el estatuto de la metafísica y del intelecto, el ingenioso Comentarista se separó definitivamente de la tradición árabe anterior (Al-Farabi, Avicena, Ibn Bajja), que definía al hombre de forma dualista. Los modernistas falsafa concebían la cognición únicamente a partir de la conexión de dos sustancias inmateriales. El alma humana desprendida y sustituible se unía con el intelecto activo igualmente desprendido en el acto de iluminación y conexión mutua (*ittiṣāl*, *ittiḥād*). La concordancia del intelecto adquirido y el intelecto activo a través de la *coniunctio* de dos tipos de intelecto permitió el reconocimiento de las formas inmateriales. El cuerpo y los sentidos no juegan un papel importante en este esquema neoplatónico, avicenista y cartesiano. La hermenéutica proclama que la interpretación de la verdadera cognición es el alfa y el omega de la filosofía de Averroes. El prefacio a la traducción inglesa del *Gran Comentario al De anima* (LCDA) nos recuerda que al menos ocho obras existentes de Averroes trataban de la naturaleza del intelecto y de la cuestión de la cognición (Taylor 2009, XXII). El paciente proceso de abandono gradual de todas las autoridades filosóficas de la época explica por qué Averroes escribió al menos tres comentarios sobre *De anima*. El comentario menor fue escrito en 1158-60 (ed. Nogales 1985), el comentario medio hacia 1181 (ed. Ivry 2002), y el comentario mayor hacia 1186 (ed. Crawford 1953). La datación generalmente aceptada de los comentarios se basa en la premisa de que el comentario medio pertenece a los comentarios medios tardíos a las obras mayores de Aristóteles, mientras que el *Commentarium magnum in Aristotelis De anima libros* (CMDA) es el último de la serie de los llamados grandes comentarios, que culminan en los comentarios a la Física y la *Metafísica* (Glasner 2004, 59). La figura definitiva de la metafísica se completó con la serie de grandes comentarios al *De caelo* y a la *Metafísica*, que muy probablemente se escribieron después del año 1190. La datación indica la posición clave del escrito sobre el *De anima* en la génesis de la metafísica de Averroes. La composición del CMDA pertenece al comienzo del último período creativo, coronado por los dos grandes comentarios sobre la *Física* y la *Metafísica*. La hermenéutica del CMDA se basa en esta datación. Presupone que el medio y especialmente el gran comentario sobre *De anima* crearon la trayectoria fundamental (*Vor blickbahn*) de la primera ciencia que el Comentarista buscó toda su vida. Es necesario entender el gran comentario sobre *De anima* prospectivamente, porque abre el acceso a un nuevo sentido de lo existente. Una nueva ciencia primera nació en los grandes comentarios a las obras clave del Corpus, como la *Física*, la redacción del *De caelo* y la *Metafísica*. La datación del CMDA muestra su posición clave en la constitución de la *Lichtung* de la nueva metafísica. La aparición del sentido verdadero de lo que existe en el proceso de cognición completó la búsqueda de una nueva perspectiva. Estaba latentemente presente en los dos comentarios anteriores al *De anima*. El período clave de la maduración de la nueva forma de metafísica se desarrolla en los comentarios intermedios y en los breves tratados sobre el intelecto (*La béatitude de l'âme*, Geoffroy&Steel 2001). La nueva intuición de lo que existe se cumple en el CMDA. Los eruditos latinos sólo conocían este comentario a la trilogía en una traducción anónima de hacia 1220 (Hasse 2010). Los escolásticos ya disponían del comentario de Avicena al *De anima* (*Liber de anima seu Sextus de naturalibus*), transmitido por la traducción de la escuela de Toledo (cap. 2.3.1). La comprensión preliminar del *De anima* original de Aristóteles fue dada en el Occidente latino por el neoplatónico Avicena y sólo más tarde por el aristotélico Averroes. Desgraciadamente, este orden de interpretación también es válido para el enfoque objetivista actual, ya que el nihilismo metafísico surgió del postmodernismo aviceniano de Descartes. La interpretación objetivista se esfuerza por encontrar una línea de base en la interpretación del De anima de Ibn Rushd. Esto es mucho más fácil hoy en día, ya que algunos autores subrayan la innegable continuidad de los tres comentarios.[[179]](#footnote-179) Todos los comentarios de Averroes defienden una forma individual de conocimiento a través de la actividad de nuestro intelecto (*intellectus qui est in nobis*). El denominador común es la aproximación crítica del comentarista a la interpretación de Alejandro y Temistio del *De anima*. En la primera fase de la interpretación del *De anima*, la teoría del intelecto apoya la postura de Ibn Bajja y Alejandro de Afrodisias. El intelecto material forma un componente de la cognición sensual, y los inteligibilia están separados de la cognición sensual en virtud de su inmaterialidad. La conexión de los dos contenidos en el acto individual de cognición se da como la disposición del intelecto material en relación con la actividad soberana del *intellectus agens* separado (Taylor 2005, 32-33). La segunda fase de la lectura atenta del *De anima* es muy importante. Muestra la progresiva separación de los dos pensadores a partir de la lectura de Temistio y gracias a la revisión de la concepción del intelecto hílico, que Al-Farabi ya había rechazado (cap. 2.1.1). La nueva forma del intelecto material como *intellectus possibilis* excluía la separación del *intellectus materialis* receptivo del intelecto activo.[[180]](#footnote-180) Este paso ya estaba presente en el *Epítome de la Metafísica* y en breves tratados sobre el alma. La separación anterior de la tradición es finalmente coronada por la síntesis original de la cognición en el CMDA, que es adoptada por los grandes comentarios finales sobre la *Física* y la *Metafísica*. La hermenéutica del *Gran Comentario De anima* debe mostrar cómo surgió la concepción final de Averroes de la intuición metafísica sobre lo que existe. Ibn Rushd sintetizó armónicamente la física y la metafísica en una única meta (σκωπός, *ġaraḍ*) de la primera ciencia. Su unidad se completa con una serie de grandes comentarios posteriores a las obras clave del *Corpus Aristotelicum*. Revelan una nueva figura de la metafísica, hoy casi olvidada. La objetividad triunfó, entre otras razones, porque en el Occidente musulmán de principios del siglo XIII ya no se reflexionaba sistemáticamente sobre las escuelas filosóficas de la falsafa. Apenas nadie exploró críticamente la unidad de la filosofía primera en las primeras universidades occidentales, como la Casa de la Sabiduría de Bagdad. En el entorno del nuevo tipo de intelecto fundado por Averroes, se descubrió y defendió otra *Lichtung* de lo existente.

Citemos la frase del CMDA relativa al estatuto del *intellectus possibilis*, que es el lugar de la verdad y de la no verdad en la disputa sobre el llamado «averroísmo». Esta cita contiene el núcleo de la futura disputa sobre la objetividad en las escuelas modernas y postmodernas. Estas escuelas han adoptado el proyecto metafísico de Avicena como auténtico heredero de la búsqueda de la primera ciencia de Aristóteles.

«Esto es lo contrario de lo que ocurrió con los pensadores modernos (*quod contingit Modernis*). Entre ellos, nadie es considerado un pensador perfecto (*nullus enim est sciens et perfectus apud eos*) a menos que sea alejandrino (*nisi qui est Alexandreus*). La razón de ello es la reputación de este hombre y el hecho de que se le considera uno de los muy buenos comentaristas».[[181]](#footnote-181)

Según Ibn Rushd, los avicenistas son seguidores modernos del dualismo según la interpretación de Alejandro en *De anima*. Estos «alejandrinos», como seguiremos llamándolos, fueron incapaces de responder a la divergencia fundamental del controvertido proyecto metafísico de Alejandro y, después de él, de Avicena. Esta situación se repitió dos siglos más tarde en el Occidente latino, que se negó a aceptar el desafío de Averroes. Su obra se convirtió en una nueva manzana de la discordia a partir de 1230, ya que los sofistas latinos de Oxford y París fueron incapaces de comprender la profundidad del pensamiento del Comentarista. Alberto y Bacon, siguiendo el modelo de Averroes, clasificaron a los avicenistas, que profesaban la errónea unidad del intelecto, bajo una figura similar denominada *Moderni*. Los modernistas latinos reunidos en la escuela del segundo averroísmo formaron un simulacro sofístico en lugar de la doctrina de Averroes, que se introdujo en las universidades de Oxford y París. La hermenéutica de la objetividad confirma plenamente y sin reservas la conocida observación de S. G. Nogales y A. R. Gauthier de que Averroes no era averroísta.[[182]](#footnote-182) La lectura actual, que muestra la emergencia de la objetividad, debe ser anti-Averroísta en un sentido muy diferente de la polémica sobre el averroísmo latino. Por tanto, es necesario responder en este volumen y en los siguientes a las preguntas fundamentales que surgen de la tríada hermenéutica de historicidad, historicidad e historia que concierne a la objetividad.

- ¿Cómo se restauró la *alétheia* de la sustancia primera aristotélica en los principales escritos de Averroes?

- ¿Qué sentido de lo existente muestra en el CMDA la nueva figura del *intellectus possibilis*?

- ¿Cómo se malinterpretó la figura del *intellectus possibilis* de Averroes en el avicenismo latino?

- ¿Cómo se convirtió Averroes en averroísta, y qué significa esto para el desarrollo de la objetividad en el Occidente latino?

La historia filosófica de la gigantomaquia relativa a la sustancia está determinada por los cambios en la naturaleza de lo existente. Cada uno de estos cambios establece una nueva forma de historicidad del pensamiento. La historia de lo existente en la metafísica de Avicena y Averroes es de importancia fundamental, porque su disputa fue retomada en el Occidente latino. La gigantomaquia de la sustancia objetiva tuvo lugar primero en la falsafa, luego en las escuelas del primer y segundo averroísmo. El resultado objetivo de esta lucha creó la figura histórica de la ciencia y la educación occidentales al modo del error metafísico (*Irrtum*). La hermenéutica de la objetividad debe interpretar el doble fundamento ontológico de la metafísica dado en la versión de la metafísica de Avicena y Averroes (*Gründung*). La metafísica del Comentador completaba la tradición aristotélica de la primera ciencia. La explicación del conocimiento de Averroes en *De anima* implica la unidad de la persona que el texto original no contiene explícitamente. Como veremos más adelante, los semiaverroístas de la escuela del primer averroísmo rechazaron la ingeniosa solución de Averroes a la unidad de la persona. Tomás de Aquino y Egidio Romano estaban influidos por el esquema de cognición de Avicena. En línea con el aristotelismo objetivo, conservaron las divergencias dadas en el *De anima* original, en particular el dualismo de las dos formas hipostasiadas en el alma. Sigerio de Brabante, el mejor comentarista del Comentador, vio claramente estos errores del avicenismo y del semiaverroísmo y rechazó todas las teorías dualistas de sus contemporáneos. En consecuencia, la escuela de *Modernorum* desterró a este magister como «averroísta» y le impuso una *damnatio memoriae* académica. La falsedad dada en la disputa sobre el llamado averroísmo allanó el camino a la metafísica objetiva, al interpretar de forma corrupta la metafísica de Averroes. El propio Averroes experimentó esta falsedad al final de su vida, cuando en 1197 el califa marroquí Al Mansur ordenó quemar públicamente sus escritos por heréticos.

Al establecer el proyecto de la filosofía primera, el Comentarista responde a la crítica de la filosofía (*Tahāfut al-Falāsifah*) de Al-Ghazali, y lo hace escribiendo la obra antinómica *Tahāfut al-Tahāfut*. Esta obra polémica contiene una crítica a los modernistas islámicos, que más tarde fue retomada por la escuela del Primer Averroísmo contra los modernistas latinos del Segundo Averroísmo. Citemos el núcleo de la gigantomaquia en falsafa, que se refería a la necesidad moderna ligada a la esencia y no a las sustancias reales.[[183]](#footnote-183) Ibd Rushd reconoció correctamente que al separar la existencia de la sustancia en la metafísica del *Modernorum*, se produce inevitablemente la muerte del Dios moderno. Defendió frente a Avicena la ciencia primera de Aristóteles, que había sido esbozada antes que él por Al-Farabi. Sin embargo, Al-Farabi no pudo completarla debido a la influencia neoplatónica. La concepción de la metafísica de Al-Farabi adquirió una nueva forma por el hecho de que la interpretación de Averroes da respuesta a todos los principales errores de Avicena. Averroes rechaza la tesis fundamentalista y dogmática de los teólogos sobre la omnipotencia impenetrable de Dios. Esta teoría intenta refutar la concepción antropológica moderna de Dios de Avicena (cap. 2.3.3). El mundo explicado por la providencia divina no podía seguir el curso de las causas naturales. En última instancia, estas causas dependían enteramente de la providencia divina y de su inescrutabilidad. La abolición de la causalidad haría imposibles la ciencia natural y la metafísica. Averroes, en respuesta a las críticas de Al-Ghazali a los modernistas, postula una única verdad y un único objetivo de conocimiento para la teología y la filosofía según *Metafísica Lambda* , pero subraya dos caminos diferentes hacia la Causa Primera y dos formas de conocimiento del Motor inmóvil. Este debate sobre la autonomía de la filosofía y la teología prefigura la polémica occidental sobre la doble verdad en el Occidente latino. Véanse los siguientes análisis de la controversia de 1277. Gracias a esta disputa, surgió un avicenismo análogo y unívoco del *Modernorum* latinizado, como ocurrió con la falsafa neoplatónica dos siglos antes. En el centro de la interpretación se encuentran el estatuto metafísico de la sustancia primera y la correcta determinación del *intellectus possibilis*, en el que la sustancia primera se revela adecuadamente para nuestro conocimiento. Estas dos cuestiones centrales sobre la sustancia y su conocimiento proporcionan la estructura fundamental de la metafísica de Averroes. La disputa entre las dos concepciones de la metafísica comenzó después de que los escritos de Averroes llegaran al Occidente latino, en torno a los años 1220-30. Los aristotélicos de la escuela de Johannes Blund en París revisaron la metafísica de Aristóteles siguiendo el espíritu del Comentarista. Su conflicto con los sofistas y los modernistas latinos desencadenó una nueva serie de gigantomaquias sobre la sustancia.

**2.4.1 Metafísica de la sustancia primera**

La gigantomaquia entre los dos más grandes filósofos árabes debe interpretarse de acuerdo con el análisis de las diferentes corrientes de la falsafa. La filosofía de Averroes rechazaba fundamentalmente cualquier desviación de la metafísica hacia el neoplatonismo. Según Averroes, la concepción modernista de la metafísica estaba en contradicción con la corriente aristotélica de la falsafa representada por el Segundo Maestro. Averroes separa su proyecto de Alejandro de Afrodisias, Temistio y, por supuesto, Avicena. Véase el estudio sinóptico de los pasajes clave de la *Tafsīr* (*Largo comentario sobre metafísica*), donde Averroes critica a Avicena (Bertolacci 2014, 114-20). Se pueden encontrar tres temas principales de su crítica y de la bibliografía contemporánea relativa a la disputa de Averroes con Avicena. La hermenéutica de la objetividad debe seguir dos puntos de la polémica. En primer lugar, Avicena suprime el carácter hipárquico de la sustancia primera construyendo la metafísica sobre el supuesto universal «*ens inquantum ens*». Averroes objeta que Avicena destruye la definición aristotélica de la metafísica como ciencia primera. En segundo lugar, la concepción de la persona está viciada de principio, porque Avicena introdujo un dualismo inadmisible en el conocimiento humano. Los comentarios al *De anima* establecen un nuevo modo de conocimiento humano. Al introducir una nueva forma de *intellectus possilibis*, Averroes excluye cualquier forma del tercer tipo de existente. Estos dos puntos de controversia muestran que la estructura de la metafísica se basa en el enunciado *per prius* y *per posterius*, que difiere de la de Avicena. Averroes rechaza fundamentalmente el modelo ontoteológico de la modernidad. El Comentador define la primera ciencia, que sigue la misma estructura de unidad que el *De anima*, la *Física* y la *Metafísica* de Aristóteles. La unidad originaria de la sustancia existente constituye la base del enunciado de la «sustancia *qua* sustancia».

La disputa entre ambos pensadores se refiere a la orientación fundamental de la primera ciencia. El gran comentario de Averroes sobre la interpretación de la *Metafísica Lambda* (*Met*. 1069a18-1072b16) se basa en la traducción del aristotélico cristiano de Bagdad Abu Bishr Matta (c. †940) que tradujo al árabe el comentario de Alejandro de Afrodisias sobre la *Lambda*. El comentario original de Alejandro sobre la *Metafísica* dice que la física no puede hallar los principios de la sustancia divina y puramente intelectual (ἡ δὲ νοητὴ καὶ θεία οὐσία τῆς φυσικῆς), porque sólo la filosofía puede hacerlo (ἀλλὰ τῆς προκειμένης φιλοσοφίας, *Alex. In Met*. 671.12-13). El físico no tiene conocimiento de los principios de la sustancia (μὴ τῆς φυσικῆς εἶναι τὸ περὶ αὐτῆς θεωρεῖν, *ibid*. 671.13). El siguiente argumento pone de manifiesto la diferencia entre la física y la metafísica desde el punto de vista de los primeros principios. La sustancia móvil explorada por la física no tiene principios comunes que incluyan a la sustancia inmóvil (οὐδαμῶς κατ' οὐδὲν ἡ αἰσθητὴ οὐσία κοινωνεῖ τῇ νοητῇ, *ibid.* 671.15). La sustancia móvil reconocida por los sentidos y la sustancia inmóvil reconocida por el intelecto no tienen un principio común, que pueda ser reconocido por la física de los cuerpos en movimiento (οὐδέ ἐστί τις αὐταῖς ἀρχὴ κοινή, οὐκ ἂν εἴη τῆς φυσικῆς, *ibid.* ). Alejandro deduce de ello que hay que separar las dos ciencias, lo que Avicena realiza en el proyecto de la primera ciencia. La primera ciencia, en Alejandro y Avicena, se convierte en la ciencia absoluta en el sentido de la palabra latina *absolutum*, porque se separa de la física. La interpretación de Averroes sigue el comentario de Alejandro hasta un punto clave en el que Afrodisias separa radicalmente el estudio de la física y la metafísica debido a la disimilitud de sus principios. Averroes critica fundamentalmente esta tesis y rechaza la metafísica de Alejandro y Avicena. Aristóteles insiste en la unidad de investigación de la primera ciencia respecto a lo que existe. La *Metafísica Lambda* comienza donde termina la *Física*, es decir, con la investigación de la sustancia separada como última fuente del movimiento. El texto citado de la *Metafísica* XII.3 termina con el hecho de que el pensamiento de la Física debe cesar en el momento (ἀνάγκη δὴ στῆναι, *Met*. 1070a4) en que pasa a la inmovilidad, surgimiento y decadencia de los cuerpos naturales. La cuestión es si este cese de la deducción respecto al primer principio del movimiento significa una ruptura entre la física y la metafísica (Alejandro, Neoplatonismo, Avicena) o si representa el comienzo del pensamiento de la sustancia primera más allá de la física (Al-Farabi, Averroes). Según Averroes, la sinonimia de lo existente en el sentido de la metafísica buscada por Aristóteles (πρὸς ἓν καὶ μίαν τινὰ φύσιν, *Met*. 1003a33-34) se detiene en la sustancia como fuente última de la univocidad del sentido. La metafísica de Avicena, según Ibn Rushd, encuentra el sentido del ser en el modelo de la analogía, cuya fuente original es Alejandro de Afrodisias.[[184]](#footnote-184) El ser no es un tipo que trascienda la sustancia hacia una forma de falsa univocidad dada por la analogía. En este punto esencial, Averroes mantiene una distancia crítica con respecto a sus dos predecesores, Alejandro y Avicena.[[185]](#footnote-185) El *Comentario medio sobre la metafísica (Epitome)* critica a Avicena por haber hecho del ser el género más elevado y por mezclar cosas que son fundamentalmente diferentes. El *Gran Comentario a la Metafísica* rechaza explícitamente el eclipse de lo existente en la metafísica por parte de Avicena. El comentario menciona la oscuridad (*obscurity*) que confundía a Avicena.

«En consecuencia, debemos entender que los principios de las dos ciencias son diferentes, quiero decir sólo en la forma en que son considerados, y no en su ser. El comentario de Alejandro sobre este punto es por lo tanto muy ambiguo si no se hace esta distinción. Esta oscuridad llevó a Ibn Sina al error, como hemos dicho.»[[186]](#footnote-186)

La distinción crítica que Averroes estableció contra Alejandro se refiere al vínculo entre física y metafísica. El eminente intérprete antiguo de Aristóteles concebía su relación disyuntivamente. El *Gran Comentario a la Metafísica de Averroes* asume un punto de vista diferente del de Avicena ("esta oscuridad condujo a Ibn Sina al error") y aclara el de Alejandro («si no se hace esta distinción»). Averroes afirma que hay un objeto común a la primera ciencia («dos ciencias son diferentes...no en su ser»), que es el estudio de tres clases de sustancia. Ibn Rushd habla de una triple división de la sustancia primera real: la sustancia móvil perecedera, la sustancia móvil eterna y la sustancia inmóvil como causa primera del movimiento. El Dios monoteísta, conocido a través de la revelación, existe separadamente del conocimiento de la filosofía primera. La metafísica, en el orden del conocimiento natural, sólo responde a la cuestión de las causas primeras de la sustancia. Existen sustancias materiales e inmateriales, y finalmente una sustancia inmaterial inmóvil. Estas tres sustancias pertenecen al orden de las sustancias primeras tal como las definen las *Categorías*, es decir, en su simplicidad originaria y real (cap. 1.3). La Sustancia primera Separada tiene una existencia propia y única y, como tal, es la fuente del movimiento de las otras esferas subordinadas. Existen dos perspectivas en relación con la Primera Sustancia separada e inmóvil, dada *per prius*. La razón de ello es que hay dos ciencias diferentes que estudian el ser de la sustancia primera («dos ciencias son diferentes... en el modo de considerarlas»). La física da el primer punto de vista sobre la sustancia inmóvil e inmaterial y la metafísica media el segundo punto de vista. La física estudia la sustancia primera separada en el plano de la causalidad como primera causa del movimiento cósmico. Se ocupa del nacimiento y la desaparición de las sustancias reales. La metafísica define esta sustancia primera desde el punto de vista de los primeros principios de la cognición. Esta unidad del objeto de estudio de la ciencia primera permite un doble conocimiento de cada sustancia primera desde el punto de vista del movimiento (física) y de los primeros principios del universo (metafísica). La ciencia primera, que estudia la unidad real de la sustancia primera, existe porque su investigación comienza con la física de los cuerpos reales. En consecuencia, la metafísica es la primera ciencia aristotélica según la metodología científica de los *Segundos Analíticos* y no según la especulación de Avicena dada por la intuición mística de la naturaleza anfibólica de lo existente. En consecuencia, estas dos ciencias no pueden diferir entre sí en principio, como Avicena postuló erróneamente y Alejandro ejecutó incorrectamente. Ambos pensadores desdibujaron la relación entre el pensamiento y la sustancia primera. El Comentarista completó la parte del proyecto metafísico de Al-Farabi que ya contenía el escrito *De ortu* *scientiarum* (cap. 2.1). Tenemos una sustancia eterna, separada e inmóvil, que se explora tanto en el último libro octavo de la *Física* como en los libros *Z, H* y *Lambda* de la *Metafísica*. Averroes explora la sustancia primera primero según la *Física* aristotélica y luego según la *Metafísica*. Avicena, en cambio, separó la ciencia primera de la física de los cuerpos. Perdió el carácter científico de la ciencia primera, que se basa en la sustancia primera real. La denudación de Avicena mezcla el concepto de sustancia como género con la existencia de la cosa única. La existencia del tercer tipo nace del hecho de que Avicena combina el enunciado categórico *per prius* relativa a la sustancia y el enunciado *per posterius* para sus accidentes. Además, creó una falsa unidad analógica de lo existente. El concepto de «*hoc esse tantum*» vincula la esencia universal y el ser único de lo real. Según Averroes, estos errores fundamentales condujeron a una metafísica oscura que no respetaba los principios de la sustancia real en la realidad y su significado potencial y universal en el intelecto conocedor. Ibn Rushd establece con toda fuerza el dativo metafísico aristotélico, que el Segundo Maestro no respetó suficientemente. Averroes afirma claramente que detrás de la sustancia segunda sólo hay una pluralidad de significados heterogéneos. De este modo, la unidad de lo existente no puede predicarse categóricamente sobre la base de la univocidad. La unidad tras la sustancia puede concebirse o bien en el nivel de la homonimia o bien en el nivel de la analogía. No hay univocidad en el nivel del enunciado trascendental per prius. La investigación del existente genérico (*ens inquantum ens*), como presupone la metafísica de Avicena, es fundamentalmente falsa. La existencia de una sustancia real como fuente del movimiento cósmico remite a los primeros principios de la metafísica, que se buscan en el contexto de la prueba científica basada en la causalidad real de los cuerpos físicos. Por tanto, es necesario examinar la «sustancia *qua* sustancia», como repite en numerosos lugares el *Gran Comentario a la Metafísica* de Averroes. Resumamos ahora brevemente el argumento principal contra Avicena en la traducción latina. El texto latino es importante porque la generación de sofistas conocidos como «*doctores Latini*» lo tuvo ante sus ojos; sin embargo, no tenía sentido para ellos. A diferencia de los modernistas, la escuela del primer averroísmo comprendió el error metafísico fundamental de Avicena. La comitación de esencias hipostasiadas dadas sólo en el pensamiento no es un enunciado aristotélico hecho por categorías. Esto sigue a la necesidad hecha por el dativo metafísico que se predica en el modo de la imposición.

«Avicena cometió un error de principio (*peccavit multum*) al suponer que la unidad y la existencia son disposiciones distintas añadidas a la esencia de la cosa (*unum et ens significant dispositiones additas essentiae rei*)».[[187]](#footnote-187)

¿Cuál es el error fundamental de Avicena? Se trata de la suposición errónea basada en la determinación trascendental o anfibólica. Unidad y existente (*unum et ens*) representan las propiedades del ser en cuanto tal que pueden atribuirse arbitrariamente a cualquier cosa existente real (*dispositiones additas essentiae rei*). La unidad genérica se separa de la unidad metafísica examinada críticamente. Esta última se construye sobre la correspondencia aristotélica de sustancia primera y segunda. La llamada «cosa» (*res*) de Avicena se define como un existente del tercer tipo. Recibe una determinación categórica a través de la comitación hipostasiada. Las propiedades elementales (*unum et ens*) están ligadas a la esencia de la cosa misma (*essentia rei*). Se atribuyen a un nuevo ser, que no es ni la primera ni la segunda sustancia. Esto sólo es posible en el caso de la introducción de la sustancia del tercer tipo (cap. 1.3.1). Hemos analizado este procedimiento en la metafísica de Avicena a partir del ejemplo de la comitación unívoca del ser mínimo intencional (*esse diminutum*, cap. 2.3.3). Los representantes de la escuela de los *Nominales* y más tarde los modernistas de la escuela del segundo averroísmo repitieron el mismo error magisterial. El enunciado de conceptos universales en la sustancia primera realmente existente es absolutamente inaceptable según las *Categorías*. La sustancia primera ofrece un fundamento hipárquico para el enunciado categórico porque es absolutamente simple y actual, dada *simpliciter* et *per se*. Lo real no puede asumir determinaciones universales. La sustancia primera permite el enunciado categórico en virtud de su actualidad. El efecto causal sobre los sentidos y el intelecto está mediado en virtud del *dativus metaphysicus* (cap. 1.3). Según Avicena, la sustancia se convierte en un conglomerado de determinaciones individuales y universales del tercer tipo.. El enunciado de tal *tertium ens* establece el estadio final de la unidad en el nivel de unidad hecha por un ser genérico.[[188]](#footnote-188) Avicena creó un simulacro de la metafísica aristotélica porque tomó como base la suposición lógica del sentido, en lugar de la imposición metafísica del sentido. Averroes ve precisamente el error metafísico fundamental de Avicena, que encuentra su expresión posterior en la «falacia oxfordiana» (*Oxfordian Fallacy*OBJ II, cap. 3.1.1). Escoto completa este planteamiento en su metafísica moderna. Los modernistas no crean una metafísica, sino simplemente una unidad lógica o esencial del ser. El postmodernismo repitió este error metafísico *(Irrtum*) en la versión de Suárez de *metaphysica generalis* y luego en la versión nihilista de la misma tragicomedia, que se presenta como *Unified Science*. Averroes defiende frente a Avicena la teoría que propone el doble método de investigación y la verdad única. Separa el nivel de abstracción metafísica necesario para el concepto de la primera ciencia. Se trata de una metafísica de la «sustancia *qua* sustancia » basada en el estudio de la sustancia móvil en física. La metafísica de la sustancia cuestiona la metafísica mitopoética de Avicena basada en la abstracción lógica *ens inquantum ens.* Pasemos ahora al último representante del primer averroísmo, que conocía y citaba exactamente esta diferencia entre Avicena y Averroes. William Ockham, en nombre de la escolástica crítica, cita el resumen canónico de la metafísica de Aristóteles según Averroes contra los avicenistas de su tiempo representados por la escuela modernista de Duns Escoto en Oxford.

«Es evidente que la primera determinación a la que se refiere el término "ser" en toda simplicidad y principalmente es la que responde a la pregunta: ¿Qué es esto indivisible que evidentemente existe por sí mismo? Esta pregunta se refiere a la sustancia primera.»[[189]](#footnote-189)

La sustancia existente en la realidad conserva la determinación primera y fundamental de lo existente al modo *simpliciter* et *principaliter*. Sólo la existencia como «esta cosa» responde plenamente a la pregunta «¿*Quid est*?» Esta es la existencia evidente de la sustancia real *(hoc individuum demonstratum*), que viene dada por su propio acto de ser existente (*existens per se*). También aquí entra en juego la disputa fundamental de Porfirio con los neoplatónicos sobre el estatuto de la sustancia primera indivisible. La tesis de Ockham corresponde al comentario de Averroes sobre *Met. VII*, que afirma la siguiente proposición.

«Y si buscamos saber qué es esa entidad que existe indivisiblemente en la realidad, entonces no hay otra respuesta a esta pregunta aparte de la existencia misma de la cosa».[[190]](#footnote-190)

Encontramos una tesis similar en el comentario de Averroes a las Categorías. Él interpreta la parte clave del enunciado hipárquico *Cat.* 2a14-16 que fue comentada anteriormente por Al-Farabi. El Comentador, como el Segundo Maestro, insiste en principio en la diferencia *"secundum modum similitudinis*" entre la primera y la segunda sustancia.[[191]](#footnote-191) La imposición de sentido en la sustancia segunda dejaría de existir si desapareciera el estatuto hipárquico de la sustancia primera. La relación adecuada y, por tanto, categórica entre las sustancias primera y segunda surge en el nivel de la cognición. La cognición sigue el dativo metafísico y el efecto real de las sustancias basado en la causalidad. Puesto que el fenómeno existe en la realidad, su cognición puede existir en el pensamiento. Volvamos ahora a la investigación original de las sustancias primera y segunda. Al-Farabi la propuso como programa básico para la exploración metafísica. La cita clave del *Comentario a las Categorías de Abunaser* (Cat. 2a11-16) adquiere un nuevo significado en la metafísica de Averroes. La sustancia se define por el enunciado *per prius* y *per posterius*, que se relaciona de una manera con la sustancia primera y de otra con la sustancia segunda. Averroes estudia la sustancia *qua* sustancia y explora la determinación universal de la sustancia de Al-Farabi ("*die allgemeinen Begriffe der Substanzen*", cap. 2.1). Averroes, como Al-Farabi, se adhiere a la concepción clásica de la sustancia autoexistente (cap. 2.1.1). Desde el punto de vista de Averroes, el término «superior» en la definición de sustancia de Al-Farabi ("*des Namens 'Substanz' würdiger als die Individuen*") significa el cumplimiento de la línea de *Phys*. VIII e igualmente de *Met*. IV, VIII y XII. Partiendo de la búsqueda de la sustancia móvil (perecedera, imperecedera), la primera ciencia pasó a la búsqueda de la sustancia inmóvil y totalmente única. Tanto el físico como, sobre todo, el metafísico pueden examinar esta ciencia. La expresión «sustancia superior» no significa un existente separado, concebido de forma trascendente (*ens inquantum ens*) como hace Avicena. El metafísico clásico puede explorar los principios apodícticos de la sustancia primera material. El físico que trabaja con sustancias materiales se limita a presuponerlos. Así pues, Averroes sitúa la metafísica detrás de la física; una ciencia no puede funcionar sin la otra. Este planteamiento está bien situado, porque sigue la doctrina fundamental de las *Categorías*. El sentido surge de la sustancia primera y va primero a las especies, es decir, a la física, porque las especies y la física son los primeros modos de conocimiento que se encuentran justo al lado de la sustancia primera. Una vez realizada correctamente la imposición del mundo real (*Física VIII*), la reflexión puede comenzar en el plano de la suposición general, es decir, examinando los principios más elevados del ser en el plano del género (*Metafísica Gamma, Lambda*). Los dos modos apodícticos de investigación de la sustancia primera tienen un único objeto real, que se investiga de dos maneras. La imposición específica del sentido la proporciona la física, la suposición genérica del sentido la proporciona la metafísica. Ahora está claro por qué la metafísica no puede prescindir de la física y por qué los proyectos de Alejandro y Avicena son fundamentalmente erróneos. Crearon una metafísica irreal de la modernidad. La metafísica de Averroes como "sustancia *qua* sustancia" y la metafísica de Avicena como "*ens inquantum ens*" son dos proyectos fundamentalmente diferentes de la primera ciencia, que considera la unidad última de lo existente. Por eso denominamos "metafísica" a la concepción de Averroes de la primera ciencia. Este nombre fue utilizado originalmente por Andrónico de Rodas para clasificar los escritos de Aristóteles dedicados a la búsqueda de la primera ciencia de la sustancia. La «metafísica» de Avicena se convirtió en un simulacro de la «metafísica» de Averroes. El guión simboliza la semántica arcaica al modo de la conexión apolínea (*sūmbolon*) con el comienzo de la metafísica (*Anfang*). Las Musas influyen en el nacimiento de la metafísica moderna (*Beginn*) a través del efecto oculto de la diosa de la Venganza (cap. 1.2). La cognición en el modo de la adaequatio pasa de la sustancia primera real por actualización a la segunda sustancia categóricamente predicha. En consecuencia, el *Gran Comentario al De anima* (CMDA) subraya el hecho de que debe existir al menos un ser humano realmente pensante para garantizar la existencia del intelecto material como especie universal. En este caso, la existencia de la filosofía como ciencia general depende de la imposición de sentido de un pensamiento realmente existente. Esta correspondencia asegura la prueba deductiva de un intelecto universalmente dado (cap. 2.4.3).

¿Qué desconcertaba a Avicena y por qué su proyecto metafísico era defectuoso en principio? Encontramos el argumento básico contra Avicena en el *Gran Comentario a la Metafísica*, que hemos citado anteriormente. La conclusión de la cita menciona la oscuridad o ambigüedad que preocupaba a Avicena. Averroes ataca el proyecto de que la metafísica permanezca separada de la física. Avicena no había captado correctamente la arquitectura original del pensamiento de Aristóteles. Avicena anula la aspiración metafísica de la *Física VIII* con la afirmación en *Metafísica* de que es imposible demostrar los primeros principios en una ciencia especial. Se produciría una regresión infinita y la posibilidad misma de la prueba científica quedaría invalidada.[[192]](#footnote-192) Averroes estaba de acuerdo con el razonamiento de Alejandro y Avicena de que el estudio del movimiento pertenecía a la cognición sensual, en oposición a la primera ciencia intelectual. Sin embargo, el estatus subordinado de la física no es razón para excluirla de la pretensión de ser la primera ciencia. La física estudia ciertos aspectos universales de la sustancia primera, por ejemplo, la causalidad. Averroes afirma que la interrogación de la primera ciencia no comienza con los principios abstractos del ser, sino con el análisis de la sustancia existente.[[193]](#footnote-193) Siguiendo los pasos de la física, la metafísica busca principios de sustancia científicamente fundados, y se convierte así en la primera ciencia. Una vez más, vuelve a escena la vía hermenéutica de la comprensión ontológica (*Vor-blickbahn*), es decir, la dirección desde la que se expone el sentido fundamental de lo existente (*Bezugssinn*). El Comentarista fundó la metafísica desde la dirección de la sustancia primera real en el acto de existir (sustancia *qua* sustancia). Avicena fundó la modernidad sobre el concepto lógico de cantidad genérica (*ens inquantum ens*). La posición de Averroes sobre este punto sigue evidentemente la imposición del sentido según el dativo metafísico (cap. 1.1). En consecuencia, critica el proyecto neoplatónico y la metafísica de Avicena como fundamentalmente defectuosos. Al exponer lo que existe por detrás, el proyecto de la primera ciencia fracasó porque Avicena cometió varios errores graves a la vez. Abandonó el examen de la sustancia, que es de hecho el objetivo original de la primera ciencia.[[194]](#footnote-194) Creó la jerarquía del ser hipostático sobre la base de la homonimia del significado de «ser». La búsqueda de la unidad última del ser es, pues, completamente confusa, porque no se estudia apodíctica y científicamente. Siguiendo a Alejandro, Avicena separó la física del estudio de la metafísica, aboliendo así la unidad de la primera ciencia. Averroes ve claramente que Avicena no tiene la identidad categórica aristotélica vinculada a la realidad de la sustancia primera. Avicena considera la identidad de la sustancia en términos puramente lógicos, como una suposición de sentido. En ambos casos, es cierto que la identidad de sustancia se da en el modo lógico A=A en el mismo sentido. Sin embargo, la identidad lógica de sustancia y la ipseidad metafísica de la sustancia segunda son fundamentalmente diferentes, porque se refieren a modos de enunciado distintos. EL enunciado metafísico se basa en la imposición del significado de la sustancia primera; el enunciado lógico funciona con la suposición del significado de la segunda sustancia. El modo hipárquico *qua* viene dado por la actualización del significado metafísico desde el frente, es decir, desde la sustancia primera. La metafísica» sigue a la causalidad real. El modo lógico *inquantum* implica la actualización del significado por detrás, es decir, desde el significado hecho de forma genérica y abstracta. En este caso, la mente se abstrae de la causalidad real. Estos dos modos de considerar lo existente no pueden combinarse en un único *modus ponens*. La sustancia no se predica en el mismo sentido (sentido metafísico frente a sentido lógico). El mayor error de la modernidad reside en esta versión falsamente unificada del *modus ponens*. Se ha confundido el enunciado lógico con el enunciado metafísico. Avicena dio origen al *Irrtum* moderno de la metafísica occidental, que Averroes rechazó categóricamente. El pensamiento lógico de los modernistas contradice la primera ciencia de Aristóteles en este punto fundamental. La *Metafísica* de Aristóteles prohíbe que la investigación comience en el nivel de la totalidad abstracta de lo existente. El reino platónico de los tipos más elevados sólo existe en el pensamiento.[[195]](#footnote-195) Tal abstracción no puede producir pruebas científicas basadas en la causalidad de las sustancias reales. La primera ciencia no puede fundarse en la especulación lógica. En el nivel de la abstracción lógica, no existe ninguna certeza metafísica de los primeros principios que concierna a la existencia real del mundo real. Según el pasaje citado de *Gamma*, habría una regresión infinita de la cognición.

La metafísica de Avicena, Escoto y Descartes sentó este fundamento defectuoso de la ciencia primera al margen de la realidad de la sustancia primera. La modernidad tomó este planteamiento como programa básico para constituir la ciencia primera de lo existente. La visión del mundo forma parte de una determinación del ser genérico definido como *ens inquantum ens*. Avicena encontró un nuevo principio evidente de no contradicción en sí mismo y no en la sustancia real primera (sustancia *qua* sustancia). Recordemos la frase clave de Averroes, citada más adelante, según la cual Avicena comenzó la metafísica a partir de sí mismo (*incepit quasi a se*, cap. 2.4.4). Así, la metafísica se presenta como una episteme moderna, que divide las entidades del tercer tipo y verifica secundariamente su existencia contingente en la realidad. Este giro fatal del *Modernorum* en el Occidente latino se analiza en los pasajes que tratan de la l’*Oxfordian Fallacy*. La búsqueda última de la unidad de las cosas comienza en la *Física*, como llamó Andrónico de Rodas a los escritos de Aristóteles dedicados a esta búsqueda. La Metafísica busca los primeros principios de la existencia tras la Física (*tá metá tá phusiká*), por ejemplo en forma de una ciencia relativa a la sustancia inmaterial inmóvil. La metafísica clásica sigue el camino del dativo metafísico en el modo de la correspondencia de las sustancias primera y segunda. La primera ciencia conserva el principio de realidad; por tanto, no tiene una verdad absoluta como la lógica moderna, que está separada en principio de la realidad en el modo *absolute*. El pensamiento moderno puede ser paranoico respecto a la realidad sin dejar de pensar de un modo lógicamente correcto. Esto nunca puede ocurrir en el pensamiento metafísico. Averroes sostiene que éste es el segundo error de Avicena, que se deriva de su primer error, es decir, la devaluación de la física.[[196]](#footnote-196) La metafísica sólo puede fundarse apodícticamente como primera ciencia en relación con la física. Estudia los primeros principios de la sustancia, como la causalidad y el movimiento. La sustancia real es primaria y autoexistente. La regresión infinita no existe en una ciencia primera, porque *Lambda* explora estos principios en relación con la sustancia primera inmaterial separada del Motor inmóvil. Los primeros principios existen porque existe la existencia real de la sustancia primera. Por eso no puede haber regresión infinita, una vez establecida correctamente la correspondencia entre realidad y pensamiento. La metafísica parte del enunciado que se inicia en el nivel de la sustancia segunda, que corresponde a la existencia de la sustancia primera. Los principios de la metafísica forman una unidad en relación con un ente real, pero se manifiestan en dos ciencias diferentes. La física presupone *a posteriori* el hecho de que los primeros principios de la sustancia están dados *a priori*. El metafísico demuestra el doble procedimiento de la física y la metafísica apodícticamente, es decir, analizando la sustancia inmóvil e inmaterial como fuente última del movimiento cósmico. Averroes señala explícitamente que esta negligencia de la arquitectura de la física respecto a la metafísica es la base de la prueba científica. Esta negligencia constituye la ambigüedad fundamental de Alejandro y condujo a Avicena a su error fatal.

«Tal vez este aspecto es lo que Alejandro quiere decir cuando afirma que el especialista en esta ciencia investiga cuáles son los principios de la sustancia eterna, pero que el filósofo natural no emprende este tipo de investigación, porque no tiene necesidad de ella. Tal vez quiere decir que el filósofo natural investiga cuáles son los principios de la sustancia sujeta a generación y corrupción por el método que le es propio, es decir, sus principios inmediatos, declarando que la sustancia inmóvil es el principio de la sustancia móvil. Así deben entenderse sus palabras; de otro modo son muy oscuras; esto es lo que llevó a Ibn Sīnā al error.»[[197]](#footnote-197)

Las sustancias existen realmente y en tres clases fundamentales (sustancia primera material, sustancia inmaterial, la sustancia primera separada e inmóvil). En consecuencia, su investigación científica es posible tanto en física como en metafísica. El enunciado de lo existente como un género situado fuera de la sustancia restante no es más que una homonimia, según Aristóteles. En este caso, la búsqueda de la unidad de lo existente desemboca en una regresión infinita, que el pasaje citado de la *Metafísica* IV.4 prohíbe expresamente. La primera ciencia que se ocupa de la unidad real de lo existente no puede apoyarse en una univocidad dudosa, situada fuera del sentido categórico de las sustancias reales. El físico prueba que la sustancia separada inmóvil es el principio del movimiento de todas las sustancias perecederas e imperecederas. El metafísico busca los principios de la sustancia *qua* sustancia a partir de las propiedades relativas a la sustancia primera separada inmóvil. Así pues, existe una doble búsqueda de la sustancia existente real, que se busca en la física (sustancia en los diferentes tipos de movimiento, nacimiento, decadencia, permanencia eterna) y en la metafísica (sustancia *qua* sustancia). Averroes rechazó el erróneo proyecto metafísico de Avicena analizando las determinaciones categóricas y genéricas de la sustancia. Completó esta tesis negativa con la posibilidad positiva de combinar la investigación de la sustancia *qua* sustancia para crear una unidad de la ciencia primera.[[198]](#footnote-198) Su planteamiento sigue la exploración aristotélica de las causas del movimiento, que conduce a la primera causa (*Phys*. VIII). Esta primera causa termina con una exploración de los principios de esta sustancia inmóvil (*Met*. XII). Desde el punto de vista del orden del enunciado *per prius* y *per posterius*, es cierto que la física sigue el camino de la imposición del sentido a partir de la sustancia primera.[[199]](#footnote-199) Tomás de Aquino procedió de la misma manera, porque en este sentido siguió la misma visión de la metafísica que Averroes. Encontramos el precursor de las conocidas cinco vías (*quinque viae*) de Tomás de Aquino en esta cita del *Gran Comentario a la Metafísica* de Averroes.[[200]](#footnote-200) El término 'prueba' (*dalā'il*) fue definido más tarde por Sigerio y Tomás como un camino (*via*) hacia la existencia separada del Dios de los filósofos, que se muestra a través del pensamiento apodíctico en el modo de la causalidad como el Primer Motor. Las referencias científicas a la sustancia primera inmóvil o las vías que conducen a ella se basan en diferentes concepciones del movimiento y la causalidad que conocemos originariamente por la física de los cuerpos reales. Esta causalidad, sin embargo, debe entenderse en el contexto del enunciado *per posterius* vinculado a la sustancia divina separada. Sólo podemos considerarla indirectamente, a través del pensamiento metafísico. El libro *Lambda*, en la sección dedicada al Motor inmóvil, completa la exploración *per prius* relativa a los principios de la sustancia primera. Las pruebas producidas en física tienen validez apodíctica en metafísica, ya que la existencia de los principios primeros de toda ciencia es indiscutible. En consecuencia, la física precede a la metafísica y converge con ella. La física y la metafísica se complementan. La predicción hecha *per prius* y *per posterius* tiene un nivel de verdad diferente, que se refiere a lo real existente fuera de la cognición. La investigación inductiva va de la dirección de la sustancia móvil a la sustancia inmóvil que se encuentra más allá de la física. La búsqueda deductiva de los principios de la sustancia comienza en la metafísica, que busca las determinaciones primarias de la sustancia como tal (sustancia *qua* sustancia) y trabaja con ellas en el nivel de los principios apodícticos. Averroes introduce la principal diferencia en el modo de formación metafísica entre la *paideía* clásica y la *apaideusía* moderna (*Met*. 1006a6 moderne (*Met*. 1006a6). La modernidad no requiere la imposición del sentido a partir de la realidad de la sustancia primera (cap. 1.2). El planteamiento de Averroes sobre la metafísica se resume en esta frase de los *Segundos Analíticos*: "Buscar lo que la cosa es, mientras no se sabe si existe o no, no es ninguna búsqueda" (τὸ δὲ ζητεῖν τί ἐστι μὴ ἔχοντας ὅτι ἔστι, μηδὲν ζητεῖν ἐστιν, *Anal. Post*. 93a26-27). La crítica del Comentarista a Avicena muestra la *Lichtung* moderna de la metafísica occidental. En el eclipse de la sustancia primera entra el *Irre* de la modernidad, que fundó la ciencia primera de un modo principalmente erróneo.

El Comentarista considera que la metafísica de Avicena es el error fundamental del pensamiento. Por ello no puede aceptar su teoría de la verdad como identidad basada en la asimilación y la iluminación intelectual (cap. 2.3.3). La identidad surge en el diacosmos de las formas objetivas y reúne a los existentes del tercer tipo. Avicena ilumina la totalidad de lo existente a partir de los principios que están más allá de la sustancia primera. Averroes insiste en que la metafísica debe buscar una auténtica unidad categórica derivada de las sustancias primeras hipárquicas. Los dos fundadores de la metafísica occidental partieron de la metafísica en su estado no disimulado (*a/létheia*), que Al-Farabi transmitió a Occidente. La determinación de la metafísica desde la dirección de la sustancia primera determina la teoría de la correspondencia de la verdad, que difiere fundamentalmente del planteamiento de Avicena. La definición de verdad de Averroes es conocida en Occidente mucho más tarde que la de Avicena. Se remonta a la obra de Averroes *Tahāfut al-Tahāfut* (*Destructio Destructionum*, Véneto 1492), adoptada contra el escrito de Al-Ghazali *Tahāfut al-Falāsifah* sobre los errores de los filósofos.[[201]](#footnote-201) La teoría de la verdad de Averroes es formalmente la misma que la del *Liber de Philosophia prima* I.8 de Avicena. La hermenéutica sigue la pregunta de Heidegger sobre «cómo» (*das hermeneutische Wie*) se da la correspondencia entre el pensamiento y la realidad. Esta forma de dar la verdad difiere fundamentalmente de Avicena en el nivel de *Bezugssinn* y *Vollzugssinn* (cap. 1). Averroes se toma en serio el hecho de que la verdad, según la *Metafísica* antes citada (cap. 2.1), está en el pensamiento y no en las cosas. La sustancia existe y, por tanto, podemos conocerla en verdad y predecir científicamente su acción causal y su movimiento. La unidad de la sustancia es el primer género en el orden del enunciado unívoco de lo existente y la primera determinación categórica de los accidentes. Por eso existe una determinación metafísica de la sustancia predicha apodícticamente. La definición de verdad de Avicena va exactamente en la dirección opuesta, es decir, del intelecto a lo real (cap. 2.3.2). La hermenéutica de la objetividad sigue dos perspectivas de comprensión (*Vor-blickbahn*) fundamentalmente diferentes para la definición de la verdad, porque la metafísica no es lógica. En una definición formalmente idéntica de la verdad, la principal diferencia radica en la primacía del existente singular (*individuum* de Porfirio) y la sustancia primera real (*ousía* de Aristóteles). La determinación de la sustancia parte del mundo real y guía a la metafísica clásica por el camino del entendimiento in mode *qua*. Este es el camino dado por el *dativus metaphysicus* a través de la donación real del entendimiento (τό τί ἦν εἶναι, *quidditas*) que procede de la causalidad real de la cosa existente (τό τί, *qua*). La metafísica clásica denomina esta perspectiva hipárquica del entendimiento con el término *modus essendi*. En la segunda etapa viene la cognición general y potencial del intelecto en el modo *inquantum*. La metafísica clásica denomina a esta perspectiva lógica del entendimiento *modus cognoscendi*. La imposición del significado metafísico de lo que existe en el modo *ipse* hipárquico no es la suposición del significado lógico en el modo *idem*. La primera ciencia considera la unidad del mundo basada en el existente real, porque la identidad lógica es sólo una unidad imperfecta realizada por la abstracción de segundo grado. La hermenéutica considera que la concepción de la verdad de Averroes y Avicena es completamente incompatible. Los dos pensadores representan una visión fundamentalmente diferente (*Vor-blickbahn*) del sentido de lo que existe. La verdad, según Averroes, surge en la mente en el nivel del juicio conceptual, y este tipo de significado depende de la existencia de la sustancia primera. La determinación de la verdad va de la realidad al concepto, pasando por los sentidos. Averroes comenta la *Metafísica*, mostrando la posición secundaria de la verdad en relación con la existencia de la sustancia primera.

«La verdad y el error no están en las cosas, como tampoco el bien y el mal, si la verdad es como el bien y el error como el mal; están en la cognición».[[202]](#footnote-202)

A diferencia de Avicena, el *intellectus possibilis* constituye una condición indispensable para la formación de la correspondencia entre la realidad y el pensamiento, como se explora en el capítulo siguiente. A continuación, la investigación de lo existente en su verdad sigue el segundo enfoque de la *Metafísica* (*Met*. 1027b30-31). La primera ciencia explora la sustancia primera existente y el error y la verdad sólo aparecen en el entendimiento. Avicena confirmó después de Alejandro que la física no puede examinar los primeros principios de la sustancia. En consecuencia, toma la verdad como la determinación fundamental según el pasaje citado anteriormente de la *Metafísica VI*. 2 (cap. 2.4). Avicena afirma que ninguna ciencia puede probar sus propios principios. En consecuencia, la metafísica es la primera ciencia separada de los demás modos y maneras de investigar lo que existe, y se lleva a cabo en el modo *ens inquantum ens*. Averroes, por su parte, no puede establecer la metafísica sin estudiar la física. La primera ciencia que investigara la sustancia real no tendría presupuestos ni principios apodícticos y causales con los que proceder. La metafísica debe considerar lo que existe a través de la sustancia *qua* sustancia. La sustancia real se unifica como sustancia simple absolutamente primera según *Cat*. 2a11-16. Pero hay dos tipos de intuición para su investigación. La metafísica indica per prius los principios de la sustancia, la física estudia per posterius su movimiento y causalidad. La existencia de la sustancia primera es la causa fundamental de la unidad de la investigación. Existen, por tanto, dos perspectivas del sentido hipárquico (*impositio*), una en la física y otra en la metafísica. El doble sentido de la sustancia primera permanece, porque tenemos un objeto de investigación, es decir, la sustancia primera simple en tres clases (material, inmaterial, inmaterial totalmente separada). La imposición de la sustancia difiere en física y metafísica desde el punto de vista de la cognición. Hay dos perspectivas genéricamente diferentes sobre cómo predecir el significado de la sustancia primera. Por un lado, hay un tipo categóricamente predicho en el ámbito de las propiedades físicas en el nivel del cuerpo y, por otro lado, hay principios metafísicos últimos en el nivel de la sustancia separada. La cita introductoria que trata del comentario de Alejandro a la *Metafísica* subraya que tanto la física como la metafísica se refieren a la sustancia primera. Los principios de ambas ciencias son diferentes, pero tienen el mismo objeto de investigación, a saber, el ser de la sustancia primera. Puesto que la cognición comienza con los sentidos, la doble perspectiva establece la forma del doble enunciado, que conocemos por el análisis de las *Categorías* (cap. 1.3). Primero viene la cognición *per prius* de las sustancias móviles (material e inmaterial), luego sigue la investigación metafísica *per posterius* de los principios puramente intelectuales de la sustancia primera inmaterial, inmutable e inmóvil. Este modo de proceder indica claramente la secuencia de la investigación en *Lambda*. Comienza con la sustancia empírica y termina con la investigación del Motor inmóvil. El importante pasaje de la *Metafísica* VI.1 determina claramente el lugar de las dos ciencias en relación con la unidad de la cognición. La metafísica de la sustancia inmóvil establece el último nivel hipárquico en la búsqueda de la unidad de lo existente.[[203]](#footnote-203) Averroes interpreta la determinación metafísica de la sustancia (ὄντος ᾗ ὂν, sustancia *qua* sustancia) de un modo enteramente aristotélico (*qua*) y no de un modo neoplatónico de similitud genérica y analógica (*inquantum*) como hacen los modernos. El error tautológico de Avicena (el término «ὂν ταύτης» citado en la nota) era evidente para los aristotélicos críticos. La identidad lógica de la sustancia en modo *inquantum* no es ipseidad metafísica en modo *qua*. Avicena no llevó a cabo una exploración apodíctica de los primeros principios de la sustancia como sustancia. Además, confundió la exploración formal de los principios del ser abstracto como concepto con la existencia real de la sustancia.

Esta diferencia principal se refiere al concepto metafísico de la persona como sustancia primera. El brillante aristotélico Sigerio de Brabante defendió el enunciado hipárquico de la persona frente a los modernistas y frente a Alberto Magno y Tomás de Aquino (OBJ III, cap. 4.4.1). Sigerio construye la unidad de la persona según la metafísica aristotélica frente a los modernos avicenistas y semiavicenistas sobre el modo *qua* (τῆς τοιαύτης ψυχῆς ἔργον, *De generatione animalium* 736b12). Avicena y la metafísica moderna creen en el poder omnipotente de la suposición formal. Observan todo el Ser mitopoético primero místicamente y luego objetivamente, en lugar de seguir el camino de la imposición metafísica del sentido a partir de la causalidad real de la sustancia primera. Esta confusión en la imposición y suposición de la sustancia causó la destrucción de la metafísica en Avicena. El comentario abreviado sobre la *Metafísica* (*Epitome*) escrito hacia 1180-86 ya sigue esta línea de crítica. El rechazo de contemporáneos como Avicena está ligado a la crítica del *tertium ens*. El conflicto con los modernistas también se refería al estatus neoplatónico del cuerpo. Averroes rechazó la primacía neoplatónica de las matemáticas, al igual que Al-Farabi (cap. 2.1.2). Las matemáticas se basan en la abstracción mental y su objeto es sólo la segunda intención, en oposición a la sustancia independientemente existente.[[204]](#footnote-204) El *Epitome* rechaza explícitamente la tesis de Simplicio de que las cualidades primarias y la corporeidad existen independientemente de la composición de forma y sustancia (cap. 1.3.3). El error se refiere a la determinación de la materia primaria, que recibe su forma actual como resultado de relaciones aritméticas y figuras geométricas. Avicena afirmó en su comentario *Tafsīr* antes mencionado que existen propiedades objetivas de un cuerpo físico en el nivel de existir como existente. Estas propiedades hipostasiadas pueden atribuirse a cualquier cosa real existente en el modo de comitación (*dispositiones additas essentiae rei*, cap. 2.3.2). El capítulo anterior muestra que la determinación mental era suficiente para definir la porción mínima de etanticidad que asegura la identidad de cada sustancia posible. Avicena hace de la corporeidad y de las cualidades primarias una cuasi-forma especial que determina directamente la *materia prima*. La determinación de la *materia prima* por el principio formal de «Limitado-Ilimitado» aparece por primera vez en Jámblico (cap. 1.3.1). La crítica neoplatónica utiliza la enseñanza del aristotélico Alejandro de Afrodisias, que vincula toda materia actual únicamente al cuerpo existente. El *Epitome* trata a Porfirio como el verdadero intérprete de la sustancia segunda según el modo universal vinculado al enunciado hipárquico del *Cat.* 2a14-15 (πρώτως οὐσίαι λεγόμεναι ὑπάρχουσιν, cap. 1.3). La interpretación de las *Categorías* por parte de Porfirio difiere así del desarrollo posterior de los pensadores neoplatónicos basado en el *tertium ens*.[[205]](#footnote-205) El pasaje citado critica la definición del cuerpo de Avicena, que no tiene en cuenta las cosas materiales que existen realmente. Averroes considera las definiciones similares como un juego dialéctico de palabras en el nivel de la paronimia. Sigue exactamente la opinión de Aristóteles sobre los universales fuera del enunciado categórico. Hemos citado el pasaje de las *Categorías* que concibe la blancura del hombre y del caballo como una mera diferencia nominal entre las palabras, que no permite el enunciado común a causa de la diferencia de sustancia (*Cat*. 1a12). Averroes lee las *Categorías* de un modo aristotélico, ni neoplatónico ni moderno. Afirma que no puede haber enunciado categórico del cuerpo sin una sustancia real. Según Averroes, el cuerpo neoplatónico dado como *tertium ens* de Simplicio es un gran error. La siguiente cita del comentario abreviado a la *Metafísica* resume críticamente la historia ya presentada hacia la concepción abstracta del cuerpo en Dexipo, Filoponio y Simplicio. Averroes no nombra directamente a estos neoplatónicos, pero incluye entre ellos a Avicena.[[206]](#footnote-206) Esta crítica se confirma en el *De substantia orbis* de Averroes, que distingue entre la abstracción de los neoplatónicos y la ciencia real según los *Segundos Analíticos*. La explicación se basa en la causalidad de las sustancias primeras que existen en la realidad. Las determinaciones matemáticas pertenecen a la abstracción lógica *per posterius*, que sigue el modo de la identidad del ser en el plano *inquantum*. En consecuencia, esta forma de abstracción debe separarse de las acciones de la sustancia real. La abstracción metafísica de la primera ciencia procede de la sustancia real existente (*actus essendi*). En consecuencia, este tipo de enunciado hipárquico basado en la imposición se da *per prius*. La primera ciencia se refiere a la sustancia en la determinación categórica *per prius*, y por tanto necesariamente en el modo metafísico «*qua*». La acción del dativo metafísico establece el enunciado según el *actus essendi* de lo real.[[207]](#footnote-207) En consecuencia, la abstracción metafísica determina todos los demás modos de cognición y enunciado. Tomados por sí mismos, estos modos lógicos y abstractos de cognición y enunciado no siguen el curso de la causalidad real. El uso de la forma analógica de las dimensiones primarias sólo es posible secundariamente, porque hace abstracción lógica o matemática de las relaciones reales entre las sustancias. El enunciado metafísico *per prius* está ligado a la sustancia primera. Las determinaciones abstractas de la sustancia son las determinaciones neoplatónicas de la forma hipostática. Son meras determinaciones analógicas dadas en el orden de la abstracción matemática *per posterius*. En consecuencia, su relación con la realidad no implica el valor hipárquico que hace la imposición que se refiere a la realidad a través de la prueba científica (*demonstratio*).

Averroes rechaza las entidades matemáticas que han adquirido las propiedades de la cuasi-sustancia, como es el caso de Avicena.[[208]](#footnote-208) Esto significaría que la determinación sustancial existía fuera de la sustancia primera, como las ideas platónicas. La redacción del *Epitome* rechaza explícitamente las cualidades primarias de Avicena que se relacionan como *tertium ens* con la definición neoplatónica del cuerpo (*non est necesse esse in corpore tres dimensiones in effectu*, cap. 2.3.2). Averroes rechaza toda determinación física de lo que existe más allá de la sustancia primera. No hay enunciado unívoco, y además, al modo *per prius*, hecha en relación a una cuasi-sustancia.[[209]](#footnote-209) Tal enunciado categórico establece el diacosmos paralelo de los neoplatónicos. EL enunciado aviceniano de las propiedades hipostasiadas condujo a la formación del primer concepto del existente objetivo en el Occidente latino hacia el año 1240. Averroes critica a los neoplatónicos y avicenistas por determinar el cuerpo del tercer tipo y por predicar las propiedades «cuasi físicas» dadas en el diacosmos objetivo de Jámblico y Simplicio. La siguiente cita rechaza el futuro paso de la modernidad hacia la objetividad.

«Su error fue suponer que la corporeidad es genéricamente permanente, es decir, pensar que es imperecedera o constante a condición de que sea un accidente, y pensar que es permanente a condición de que sea una forma. Según este punto de vista, es necesario suponer que la materia prima ha informado no sólo por dimensiones físicas, sino más bien por una multiplicidad de accidentes que son inseparables de la materia prima y comunes a todos los cuerpos tomados en sentido unívoco.»[[210]](#footnote-210)

La materia prima no puede desempeñar el papel de cuasi-forma, como postulaban los neoplatónicos tardíos, Avicena y los modernistas latinos. Avicena abandonó la *Física* de Aristóteles para encontrar principios apodícticos en la determinación universal de lo que existe como genérico. Por ello postula la *materia prima* como pura potencia, convirtiéndola en cuasi-sustrato, de modo que la materia dada en forma de sustancia puede asumir todas las determinaciones posteriores. El Comentarista rechaza terminantemente todos los presupuestos que hacen surgir el *tertium ens*. Véase el siguiente pasaje en el que el *Epitome* critica los principales presupuestos del *tertium ens*, es decir, el cuasi-cuerpo y la cuasi-sustancia según Avicena.[[211]](#footnote-211) No hay enunciado categórico del existente del tercer tipo, sino sólo las determinaciones dadas en relación con la sustancia real. Avicena retomó la causalidad formal y final en el plano de la existencia de las sustancias reales. Al hacerlo, redujo la metafísica a la dialéctica. El enunciado trascendental de la sustancia indivisible (*individuum*) y la comitación de los accidentes hipostasiados no se basan en ninguna relación hipárquica con la sustancia primera. El sustrato de los modernistas es un concepto abstracto de ens al modo de la suposición lógica. Averroes no considera metafísicamente verdadera la abstracción al nivel de la segunda intención de Avicena. La homonimia del existente postulada por vía de suposición sólo se da a nivel de la segunda intención (es decir, lógica) en el modo *inquantum*. Este planteamiento erróneo dio lugar a un sistema de metafísica moderna basado en la analogía de la existencia objetiva (*analogia entis*). La interpretación de la metafísica sigue la crítica de Ibn Adi a la concepción neoplatónica de la naturaleza (cap. 2.2). Averroes afirma que la suposición de la esencia en el plano de la universalidad no puede sustituir la imposición del sentido categórico ligado a la realidad de la sustancia primera. La enunciado analógico sólo existe en el pensamiento. No se realiza en el modo de la imposición por enunciado de las determinaciones categóricas de la sustancia segunda. El escrito *Epitome* establece una clara diferencia entre las intenciones primera y segunda sobre la base de la diferencia entre enunciado categórico y enunciado lógico[[212]](#footnote-212) Los universales no existen fuera del pensamiento; en consecuencia, la metafísica como ciencia primera no puede fundarse en una determinación tan fantasiosa. Avicena establece la metafísica precisamente de esta manera dudosa, por lo que su proyecto de metafísica está viciado de principio.

Los comentarios a la *Metafísica* tachan a Avicena de dialéctico falible que en modo alguno alcanza el nivel de los teólogos aristotélicos como Al-Ghazali[[213]](#footnote-213). La dialéctica es inaceptable como fundamento de la ciencia primera. El conocimiento de los primeros principios debe construirse sobre una prueba apodíctica, como postula el *Segundo Analítico*. La prueba apodíctica de la sustancia primera inmóvil y el estudio de sus principios son posibles exclusivamente sobre el presupuesto de que la sustancia primera existe. Se predice mediante juicios realizados sobre la base de la causalidad y el movimiento existentes en la realidad. La existencia del Primer Motor se demuestra sobre la base del movimiento examinado en la *Física* de Aristóteles. El efecto de la causalidad material y efectiva es la primera prueba. De lo contrario, no habría construcción apodíctica de la metafísica en el libro *Lambda*, que propone la definición de la primera ciencia. Avicena no impone un planteamiento metafísico basado en la realidad; en consecuencia, su metafísica es un gran error. Averroes supera definitivamente tanto el neoplatonismo modernizado de Avicena como su crítica dialéctica, correcta pero filosóficamente inadecuada, realizada por Al-Ghazali. El mismo punto de vista sobre el estatus apodíctico de la sustancia primera científica se ofrece en una elaboración mucho más completa en el *Gran Comentario sobre Metafísica*, escrito en algún momento después del año 1190. El estudio de los primeros principios añade a la crítica de Avicena una crítica adicional de Alejandro de Afrodisias, como ya se ha mencionado. El núcleo de la crítica es el mismo que en el *Epitome*, pero el Gran Comentario crea una arquitectura completa de la ciencia primera basada en la investigación apodíctica. La trayectoria de la metafísica de Avicena pasaba por la sustancia real y volaba hacia la abstracción del *ens simpliciter*. Los universales así creados sólo existen en el pensamiento y en ninguna otra parte. La *Tafsīr* de Averroes enfatiza esto en muchos lugares, y además, en referencia directa a los comentarios anteriores de Averroes sobre *De anima*.[[214]](#footnote-214) La Hermenéutica de la Objetividad afirma que los primeros comentarios de Averroes sobre el Corpus aristotélico rechazan en principio los presupuestos ontológicos clave de la concepción aviceniana de la objetividad. La misma posición confirma el CMDA para el curso de la cognición. Examinemos la afirmación principal del CMDA, que resume todos los principios básicos relativos a la determinación de lo que existe.

«Además, Aristóteles dice que *todo lo que está vivo es un ser*, y así sucesivamente. Esto significa que la definición de género y especie no son para él definiciones de cosas universalmente concebidas, que existen fuera del alma humana (*existentium extra animam*). Son definiciones de cosas reales, que se dan fuera del intelecto; es un intelecto el que produce la universalidad en estas cosas (*qui agit in eis universalitatem*). El ser vivo concebido universalmente no es nada en absoluto (*aut nichil est omnino*) o es su ser universal, que se da sólo después de la existencia de la cosa real (*esse eius est posterius*), siempre que lo universal tenga alguna posibilidad de existencia».[[215]](#footnote-215)

En realidad, sólo existen las sustancias primarias y los universales sólo existen en el pensamiento humano, ya que son concebidos por el intelecto abstracto. La última frase es bastante categórica: o bien los universales no existen en absoluto, o bien sólo existen en el pensamiento humano. La existencia de los universales postulados por Avicena a través de la predicción objetiva dada en el modo *per prius* no es posible. En el modo *per prius* sólo existen sustancias primarias. Todo entendimiento humano se predica *per posterius*, es decir, en relación con la actualidad primaria de las sustancias primarias. Según Averroes, Avicena destruyó la unidad de la metafísica por un error fundamental. Eludió el estudio de la sustancia primera real y abolió la metafísica como ciencia fundada en la física. Estos dos presupuestos de la primera ciencia fueron acertadamente postulados por el Segundo Maestro, razón por la cual el Comentador se considera su sucesor.El enunciado trascendental de Avicena en el plano del *ens inquantum ens* forma, en el mejor de los casos, un enunciado analógico y, en el peor de los casos, una simple unidad homónima de lo existente. La analogía hace una ejemplificación, no una ciencia; la homonimia hace sólo un cuento académico. Aristóteles rechazó claramente estas dos formas de enunciado para la primera ciencia relativa a la sustancia. No eran la base del conocimiento científico, que se fundamenta en la prueba apodíctica, sino de la especulación neoplatónica dada como narración mitopoética en el diálogo *Timeo*. La primera ciencia no puede construirse sobre la dialéctica de los tipos superiores del Ser, como en el platonismo. La teoría de la cognición debe encontrar una recepción originaria del mundo. Esto presupone la fundación de una «meta-física» en relación con la sustancia primera y la verdad como correspondencia entre realidad y pensamiento. La gigantomaquia entre los dos pensadores de la falsafa condujo en el Occidente latino, en la escuela de los *Modernorum*, a un eclipse de la sustancia primera en la metafísica objetivamente fundada. Hemos interpretado el término *Irre* de Heidegger, que se refiere al eclipse del Ser en la metafísica de Platón (*Seinsverlassenheit*), en el sentido de la tragedia griega concebida por las deidades del Caos y la Venganza. Pero hasta ahora faltaba una interpretación correspondiente de la cognición, que arrojara luz sobre el vagabundeo insensato y trágico(*Irre*) de los modernistas en Occidente. Su error surgió del eclipse deliberado de la sustancia primera en la metafísica moderna *(Seinsvergessenheit*). La elección de la primera ciencia objetiva se convirtió en un acto deliberado de cierto grupo de pensadores occidentales que no vieron, o no quisieron ver, el error fundamental de la metafísica de Avicena. La hermenéutica interpreta la forma moderna de objetividad como la no disimulación (*alétheia*) de la gigantomaquia relativa a la sustancia. El pensamiento de la modernidad errónea fundó la postmodernidad y luego la etapa nihilista del pensamiento actual. La arqueología hermenéutica debe redescubrir el acontecimiento fundador (*Ereignis*) que inaugura el deambular de la modernidad en la falsafa (*Irre*) al modo del error objetivo (*Irrtum*). Los sofistas del Occidente latino adoptaron la intuición avicenista de la existencia genérica a pesar de la crítica explícita de la escuela aristotélica basada en el Comentador. Averroes llamó a los pensadores que siguieron a Avicena con un término genérico «los contemporáneos» (*moderni*). Después de él, este término fue adoptado por los conocedores latinos de Averroes, como Alberto Magno y Roger Bacon, para designar la nueva escuela de avicenistas en el Occidente latino.

**2.4.2 Verdadero conocimiento de la realidad**

Averroes, mediante un minucioso estudio de Aristóteles, llegó a la única conclusión posible que marcaba fundamentalmente la disputa sobre la primera forma de objetividad. Es necesario estudiar la relación causal que se da tanto a nivel de los cuerpos materiales como a nivel de las formas puras de las sustancias inmateriales y de las inteligencias cósmicas. La ciencia primaria debe encontrar un enunciado apropiado para todas las sustancias primarias existentes. El único candidato para este tipo de correspondencia entre el pensamiento y lo real es el enunciado categórico en metafísica. Este tipo de enunciado está vinculado a la sustancia primera, que se reconoce como verdadera en la investigación apodíctica de la física y la metafísica. La teoría de la verdad como correspondencia excluye tanto el existente del tercer tipo como la estructura ontoteológica de la metafísica. Al rechazar la concepción neoplatónica de la metafísica representada por Avicena, irrumpió en la falsafa una nueva gigantomaquia relativa a la sustancia, que fue retomada posteriormente en el Occidente latino. Averroes logró una nueva síntesis de la metafísica según la primacía de la sustancia primera, que Al-Farabi defendió en cierta medida. El modo *per prius* sigue el camino del dativo metafísico, al imponer el sentido a partir de la sustancia primera. Existe hipárquicamente. La última sustancia actual es el Motor inmóvil, que está separado de la primera esfera de inteligencias cósmicas por su existencia exclusiva. Esta forma de enunciado categórico rechaza el modelo analógico y dialéctico de la ontoteología avicena. El procedimiento ontológico del Comentarista se centra en primer lugar en las sustancias materiales. El camino de la comprensión (*Vor-blickbahn*) sigue la causalidad de la existencia real. La investigación comienza con la sustancia primera material y termina con la sustancia primera inmaterial. Averroes respeta la unidad de lo existente mediante la conexión de la *Física* VIII y la *Metafísica* XII, porque buscaba los primeros principios de la sustancia existente. El capítulo anterior describe cómo la «metafísica» se separó de las dos grandes metafísicas falsafa (Al-Farabi, Avicena) a causa de la diferente visión del fin último de la metafísica. La imposición de Averroes opera en el modo «sustancia *qua* sustancia», y la suposición de Avicena en el modo «*ens inquantum ens*». EL enunciado aristotélico proclama que la imposición no es una suposición y el ens lógico no es una sustancia metafísica. La investigación se dirige primero a la sustancia primera explorada físicamente y luego a los principios metafísicos de esta sustancia. En la nueva unidad, el Motor inmóvil representa la última instancia del principio aristotélico «*ex inmediatis*» (cap. 1.3). Este principio define la verdad como correspondencia en las *Categorías*. Sigue a la causalidad a través del dativo metafísico en el nivel de la universalidad (*quidditas*, cap. 1.1). La representación de la causalidad en la sección media del juicio científico demostrativo (*medium*) se da en el modo universal y per prius. La causalidad real de la sustancia primera es respetada en grado sumo.

Averroes inaugura los grandes comentarios al corpus aristotélico con una obra que propone un modo original de conocimiento según la filosofía reinterpretada de Aristóteles. La nueva interpretación del *De anima* vuelve a la forma metafísica y categórica del dativo metafísico. El verdadero reconocimiento del mundo en el intelecto humano debe armonizarse de acuerdo con la orientación principal de la metafísica de Averroes. El Comentarista rechaza tanto la disyunción de Alejandro entre física y metafísica como el enfoque abstracto de Avicena que anula la sustancia real. Ambas metafísicas se basan en el error fundamental de la cognición. Los alejandrinos modernos dividen la realidad en un dominio sensual (física) y un dominio intelectual (metafísica); por tanto, han perdido la unidad de la primera ciencia. El breve comentario de Averroes sobre la *Metafísica* (*Epitome*) rechaza la metafísica de Avicena como una construcción neoplatónica (cap. 2.4.1). Los capítulos precedentes han mostrado que la intuición objetiva nació en el ambiente intelectual de los neoplatónicos en relación con el intelecto adquirido (*intellectus adeptus*). Avicena tomó este modo de conocer de los neoplatónicos de la escuela de Al-Kindi y Al-Farabi. Propuso el reconocimiento directo del existente mínimo. La sustancia moderna como *individuum* objetivo se sitúa fuera de la experiencia sensual (cap. 2.3.2). Avicena radicalizó el esquema original de Al-Farabi en *De intellectu et intellecto* según la interpretación dicotómica de Alejandro en *De anima*. La metafísica de Alejandro y Avicena se separó de la física. La mitología de los iluminados modernos prescindió de la imposición categórica que suponía la actualización del espíritu a partir de la sustancia primera. Averroes afirmó claramente al final de los comentarios medios que la metafísica de los modernos se basaba en una sustancia inventada en el nivel del *individuum*. En el segundo paso, la separación de la física y la metafísica produjo la separación de la cognición sensual y el conocimiento inteligible. La destrucción de la arquitectura unificada de la física y la metafísica tuvo consecuencias de gran alcance. El acto de comprender adquirió un carácter dicotómico, según la versión modernista de la primera ciencia desintegrada. La cognición de las formas inteligibles puras procede a través del intelecto adquirido iluminado por detrás. En consecuencia, la cognición moderna no necesita una realidad percibida sensorialmente para ser verdadera. Avicena actualiza el existente objetivo a partir del *intellectus agens* separado (cap. 2.3.1). La mitología moderna rechaza la causalidad del pensamiento aristotélico, que sigue adecuadamente los acontecimientos reales. La metafísica observa el ámbito de las sustancias primarias y les otorga un significado universal. Este proceso se ha transformado en la estructura ontoteológica de la metafísica. Su fundamento mitopoético (*Grund*) adopta la forma del *tertium ens*. Al-Ghazali extrae la conclusión correcta de la ontoteología de la modernidad de que tal Dios moderno debe morir inevitablemente, puesto que nunca ha existido (cap. 2.3.3). La abstracción neoplatónica (*denudatio*) forma la perspectiva ontológica (*Vor-blickbahn*) que establece la objetividad occidental. Hemos interpretado esta forma moderna de abstracción en Al-Farabi y Avicena. Averroes, por su parte, construye la metafísica sobre el reconocimiento apodíctico de los primeros principios de la sustancia real. Su versión de la ciencia primera vincula el último libro de la *Física* a la *Metafísica Lambda*. La ciencia primera, que explora las determinaciones de la sustancia primera tras la física, rechaza cualquier proyección del *tertium ens* en la metafísica. El ente del tercer tipo no tiene posibilidad de existir en la ciencia primera de la sustancia real. No es una sustancia real primera existente. No es verdad hacer coincidir el pensamiento con algo que no existe. El existente del tercer tipo carece de verdad metafísica, que viene dada por la correspondencia del pensamiento con lo realmente existente. La "meta-física" de Averroes, fundada en la primacía de la sustancia primera, rechaza la intuición directa de la esencialidad de la sustancia primera. El conocimiento intuitivo sólo capta la sustancia universal en la mente. El concepto universal de causalidad en el modo lógico *idem* no implica causalidad real en el modo metafísico *ipse*. La identidad de sustancia lógica no es metafísicamente verdadera, porque presupone el falso *modus ponens* de los modernistas. La influencia causal del dativo metafísico en el pensamiento moderno es un gran defecto. Esto condujo a la abolición de la verdad como correspondencia del existente sustancial con el pensamiento. La sustancia se compone de materia y forma, con la excepción de la existencia del Primer Motor, que existe como acto puro del pensamiento y del Ser. Cualquier construcción de la cognición realizada fuera de la sustancia real niega el sentido aristotélico original de la significación unívoca y la categorización. Se refieren a la sustancia primera. En lugar de la unidad real en la sustancia, Avicena y los modernistas construyen espejismos de unidad genérica y lógica. Según Averroes, tal unidad se da analógicamente en el mejor de los casos. El aristotélico no puede crear una existencia mínima de la cosa en el pensamiento divino, como fue el caso de Avicena y tras él la escuela del segundo averroísmo en el Occidente latino. El pensamiento es común a todos los hombres sobre la base de su cognición, que está naturalmente dada y determinada por la constitución real del mundo. La interpretación de Averroes del *De anima* rechaza las especulaciones de los intérpretes modernistas. No hay un intelecto como existente del tercer tipo, que existe equívocamente para todos los hombres. O existe una unidad real y verdadera de la cognición humana, o se trata simplemente de una unidad analógica y por tanto metafísicamente falsa de un intelecto objetivo. El intelecto representa una facultad del alma, y esta facultad está determinada por la cognición sensual de lo real.

El análisis precedente de la metafísica de Averroes muestra que los comentarios a la *Metafísica* rechazaron todos los conceptos del *tertium ens*, que Avicena creó en la tradición del neoplatonismo. En consecuencia, no existe un intelecto activo que produzca estos simulacros inexistentes. Averroes rechazó la metafísica de Avicena, que se componía de diferentes intelectos del tercer tipo constituidos por formas hipostasiadas de autorreflexión. La primera ciencia está determinada por la sustancia primera. El mismo planteamiento se conserva en los comentarios de Ibn Rushd al *De anima*, que siguen la línea fundamental del pensamiento de Aristóteles. Los escritos del corpus aristotélico dedicados a la cognición parten de la aprehensión sensual de la sustancia hilemórfica (*De sensu et sensato*) y llegan hasta la aprehensión intelectual de lo que existe (*De anima*). El sol en el firmamento y la cognición a través del dativo metafísico apuntan en una misma dirección. Por tanto, *De anima* debe leerse desde el primer libro hasta el tercero, y no al revés, como hacen los iluminados modernos. El nuevo proyecto vincula tres estratos de cognición: el ser de lo real; su cognición sensual y, por tanto, material; y la cognición intelectual, inmaterial. En cuanto al pensamiento divino, filosóficamente no sabemos absolutamente nada de él, porque somos seres mortales y determinados sensualmente. La cognición sigue a la actualización del sentido de lo existente desde antes, desde la dirección de la sustancia primera, que se da *per prius* gracias a su actualidad. La unidad resultante de la cognición se realiza por el hecho de que los tres niveles de cognición forman las facultades jerárquicas del alma estrictamente personal (y no meramente individual) como forma inmaterial del cuerpo. Estos tres niveles de cognición son interdependientes a través del enunciado *per prius* y *per posterius*. Según el CMDA, la estructura del intelecto humano es la siguiente.

- La cognición sensorial, su almacenamiento y procesamiento (*wahm*, *cogitatio*) como parte de las facultades inferiores de juicio, imaginación y memoria, llamadas *intellectus in habitu*. Esta cognición establece la identidad animal, por tanto la naturaleza específica-individual del alma.

- La abstracción de la forma inmaterial de las cosas externas en el marco del intelecto posible o material (*abstractio, formare per intellectum*). La abstracción tiene lugar dentro de la nueva forma del *intellectus materialis*. Éste era el antiguo *intellectus in potencia* de Al-Farabi, que Averroes transformó en una nueva forma de *intellectus possibilis*.

- El proceso de abstracción de la forma inmaterial culmina en la cognición intelectual (*intellectio*) a través de un *intellectus agens* recién definido. Esta cognición establece la ipseidad de la persona como una sustancia primera indivisible, existente en sí misma (Boecio).

La nueva arquitectura de la cognición respondía positivamente a la dicotomía de cognición sensual e intelectual en la enseñanza de los *Modernorum*. Averroes procedió en tres etapas. En primer lugar, estableció una nueva figura del intelecto material (*intellectus materialis*) frente a Alejandro y Temistio. Rechazó las teorías de sus contemporáneos árabes conocidos como *Moderni* o alejandrinos, principalmente Avicena e Ibn Bajja. El gran comentario de CMDA sitúa el *intellectus materialis* en el enunciado categórico *per prius* y *per posterius*, según la lógica de las *Categorías* (cap. 1.3). Conocemos el mundo primero de un modo sensible, porque la sustancia real existe en primer lugar. El sentido viene impuesto por el dativo metafísico. La primera etapa del conocimiento en el modo *per prius* es a través de los sentidos, que se actualizan por los órganos de los sentidos dados en el cuerpo. La cognición intelectual sigue *per posterius*, ya que el concepto universal presupone el intelecto humano inmaterial. Esta diferencia entre imposición metafísica y suposición lógica es de una importancia absolutamente fundamental para el enunciado del conocimiento. Los dos modos de enunciado se expresan mediante la figura del intelecto definido como *tertium genus* y *quartum genus*. El intelecto material existe exclusivamente en el modo *ipse*, ya que somos la sustancia primera viva cuando reconocemos personalmente algo (*tertium genus*). Después podemos abstraer de ello, incluido nuestro propio intelecto (*quartum genus*). En el esquema del CMDA, esta división corresponde a la diferencia categórica entre la sustancia primera y la segunda y a la doble figura del enunciado dada hipárquicamente por imposición o universalmente por suposición (*Cat*. 2a11-16). Averroes trasladó ingeniosamente la mencionada interpretación de las *Categorías* según el Segundo Maestro (cap. 2.1) a la doctrina de los dos tipos de intelecto. La última parte del Gran Comentario interpreta la figura resultante del *intellectus possibilis*. El análisis del diaphanum (*diaffonum*) es necesario para la cognición de los colores y la cognición analógica explicativa de la intelligibilia. Averroes explica cómo surgió la «oscuridad» citada en la metafísica moderna que criticaba en Avicena. Hay un lugar oscuro en la luminosidad total de la metáfora neoplatónica del intelecto solar. La lectura que hace Avicena del *De anima* determina el destino de la metafísica occidental al rechazar la solución del intelecto receptivo de Aristóteles y Abunaser. El comentario de Avicena establece la actualización de lo que existe por detrás. La cognición sigue al intelecto inmaterial actual y activo como *Dator formarum* en la forma hipostasiada del intelecto adquirido en el alma humana (cap. 2.3.1). Averroes mostró la ceguera fundamental de este esquema de cognición, de la que la modernidad no era consciente y sigue sin serlo. La interpretación de Avicena de la cognición como un eclipse de la sustancia primera lleva a un punto culminante la búsqueda de una nueva forma de metafísica en la falsafa. La modernidad y la postmodernidad desplazan el esquema propuesto por el Comentador en el marco del mecanismo freudiano de inversión en su contrario (*Verkehrung ins Gegenteil*) mencionado anteriormente (cap. 1.2). Los avicenistas crearon el simulacro objetivo de la enseñanza de Averroes en la figura del averroísmo latino. Tal error de la época (*Irrtum*) produce desgraciadamente una verdadera *damnatio memoriae* respecto a la metafísica del Comentarista. Los modernos sofistas latinos, bajo la dirección de las Furias académicamente educadas, produjeron un perfecto simulacro de Averroes. Este ídolo modernista ha sido hoy progresivamente demonizado o rehabilitado hasta el punto de convertirse en una caricatura tragicómica. El sofisticado producto de los modernistas y postmodernistas oscurece tanto el sentido original de la obra de Averroes como la tradición dada por los verdaderos conocedores del pensamiento del Comentarista hasta finales del siglo XIII. La victoria de la modernidad avicenista en la metafísica del Occidente latino inauguró la era del olvido de la sustancia primera (*Seinsvergessenheit*) al modo del *Irrtum* objetivo. Los Erinias satisfechos se fueron al inframundo objetivamente inexistente, donde fijaron su residencia permanente en el Leteo arcaico. En la época de la ignorancia postmoderna (ἀπαιδευσία, *Met*. 1006a6), el modelo nihilista contemporáneo de la metafísica completa la obra divina de las Furias.

Procedamos ahora a analizar la gigantomaquia entre Avicena y Averroes según la escritura del CMDA. La revelación de lo que existe en el intelecto humano depende de la correcta interpretación del proceso de abstracción. El comentario de Averroes sobre el pasaje clave de *De anima* II. 5 (417a1-2) propone un sentido diferente a la denudación de Avicena. El comentarista expone lo existente desde el frente, desde la cognición sensual de la sustancia primera hilemórfica. La cita de *De anima* sobre el carácter de los sentidos dados *in potentia* define así la abstracción empírica:

«Además -dice- *no hay, pues, sentidos en actualidad, sino en potencia,* etc.». A esto respondemos que la percepción de los sentidos no se da como una facultad activa (*sensus non est ex virtutibus activis*) que actuaría por sí misma (*que agunt ex se*) y sin ningún motor externo que, sin embargo, es necesario para la cognición basada en los sentidos. Los sentidos son facultades pasivas, que necesitan un motor externo (*sunt ex virtutibus passivis, que indigent motore extrinseco*); en consecuencia, no poseen la facultad de sentir por sí mismos. Tampoco la madera arde por sí misma, sino que para ello necesita un factor externo, a saber, el fuego».[[216]](#footnote-216)

Los sentidos no tienen como base ningún componente activo (*non est ex virtutibus activis*), que actuaría en el alma por sí mismo. Esto significaría que los sentidos contienen su propia actualidad dada por la subsistencia a la manera de alguna sustancia (*agunt ex se*). En tal caso, los sentidos subsistentes sólo necesitan la cosa externa como suplemento de su propia actualidad. Esto contradice el curso actual de la cognición. Se inicia según el modo *per prius* por las primeras sustancias que existen fuera de los sentidos (*provenit ab eis motore extrinseco*). Los sentidos, y después de ellos el intelecto, son fundamentalmente receptivos (*sunt ex virtutibus passivis*). En consecuencia, los sentidos necesitan una sustancia real externa para poder reconocer (*indigent motore extrinseco*). De este modo, la verdad puede surgir como una relación adecuada (*proportio*) entre la sustancia actual primera y su recepción sensual y luego intelectual. De la cita anterior se desprende claramente que el CMDA sitúa la cognición sensual en primer lugar. La interpretación debe asegurar un efecto causal de la sustancia primera sobre los sentidos y sobre el intelecto, porque la metafísica presupone la causalidad de los cuerpos explorados por la física.

Temistio preservó esta naturaleza de la cognición según el dativo metafísico. Su *intellectus materialis* implica el paso de la actualidad sensual a la receptividad del alma. Averroes, al adoptar el esquema de Temistio, aseguró el hecho clave de que la cognición está enteramente en nuestro poder y que el intelecto receptivo no es la sustancia cósmica separada de Alejandro. El comentario a la parte citada de *De anima* 429a18 confirma que existe una correspondencia entre la dirección de la sustancia real y su cognición (*sicut sensus apud sensibilia, sic intellectus apud intelligibilia*)[[217]](#footnote-217). La correspondencia del intelecto con lo real parte del reconocimiento sensual de la sustancia primera externa, que determina proporcionalmente su reconocimiento universal en el intelecto. Este vínculo causal, y por tanto verdadero, entre la sustancia primera y la segunda se confirma en los numerosos términos del CMDA: *proportio, dispositio* o *similitudo*. El concepto de verdad de Averroes en el contexto de la *proportio* se relaciona con el texto de *De anima*, que subraya el vínculo entre la cognición sensorial y la inteligible. La justificación de esta *proportio* sigue a *De anima* 429a14-18 en la forma de la (ὁμοίως ἔχειν) entre cognición sensual y cognición inteligible.[[218]](#footnote-218) La traducción oxfordiana de la última frase de la nota es clave para la interpretación del *De anima*, pues se hace al modo del "sofisma oxfordiano" (*Oxfordian Fallacy*). La perspectiva del entendimiento (*Bezugssinn*, *Vor-blickbahn*) va del espíritu del iluminado a la cosa material. La interpretación de esta similitud (ὁμοίως, *similiter*) entre los sentidos y el intelecto pone de relieve la diferencia fundamental entre el Comentarista y los alejandrinos modernos. La traducción invierte el orden de la cognición, que en el original parte de la dirección de los sentidos y no del lado del intelecto. Los modernos explican el vínculo a la manera neoplatónica, es decir, en el modo conflictivo de «cognición sensible material frente a cognición inteligible inmaterial». Los avicenistas aíslan los dos componentes y los enfrentan entre sí. El modernismo vincula los sentidos y el intelecto sólo metafóricamente, a la manera de la *coniunctio* externa de alma y cuerpo. Averroes está fundamentalmente en contra de tal separación, porque no es un averroísta moderno como Avicena. El esquema de la cognición parte de los sentidos y muestra que el intelecto receptivo no puede concebirse como el intelecto hílico de Alejandro. Define esta contradicción metafísica como sustancia potencial (*hoc aliquid*) ligada externamente al cuerpo. Al-Farabi rechazó el concepto del intellectus *in potencia* hipostasiado en su interpretación del *De anima* (cap. 2.1.1). La cognición no procede de un intelecto hipostasiado o adquirido añadido al alma por los alejandrinos. En ese caso, tenía su propia actualidad dada bajo la apariencia de una forma inmaterial. La introducción de una nueva sustancia o hipóstasis en la definición del alma humana como primer principio innato de la cognición o del cogito cartesiano haría imposible la cognición universal según el principio «*anima est quodammodo omnia*» (*De anima* 431b21). En consecuencia, Averroes no puede aceptar los argumentos de Temistio y Teofrasto. Ellos confirmaron la actualización de la cognición a partir de los sentidos, pero en última instancia aislaron completamente la esfera inteligible del conocimiento empírico. Su *intellectus materialis* se separó completamente del *intellectus possibilis* inmaterial. Este intelecto inmaterial y receptivo fue concebido como una hipóstasis y una sustancia neoplatónica común a todos los hombres. El intelecto adquirido y receptivo de los neoplatónicos toma formas inteligibles universales e hipostasiadas en el modo de la asimilación.

Averroes no puede admitir ninguna forma de *tertium ens* en la metafísica ni en el proceso cognoscitivo. El argumento contra los neoplatónicos y su versión modernista en la falsafa (Ibn Bajja, Avicena) subraya que el intelecto en el ser humano no es una sustancia o forma inmaterial real. El componente receptivo del alma debe reconocer adecuadamente (es decir, veraz y universalmente) todas las sustancias reales en sus formas materiales e inmateriales. Este componente del alma debe ser receptivo en el sentido absoluto del término, es decir, como potencia inteligible, vacía de toda actualidad. En consecuencia, la facultad receptiva del alma no puede ser actual en sí misma, porque la cognición humana perdería su universalidad. El argumento excluye el intelecto receptivo como sustancia independiente o hipóstasis a la manera de los alejandrinos modernos y postmodernos. El comentario defiende la división en dos facultades de cognición (νοῦς τῷ πάντα γίνεσθαι, ὁ δὲ τῷ πάντα ποιεῖν, *De anima* 430a14-15), en una facultad receptiva (γίνεσθαι, *potentia*) y otra sintética (ποιεῖν, actus). Los modernistas no tienen esta división fundamental del *acto existencial* de conocer en el modo *ipse* en *dos facultades* del alma como *forma inmaterial* de este *cuerpo único*. Como veremos más adelante, cada palabra en cursiva tiene un significado fundamental en las posteriores disputas escolásticas sobre el llamado averroísmo. A causa de una metafísica aristotélica mal entendida, el intelecto hipostasiado representa una pseudosustancia adicional. Esta entidad del tercer tipo se une, al modo de la comedia avicenista, al conjunto mitopoético de determinaciones objetivas llamado «ser humano». La divina comedia de la modernidad divide al hombre en dos o más sustancias. Según los modernistas de todas las tendencias, el intelecto activo (*intellectus agens*) actúa sobre el intelecto posible hipostasiado (*intellectus materialis*). Del mismo modo, el artesano activo, valiéndose de su idea, transforma la materia dándole forma de producto acabado. La cognición es idéntica al acto de la *poiésis* platónica según la producción descrita por Heidegger, que proporciona el objeto antes que el sujeto metafísico (*Ge-Stell*, cap. 1.2). La filosofía de los neoplatónicos modernos representa un modo mitopoiético de producción demiúrgica del mundo. Los modernos de la falsafa introdujeron la metáfora platónica de la huella de un sello en la cera en la explicación de la cognición. Este procedimiento fue adoptado por el postmodernismo cartesiano. La metáfora de la impresión de la forma cósmica en cera receptiva en la forma metafórica del intelecto individualiza el *intellectus possibilis* según la *hypodokhē* de Platón (*Tim*. 48e -53c). La forma intelectual es prensada en el alma pasivamente, como un sello en cera (*Teait.* 191d7-9). Desde la perspectiva de la hermenéutica, el camino ontológico de la comprensión *(Vor-blickbahn*) sigue la actualización de la cognición por detrás, del intelecto activo hipostasiado. Este modelo toma el intelecto posible necesariamente como sustancia, o al menos como alguna forma de hipóstasis del tercer tipo. Aristóteles rechazó la mitología de Platón hecha para el populacho académico con una descripción precisa de la cognición según el dativo metafísico (τό τί ἦν εἶναι, *quidditas*, cap. 1.1). El entendimiento humano conserva la presencia universal de la sustancia primera presente. Su existencia única ha pasado al pasado y está presente a través de su sentido dado primero sensorialmente, luego intelectualmente. Averroes se niega a hipostasiar en modo alguno el intelecto posible, porque la persona deja de existir como sustancia primera hipárquica e indivisible. La sustancia es el cuerpo material. El alma se define como forma animadora para realizar una actualización mayor del cuerpo (*quia est prima perfectio corporis naturalis organici*, CMDA III.5, 396.282-83). El comentario retoma la premisa de Temistio: el intelecto posible es inmaterial y de la misma naturaleza que el intelecto activo (δυνάμει νοῦς πάντα νοήσει, εἰ μὴ πρῶτος πάντα νοεῖ ὁ προάγων αὐτὸν εἰς ἐνέργειαν, *In Aristotelis libros de anima paraphrasis,* 103. 30-31). Desgraciadamente, Temistio separó por completo el intelecto material de la forma inferior de cognición empírica. Esta última se dispensa en el marco del intellectus materialis determinado sensorialmente. Temistio combinó el intelecto material con los principios innatos de la cognición normalmente presentes en un intelecto receptivo (*intellectus in habitu*), que él tomó como una especie de sustancia.[[219]](#footnote-219) Este intelecto receptivo adopta las formas cognoscitivas del intellectus agens cósmico. La cognición del intelecto habitual está a nuestro alcance, pero hipostasiada. Este intelecto sustancial sólo se relaciona secundariamente con la cognición sensual. El fundador de la modernidad latina, Rufo de Cornualles, retomó el concepto de intelecto de Avicena (OBJ II, cap. 3.3.3). El *intellectus possibilis* moderno actúa como una sustancia o forma hipostasiada en el ser humano, y la cognición se actualiza desde la dirección del intelecto cósmico externo. Después de Temistio, la cognición viene de atrás a través de la serie «el sol - el rayo - el ojo», porque la cognición se actualiza a través del intelecto solar (πρώτως ἐλλάμπων εἷς, *ibid*. 103.32). La mediación de la cognición por el diaphanum está completamente ausente. El intelecto habitual de Temistio no requiere cognición empírica. El modelo platónico afirma que la cognición procede al modo de la iluminación desde la dirección del intelecto-sol. El intelecto posible es iluminado por detrás, desde el intelecto cósmico actual y separado, porque comparte con él la misma naturaleza inmaterial e hipostática. El intelecto inmaterial, receptivo y habitualmente dado de Temistio no es una potencia pura, como en el caso de Alejandro.

Ibn Rushd difiere del Temistio neoplatónico y del Avicena moderno. El nuevo intelecto receptivo no es externo e hipostasiado. Es parte integrante del alma humana como la forma en el cuerpo. Es obvio que el *intellectus possibilis* del Comentarista no puede ser una sustancia como en el caso de Temistio. La receptividad del alma es pura potencia, como confirman el *De anima* y el Alejandro. También aquí se aplica el dativo metafísico, que define el efecto fundamental de la causalidad real para la cognición humana. El intelecto inmaterial receptivo (*intellectus possibilis*) se da como facultad o potencia de la parte intelectiva del alma. Gracias a esta facultad inmaterial, reconoce lo real ya actualizado por los sentidos. Ni Alejandro ni Temistio tenían este orden fundamental de conocimiento. El nuevo tipo de intelecto receptivo actúa como una *tabula rasa* inmaterial en relación con los sentidos materiales. Éstos activan el intelecto receptivo mediante el proceso de abstracción. El intelecto posible representa una potencia pura en relación con el intelecto activo, que es otra facultad del alma. En consecuencia, el *intellectus agens* como componente adicional del alma permanece únicamente en el ser humano y no puede ser una hipóstasis o sustancia separada. Averroes rechaza categóricamente el orden de la cognición como la iluminación neoplatónica por el intelecto solar. La doble capacidad del alma confirma la tesis de Aristóteles sobre los componentes pasivo y activo de la cognición. Averroes modifica la definición neoplatónica del intelecto posible e inmaterial, y especialmente la de Alejandro. El intelecto receptivo debe ser capaz de absorber todo contenido abstracto gracias a su pasividad inmaterial. Pero los aristotélicos del tipo de Alejandro hicieron del intelecto posible una sustancia independiente fuera del alma individual, separándolo así de la cognición sensual. Tal intelecto dejó de ser puramente pasivo y se convirtió en una sustancia moderna. Este tipo de intelecto llega al alma humana como una sustancia independiente o hipóstasis desde el exterior. Lo mismo ocurre con el intelecto activo. Los neoplatónicos y Avicena hicieron de él una sustancia de forma cósmica o una especie hipostasiada. En Alejandro, el intelecto receptivo inmaterial (*intellectus possibilis*) está separado de la cognición sensual, como todos los cartesianos.

Averroes defendió la unidad aristotélica de la persona como sustancia primera real frente a modernistas como Avicena. Por ello criticó el concepto de Temistio. Este último describió correctamente el intelecto receptivo desde el punto de vista de la potencia sensual, pero luego lo separó completamente como hipóstasis cósmica.[[220]](#footnote-220) El vínculo poco claro entre receptividad material e inmaterial (τὸ πάσχοι) en la definición del intelecto material de Temistio determina la disputa entre Averroes y Avicena y, después, entre el primer y el segundo averroísmo en el Occidente latino. El dativo metafísico determina la cognición desde la dirección de los sentidos como es el caso de la significación aristotélica en *De interpretatione* (παθήματα τῆς ψυχῆς, OBJ II, cap. 1.1). Pero la aparición de la cognición inmaterial no es llevada hasta sus últimas consecuencias en el Corpus. Aristóteles no distingue con suficiente claridad entre la cognición en la parte empírica del alma y en la parte inteligible. Merece la pena mencionar la parte clave del *De intellectu* de Temistio.[[221]](#footnote-221) Presenta la objetividad en el modo de la *alétheia*, que determina toda la serie siguiente de gigantomaquias relativas al intelecto. Los puntos principales relativos al *intellectus materialis*, tal como se adoptan en la nueva forma en el CMDA, se conservan en el original griego. El comentarista toma de Temistio dos ideas básicas sobre el *intellectus materialis*. La cognición está en nuestro poder porque el intelecto receptivo forma parte de nuestra alma y es activado por la experiencia sensual. En cuanto a la cognición, la experiencia sensual es la única parte que es tópica, ya que está vinculada a los órganos corporales. El intelecto inmaterial receptivo, habitualmente dado, es, desgraciadamente, en la enseñanza de Temistio, una sustancia cósmica. Determina la cognición humana por actualización por detrás, procedente del mundo de las formas cósmicas autónomas. El intelecto cósmico activo presiona las formas intelectuales en la parte pasiva del intellectus possibilis tan autónomamente como el artesano presiona la forma en la materia pasiva. Este es el modelo de cognición según el enunciado platónico «*in artificialibus*». El *intellectus possibilis* de Alejandro es una sustancia separada e inmaterial, lo que contradice la línea aristotélica del CMDA. Sin embargo, en comparación con Temistio, el concepto de *intellectus possibilis* de Alejandro conserva un mérito fundamental: el intelecto receptivo es inmaterial y una pura posibilidad. En la enseñanza de Alejandro y Temistio, la separación del intelecto inmaterial como entidad independiente hacía imposible el concepto de verdad como *proportio* entre cognición empírica y racional. Además, introdujo la pluralidad de sustancias en la persona. El mayor error de la modernidad surgió de la actualización de la cognición inmaterial sobre la base de formas eternas. Averroes resume este malentendido en la siguiente formulación: «Si el intelecto activo y pasivo es eterno, entonces el resultado de su actividad también debe ser eterno» (*quando enim agens fuerit eternum et patiens fuerit eternum, necesse est ut factum sit eternum*, CMDA III.5, 392.152-53). Adoptar la tesis de Avicena del intelecto como hipóstasis separada en el hombre conduciría a consecuencias absurdas. Las consecuencias de la concepción modernista del intelecto como sustancia actual o hipóstasis son, según Averroes, totalmente paranoicas, por muchas razones (CMDA III.5, pp. 406-409). El conocimiento del intelecto separado actúa sobre la cognición humana, produciendo un contenido idéntico para todos. El pensamiento individual sólo se reconocería a sí mismo debido a su eterna actualidad. El contenido abstracto asociado de los sentidos también sería eterno e inmutable como el intelecto, porque su actualidad permanente imprimiría forma inteligible a las cogitaciones. No habría ningún acto independiente de conocimiento según nuestra voluntad personal. El intelecto separado reconocería a través de nosotros, como el artesano trata su herramienta según su voluntad demiúrgica. El ser humano existiría como una especie eterna independiente fuera de la existencia del individuo real. El intelecto posible en el ser humano no puede ser una sustancia, porque tendría su propia forma real. Sólo se habría reconocido a sí mismo, tal vez el contenido del intelecto activo, pero nunca tendría el reconocimiento intelectual receptivo de las cosas materiales, reconocidas sensorialmente.[[222]](#footnote-222) El curso real de la cognición no se definiría como el proceso dinámico de abstracción a partir de los sentidos. No se completaría con la cognición inteligible en «ese hombre» (*ipse homo*) en el ejercicio del pensamiento de una sustancia única. El modelo de Averroes de la unidad de la persona en el modo *ipse* conserva la obra del intelecto en nosotros (*continuatio*) como una disposición del alma, que sólo se actualiza a través de los sentidos.[[223]](#footnote-223) Sigerio de Brabante fue el único filósofo de Occidente que comprendió plenamente esta ipseidad de la persona, como confirma su comentario al CMDA. Defendió la ipseidad de la persona frente a semiaveróticos como Tomás de Aquino (*homo ipse intelligit*, OBJ III, cap. 4.4.4). Los escritos de CMDA son constantemente críticos con los modernistas. Están bajo la influencia de diversas formas de tertium ens y, por tanto, son incapaces de distinguir entre el intelecto como sustancia primera y segunda. El concepto universal del intelecto (*quartum genus*) se da como *idem*, es decir, en la identidad lógica del concepto. El acto de cognición se da en el modo ipse y se experimenta en primera persona. La ipseidad del intelecto es efectuada por la persona como sustancia primera real. Por eso el enunciado de la cognición debe hacerse por imposición, porque el intelecto obra por medio del alma corpórea (*tertium genus*). Los capítulos precedentes han mostrado que la forma de la cosa conocida en el alma es concebida por los neoplatónicos y Avicena por detrás, desde la dirección del intelecto activo separado. En consecuencia, la cognición sensual sólo tiene para los alejandrinos una función propedéutica (cap. 2.3.1). Las dos formas de intelecto inmaterial y separado (*possibilis, agens*) garantizan una cognición necesaria, eterna y universal. Esta mitología es el lema principal de la modernidad, que combinó el acto de pensar y su enunciado en una única forma de *tertium ens*. Los modernistas contemplan su propio mundo a través del concepto mitológico del sol-intelecto como sustancia del tercer tipo. Averroes no puede convertir el componente pasivo del intelecto en una pseudo-sustancia, como ocurre con la materia sensual. Entonces perdería la causalidad y el vínculo entre los sentidos materiales y el intelecto inmaterial. El intelecto no puede separarse de la cognición sensual al modo de «*separatus*». El concepto de verdad como correspondencia no era válido. En este caso, entraría en vigor la verdad moderna, en forma de asimilación de todo tipo de *tertium ens*. El intelecto no es un «*hoc aliquid*» a la manera del postmodernismo cartesiano determinado por modernistas como Alejandro, Temistio y Avicena.[[224]](#footnote-224) Tal intelecto se actualizaría por sí mismo o por una actualización por detrás en relación con el intelecto activo. El intelecto activo se situaba en las esferas cósmicas, en la idea innata o en la imaginación postmoderna, o en la matriz contemporánea creada por las matemáticas. El lector crítico de Aristóteles sabe que cualquier actualización sustancial del intelecto receptivo significaría que el intelecto ya no conocería el mundo a la manera de una *tabula rasa[[225]](#footnote-225)*. Averroes no es en absoluto un averroísta, ni según Temistio ni según Alejandro.

El camino del conocimiento, según el dativo metafísico, se da en tres etapas. El conocimiento comienza con la sustancia primera real, dada hylemórficamente, que actúa sobre los sentidos y el intelecto en el alma determinada como *tabula rasa*.

«Por tanto, dentro del alma hay intenciones y entendimientos, y fuera del alma no hay ni lo uno ni lo otro, sino sólo cosas materiales, que no son en modo alguno los entendimientos.[[226]](#footnote-226)

Hay una clara división entre la sustancia primera en la realidad y su *quidditas* como sustancia segunda reconocida en el alma. El resto de la cita vincula las dos formas de intencionalidad al acto existencial del alma personal, que se da en el modo de la ipséité (*in hac dispositione*). Así, se crea en el alma un acto de cognición como forma inmaterial del cuerpo único. La *quidditas* intencional de la cosa (*secundum quod est*) se da en la doble intencionalidad, que luego se completa con la cognición universal.

«Además, el *De anima* dice: "*en qué medida esto es disposición del alma y en su intencionalidad*", porque así se separa de las intenciones que toma el intelecto. Estas intenciones son universales (*ille enim sunt universales*) y sólo por ellas es verdadero el intelecto.»[[227]](#footnote-227)

La primera intención se refiere a la cognición sensorial, común a los seres humanos y a los animales. La segunda intención es inmaterial y sólo se da en los seres humanos como intuición intelectual que forma el concepto. La verdad como correspondencia aristotélica está asegurada por el hecho de que la cognición nace por actualización a partir de la dirección de lo real, pasando por la recepción intencional sensual y luego intelectual. Ambas formas aprehenden la sustancia primera separada. Averroes insiste por tanto en la diferencia principal entre el acto de intencionalidad en el pensamiento y la existencia de la cosa real (*extra animam nun sunt neque intentiones neque comprehensiones*). Propone un sistema de cognición que distingue tres componentes fundamentales: 1) una cosa real (*modus essendi*); 2) el acto de cognición en el alma del cuerpo concebido como *ipse* existencial (*modus intelligendi*); 3) el doble contenido de la cognición en el modo *idem* formado por los dos componentes de recepción e intencionalidad, sensual e intelectual (*modus cognoscendi*). Avicena, Descartes y Husserl no respetan esta diferencia entre el *idem* de la cognición y el *ipse* de la cognición, y entre la doble intención y la cosa externa. Los dos modos (*modus intelligendi, cognoscendi*) hacen una falsa unidad del intelecto objetivo que no puede existir. Para Averroes, *intellectio* e *intellectus* hacen dos formas diferentes de existir en el nivel de la sustancia primera y segunda. Los modernistas no tienen esta triple estructura de cognición porque toman los objetos intencionales como unívocos con el ser de las cosas según el concepto noético de Avicena (*hoc esse tantum*). El modernista y el intelecto objetivo «es» una cosa, lo que hace que la modernidad sea realmente bonita. El concepto de existencia mínima forma una nueva versión de la especie-sustancia del tercer tipo. En la inmanencia de la conciencia plenamente actual emerge la trascendencia del sentido actual primario. Esta es la «cosa actual» de Husserl (*die Sache selbst*) en el modo específico de existir del tercer tipo. El modelo de identidad de la verdad procede a la manera de Avicena, o incluso de la *coaequatio* de Rufo (OBJ II, cap. 3.3.2). Avicena ejecutó el primer modelo de verdad moderno como asimilación basada en la *certitudo* de los sujetos (*veritas autem quæ adaequatur rei, illa est certa*, cap. 2.3.2). La correspondencia aristotélica ha sido sustituida por la *certeza* subjetiva basada en la identidad objetiva del existente de tercer tipo como sustancia moderna (*res*). Avicena y los modernistas occidentales no pueden tener un concepto de verdad como correspondencia entre las cosas reales y el intelecto, a diferencia de Averroes. El postmodernismo cartesiano y husserliano toman la verdad como la asimilación de una misma forma, que se observa obviamente en el intelecto y se da contingentemente en el mundo. La *intencionalidad* de la modernidad se basa en la denudación del tercer tipo de existente, que el iluminado contempla mediante la visión eidética directa. La cita del CMDA muestra algo radicalmente distinto. La correspondencia causal dada se refiere al dativo metafísico. La verdad se funda en la "*res*" como sustancia primera existente en la realidad. El intelecto aristotélico se actualiza a partir de la sustancia primera reconocida sensorialmente. Asume intenciones en el acto inmaterial del reconocimiento (*ab intentionibus quas recipit intellectus*). Por tanto, la identidad de las cogniciones debe distinguirse fundamentalmente de la ipseidad del intelecto. El contenido intencional debe ser universal, porque el intelecto receptivo es por naturaleza la facultad inmaterial del alma humana. En este importante punto, Averroes confirma la definición de Alejandro del intelecto receptivo como pura potencialidad. Su definición citada anteriormente confirma que la cognición progresa de la potencialidad a la actualidad (εἰς ἐνέργειαν ἐκ δυνάμεως προαγόμενος). Es obvio que la cognición en el intelecto parte de potencialidades puras (ἐκ δυνάμεως δῆλον). Averroes aprecia mucho la definición de Al-Farabi del intelecto en potencia según Alejandro. Una nueva forma de *intellectus in potencia* representa la capacidad de la parte intelectual del alma. La receptividad comienza en el nivel del conocimiento sensual, cuando se produce el primer impulso de causalidad real y actualidad en el proceso de cognición. La cognición procede a través de la recepción inmaterial (*intellectus possibilis*) y la abstracción activa (*intellectus agens*) hasta el conocimiento inmaterial final. Este concepto del intelecto receptivo hace la imposición en el modo *ipse* (*tertium genus*) y su contenido universal sigue el enunciado de la suposición en el modo *idem* (*quartum genus*). Esta triple perspectiva del intelecto distingue esencialmente tres fenómenos: 1) el intelecto plenamente actual existente en el cuerpo (*modus essendi*); 2) el intelecto-cogito como especie creada por la imposición dada en primera persona (*modus intelligendi*); el intelecto-conceptus como género universal creado por la modernidad.suposición (*modus cognoscendi*). Las Categorías de escritura así como CMDA confirman que la actualidad pasa de la sustancia primera a la segunda por medio de una imposición específicamente dada. Por tanto, los modernistas no han perdido objetivamente su propio intelecto. Los modernistas no tienen, por tanto, la concepción de la verdad como *proportio* introducida por el Comentador. Pero el neoplatónico Temistio define correctamente el curso del conocimiento, que se basa en la actualización del intelecto material dado individualmente. Pero el individuo moderno es una sustancia del tercer tipo, lo que Averroes discute. En consecuencia, define claramente el alma humana (*anima intellectiva*) como una forma de un único cuerpo material. Este cuerpo sensual constituye a la persona como la sustancia primera real indivisible según las Categorías. Una actitud tan diferenciada como la de Temistio existe con respecto al comentario de Alejandro sobre *De anima*, que el Segundo Maestro reinterpretó de un modo nuevo. Alejandro, por desgracia, no pudo retener un esquema aristotélico completo de concordancia entre la cosa y el intelecto. Lo interrumpió fatalmente en el momento de la transición de la cognición sensual a la cognición intelectual. Alejandro hace del intelecto material un componente inferior de la cognición al nivel de los sentidos (*intellectus materialis*). Según Alejandro, sólo este intelecto existe en el modo de la ipseidad, porque forma un componente de la persona como sustancia primera hilemórfica. El comentario corrige el punto de vista erróneo de Alejandro, que el modernista Ibn Bajja introdujo en la falsafa. Según los alejandrinos, la receptividad forma parte del cuerpo hilemórfico. No existe ninguna forma receptiva de inmaterialidad que comience con el trabajo de los sentidos. Ahora bien, es precisamente esta inmaterialidad del pensamiento lo que Temistio retiene en el concepto de intelecto material determinado sensualmente.

«Alejandro dice en su *Sobre el intelecto* según la interpretación de Aristóteles que el intelecto material es una facultad dada sobre un sustrato hilemórfico (*intellectus materialis est virtus facta a complexione*)».[[228]](#footnote-228)

Alejandro, y tras él Ibn Bajja, en contradicción con *De anima*, hacen del intelecto receptivo sólo una facultad material, que está ligada al cuerpo como sustancia primera (*virtus facta a complexione*). De este modo, separaron la cognición sensorial de la intelectual y abolieron la proporcionalidad entre los sentidos y el intelecto. Esta solución, sin embargo, era ortodoxa y aristotélica en todos los demás aspectos, porque mantenía la cognición inmaterial dentro del marco de la verdad como *proportio* de formas abstractas hechas a partir de los sentidos. Alejandro, y después de él Ibn Bajja, lograron la individuación del intelecto mediante la actualización desde el frente; su intelecto receptivo dejó de ser inmaterial y retuvo sólo la cognición empírica. El hombre tendría entonces una cognición totalmente similar a la de los animales, que es la posición nihilista contemporánea de la neurociencia. Tal visión no corresponde en absoluto al auténtico humanismo de Al-Farabi defendido por el Comentarista. Alejandro define el intelecto receptivo en contradicción con el intelecto material. Su concepción del intelecto receptivo separado como potencia intelectual pura no admite ninguna acción material del cuerpo (οὔτε σώματος δύναμις ὤν), y era por tanto una potencia pura (ἔστιν δύναμίς τις ἁπλῶς, cap. 2.1.1). Esto dio lugar al concepto del *intellectus possibilis* como sustancia inmaterial; sin embargo, éste era totalmente distinto del intelecto hílico encarnado en el cuerpo y determinado por los sentidos. Averroes, en la etapa final de su pensamiento, dejó de ser un modernista y un alejandrino. Este aristotélico sostenía que el *intellectus possilibis* era inmaterial en un cuerpo animado y no se parecía en nada a la hipóstasis neoplatónica independiente de Alejandro. La unidad de la persona requiere que el intellectus possilibis forme parte de la potencia inmaterial del alma, pero no como un componente externo del cuerpo a la manera de Alejandro e Ibn Bajja. El intelecto hílico de Alejandro o el intelecto material de Temistio deben recibir impresiones, de modo que el *intellectus possibilis* inmaterial se define como una potencia pura.

Ibn Rushd concluye la crítica de Al-Farabi a Alejandro con el terminus *intellectus in potencia*. Hemos citado de Al-Farabi el pasaje clave del comentario de Alejandro *De anima liber cum Mantissa* (107.15-20), que define el intelecto hílico (cap. 2.1.1). Alejandro vincula la cognición pasiva al cuerpo material. Este intelecto plenamente material no tenía posibilidad de actualización porque el intelecto receptivo inmaterial le era dado en modo *separatus*». Gracias a la existencia de la materia, no es un problema definir el primer estadio de la cognición en el marco de la «potencia-acto», que opera a través del cuerpo como sustrato único. Incluso puede hacerse en el marco del enunciado unívoco. Sin embargo, el intelecto receptivo de Alexander es puramente material. Esto contradice el curso real de la cognición universal, que es de naturaleza inmaterial y comienza después de la cognición sensorial. Una contribución clave del comentario de Alejandro para Averroes es que suprime para el intelecto humano el estatus neoplatónico y aviceniano de sustancia (*hoc aliquid*). Hace del intelecto una potencia intelectual del alma, que es la forma inmaterial del cuerpo. Según Averroes, la actuación individual del intelecto destacada por Alejandro posee su propia cuasi-materia (*intellectus materialis*), que se actualiza mediante su propia cuasi-forma intelectual (*intellectus agens*)[[229]](#footnote-229). La palabrita «*quasi*» conserva un significado absolutamente principal en el curso posterior de los conflictos. Fue utilizada por primera vez en este sentido en la interpretación del Segundo Maestro sobre el componente receptivo del alma (*quasi materia et subiectum,* cap. 2.1.1). Averroes rechazó la unidad dual de la cognición dada por la actualización hacia atrás del intelecto como una sustancia inmaterial separada. Encontramos la primera forma de esta actualización en Temistio y la segunda en Alejandro. Ambos creadores de la versión moderna y por lo tanto mitopoética de la cognición crearon formas separadas del intelecto como sustancia y cambiaron el intelecto de un poder psíquico a una forma neoplatónica o sustancia del tercer tipo. El comentario del CMDA define la receptividad inmaterial del intelecto en el modo «*separabilis*». Es una facultad especial del alma determinada por la receptividad material de los sentidos y como tal no puede separarse del cuerpo.

La nueva solución del intelecto material enlaza la concepción de Al-Farabi del intelecto posible después de Alejandro reelaborado con el concepto de Temistio del intelecto material receptivo. La receptividad es dual, material e inmaterial, lo que asegura una forma fundamental de cognición individualizada dada por la actualización del rostro. La intencionalidad desempeña un papel clave en todo el proceso de cognición. Hace posible el conocimiento empírico individualizado (animales) y al mismo tiempo establece la primera forma de juicio intelectual como la forma básica de afirmación verdadera (humanos). La misma actitud fue adoptada en el Occidente latino por la escuela del primer averroísmo. Sigerio de Brabante la llevó a un punto culminante en su filosofía. El mejor comentarista del CMDA de todos los tiempos capta la importancia fundamental de los términos «*separatus*» y «*separabilis*» para el concepto de intelecto en el contexto de la unidad plena de la persona como sustancia primera, única e indivisible de Boecio. Los alejandrinos modernos o postmodernos han perdido la *proportio* aristotélica entre los sentidos y el intelecto debido a la separación del intelecto de los sentidos. Los modernistas no tienen una teoría de la verdad como correspondencia. Adoptaron la concepción de Al-Farabi y Avicena de la intencionalidad, que viene dada por la actualización del intelecto adquirida de la dirección del intelecto activo separado. Averroes, gracias a la concepción del *intellectus in potencia* adoptada del Segundo Maestro, establece una nueva concepción de la intencionalidad, que es fundamentalmente diferente de la de Avicena.[[230]](#footnote-230) El intelecto se actualiza al modo *per prius* a partir de la sustancia primera real. La estructura de la intencionalidad expuesta desde el frente es principalmente diferente de la intencionalidad producida por los modernos. La cognición sigue el dativo metafísico y respeta la donación real del sentido de lo existente. La intencionalidad humana es, por tanto, diferente del *sensus communis* animal realizado en el nivel sensual. La cognición sensorial humana establece la primera posibilidad de categorización.

«Los sentidos perciben lo sensual y reconocen las intenciones individuales, que son diferentes de los géneros y las especies. En consecuencia, los sentidos perciben intencionalmente en el marco de esta persona concreta (*intentionem huius hominis individualis*), como la intención de este caballo concreto y la intención universal de cada una de las diez categorías que predicen individuos (*universaliter intentionem uniuscuiusque decem predicamentorum individualium*).»[[231]](#footnote-231)

La intencionalidad conlleva un lenguaje ligado a significaciones generales (*significatio*). A diferencia de los animales, la abstracción humana está vinculada al intelecto inmaterial y crea un significado universal. La intencionalidad distingue dos componentes en el plano de la imaginación sensual e individual. Por un lado, la forma sensual se da en el marco de la imaginación receptiva. A continuación, se produce una síntesis inmaterial mediante el proceso de *abstractio* inteligible, que crea un sentido categórico de esta forma reconocida por la palabra significante. El habla da forma a la abstracción en su conjunto; en consecuencia, el acto de abstracción resultante es a la vez receptivo y activamente sintético. El fenómeno del habla tiene un significado clave para Averroes, pues muestra la unidad de la cognición basada en la intencionalidad que viene de los sentidos al concepto. Esta unidad rechaza la iluminación mística de los modernistas y los juegos de lenguaje postmodernos que no tienen relación con la realidad. El sistema de intencionalidad dual no separa la primera intención de la segunda, como ocurre en la separación de Avicena entre el proceso sensual de la *abstractio* y la intuición pura de la esencia como *denudatio* (cap. 2.3.2). La interpretación de la cognición en el CMDA a través de la intencionalidad dual cumple con la enseñanza de la escuela aristotélica establecida en la Casa de la Sabiduría en Bagdad (Al-Farabi, Ibn Adi). Esta escuela de falsafa transmitió a Occidente la verdad como correspondencia y la definición del ser humano como unidad de la persona en el modo existencial del *ipse*. La gigantomaquia relativa al intelecto continuó en el Occidente latino. Los nuevos protagonistas fueron la escuela del primer y segundo averroísmo, que desembocó en el nihilismo contemporáneo.

La hermenéutica debe volver a la fuente original de la gigantomaquia occidental, que concierne a la sustancia. Por eso es necesario retomar la ya mencionada crítica de Averroes a sus contemporáneos (*quod contingit Modernis*, cap. 2.4). El comentador propone una nueva forma *de proportio* basada en una doble intencionalidad, *per prius* y *per posterius*. La correspondencia resultante media el proceso de cognición de dos maneras. Por un lado, está la orientación individual de los sentidos hacia un objeto externo y, por otro, la orientación del intelecto (*intentio*) hacia la cognición sensual.

«Se ha demostrado que la facultad de conocer en el intelecto no es otra cosa que la facultad que distingue la intención de una cosa percibida perceptiblemente de su conocimiento retenido en la imaginación (*virtus que distinguit intentionem rei sensibilis a suo idolo ymaginato*). Esta facultad está proporcionalmente vinculada a las dos intenciones (*proportio ad has duas intentiones*), es decir, a la aprehensión sensual de la cosa y a la intención de su imago (*ad idolum rei et ad intentionem sui idoli*). La misma semejanza se da a nivel de la imaginación sensual y de los sentidos (*sicut proportio sensus communis ad intentiones quique sensuum*). La facultad intelectual se da genéricamente al nivel de las facultades existentes en el cuerpo (*de genere virtutum existentium in corporibus*).»[[232]](#footnote-232)

La cita distingue la cosa real percibida (*res*) del componente receptivo del alma (*forma ymaginata*) y de la facultad sintética activa del alma o intelecto (*virtus cogitativa*). La semejanza necesaria para la constitución de la verdad como *proportio* existe en un triple registro: la cosa externa (*res sensibilis*) - el conocimiento sensible en la imaginación (idoli *ymaginatae*) - la actividad intencional vinculada a la idea sensible (*intentio ad idolum rei*). El orden del conocimiento determina la necesidad dada por el dativo metafísico (*quidditas*). La actualidad ya ausente de la sustancia primera es remodelada (es decir, representada) en el proceso de la cognición sensual. La primera y más importante síntesis de actualidad y adecuación a la realidad está brillantemente descrita. El poder receptivo del *sensus communis* establece la forma activa resultante de la especie sensible (*ad idolum rei*). Esta especie puramente sensual debe ser aprehendida en la nueva forma de receptividad intencional (*ad intentionem sui idoli*). La segunda intención es propia del intelecto, que aprehende las especies sensuales en un nivel inmaterial. Averroes adopta el terminus "*ma'qūl ṭhānī*" (*intellectum secundum*) de Al-Farabi y su concepción de la doble intencionalidad. El Comentarista, sin embargo, refunde la enseñanza del Segundo Maestro de tal manera que deja fuera el acto de intencionalidad mitopoética que surge de la iluminación (*primum intellectum*, cap. 2.1.1). En el lugar dejado vacante por la mitología moderna, colocó la correspondencia proporcionalmente dada entre la intencionalidad sensible y la inteligible. La cita subraya que la semejanza se da proporcionalmente, es decir, causalmente, entre los sentidos materiales y el intelecto inmaterial. En la descripción completa se encuentran dos direcciones de la cognición sensual. La actualidad de la cognición proviene de los sentidos y su intencionalidad sensible receptiva proviene del alma como una de sus potencialidades. El paso de la actualidad de los sentidos a la potencialidad del intelecto sigue el escenario fundamental de las *Categorías*. El proceso de la cognición va de la imposición hecha por la sustancia primera real (*imago*) a la suposición de un sentido general en el intelecto posible (*conceptus*). De este modo, es cierto que la semejanza se realiza proporcionalmente. Se funda causalmente, entre los sentidos materiales y el intelecto inmaterial. Luego se mantiene en la cognición unificada como capacidad del alma (*ista virtus est illa cuius proportio ad has duas intentiones*). La intencionalidad imaginativa e intelectual y el conocimiento resultante se unifican en una única capacidad cognitiva. Por tanto, en el contexto de la intencionalidad, debemos distinguir en primer lugar entre la percepción sensorial material y la subsiguiente síntesis de *species sensibilis*. Esta especie también se da en los animales en su nivel específico de intencionalidad, cognición y juicio (*vis aestimativa*). El ser humano sintetiza la otra forma de *species sensibili*s como base del lenguaje, en el contexto de la correspondencia entre la cosa y el intelecto. La segunda intencionalidad procede del componente inmaterial de la cognición para crear una nueva forma de *species intelligibilis*. La cognición humana difiere de la cognición animal ya en el nivel sensorial porque opera según un patrón diferente de intencionalidad. La segunda forma de intencionalidad se logra sólo por la facultad receptiva inmaterial del alma humana (*species intelligibilis*). La abstracción resultante se logra mediante la facultad del *intellectus agens* como componente activo del alma humana. La concepción dual de la intencionalidad corresponde exactamente al texto canónico *De anima* sobre las dos facultades de la cognición (νοῦς τῷ πάντα γίνεσθαι, ὁ δὲ τῷ πάντα ποιεῖν, *De anima* 430a14-15). El comentario de CMDA introduce estas dos facultades en el plano sensual e intelectual. La tesis de la correspondencia de las especies sensual e inteligible dentro de los dos procesos de la intencionalidad (sensual, intelectual) forma la base de la concepción de Averroes de la verdad como correspondencia (*proportio*) entre la cognición sensual e intelectual de la cosa externa. Como ya hemos mencionado, los dos actos se unifican en una sola facultad del alma en el modo *ipse* (*modus intelligendi, intellectio*). La intencionalidad de los animales crea la cognición en el nivel de la *vis aestimativa*. Este tipo de ipseidad animal se da de un modo sensual e individual. La descripción que hace Averroes de la cognición se basa en la definición exacta de la doble intencionalidad. La sensual nace en la imaginación general, que sintetiza la orientación de los sentidos hacia lo real. La segunda intencionalidad procede de la facultad inmaterial del alma. El intelecto, primero pasivo y luego activo, dirige la atención hacia el objeto intencional ya sintetizado en la imaginación. La verdad como correspondencia surge en relación con lo externo mediante el proceso de la doble intencionalidad (*proportio ad has duas intentiones*) en el contexto de la recepción intencional y la síntesis holística.

Averroes basó el conocimiento en el modelo de la iluminación de lo existente desde el frente, a partir de la intencionalidad inteligible. La intención se dirige primero a las especies sensuales, que están incluidas en la primera intención. Luego la recibe el *intellectus possibilis*, inmaterial y puramente potencial. Tal intelecto es sólo una facultad del alma porque su acto tiene lugar en el modo de la receptividad pura e intelectiva. El concepto de intencionalidad dual se distingue en el plano de la correspondencia de *species* duales (*sensibilis, intelligibilis*). Esto impide la aparición del tercer tipo de existente. El curso del conocimiento sigue la producción del sentido de lo existente por imposición categórica , lo que confirma la tesis fundamental de las *Categorías*. La estructura de la intencionalidad confirma la actualización de la cognición hecha opuesta, a partir de la sustancia primera real percibida sensorialmente. Esta correspondencia de realidad e intelecto funda la verdad como proporcionalidad entre la cosa y el intelecto. En consecuencia, el Comentarista es el autor de la teoría de la correspondencia de la verdad, no Avicena. La intencionalidad moderna de los avicenistas modificó el carácter receptivo del *intellectus possibilis* para convertirlo en una especie de hipóstasis real. Averroes afirma contra el concepto de Temistio del intelecto material corpóreo que la forma abstracta de la cosa única es inmaterial. Contra Alejandro se confirma que el *intellectus possibilis* inmaterial y plenamente potencial recibe sus intenciones de la primera intención a través de su propia segunda intención. El intelecto material así definido sigue siendo un componente individual del alma a través de la combinación del *intellectus materialis* de Temistio y el *intellectus possibilis* de Alejandro. Al mismo tiempo, este intelecto receptivo funciona al modo del *intellectus possibilis* inmaterial de Temistio, que este neoplatónico, por desgracia, concibe como una sustancia separada del cuerpo individual. En consecuencia, el CMDA debe rechazar la concepción de Temistio del intelecto receptivo como sustancia y contraponerla a la concepción de Alejandro del intelecto receptivo como pura potencia. De este modo, el *intellectus possibilis* debe separarse del intelecto material de Alejandro. Averroes modificó el intelecto receptivo de Alejandro con una ingeniosa interpretación de la intencionalidad según el Segundo Maestro. La correspondencia resultante entre el acto material e inmaterial de la intencionalidad no crea ninguna dualidad moderna de la cognición de los sentidos materiales y el intelecto inmaterial como *tertium ens*. Esta nueva metafísica y gnoseología no permiten una mezcla paranoica de la realidad y los objetos reconocidos en la mente, como ocurre en la modernidad. La recepción de los sentidos es pasiva e individual. La sustancia primera real en modo *simpliciter* y *per se* actúa directamente sobre los órganos corporales. Cada eslabón de la cadena de intencionalidad y abstracción tiene un estatuto diferente y establece un sistema de correspondencias entre el intelecto y la cosa en modo de actualidad y potencia.

En primer lugar, la cosa actual existe *simpliciter* en la realidad. En segundo lugar, la *species sensibilis* surge en el acto de la primera intencionalidad dada sensualmente, que se actualiza e individualiza. La orientación del intelecto inmaterial en su componente receptivo se relaciona con la cosa a través de la primera intencionalidad. La segunda actualización de la cognición se produce sobre la base de la segunda intencionalidad. Produce *species intelligibilis* universales y potenciales. El acto de esta intencionalidad es realizado por el componente puramente potencial del *anima intellectiva*, que se define como *tabula rasa*. Averroes excluye toda sustancia aristotélica e hipóstasis neoplatónica de los procesos internos de la cognición. El intelecto, como potencia pura, es capaz de recibir cualquier actualidad dada por los sentidos. Como esta capacidad del alma es puramente potencial, lo recibe todo a su modo, es decir, al modo de la intencionalidad inmaterial. Este modo de conocimiento ya inmaterial pasa por el proceso de abstracción en el componente activo del intelecto. El resultado es una noción categórica (*conceptus*). Averroes define un nuevo tipo de intelecto mediante esta síntesis, que caracteriza su ingeniosa y hasta ahora inigualada interpretación de Aristóteles.

«Si consideramos todas las definiciones de Aristóteles y las ponemos juntas, está claro que tiene en mente lo siguiente. Cuando el intelecto posible se actualiza, la facultad activa de la cognición (*intelligentia agens copulabitur nobiscum*) se une a nosotros. Gracias a esta facultad, comprendemos también las cosas fuera de nosotros (*per quem intelligemus alias res*). Gracias a ella, hacemos efectivamente inteligibles las cosas sensibles (*per quam faciemus res sensibiles esse intellectas in actu*), cuando esta facultad activa se hace forma en nosotros (*secundum quod ipse efficitur forma in nobis*).»[[233]](#footnote-233)

La frase clave del intelecto posible y activo como «*forma in nobis*» significa un doble rechazo del intelecto separado como sustancia. Los neoplatónicos y el aristotélico Alejandro crearon un *intellectus possibilis* inmaterial como hipóstasis moderna, y lo asociaron con un *intellectus agens* completamente separado. Temistio adoptó un enfoque similar al incluir el intelecto material en la recepción sensorial y separar el *intellectus possibilis* del *intellectus agens*. Averroes rechazó la solución neoplatónica tradicional (Temistio, Alejandro de Afrodisias, Teofrasto) y las soluciones modernas de sus contemporáneos, que separaban el intelecto material o receptivo de la cognición sensual a la manera de Alejandro (Avicena, Ibn Bajja). Propuso una nueva mediación como actuación del alma inmaterial compuesta de dos facultades (receptiva y activa) al nivel de las capacidades (sensual e intelectual) del alma humana. La nueva definición de verdad y cognición no necesita un intelecto adquirido (*intellectus adeptus*), que sirve como forma hipostática y material de receptividad en el acto individual de cognición. Los neoplatónicos y Avicena conservan el intelecto adquirido y su activador externo como *intellectus agens*. Esta mitología trajo el mundo de las formas inmateriales de la esfera del intelecto activo cósmico (*Dator formarum*) a la cognición humana. El esquema moderno del conocimiento necesita incluso dos entidades hipostáticas inexistentes del tercer tipo. Averroes no era un modernista mitológico e iluminado, por lo que no podía aceptar semejante derrota del pensamiento crítico. La nueva forma de intelecto material fundó una nueva historia de la metafísica occidental. La tradición posterior del primer y segundo averroísmo conoce este intelecto como *intellectus possibilis*. La hermenéutica de la objetividad debe determinar de qué manera este gran acontecimiento del conocimiento (*Ereignis*) determina la *historicité* (*Geschichte*) de la metafísica posterior y, por tanto, la historia del pensamiento occidental.

2.4.3 **Intelecto y la unidad de la persona**

Un conocedor de Averroes podría objetar que muchas citas del CMDA pueden descodificarse legítimamente a la manera de Avicena o de los neoplatónicos. El intelecto material o posible (*intellectus possibilis*) aparece como una entidad separada, que se entiende en un sentido unívoco, y engendra la misma cognición universal en todos los seres humanos. El acto individual de cognición forma una conexión (*copulatio*, *coniunctio*) de este intelecto externo con el alma dispuesta del individuo. Esta es la interpretación averroísta clásica del CMDA, inspirada por Avicena y defendida por Tomás de Aquino, pero no por Sigerio de Brabante. La hermenéutica debe interpretar la teoría del *intellectus possibilis* en el CMDA, que es universal en los individuos y también en toda la humanidad. Averroes no era averroísta como los modernistas de toda laya. La concepción dual de la intencionalidad resolvió las deficiencias de Temistio y Alejandro y creó una nueva concepción del intelecto como cognición receptiva y sintética en el cuerpo animado. La teoría del intelecto receptivo separado reniega de la concordancia del intelecto con los sentidos, haciendo imposible la cognición individual. Además, el intelecto humano como sustancia independiente conduce a una pluralidad de sustancias en el hombre, lo que contradice la unidad real del pensamiento realizado en «mi» cuerpo. La existencia del tercer tipo no puede existir en la metafísica clásica. La persona humana no contiene varias sustancias. Las cosas existen como sustancias primeras *simpliciter* en la realidad. La filosofía debe reconocer adecuadamente esta unidad existencial de la persona y predecirla según el dativo metafísico. La interpretación del *De anima* debe explicar el modo fenomenológico en que la persona se reconoce a sí misma como sustancia primera. Sigerio de Brabante y los conocedores de Averroes en la Universidad de París fueron los únicos sabios capaces de reconocer en profundidad esta interpretación del CMDA. No es de extrañar que el modernismo avicenista los confundiera con los "averroístas". La gigantomaquia relativa al intelecto se trasladó al vagabundeo objetivo (*Irre*). Avicenistas y postmodernistas medievales fabricaron un concepto homónimo del *intellectus possibilis*, que concibieron como una entidad independiente situada fuera de la arquitectura de la intencionalidad dual y más allá de la existencia de la persona real. El error central del modernismo en la figura del llamado averroísmo se comete por el enunciado categórico y erróneo del intelecto receptivo y activo en el hombre. Al introducir la versión lógica del *modus ponens*, los modernistas metamorfosearon el intelecto en una hipóstasis neoplatonista. Glorificaron el intelecto como una sustancia mitológica del tercer tipo. Los avicenistas descuidan la diferencia metafísica que forma el enunciado hipárquico. La arquitectura de la metafísica clásica se construye sobre la imposición, porque se relaciona con la perspectiva ontológica del entendimiento en el nivel de la «sustancia *qua* sustancia »». La metafísica moderna se construye sobre la suposición, que se relaciona con la perspectiva subjetiva. Esta trayectoria del entendimiento produce un conocimiento objetivo en el nivel del «*ens inquantum ens*». Los avicenistas reniegan de la diferencia metafísica que forma el enunciado hipárquico de la sustancia primera mediante el dativo metafísico (*qua-inquantum*). El mecanismo de defensa del *Modernorum* organizado por las Furias académicamente educadas proyectó el simulacro moderno llamado «*intellectus possibilis*» en la metafísica de Averroes en el modo freudiano de inversión en lo opuesto (*Verkehrung ins Gegenteil*). La hermenéutica debe aclarar el mecanismo de esta proyección errónea. Veamos un caso típico de CMDA relativo a la intencionalidad comentada anteriormente. La separación de la cognición de lo real establece una concepción dual de la intencionalidad y la doble especie sensible e inteligible. Este hecho desempeñó un papel esencial en las disputas de la primera mitad del siglo XIII. Una misma alma, dada en la persona como sustancia primera, adquiere dos disposiciones y dos capacidades diferentes. En primer lugar, el alma adquiere formas potenciales a través de la abstracción mediada por los sentidos. En segundo lugar, el alma reconoce estas formas abstractas de un modo inmaterial. Es entonces cierto que el intelecto inmaterial en el hombre es, en el plano puramente formal, la misma facultad de cognición receptiva y sintética que la cognición sensual.

«Fue necesario poner estas dos actividades en nuestra alma (*has duas actiones anime in nobis*), para que una recibiera el conocimiento intelectual y la otra lo produjera (*recipere intellectum et facere eum*). El agente y el receptor son sustancias eternas (*agens et recipiens sint substantie eterne*), y ello porque están sometidos a nuestra voluntad. Tenemos la capacidad de abstraer contenidos intelectuales, y también de comprenderlos (*abstrahere intellecta et intelligere ea*). La abstracción no es otra cosa que la capacidad de hacer intelectualmente reconocibles en acto las intenciones sensuales, porque antes sólo eran reconocibles en potencia (*facere intentiones ymaginatas intellectas in actu postquam erant in potentia*). La cognición no es otra cosa que la recepción de estas intenciones (*intelligere autem nihil aliud est quam recipere has intentiones*).»[[234]](#footnote-234)

En relación con la interpretación anterior, debemos presuponer que el texto rechaza la concepción del intelecto como sustancia independiente. Los modernistas fabricaron esta aberrante concepción del intelecto receptivo como una sustancia real del tercer tipo. Por razones de principio, este concepto carece tanto de forma autónoma como de materia autónoma. La enigmática frase presenta el problema fundamental de los intérpretes escolásticos y de la exégesis contemporánea del CMDA: «El agente y el receptor son sustancias eternas (*agens et recipiens sint substantie eterne*), y ello porque están sujetos a nuestra voluntad». La interpretación avicenista del CMDA, conocida sobre todo a través de Tomás de Aquino, combinó las dos determinaciones de tal modo que creó una concepción averroísta del intelecto posible único para todos los seres humanos en el modo de sustancia eterna. La actualización del intelecto adquirido en el modo de *intellectus in effectu* se remonta a la interpretación de Al-Farabi propagada por Avicena (cap. 2.3.2). La receptividad de Avicena procede en el modo de actualización por detrás. El *intellectus adeptus* individual dado como hipóstasis actual en el alma es iluminado por el *intellectus agens* cósmico separado. Los modernistas definen el intelecto hipostático como una forma distinta del tertium ens y atribuyen erróneamente este absurdo a Averroes. En este caso, la facultad receptiva del alma constituye la hipóstasis real e inmaterial de Avicena (*hoc aliquid*). Este proceso dio lugar al intelecto potencial como especie neoplatónica según Alejandro y Temistio, que se aplicó a la filosofía del *intellectus possibilis* de Averroes. La interpretación averroísta del CMDA se originó en los círculos modernistas latinos. Aplicaron la teoría de la ilustración y la concepción panteísta de David de Dinant a la teoría del Comentarista (OBJ II, cap. 3.3.3). Esta interpretación tragicómica condujo a que el simulacro del *intellectus possibilis* de Averroes se entendiera hasta hoy a la manera avicenista como *copulatio*. El intelecto separado está conectado al intelecto humano material por la *coniunctio* (OBJ III, cap. 4.5.1). Los avicenistas unen objetivamente las sustancias separadas del tercer tipo en una unidad esquizofrénica de la persona. Desde el punto de vista del CMDA, son incapaces de ver el fenómeno de la *continuatio* como un auténtico acto de cognición. El verdadero ejercicio de la cognición tiene lugar en el modo *ipse*, es decir, en la persona única e hylémorfa que conoce a través de diferentes potencialidades del alma inmaterial. El intelecto receptivo de los modernistas representa una entidad objetiva bajo la forma del *tertium ens*, lo que, según Averroes, es un absoluto disparate. El capítulo anterior da las razones para rechazar una unión hipostática de diferentes formas del intelecto sustancial. El intelecto no es una hipóstasis objetiva, porque tal contradicción no puede existir en la realidad. El intelecto es una potencia inmaterial de la persona viva real y determina el modo fundamental de «cómo» (*das hermeneutische Wie*, cap. 1) reconocemos los valores y las formas universales. Averroes se interesa fundamental y primordialmente por el modo en que conocemos (*Bezugssinn*). La cuestión moderna y postmoderna de «qué» es tal o cual forma de intelecto (*Gehaltsinn*) es totalmente secundaria para el Comentarista. Si esta pregunta secundaria es planteada por el enunciado *per prius*, representa un error fundamental. Introduce la exploración del alma desde la dirección de la esencia y no desde la dirección del acto de la persona como sustancia primera. Esta posición del CMDA sólo fue vista y defendida en su totalidad por Sigerio de Brabante. Este filósofo cristiano terminó su actividad filosófica tan trágicamente como el conocedor islámico de Aristóteles. Heidegger retoma el argumento sin conocer toda la historia. La hermenéutica sigue la actividad oculta de las Furias en la época de la modernidad académica. La exégesis de la objetividad errónea no puede aceptar la interpretación avicenista de Averroes, que termina con la clasificación de este pensador como iniciador del «averroísmo» o «semiaverroísmo». El surgimiento de la interpretación averroísta de Averroes debe explicarse de tal modo que permita rastrear la mencionada «*oscuridad*» que este pensador rechaza en sus predecesores (cap. 2.4.1).

Comencemos por la cuestión del intelecto numéricamente único para todos los hombres. Esta cuestión desempeñó un papel clave en el rechazo del CMDA por el segundo averroísmo, surgido en Oxford hacia 1235. Averroes, a diferencia de sus contemporáneos eclécticos, leyó el Corpus de Aristóteles en su espíritu original y rechazó en principio las soluciones neoplatónicas del *Modernorum*. El CMDA insiste en el contexto de la *proportio* en que el intelecto material debe ser una cuasi-materia para la cuasi-forma del intelecto activo. La palabrita «*quasi*», enfatizada repetidamente en pasajes clave del comentario, rechaza la teoría unitaria del intelecto como sustancia separada. Los dos capítulos anteriores han mostrado que Averroes, en el contexto de su «meta-física», rechazaba todas las teorías que suprimían la unicidad y autonomía de la sustancia primera. Los neoplatónicos y los alejandrinos modernos como Avicena no respetaron la crítica de Aristóteles a la definición neoplatónica del alma. Ésta sigue determinada por las formas inteligibles superiores como el tipo más elevado de existencia. Otro error apareció en relación con el panteísmo material de los elementos cósmicos pitagóricos, donde el alma se definía en términos del pneuma divino. Aristóteles criticó a Tales por concebir el alma como una sustancia original que anima el cuerpo (*De anima* 411a8). El alma no sería, pues, una forma entelequial del cuerpo, sino una sustancia separada, inmaterial o material, que determina las partes y funciones subordinadas, lo que estaba presente tanto en Temistio como en Alejandro.[[235]](#footnote-235) Estas soluciones no forman una verdadera unidad de alma y cuerpo. Averroes rechaza la definición neoplatónica del alma de Alejandro e introduce una cuestión fundamental para la filosofía.

«Además, Aristóteles dice que si la *vida está en una de estas facultades*, etc., está en la otra. Por lo tanto, hay que determinar si lo que él llama vida se funda simplemente en una de estas facultades, o si es una facultad compuesta de las partes, o si es una facultad comprendida en todas las demás.»[[236]](#footnote-236)

¿Qué es la vida como actuación del alma? O bien se define como uno de los muchos componentes del alma, que es superior a las actividades sensuales (*in una aliqua istarum quinque virtutum*). O se define como una totalidad compuesta de partes (*in pluribus una*). O se basa en una unidad entelequica del organismo como un todo, que es ejercida por todas las partes (*in omnibus*). Sólo los pensadores ingeniosos consiguen plantear las preguntas principales y dar con las respuestas correctas. El alma es de algún modo única y todo procede de ella. Esta pregunta representa la *Lichtung* de Heidegger como revelación de la verdad y la no-verdad (*a/létheia*) del intelecto moderno. Encontramos respuestas a estas tres preguntas en diversas figuras históricas de la objetividad en la Escolástica (las «matrices»), que la segunda y tercera partes de este estudio analizan más detenidamente. La escritura CMDA busca un medio por el que, a través del alma aristotélica como forma entelequial del cuerpo, se actualice la unidad de funciones y facultades. La unidad no puede darse desde fuera como el *ánima intellectiva* neoplatónica, ya que ésta es un género superior o una forma hipostasiada. La unidad *in omnibus* debe proceder de la existencia de la persona cuya alma constituye el acto de «este ser» como sustancia animada primaria, porque «este organismo» es la unidad de alma y cuerpo. La solución materialista toma el cuerpo y sus funciones como única fuente de cognición e ignora por completo los actos de cognición dados por el alma inmaterial como forma entelequial del cuerpo. O la modernidad avanza hacia la definición neoplatónica del alma inmaterial como sustancia separada, que está vinculada por la *coniunctio* individualizada con el intelecto universal situado en el nivel cósmico. Mediante la iluminación, el sol-intelecto actualiza el intelecto adquirido en el alma como hipóstasis modernista del tercer tipo. Al reunir las diferentes hipóstasis (*in pluribus una*), el concepto moderno y postmoderno de persona se compone de diferentes sustancias incompatibles. La reducción del alma humana a pura animalidad ha sido rechazada por todos los pensadores clásicos como una pérdida total del pensamiento crítico, que no respeta los hechos fundamentales de la sabiduría humana. Sólo la era contemporánea del pensamiento nihilista, tras la completa abolición de la metafísica, puede permitirse negar la especificidad del pensamiento en su componente inmaterial. El *intellectus materialis* de los alejandrinos postmodernos de hoy es biológicamente el mismo que el de los animales. Pero el hombre, definido en términos de cálculo matemático, a diferencia del animal menos calculador, tiene una estructura más complicada de neuronas y quizás un mejor modelo de neurotransmisores químicos. En esta concepción de la «unidad», la cognición específica del hombre deja de existir. La definición contemporánea de la persona se reduce a las características animales cuantitativamente mejoradas que componen las unidades modulares y autónomas del pensamiento.[[237]](#footnote-237) La *vis aestimativa* animale de Avicena ha regresado y goza de un éxito objetivo. Este éxito es plenamente merecido en una época de nihilismo metafísico, gracias a su disfraz de inteligencia artificial basada en la definición cartesiana del hombre como «bestia-máquina». La inmaterialidad o incluso la inmortalidad del alma humana es defendida por los argumentos filosóficos y teológicos de todas las escuelas de pensamiento metafísico de Occidente, hasta su decadencia en el nihilismo de pensamiento contemporáneo. El alma intelectual distingue al hombre de los animales, algo que la generación culta de épocas anteriores daba por sentado como una cuestión de principio. Por el contrario, durante el reinado de la mente y la educación clásica, al final de la falsafa, se dio prioridad al componente intelectual del alma, que es inmaterial. Avicena y más tarde el modernismo escolástico y el postmodernismo cartesiano simplemente separaron este componente inmaterial de la existencia física. Después de que los escritos de Averroes llegaran a Occidente, los avicenistas influidos por la escuela de los *Nominales* interpretaron esta parte del CMDA de tal modo que la pluralidad de formas sustanciales (*in pluribus una*) sustituyó a la unidad entelequica (*in omnibus*). Los modernistas transformaron al Comentarista en Averroísta. Los avicenistas latinos separaron sofisticadamente las afirmaciones sobre el intelecto unitario en todos los hombres del contexto general de la polémica de CMDA contra Temistio y Alejandro. La segunda parte muestra la manera en que los avicenistas modernos interpretaron los pasajes que exploran la unidad del intelecto. Abandonaron las conclusiones reales de CMDA para formar una nueva metafísica. El segundo averroísmo transformó el *intellectus possibilis* de Averroes en el existente de tercer tipo de Avicena. Se supone que la parte pasiva y al mismo tiempo activa del *intellectus possibilis* inmaterial funciona continua y universalmente sólo de tal manera que es numéricamente una para todos los seres humanos y se conecta con la persona en el modo de la *copulatio*. Esta conexión errónea del intelecto receptivo con el *intellectus agens* separado y numéricamente unitario asegura el reconocimiento de un contenido universal en la mente de todo ser humano.

Robert Kilwardby, en su carta a Pedro de Conflans, defiende la pluralidad de formas sustanciales en el hombre y habla de la disputa en el marco de la unidad de las formas (*positio de unitate formarum*). La carta escrita contra los tomistas de la época contiene la interesante frase: Lo que dicen con la tesis 'la unidad de las formas en el hombre', realmente no lo entiendo»[[238]](#footnote-238). El arzobispo de Canterbury habla en nombre de todo el modernismo y postmodernismo, que no ha sabido captar la doctrina de la CMDA y convierte a la persona en una colección esquizofrénica de diferentes sustancias incompatibles. El más importante de los modernistas de Oxford ni siquiera comprendió a los semiaverroístas como Tomás de Aquino, que no ven a la persona como una pluralidad de sustancias, sino "sólo" como la pluralidad de formas hipostasiadas. Esto, por supuesto, no pasó desapercibido a los aristotélicos y averroístas de la época, que consideraban a la escuela del *Modernorum* un grupo de analfabetos filosóficos y los llamaban pensadores sofistas (*sophistae Latini*) o irónicamente «doctos latinistas» (*doctores Latini*). Estos eruditos avicenistas llamaron a los verdaderos conocedores de Averroes con el despectivo nombre de «averroístas» (*averroistae*). La disputa sobre quién es y quién no es averroísta, o en qué sentido, debe aclararse en la segunda parte del ensayo. Averroes dirige la búsqueda de la unidad de la cognición y la existencia en una dirección diferente a la de la escuela neoplatonista y Avicena, fundadores de la modernidad. El intelecto es inmaterial, no puede ser una sustancia y es individualizado por el alma como una forma única del cuerpo individual. Esto sólo es posible en el modo existencial hecho «*in omnibus*». Definido de este modo, el concepto fenomenológico de cognición emerge como la *continuatio* del intelecto. La escritura del CMDA muestra el modo de conocer ligado a la persona existente como la sustancia primera aristotélica indivisible. Pero, por otra parte, el acto inmaterial de pensar es de algún modo común a todos los hombres. La unidad del intelecto material no se toma a nivel de sustancia, como suponen los comentaristas modernos y postmodernos. Sin embargo, Averroes admite que el alma es en cierto modo todo, en el sentido de su receptividad universal (*anima quodammodo est omnia*, *De anima* 431b20-21). La definición del alma racional debe ser común a todos los seres humanos en la medida en que constituye la base del conocimiento universal. Pero cuando se producen los *inteligibilia*, se trata de un acto estrictamente individual. La unidad del intelecto dentro de la especie universal y de la humanidad es un problema secundario (*quaestio secunda*). Averroes parte de la posición hipárquica de la sustancia primera.

«La segunda cuestión es si el intelecto material es uno en todos los hombres (*unus in numero in omnibus individuis hominum*), ni innato ni indestructible, si las cogniciones que actualmente existen en él y constituyen un intelecto especulativo difieren entre sí en los distintos hombres, y si son dadas por nacimiento o por individuos perecederos. Esta cuestión es muy difícil y contiene un máximo de ambigüedad (*questio valde est difficilis, et maximam habet ambiguitatem*)»[[239]](#footnote-239).

La cita habla claramente de un único intelecto material común a todos los hombres (*intellectus materialis est unus in numero in omnibus individuis hominum*). Este intelecto posee todos los signos fundamentales del intelecto inmaterial (*non generabilis neque corruptibilis*). Pero la siguiente proposición añade que este intelecto unitario se convierte en un verdadero intellectus speculativus en el momento de su acción, es decir, en la producción de contenidos inteligibles reales (*intellecta existentia in eo in actu*). En este caso, el intelecto está enteramente individualizado según las personas (*numeratus per numerationem individuorum hominum*) y debe estar conectado en su ejecución con el acto real de la existencia transitoria (*generabilis et corruptibilis per generationem et corruptionem individuorum*). Averroes considera que esta conexión entre los dos componentes del intelecto es una cuestión muy difícil, que en sí misma contiene muchas ambigüedades. Los análisis posteriores sobre la objetividad y toda la polémica sobre el averroísmo demuestran plenamente su punto de vista. El texto de CMDA distingue entre la capacidad universal específica del intelecto inmaterial de producir el mismo contenido para todos los hombres, y el acto real de este intelecto dado en el *actus essendi* estrictamente individual de cada persona. Está en juego la diferencia fundamental entre la fenomenología y, por tanto, la continuidad del intelecto en la persona existente y la definición abstracta del intelecto de toda la humanidad. Volvamos primero al argumento inicial de la falsafa cuando el Comentarista se opone a los modernistas de la época. La concepción de Al-Farabi de la naturaleza humana racional debe ser reafirmada contra la doctrina errónea de Avicena y Al-Ghazali de una naturaleza dada por la iluminación y formada por el *intellectus adeptus* (cap. 2.1.1). El humanismo debe apoyar la existencia de una persona real y no de un *individuum* moderno inexistente. El siguiente pasaje se utiliza a menudo para la interpretación averroísta del intelecto, que es numéricamente uno. El texto está relacionado con la cita anterior y lo encontramos unas páginas más adelante.

«Sobre la base de esta definición, hemos afirmado que el intelecto material es uno para todos los hombres (*intellectus materialis est unicus omnibus hominibus*), y el mismo razonamiento afirma que la especie humana es eterna (*species humana est aeterna*), como hemos expresado en otro lugar. El intelecto material debe contener los principios naturales (*non sit denudatus a principiis naturalibus*) que son comunes a toda la especie humana (*communibus toti speciei humane*), a saber, los primeros principios de la cognición y los conceptos únicos comunes a todos los hombres. Este conocimiento, de hecho, es único (*intellecta sunt unica*) desde el punto de vista del receptor individual (*secundum recipiens*) y distinto desde el punto de vista de la supuesta intención (*multa secundum intentionem receptam*)»[[240]](#footnote-240).

La primera frase llama la atención sobre los dos principios que Averroes destacó anteriormente. Se refieren a la inmaterialidad del intelecto y a la unidad universal del contenido intelectual. La unidad del intelecto material para todos los seres humanos (*intellectus materialis est unicus omnibus hominibus*) se sitúa en el nivel de abstracción asociado a la permanencia de la humanidad como especie (*species humana est aeterna*). Desde el punto de vista de los averroístas, Averroes desempolvó en esta cita el concepto aviceniano de intelecto habitual (*intellectus in habitu*). El intelecto habitual hipostasiado existe en todos los seres humanos como una capacidad inmaterial innata para formarse un juicio sobre deducciones intuitivas básicas a partir de premisas. Este intelecto material se encuentra en un primer nivel en los animales en forma de *vis aestimativa*. El hombre actualiza este intelecto en el acto individualizado de pensar (*intellectus in effectu*, cap. 2.3.2). El intelecto material actualizado debe recibir los contenidos inmateriales; como resultado, se transforma en una sustancia independiente o especie sustancial separada del cuerpo. Esta "unidad" de pensamiento se basa en la acción del intelecto separado que se une a la persona existente. Tal explicación es errónea en principio. El concepto de Averroes del intelecto receptivo como parte de la *continuatio* no tiene el mismo estatus que el de Avicena, gracias a la actualización del conocimiento presencial realizada por abstracción basada en la doble intencionalidad. Avicena hace del intelecto un existente del tercer tipo. La cita anterior del CMDA relativa a la unidad del intelecto como especie universal muestra que existe un cierto continuum universal del *intellectus materialis* a nivel de la humanidad como especie. Está dado por la inmaterialidad de este intelecto y por su separación de los sentidos corporales. Los primeros principios de la cognición son los mismos en todos los hombres gracias a la universalidad (*intellectus materialis non sit denudatus a principiis naturalibus*). Sólo el hombre posee la cognición específica de los universales, que sin embargo se basa en la cognición sensorial individual. La parte receptiva del intelecto dotada de esta inmaterialidad debe ser común a todos los seres humanos en el sentido de la naturaleza dada a la humanidad como especie (*principiis naturalibus toti speciei humane*). Consideremos la cuestión de un intelecto único para todos los humanos desde el punto de vista de la interpretación anterior de las *Categorías* basada en el dativo metafísico.

En el primer paso, el CMDA establece la acción causal del intelecto en el modo *ex inmediatis* de la dirección de la persona real pensante, tomada como sustancia primera e hilemofílica. La ipseidad del intelecto se predica categóricamente en el modo de imposición, por la actualización del conocimiento proveniente del rostro, de la sustancia primera hilemófica. El intelecto es la única forma del cuerpo único (*anima intellectiva*). EL primer enunciado del intelecto se da sobre la base del *actus essendi* de la sustancia primera hipárquica. Este intelecto se realiza a través del alma inmaterial como única forma que anima «mi» cuerpo. El intelecto es la forma real de esta existencia corporal (el *Dasein* de Heidegger). El primer estadio de abstracción determina el intelecto captado específicamente como sustancia segunda, que es la más próxima a la sustancia primera como persona real. Ahora, en el segundo estadio, es posible seguir el supuesto del intelecto como especie en el modo universal (*Cat*. 2a15-16). Entonces el CMDA pasa al nivel de la segunda sustancia universal para predicar las determinaciones propias del género, y entonces podemos pasar a la especie. La imposición hipárquica del intelecto como *species* se convierte en una suposición universal del intelecto como *genus*. Se trata de nuevo de un enunciado *per prius*, pero su perspectiva ontológica (*Vor-blickbahn*) deriva de la iluminación hecha por detrás. Se trata del significado universal del intelecto como sustancia segunda (*genus-species*). Tal delimitación del intelecto define el sentido universal. La segunda etapa de la cita (*questio secunda*) vincula el significado del intelecto como especie universal a la universalidad superior de la humanidad como género. Nos encontramos con otro enunciado categórico *per prius*, pero de un modo muy distinto a la imposición hipárquica. En el segundo caso, se trata de un supuesto lógico. Debido a la imposición correcta, hecha sobre la base de la causalidad real en el cuerpo pensante, el intelecto universal se ha convertido en una especie hecha por imposición metafísica. Todo el planteamiento realizado según Categorías, Metafísica, Física y Segundos Analíticos es totalmente correcto. Averroes examina primero el acto de pensar en primera persona, cuando el intelecto entra en una imposición categórica causalmente dada (*intellectio*). A continuación pasa al plano de la abstracción (*questio secunda*) y aquí examina el intelecto como concepto universal en su forma genérica de sustancia segunda (*intellectum*). Esta predicación del intelecto define su significado universal. La segunda etapa de la cita vincula el significado del intelecto como especie universal a la universalidad siguiente y superior dada en el nivel de la humanidad como género. Tenemos entonces otro ejemplo de predicación categórica *per prius*, pero en un modo diferente de la predicación hipárquica anterior. En este caso, se trata de una suposición lógica. Debido a la imposición correcta, hecha a partir de la causalidad real en el cuerpo pensante, el intelecto universal se ha convertido en una especie hecha por imposición metafísica. El escrito CMDA asi define la naturaleza universal de la humanidad concebida como un género hecho por una suposición metafísicamente correcta. El significado de la referencia (*Bezugssinn*) de la ipseidad metafísica y de la identidad lógica es doble, y es necesario distinguirlo muy cuidadosamente. La modernidad no ha pensado de forma tan crítica desde Avicena. Los modernistas no respetan la imposición metafísica, ya que han borrado por completo la prédica metafísica de sus mentes iluminadas. Los iluminados «ven» un intelecto mitopoético, averroísta, dado *per prius*, que en realidad es una sustancia avicenista del tercer tipo. Averroes no es en modo alguno un averroísta moderno. Él ve a la persona verdaderamente pensante y no al «intelecto» como una quimera moderna. La causalidad correctamente asegurada y predicha de la cognición permite la conclusión universal correcta en el modo de correspondencia. Esta es la prueba deductiva y científica según los Segundos Analíticos. Esto es fundamentalmente diferente de la perspectiva de Avicena, que define el intelecto como una sustancia actualizada del tercer tipo. Además, se actualiza desde la dirección del *intellectus agens* separado. La perspectiva de Averroes es exactamente la opuesta. Primero examina el acto de pensar en primera persona, cuando el intelecto entra en una imposición categórica causalmente dada (*intellectio*). Luego pasa al nivel de la abstracción (*questio secunda*) y aquí examina el intelecto como concepto universal en su forma genérica de sustancia segunda (*intellectum*). Este enunciado del intelecto define su significado universal. La segunda etapa de la cita vincula el significado del intelecto como especie universal a la universalidad siguiente y superior dada en el nivel de la humanidad como género. En el nivel de la especie abstracta, el intelecto sólo tiene el estatuto de una entidad universal como el intelecto abstracto. El texto no explora, como hizo Avicena, la sustancia individual y real que es el intelecto. El CMDA se abstrae del acto existencial del intelecto encarnado (*Bezugssinn*) para crear la facultad humana general en su forma específica (*Gehaltsinn*) que produce el pensamiento inmaterial y el conocimiento del mundo. La especie sólo existe como significado universal en el pensamiento humano. En consecuencia, existe una diferencia principal entre dos formas del intelecto como acto existencial y como abstracción conceptual. Las dos formas del intelecto se dan al modo de la *continuatio* real de Averroes y no por una coniunctio mitológica de Avicena. El intelecto sólo existe como capacidad única de la persona corpórea y realmente existente. Si el pensamiento existe como una sustancia primera real indivisible, podemos prescindir de este acto personal tomado en su ipseidad. En el modo de deducción correctamente realizada, obtenemos el nivel genérico de la *continuatio* de este intelecto personal. En realidad, la humanidad no existe; sólo existe Sócrates. El intelecto se predica como la capacidad genérica, universal y potencial de toda la humanidad. Las dos formas de predicar el intelecto difieren entre sí en principio, del mismo modo que las sustancias primera y segunda difieren entre sí en las *Categorías* (cap. 1.3). La sustancia primera representa el acto personal de reconocimiento, la segunda sustancia representa el concepto universal de cognición.

El intelecto humano difiere de las inteligencias celestes, así como de la razón sensual de los animales. Las inteligencias celestes son intelectos reales puros. Los animales no tienen intelecto alguno, sólo una *aestimatio* o c*ogitatio* ligada únicamente a los sentidos. Pero esta capacidad de sacar conclusiones es ya plenamente individual, porque constituye una forma entelequica del cuerpo vivo. El ser humano posee la capacidad inmaterial de cognición superior, aunque esté determinada por los sentidos. Si, como seres humanos, no poseyéramos esta capacidad intelectual receptiva desde el punto de vista de nuestra naturaleza (es decir, al margen del pensamiento real y de la disposición personal), no podríamos reconocer los contenidos universales y la ciencia sería imposible. Pero la cognición en el marco de la humanidad existe, al igual que la filosofía y la ciencia, porque hay personas que existen como sustancias primarias. En consecuencia, en el nivel de la definición conceptual, la persona se determina abstractamente como un ser intelectual en el nivel de la sustancia segunda. Las citas sobre la unidad del intelecto en el contexto del ser humano tienen un significado preciso en relación con la posible nueva posición del intelecto, que examinaremos a continuación. La tercera y última parte del rompecabezas averroísta del CMDA se encuentra en los siguientes pasajes del mismo capítulo.

«Queda claro entonces que el hombre comprende realmente (*intelligens in actu*) porque el proceso mental realmente dado continúa en sí mismo (*continuationem intellecti eo in actu*)»[[241]](#footnote-241).

El entendimiento, como cualquier otro movimiento, procede de la potencialidad a la actualidad, porque ningún científico cayó del cielo (*homo non est intelligens in actu nisi...*). El proceso de cognición necesita una fuerza motriz que lo mantenga actual en relación con el intelecto potencial. Esta parte actual de la cognición debe estar directamente vinculada al intelecto. El intelecto es una facultad permanente que garantiza la continuidad de la cognición (*propter continuationem intellecti*). Esta continuidad de la cognición sólo tiene lugar en la sustancia primera real (*congregatum ex eis sit unicum*). Según Averroes, el acto intelectual del cuerpo animado está efectivamente unificado en el marco de las personas vivientes. En segundo lugar, está personalizado en su acto (*ipse*). Está determinado por la actualización de los sentidos dados de manera única como cuerpo único que aseguran el reconocimiento de la actualidad fundamental desde la dirección de la sustancia real primera. Los puntos primero y segundo se refieren a la imposición metafísica que conlleva un sentido unívoco. En tercer lugar, el intelecto previsto como supuesto es específico de la humanidad en cuanto a la universalidad del pensamiento. Este tipo de intelecto está vinculado a la definición abstracta del hombre como especie pensante distinta de la especie animal. Sin embargo, esta continuidad específica del intelecto (*intellectum*) es fundamentalmente distinta de la continuidad existencial del acto de pensar (*intellectio*). La imposición del intelecto como t*ertium genus* presenta un enunciado unívoco al modo *per prius* del acto existencial de la persona pensante. Completamente distinto es el caso de la continuidad del pensamiento en el intelecto genérico de toda la humanidad, cuando el intelecto se define como concepto universal y por tanto eterno (*quartum genus*). La diferencia entre los dos tipos de intelecto es fundamental, ya que la lógica no es metafísica y la imposición no es suposición.

La interpretación objetiva del «intelecto» como sustancia del tercer tipo suprime esta diferencia. Una vez más, se pone de manifiesto el gran error del avicenismo, porque la modernidad sitúa el simulacro llamado «intelecto» en un *modus ponens* completamente mitológico. La lógica moderna sólo ve la identidad de sustancia en el modo homónimo como «s*ecundum quod*». Sobre la base de la abstracción lógica, la modernidad no puede reconocer la ipseidad en el modo metafísico «*quo est*». El comentario aclara que se trata de dos actos de comprensión genéricamente distintos. La comprensión sigue a la ipseidad existencial o a la identidad universal. Entre la actualidad de un acto y la potencia de un concepto, no hay ninguna «cópula» mitopoética en forma de sustancia del tercer tipo. La hermenéutica se distancia de la cópula especulativa de los averroístas modernos y postmodernos (el llamado problema «mente-cuerpo»). Con Averroes, Sigerio y Heidegger, la exégesis considera el modo de pensar fenomenológico y existencial. ¿Cómo se manifiesta tal o cual forma del intelecto en su permanencia (*continuatio*)? El proceso real del pensamiento no es una cópula mitopoética de diversas entidades del tercer tipo. La trayectoria hermenéutica del entendimiento se refiere a la unidad de la persona y el intelecto; por tanto, distingue dos perspectivas diferentes. El intelecto en el acto del *tertium genus* se da realmente en la sustancia hilemórfica, porque es un acto de una persona existente. El acto de pensar controlado por el intelecto separado no sería un acto de nuestra voluntad y de nuestra libertad personal de pensar. Por el contrario, el intelecto dado en unidad para toda la humanidad como *quartum genus* no piensa en absoluto. Es una pura abstracción que sólo se da en el pensamiento de aquellos que tienen un conocimiento real. La ipseidad del intelecto se da como sustancia primera real. El enunciado como *tertium genus* tiene lugar mediante la imposición de sentido desde la realidad causal. El pensamiento de la persona se predica en el marco de la metafísica, por imposición basada en el dativo metafísico (*quidditas*). La identidad metafísica del intelecto se da como sustancia segunda universal en el modo de la suposición. Está determinada por la imposición unívoca del intelecto posible como *species humana* dentro del *tertium genus*. El sustrato de la significación hecha por la suposición ya no es una persona existente, sino el portador universal (*subiectum*) de la significación genérica. Este sujeto de significación genérica del intelecto no es ni una persona viva (primera sustancia hipárquica), ni una *species humana* hecha por imposición metafísica (segunda sustancia metafísica), sino un *individuum* situado al final de la división dialéctica propuesta por Porfirio. Hay tres portadores de sentido (*subiectum*) que se mantienen en la definición unívoca de la «persona» aristotélica. El individuo no hace la definición de la persona, porque el último significado se da en el plano de la especie. El enunciado del intelecto dado genéricamente se hace por la abstracción del intelecto como *quartum genus*. Esta noción del intelecto representa un sentido universal generado por la suposición en el intelecto abstracto. En consecuencia, es puramente potencial. Esta diferencia fundamental entre las dos formas de permanencia dada por el doble camino del intelecto en el modo de actualidad y causalidad (persona) y potencialidad y universalidad (humanidad). Para los contemporáneos que piensan objetivamente, apenas hay diferencia entre la persona, el individuo, la humanidad y el cadáver, porque todas estas entidades del tercer tipo representan más o menos lo mismo. La modernidad y la postmodernidad son objetiva y, por tanto, fundamentalmente ciegas a la diferencia entre los dos tipos de intelecto CMDA. Los alejandrinos modernos y postmodernos contemplan la existencia de un «intelecto» objetivo del tercer tipo. Tal «intelecto» mitopoético no existe porque no tiene existencia propia. La sustancia primera real o la segunda sustancia como universal potencial existe realmente. El intelecto como existente del tercer tipo se manifiesta en una falsa univocidad objetiva. Los eruditos latinos convirtieron a Averroes en averroísta perpetuando una continuatio sofística de su propio error. Este es otro rasgo irónico de las Furias académicamente educadas que promueven la ignorancia moderna (*apaideusía*). Se trata de la ignorancia de la metafísica de Aristóteles, el Segundo Maestro y el Comentarista. La metafísica de los modernistas se ha convertido en un enigma al nivel de la Esfinge demoníaca. La trágica pregunta «¿Qué es el hombre?» recibió una respuesta completamente moderna y, por tanto, fundamentalmente falsa. La modernidad, en el modo de la *paideía* objetiva, ya no sabe quién es el hombre. Por eso los primeros modernistas demonizaron a Averroes y a Sigerio (OBJ III, cap. 5.5). Bajo la guía de las Furias, los averroístas de todas las tendencias entraron en la fase trágica del «complejo de Edipo objetivo» (OBJ III, cap. 7). El intelecto como *tertium* et *n* no tiene univocidad como concepto, porque eso negaría los principios de la metafísica de Aristóteles y el enunciado categórico.

La polémica sobre el averroísmo de Averroes no tiene ningún sentido desde el punto de vista de la interpretación aristotélica del CMDA. Su "existencia" mitopoética en el modo de la *alétheia* trágica demuestra el error objetivo de la modernidad y la postmodernidad. Se aplica el principio del tercero excluido; en consecuencia, el intelecto no puede ser «numéricamente uno» o «numéricamente muchos», como proclaman los averroístas modernos y postmodernos. Definen el llamado intelecto numéricamente distinto como un *tertium ens* objetivo. Para tal individuación, el intelecto tendría que ser una sustancia real y su forma tendría que ser individualizada por alguna materia, o tendría que ser un intelecto cósmico o angélico separado que se da como una forma inmaterial hipostasiada. Ninguna especie universal en el pensamiento puede ser individualizada de esta manera. Mucho menos un intelecto humano que se da como un poder pensante de la persona que existe como sustancia primera. En los puntos esenciales del llamado «intelecto numéricamente unificado para todos los hombres», el sofisma de los *Modernorum* concuerda con la solución de Temistio y Alejandro, que Averroes critica en principio. Alberto Magno fue el primer filósofo latino que, hacia el año 1240, interpretó la concepción del intelecto según las líneas correctas del CMDA (OBJ II, cap. 2.4.2). Los doctos aristotélicos de la época explicaron a los confusos alejandrinos de las escuelas *Modernorum* de Oxford y París que su solución averroísta del *intellectus possibilis* separado es un absoluto disparate desde el punto de vista del CMDA. El intelecto posible como puro possibile se ha convertido en una sustancia real. Además, los modernistas han separado esta sustancia de tercer tipo de la unidad hilemórfica de cuerpo y alma y le han dado el estatus de sustancia numéricamente individualizada mediante la doctrina del hilemorfismo universal. Por último, vincularon este absurdo en el modo de la *copulatio* con la persona esquizoide moderna como pluralidad de sustancias. Esta completa paranoia es defendida hasta hoy por el postmodernismo. Tras la muerte del Dios moderno y del sujeto moderno, estalló de nuevo una crisis fundamental en la transmisión objetiva del sentido. Fue provocada por una nueva ausencia, esta vez relativa a la verdad objetiva hecha evidencia subjetiva (*certitudo*) de Avicena. El pensamiento paranoico de la modernidad es lógicamente racional, porque está guiado por las Furias. Estos poderes divinos son los guardianes de la verdad musical y mistagógica. La segunda parte de la interpretación muestra que Bacon consideraba demencial esta solución de los *Modernorum*. Alberto se negó a entablar una discusión académica al respecto por lo ridículo de los argumentos. Cada una de estas razones niega la estructura argumentativa del CMDA y el propósito central de la filosofía de Averroes, *a fortiori* los tres errores juntos. El escrito del CMDA es consciente del debate contemporáneo sobre la pluralidad de formas sustanciales (el cuádruple intelecto objetivo de Avicena, el intelecto material de Ibn Bajjapero desestima los argumentos como un sinsentido. El intelecto inmaterial no está vinculado a partes del cuerpo como los sentidos; por tanto, no puede tener carácter sustancial.

«Por tanto, es imposible que el intelecto tenga cabida en ninguna parte del cuerpo. Está claro que el problema no es sólo si el intelecto es uno en varias materias y plural según sus facultades (*utrum sit unica secundum subiectum et plura secundum virtutes*), como si el alma estuviera dividida como una fruta en la percepción del olfato, el color y el gusto ; o si es una sobre la base de una naturaleza universalmente definida (*una propter unam naturam communem*) y múltiple porque el ser real posee diversas facultades (*ista natura habet diversas virtutes*)... »[[242]](#footnote-242)

El alma es la forma inmaterial del cuerpo; por tanto, no puede localizarse en el cuerpo como un órgano sensorial. La cita rechaza las alternativas, que luego adopta el segundo averroísmo. La unidad en el nivel del *anima intellectiva* no puede ser sustancial en el marco de la sustancia real primera y al mismo tiempo plural en el sentido de diversas actividades que subsisten fuera de la sustancia original. Tomada al pie de la letra, toda teoría del alma platónica separada e hipostasiada o del intelecto neoplatónico queda invalidada, ya sea a la manera de Avicena o a la de Descartes. Esta solución errónea y completamente «averroísta» apareció en Oxford hacia 1240, al mismo tiempo que la introducción del hilemorfismo universal, y condujo a la pluralidad de formas sustanciales en el hombre (OBJ II, cap. 3.2). Del mismo modo, el alma no puede ser meramente un universal abstracto, pues existe como el cuerpo de un ser vivo. El intelecto no puede reducirse a la abstracción que conserva la unidad hipostasiada y las demás propiedades abstractas que de ella se derivan del mismo modo. La persona existe realmente como sustancia hilemórfica, pensante. La división específica del alma en géneros, especies e individuos sólo es posible en el marco del alma intelectual como concepto universal según el árbol de Porfirio. Sin embargo, se trata de una operación puramente mental. En realidad, una persona existe con diferentes facultades cognitivas, que se realizan personalmente (*unica secundum subiectum et plura secundum virtutes*). El alma representa el *actus essendi* de la sustancia primera concreta que existe, reconoce y piensa en primera persona. El intelecto es una facultad inmaterial del alma, que es la forma inmaterial del cuerpo real (*actus intelligendi*). Pero esto no significa que el intelecto como *tertium* o *quartum genus* sea una sustancia separada como el existente del tercer tipo. Esta solución produce el intelecto universal y singular de los modernistas como el "*hoc aliquid*" del segundo averroísmo o la «*res cogitans* » del postmodernismo cartesiano. Sólo hay una posibilidad de unidad verdaderamente aristotélica, y es la unidad del intelecto inmaterial en el marco de la única sustancia entélica e hilemórfica.

La cuestión del alma intelectiva como subiectum personal de actos existenciales de conocimiento (*tertium genus*) o como *individuum* abstracto de actos específicamente humanos (*quartum genus*) es de capital importancia para determinar el concepto occidental de persona. La ipseidad de la persona en la metafísica clásica no es lo mismo que la identidad del individuo moderno. El término «sujeto», que se utiliza para ambos casos de enunciado de la persona, se diferencia bien por imposición hipárquica desde la realidad causalmente actuante (*subiectum* de la abstracción metafísica y de la prueba científica), bien por asunción universal del significado desde el pensamiento abstracto (*subiectum* de la abstracción lógica y de la prueba objetiva). Los dos significados genéricos diferentes no tienen un sujeto común. Por tanto, no pueden reunirse en una definición del hombre como «individuo» del tercer tipo (*tertium ens*). El paso de un género a otro está prohibido en la metafísica clásica aristotélica porque significa la abolición de el enunciado categórico unívoco de la que el género es el portador último. El Occidente sincrético prefiere los relatos mitológicos al humanismo científicamente verdadero. La modernidad creó un sujeto humano inexistente como sustancia del tercer tipo. Las Furias académicas organizaron la desaparición de la persona en los infiernos al mismo tiempo que el eclipse de la sustancia primera en el modo objetivo del olvido de la existencia (*Seinsvergessenheit*). Sólo existe el simulacro de la persona, y a ello corresponde el humanismo contemporáneo de los cadáveres. Abelardo, como gran especialista en metafísica y enunciado aristotélicos, explicó en vano a los modernistas de las escuelas catedralicias que el sentido metafísicamente adecuado y por tanto verdadero del hombre sólo puede derivarse de la persona como sustancia existente primaria (OBJ II, cap. 1.3). Por tanto, es evidente que la afirmación "Este cadáver es una persona muerta" (*hoc cadaver est homo mortuus*) es metafísicamente falsa porque no impone el significado a partir de una persona real en el modo *ipse*. La suposición lógica sólo producirá el humanismo de un cadáver humano en el plano *idem*. Los aristotélicos conciben la persona en el sentido de la sustancia primera indivisible de Boecio, que no puede ser una pluralidad esquizofrénica de sustancias mutuamente incompatibles compuestas en una falsa unidad del existente del tercer tipo. El *De anima* de Aristóteles rechaza tal proposición. Posteriormente, sus escritos biológicos se dedicaron al estudio real de los animales comprometidos en el acto individual de la vida. Averroes añade a esta enseñanza que la persona no es un cóctel sofístico de sustancias del tercer tipo. Según él, el intelecto humano no es ni una sustancia material ni inmaterial. Fiel a su «metafísica», Averroes explicó a los alejandrinos que las múltiples facultades del alma y el alma misma como forma entelequial del cuerpo necesitan un sustrato material que asegure su actualidad. La persona existe *simpliciter* como sustancia primera hilemórfica y forma un sustrato que subsiste per se en el cuerpo dotado de alma (*subiectum*). La unidad entelequica de la persona establece el acto hipárquico del enunciado, que, a través del acto de existencia así dado, se refiere a todos los componentes del ser humano, es decir, al alma y al intelecto. El *actus essendi* absolutamente único de esta sustancia única asegura la pluralidad de los diferentes actos del alma. El alma es la forma subsistente e inmaterial del cuerpo y es el fundamento de la multiplicidad de facultades *(actus intelligendi*). Estas facultades pueden reconocerse y predecirse en forma de prueba deductiva (*actus cognoscendi*). El comentario de Averroes subraya que la solución a la unidad de la persona, a diferencia del organismo animal, sólo se encuentra en la tercera parte del *De anima*. La univocidad del intelecto en relación con el enunciado del cuerpo como sustancia primera no está del lado del intelecto material de Temistio, que aparece en el nivel de las facultades sensuales del alma. Tampoco está del lado de Alejandro. Alejandro concibe la receptividad de la cognición sólo a través de la materia; por tanto, separa de ella el intelecto receptivo inmaterial como pura potencia hipostática. La imposición del intelecto en el modo categórico del *tertium genus* es absolutamente decisiva, algo que las interpretaciones avicenistas y objetivistas del CMDA no ven. El cuerpo y los sentidos tienen un carácter hipárquico para el enunciado del intelecto como especie, porque representan el sustrato real y material para la actuación del intelecto receptivo pasivo e inmaterial (*intellectus possibilis*). Los capítulos precedentes han mostrado que el *intellectus materialis* de Averroes no es una sustancia individualizada (*hoc aliquid*) al estilo de Alejandro o Temistio.

«Ya he explicado que la primera actualización del intelecto (*prima perfectio intellectus*) es distinta de la actualización de las demás facultades del alma, y que el término actualidad (*perfectio*) se pronuncia ambiguamente con respecto a ellas (*dicitur de eis modo equivoco*). Esto es lo contrario de lo que dice Alejandro».[[243]](#footnote-243)

Averroes toma la noción de Alejandro del intelecto receptivo ligado al cuerpo como sustancia sólo en un sentido equívoco. El efecto de la distinción genérica entre dos tipos diferentes de intelecto prohíbe mezclar las determinaciones materiales e inmateriales del intelecto en un concepto unívoco. El Comentarista debe determinar con precisión la relación del intelecto inmaterial con el cuerpo, lo cual es una tarea muy difícil. El dualismo ofrece una solución sencilla, pero defectuosa por muchas razones. La relación entre la cognición sensual y la cognición intelectual debe crear una unidad dentro del concepto de verdad como *proportio*. Los dos componentes de la cognición deben formar una unidad a nivel de la persona y a nivel de la humanidad. La nueva solución determina la unidad de la cognición de tal modo que constituye el *intellectus possibilis* como un concepto genérico particular (*quartum genus*). El Comentarista define esta forma genérica del *intellectus possibilis* en el nivel de la humanidad y su forma específica en el nivel de la naturaleza en el individuo. El concepto del *intellectus possibilis* difiere del enunciado del mismo intelecto como acto real y personal del pensamiento (*tertium genus*). Las personas tienen una naturaleza intelectual común en el sentido de la disposición natural de Al-Farabi (*fiṭra mushtarika*, cap. 2.1.1). Es común a todos los seres humanos capaces del uso normal del intelecto. Metafísicamente, ésta es la solución correcta. El intelecto posible como *tertium genus* es una potencia pura y por lo tanto implica un concepto universal de la misma naturaleza en toda la humanidad conceptualmente definida y en cada individuo conceptual (*quartum genus*). La forma genérica de la capacidad inmaterial general del alma humana se realiza en el modo científico de la *demonstratio* a partir de la sustancia primera real, es decir, a partir de la cognición real en el nivel de la persona viva (*tertium genus*). Al distinguir dos tipos de enunciado del acto de este intelecto (específico-universal, singular-actual), el CMDA creó una analogía de la diferencia categórica entre género y especie por el lado de la segunda sustancia (*quartum genus*). Ahora bien, el enunciado sigue el sentido del intelecto a partir de la universalidad genérica dada *per prius* en relación con la unidad indivisible del intelecto general en el plano de la suposición. Este intelecto se da en el individuo abstracto (y no en la persona existente) como disposición humana (y no como acto existencial). El intelecto genérico proporciona el segundo nivel de *continuatio* relativo al contenido universal de la cognición. Tal intelecto se considera en el marco del *Arbor Porphyriana* y puede dividirse como concepto universal. La división comienza en el nivel del género como la capacidad genérica de la humanidad (*humanitas*) guarda el contenido universal a través de la filosofía. Luego procede a través de la especie humana (*homo*) hasta el individuo en su facultad específica de recepción intelectual. El ser humano como individuo pensante (*individuum*) no difiere numéricamente de los demás, porque el individuo tiene un carácter puramente específico (cap. 1.3). La especie dada sólo en el pensamiento como universal no tiene materia que pueda establecer una singularidad real en el nivel de la sustancia primera. La cosa separada por ejemplares presupone la materia que puede establecer la diferencia numérica entre las sustancias reales. El Comentador salva la unidad de la persona tomando la imposición de esta unidad según la primacía del enunciado hipárquico ligado a la sustancia primera (*tertium genus*). Además, reelabora la enunciado *per prius* y *per posterius* en relación con el intelecto en el acto de cognición, tanto en el modo de la actualidad primaria hipárquica como en el modo de la universalidad predicativa potencial. El ser humano como individuo y como persona son fundamentalmente diferentes porque la imposición de un significado metafísico y específico fundamenta la asunción de un significado universal y genérico. Averroes presenta dos enunciados diferentes del intelecto material en la parte clave del comentario a la parte canónica de las *Categorías* citada anteriormente. Agrupa estos significados bajo el terminus *tertium* y el *quartum genus* citados anteriormente. El estatuto del intelecto como forma particular de la sustancia segunda está determinado por especies o géneros que difieren del cuerpo vivo como sustancia primera. La prehistoria de la objetividad examinó el texto correspondiente de las *Categorías* (cap. 1.3). En el caso del enunciado *per prius* relativo a la sustancia primera, la especie está más cerca de la sustancia primera que el género (*Cat.* 2b7-8). Así pues, para el CMDA, la cuestión del enunciado categórico de la universalidad potencial específica (*tertium genus*) o genérica del intelecto (*quartum genus*) es fundamental. Para poder analizar el concepto de intelecto, primero debemos establecer un modo de reconocer existencialmente a la persona como sustancia primera. Desde el punto de vista del enunciado *per prius* vinculado a la universalidad del concepto genérico, ocurre lo contrario. El género como *intellectus possibilis* de toda la humanidad es más universal que la especie del *intellectus possibilis* en el individuo. Así lo confirma el enunciado que sigue (*Cat.* 2a15-16). El doble camino del *Vor-blickbahn* da lugar al doble orden del enunciado *per prius*. Se relaciona con el intelecto como tercer tipo (hecho existencial) y cuarto tipo (hecho universal).

La tradición avicenista de interpretación del CMDA pasa por alto esta ingeniosa solución a la unidad de las formas intelectuales en el hombre. Esta escuela sostenía una interpretación neoplatónica del intelecto material como sustancia. El Comentarista rechaza en principio esta interpretación porque contradecía la perspectiva fundamental de la metafísica de Aristóteles. La oscuridad del averroísmo escolástico se remonta a Rufo de Cornualles y al averroísmo postmoderno de Ernest Renan. Los sofistas latinos glosaron la diferencia entre las dos formas genéricas del intelecto al cambiar la lógica por la metafísica. El texto del CMDA distingue y define claramente la imposición metafísica y la suposición lógica. La tercera parte del CMDA procede según el pasaje clásico de las *Categorías* 2a11-16, que ha sido anotado por Al-Farabi (cap. 2.1). Averroes hace una distinción fundamental entre las dos formas de un mismo intelecto. Esta diferencia aparece en la parte más importante de su comentario, que describe el doble componente genérico de la cognición en el alma, mencionado anteriormente. Averroes toma el antiguo *intellectus materialis* de Alejandro en su nueva forma dual, es decir, como acto existencial inmaterial y como concepto universal.

«Entonces Aristóteles dice: *por lo tanto es necesario*... etc. Con esto se refería al intelecto material y a su descripción dada anteriormente. Luego dice: *y este intelecto lo es en cuanto es capaz de comprenderlo todo* [νοῦς τῷ πάντα γίνεσθαι, ὁ δὲ τῷ πάντα ποιεῖν, *De anima* 430a14-15]. Con esto se refiere al intelecto, que se convierte en intelecto en el acto (*illud quod fit*) y recibe así su habitus (*quod est in habitu*). El pronombre 'esto' (*ipsum*) puede referirse tanto al concepto de intelecto material antes indicado (*hoc pronomen 'ipsum' potest referri ad intellectum materialem*) como a la persona que entiende (*ad hominem intelligentem*)».[[244]](#footnote-244)

La doble ipseidad tiene una importancia primordial en la exégesis del *De anima*. Se basa en el dativo metafísico (*hoc pronomen 'ipsum'*) concebido causalmente, que define el enunciado enteramente unívoco del intelecto material. Esta doble ipseidad se predica como *suppositio* respecto del intelecto material generalmente concebido (*ad intellectum materialem*) y como *impositio* respecto de la existencia concreta de la persona que realiza el acto de entender (*ad hominem intelligentem*). En ambos casos (concepto universal potencial, facultad humana real), la ipseidad viene dada por el hecho de que el *intellectus materialis* es pura potencialidad. La doble naturaleza del *anima intellectiva* define a la persona en el modo de la *proportio* metafísica, que está exactamente ligada a la definición clave del *De anima* 430a14-15. La unidad de la persona como sustancia primera hiparquial establece la definición científica deductiva de la persona humana según el Corpus aristotélico. Si realizamos este enunciado en el modo del dativo de la *Metafísica Z* (τό τί ἦν εἶναι), es cierto que la existencia actual de la persona adquiere un carácter pasado. La existencia única no puede concebirse en el orden del lenguaje. Pero el enunciado categórico puede expresar el carácter pasado de la sustancia primera en el modo *impositio* de la *quidditas*. En este caso, el enunciado apofántico es válido en el modo metafísico de abstracción. Este enunciado está determinado por la imposición de sentido a partir de la ipseidad de la sustancia primera (*quo est*). Sigerio de Brabante es el único pensador del Occidente latino que comprendió y defendió plenamente este sentido originario de la persona (*ipse homo intelligit*, OBJ III, cap. 4.4.2). A través de la arrogancia moderna y la ignorancia de la metafísica de Aristóteles, las Furias académicas permitieron que la persona desapareciera del pensamiento moderno. La razón principal de la desaparición de la persona es que su causalidad existencial ya no se refleja en la modernidad. El Comentarista, como filósofo sabio y crítico, distingue con precisión la intención de Aristóteles en el contexto *De anima* 430a14-15. La persona se predice al modo de la *proportio* deducida científicamente. La imposición del pensamiento intelectual en el modo *tertium genus* se toma de la persona existente. Se separa claramente de la suposición como concepto del pensamiento intelectual que se refiere a un hombre como individuum o a toda la humanidad en el modo *quartum genus*. El sujeto singularmente pensante se predica en el modo metafísico *ipse* (*impositio*); el individuo universalmente pensante y la humanidad se predican en el modo lógico *idem* (*suppositio*). Pero esta suposición del intelecto conserva siempre el carácter de la imposición previa hecha en la forma "*ipse homo intelligit*". Sin la imposición, no hay suposición. Esto significa que el intelecto específico y genérico es un concepto unívocamente dado que existe como ser potencial en la mente humana (*cogitatum*). La mediación de la persona viva y pensante al «hombre» específico (*tertium genus*) y a la «humanidad» genérica (*quartum genus*) se basa en que el intelecto es una facultad mental existencialmente determinada que existe sólo como potencialidad en el nivel del concepto. En este caso se aplica la prueba deductiva según los *Segundos Analíticos*. El dativo metafísico determina la imposición del intelecto sobre la base del enunciado metafísico (*tertium genus*); ésta determina la enunciado genérica del intelecto como universal tomada del enunciado unívocamente determinado (*quartum genus*). La homonimia del término «intelecto» queda así completamente excluida de la prueba, contrariamente a la modernidad acrítica y esquizoide. Sócrates, como persona, es quien comprende algo, no su intelecto específico, que no es más que una facultad del alma concebida en el modo de la abstracción. En el proceso del conocimiento, la facultad intelectual del alma se convierte en todo y produce así un contenido inteligible en su propio acto de pensar. Pero el intelecto no es ni sustancia ni forma, sino una facultad, es decir, un poder. Por eso la unidad de pensamiento resultante sólo es subsistente y actual en virtud de la sustancia primera. Luego, en el plano de la suposición universal, es posible conceptualizar esta ipseidad para la concepción genérica y específica del intelecto, que se da en el marco de la especie humana y luego del individuo abstracto. Alberto Magno, como primer escolástico, comprendió la importancia fundamental de la doble ipséité de Averroes, vinculada principalmente al ser de la persona y no al intelecto como concepto universal (OBJ II, cap. 2.4.2). Sigerio de Brabante explicó brillantemente esta diferencia, además, contra el propio Alberto (OBJ III, cap. 4.4.2). Estos dos conocedores de Aristóteles y, por tanto, del CMDA llevaron a cabo una crítica decidida de los modernistas latinos.

Tomemos ahora el segundo caso, en el que la ipseidad se refiere al *intellectum materialem* tomado en sentido general. Seguimos el caso de la univocidad lograda por la progresión de la imposición metafísica a la suposición lógica. El averroísmo y el avicenismo posteriores, fascinados por la lógica moderna, sólo conocen una forma equívoca del intelecto material de Averroes en el sentido de la especie universal, separada e individual del tercer tipo que actualiza la cognición en el alma desde el exterior. Averroes, como auténtico aristotélico, es muy consciente de que tal concepto universal sólo existe en nuestro pensamiento. La interpretación precedente critica a Avicena por su concepción errónea de los universales como *tertium ens* (cap. 2.4.1). Pero, por otra parte, es cierto que el intelecto del hombre es de naturaleza inmaterial y deriva de su «cuasi-sustancia» la capacidad de conocer determinaciones generales. Al-Farabi argumenta con Alejandro que este intelecto es material gracias a su potencialidad, porque forma una cuasi-materia y una materia para la forma real del intelecto adquirido en la persona (*est quasi materia et subiectum intellectui adepto*, cap. 2.1.1). El aristotélico Al-Farabi sabe que la pura potencia en sí misma nunca puede convertirse en sustancia, porque dejaría de ser potencia. El intelecto potencial en la concepción del Segundo Maestro (*intellectus in potencia*) funciona como una cuasi-sustancia que tiene la capacidad de tomar una forma. Del mismo modo, Averroes propone la interpretación de la parte clave del *De anima* II.2, que afirma claramente la separación del intelecto inmaterial de las propiedades sensuales del alma. La cognición sensual, a diferencia del intelecto, se localiza en diferentes órganos del cuerpo.[[245]](#footnote-245) Aristóteles afirma que el componente intelectual del alma es inmaterial. En consecuencia, no tiene órgano receptivo propio y, por esta razón principal, no puede poseer el mismo modo de cognición que la cognición sensorial material. Las pequeñas palabras «como» y «cuasi» tienen una importancia fundamental. Excluyen al intelecto del tercer tipo de Avicena, que él concibe como una "sustancia-especie" moderna. El intelecto como *quartum genus* tiene un carácter universal, que puede definirse en el marco de un enunciado tomado universalmente como especie y género. Esta forma genérica del intelecto material es común a todos los hombres como individuos, pero no como personas. No puede ser de otro modo, porque la cognición intelectual produce una forma de enunciado universal y establece la posibilidad universalmente humana de la filosofía y la ciencia. Puesto que la imposición del sentido específico del *intellectus possibilis* se ha realizado correctamente (entonces deductiva y apodícticamente), es posible crear la suposición del mismo intelecto a nivel del sentido genérico y al mismo tiempo unívoco. La deducción científica del pensamiento puede ahora pasar del intelecto personal al intelecto concebido individualmente. El intelecto, como causa personal del pensamiento, proporciona una definición general ya que realiza la conexión causal en la parte media (*medium*) de la prueba científica. El intelecto dado en el cuerpo actúa causalmente y proporciona así una definición general del intelecto como efecto cognoscitivo. Averroes tematiza esta similitud del intelecto receptivo en términos del cuarto tipo. De este modo separa el intelecto genérico de la solución objetiva y completamente errónea de Avicena. Además, el intelecto como *quartum genus* difiere del alma como forma aristotélica del cuerpo y de la persona como sustancia primera hilemórfica.

«La tercera cuestión se refiere al modo en que el intelecto material es en cierto sentido un existente y, sin embargo, ni materia en forma hilemórfica ni materia primera. La solución es la siguiente: el ser de este intelecto debe considerarse como un cuarto género (*iste est quartum genus esse*). Así como la cosa sensible se divide en materia y forma, el ser inteligible debe dividirse análogamente en algo semejante a estas dos (*in consimilia hiis duobus*), es decir, en algo semejante a la forma y algo semejante a la materia (*scilicet in aliquod simile forme et in aliquod simile materie*). Está necesariamente contenido en todo intelecto concebido abstractamente (*in omni intelligentia abstracta*) que entiende algo»[[246]](#footnote-246).

Junto a la triple división genérica clásica del ser (sustancia compuesta, materia, forma), hay un nuevo tipo de cosa general, que no es, sin embargo, una sustancia autónoma, como pensaban el avicenismo y el averroísmo posterior. El texto no dice que el intelecto universalmente tomado exista como sustrato real como cosa única (*hoc aliquid*). Si así fuera, la interpretación volvería al neoplatonismo de Temistio o al aristotelismo dualista de Alejandro. Averroes no es un averroísta moderno. La innecesaria disputa posterior sobre el averroísmo debería ser tan claramente consciente como Averroes del estatus que anuncia el término «*in aliquod simile*». El intelecto se hace semejante a la forma y a la materia en el acto de su pensar. Este concepto del intelecto como entidad especial separada de la sustancia ya estaba presente en Al-Farabi frente a Alejandro (*intellectus in potencia*, cap. 2.1.1). El concepto de intelecto concebido genéricamente representa simplemente «semejante en algo» en relación con la forma y la materia. La clave es la pequeña palabra «símil». La tradición interpretativa posterior la omitió por completo y tradujo el término *intelligentia abstracta* de forma distorsionada. La hermenéutica rechaza las traducciones averroístas contemporáneas de este pasaje (*inteligencia separada*, LCDA, p. 326), que empujan erróneamente el enunciado del intelecto como sustancia independiente hacia el avicenismo y el cartesianismo. El modo del intelecto como facultad continua que se da en *impositio*-mode de *separabilis* no se parece al modo objetivo de los avicenistas modernos, en el que el intelecto funciona en modo copulativo de *separatus*. La metafísica clásica evita cualquier analogía con el pensamiento moderno, casi «pornográfico». Según Averroes, toda abstracción sólo existe potencialmente en la mente de la persona real. A diferencia de Avicena, el acto de abstracción sólo es posible tomando el pensamiento de frente, desde la sustancia primera a través de los componentes receptivos del alma. De este modo, la verdad se presenta como *proportio* et *similitudo* entre las cosas, los sentidos y la mente. Esta actualización de la cognición mantiene un carácter fundamental, porque sigue el efecto del dativo metafísico aristotélico. Primero está la cosa real, luego su influencia causal sobre los sentidos, después la recepción de estos datos empíricos en el intelecto posible. Ésta es la única concepción de la cognición que reúne todos los hechos esenciales de la verdad como correspondencia entre el intelecto y lo real. Sigerio redescubrió la importancia de esta secuencia de actualización en su comentario (OBJ III, cap. 4.4.2). La modernidad rechazó la primacía de la *species sensibilis*, que constituye la base de la cognición humana. Su actualidad sensual individualizada establece la cognición intelectual del alma como *tabula rasa*. Si hay un ser humano que piensa realmente (intelecto hipárquico en forma de *tertium genus*), entonces podemos abstraer de su acto de pensar para convertirlo en la especie permanente (intelecto conceptual en forma de *quartum genus*). El intelecto como *quartum genus* representa el concepto teórico, que sólo es válido para el intelecto concebido universalmente. No es una cuasi-sustancia neoplatónica (cap. 1.3.1). Averroes habla del intelecto como cuarto género en relación con la interpretación anterior del *De anima* 430a14-15, donde se tematiza la doble ipséité del acto de pensar. La capacidad pasiva y activa del carácter inmaterial del *intellectus possibilis* et *agens* como facultad del alma hace que se manifiesten como cuasi-materia y cuasi-forma. El intelecto no es una sustancia autónoma (*hoc aliquid*) ni un concepto puramente abstracto de potencia como *materia prima*. Este último sólo se da en el plano de la suposición teórica, mientras que el intelecto humano puede afirmarse sobre la base de una imposición causalmente determinada. El intelecto humano actúa a través del acto existencial (*actus intelligendi*) como resultado de la causalidad corporalmente determinada de la sustancia primera (*actus essendi*)*.* Esta relación causalmente dada se enuncia entonces por imposición en el modo *per prius* (*actus cognoscendi*). Es evidente que el prefijo «*quasi*» significa la dirección del enunciado (*Bezugssinn*, *Vor-blickbahn*) que, en el caso del enunciado del intelecto, debe tomarse en virtud de la actividad de la sustancia primera a la potencialidad de la sustancia segunda. Una vez completada la prueba deductiva para el intelecto, entra en juego el enunciado genérico secundario. La universalidad genérica del intelecto se define como una capacidad de pensar ligada a una humanidad abstracta. En la siguiente etapa de abstracción, lograda dividiendo los universales dentro del supuesto, podemos entonces relacionar esta capacidad genérica con la especie humana como un individuo indivisible. Este *individuum* concebido al final del Árbol de Porfirio no es una persona real, pues la *continuatio* de este sentido universal sólo se da en el pensamiento. A diferencia de los confusos individuos académicos de los tiempos modernos y postmodernos, el *individuum* aristotélico no piensa, porque no existe en la realidad.

Tomemos el enunciado de la ipseidad del entendimiento sobre la base de la imposición del significado «intelecto» en el rostro del hombre real (*ad hominem intelligentem*). Así hecho, afirmamos la primacía hipárquica de la sustancia primera en el modo existencial hecho *per prius*. El proceso de cognición toma al hombre como sustancia primera. El intelecto receptivo, según *De anima*, se convierte en todo en el alma y produce así un contenido inteligible. En el posterior enunciado *per posterius* (es decir, en el modo de la abstracción genérica), esta ipseidad actualmente dada define la capacidad intelectual general de la humanidad. Este concepto universal del intelecto hace posible, en el orden de la potencialidad, el enunciado categórico del intelecto en el marco del género y luego de la especie. En segundo lugar, en el nivel de la humanidad genérica, surge una unidad específica de los seres humanos como seres receptivos capaces de pensar. Gracias a la universalidad plenamente receptiva del *intellectus possibilis*, la humanidad se diferencia específicamente de las inteligencias cósmicas. Éstas son plenamente actuales, sustanciales e inmateriales en el nivel del *intellectus agens*. Además, esta peculiaridad puramente humana nos distingue de los animales, que no tienen esta capacidad específica del intelecto receptivo. Así pues, el supuesto del intelecto posible concierne a la humanidad genérica y al individuo concreto. Esta propiedad constituye una característica absolutamente específica (*differentia specifica*) que concierne únicamente al *intellectus possibilis* humano. El *intellectus possibilis* es la definición específica del hombre, en contraste con los animales y las inteligencias cósmicas. Se enuncia en relación con la persona dotada del *anima intellectiva* (*impositio, tertium genus*) y en relación con el concepto de hombre en general (*suppositio, quartum genus*). En el modo *quartum genus*, el intelecto universal forma un concepto abstracto (*in omni intelligentia abstracta*), que se predica del acto del pensamiento real. Este componente de la naturaleza humana determina la unidad de la humanidad desde el punto de vista del poder cognoscitivo del hombre. Sigerio de Brabante comprendió e interpretó correctamente esta univocidad del intelecto humano en su aspecto universal. Su discípulo Dante introdujo después este intelecto genérico en el primer proyecto real de humanismo en el Occidente latino. Esta universalidad está ligada a la primera determinación universal de Al-Farabi del *intellectus possibilis* para todos los hombres (cap. 2.1.2). Siendo discípulo de Sigerio, Dante comprendió la importancia del terminus *quartum genus* de Averroes para la unidad de la humanidad. Dante utilizó el concepto de *quartum genus* en el modo suposicional universal del intelecto receptivo para el concepto humanista del *intellectus possibilis* (OBJ III, cap. 4.4.3). El intelecto receptivo establece una diferencia específica entre el hombre, los animales y las inteligencias cósmicas. Dante toma la especificidad del intelecto receptivo como un concepto universal que define la característica fundamental del hombre como especie. Mediante esta deducción, la unidad de la humanidad queda correctamente establecida científicamente al modo de la *demonstratio* apodíctica, y no simplemente analógicamente como en la modernidad. En la línea «Averroes-Sigerio-Dante» surgió una forma antimoderna de humanismo occidental, que hace la concordancia del intelecto humano como *tertium* y *quartum genus*. En ningún caso se trata de un intelecto como sustancia moderna del tercer tipo. Toda clase de averroístas anteriores y contemporáneos han explicado a Sigerio y a Dante de manera sofística. Esto reveló el error de la solución humanista de Avicena, cuyo concepto de *humanitas* objetiva se basa en la actualización de la cognición en la dirección del intelecto adquirido del tercer tipo. Según el Comentarista, este intelecto sustancial e hipostasiado no existe en el hombre; en consecuencia, su portador moderno como sujeto no existe. Las Furias Punitivas condujeron al humanismo moderno paranoico al delirio mitopoético del postmodernismo objetivo y a los campos de exterminio que marcan el nihilismo del siglo XX.

El comentario del CMDA rechaza para el intelecto material del hombre cualquier forma de actualidad, que sin embargo es indispensable para hacer un concepto del tercer tipo de existente. Volvamos a la cita clave analizada en el capítulo anterior sobre la intencionalidad sensual e inteligible (*proportio ad has duas intentiones*, CMDA III.6, 415.62-68). El comentario rehabilita la intencionalidad aristotélica y luego la abstractio sobre la base de la sustancia real. Avicena sigue el proceso de la *denudatio* neoplatónica para constituir una porción mínima de existencia en el nivel del *tertium ens* (*esse diminutum*, cap. 2.3.2). El siguiente pasaje caracteriza el *intellectus materialis* en relación con el contenido del pensamiento como una cosa general que no puede dividirse más (*intellectus secundum quod sunt entia simpliciter*). El intelecto especulativo, como facultad natural del hombre y de la humanidad, aparece como un concepto universal. Proporciona un contenido inequívoco a todos los hombres concebidos como individuos concretos.

«A partir de este concepto (*ex hoc modo*), podemos decir que el intelecto especulativo es uno en todos los hombres (*intellectus speculativus est unus in omnibus*). En este caso, concebimos las cogniciones de este intelecto como universales (*secundum quod sunt entia simplicitier*), que no tienen relación con la persona real (*non in respectu alicuius individui*). Es entonces correcto decir que este intelecto es eterno (*dicuntur esse aeterna*) porque piensa no sólo cuando quiere o no, sino que lo hace siempre (*sed semper*).»[[247]](#footnote-247)

La cita se refiere al intelecto como género en el contexto de la universalidad de la sustancia segunda (*secundum quod sunt entia simpliciter*). No se trata, por tanto, de la sustancia primera, que existe *simpliciter* en el modo de existencia hipárquico para hacer posible el *impositio*-enunciado hecho *per prius*. En este caso, el intelecto se daría como universal en la forma de sustancia y sustituiría a la sustancia única («este Sócrates pensante») en el modo hipárquico de la ipseidad. La enunciado categórico procede por *suppositio*-enunciado universal del género superior a la especie (*Cat.* 2a15-16). Desde el punto de vista del *Arbor Porphyriana*, se trata de una división clásica en el marco de los universales, cuando el género se divide en especies subordinadas por diferencia específica (*animal-racional-homo*). Se trata del *intellectus materialis* como género en el marco del enunciado unívoco, que se vincula a la capacidad general humana constituida por el intelecto receptivo. Esta abstracción se da simpliciter como universal específico, y el intelecto representa como especie la facultad inmaterial del alma humana como forma del cuerpo. La especie de este tipo (*anima intellectiva*) se define como *intellectus speculativus*. Este tipo de intelecto surge gracias a la diferencia específica dada por la diferencia «acto real del pensamiento frente a «contenido universal del pensamiento». La cita describe el carácter de este intelecto como universal (*intellectum*), que surge gracias a la abstracción de la actividad del intelecto personal (*intellectio*). La diferencia entre *intellectum* e *intellectio* es absolutamente clave, porque separa las dos predicciones categóricas del intelecto. Este intelecto se da o bien existencialmente (*impositio*) o bien específicamente (*suppositio*). Alberto Magno, hacia el año 1240 (OBJ II, cap. 2.4.2), comprendió claramente la diferencia entre el *intellectum* universal y la *intellectio* personal en términos de entendimiento final (*intellectus speculativus*). Tomado en su universalidad, el intelecto material representa la especie potencial, que es común a todos los seres humanos. Esta generalización al nivel de la especie es posible si existe al menos una actualización del intelecto material en forma de hombre actual, capaz de pensar en el marco de su *intellectio* personal. Así, mediante esta abstracción, podemos definir proporcionalmente el intelecto como una especie universal que deriva realmente de la existencia de la sustancia primera. El enunciado se da en el modo de la verdad como correspondencia, en relación con la existencia hipárquica de la persona. La modernidad, en cambio, concibe un intelecto averroísta inexistente como hipóstasis o sustancia de tercer tipo al modo mitológico hecho *ex nihilo*.

La prehistoria de la objetividad llamó la atención sobre el pasaje clave de la *Isagoge* en el que Porfirio utiliza una forma específica de *modus ponens* y *modus tollens* (cap. 1.3). La sustancia primera existe per se, mientras que los contenidos del pensamiento surgen secundariamente en el pensamiento, pues es la existencia de la sustancia primera lo que funda el acto de pensar. El intelecto receptivo en el nivel de la *species humana* desempeña el papel de miembro intermedio (*medium*) en el silogismo de la *impositio*. Si la especie está dada, entonces necesariamente existe el género. Esto es cierto porque sólo el hombre como especie posee el *intellectus possibilis*, a diferencia de los animales y las inteligencias cósmicas. La negación de la especie («hombre») conlleva la inexistencia del individuo predicho («Sócrates»). El *modus tollens* se aplica en el modo de la *destructio primis*, que viene dado por el dativo metafísico. Determina la donación originaria del sentido universal desde la dirección del hombre existente. Si hay una actualización de la cognición individual en la capacidad sintética del intelecto teórico (*intellectus speculativus*) en al menos una persona (*tertium genus*), esto ya es suficiente para garantizar la definición del intelecto como cosa general (*quartum genus*). Basta que una persona existente piense universalmente (*intellectio*), porque en su pensamiento actualiza el pensamiento como especie (*intellectum*). Mediante la imposición, hemos asegurado la certeza de la abstracción del intelecto en el nivel del «hombre» como especie concebida en el nivel de la metafísica (y no de la lógica). El papel de la especie como miembro intermedio del silogismo deductivo (*medium*) queda preservado por el *intellectus possibilis*. La imposición del *intellectus possibilis* desde su causalidad existencial pasa de la persona real al «hombre» específicamente definido y a la humanidad genéricamente definida (*tertium, quartum genus*). Ahora es necesario dar el último paso y establecer, en el nivel de la imposición, la transición entre el «hombre» como especie metafísica (*intellectus possibilis*) y la humanidad sabia como unidad genérica que posee una capacidad permanente para la especulación filosófica y la sabiduría (*intellectus speculativus*). Finalmente, en el nivel de la humanidad como género, se ha establecido una forma general de pensamiento especulativo, proporcionada por la filosofía, en el tercer nivel de imposición metafísica. En el nivel de la humanidad, en el tercer estadio, la forma genérica de pensamiento es impuesta por la filosofía. La prueba deductiva del humanismo antimoderno está ahora completa: la imposición del intelecto posible implica al «hombre» como especie; entonces llegamos a la unidad superior de la humanidad, que posee la facultad permanente de reflexión *(intellectus speculativus*). Desde la perspectiva de la *destructio primis*, hay una conclusión válida en el plano de la imposición: si no hay especie (*homo*), no hay género (*humanitas*). Una vez más, y fundamentalmente, la correcta determinación del intelecto como *quartum genus* debe hacerse sobre la base de la imposición, porque en el caso contrario no hay juicio deductivo para la prueba científica del pensamiento. La modernidad tiene un «intelecto objetivo» mitopoético como concepto lógico dentro de una suposición homónima y errónea que no tiene ninguna imposición metafísica en relación con una persona que realmente piensa. Así pues, la modernidad «no» piensa realmente. El intelecto receptivo funciona causalmente en la parte media (*medium*) del juicio, porque cada uno de nosotros piensa desde la actualidad de la *species sensibilis*. Debido a la existencia de una acción causalmente fundada del intelecto receptivo en la persona individual, el silogismo deductivo se aplica también en sentido inverso, es decir, desde la perspectiva de la suposición hecha por la univocidad. La deducción pasa por la exposición del significado hecho detrás, de la unidad general final dada como género. El silogismo establece entonces el carácter universal del intelecto especulativo para la humanidad como género, y para todos los individuos humanos como especie. La unidad del género humano es necesariamente verdadera en ambos modos de enunciado. Se realiza en virtud de la forma específica (*intellectus possibilis*) y de la forma genérica (*intellectus speculativus*), situándose ambas formas en el silogismo científico deductivo. El intelecto receptivo funciona causalmente en la parte media del juicio, porque cada uno de nosotros piensa según su voluntad personal. Pero al mismo tiempo, el *intellectus possibilis* produce contenidos universales de pensamiento. Pueden concebirse universalmente para toda la humanidad como género y para el individuo humano como especie. Pero queremos señalar una vez más que un ser humano específicamente determinado (*quartum genus*) no piensa en términos reales. La humanidad pensante no existe como facultad intelectual comprometida en el acto de pensar de una persona real (*tertium genus*). Averroes dio a la humanidad una unidad científicamente reconocida en forma de una prueba deductiva, que ya había sido anticipada por su maestro Al-Farabi. Esta brillante prueba fue erradicada por la modernidad antihumanista seducida por las Furias académicas. La modernidad rechazó la unidad para introducir una *damnatio memoriae* objetiva y trágica. La cita anterior (CMDA 407.587-96) define el quartum genus distinguiéndolo del acto individual de conocer (*non in respectu alicuius individui*). Averroes, un verdadero aristotélico, señala que al menos una sustancia primera real debe existir *per prius* para establecer el enunciado *per posterius* en el orden de la segunda sustancia universal. La existencia continuada de la verdadera sabiduría prueba que siempre existe al menos un ser humano real capaz de la actualización del intelecto especulativo.

«La sabiduría se da en cierto modo como el carácter fundamental de todos los hombres (*sapientiam esse in aliquo modo proprio hominum est*), así como diferentes habilidades según sus capacidades. De modo que podemos decir que es imposible que la humanidad en su conjunto cese en el ejercicio de la filosofía (*impossibile est ut tota habitatio fugiat a Philosophia*), del mismo modo que es imposible que la humanidad en su conjunto cese en la explotación de los diversos oficios.»[[248]](#footnote-248)

Para la existencia formal de un género universal, debe existir al menos una sustancia primera real. Sólo ella puede asegurar un sentido verdadero y adecuado de la realidad en el marco de la segunda sustancia específica. En todo momento, y es de esperar que incluso en nuestra época nihilista, existe al menos una persona real y sabia que piensa de verdad. La sabiduría de esta persona real garantiza formas específicas de filosofía a nivel de la especie humana. Así, el enunciado por imposición de la existencia real y causalmente dada del intelecto a nivel de la sustancia primera sabia garantiza la deducción hecha por suposición. Luego, según la *demonstratio*, es posible postular la existencia de la sabiduría a nivel de la humanidad (género) y del hombre (especie). Las Musas tienen a la sabiduría en la más alta estima porque la existencia de la *alétheia* incluye a un único amante de la sabiduría que repele toda modernidad confusa. Las Furias Punitivas, por otro lado, deben dirigir a todos los Objetivistas como una multitud de individuos académicos que conocen el mundo objetivamente. Por desgracia, los individuos no piensan realmente. El intelecto especulativo actualizado en al menos una persona permite predicar un conocimiento genérico llamado «filosofía». Este conocimiento exacto, a diferencia de la «filosofía» mitopoética, es necesario para determinar categóricamente una facultad universal, la facultad más importante de toda la humanidad. Nace así la determinación humanista de la persona, ligada a la primera figura del intelectual occidental. El intelectual es una persona viva, no un sujeto moderno inexistente. Averroes, siguiendo los pasos de su maestro Al-Farabi, estableció brillantemente la unidad natural de la humanidad. Un siglo después, tras este humanismo de la falsafa, Sigerio y Dante propusieron una analogía de la unidad universal de la especie humana creando la figura del intelectual latino (*tertium genus*) para que fuera el verdadero portavoz de la humanidad real (*quartum genus*). El intelecto receptivo, como *quartum genus*, demuestra su prioridad en el orden per prius, que se da en el enunciado formal y universal según el *Arbor Porphyriana*.

La nueva concepción del intelecto material al modo *per prius* recuerda a los alejandrinos que el proceso real precede temporal y causalmente a cualquier abstracción. Habiéndose establecido el acto existencial del pensamiento en la sustancia primera, la cognición abstracta sigue en el nivel de la sustancia segunda, o a través de la composición de conceptos en proposiciones categóricas. Alejandro, todos los alejandrinos modernos y cartesianos postmodernos proceden según el CMDA de tal manera que hacen del intelecto universalmente definido una entidad especial en el modo *per prius*, que predicen en el modo *per posterius* en la dirección del ser humano real. Los antihumanistas modernos piensan en términos de la actualización del existente por detrás; por tanto, establecen la determinación del hombre y de la humanidad en el modo del Irrtum metafísico, es decir, sobre la base de la determinación del individuo como existente del tercer tipo. Los modernistas han perdido así tanto la *proportio* buscada entre los sentidos y el intelecto como la posibilidad de un enunciado unívoco para toda la humanidad. Además, ni siquiera son conscientes de esta pérdida del verdadero conocimiento. Son fundamentalmente, es decir, objetivamente, ciegos a la verdad como *proportio* aristotélica entre la primera y la segunda sustancia. El intelecto tomado universalmente en el hombre conserva un sentido unívoco, inequívoco. Este es el punto fundamental que separa a Averroes de los modernistas. Su concepción rechaza toda sustancia del tercer tipo, porque constituye la verdadera conclusión de la prueba científica deductiva (*demonstratio*). El intelecto abstracto entra en el enunciado categórico aristotélico como cualquier otro concepto universal. En consecuencia, el significado categórico puede predecirse unívocamente y *per prius* en el contexto de género y especie, donde se aplica el último nivel de universalidad. Pero en absoluto en el modo de la entidad separada, como lo entendió el averroísmo posterior, influido por Avicena. Los sofistas no necesitan un silogismo deductivo para la universalidad del intelecto. Consideran el intelecto objetivo del tercer tipo directamente bajo la influencia del *furor academicus*. Averroes es un científico y un metafísico crítico, no un iluminado moderno. Cada uno de nosotros piensa por sí mismo en virtud de la ipseidad existencial; en consecuencia, la universalidad del intelecto puede deducirse al modo de la identidad universal. Siguiendo el dativo metafísico, el juicio conduce a la univocidad del concepto y al verdadero conocimiento de la realidad exterior. Gracias a la inmaterialidad y universalidad del conocimiento, existen dos conceptos del intelecto. El primer concepto se refiere a la persona singular y real que piensa (*quidditas* metafísica). El segundo concepto contiene el significado genérico y universal (*essentia* lógica). La tribu de los iluminados observa el simulacro del intelecto separado, del tipo de la *res cogitans* cartesiana. Entonces se enfrentan al rompecabezas intelectual del «hombre volador de Avicena o al actual *«Mind—Body Problem»*. Este es un ejemplo típico del *Cargo cult*, cuando los eruditos adoran el simulacro de metafísica que hizo Averroes. Tras su muerte, esta metafísica auténtica dejó de existir y Averroes se convirtió en «averroísta». La filosofía de la persona real y la unidad específica de la humanidad fueron barridas de la mesa por las Cruzadas occidentales y luego por las dos Guerras Mundiales.

Queda por encontrar una analogía con la segunda sustancia categórica. Establece na nuevo enunciado hecho per prius en relación con la sustancia primera como persona existente al estilo de «aquel Sócrates pensante». De la crítica anterior a los alejandrinos antiguos y postmodernos se desprende que el papel de la sustancia como primer miembro del enunciado no puede ser asumido ni por el *intellectus materialis* condicionado sensualmente de Temistio ni por el *intellectus possibilis* separado de Alejandro. Frente a Temistio e Ibn Bajja, el CMDA defiende un nuevo concepto del *intellectus possibilis*. Estos autores lo consideran un *intellectus materialis* puramente sensual, mientras que Averroes lo vincula directamente al *intellectus agens* personalizado. El contenido del *intellectus possibilis* es ya inmaterial y, por tanto, separado del cuerpo material. Averroes vuelve, pues, al intelecto receptivo de Temistio ligado a los sentidos. Lo sitúa en el esquema de la cognición inteligible en lugar de la cognición hílica, que Alejandro concibe simplemente como una facultad individual y sensual del alma. Por eso separó los componentes receptivos e inmateriales del intelecto de los sentidos. Hemos citado la crítica de Averroes a la opacidad del intelecto material porque el punto de vista de Alejandro es inaceptable para el Comentarista (CMDA III.5, 405.528-533). Todos estos tipos de intelecto receptivo hipostasiado representan una solución incompleta en lo que se refiere a la cognición humana de las formas intelectuales. El intelecto universal sólo existe como conclusión general del juicio científico y correcto. Nuestro pensamiento, gracias a la base sensual y gracias a la concepción del intelecto como *tabula rasa*, no pertenece a la esfera de las inteligencias cósmicas separadas. El intelecto, concebido genéricamente como *quartum genus*, debe recibir una definición categórica *per prius*, que está vinculada a la sustancia primera. El camino del dativo metafísico va en una sola dirección, a saber, de la ipseidad a la identidad. El enunciado no debe girar en sentido contrario. La imposición hecha *per prius* no predica el intelecto sobre la base de la universalidad genérica, sino sobre la base de la singularidad real dada por la causalidad. Este enunciado del acto del intelecto como *tertium genus* por *impositio-*enunciado había sido totalmente aniquilado por la modernidad. La modernidad y la postmodernidad no contemplan el intelecto en la persona hilemórfica concreta a la manera verdadera de Aristóteles, sino de manera objetiva, es decir, en un esquema neoplatónico y avicenista como *tertium ens*. Averroes explora la cognición intelectual en el alma humana existente y no la cognición de sustancias separadas de la inteligencia en las esferas cósmicas. Llegamos a la determinación del intelecto como cuarto género sólo a través de la determinación del intelecto en el marco del tercer tipo. La imposición existencial es el fundamento de toda determinación general del intelecto. El error fatal de la modernidad se basa en que ha tomado el intelecto hipostasiado como un simulacro al modo de la suposición objetiva y no por la imposición hecha por la causalidad hipárquica. Así pues, palabras como «hombre» y «persona» no tienen en absoluto un valor noble, sino sólo objetivo, es decir, en el modo paranoico errante (*Irre*) de la modernidad. El intelecto concebido objetivamente no existe como *tertium ens*, porque o bien es un acto estrictamente actual de la persona dada, o bien una pura abstracción que define la unidad genérica de la humanidad y del individuo como especie. La predicción hecha a partir de la sustancia primera hipárquica sigue la observación de Averroes más arriba de que la concepción general del intelecto es una cuestión secundaria (*quaestio autem secunda*). Esto invalida definitivamente la posibilidad de que el intelecto humano existiera como una entidad independiente *per se*, que más tarde introduce el averroísmo latino. El enunciado *per prius* se refiere a la cognición real dada en el tiempo y en el cuerpo animado (*in complexione humana*).

«Según la interpretación de Alejandro de Aristóteles, el intelecto en potencia (*intellectum in potentia*) es una disposición que existe en la persona hylémorphicamente constituida (*preparationen existentem in complexione humana*). Hay una capacidad e inclinación que produce contenidos inteligibles en el hombre, y esto antes de que el intelecto activo los procese (*est prior tempore intellectu agenti*). El intelecto activo, sin embargo, ocupa la primera posición en el orden de las cosas generales». [[249]](#footnote-249)

El intelecto receptivo precede a cualquier forma del intelecto activo (*prior tempore intellectu agenti*) en el orden temporalmente dado de la cognición real. La última frase muestra claramente la diferencia entre el intelecto activo tomado del orden de los universales (*modus per posterius*) y la nuevo enunciado, que está ligado a la cognición en el cuerpo como substrato (*modus per prius*). El intelecto está dado primariamente por el modo en que el ser humano piensa en el modo de la ipseidad, que se basa en la causalidad del cuerpo. Esta ipseidad existe en la sustancia primera hilemórfica (*existem in complexione humana*). Probablemente por primera vez en la metafísica occidental, este pasaje tematiza la existencia humana en su ipseidad, que está ligada a la nueva forma del intelecto posible (*intellectus in potencia*). Sigerio de Brabante continuará por esta vía. Por tanto, la modernidad tuvo que imponer una doble *damnatio memoriae* a la verdadera determinación de la persona, que Heidegger eliminó mediante la hermenéutica de la facticidad. El enunciado *per prius* se refiere al acto de cognición personal. La recepción es lo primero y la síntesis activa sólo es secundaria. Un poco más adelante, el comentario vincula explícitamente esta nueva forma de intelecto concebido existencialmente con la concepción de Temistio del intelecto posible vinculado al cuerpo. Averroes coloca este intelecto en el lugar del intelecto hílico de Alejandro. El intelecto posible de Alejandro permanece como pura potencialidad, pero sustituye al intelecto material de Temistio. La sustitución elimina las contradicciones y defectos de las dos soluciones anteriores, que definían el intelecto como una sustancia separada en el hombre (*opiniones Alexandri et Themistii esse impossibiles*).[[250]](#footnote-250) El Comentarista corrige a los dos pensadores en el punto principal: el intelecto puede ser un concepto general, pero nunca una sustancia. Averroes afirma claramente que es una cuestión de elección personal (*secundum nostram actualisationem*) interpretar fielmente el sentido original de *De anima*. El escrito de Aristóteles es verdadero en lo que dice sin ningún adorno neoplatónico (*est vera in se*). La nueva interpretación del *De anima* se distancia definitivamente de sus contemporáneos, pero también de sus predecesores e incluso de la interpretación de Al-Farabi. Una nueva visión del sentido del ser constituía para el alma una forma especial del intelecto material (*intellectus qui est in potentia*). La escolástica latina llamó a esta forma *intellectus possibilis*. Analizaremos ahora la tercera vía de Averroes entre Temistio y Alejandro, que no crea un concepto de intelecto como *tertium ens*. La cita muestra la síntesis final del reconocimiento según la concordancia de los tres pensadores, pero sin su camino erróneo.

«Aristóteles dice: *lo que existe en potencia es temporalmente primario como acto personal* (*quod est in potentia est prius tempore individuo*). Esto puede interpretarse de la siguiente manera para las tres opiniones. Según nuestra opinión y la de Temistio, el intelecto que está en potencia está unido a nosotros antes que el intelecto activo (*intellectus qui est in potentia prius continuatur cum nobis*). Según Alejandro, ocurre que el intelecto en potencia es primero en el orden de la existencia y del nacimiento, pero no desde el punto de vista de su actividad (*intellectus qui est in potentia erit prior in nobis secundum esse aut generationem, non secundum continuationem*)».[[251]](#footnote-251)

Según Temistio, el intelecto receptivo es el primero en el orden de actualización, porque está ligado a la cognición sensorial. Averroes está de acuerdo, pero argumenta contra Temistio que este *intellectus materialis* no tiene por qué ser material. La cita retoma, pues, el *intellectus possibilis* de Alejandro (*prior in nobis secundum esse*) como primer estadio de la creación del conocimiento (*generatio*), que se da como potencia inmaterial. Pero Averroes no puede aceptar su prioridad hipostasiada en el orden de la cognición intelectual. Ésta fue asegurada erróneamente en Alejandro por el carácter externo del intelecto receptivo. La cognición intelectual dada desde fuera como hipóstasis no sería cognición continua, existencialmente asegurada (*continuatio*). La cognición determinada por el intelecto activo venido de fuera no estaría a nuestro alcance. Además, sería una *copulatio* mitológica de las tres sustancias objetivas, es decir, el intelecto cósmico separado, el alma intelectual y el cuerpo sensual. La metafísica clásica no sigue el escenario pornográfico moderno, donde las entidades inexistentes del tercer tipo tienen coito objetivo juntas (ver terminus *colligatio* más abajo) para crear un «humanismo» moderno. La cognición determinada externamente estaría basada en la conexión heterogénea entre el potencial inmaterial separado y el intelecto activo (Alejandro) o estaría heterogéneamente determinada por el intelecto solar inmaterial, que está separado del intelecto hílico como material y sensual (Temistio). Ambas mezclas de intelecto de sustancias incompatibles harían imposible la *proportio* aristotélica, que se basa en la cognición personal. Esta cognición personal avanza desde la dirección de las cosas percibidas sensualmente. Averroes se mantiene fiel al texto original *De anima* (νοῦς τῷ πάντα γίνεσθαι, ὁ δὲ τῷ πάντα ποιεῖν, 430a14-15). Sostiene que la función receptiva y activa del intelecto en el cuerpo debe ser inmaterial, lo que Alejandro y Temistio veían de forma diferente. Esta transformación del intelecto hilemórfico en el *intellectus possibilis* inmaterial es necesaria debido a la verdad como *proportio* de los sentidos y el intelecto. Averroes toma el intelecto de Alejandro como poder absoluto de receptividad y lo transforma en el nuevo *intellectus materialis* según Temistio (*in hoc convenit nobiscum Themistius*). La nueva receptividad forma parte del proceso de cognición determinado por la experiencia sensorial, que estaba presente en el intelecto hílico de Temistio. A través de la síntesis de los dos conceptos corregidos, un nuevo tipo de intelecto receptivo hace una facultad en el alma, porque este poder se da como un acto inmaterial del alma. Averroes obtiene así para el silogismo demostrativo el nuevo miembro intermedio (*medium*) que actúa como causa real en los procesos de cognición real. Es una persona real la que lo hace. El equivalente mucho más tardío es el modo existencial del *Verstehen*, que incorpora el *Dasein* a la hermenéutica de la facticidad de Heidegger. Como resultado, Averroes puede establecer un juicio deductivo para el trabajo del *intellectus possibilis*. La cognición es ahora inmaterial, enteramente receptiva, y permanece enteramente en nuestro poder. El intelecto se inserta ahora en el orden hipárquico de la realidad dotado de causalidad efectiva, lo que fundamenta la predicción categórica más importante realizada por la imposición *per prius*. El intelecto posible expresa la cognición existencialmente dada de un modo veraz y, por tanto, plenamente adecuado a la realidad. El esquema deductivo asegura la *proportio* entre los sentidos materiales y el intelecto inmaterial receptivo. La actualización del intelecto inmaterial pasivo procede de la cognición sensual material, que ya está actualizada por una doble intencionalidad. El enunciado respeta el orden *per prius* mediante la imposición del intelecto hílico, que pertenece al cuerpo. El contenido del intelecto receptivo y activo así enunciado es personal (*tertium genus*). El intelecto posible, sin embargo, también puede ser predicho universalmente en el modo del juicio deductivo (*quartum genus*). Esta especie viene dada por la abstracción del acto individual de pensar y existe como pura potencialidad en el alma. El intelecto-especie es, por tanto, inmaterial y establece contenidos unívocos y universales del pensamiento. Debido a esta universalidad específica, los contenidos son idénticos para todos los seres humanos. Cada ser humano piensa a través de la capacidad existencial de receptividad (*tertium genus*) y al mismo tiempo produce contenidos universales potenciales (*quartum genus*). La proporción se da entre la potencia inmaterial personal del alma y el concepto potencial universal, que también es inmaterial. El mismo proceso de abstracción se aplica al propio intelecto receptivo. Por una parte, en su ipseidad, representa el acto inmaterial del alma (*intellectus possibilis* como *intellectio*); por otra parte, en su identidad, representa el concepto general y la determinación específica de la humanidad (*intellectus possibilis* como *intellectum*). La síntesis de la cognición la proporcionan el *intellectus agens* y el *intellectus speculativus* como facultades intelectuales del alma. La solución neoplatónica ofrecida por Al-Farabi no resuelve la *proportio* aristotélica, porque pasa por alto la abstracción sensualmente fundada para fundar el intelecto receptivo inmaterial. Esta conexión, sin embargo, fue resuelta con éxito en Alejandro, porque consideraba el alma como un sustrato material para la pura potencia del intelecto. Sin embargo, para que el posible intelecto de Alejandro funcionara dentro del alma personal y no fuera una hipóstasis cósmica separada, tuvo que asumir las propiedades del intelecto material de Temistio. La etapa original del CMDA (*secundum enim nostram opinionem*) muestra la síntesis de la cognición en el tiempo y en la persona real. Averroes introdujo un nuevo enunciado *per prius* para el conocimiento intelectual. El nuevo intelecto sintético, a diferencia de la tradición anterior, se construye sobre la base de una nueva lectura de *De anima* 430a20-25 como *tertium genus* de un mismo intelecto, que se da como facultad del ser humano existente. Esta vez, sin embargo, siguiendo el modelo de Temistio, se hace hincapié en el carácter receptivo y empírico de este intelecto, que no puede separarse sustancialmente del componente sensual y material del alma. La lectura fenomenológica del *De anima* sigue el acto existencial de la cognición (*intelligentia agens*). La interpretación establece el intelecto posible a través del acto real del pensamiento personal.

«Aristóteles primero interpretó el carácter del intelecto, que está en potencia y en acto, y proporciona la diferencia entre este intelecto y la facultad de la imaginación. Luego comienza a explicar que es necesario un tercer tipo de intelecto (*necesse est tertium genus intellectus esse*), a saber, la facultad activa del entendimiento, que transforma el intelecto dado en potencia en intelecto dado en acto (*intelligentia agens, que facit intellectum qui est in potentia esse intellectum in actu*)». [[252]](#footnote-252)

El proceso de actualización muestra al intelecto como tertium genus comprometido en el proceso de conocimiento personal. La imposición del intelecto se basa en un acto existencial de comprensión que sigue el orden del tiempo (κατὰ δύναμιν χρόνῳ προτέρα ἐν τῷ ἑνί, 430a21). Este singular *intellectus possibilis* es una propiedad de la persona (*secundum quod accipitur in respectu individui*, CMDA III.20, 449.158). Su actividad se ejerce a través del proceso existencial de la cognición. Gracias al intelecto material de Temistio, el intelecto posible separado de Alejandro se ha convertido en un acto existencial de la persona (*intelligentia agens*). Este *intellectus possibilis* aristotélico forma una transición de la potencialidad a las formas inteligibles. Su potencia se da en las cosas materiales percibidas por los sentidos. Estas formas meramente potenciales son captadas como contenidos intencionales inmateriales en el intelecto receptivo. Estos significados intencionales inmateriales son finalmente sintetizados en la cognición intelectual realizada por el *intellectus agens* interno. Esta capacidad de síntesis crea otra facultad de la única y misma alma que conoce. La unidad de las dos facultades del alma como forma en la sustancia hilemórfica fue confirmada anteriormente por *De anima* 430a14-15. La cópula "es" predicada en relación con el intelecto material, expresa plenamente (*propinquissime dictum*) el intelecto material, que se concibe *simpliciter* en el marco del cuarto género como universal puro (*non in respectu individui*). Su actualización se da originariamente en el tercer tipo por el acto real de abstracción de los sentidos al intelecto (*in respectu formarum ymaginationis existentium in unoquoque individuo*, CMDA III.5, 448.134-139). La enunciado *per prius* enuncia este intelecto posible y activo del tercer tipo en relación con el curso real de la cognición vinculado a la posición hipárquica de la sustancia primera. En el contexto de la enunciado hipárquica, el intelecto receptivo como especie es más sustancia que género, porque está más cerca de la persona corpórea (*Cat*. 2b7-8). Esta forma de ipséité del intelecto comprometido en el acto real de reconocimiento difiere de la enunciado *per prius* realizada en la *suppositio*-enunciado a nivel de universales. Averroes ofreció una brillante exégesis, *De anima* 430a20-25, en la que distinguía los dos tipos de intelecto siguiendo la interpretación de las *Categorías* y la «metafísica» aristotélica. Ahora puede citar textualmente el original *De anima* 430a20-25 para explicar una nueva interpretación del intelecto. Este intelecto une los modelos de Temistio y Alejandro en el modo del acto existencial del entendimiento (*tertium genus*). El *intellectus possibilis* hipostasiado de Alejandro adopta la forma de un concepto abstracto que asegura la unidad de los conceptos universales (*quartum genus*).

«Lo que está en potencia, es decir, desde el punto de vista de la sucesión temporal, está primero en el individuo; pero este universal no existe, y no se da en primer lugar en el curso del tiempo real (*universaliter autem non est neque in tempore*). Además, no es cierto que el universal comprenda algo una vez, y no lo comprenda en otro momento. Si el intelecto se toma como una abstracción (*cum fuerit abstractus*), entonces se toma simplemente como tal (*est tantum*) y en esta forma abstracta (*est iste tantum*) es eterno e inmortal (*est immortalis semper*). A través de este intelecto no podemos pensar (*non rememoramur*) porque no es capaz de recibir nada personalmente (*iste est non passibilis*). El intelecto receptivo personal es corruptible (*intellectus passibilis est corruptibilis*) y sin él no podemos pensar (*sine hoc nihil intelligitur*)».[[253]](#footnote-253)

Averroes construye el enunciado *per prius* para la cognición en la primera y más importante etapa. Da prioridad al intelecto de Alejandro como potencia (*quod est potentia*). Este intelecto posible se actualiza como lo primero en el curso real de la cognición según el intelecto material de Temistio (*prius est tempore in individuo*). La actualización del sentido de lo existente a partir de la sustancia primera cumple el requisito del curso real de la cognición según el dativo metafísico indicado por *De anima* 430a21 (κατὰ δύναμιν χρόνῳ προτέρα ἐν τῷ ἑνί). La cita distingue claramente la activación del componente receptivo en la persona. Tras la finalización del proceso de abstracción, es la enunciado del intelecto conceptual relacionada con la completitud de la cognición inmaterial. Esta universalidad se da en el modo *per posterius*. La abstracción conduce a la cognición del concepto universal dado fuera del tiempo. Lo mismo afirma el original del texto (ὅλως δὲ οὐδὲ χρόνῳ, *De anima* 430a22). El comentario sigue exactamente la letra del texto y no las especulaciones de los modernos iluminados, que se niegan a reflexionar sobre el sentido original del *Corpus Aristotelicum*. El intelecto receptivo existe primero en la persona (*in potentia prius est tempore in individuo*). Su forma genérica permanente sólo se da en el acto completo de cognición (*cum fuerit abstractus*). La forma perfecta del futuro dada por el subjuntivo condicional indica claramente que el proceso de abstracción debe completarse en el contexto de la síntesis activa. Esta síntesis precede al enunciado *per posterius* en el tiempo y, por tanto, en la causalidad. El intelecto como concepto no puede darse *per prius*, como erróneamente lo interpretan el modernismo y el postmodernismo. El «intelecto» platónico como *eídos* está siempre en estado perfecto. El modernismo concibe este proceso, literalmente llamado «abstracción» en el original, mediante la palabra «separación», totalmente diferente. Si los modernistas saben de lo que hablan (es decir, del «intelecto» como *quartum genus*), entonces bien. Pero la historia de la disputa sobre el averroísmo muestra este gran error de la metafísica occidental. El intelecto receptivo concebido universalmente es eterno sólo *per posterius* (*iste tantum est immortalis semper*). Esta abstracción, sin embargo, surge secundariamente. Está determinada por el acto personal de imposición realizado per prius siguiendo el orden temporal (κατὰ δύναμιν χρόνῳ προτέρα, 430a21). En segundo lugar, es cierto que el *intellectus in potencia* enunciado como supuesto existe como simple universalidad (*iste tantum*) y se da como especie eterna. Literalmente presenta un *intellectus possibilis* separado de Alejandro. Este intelecto dado fuera del tiempo por un acto consumado del entendimiento (*fuerit*) permanece en el nivel del *quartum genus*. El intelecto genérico surge en el tiempo de lo perfecto, es decir, en el acto consumado de reconocimiento como concepto general universal. El texto, mediante el terminus «*cum fuerit abstractus*», sigue exactamente el original para confirmar el sentido intemporal del intelecto como concepto universal (ὅλως δὲ οὐδὲ χρόνῳ, 430a22). Este concepto presenta en sí mismo un significado universal separado de la comprensión temporal (χωρισθεὶς δ' ἐστὶ μόνον, 430a22). Según el *Comentarista*, este pasaje crucial del *De anima* establece las predicaciones *per prius* y *per posterius* que determinan la doble faz del intelecto material (*tertium, quartum genus*). Se trata de los tipos y modos de enunciado antes mencionados. La perspectiva del enunciado (*Vor-blickbahn*) puede ser doble, véase el pasaje citado de las *Categorías*. En primer lugar, afirmamos el intelecto en el modo *per prius* por imposición de su acto. Sócrates, hipárquico y pensante, hace del *intellectus possibilis* del tercer tipo el fundamento del enunciado. A continuación, prescindimos del pensamiento personal. Ahora, enunciamos el intelecto en el modo de la imposición universal *per posterius* como la determinación común unívoca del hombre («*homo*») como especie. Este es el *intellectus possibilis* como concepto universal del cuarto género. Otro procedimiento suposicional comienza *per prius* con la humanidad genérica (*la universitas humana* de Dante). El enunciado del *intellectus speculativus* procede entonces en el modo *per posterius* al hombre como especie («*homo*») y finalmente al individuo. El estatuto del *intellectus possibilis* en el hombre («*homo*») es dos veces fundamentalmente diferente, gracias a la imposición (*tertium genus, intellectus corruptibilis*) y a la suposición (*quartum genus, intellectus immortalis*). Y, por supuesto, el Sócrates hipárquico no tiene casi nada que ver con su individualidad. La individualidad (*individuum*) de Sócrates sólo existe como significado específico dado por la suposición. La modernidad aplana el cadáver, Sócrates y su individualidad en un sofisma objetivo.

EL doble enunciado categórico del intelecto inmaterial en el acto de conocimiento de la voluntad y el intelecto está ausente en Alejandro y Temistio. No guardaron la *proportio* de Aristóteles separando el intelecto inmaterial del acto de conocimiento. Lo hicieron incluso justo al comienzo del proceso de cognición. O mejor dicho, la separación sigue y sigue en el tiempo mitológico primordial de los cuentos de hadas neoplatónicos para académicos iluminados (*in illo tempore*). La génesis mitológica del intelecto moderno lo produce como un simulacro y un ser del tercer tipo. La producción de tales cuentos de hadas tiene lugar bajo la influencia de las Furias, por lo que conserva un carácter mitopoético y profundamente moderno. Se diferencia de la perpetuidad abstracta del intelecto como *quartum genus*, que se basa en el proceso de cognición del intelecto mortal (*tertium genus*). Esta génesis, concebida por deducción a partir del intelecto como especie, tiene un carácter científico y, por tanto, aristotélico. La separación originaria en *De anima* no concierne al intelecto como existente objetivo del tercer tipo. La separación concierne a dos modos de enunciado, que se refieren una vez al intelecto como sustancia primera y otra al intelecto como sustancia segunda. Aquí se aplica, comprensiblemente, el modelo de la separación, porque los dos tipos de intelecto difieren entre sí de un modo genérico. Es obvio que existe una diferencia entre la tercera forma del intelecto específico en el nivel del hombre real (imposición) y la forma genérica universal del intelecto posible en el nivel de la humanidad abstracta (suposición). La forma universal del *intellectus possibilis* surge una vez realizada la abstracción (*cum fuerit abstractus*), véase el texto anterior. La forma abstracta del intelecto posible (*quartum genus*) está ligada al pensamiento de la humanidad, que está dotada de la capacidad universal de formular contenidos unívocos de pensamiento y cognición a través de la facultad potencial y también universal. Por otra parte, la tercera forma de intelecto potencial (*tertium genus*) es la capacidad real del alma físicamente dada como sustancia primera, que se actualiza por la facultad potencial en el tiempo real de la cognición de tal o cual persona (*in potentia prius est tempore in individuo*, *De anima* 430a20). Una nueva definición del intelecto material difiere en principio del antiguo intelecto hipostasiado de Alejandro y Temistio. Después de Temistio y Alejandro, el postmodernismo cartesiano contemporáneo repite este error en el modo del intelecto como *separatus*. La nueva receptividad ya no es la materia sensual del tercer tipo, que es el intelecto hipostasiado de Temistio. Tampoco es la potencia hipostasiada separada del alma, que es, por desgracia, el *intellectus possibilis* cósmico separado de Alejandro. La interpretación asegura la unidad de la persona pensante intelectual, porque cada uno de nosotros, gracias al nuevo estatus del *intellectus possibilis*, tiene el pensamiento en su poder mediante el acto del modo «material» del intelecto como *tertium genus*. Es evidente que el intelecto material de Temistio recibe el prefijo «quasi» porque este acto existencial es la pura potencia de Alejandro. Del mismo modo, el *intellectus agen*s también recibe el prefijo «quasi» porque desempeña el papel de la forma en este acto existencial del entendimiento. La separación del neoplatonismo dio lugar a una nueva interpretación de la cognición humana. Tomando el significado de la palabra «*revolutio*», Averroes devuelve el proceso de cognición a su significado aristotélico original.

«Y cuando Aristóteles dice de este intelecto: *no es que entienda un tiempo y no entienda otro*, este significado literal no puede encontrarse (*impossibile est ut iste sermo intelligatur secundum suum manifestum*) ni en Temistio ni en Alejandro.»[[254]](#footnote-254)

En el esquema CMDA, dado por la actualizaciónpor delante a partir de la sustancia primera percibida sensualmente, el *intellectus adeptus* es superfluo y no tiene ninguna función. Su papel es asumido por la última instancia sintética, el *intellectus speculativus*. Su papel más importante se sitúa en el nivel del *quartum genus*, porque asegura la unidad de toda la humanidad en el nivel de la filosofía. Averroes abolió el *intellectus adeptus* neoplatónico, todavía presente en Al-Farabi, porque creía en la actualización del intelecto por detrás, en la dirección de las formas autónomas y de las inteligencias cósmicas. En el CMDA, en cambio, esta facultad sintética se expone de frente, a través del *intellectus possibilis* inmaterial y plenamente potencial. Es la única facultad del alma que recibe formas inmateriales de los sentidos. Pero esta facultad del alma está en nuestro poder según el modelo del *intellectus materialis* de Temistio. La forma abstracta de estas tres formas del intelecto (*possibilis, agens, speculativus*) es permanente y separada en el sentido de los universales de Porfirio (*separabilis*). Los modernistas están influidos por la conjunción de Avicena entre el intelecto adquirido y el intelecto activo. Esta conjunción se da en el esquema de la iluminación según el neoplatonismo y no por la cognición en el marco del enunciado hipárquico según las *Categorías*. Basándose en el principio de su «metafísica», Averroes no puede reconocer la cópula moderna y postmoderna del intelecto y el cuerpo como dos formas subsistentes. Él sigue la investigación de la unidad de las sustancias primarias y no de las entidades objetivas del tercer tipo. El primer capítulo muestra que en este punto Averroes niega en principio a Avicena y califica su metafísica neoplatónica de error fundamental (cap. 2.4.1). En su forma individual, el concepto de *intellectus speculativus* de Averroes representa la forma consumada de la abstracción pasiva y activa. Este concepto se da a nivel existencial, es decir, como *tertium genus*. El doble estatus del intelecto en toda la arquitectura del CMDA fue captado correctamente por Alberto Magno como primer conocedor integral de Averroes en el Occidente latino hacia el año 1240. El doble concepto genérico de *intellectus possibilis* contiene en el CMDA todas las relaciones fundamentales a nivel de la sustancia primera y segunda (hipárquica versus universal) y a nivel del enunciado correspondiente dado por el acto de existencia y luego por abstracción (*per prius* versus *per posterius*). El cuerpo humano es la sustancia primera, y el alma es una forma que anima a esta sustancia. La persona sustancial entelequica constituye la base de la enunciado *per prius* del acto de existencia del intelecto como *tertium genus*. En el acto personal de conocimiento, el intelecto material enunciado como *tertium genus* recobra la primacía como *intellectus possibilis*. El enunciado universal de esta capacidad constituye la base del humanismo que concierne a la unidad real de la humanidad. El *intellectus possibilis* concebido de manera general muestra la capacidad potencial de reconocer todo lo posible dentro de la receptividad inmaterial naturalmente dada del intelecto (*quartum genus*). Tomamos esta imposición consumada del intelecto posible como un hecho universal creado entonces por suposición. Luego, siguiendo otro modo *per prius* obtenemos una determinación unívoca de la humanidad como género, luego específica del hombre como especie y en la última etapa una determinación específica del individuo. Para Averroes, este procedimiento era secundario, por la abstracción lógica y la suposición que implicaba. Los sofistas modernos mezclaron este doble proceso de abstracción para crear una única analogía del «intelecto». Este ídolo ha sido absolutizado por la lógica moderna y declarado como la única interpretación verdadera del CMDA.

Una lectura hermenéutica del gran comentario *De anima* muestra que el escenario avicenista del intelecto separado como sustancia (*hoc aliquid*) no tiene cabida en la filosofía de Averroes. El doble modo del enunciado categórico expresa la ipseidad y la identidad del intelecto, que es actual y universal. Como en la interpretación anterior de la *Metafísica* y la *Física*, en el comentario *De anima* hay dos trayectorias diferentes para describir el fenómeno único del conocimiento (cap. 2.4.1). El intelecto como *tertium genus* y *quartum genus* se refiere al acto único del intelecto individual, que se concibe en el marco del doble enunciado categórico. El *intellectus possilibilis* citado como *tertium genus* se da *per prius* sobre un sustrato real. Pero desde el punto de vista de la universalidad, su estatuto se da *per posterius* en relación con el intelecto especulativo, que presenta una facultad cognoscitiva para toda la humanidad. La definición unívoca del término científico «intelecto» requiere una sustancia primera real, que establece un significado genérico categórico general de la segunda sustancia. La forma genérica del intelecto *univoce* et *per prius* parte del enunciado universal realizado por el silogismo deductivo. El averroísmo posterior no comprendió este hecho fundamental. El enunciado completo del intelecto debe realizarse en todas las direcciones (*potentia-actualitas; prius-posterius, singulare-universale; simpliciter per prius - simpliciter per posterius*). Una vez hecha, la verdad como *adaequatio* sigue una *proportio* entre las cosas, los sentidos y el intelecto. El acto del intelecto en el cuerpo forma una virtud eminente del alma (*tertium genus*). Quien ve correctamente el *intellectus possibilis* como un *ídem* universal en el marco de la apercepción dada *simpliciter* y en el marco de la abstracción (*quartum genus*), no puede confundirlo con el acto del intelecto del tercer tipo, que está ligado a la ipseidad de la persona existente. No existe un «intelecto» como el *tertium ens* mitológico de la modernidad y la postmodernidad. El nihilismo contemporáneo sólo tiene como modelo humano la inteligencia artificial, lo que constituye una completa derrota del pensamiento crítico. La diferencia entre el enunciado *per prius* y *per posterius* muestra la forma original de la «*oscuridad*» (Averroes *dixit*), que dio lugar al averroísmo posterior. Se trata de un avicenismo disfrazado, que no había captado la especificidad de la compleja enunciado de Averroes sobre las diferentes formas del intelecto. Este enunciado viene dado por la lectura auténtica del concepto aristotélico de la primera ciencia. El CMDA no proporciona una descripción objetiva y esencial del intelecto como Avicena. Es la primera descripción fenomenológica del ejercicio del intelecto en una persona a diferentes niveles. Por ello, la hermenéutica considera el *Gran Comentario De anima* como el primer borrador completo de la «metafísica» de Averroes. Posteriormente, se completa a nivel de la primera ciencia de la sustancia con los dos grandes comentarios sobre Física y *Metafísica*. Esta síntesis del saber es completa, porque abarca toda la filosofía primera. Se manifiesta en la cognición de la persona individual. Esta verdad fundamental fue plenamente comprendida por el filósofo Sigerio de Brabante, pero en absoluto por el teólogo Tomás de Aquino. Su disputa sobre la naturaleza de la cognición según el CMDA se mostrará en la Tercera Parte. Los comentaristas escolásticos y modernos leen la interpretación de Averroes con ojos objetivistas, es decir, en el marco de la objetividad presupuesta del *intellectus possibilis*. Se concibe como una sofisticada «sustancia-especie» (Simplicius). Esta interpretación del CMDA es averroísta, es decir, principalmente errónea. La perspectiva ontológica (*Vor-blickbahn*) de la modernidad comienza en el nivel de la unidad genérica de la humanidad y desciende hasta el individuo abstracto. Esta naturaleza mitológica del «hombre» representa la figura históricamente (geschichtlich) construida del hombre moderno (*Ge-Stell*) en su nihilismo inicial. La persona comienza a estar determinada por la metafísica moderna. La deducción clásica y moderna del intelecto representa así la *Lichtung* de lo verdadero y lo falso para el desvelamiento metafísico (*alétheia*). Realiza la primera determinación latina de la humanidad en el marco de la *universitas humana*. Dante reconoció correctamente, según el CMDA explicado por Sigerio, que la persona debe actuar primero causalmente ética y políticamente a través del intelecto práctico como *tertium genus*. Después, es posible hacer una abstracción a nivel de *species humana*. Esta concepción humanista de Dante ha sido tildada de «averroísta» por los objetivistas modernos y postmodernos en el contexto del gran error de la metafísica occidental. La interpretación original del CMDA desde la perspectiva del *tertium genus* volvió al Leteo. El humanismo nihilista prefiere un simulacro inexistente. La modernidad tomó la determinación averroísta del *intellectus possibilis* como especie hipostasiada al modo *per prius*. Luego dividió este ídolo llamado «*species humana* » según el Árbol de Porfirio hasta el último individuo indivisible (cap. 1.3). Bajo la influencia de las Furias, la modernidad declaró que este individuo mitológico carecía de existencia propia e incluso de universalidad como definición objetivamente válida y verdadera de la «persona». Los representantes del primer averroísmo consideraron esta forma moderna de definir a la persona como «imbécil» (Alvernus), «loca» (Bacon) o «ridícula» (Alberto). El segundo volumen analiza la polémica entre el primer y el segundo averroísmo desde 1220. Tras la victoria de la modernidad, que había alcanzado la cima de la objetividad, este humanismo del individuo se convirtió en un valor normal y académicamente global. En consecuencia, las Furias pudieron volver a los infiernos tras el advenimiento de la modernidad maníaca. Los académicos indexan, aseguran, operan y controlan científicamente su ídolo objetivo con sus propias fuerzas pagadas por el resto de la humanidad agradecida.

Al final, citamos el mensaje clave del sabio y por ello trágico Averroes. Caracteriza la visión fundamental de lo existente vinculada al sentido de las cosas reales. El dativo metafísico caracteriza la concepción de la verdad en las ciencias teóricas a través de la actualización del rostro, a partir de las cosas reales.

«De ello se sigue que el entendimiento no es algo que surja en las ciencias especulativas (*non est aliquid scientiarum speculativarum*), sino que sigue el curso de las cosas que han surgido naturalmente (*aliquid currens cursu rei generate naturaliter*), y de la cognición de las ciencias especulativas (*a disciplina scientiarum speculativarum*). Por tanto, esta cognición no está alejada de los hombres, y éstos pueden conocerla de este modo, tal como se forman en las ciencias teóricas. Pero es necesario que el conocimiento así otorgado provenga de las ciencias especulativas y no de otras. Los pensamientos erróneos no tienen nada que ver con los acontecimientos naturales, porque no siguen el curso natural de las cosas (*non sunt aliquid currens cursu naturali*) y no están relacionados con el orden natural. Produce algo imprevisto (*aliquid quod non intendebatur*) como el sexto dedo o monstruos en la naturaleza (*sicut digitus sextus, et monstrum in creatura*)».[[255]](#footnote-255)

La noción general de intelecto existe en relación con la trayectoria de la comprensión metafísica del mundo (*in hac intentione*). Esta comprensión sigue el orden natural de las cosas (*currens cursu rei generate naturaliter*). Su conocimiento es el fundamento cognoscitivo de las ciencias teóricas (*a disciplina scientiarum speculativarum*). La cita confirma que debemos ver el mundo desde la perspectiva de las ciencias especulativas. La primera ciencia tiene su fuente en el mundo de las sustancias reales. Esta «meta-física» crítica y realista viene dada por la actualización del sentido de lo que existe visto por delante; en consecuencia, la primera ciencia presupone la biología y la física. Por eso el Comentador rechaza la concepción especulativa de la ciencia de Avicena, que comienza con la producción del tercer tipo de existente. La cita subraya la proporción fundamental entre la cognición intelectual y la cognición sensual. Sin esta continuidad, las ciencias se vacían de la verdad como correspondencia, que viene dada por la actualización de los sentidos y luego actualiza el proceso de abstracción a nivel del intelecto. La actualización del sentido por delante muestra de dónde procede la actualidad de la cognición científica y, por tanto, el fundamento de la metafísica como primera ciencia. El error no tiene permanencia en la realidad y perece necesariamente por falta de correspondencia verdadera (*impossibile est ut habeant continuationem*). Los productos del falso intelecto son monstruos, pues el sueño de la mente objetiva moderna provoca las caprichosas pesadillas de Goya. La trayectoria ontológica del entendimiento sigue la dirección de la cognición correctamente interpretada y, en consecuencia, determina cómo inteligimos. Este hecho hermenéutico tiene una consecuencia fundamental para el conocimiento, porque la era *Modernorum* produjo la primera forma de nihilismo metafísico. Hoy, los simulacros fundamentales de la modernidad -el sujeto divino moderno, el sujeto humano moderno y la verdad como evidencia objetiva- están desapareciendo gradualmente en el reino del Leteo. La existencia del tercer tipo y las «intuiciones» similares de los iluminés neoplatónicos no siguen el orden de la realidad en el modelo de proporcionalidad (*non sunt aliquid currens cursu naturali*). Sólo son válidas contingente y erróneamente (*aliquid quod non intendebatur*). El reino mitopoético del *Modernorum* está gobernado por las diosas de la Venganza y del Caos. El orden cósmico universal ya no es válido aquí, sólo el azar, que genera monstruos desviándose del orden de la naturaleza (*monstrum in creatura*). La producción de monstruos intelectuales no fue inmediata. Los efectos milenarios de la historia (*Wirkungsgechichte*), que siguieron a la interpretación del CMDA, fundaron primero el pensamiento sofístico en la via *Modernorum*. El sopor de la mente neoplatónica dio lugar a un mundo de simulacros modernos basados en la *denudatio* de Avicena (cap. 2.3.1), el *cogito* postmoderno de Descartes y los «*thought experiments»* contemporáneos. Los alejandrinos de todo tipo parten del objeto formal abstracto dado en el pensamiento fuera de la realidad. Por lo tanto, no tienen una teoría unificada del intelecto, sino sólo el problema del «hombre volador» de Avicena o el problema contemporáneo del «cuerpo» y la «mente». Averroes habría dicho que los objetivistas cartesianos son incapaces de tener una *proportio* metafísica. Esta relación parte del dativo metafísico. Determina el enunciado holístico de lo que existe, que está ligado a la unidad real de las cosas en la naturaleza. La visión de la metafísica de Avicena actualizó el pensamiento de la modernidad latina en el marco de la falacia oxfordiana (*Oxfordian Fallacy*), que dio lugar al concepto de objetividad latina. El movimiento totalitario llegó con dos guerras mundiales y con la aniquilación del mundo por el calentamiento global y por el mundo virtual de las deudas dadas ex nihilo por los derivados financieros a finales del segundo milenio. El postmodernismo, dirigido por la objetividad de *Irrtum*, ha entrado ahora en la era del Antropoceno, que se ha convertido en una pesadilla para toda la humanidad. Según Averroes, metafísico crítico, la inteligencia comienza en la naturaleza y a partir de los sentidos. Para Avicena y la modernidad, la esencia universal o las matemáticas conservan la plenitud de la cognición. Éstas vienen dadas por la actualización del intelecto por detrás, en relación con las formas ideales. El pensamiento de los modernistas falsafa determinó el modernismo latino y el postmodernismo cartesiano. El astrónomo Kant pasó de la física a la metafísica, al igual que Averroes. Del mismo modo, Kant corrige el postmodernismo de Hume y Leibniz en la Dialéctica de la apariencia trascendental (*Vom transzendentalen Schein*, KdRV B 308-310). Según el Kant postmoderno, el entendimiento se expone de frente, a partir de los sentidos (estética trascendental). Pero Kant define el proceso de abstracción sobre la base de los principios innatos del avicenismo. Las categorías de la lógica trascendental de Kant representan una forma a priori del *intellectus in habitu* hipostasiado de Avicena. Kant volvió al concepto del Segundo Maestro y creó una cognición objetiva del mundo mediante la síntesis de la especulación objetiva de Leibniz y el empirismo objetivo puro de Hume. La unidad del intelecto dada tras la CMDA por la actualización realizada frente al mundo fue olvidada de nuevo en el contexto del olvido postmoderno de lo existente (*Seinsvergessenheit*). El primer olvido se produjo en la metafísica de Avicena con el eclipse de la sustancia primera. Hasta ahora no ha quedado claro cómo se ha interpretado el *intellectus possibilis* de Averroes en la historia de la filosofía desde el avicenismo latino. Es necesario investigar cómo el glorificado Comentarista se convirtió en «pagano» y en «averroísta» hacia el año 1250. Esta pregunta se responde en la segunda parte de la hermenéutica, que sigue el desarrollo de la metafísica moderna en el Occidente latino.

**2.4.4 Diaphanum y el mundo de la vida**

En los capítulos precedentes se ha descrito la metafísica presente en el concepto de *intellectus possibilis* para mostrar la forma del intelecto que dirige la interpretación que el Comentarista hace de la metafísica aristotélica. Por último, es necesario establecer el enfoque de la cognición presentada como *tertium genus* en el ámbito de la identidad animal y la ipseidad humana, que crea un mundo común de los seres vivos (*Lebenswelt*). Averroes estableció la metafísica como el nuevo *Ereignis* del pensamiento, porque encontró un nuevo sentido de lo que existe y estableció un nuevo concepto de verdad como correspondencia. El intelecto responde adecuadamente al desafío de la sustancia real según el dativo metafísico. La manifestación del sentido de lo existente va de la dirección de lo real al *intellectus possibilis* definido de un modo nuevo. Al-Farabi separó el proceso de cognición de la interpretación neoplatónica que contiene la exégesis de Alejandro de *De anima*. Introdujo la mediación entre los sentidos y el intelecto por medio del diaphanum (cap. 2.1.1). Averroes adoptó la enseñanza de su maestro sobre el diaphanum. Se separó así de Avicena y de Ibn Bajja (CMDA II.67, pp. 230-36). Los escritos *De anima* y el CMDA explican metódicamente la esencia del diaphanum como primer punto de investigación. La hermenéutica sitúa esta cuestión como el último problema, tras el esclarecimiento del intelecto. La invisibilidad objetiva del diaphanum constituye la base de la *Lichtung* de la verdad y la no-verdad que da forma a las figuras posteriores de la nueva metafísica. El análisis del diaphanum muestra en primer lugar la mediación de la luz en la naturaleza. Esta mediación asegura la transición del conocimiento de lo externo a la cognición sensual y, finalmente, a la cognición puramente inteligible del hombre. Es a través de esta triple variedad de mediación como nace la comprensión del mundo. Desde el punto de vista de la luz, el entorno se actualiza como la primera cosa a través de la cual pasa el rayo real. El papel del entorno transparente tiene una importancia fundamental para la visión. El diaphanum es actualizado por el rayo solar en el proceso de revelación de las cosas como primer fenómeno de percepción. Gracias a esta receptividad particular se distingue de la luz que brilla activamente. La luz tiene su propia actualidad sustancial proporcionada por el sol. El diaphanum pasivo no cambia la sustancia de los cuerpos materiales, pero hace que los cuerpos vean. Al participar en el proceso de recepción de la luz a través del diaphanum, el acto de ver se separa del ser de lo real. La forma reconocida («veo un cuerpo coloreado») sólo pertenece accidentalmente a la actualidad hilemórfica de la cosa. La sustancia primera se da *per se* y *simpliciter*.

Aristóteles tomó como evidente el hecho de que el diaphanum sólo existe en la modalidad potencial. Puesto que el mundo es material y nuestra cognición inmaterial, la cognición debe estar mediada de algún modo. Lo real actúa activamente sobre nuestros sentidos receptivos, y luego sobre el intelecto a través del entorno transparente. El entorno transparente media actualizando la forma cognada (κατ' ἐνέργειαν διαφανοῦς, *De anima* 418b1). La propiedad accidental de «ser irradiado» adquiere una nueva forma de «ser visto» y posteriormente de «ser reconocido», y ello por el cambio del diaphanum del estado potencial al actual. El cambio de la forma potencial y la recepción de esta actualidad tienen lugar en la intención sensual e intelectual. La forma material y singular de la luz como sustancia primera es fundamentalmente diferente de la forma potencial de la cognición en el pensamiento y del significado universal de esta cognición. El accidente de la irradiación sobre la sustancia primera externa es algo distinto de la percepción y comprensión de esta cosa irradiada. La cognición es sólo un accidente en relación con el ser físico de la cosa y, además, pertenece a un orden completamente diferente porque está constituida por la intencionalidad en el alma. Aristóteles sostiene que es un hecho evidente que los cuerpos iluminados son visibles por la actualización del color por el diaphanum (χρῶμα κινητικόν ἐστι τοῦ κατ' ἐνέργειαν διαφανοῦς, *De anima* 418a31-b1). El centro de la visión está en un órgano que forma parte de la sustancia corporal. El diaphanum le atribuye la posibilidad de ver actualizando el color en el cuerpo. Gracias al doble proceso de mediación del sol a los sentidos y de los sentidos al intelecto, el diaphanum nunca puede ser una sustancia. La potencialidad del diaphanum se actualiza en el entorno de la mediación, en el contexto de la visión completa y el reconocimiento del cuerpo iluminado. Esta mediación reviste una importancia fundamental para la metafísica occidental porque ha sido olvidada. Los últimos vestigios del dualismo «sustancia-diafanía» se encuentran en la ciencia óntica. La física cuántica reconoce esta doble propiedad de la luz en el modo objetivo de los corpúsculos y el medio como una dualidad de partículas fotónicas y ondas cuánticas. Siguiendo a Albert Einstein, el físico Louis-Victor de Broglie elevó el dualismo «onda-partícula» al rango de principio general de la física cuántica. La mediación de la luz expresa la propiedad original del diafano a través de su longitud de onda, mientras que el fotón como partícula representa la actualidad de la sustancia. La pregunta sobre la naturaleza del diaphanum crea el mismo problema que la pregunta ambivalente sobre la naturaleza del intelecto receptivo. La mediación (física, sensual, inteligible) por el triple proceso lleva el mundo material a la visión realizada por los sentidos, y luego a la cognición realizada por el intelecto. La interpretación del diaphanum debe explorar tres vías de mediación, es decir, las tres cuestiones fenomenológicas sobre cómo tiene lugar el reconocimiento del color a través del diaphanum. En primer lugar, la luz se transmite a la superficie del cuerpo a través de la mediación física (*perspicuum*) que expone el cuerpo a los rayos del sol. A continuación, la superficie irradiada se percibe a través de la mediación sensual, que pasa de la aprehensión por los ojos a la imaginación sensual (diaphanum¹). Por último, la superficie coloreada se reconoce intelectualmente en el concepto de color. Se trata de la mediación inmaterial que pasa de la imaginación sensual al *intellectus possibilis* (diaphanum²). El *perspicuum* en la naturaleza y el doble *diaphonum* en el hombre representan, por estas tres razones, el entorno de las potencialidades puras, que se actualizan de tres maneras (color natural, imaginación sensual, intelecto cognitivo). La actualización del diaphanum pasivo es un factor decisivo en el conocimiento del mundo.

«Es evidente que la luz, si se actualiza desde la dirección del cuerpo luminoso (*fiat a corpore lucido*), difiere de él tanto en su definición como en su ser (*differt ab eo diffinitione et essentia*). Como se ha dicho, el color es un estado de movimiento completado del diaphanum (*color enim, ut dicitur, est ultimum diaffoni terminati*). La luz es un componente complementario del diaphanum, pero de ningún modo su finalidad (*lux autem est complementum diaffoni non terminati*)».[[256]](#footnote-256)

Averroes argumenta al modo aristotélico que la visión debe efectuarse por la continuidad del movimiento causalmente determinado, es decir, por el paso de la potencia a la actualización en el entorno del diaphanum (κινητικόν ἐστι ...κατ' ἐνέργειαν διαφανοῦς, *De anima* 418b1). Las diferentes formas de causalidad significan que la actualidad del sol y de los rayos pasa primero a un entorno transparente, luego a los colores en el cuerpo expuesto, después al ojo, a la imaginación y, finalmente, al intelecto. El diaphanum transfiere la luz al color expuesto en el cuerpo, porque el color actualizado presenta el producto final de toda mediación (*terminus*). En consecuencia, el diaphanum forma un mediador entre el rayo como factor determinante del diaphanum (*complementum diaffoni non terminati*) y el cuerpo irradiado resultante (*ultimum diaffoni terminati*). El diaphanum crea un entorno receptivo potencial que permite que se manifiesten las formas reales de la superficie o cuerpo irradiado. El papel del diaphanum en el proceso de cognición es causal y formal, pero no causal y efectivo. La luz procedente del sol es una causa eficiente del hecho de que las cosas puedan verse accidentalmente, pero existen sustancialmente por sí mismas. El sol brilla por sí mismo y representa una sustancia primera efectiva en el orden de las causas eficientes de la visión. Del mismo modo, el rayo del sol es también actual por sí mismo. Las cosas existen por sí mismas en el marco de la causalidad efectiva. Ahora bien, deben ser vistas por la luz transmitida que hace reconocibles las cosas en su color accidentalmente dado. Para las sustancias, la superficie iluminada y su reconocimiento representan un accidente dado en el alma humana o animal. Es evidente que estos accidentes no pueden ser mediados por las sustancias mismas. No poseen un carácter receptivo por el que se realice el conocimiento. Averroes, remitiéndose a Aristóteles, llama la atención sobre el hecho de que el papel del diaphanum concierne al aspecto formal de la visión. El CMDA rechaza la postura modernista de Apelpio, que hace del diaphanum una especie de sustancia del tercer tipo (CMDA II.67, 232.52-64). Es necesario seguir más de cerca la argumentación contraria de Aristóteles. La visión del color (*illuminatio*) no se da por el contacto directo de dos sustancias (el cuerpo coloreado-el ojo), lo que equivale falsamente a la física mecánica de Newton. Averroes explica la visión en el cuerpo en el modelo cuántico (el cuerpo coloreado-l′onde como forma) que necesita mediación formal.

« Nada puede aceptarse a sí mismo, ni es causa de aceptación de sí mismo. Este argumento es evidente por sí mismo (ista est propositio manifesta per se) y Aristóteles lo menciona varias veces. (...) Está claro que si nos atenemos a las palabras de Aristóteles, dadas al principio de la interpretación (y llamadas por él evidentes por sí mismas), entonces la luz es necesaria para que se produzca la actualidad de los colores. Esto se logra mediante la luz que da una cierta forma al diaphanum (*secundum quod dat diaffono formam aliquam*). Gracias a esta forma, es posible que el diaphanum reciba la actualización de los colores (*qua recipit motum a colore*), al ser iluminado».[[257]](#footnote-257)

El elemento clave del conocimiento no es el rayo de sol, ni siquiera el sol, sino el entorno transparente, al que se da la misma importancia que a los colores y al rayo de sol. El diaphanum transfiere el rayo a los colores y, en una segunda etapa, permite que los humanos y los animales vean los colores. Esta doble mediación es una característica clave tanto de la transmisión física de la luz como de la teoría de la cognición. La cita muestra el proceso de actualización que difiere principalmente del neoplatonismo. A diferencia de los neoplatónicos, el sol no se menciona en absoluto, sólo el rayo de luz (*lux*). Esto actualiza el diaphanum como una forma receptiva universal que recibe y transmite luz (*dat diaffono formam aliquam*). El diaphanum potencial recibe esta forma por la acción de los rayos solares. A través del diaphanum, los colores expuestos se actualizan en las cosas mismas. Los cuerpos irradiados o transparentes se hacen visibles a través del movimiento irradiador del rayo coloreado, es decir, a través del diaphanum dado forma física (*perspicuum*). Las cosas coloreadas, a su vez, son transmitidas por el diaphanum a nuestra percepción en forma de colores irradiados (*recipit motum a colore, scilicet illuminationem*). El rayo debe atravesar primero el diaphanum en la vidriera coloreada, antes de poder irradiar a través del diaphanum, que ha sido modificado en su forma, a nuestros ojos. El diaphanum recibe su forma actual de la luz, que se remodela al atravesar la vidriera. Pero en sí mismo, el diaphanum se da como una potencia pura que puede recibir la luz así modificada. Siguiendo a Aristóteles, Averroes afirma que este modo de mediación es absolutamente evidente y claro (*manifesta per se*). Averroes llama la atención de los modernistas islámicos como Avicena (y de los postmodernos como Locke) sobre el hecho de que en la naturaleza no existen propiedades y cualidades primarias como existentes del tercer tipo.

«(...) al igual que la luz, el cuerpo coloreado (que es un cuerpo material) y el diaphanum mediador (que es un modo de existencia inmaterial), el olor posee una naturaleza dual (*habet duplex esse*), a saber, la existencia en un cuerpo material y en un medio mediador; el primero es material (*esse corporale*) y el segundo es inmaterial (*esse spirituale*), el primero está en la sustancia natural y el segundo está fuera de la sustancia.»[[258]](#footnote-258)

El diaphanum forma un medio en el que lo material (*esse corporale*) actúa sobre los sentidos y el intelecto de tal manera que surge en el pensamiento un accidente del tipo «un objeto conocido». Entre ambos conceptos existe la misma diferencia categórica que entre la sustancia primera en la realidad y la sustancia segunda en el pensamiento. El diaphanum es una potencia pura porque media entre dos actos diferentes. El cuerpo físico debe mostrarse coloreado para ser reconocido por el alma como coloreado. En consecuencia, el color, como el olor, tiene un doble estatuto de ser (*duplex esse*). En cuanto a la sustancia existente, el diaphanum es un accidente, ya que las cosas coloreadas existen, no obstante, en la oscuridad. En cuanto a la cognición de las cosas, es una forma dada sólo intencionadamente, es decir, en el marco de la cognición sensorial e inteligible. La modernidad y la postmodernidad han convertido esta potencialidad en una sustancia del tercer tipo, es decir, en una cualidad primaria hipostasiada. Los aristotélicos no tienen un mundo mitopoético del tercer tipo de existente, porque hacen una distinción crítica entre lo que es real y lo que sólo se da en el pensamiento. En este esquema no es posible el mundo intermedio de los iluminados, como fue el caso de Avicena (cap. 2.3.3) y después de él de Descartes, Arnauld, Locke, Husserl y otros pensadores. Los cuerpos existen como sustancias primarias. Los percibimos accidentalmente y los reconocemos como coloreados, olorosos, sonoros, etcétera. El papel del mediador es absolutamente central en la definición del diaphanum. El Comentarista define el diaphanum como una potencia determinada formalmente. Desde el punto de vista de la transmisión, establece dos funciones. Realizado en el modo de mediación como *perspicuum*, el diaphanum crea una nueva propiedad accidental del cuerpo externo, que es la superficie coloreada. Otra mediación establece en el modo *diaffonum* el acto de reconocer esta superficie coloreada. La última operación transforma el diaphanum en una facultad mental inmaterial (*intellectus possibilis*), que permite el reconocimiento conceptual. Los tres modos de determinación son, en relación con el rayo y lo real, meros accidentes. El diaphanum establece la posibilidad de este accidente. El diaphanum no existe como sustancia o forma real, pues de lo contrario estaría privado del atributo fundamental de plena receptividad y sería incapaz de transmitir nada en absoluto. No es un sustrato (*subiectum*) ni para el origen de la superficie coloreada ni para su reconocimiento en el órgano de los sentidos. En este sentido, el diaphanum se asemeja a la definición de *intellectus possibilis*. Esto explica por qué la exploración del diaphanum en *De anima* precede al análisis del alma humana.

Los neoplatónicos y los objetivistas no ven el papel de la causalidad formal del diaphanum en el proceso de la visión. Viven bajo la ilusión de que la luz y el intelecto lo hacen todo por sí mismos. En consecuencia, son incapaces de vincular la cognición sensual y la inteligible porque carecen de mediación entre ellas. El despliegue real de la manifestación de la luz, vinculado a la fenomenología de la visión, era un fenómeno absolutamente evidente para Aristóteles. Contrasta con la modernidad dogmática, cegada por el intelecto solar hipostasiado. Para los modernistas, el intelecto posible como fenómeno existe al modo del *tertium ens*. Siguiendo la lógica del argumento *De anima*, el Comentarista describe precisamente el modo hermenéutico en que la luz se convierte en un fenómeno coloreado en el mundo y en un fenómeno reconocido para nosotros. Avicena añade erróneamente la intencionalidad a lo real o lo hipostasía como sustancia del tercer tipo. El CMDA sitúa la cuestión de la intentio y de la comprehensio exclusivamente del lado de las especies sensibles e inteligibles.[[259]](#footnote-259) El CMDA defiende la posición de los aristotélicos de la escuela de Ibn Adi. Éstos rechazaban una naturaleza y cualidad hipostasiadas que existen más allá de la sustancia primera real, como era el caso de los neoplatónicos de la escuela de Al-Kindi (cap. 2.2). La sustancia real no puede actuar directamente sobre la cognición sensual e inteligible. Por lo tanto, necesitan un doble diaphanum. El modo de «ser irradiado» es fundamentalmente diferente del modo de «ser percibido», y este último es distinto del acto humano de «ser reconocido». Sin la mediación del mundo real por el diaphanum potencial, la verdad como correspondencia no es posible (*proportio*). En consecuencia, en Aristóteles, el diaphanum presenta una presuposición obvia de la cognición. Esta *Lichtung* fundamental hecha por el diaphanum establece el desvelamiento del mundo según la teoría de la proporcionalidad y de la similitud propuesta en *De anima*. El rayo tomado por sí mismo no tiene ningún medio de fundar la cognición, porque la cognición es una actividad de un tipo completamente diferente. Es llevada a cabo por el animal o la persona como sustancia primera. El error de Avicena sobre la intencionalidad reside en el hecho de que no distingue entre la cosa externa y su objeto intencional. Establece a ambos como sustancias del tercer tipo.[[260]](#footnote-260) Avicena siguió a Simplicio y a los demás neoplatónicos. Introdujo los existentes del tercer tipo en la realidad y la cognición, como las cualidades físicas que existen fuera del cuerpo real (*exsistere*, kap. 2.3.3). En el esquema avicenista de la revelación de la sustancia a través de la iluminación directa del intelecto, el diaphanum no tiene ningún medio de revelarse. Se ha convertido en un concepto vacío de la dialéctica escolástica tardía en el limbo entre el *esse intentionale* y el *esse naturale*. Los modernistas adoptaron esta interpretación errónea como lectura común del Corpus aristotélico probablemente a partir de 1240. Los neoplatónicos, la modernidad objetiva y la postmodernidad no ven el fenómeno de la mediación. El diaphanum no tiene posibilidad de existencia en el escenario moderno de la cognición objetiva, que viene dada por una mezcla de sustancias del tercer tipo. El diaphanum no es una sustancia («algo que brilla por sí mismo»), sino sólo una posibilidad de mediación («cómo es que algo nos ha iluminado»). Es una forma de ver cómo se propaga la luz y cómo la reconocemos.

Agostino Nifo (†1538) hizo la transición del concepto de diaphanum de Averroes al postmodernismo en su comentario *De anima*. Su interpretación modernista sigue formalmente el procedimiento *ad mentem de Averrois*, por desgracia erróneamente del averroísmo. El neoplatonista Nifo explica la enseñanza de Averroes durante el Renacimiento. Resume el Diaphanum según la confusa interpretación que vincula la lectura de Averroes con la de Temistio. La interpretación errónea del CMDA vincula el Diaphanum a la teoría neoplatónica de la visión dada sin mediación, es decir, por contacto directo con sustancias atómicas del tercer tipo. *De intellectu* muestra que Agostino sigue la doctrina neoplatónica según la cual la visión del color se da sin mediación y por la simple actualidad de la luz.[[261]](#footnote-261) La iluminación sobre la superficie coloreada procede directamente del rayo, porque el color está directamente actualizado por el rayo. Nifo no necesita en absoluto la diafonía para producir el color en el cuerpo y asegurar su cognición, porque no sabe cuál es la función de la diafonía en el sistema aristotélico confirmado por el Comentarista. La referencia a Aristóteles (*ut Aristóteles ait*) es puro sofisma. Nifo amalgama el rayo de sol como sustancia y el diaphanum como medio en una sustancia del tercer tipo (*lux quasi de natura perspicui ac ipsius naturalis perfectio*). El mismo modelo neoplatónico se aplica a la cognición, ya que el *intellectus agens*, como el sol neoplatónico, actualiza directamente el intelecto receptivo para producir la cognición del color como forma final. Nifo toma como modelo el esquema de la cognición según Temistio, que Averroes criticó fundamentalmente. El color se ve entonces directamente por la luz y no necesita el diaphanum. El resultado es el reconocimiento del color como una especie del tercer tipo. En este caso, las cualidades hipostáticas «existen» fuera del cuerpo físico. Esto contradice la definición aristotélica del reconocimiento sensual dado por la actualización desde el frente. Esta interpretación del diaphanum establecerá la visión objetiva del mundo para el postmodernismo naciente. Nifo suprime la mediación y vincula el acto de ver a la sustancia atómica concebida según Demócrito. Sin embargo, como todos los aristotélicos, rechaza su doctrina del efecto causal del vacío. La introducción de la física neoplatónica de Simplicio desplazó la interpretación del diaphanum de Averroes hacia el averroísmo. El eclipse postmoderno de la sustancia primera comenzó en la época del Renacimiento. La teoría de Nifo fue retomada por la enseñanza de Descartes sobre la óptica. El acto de ver lo realiza la sustancia atómica como tertium ens. En consecuencia, se suprime el papel del diaphanum vinculado a la intencionalidad. En la concepción de Descartes, la luz y el color se transmiten de forma puramente mecánica.[[262]](#footnote-262) La ceguera del postmodernismo ante la función original del diaphanum termina con la cita de Descartes. Éste eliminó la posibilidad real de correspondencia entre la cosa, los sentidos y el intelecto. Para Descartes, es evidente que el diaphanum no existe, porque no es una sustancia. Llegamos a conocer el mundo a través del *tertium ens*. El sujeto postmoderno se separó de la sustancia primera, porque no hay proporcionalidad de conocimiento asegurada por la causalidad formal. La concepción de la óptica de Descartes sigue la división esquizofrénica del hombre en dos sustancias, y este dualismo dual del mundo y del hombre completa el eclipse de la sustancia primera. Antoine Arnauld, inspirado por Descartes, fue el primer pensador postmoderno después de Avicena y después de la modernidad escolástica en ver las ideas directamente en las cosas. Arnauld invoca el texto citado de la *Óptica*, donde Descartes suprime los objetos intencionales, y procede a polemizar con la tercera *Méditation sur les idées justes et fausses* de Descartes[[263]](#footnote-263) Arnauld proclama que «las especies intencionales son meras quimeras» y que el alma ve el rayo material directamente en sí mismo como «el objeto inmediato de nuestra mente». Arnauld sabe que no tiene en mente el sol exterior, sino su idea. La cita muestra que Arnauld, siguiendo a Descartes, hizo un eclipse postmoderno del sol real, que cambió por la visión directa y por tanto totalmente incuestionable de la idea. Encontramos la primera forma moderna de este eclipse del sol en Duns Escoto (OBJ III, cap. 5.3.2). El rayo del sol material y las cosas reales entran directamente en el pensamiento humano inmaterial, que es un absoluto disparate. Tras la abolición del diaphanum y de la intencionalidad, el sujeto postmoderno no tuvo más remedio que ver paranoicamente lo que no se puede ver, es decir, la idea objetivamente dada como existente del tercer tipo. En el postmodernismo, esta entidad entró por primera vez en la física a través del análisis de la inflexión de la luz en la óptica de Descartes. Más tarde, apareció como las cualidades primarias de Locke hipostasiadas directamente junto a la sustancia primera. Tras la desaparición del diaphanum en la oscuridad del intelecto moderno, ya no fue un problema para los postmodernos llenar este espacio vacío de mediación con nuevas hipóstasis en forma de cualidades primarias y secundarias.[[264]](#footnote-264) Locke insertó estas entidades del tercer tipo en forma de cualidades primarias hipostasiadas directamente en el cuerpo como sustancia primera. Esta sustancia del tercer tipo existe primero en el cuerpo (solidez, extensión, movimiento, número, figura) y luego permite percibir subjetiva y sensorialmente las cualidades secundarias (color, sabor, olor, sonido, etc.). La doble hipóstasis se proyecta en las cosas y en el sujeto. El punto de vista sustancial sustituyó a la doble causalidad formal de la cognición propuesta por Averroes, que viene dada por la doble función del diaphanum. Según la hipótesis de Simplicio adoptada por Nifo y Descartes, dos sustancias del primer tipo (cognición sensible) o del tercer tipo (cognición inteligible) actúan directamente la una sobre la otra de manera causal. Muy apreciada por Avicena, la imaginación productiva del postmodernismo multiplicó el repertorio del *tertium ens* mucho más que los periodos anteriores del pensamiento moderno. Estaban limitados por los últimos vestigios del aristotelismo. La nueva Ilustración superó una modernidad escolástica ya superada. En cierto modo, seguía limitada por el pensamiento aristotélico. Una vez más, la esquizofrenia fundamental de la modernidad entre cuerpo y mente hace de las suyas, porque los dos tipos de propiedad no están vinculados por una cognición causalmente fundada basada en la sustancia primera. Construyen el sistema dualista basándose en la existencia del tercer tipo. Estas entidades mitopoéticas se dan primariamente en el mundo y secundariamente en el sujeto. El diaphanum desapareció en el diacosmos neoplatónico de la modernidad. Las interacciones reales de las sustancias primarias y su conocimiento se transformaron en una sustancia-especie del tercer tipo según Simplicio.

Los modernistas abolieron la mediación de la luz a través del diaphanum, y crearon necesariamente un dualismo de dos mundos separados, el sensible y el inteligible. Tras la abolición del diaphanum, la causalidad formal desapareció de la cognición. El intelecto moderno comenzó a ver las entidades inexistentes del tercer tipo. La introducción del intelecto solar en el proceso de cognición inteligible fundó una ceguera metafísica con respecto a la realidad aprehendida sensualmente. Este proceso creó un gran *Irrtum* en la metafísica. La visión directa de las sustancias como *tertium ens* se logra mediante el conocimiento objetivo del mundo. A las cualidades inmateriales hipostasiadas se les ha dado el estatus de sustancias primarias atómicas. Tal *tertium ens* no existe en el aristotelismo, porque estas entidades no tienen posibilidad de existencia. El postmodernismo estudia la cualidad primaria y secundaria del mismo modo que la sustancia real que existe. El modernismo y el postmodernismo no necesitan mediación, porque utilizan un modelo mitológico para la producción de conocimiento. Este tipo de cognición no es capaz de explicar el surgimiento del conocimiento inmaterial en el pensamiento humano como *proportio* según el CMDA. No hay correspondencia entre los sentidos y el intelecto, que tiene un conocimiento universal del mundo material único. La modernidad explora el diacosmos objetivo de las sustancias primarias y secundarias, que se definen como el individuo objetivo (OBJ II, cap. 1.3). Los filósofos del primer averroísmo rechazaron sistemáticamente la paranoia de los primeros *Modernorum* hasta la destrucción del aristotelismo en la Condena de París de 1277. Los modernos islámicos y latinos fundados por Simplicio y Avicena veían un mundo completamente distinto al de los pensadores críticos de la falsafa como Averroes y los aristotélicos latinos. El concepto del intelecto como diaphanum configura la forma de ver el mundo. O bien el mundo se manifiesta a través del dativo metafísico y a través de la mediación del diaphanum; o bien el mundo se manifiesta a través de una parusía moderna de sustancias del tercer tipo que se manifiestan directamente en la conciencia reflexiva de los iluminados. La modernidad y la postmodernidad rechazaron la causalidad formal a causa del diaphanum olvidado. Establecieron el concepto de verdad como la asimilación de todo tipo de *tertium ens*. Por tanto, sólo ven las quimeras producidas por ellos mismos. Descartes rechazó la intencionalidad y transformó el diaphanum en una entidad corpuscular que es una sustancia-especie del tercer tipo. Véase la cita anterior de la *Óptica*, que establece una nueva forma de ver el mundo. Este punto de vista es similar al dualismo cartesiano del alma y el cuerpo. Los cartesianos como Arnauld veían finalmente las ideas y las propiedades hipostasiadas directamente en las cosas porque abandonaban la mediación formal entre la cosa material real y la cognición universal inmaterial. Los modernos y postmodernos logran la correspondencia de entidades inexistentes del tercer tipo siguiendo la verdad como asimilación objetiva. Véase la teoría de Rufo de la asimilación de la verdad como *coaequatio* (OBJ II, cap. 3.3.2). Esta cosmovisión objetiva condujo el pensamiento a la época del Antropoceno. La modernidad transformó nuestro conocimiento de la realidad en una imagen nihilista y paranoica del mundo fabricada por el sujeto moderno dualista. En la Nueva Era fundada por Avicena, la mediación por el diaphanum ha pasado al reino del Olvido.

El rayo de sol no causa directamente la visión, como pensaban el neoplatonismo y el modernismo. Averroes no era un filósofo cegado por el intelecto solar. En el esquema del conocimiento metafísico, defendía la mediación entre los sentidos y el intelecto. Avicena y matemáticos postmodernos como Descartes y Arnauld hicieron lo contrario. Averroes concibió el diaphanum como una forma potencial específica que permite la revelación de los cuerpos hilemórficos reales. Propuso la naturaleza originaria del intelecto receptivo basada en la mediación de una intencionalidad dual (cap. 2.4.2). Averroes conocía la interpretación del *De anima*, por lo que exigió la mediación del diaphanum. Introdujo la causalidad formal para establecer el modo *proportio* et *similitudo* entre los siguientes fenómenos: lo externo - los sentidos receptivos - la imaginación sensual - el intelecto potencial - el intelecto activo - el intelecto especulativo. El vínculo entre los sentidos y el intelecto no puede mantenerse por causalidad eficiente. La cognición humana no termina en el nivel de los sentidos materiales, sino en el del intelecto inmaterial. El papel del diaphanum desempeña un papel fundamental en la introducción de la verdad como correspondencia aristotélica. El diaphanum recibe primero los rayos del sol y actualiza los colores del cuerpo. A continuación, media entre la cognición sensual y la inteligible para mostrar las formas y los colores reales de las cosas a través de la intencionalidad. De este modo, el mundo se entrega a nuestra cognición. El ojo está plenamente orientado a recibir el color como objeto intencional (τὸ γὰρ ὁρατόν ἐστι χρῶμα τοῦτο δ' ἐστὶ, *De anima* 418a29). La cosa como sustancia primera existe en sí misma y causa así la recepción secundaria del color como epifenómeno (τὸ ἐπὶ τοῦ καθ' αὑτὸ ὁρατοῦ, *De anima* 418a30). El medio transparente (*perspicuum*) asegura, a nivel de los sentidos, la transferencia del rayo real a un órgano de los sentidos. Los sentidos nunca se equivocan en la recepción directa de la impresión sensorial, ya que la reciben realmente en el nivel de la sustancia primera. Un error puede comenzar en el nivel de la intencionalidad sensorial y de la recepción en el alma humana y animal. Gracias al acto intencional de la cognición, el primer contenido intencional (*species sensibilis*) surge en el nivel de la imaginación sensual. Esta síntesis de la cognición es el resultado de la actividad individual del alma humana o animal. La causalidad formal similar (pero no la misma) del diaphanum está mediada por un acto intencional del intelecto receptivo. En este caso, es la *species intelligibilis* la que fundamenta el objeto intencional. En consecuencia, la cognición como correspondencia verdadera viene dada por la actualización del sentido de lo existente desde el frente, a partir de lo real. En otro nivel, el *intellectus possibilis* representa un nuevo diaphanum espiritual en el entorno inmaterial de la cognición intelectual. La nueva forma de mediación crea un entorno de causalidad formal en el nivel del *species intelligibilis*, que ya es inmaterial. Las propiedades cognitivas de la luz, como el color, aparecen en la mente mediante el acto de la intencionalidad receptiva. En consecuencia, no pueden existir en la realidad como el existente objetivo hipostasiado. El intelecto receptivo media entre la cognición y los sentidos, que la actualizan. Ambas formas del diaphanum deben ser plenamente receptivas, una material, la otra inmaterial. El intelecto posible sólo tiene la forma puramente potencial, del mismo modo que el diaphanum sólo existe potencialmente. La facultad receptiva del alma intelectiva está ligada al *intellectus agens*, porque es inmaterial, igual que el intelecto activo. La actualización de la cognición no procede de la forma intelectual real que ilumina el intelecto, sino a través de la intencionalidad sensual realizada en la imaginación (*species sensibilis*). En el cuerpo, la causalidad se da directamente en el orden de la recepción eficiente de la impresión, es decir, a nivel del órgano corporal.

Siguiendo la letra del CMDA, la hermenéutica subraya que las dos formas del diaphanum en su estado original son meramente formales y potenciales. En consecuencia, son susceptibles de actualización universal. La verdad como proporcionalidad está asegurada por la mediación dada como doble potencia. Las sustancias primarias reales actúan primero sobre el diaphanum potencial y no directamente sobre la imaginación o el intelecto. En consecuencia, para Aristóteles y el Comentarista, el esquema de Demócrito,, que postula el reconocimiento mediante la acción de los átomos en el vacío, es fundamentalmente falso. En el vacío no existiría el diaphanum que hace posible el conocimiento.[[265]](#footnote-265) La modernidad y la postmodernidad no necesitan mediación en el mundo del atomismo objetivo. El postmodernismo, tras la abolición del diaphanum, creó un diacosmos objetivo de cualidades primarias y secundarias hipostasiadas que no existen en la realidad. Tras la decadencia del sentido original de los escritos *Categorías* y *De anima*, los modernistas llenaron el mundo con sus propias invenciones, que reconocieron de forma obvia y directa. Simplicius, Nifo, Descartes, Arnauld y Locke proyectaron universales en el mundo de las sustancias primarias. Gracias a esta operación paranoica, los modernistas encontraron las ideas objetivas como especies-sustancias. Arnauld «observó» tal monstruosidad por primera vez en el postmodernismo. Aristóteles y el Comentador, en cambio, encontraron una mediación potencial y formal entre la cosa, los sentidos y el intelecto gracias a la fenomenología precisa del acto de percibir y conocer. Las dos especies (*sensibilis, intelligibilis*) surgen del acto de orientación receptiva de la cognición sensorial o intelectual hacia el objeto conocido (*intentio*). La mediación hace pasar las cosas actuales y singulares a través de la doble intencionalidad de tal modo que surge una especie formal y universal en el pensamiento. La sustancia primera recibe así un color accidental, porque el primer diaphanum físicamente dado lo media (*perspicuum*). El acto de la visión correcta suprime la *illuminatio* neoplatónica de la dirección del intelecto solar, que actúa directamente en el pensamiento mediante el acto del intelecto adquirido (*intellectus adeptus*). El papel principal lo desempeña la doble acción del diaphanum, que ejerce una doble actividad, causal y formal. La siguiente cita muestra el nuevo carácter del diaphanum, que estableció la primera teoría de la verdad como *adaequatio* en Occidente.

«El medio transparente no es movido por el color y no lo absorbe a menos que se le dé luz (*diaffonum non movetur a colore neque recipit eum nisi quando lucet*). Del mismo modo, el intelecto no absorbe los contenidos reconocidos, porque sólo existen cuando son actualizados por el intelecto e iluminados por él (*perficitur per illum intellectum et illuminatur per ipsum*). La luz hace que el color se transforme de potencia en actualidad porque es capaz de actualizar el diaphanum (*lux facit colorem in potentia esse in actu ita quod possit movere diaffonum*). Del mismo modo, el intelecto activo transforma el conocimiento potencial en actual (*intellectus agens facit intentiones in potentia intellectas in actu*) a través del intelecto material que recibe estos contenidos inteligibles (*ita quod recipit eas intellectus materialis*). De este modo, debemos concebir tanto el intelecto material como el intelecto activo».[[266]](#footnote-266)

La luz actualiza los colores en el momento de la iluminación (*facit colorem in potentia esse in actu*). El movimiento de las formas se produce a través del diaphanum, que media esta transferencia de potencia a actualidad (*ita quod possit movere diaffonum*). Por efecto de la luz, el diaphanum obtiene una forma receptiva actual como *perspicuum*. El entorno transparente no es, por tanto, una sustancia, como piensan los comentaristas postmodernos desde Nifo hasta nuestros días. Esta forma potencial de conocimiento se actualiza mediante la luz, como los colores que se muestran en la superficie geométrica de un cuerpo. Los cuerpos ya son sustancias hilemórficas reales en sí mismas. Como ahora están expuestos por el *perspicuum* natural actualizado, los sentidos pueden reconocer los colores como objetos intencionales. La transmisión sensorial pasa al nivel de la causalidad eficiente porque la aprehensión sensual es producida directamente por el diaphanum físico. Por consiguiente, según el *De anima* antes citado, los sentidos nunca pueden equivocarse en la recepción de su objeto, contrariamente a la tesis postulada por Avicena y Descartes. Ellos insisten en la falibilidad primaria de los sentidos y en la infalibilidad dada en la autorreflexión del intelecto activo. Pero ocurre exactamente lo contrario. Gracias a la causalidad efectiva de lo real, los sentidos son infalibles en el modo fundamental de la pura recepción. La ilusión del palo roto en el agua no se da en el nivel de la recepción de la impresión sensorial, sino en el nivel de la síntesis individual de las especies sensoriales. La recepción pura dada por la orientación intencional de los sentidos o del pensamiento es completamente ciega en su infalibilidad. El objeto de la cognición aún no ha sido creado, ni en el nivel de la concepción de los sentidos ni en el nivel del concepto. De ahí la necesidad de un doble diaphanum. La orientación primaria de la intencionalidad hacia el objeto se da en el plano de la causalidad efectiva, que proviene de la recepción de los sentidos. Estos forman parte del cuerpo como sustancia primera real. En segundo lugar, la causalidad formal se convierte en condición necesaria para la síntesis de las especies sensible e inteligible. Ahora está claro que el diaphanum debe ser una especie de potencialidad, ya que debe ser plenamente receptivo para recibir las percepciones reales procedentes de los sentidos. La síntesis de la cognición se produce en el nivel de la imaginación (*sensus communis*) o de la cognición inteligible (*intellectus agens*). El proceso de formalización completa el trabajo del intelecto activo, que produce las formas resultantes de la cognición (*intellectus agens facit intentiones in potentia intellectas in actu*). También aquí hay lugar para el error, ya que se trata de un acto individual del alma humana o animal. Lo más importante es que el diaphanum transmite formas potenciales de cognición, ya sean sensuales o inteligibles. Gracias a la base inmaterial, el *intellectus possibilis* personal asume el diaphanum como una nueva forma para las formas intelectuales. Éstas se constituyen sobre la base de las especies sensuales ya actualizadas. En consecuencia, el intelecto receptivo hace un diaphanum inmaterial, que se da de nuevo como forma potencial capaz de actualizarse desde el exterior. Se establece así el segundo acto de intencionalidad realizado por la atención del intelecto receptivo a las formas sensibles ya sintetizadas. Esta *species sensibilis* adopta ya una forma cognoscitiva; tiene, pues, su propia actualidad en el nivel de la concepción sensorial. Gracias a la intencionalidad, la oveja ve infaliblemente «algo» a través de sus sentidos. Gracias a la recepción intencional de las impresiones sensoriales y su posterior síntesis, reconoce (o no reconoce) que ese «algo» es un «lobo». El hombre tiene otro nivel de intencionalidad y otro diaphanum, que se da en el nivel del intelecto. Estas formas, a diferencia de las formas reconocidas sensorialmente, son inmateriales y universales, y se expresan en el lenguaje. El componente activo del alma las expone en el plano de inmaterialidad realizado por el *intellectus possibilis*, haciéndolas inteligibles en la forma resultante del intelecto especulativo. Gracias a este tipo de inmaterialidad, el intellectus possibilis como diaphanum se distingue de la percepción sensual. Estas formas inmateriales potencialmente dadas presentan una nueva forma del diaphanum. Son abstraídas activamente por el *intellectus agens* como otra facultad del alma humana. Por eso, a diferencia de la oveja, podemos decir en el modo de cognición universal: «Eso es un lobo». Gracias a la transmisión de la impresión sensual real, la cognición pasa al modo de la *proportio* o *similitudo* formal y potencial, gracias al doble acto de la intencionalidad. En consecuencia, el intelecto inmaterial receptivo en el alma difiere sólo formalmente del componente activo del intelecto. Ambos actos de cognición son potencias inmateriales del alma. El CMDA distingue entonces *perspicuum* como mediación física en la naturaleza, separándola de *diaphonum* como mediación intencional en el alma animal y humana. El camino de la síntesis intencional conduce de la potencia al acto. La primera forma del *diaphonum* está determinada por la actividad intencional de la imaginación sensual, y la segunda por la actividad sintética del intelecto activo. La actividad intencional está dirigida por el doble acto de receptividad (los sentidos, el intelecto receptivo) a la impresión se da realmente en los sentidos. La doble intencionalidad (sensual, intelectiva) necesita del diaphanum para sintetizar la cognición empírica e inteligible en el doble acto de síntesis (*phantasia*, *intellectus agens*). El proceso de conclusión resultante en el acto de la *cogitatio* animal o de la *intellectio* humana es de nuevo doble (*vis aestimativa, intellectus als tertium genus*) y crea un doble conocimiento, que se da como conocimiento material e inmaterial (una *species sensibilis* que hace el reconocimiento actualizado de «ese lobo»; la esencia del «lobo en sí» como *intellectum*). Hay un doble conocimiento como conocimiento material e inmaterial. En contraste con el neoplatonismo, el modernismo y el postmodernismo, el esquema aristotélico de la cognición utiliza la causalidad formal para trazar el mapa de la cognición desde lo real hasta los sentidos y el intelecto. El intelecto aristotélico en el alma no es una forma subsistente porque forma una facultad del alma que hace una forma entelequica del cuerpo. El escenario de actualización realizado cara a cara asegura la correspondencia de las cosas y el intelecto mediante la combinación de la causalidad eficiente y formal en el modo común animal y humano: la actualidad del mundo - la receptividad sensual actualizada en el cuerpo - el poder inmaterial de receptividad en el alma - la síntesis intencional en el alma - el acto de juicio en la facultad imaginativa (animales) - el acto de juicio intelectual del alma (humanos). Toda cognición comienza en el orden de la causalidad efectiva, producida por los sentidos corporales. La semejanza entre cosa y pensamiento se da como génesis de las formas cognoscitivas. Las formas cognoscitivas toman forma sintética en la imaginación y son mediadas por el diaphanum (*idola*, *phantasmata*). La forma terminal de la primera mediación se completa con la *species sensibilis*. La causalidad receptiva de los sentidos es efectiva en el orden de la causalidad de las primeras sustancias. En consecuencia, podemos sustituir parcialmente la actividad del ojo o de los nervios por un instrumento material. Los sentidos se activan en el orden de la causalidad efectiva directamente desde la dirección de las cosas reales. Luego hay una mediación de las especies sensibles por la causalidad formal del componente receptivo. Este proceso pasa por la facultad de *anima intellectiva* o *vis aestimativa* del animal. Esta causalidad formal ya no puede ser sustituida, porque es una actividad del alma enteramente individual, que constituye la forma inmaterial del cuerpo hilemórfico. El diaphanum se define por la causalidad formal y, por tanto, inmaterial. Los animales también poseen un conocimiento inmaterial (*esse spirituale*1), aunque su conocimiento no sea intelectual. La mediación por medio de los sentidos establece un acto intencional de reconocimiento único e insustituible de animales y humanos. Este acto conserva en el hombre un carácter plenamente inteligente. El intelecto inmaterial, receptivo, es actualizado por los sentidos. Esta dirección de la atención (*intentio*) desde el intelecto forma la trayectoria ontológica (*formale Anzeige*, *Vor-blickbahn*, cap. 1). La actualización del intelecto desde el frente pasa por la dirección de las formas actualizadas sensorialmente (diaphanum1). Esta capacidad de reconocimiento a través de la recepción de formas sensuales se encuentra también en los animales, porque las intenciones sensuales son formalizadas activamente por el *sensus communis*. La forma inmaterial del diaphanum intelectual sólo existe en el hombre. Este poder receptivo actúa en el entorno de la mediación inmaterial y es finalizado por el intelecto activo (diaphanum2). La cognición inteligible intencional, individual y libremente dada media el *intellectus in potencia* como diaphanum espiritual en el nivel de la causalidad formal (*esse spirituale2*). La nueva forma de diaphanum inmaterial posibilita una manifestación fundamental de la forma cognoscitiva, que recibe una naturaleza inmaterial, universal e inteligible (*species intelligibilis*). Las dos formas del diaphanum sólo se dan potencialmente en el sujeto, y ambas median el conocimiento a través de la causalidad formal. Este doble diaphanum tiene lugar en el acto de la doble intencionalidad: sensual e inteligible. En consecuencia, la correspondencia entre la cognición y la cosa se realiza desde la dirección de la cosa expuesta por el rayo y pasa a través de los sentidos al intelecto. La cognición humana proporciona una actualización puramente formal del intelecto; por tanto, es fundamentalmente diferente de la iluminación neoplatónica.

A través de los dos lados de un mismo poder de mediación formal, el *intellectus possibilis* revela formas universales a través del acto de mediación inmaterial y material. En relación con las especies sensibles causalmente dadas, el *intellectus possibilis* aparece como una potencia inmaterial. Los animales reconocen en la serie: órgano sensorial-recepción sensorial-síntesis imaginativa-interferencia sensorial. La actividad del *sensus communis* formaliza la intención sensible de crear un objeto imaginativo. Este objeto es retomado por la actividad sintética en forma de *vis aestimativa*. El diaphanum, en el primer nivel de recepción, desempeña ya un papel subjetivo e individual en los animales. Esta mediación tiene lugar en el alma animal inmaterial, a diferencia de la recepción puramente material en el órgano sensorial. Podemos sustituir artificialmente la recepción sensorial dada materialmente en el organismo corporal o en el centro cerebral de los ciegos y sordos; pero la capacidad de intencionalidad y síntesis es un acto individual del alma del animal o del ser humano (*esse spirituale1-2* ). Por tanto, no puede sustituirse, porque es inmaterial. La capacidad sintética (*potentia*) de sacar conclusiones corresponde formalmente o bien al entendimiento sensual (*sensus communis*); o bien pertenece al intelecto activo humano, que se da en el plano superior de la cognición intelectual y universal (*intellectio*). La síntesis resultante se sitúa en los animales en el plano de la *vis aestimativa*, y en la humanidad en su conjunto en el plano del *intellectus speculativus*. La causalidad formal mediada por el diaphanum se distingue por la recepción material o espiritual. El poder viene dado por el acto de la intencionalidad animal o humana, ejercida en un modo de causalidad formal que permanece ligado a la imaginación receptiva. Pero en el segundo nivel de intencionalidad, la causalidad formal es inteligible e inmaterial, y por tanto universal, y no sensible y material, y por tanto singular. La imaginación receptiva o intelecto, como segundo diaphanum, no puede ser sustituido por un simulacro objetivo como el *tertium ens* que produce la visión objetiva del mundo. La falta de mediación del mundo real hace sólo un diacosmos imaginario de entes de la tercera especie. La intencionalidad universal media una *species intelligibilis* potencial. Surge en el acto de *intentio* de tal modo que puede ser asumida por el *intellectus agens*. Para hacer el concepto final, el intelecto activo toma la forma inmaterial de los objetos intencionales inteligibles que son producidos por el acto del intelecto receptivo (*intellectio*). Este intelecto posible y activo existe en el modo personal del *tertium genus*, véase el capítulo anterior. La cognición inmaterial e intencional va de la especie inteligible como *intellectum* a la cognición completada en el lenguaje como *conceptum*. La unidad completa del significado universal aparece en la forma conceptual de la cognición a través del *intellectus speculativus*. Los iluminados modernos y postmodernos observan el mundo directamente, iluminados por el sol del entendimiento objetivo. Tal cognición no se guía por el dativo metafísico, sino por su versión moderna (*dativus obiectivus*). Averroes no considera el diaphanum como una sustancia, porque sólo la cognición de la persona es actual como sustancia primera (*tertium genus*). Gracias al efecto formal y oculto del entorno transparente, percibimos los colores en un acto propio y efectivo de reconocimiento. El color está mediado primero por los rayos del sol y después por la intencionalidad. Puesto que la mediación procede a través de la misma causalidad formal, es cierto que todos los seres humanos están igualmente conectados a la realidad del mundo y reconocen el mundo formalmente (*quartum genus*). En consecuencia, *De interpretatione* vincula explícitamente la enunciación al modo de conocer definido en *De anima*. Los aristotélicos de formación clásica de Occidente eran muy conscientes de este hecho (OBJ II, cap. 1.1). La *Kritik der reinen Vernunft* de Kant sigue el camino de la modernidad. La analogía kantiana de la experiencia aparece sólo en el pensamiento y no se basa en la causalidad formal dada por la mediación. En consecuencia, no garantiza la concepción de la verdad como correspondencia. La causalidad formal, que garantiza la cognición universal para todos los hombres, se encuentra en el *Schematismus der reinen Vernunft* de Kant.[[267]](#footnote-267) Sin embargo, este filósofo postmoderno ve la transición de la cognición sensorial al entendimiento sólo en el modo analógico (*Analogien der Erfahrung*) y en absoluto en la causalidad formal. El esquematismo kantiano viene dado por la permanencia de la sustancia postmoderna del tercer tipo (*Erscheinung*), por sus efectos mutuos y por sus secuencias temporales. Este diacosmos de las cosas existentes del tercer tipo asegura la transición entre las categorías del entendimiento puro y la manifestación de las cosas fenoménicas en nuestra cognición. Duns Escoto fue el primer pensador decididamente moderno que introdujo este proceso de mediación a través de la sustancia postmoderna y la analogía del ser objetivo (*analogia entis*). Los primeros pensadores postmodernos, Suárez y Wolff, retomaron los esquemas de deducción metafísica de Escoto y los integraron en un sistema objetivo de *metaphysica generalis*. Este proceso condujo a un eclipse completo de la sustancia primera. Kant y la postmodernidad no pueden basar el conocimiento en la *proportio* de Averroes, porque el mundo real se ha convertido en un *Noumenon* casi incognoscible. En el esquema kantiano de correspondencia entre los sentidos y el entendimiento, ya no existe la causalidad formal asegurada por el diaphanum, sino la analogía moderna dada objetivamente por la deducción trascendental. Kant utiliza un nuevo tipo de deducción trascendental para llegar al mundo real. En principio, es el mismo método paranoico de cognición postmoderna que desarrolló Descartes antes que él. El proceso de cognición se ha alejado de la causalidad formal y ha entrado en el esquema analógico de la l’*Oxfordian Fallacy*. La metafísica clásica rechazaba la analogía moderna, que crea una falsa unidad entre el intelecto dicotómico y el inexistente diacosmos de las sustancias objetivas.

Gracias a su capacidad de mediación ilimitada, el diaphanum muestra la totalidad del mundo. Aristóteles y Averroes después de él muestran claramente que el diaphanum se da no sólo a la vista, sino a todos los sentidos. Así lo demuestra el análisis en *De anima* y CMDA de la mediación intencional del sonido y el olfato. A través de ella percibimos algo que existe realmente en el mundo. Por eso el último oráculo de los misterios ordena a la sabia filosofía que salve los fenómenos (cap. 1.3.3). El mundo, que existe realmente por sí mismo, debe manifestarse potencialmente para nosotros en su totalidad, ya que el alma humana es el todo, por así decirlo. Averroes define una forma potencial de conocimiento basada en la intención, que crea una mediación entre el rayo iluminador y el cuerpo iluminado. La potencia determinada formalmente no tiene subsistencia propia como las sustancias atómicas de Simplicio, las formas puras de Avicena, las ideas objetivas de Arnauld o las cualidades primarias de Locke. El entorno transparente no es una sola cosa individual como «esto» (τόδε τι). El diaphanum puramente formal y potencial es fundamentalmente diferente del diacosmos de Avicena o del de Jámblico (cap. 2.3.3). El postmodernismo extendió este proceso cognitivo erróneo. Las propiedades primarias y secundarias del cuerpo se convirtieron en hipóstasis ficticias. El modernismo y el postmodernismo reprimieron la naturaleza mediadora del diaphanum. Fue redescubierto con la separación de Heidegger de la fenomenología de Husserl en 1919-21. El concepto existencial del diaphanum se encuentra al principio del pensamiento de Heidegger en la tríada del acto de comprender, que establece el significado ontológico del Ser (OBJ III, cap. 4). Al releer a Aristóteles y a Paul von Yorck, el joven profesor de Friburgo descubrió una nueva forma de diaphanum (*Durchsichtigmachen eines Seienden*).[[268]](#footnote-268) A través de la nueva forma de diaphanum, estableció la definición del hombre como *Dasein*. Heidegger, este aristotélico converso, se separa definitivamente del objetivismo de Husserl y, por tanto, de la determinación avicenista del hombre. El ensayo *Brief über den Humanismus* (1947) completa la separación definitiva de Heidegger del objetivismo. El ensayo describe los problemas fundamentales de la metafísica nihilista y su fracasado humanismo. Hemos citado el concepto de la *Ek-sistenz* (cap. 2.1.2). Su variante nihilista (*exsistere*) desempeñará un papel clave en la *Oxfordian Fallacy* como nueva determinación de lo existente. Heidegger, al igual que Averroes, se da cuenta en el siguiente milenio de que los fenómenos no pueden salvarse transformándolos en entes del tercer tipo. El *Dasein* real constituye sentido gracias a la capacidad de intencionalidad y comprensión. Por eso la mediación de la sustancia real representa un primer fenómeno ontológico que se explora al principio de *Ser y Tiempo*. La hermenéutica sigue este triple camino formal de la comprensión (SZ, § 2). Las cosas del mundo y el ser del mundo no son objetivos y autoevidentes, como supuso en su momento el postmodernismo, cegado por la luz del intelecto solar. Este intelecto neoplatónico se da en la forma del objetivismo de los neopositivistas y de la fenomenología objetivista de Husserl. En consecuencia, la intencionalidad de Husserl difiere de la exploración de Heidegger del Ser-en-el-mundo (*In-der-Welt-sein*). Averroes fundó la nueva metafísica como primera ciencia en conflicto con Avicena; Heidegger refundó la primera filosofía en conflicto con Husserl. El Comentador plantea la misma pregunta que su compañero posterior de Friburgo: ¿Cómo se realiza la manifestación del mundo en relación con el entendimiento como *tertium genus*? Sigue la siguiente pregunta: ¿Qué tipo de diaphanum media la comprensión para el *Dasein*? La modernidad no tiene forma de captar el diaphanum invisible. Para ella, el mundo está expuesto directamente por un mito del intelecto-sol. La objetividad no conoce el papel del diaphanum como intelecto receptivo, ni la transparencia necesaria para el acto de comprensión por parte del *Dasein*. La cognición objetiva no ve estas cuestiones en absoluto. El neoplatónico renacentista Nifo fue probablemente el último filósofo que se ocupó del diaphanum aristotélico en su comentario sobre *De anima*. Nifo lo convirtió en una sustancia del tercer tipo. La modernidad no tiene otra forma de definir la potencia pura que no sea *tertium ens*. El diaphanum no es ni una sustancia real ni una sustancia del tercer tipo. No es algo sustancial. Es un proceso intencional que explica "cómo" los seres vivos llegan a conocer el mundo. En la metafísica de Averroes, lo existente conserva su condición de sustancia *qua* sustancia. Se recibe a través de una forma de intencionalidad diferente a la de Avicena. En consecuencia, discierne un sentido del mundo diferente del de los alejandrinos modernos y postmodernos. La segunda mediación de las formas pasa por el diaphanum espiritual como intelecto posible, véase la cita anterior (*recipit eas intellectus materialis*). Los contenidos intencionales dados en el intelecto posible son actualizados por el intelecto activo, que los transforma en cognición real. La intención dada en el diaphanum en forma de *species sensibilis* et *intelligibilis* está determinada por la causalidad formal, porque forma parte del acto del alma animal o humana (*tertium genus*). El concepto intelectual resultante surge en el hombre al pasar la especie intencional al intelecto activo. El concepto universal se forma definitivamente en el intelecto especulativo. Existe una diferencia fundamental entre ambos procesos. Existe la intencionalidad en acto, que viene dada por la causalidad efectiva (*intentio, intellectio*); y el contenido o concepto universal realizado por la causalidad formal (*intentum, intellectum*). Esta diferencia se basa en otra diferencia entre el objeto intencional en acto de la intencionalidad personal (*tertium genus, intellectio*) y el concepto resultante dado como universal (*quartum genus, intellectum*). El *intellectus possibilis* recién definido ejerce una causalidad formal. No actualiza las formas ni en la cosa externa ni en el cerebro como sujeto material de la cognición, sino en el alma intencionalmente activa que hace la forma animada del cuerpo. Las formas universales de la cognición son mediadas desde la dirección de las impresiones sensoriales singulares. Esta forma especial del intelecto se da ya como facultad inmaterial de la persona. Del mismo modo, en la naturaleza, el diaphanum funciona, actualizando la forma potencial de la cosa a través del rayo real y revelando los cuerpos coloreados reales que existen en sí mismo. Esto se resume en la cita antes citada del CMDA (*secundum quod dat diaffono formam aliquam*). En consecuencia, el *intellectus possibilis* como nuevo diaphanum garantiza la proporcionalidad formal de la cognición desde los sentidos hasta el intelecto. El concepto de intencionalidad dual de Averroes se adhiere estrictamente al modelo de actualización de la faz, es decir, de la sustancia primera, siguiendo el dativo metafísico. Los modernistas reconocen el mundo *per prius* desde la dirección de la parusía del *tertium ens*. En consecuencia, están cegados por el brillo de su propio intelecto como sol moderno. No ven el proceso de mediación de la cosa al intelecto. Este proceso lo proporciona el *intellectus possibilis* como diaphanum intelectual. La prédica universal de la modernidad ve en el mode *per prius* el intelecto material como sustancia del tercer tipo. Los siguientes volúmenes demuestran la historia de este averroísmo.

Un simulacro sofístico sustituyó a la definición original de CMDA para anular la definición del intelecto como *tertium* y *quartum genus*. De este modo, la división aristotélica del intelecto entró en el Leteo, donde la verdad metafísica existe en su *a/létheia* musical e histórica. La falsedad de la modernidad ha conducido la historia objetiva del pensamiento en el modo del *Irrtum* hasta ahora. Bajo la influencia de las Furias, la modificación sofista y victoriosa del pensamiento genial de Averroes establece la historia de la filosofía como un simulacro moderno dispensado por la polémica sobre el averroísmo. La filosofía en la tradición del neoplatonismo distorsionó el papel del diaphanum en el proceso de la cognición. La desaparición del diaphanum anuló la mediación. Por eso la modernidad carece del elemento clave del acuerdo formal en el modo de la verdad como *proportio*. La cognición moderna está fatalmente dividida en dos componentes distintos, material e inmaterial. La modernidad y la postmodernidad separan la cognición sensual de la cognición intelectual, porque el alma y el cuerpo no perciben la misma «cosa». El postmodernismo acepta el intelecto separado como una sustancia independiente (*res cogitans*), que está separada del cuerpo y vive en la caverna de Platón. Allí observa las sombras objetivas de la realidad en la pared, hechas en forma de evidencia temática. La mente hipostasiada moderna, afirmada como sustancia independiente, lo hace todo por sí misma. Necesita el mundo exterior para la cognición sólo en forma de accidente. La modernidad no conserva la doble intencionalidad; por tanto, duplica la realidad en sustancias de tercer tipo. El diálogo *Sofista* de Platón exploró este proceso por primera vez. En la visión realizada con ayuda de la iluminación neoplatónica, la cosa reconocida se convierte en simulacro (εἴδωλον). La hermenéutica arcaica no puede aceptar la idolatría moderna de los objetivistas, porque parte del acontecimiento originario de la verdad como *alétheia*. Por tanto, nos fijamos en la perspectiva desde la que Avicena y Averroes contemplan la obra del diaphanum. Es el lugar originario de la revelación de lo que existe en su forma reconocida (*ortus scientiarum*). La gigantomaquia relativa a la sustancia moderna salta por los aires por el hecho de que vemos el proceso de cognición o bien desde la dirección de lo real, o bien desde la dirección del rayo de luz mística que ilumina directamente el intelecto. El conocimiento se ilumina a sí mismo en el proceso, como pretenden Avicena y los modernistas. O el antimoderno Averroes hace realidad el conocimiento de lo real a través del diaphanum. El doble camino de la visión, que se dirige hacia el sentido de lo que existe, conduce a un doble concepto de la verdad. Las Musas divinas, fuente de la verdad y del engaño, dan a cada persona su propia verdad, *suum cuique*. La modernidad objetiva asimila el tercer tipo de existente a través del modelo mitológico según el cual las Furias se organizan en masa en la «aldea global». La filosofía crítica establece una correspondencia entre lo material real y el intelecto inmaterial. Por eso busca al menos un sabio en la Tierra. La causalidad formal es un elemento clave de la concordancia aristotélica y ha sido ingeniosamente interpretada en el CMDA. Una misma cosa es iluminada y, por tanto, reconocida tanto por los sentidos como por el intelecto. La hermenéutica siguió el *intellectus in potencia* descubierto por los dos pensadores geniales de la falsafa (Al-Farabi, Averroes) como la Lichtung original donde se encuentran las formas sensibles e inteligibles. Esta historicidad de la objetividad sigue la *alétheia* metafísica que está ligada a la doble forma del dativo metafísico. Los fenómenos pueden salvarse por mediación a través del diaphanum, que vincula nuestro conocimiento a lo real. La intencionalidad asegura una cognición adecuada de la cosa real dada fuera de nosotros a costa de su ausencia en nuestra mente. En consecuencia, debemos salvar primero los fenómenos en su propia existencia para poder reconocerlos verazmente. O bien no salvamos los fenómenos en la modernidad, porque construimos nuestro propio mundo en la caverna platónica, iluminada por el intelecto solar. Los iluminados llevan a cabo una nueva forma de pseudo-misterios repitiendo la visión épica de los misterios eleusinos (ἐποπτεία), que las Furias vengativas les imponen al modo del simulacro (*Ge-Stell*). Los eruditos reunidos en la caverna académica realizan una parusía moderna de sustancias del tercer tipo. En la era del nihilismo contemporáneo, estos hombres iluminados también son manipulados por las corporaciones globales, lo que constituye una auténtica tragicomedia. Como los objetivistas están comprometidos con la visión objetiva, reconocen directa y obviamente sus propios productos de pensamiento. Luego graban y almacenan sus simulacros procesados digitalmente en bases de datos de almacenamiento en la nube(*cloud storage*). Esta forma de tragidivina comedia no necesita guardar fenómenos. La verdad se da como asimilación global de los productos objetivos de la mente subjetiva. Averroes interpreta el curso real de la cognición sobre la base de la *alétheia* metafísica, luego desde la perspectiva del diaphanum determinado a partir de lo real. El diaphanum espiritual sigue al perspicuum físico en la persona que conoce. Permite la manifestación de las formas sensuales o inteligibles. La cognición procede a través de la causalidad formal, que asegura la verdadera cognición como correspondencia entre la cosa y el intelecto. La fuente de causalidad efectiva para la cognición sólo puede ser la sustancia primera que actúa realmente sobre los sentidos. La sustancia real del sujeto que conoce conoce la cosa externa a través de la causalidad formal mediada por el diaphanum. La forma cognoscitiva debe encontrar una correspondencia intencional correspondiente tanto en la cognición animal como en la humana a través de la intencionalidad. Gracias al dativo metafísico, es cierto que la cosa conocida no es una sustancia primera real, porque tenemos su intención adecuada en la imaginación y el pensamiento. En consecuencia, debe mantenerse una *adaequatio* correspondiente entre la sustancia primera y la segunda, es decir, entre la cosa actual y su cognición. Esta proporcionalidad causal y formal está mediada por el acto intencional que produce los dos tipos de especies (*sensibilis, intelligibilis*). Las *Categorías* completan la escritura del *De anima*, y viceversa. Sin mediación causal y formal de la cosa por los sentidos y el intelecto, no hay verdad como correspondencia entre la cosa, los sentidos y el intelecto. Averroes resume todo el carácter del intelecto receptivo en la siguiente cita.

«Pero hemos sostenido que el intelecto material es eterno (*intellectum naterialem esse eternum*) y que las cogniciones especulativas tienen su origen en la persona y son corruptibles (*intellecta speculativa esse generabilia et corruptibilia*), y esto del modo que hemos indicado más arriba. El intelecto material reconoce tanto las formas materiales como las formas abstractas (*formas materiales et formas abstractas*). Es, pues, evidente que el intelecto especulativo y el intelecto activo, según este modo, tienen un mismo sujeto, a saber, el intelecto material (*subiectum intellectorum speculativorum et intellectus agentis secundum hunc modum est idem et unum, scilicet materialis*). Análogamente, en el caso del diaphanum, que absorbe color y luz simultáneamente (*simile huic est diaffonum, quod recipit colorem et lucem insimul*). La luz es lo que causa causalmente la formación del color (*lux est efficiens colorem*)». [[269]](#footnote-269)

La síntesis resultante en el modo tertium et quartum genus establece una nueva naturaleza del intelecto (*secundum hunc modum est idem et unum, scilicet materialis*). La unidad viene dada por el doble acto de recepción (*intellectus materialis intelligit utrumque*). La cita vincula los dos lados de la formalización, es decir, el acto individual de intencionalidad vinculado a la forma sensual (*formas materiales*) y la posterior recepción de esta forma en el intelecto inmaterial (*formas abstractas*). Gracias a la receptividad del intelecto como diaphanum espiritual, la proporción entre la cosa y el intelecto queda formalmente asegurada. La proporción sensual e intelectual viene dada por la forma sensual e inteligible, que pasa de la potencia a la actualidad. El intelecto material tiene la capacidad de recibir ambos tipos de forma, una material y otra abstracta. Desde el punto de vista de la recepción de formas inmateriales, el *intellectus materialis* puramente potencial (y por tanto inmaterial) forma un nuevo diaphanum en el alma, que media el proceso de cognición. En el plano de la potencia, el intelecto receptivo toma una forma potencial para el intelecto activo, que es portador del acto final de reconocimiento (*subiectum intellectorum speculativorum et intellectus agentis*). La causalidad eficiente asegura el paso de la cosa externa al órgano de los sentidos. La mediación comienza entonces con la causalidad formal del diaphanum, que proporciona la primera etapa de la cognición también para los animales. Para el hombre, además, la plena *adaequatio* entre los sentidos y el intelecto se aplica en el nivel de la segunda mediación. La función del intelecto hílico se conserva en el modo de enunciado del *tertium genus*, porque se actualiza sensualmente y en el acto individual de cognición. Para Averroes, el intelecto material se ha convertido en una pura potencia del alma real existente en el cuerpo. El intelecto inmaterial no puede ser una sustancia de Alejandro y Temistio. La receptividad universalmente inmaterial del *intellectus possibilis* opera en el modo de la potencia inteligible. Permite conocerlo todo, ya que el intelecto receptivo es la forma inmaterial del diaphanum para el *anima intellectiva*. El alma humana, interpretada a la manera de Aristóteles, da vida al cuerpo de forma entelequica. Por esta razón, el *anima intellectiva* receptiva como diaphanum puede reconocerlo todo. Al mismo tiempo, podemos entender el concepto de intelecto posible tanto como universal *(quartum genus*). En este caso, hacemos abstracción de nuestro propio acto de pensar, pero no como un *cogito* cartesiano y mitológico. No tiene cuerpo y, por tanto, no tiene fuente de actualización fundamental del intelecto. En consecuencia, la sociedad humana con su intelecto receptivo inmaterial es distinta del mundo de los animales y su cognición intencional sensual.

Como seres vivos, reconocemos un mundo común, pero cada uno de nosotros lo hace a través de una forma diferente de intencionalidad (*esse spirituale1-2* ). La intencionalidad es la orientación del alma hacia la cosa reconocida por los sentidos. La impresión sensorial dada en el órgano material debe ser transferida a la facultad sintética del alma. La aprehensión no constituye cognición, porque es de naturaleza material y la afección de los sentidos procede al modo de *causa efficiens*. El órgano sensorial puede ser sustituido por instrumentos. Un organismo vivo o un ser humano como persona conoce a través de la especie intencional. Ésta no puede ser sustituida, porque es de naturaleza inmaterial. El objeto de la cognición es la forma mediada por el diaphanum. Comienza la síntesis en el alma a partir de la cosa en la realidad. Conocemos a través de la causalidad formal intencional, y el sujeto de esta cognición es la actividad correspondiente del alma inmaterial animal o humana. La capacidad de recibir la proporciona el alma físicamente dada, que opera en la sustancia primera real. El cuerpo humano o animal actúa como *causa efficiens*, con vistas a la cognición formal. La actividad cognoscitiva de animales y humanos es de naturaleza inmaterial y tiene lugar en el nivel de la causalidad formal. Esta parte de la cognición no puede ser sustituida por ningún otro medio externo. La conjunción entre el instrumento corporal de la cognición (los órganos sensuales) y el alma como soporte de la cognición (la forma intencional y sintetizada de la cognición en el sujeto animal) es absolutamente fundamental, algo que escapó a Avicena y a la modernidad. El postmodernismo transformó el conocimiento en un elemento cuasi físico que se da como causalidad efectiva del tercer tipo. Francis Bacon seguía dejando el conocimiento como causalidad eficiente sólo en manos de Dios (*ipsa scientia potestas est, Meditationes Sacrae*, 1597). Pero este «poder» se transfirió entonces a la causalidad eficiente del conocimiento objetivo. El conocimiento humano como tal no puede actuar directamente en el mundo como *causa efficiens*. La sustancia primera real no se modifica por el hecho de que la conozcamos. La transformación del mundo sólo se produce por obra de nuestro cuerpo, como sustancia real primaria. La facultad cognoscitiva en el alma forma una forma a través de la mediación de la intencionalidad, y esta forma está determinada por lo real. Los animales también tienen esta cognición del alma inmaterial. El portador de la intención no puede ser el «lobo» como sustancia primera real, sino su objeto intencional, que se sintetiza en la imaginación de la oveja. Esta facultad mental reside en el cuerpo y es portadora de la cognición como sujeto de la intencionalidad hecha in ipse modo (*proprium subiectum intentionis*). El sujeto cognoscente como *tertium genus* recoge esta intencionalidad y sintetiza la cognición. Los aristotélicos que interpretaban los términos «deseo» y «concupiscencia» (ὄρεξις, ἐπιθυμία), según *De anima* 413b23-24, sabían muy bien que la intencionalidad inmaterial pertenece al organismo en su conjunto, ya que no tiene ningún órgano como los sentidos.[[270]](#footnote-270) Aristóteles, que observó toda su vida organismos vivos reales (y no entidades del tercer tipo), no pretende saber «qué es» la *aisthēsis*, que está ligada a órganos localizables en el cuerpo. El juicio científico establece cómo el organismo como unidad entelequica reconoce el mundo. El esquema de la intencionalidad se da en el pasaje citado en la forma del juicio inductivo (ὅπου...καὶ). La impresión de sentido en el órgano corporal (αἴσθησις) conduce a la actividad intencional del animal como criatura única concebida holísticamente. La actividad del animal se plasma en el plano del «moverse hacia algo» (ὄρεξις) y del "querer algo" (ἐπιθυμία). El ser humano posee un deseo intelectualmente dado. Esto altera fundamentalmente los componentes inferiores de la cognición, porque el deseo intelectual separa la intencionalidad humana de la animal. La cognición de la oveja está separada del propio «lobo» físico de dos maneras, es decir, por la percepción sensual pasiva y por la abstracción sensual activa. La recepción sensual crea una impresión sensorial en el órgano sensorial dado («veo algo»). La capacidad de síntesis intencional, que se da formalmente en el alma, crea una forma sensual e individual de la impresión sensorial recibida («es un lobo»). En consecuencia, cada oveja ve su propio «lobo». La oveja reacciona individualmente ante el peligro, porque sintetiza y evalúa el entorno según su propia capacidad mental (*cogitatio*, *vis aestimativa*). El líder del rebaño de ovejas o de cualquier otro animal se convierte necesariamente en el individuo con la máxima recepción sensorial, capacidad intencional y reacciones sintéticas resultantes. Esta experiencia, acumulada a lo largo del tiempo, garantiza la supervivencia de todo el grupo. La psicología de la caza de depredadores demuestra que el rebaño atacado separa instintivamente como víctimas a los individuos que no están a la altura de la tarea requerida, es decir, la receptividad sensorial, la rápida recepción intencional y la respuesta sintética adecuada. Los animales de la manada saben exactamente qué nivel de percepción sensorial y capacidad mental posee tal o cual individuo. La selección natural, por tanto, debe transformarse también en un proceso de *tertium* y *quartum genus*. No hay "evolución" en forma de *tertium ens*, como supone el darwinismo objetivo, que hoy se reduce a cambios físicos en el ADN. La supervivencia y la reproducción no son simplemente una cuestión de determinar qué animal es más o menos duradero físicamente o adaptable genéticamente en el curso de la evolución, según Darwin (*quartum genus*). Los animales son muy conscientes, gracias al mundo común del conocimiento instintivo (*tertium genus*), de qué animal está más o menos alerta y es mentalmente capaz (*vis aestimativa*). Esta facultad inmaterial, que se da como conocimiento individual del mundo, no puede reducirse a las modificaciones físicas y genéticas realizadas en las materias primas. Por eso los zoológicos pueden garantizar la supervivencia de las especies biológicas, pero nunca esta capacidad de síntesis individual del mundo común de los animales. Este mundo común (*Lebenswelt*) depende de la vida natural de los animales. En la naturaleza, los individuos más aptos para sobrevivir tienen mayor capacidad para evaluar las situaciones. En consecuencia, existe una estricta jerarquía entre los animales, ya que su supervivencia depende de su capacidad individual de percepción precoz del peligro o de su habilidad para encontrar alimento. Esta compleja adaptación al mundo reconocido no puede lograrse en ningún zoo, que cría animales «estúpidos». Los animales de la manada se complementan entre sí y establecen una «inteligencia de manada», que se traduce en la capacidad mental colectiva de discriminación sensorial y síntesis. Cuando este refinamiento de la raza y esta selección se llevan a cabo a nivel del ser humano, el hombre deja de ser una persona humana. El valor de la persona desaparece para convertirse en individuo. En el aristotelismo no existen formas objetivas de «vida» ni de «valor» del tercer tipo. La era del pensamiento nihilista atribuye unívocamente tal simulacro a los seres humanos y también a los animales. El confuso postmodernismo concede a los animales los «derechos» que se derivan de la individualidad animal, y a los seres humanos la dignidad y los derechos que se derivan de la individualidad humana. El aristotelismo político no puede hacer tal cosa. Los animales, gracias a su intencionalidad, no tienen el mismo mundo común que los ciudadanos políticamente libres (Heráclito, H. Arendt). El postmodernismo nihilista funde la percepción de los animales y las personas en un concepto objetivista unívoco. La intencionalidad de la que se ocupa la hermenéutica se distancia así de la ética objetivista, que vincula el mundo de los valores humanos y animales de forma utilitaria, por ejemplo, a través del sufrimiento concebido de forma objetiva.[[271]](#footnote-271) No tiene tal "sufrimiento" como sustancia-especie del tercer tipo. Los pensadores de principios del siglo XIII todavía utilizaban el pensamiento crítico en un grado excelente y no cometían falacias tan evidentes. Distinguían entre los actos materiales e inmateriales del alma como *tertium* y *quartum genus*. El mundo común de los seres vivos, dotado de sensibilidad e intencionalidad, es creado individual y genéricamente por las distintas facultades de recepción y síntesis de las plantas, los animales y el hombre. Estas facultades mentales crean dos versiones genéricamente distintas del mundo, separadas desde el punto de vista de la intencionalidad. El mundo animal se caracteriza por una cognición formal similar a la del hombre (actualidad del lobo real, mediación, cognición formal de la oveja). La hermenéutica, basada en la defensa del mundo compartido de hombres y animales, distingue en principio entre los dos tipos de d’*imprinting*, la genómica y la social. La *imprinting* genómica de los animales viene dada química y físicamente, cuando la forma del gen en forma de alelos dominantes del padre o de la madre determina el proceso de replicación en el ADN (*quartum genus*). Y algo distinto es el *imprinting* social de los animales determinada por las relaciones sociales (*imprinting* parental y sexual). Este tipo de conocimiento del mundo común también se da de forma irreversible en el alma animal, pero de un modo completamente distinto. Este tipo de conocimiento del mundo común también se da de forma irrevocable en el alma animal, pero de una manera muy diferente a la información genética del ADN. La *imprinting* parental y sexual crea la *vis aestimativa* individual como *tertium genus*. La recepción intencional procede de la receptividad del alma animal, que existe como *tabula rasa*. El alma animal se fija tras *el imprinting* individual de las primeras percepciones sensoriales en una forma cognitiva permanente. El alma humana como *tabula rasa* adquiere imágenes intelectuales y culturales del mundo a través de la educación intelectual y no a través de la *imprinting* animal. Gracias a la inmaterialidad del diaphanum, que se da como potencia formal, la cognición del hombre y del animal en sus almas no es un componente uno a uno de los procesos materiales en el «cerebro» como *tertium ens* objetivo. La cognición formalmente idéntica (*quartum genus*) significa que compartimos un mundo común con todos los seres vivos. El término «mundo de la vida» (*Lebenswelt*) recibe de Husserl un carácter totalmente cartesiano. Se remonta a la modernidad avicenista establecida por el segundo averroísmo de la escuela de Toledo. El neoplatonismo de Husserl viene dado por la actualización del mundo «natural» por detrás, en la dirección de las formas matemáticas que determinan la «existencia» objetiva del mundo común.[[272]](#footnote-272) La constitución activa y pasiva del sentido de Husserl sólo crea un diacosmos mitopoético de los sujetos cartesianos como tertium ens. Los mundos de la vida de Aristóteles y Husserl separan dos proyectos metafísicos completamente diferentes. Hacen un concepto distinto de la intencionalidad, una definición distinta de la verdad, un concepto distinto de lo existente y, por tanto, una forma principalmente distinta de ver el mundo. Al interpretar los escritos biológicos de Aristóteles, *Metafísica* y *De anima*, el Comentarista defiende plenamente la concepción aristotélica de la ciencia, orientada hacia el mundo de las sustancias primarias. Su equivalente sofístico, al modo del error de la modernidad (*Irrtum*, *Irre*), acabó convirtiéndose en el destino de Occidente a través de la ontoteología dogmática. La forma aristotélica de la intencionalidad fue descubierta para Occidente por la escuela de Johannes Blund a través de una lectura profunda de *De anima* (OBJ II, cap. 2.1.2). El CMDA llegó al Occidente latino después de 1220 en forma de las traducciones neoplatónicas de la Escuela de Toledo. La verdadera interpretación del CMDA fue producida después de 1230 por la Escuela Siciliana, que se trasladó a París. El traductor Miguel Escoto visitó la Universidad de París en esta época. Transformó la universidad parisina en una fuente importante del averroísmo temprano al interpretar los escritos científicos de Aristóteles en su totalidad. La cognición y la naturaleza del intelecto dadas en el CMDA fueron defendidas por primera vez en su totalidad por Alberto Magno en la parte introductoria del *De homine* (hacia 1242) y por Roger Bacon en su interpretación de la *Metafísica* compuesta en la misma época. Estas dos interpretaciones se hacen verdaderamente «*ad mentem Averrois*». Averroes, al igual que Aristóteles, sigue el proceso de *similitudo* et *proportio* de las cosas para el conocimiento de todos los seres vivos, no sólo de los humanos. Estos dos eminentes pensadores eran muy conscientes de que los seres vivos poseen su propio mundo vital gracias a su intencionalidad sensual. Los animales no son autómatas postmodernos animados a la manera de la bestia-máquina de Descartes, Hobbes y Malebranche, ni fábricas postmodernas productoras de carne, leche y huevos. La modernidad escolástica introdujo la multiplicidad de sustancias en la definición del hombre. Después, la Ilustración y el postmodernismo convirtieron a los animales en máquinas. El resultado es una doble deshumanización del hombre y del mundo vivo. El animal no es una persona, sino una sustancia primera, hilemórfica y entelequica, viva como individuo único. El acto de intencionalidad subjetiva y existencia individual como *tertium genus* garantiza al animal, y en cierta medida también a la planta, una unicidad individual, y por tanto indivisible, de sustancia animada. En la época del nihilismo metafísico consumado, los alejandrinos neurofisiológicos otorgaron la función formal y universal del *intellectus materialis* directamente al cerebro, que es un órgano material de cognición. Han logrado la transformación postmoderna de la persona existente en una entidad inexistente del tercer tipo. Averroes no es un modernista que construye un diacosmos objetivo a través de la experiencia analógica del mundo como el objetivista Kant. El realista crítico cordobés quiere conocer el mundo científica y verazmente, por lo que explora el mundo real adecuadamente y en su causalidad eficiente y formal. El diaphanum juega un papel clave en todo el esquema, ya que asegura la causalidad formal de la cognición, desde la cosa a los sentidos y al intelecto receptivo. El diaphanum media el mundo visible a través de la causalidad transmitida a los sentidos. Según Averroes, el diaphanum y el intelecto material sólo tienen una naturaleza formal y potencial; no forman, por tanto, ninguna entidad esencial y real. Actúan bien como medio físico (*perspicuum*), bien como forma potencial de los sentidos (*diaffonum*), bien como forma potencial del intelecto (*intellectus possibilis*). El concepto de diaphanum creó una nueva manifestación del mundo y renovó la teoría de la verdad como correspondencia después de Aristóteles. La intención dada por el diaphanum proporciona una forma sensual e intelectual primero en el *sensus communis* y después en el intelecto activo. La especie universal así dada difiere de las cosas externas del mismo modo que la sustancia primera dada en la realidad difiere de la segunda sustancia dada en el pensamiento. Las *species sensibilis* e *intelligibilis* surgen gracias a la doble semejanza formal de la cognición con la cosa externa. El proceso de mediación intencional pasiva y de abstracción activa de la sustancia primera real expresa la cognición animal singular o la significación universal. El mundo común es verdaderamente reconocido y científicamente descrito como tal.

La modernidad rinde culto a sus propios productos fabricados a partir del intelecto hipostasiado, que se define falsamente como el *intellectus possibilis* averroísta. Este simulacro de sustancia numéricamente unitaria se unifica (*copulatio*) con la cognición receptiva individual (no personal). Esta génesis del sentido mitopoético asegura una recepción objetivamente idéntica para todos los hombres que son individuos del tercer tipo. La metafísica objetiva, cegada por la luz del intelecto solar, no puede ver la función original del diaphanum. Sin el diaphanum, no podemos encontrar la manifestación adecuada del mundo al modo de la *alétheia* hermenéutica y fenomenológica. El diaphanum se define en la modernidad en el modo de "esto aquí" (*hoc aliquid*) y en este ser, su corrección (*certitudo, rectitudo*) se da para el sujeto conocedor en el modo del *Irrtum* metafísico. Al pensamiento objetivo del postmodernismo no le quedó más que el concepto de diaphanum como *tertium ens* en su *veritas* hipostasiada. Este ídolo produjo el averroísmo de la modernidad, que no tiene nada en común con la metafísica de Averroes. El pensamiento objetivo transforma automáticamente la potencia en sustancia, porque lo ilumina todo con la luz del intelecto autónomo. No necesita una sustancia primera real o mediación para su cognición. La modernidad no salva los fenómenos. En lugar de salvar el mundo, los iluminados organizan un culto religioso global (τά ὄργια, *conferentia)* de su mente objetivamente iluminada. El intelecto orgástico de los avicenistas y alejandrinos es una sustancia y se revela en el modo de parusía autorreflexiva. Su presencia a sí mismo se da de un modo puramente intelectual o de un modo puramente material. Esto es una y la misma cosa en el deambular irracional (*Irre*) resultante de la modernidad. El carácter sustancial del *intellectus in potencia* en el modo objetivo contribuyó al eclipse de la sustancia primera en la metafísica del *Modernorum*. Con respecto a sus contemporáneos, Averroes escribió una autocrítica que muestra el gran olvido del significado aristotélico del conocimiento del mundo (*Seinsvergessenheit*).

«Ibn Bajja y nosotros nos hemos engañado durante mucho tiempo por el hecho de que los pensadores modernos ya no leen a Aristóteles (*quia Moderni dimittunt libros Aristotelis*) y sólo tienen en cuenta las obras de los comentaristas (*considerant libros expositorum*). Esto es particularmente obvio en el caso de la doctrina del alma (*maxime in anima*), ya que los modernistas afirman que el De anima de Aristóteles no puede entenderse correctamente (*iste liber impossibile est ut intelligatur*). Esto es particularmente cierto en el caso de Avicena, que siguió a Aristóteles sólo en lo que respecta al escrito Dialectica, pero se equivocó en otras cosas, especialmente en lo que se refiere a la *Metafísica* (*maxime in Metaphysica*). Y esto sucedió porque emprendió la investigación a partir de sus propias invenciones (*incepit quasi a se*)».[[273]](#footnote-273)

Esta cita defiende la concepción aristotélica de la ciencia y proporciona una interpretación original del *De anima*. Hay que remontarse al pensamiento de Aristóteles. Los predecesores de Averroes evitaron este enfoque debido a la supuesta incomprensibilidad y dificultad del corpus aristotélico. Los modernistas repetían los adagios problemáticos de los antiguos comentaristas del Corpus en lugar de leer el original (*Moderni dimittunt libros Aristotelis*). La última frase critica el comienzo narcisista de la primera ciencia establecida por la modernidad. Avicena colocó en primer lugar a su propio sujeto conocedor, no a la sustancia primera (*quia incepit quasi a se*). Averroes ve claramente el papel principal de Avicena, que introdujo un nuevo tipo de pensamiento en la metafísica. La filosofía moderna no comenzó con la sustancia primera, sino con el primer pensador objetivo de Occidente. El pensamiento moderno hace un comienzo propio para procurarse una entrega nihilista (*Ge-Stell*) del sentido de lo existente. La modernidad se hace a sí misma el fundamento subjetivo de todo sentido (*incepit quasi a se*). La nueva metafísica comienza con el sujeto conocedor de la modernidad, que se situó como el punto fijo de Arquímedes. Luego trasladó el mundo a su estado actual en la era del Antropoceno. Realizado al modo de la *alétheia*, este comienzo revela la verdad y la falsedad (*Lichtung*) de todos los estadios posteriores de la objetividad. La cita muestra que Averroes encontró el *arkhē* metafísico de la objetividad occidental. Rechazó el tercer tipo de objetividad existente en Avicena. La arqueología de la objetividad muestra que el pensamiento comenzó a percibir el mundo en el modo de autonomía autosuficiente. Se separó de la realidad aprehendida sensorialmente. El pensamiento moderno y postmoderno se ha vuelto paranoico respecto a la realidad y esquizofrénico respecto a la existencia real del hombre. La cita muestra la principal diferencia en metafísica entre ambos pensadores. La hermenéutica explica la diferencia entre la «metafísica» de Averroes y la ciencia objetiva general de Avicena. Avicena, y después de él los avicenistas escolásticos, estaban cegados por el intelecto solar, que es una entidad mitológica. Su oscurantismo metafísico (la « *obscurity*» de Avicena) reside en que los iluinados no pueden reconocer el papel del diaphanum en el proceso del conocimiento. Crean una visión del mundo basada en sí mismos. El mundo está completamente iluminado por su propia subjetividad. El intelecto moderno, iluminado por formas hipostasiadas del tercer tipo, refleja en última instancia el espejismo de sí mismo. Averroes realizó plenamente la salida aristotélica de la caverna neoplatónica de la cognición. Por ello fue justamente castigado objetivamente por los eruditos modernos. El Comentador fundó una nueva ciencia primaria. Abolió la metafísica neoplatónica y estableció el aristotelismo clásico.

El punto de vista de Averroes era tan innovador e ingenioso que no fue comprendido en toda su profundidad por ninguno de sus contemporáneos musulmanes que vivían en la época del declive de la falsafa. Toda la disputa sobre la determinación del intelecto y su cognición se repitió en el Occidente latino, pero en condiciones históricas diferentes. El papel formal y causal del intelecto posible fue expuesto posteriormente por los grandes aristotélicos de la Escolástica latina. Adoptaron la relación causal y formal de Averroes para la abstracción sensible e intelectual. Rechazaron el esquema *illuminatio* de la cognición de Avicena. El modernismo y el postmodernismo de Avicena no necesitan una correspondencia dada por la causalidad real del mundo. Los modernistas tienen un mundo unitario dado por la ontoteología objetiva o por el antropocentrismo postmoderno. Esto se hace a través de las diversas formas del *tertium ens*. El diacosmos contemporáneo del *tertium ens* se funda en la pluralidad infinita de los juegos de lenguaje y en la cultura del ego narcisista. El eclipse de la sustancia primera comenzó con la iluminación del mundo fuera de la sustancia primera real y su causalidad experimentada sensualmente. Ahora se están produciendo sustancias del tercer tipo en el marco de las matemáticas y la informática. Hipostasian propiedades primarias y secundarias de todo lo que es posible hacer. La deuda virtual y los derivados financieros representan el *tremendum fascinosum* de los simulacros nihilistas, cuya orgía planetaria es gestionada por las bolsas mundiales. El pensamiento trágico de los sofistas latinos (*sophistae Latini*) hizo que, en el siglo XIII, la ingeniosa solución de Averroes fuera rechazada como averroísmo. Las diosas de la Venganza han llevado a la arrogancia moderna de los iluminados por el camino de la celebración de sus propios misterios que remiten a sus mentes iluminadas. Las Furias han creado un nuevo espectro metafísico en el pensamiento occidental por el olvido de la sustancia real y por la locura objetivista de la metafísica moderna.

**2.5 Trágico destino de la metafísica**

La historia de la filosofía objetiva occidental celebra la victoria de la sustancia objetiva. A cada cual lo suyo, *suum cuique*. Este tipo de conocimiento debe extinguirse en la *epokhe* apolínea, para que el sentido originario del mundo pueda salir a la luz de forma pitoniana y socrática. La arqueología del sentido original de la objetividad comienza en la caverna donde nació Hermes. La hermenéutica arcaica explora la objetividad desde la trayectoria musical de la visión (*Vor-blickbahn*). El enfoque metodológico de la hermenéutica comienza en la oscuridad del oráculo apolíneo. La explicación no puede seguir el camino de la metodología objetiva y de la ciencia; sigue la verdad realizada en la tríada hermenéutica de historicidad, historicidad e historia. La reflexión filosófica sobre el origen de la metafísica y luego de la objetividad explica cómo la visión original de los misterios se desplazó a favor de la metafísica. Este desplazamiento estableció la ciencia y la educación modernas. La interpretación actual de una visión objetiva del mundo evita los análisis descriptivos de la historia y la historia óntica (*Geschichte*) de la filosofía. La filosofía puede investigarse objetivamente, y este tipo de investigación constituye la base óntica de las ciencias especializadas. El conocimiento objetivo debe extinguirse en su significado previo. La interpretación crítica de la objetividad establece el acto original de *krísis* realizado por la sabiduría de la primera filosofía por los autores de la tragedia griega. La Pitia de Delfos le dice al rey lidio Creso qué posibilidades se ocultan en sus acciones. Si cruza el río Halys, destruirá un gran imperio (Hist. 1.53.13). Cruzar el río Halys era una señal oculta de las guerras greco-persas, que Heródoto exploró más tarde. Registró las palabras del oráculo de Delfos, que reveló el significado de la acción de Creso en forma de *a/létheia*. El insensato rey interpretó el oráculo de tal manera que cruzó el río para iniciar la guerra perdida contra los persas liderados por el rey Ciro. Así se cumplió la siguiente profecía sobre Ciro: la mula se convirtió en rey del Imperio Medo (Hist. 1.55.6). La interpretación trágica de la profecía condujo a la destrucción del imperio medo y al ascenso al poder de los persas, que disfrutaron de un éxito mundial. La semántica apolínea sigue el curso de la historicidad oculta del Imperio persa. El oráculo de Delfos ve el comienzo de la era persa en un cierto tipo de distinción y reflexión, que el necio y orgulloso Creso consideraba inútil. El fundador de la historia cita la profecía de Delfos relativa a Ciro porque, siguiendo a los Pitias, determinó críticamente el cruce del río Halys como fenómeno principal que determinó la historia de las guerras greco-persas. Antes de la batalla de Salamina (480 a.C.), los atenienses demostraron la correcta interpretación y el magnífico discernimiento del oráculo de Delfos. La adivinación délfica decía que en Grecia quedarían fortificaciones de madera para resistir el embate de los persas (*Hist*. 7.141.17). Temístocles, como comandante del ejército, presentó una interpretación convincente de la profecía, según la cual se desarrollaba la estrategia victoriosa de los griegos. Los combatientes abandonaron Atenas, dejando que la ciudad fuera saqueada por los persas. En lugar de defender las fortificaciones, ganaron la batalla naval de Salamina. Jerjes perdió la batalla decisiva de las guerras greco-persas. Así terminó la dominación del Imperio persa y comenzó la edad de oro de la democracia ateniense. La historiografía moderna considera que el medio centenar de oráculos délficos que aparecen en las obras de Heródoto son reliquias míticas del pensamiento. Su admiración por los oráculos de Delfos estropea innecesariamente el significado del escrito que establece la historia como ciencia moderna. La ciencia objetiva aplicada críticamente debe rechazar la *krísis* de Heródoto. La ciencia no puede verificar la verdad apolínea. Lo que no puede verificarse objetivamente no tiene sentido para la ciencia moderna. En consecuencia, la semántica arcaica ha sido descartada de la historia victoriosa del pensamiento objetivo y de la historiografía moderna. Heródoto se ha convertido en un nuevo pseudo-Sócrates, y la historiografía objetiva celebra su ascensión objetiva al panteón científico. *Suum cuique*. Platón estableció la misma ascensión para el simulacro de Sócrates en metafísica. Los trogloditas modernos han decorado la caverna platónica con simulacros objetivos de sus fundadores. Nietzsche despreció la idolatría de la antigüedad y el monumentalismo como formas nihilistas de la historia. Los fenómenos y los signos, que la modernidad es incapaz de ver, permanecen necesariamente mudos. La interpretación crítica de la historia de la filosofía, en cambio, sigue los signos ocultos que constituyen la semántica de la historicidad. El pensamiento de Heródoto y Sócrates, y la hermenéutica desarrollada en su estela, no están determinados por los modernos sofistas atenienses y sus sucesores académicos. Contrariamente a la historiografía objetiva actual, Heródoto era muy consciente de que el dativo arcaegético (*dativus archegeticus*) proclamado en Delfos manifestaba el sentido de la historia del mundo. Las Pitias profetizaban la plenitud de los acontecimientos futuros en la verdad de las Musas (*a/létheia*), que abarca el pasado, el presente y el futuro (*Ilíada* 1.70). Heródoto confirmó retroactivamente el tipo profético de verdad al revelar la plena manifestación histórica de la verdad y el engaño (*alétheia*) de Pitón. Heródoto interpretó las palabras oraculares de los Pitias tan críticamente como Sócrates el famoso oráculo sobre sí mismo. Su búsqueda personal de la verdad resolvió el significado de la fatídica profecía délfica, que recapitulaba su destino pasado, presente y futuro al modo de la *historialité* pitónica (*Geschichtlichkeit*). A través de la conducta arquetípica oculta de Delfos, surgió una doble figura musical de la filosofía y la historia, que construyó la nueva visión del mundo. Esta distinción fundamental entre los tres niveles de la historia de los efectos en relación con el oráculo apolíneo (*Wirkungsgeschichte*) es muy importante. La semántica apolínea funda la historicidad de la filosofía en su *a/letheia* arquetípica (*dativus archegeticus*). La *Lichtung* de la *a/létheia* primordial pone en primer plano el significado principal no oculto del Ser (Alétheia de Parménides), que funda la historicidad de la filosofía primera (*dativus principalis*). La degradación de la filosofía primera en dativo metafísico (*dativus metaphysicus*) creó la verdad metafísica como la veritas de Platón y Aristóteles. Este acontecimiento, tras la decadencia de la metafísica clásica como primera ciencia de la sustancia *qua* sustancia. Entonces la metafísica fundó la historia óntica de la filosofía moderna como primera ciencia del simulacro objetivo de la realidad (*ens inquantum ens*). La hermenéutica arcaica se basa en el *modus ponens* apolíneo del adyton de Delfos. La razón de esta verdad es el hecho de que el *homo sapiens* legó a los misterios la primera visión completa del mundo a través de las pinturas rupestres. La era de los primeros filósofos y escritores trágicos ha sido sustituida por la era de la metafísica. La nueva era de la metafísica, como la primera filosofía, fue creada por el pecado original de la verdad concebida como idea. Por eso busca en vano el paraíso perdido de la unidad del Ser estudiado por la filosofía primera. Este paraíso fue directamente contemplado y descrito a la manera pitoniana por generaciones de adivinos y sabios. El pensamiento crítico, siguiendo los pasos de los escritores trágicos Heródoto y Sócrates, quiere ser sabio y no sólo metafísicamente verdadero. La prioridad recién establecida de la visión apolínea de la totalidad del Ser se opone a la sustancia metafísica. La hermenéutica sigue el efecto del dativo arquetípico apolíneo de Delfos a través de la semántica musical de Sócrates y la forma sapiencial de Heródoto. La hermenéutica arcaica sigue el camino apolíneo de la *krísis* revelada en el acto fundador del juicio socrático. La sabiduría arcaica de la filosofía primera sigue una verdad muy distinta de la de la escuela académica fundada por Platón. La nueva trayectoria de la mirada crítica se aleja del saber ideal de la metafísica, que no sigue la totalidad originaria del Ser. La historicidad del desvelamiento del Ser a través de la *alétheia* se separa de la revelación metafísica de la sustancia, que se da aquí y ahora en el conocimiento ideal (*veritas*). El dativo arcaético y el dativo principal fueron sustituidos por el dativo metafísico. La nueva forma de la filosofía primera sustituyó a la visión original del mundo creada por los primeros filósofos. La síntesis del aristotelismo y el platonismo surge en las escuelas neoplatónicas de la Antigüedad tardía mediante la modernización del dativo metafísico, que se relaciona con el nuevo tipo de sustancia concebida individualmente como existente del tercer tipo (ἄτομος οὐσία, *Porph. in Cat*. 90.31). El ensayo examinaba el nacimiento del tertium ens en la Antigüedad y la falsafa desde el punto de vista de la naturaleza musical de la verdad. Sócrates lo tuvo en gran estima durante toda su vida como el más sabio de los hombres. La sabiduría es trágica según el modelo de Sócrates, y ha entrado en la era contemporánea de la tragicomedia global del pensamiento. Por desgracia, esta tragicomedia no puede evitarse tras el declive de la metafísica de Platón y Aristóteles.

Es preciso resumir brevemente las principales características de la objetividad en el neoplatonismo y la Falsafa, ya que revisten una importancia fundamental para los periodos posteriores de Occidente. Este estudio las examinará en las dos partes siguientes en forma de matrices de significado. Desde que Platón fundó la metafísica, el Ser ha estado definitivamente oculto (*Seinsverlassenheit*). La falsafa persa dio un paso decisivo hacia la creación de la objetividad occidental al proponer una determinación ontoteológica del *tertium ens*. Los existentes metafísicos como la idea platónica, la sustancia aristotélica y la esencia avicena ocuparon el lugar vacante del Ser. La filosofía primera pasó al Leteo históricamente constituido, y la facticidad del *tertium ens* prevaleció en épocas posteriores. El concepto de *Bildung* de Heidegger describe este cambio en relación con la παιδεία de Platón (cap. 1). Una nueva época surgió combinando neoplatonismo y aristotelismo en una nueva forma de ontoteología. El enunciado unívoco de lo existente como ente trascendental hace de la existencia el género superior, que se atribuye a todo en una forma de homonimia y analogía. La disputa original sobre este tema surgió en el antiguo neoplatonismo. Porfirio rechazó la interpretación neoplatónica de Aristóteles en la polémica con Plotino, porque el Ser no puede darse en el nivel de los géneros más elevados (cap. 1.3). Los pensadores falsafa retomaron la definición neoplatónica del Ser para constituir un nuevo campo de revelación, con referencia al enunciado categórico. Tomado desde esta nueva perspectiva, el sentido de la sustancia se manifiesta en dos tipos de relaciones de sentido (*Bezugssinn*) que se establecen por una doble comprensión ontológica (*Vor-blickbahn*). O bien el intelecto se determina desde la dirección de las formas materiales, o bien desde la dirección de las formas puramente intelectuales. Al-Farabi mostró el primer análisis del carácter ambivalente del intelecto, que forma una nueva *Lichtung* de la metafísica occidental. El Segundo Maestro se convirtió en el antepasado de la objetividad occidental debido a la doble determinación de la sustancia. El enunciado *per prius* y *per posterius* se sitúa en la frontera de dos concepciones de la metafísica. La primera tendencia ya existía en la Casa de la Sabiduría de Bagdad antes de su enseñanza. El neoplatónico Al-Kindi concebía la existencia de las cosas en el marco de la univocidad y homogeneidad del género supremo neoplatónico. El intelecto iluminado por las formas cósmicas asciende y desciende por la escala de las existencias hasta el Uno superior y separado. La realidad sensual dada en Aristóteles por la primacía hipárquica de la sustancia primera es de poca importancia para los neoplatónicos iluminados. El Segundo Maestro rechazó la participación de las sustancias en la existencia del Uno como dependencia ontológica directa. La unidad real de la ciencia primera no resulta de la conjunción de esencia y existencia, ya que esta conjunción es sólo un concepto mental. El ser no puede atribuirse a las cosas externas como un accidente, definido además en el orden de las emanaciones neoplatónicas del Ser separadas del Uno. Al-Farabi concibió la nueva metafísica a través de una conexión poco común entre Platón y Aristóteles. Resolvió la tensión entre las sustancias primera y segunda según las *Categorías*. La nueva forma de enunciado rechaza el mundo de los simulacros neoplatónicos y saca a la filosofía de la caverna platónica para llevarla al mundo real. La aprehensión sensual conforma causal y formalmente la cognición intelectual y el intelecto, y pasa a través de los sentidos a la sustancia primera real. La sustancia primera real actualiza la cognición permitiendo una síntesis de significados en el alma animal o intelectual. Las dos formas de receptividad son potenciales en el nivel de la intencionalidad, y su actualización procede del doble proceso de abstracción. La imaginación y la síntesis de las cogniciones sensoriales forman una especie sensible. A continuación, el intelecto crea conceptos universales en el alma humana inteligible. En consecuencia, el intelecto se da *per prius* en la capacidad del alma individual y forma *per posterius* el destino universal de la humanidad. Recordemos que la *universitas humana* fundada por Al-Farabi sólo es posible gracias a la forma inmaterial del *intellectus possibilis*. Los animales reciben y sintetizan la cognición a partir de los sentidos; por tanto, no poseen esta forma de conocimiento. Las inteligencias cósmicas no la necesitan, porque su intelecto está plenamente actualizado. Así se fundó la primera filosofía de la humanidad, sobre el concepto del *intellectus in potentia* spécifique. Al mismo tiempo, Al-Farabi se aferró a la tradición de la iluminación místico-filosófica dada por los neoplatónicos. Se convirtió así en el fundador de la objetividad.

Avicena desarrolla la línea neoplatónica de Al-Kindis y del Segundo Maestro. Entendió el reconocimiento sensual de las cosas como una operación propedéutica para proceder a la actividad autónoma del intelecto humano en el reino de las formas puras. Un nuevo aristotelismo predica los entes reales a través de la forma genérica de lo existente (*ens inquantum ens*). El filósofo, astrónomo, consejero político, médico y ferviente musulmán persa fundó una nueva revelación de lo que existe gracias a la estructura ontoteológica de la metafísica concebida objetivamente. Avicena compuso otro enunciado *per prius* vinculada al neoplatónico Ser de lo Uno. Vinculó el enunciado henológico a la determinación categórica aristotélica de la sustancia. El enunciado henológico del aristotelismo se convirtió en el enunciado anfibólico en un neoplatonismo muy especial. Ciertas propiedades trascendentales (ser, unidad, verdad, intelecto) permiten el enunciado unívoco *ad unum*. En el enunciado trascendental, el último nivel que garantiza la univocidad del sentido no está determinado por el sentido genérico de la segunda sustancia aristotélica. Las unidades trascendentales presentan el género superior para fundar el nuevo enunciado. A las formas inteligibles se les ha dado el estatuto ontoteológico de un tercer tipo de sustancia, y su mediación está asegurada por el enunciado trascendental hecho *per prius*. La producción objetiva del mundo tiene lugar como una creatio *ex nihilo* mitológica a través de una comitación universal de la cantidad genérica (*Ge-Stell*). La entrega de la objetividad divina en la fábrica moderna del pensamiento está asegurada por el *tertium ens* como ser mínimo (*esse diminutum*). El ser y el no-ser específicos de los anfibolios se han colocado detrás de la unidad categórica de la metafísica aristotélica, en la que se aplica el principio del tercio excluido. El existente objetivo «existe» (*exsistere*) intencionalmente en la esfera del intelecto divino moderno. La última unidad se refiere al Dios moderno que es el Dador de las formas (*Dator formarum*). El Dios moderno asegura la continuidad de las formas inmateriales reales en los niveles inferiores del mundo creado. Avicena estableció el primer modelo de existencia objetiva según la definición de la Santísima Trinidad en la obra de Ibn Adi. La intuición de la unidad de lo existente pasó del pensamiento humano al intelecto divino. El Uno eterno se ha convertido en lo Múltiple objetivo a través de la diferencia entre el Ser divino y el pensamiento en el modo «*esse ad*». El Dios moderno contempla en su eternidad el existente potencial que hace un contenido intencional de su pensamiento exclusivo. Desde la perspectiva de la creación real, éste es puro no-ser, puesto que aún no se ha realizado en la creación. La modernidad transformó al Dios moderno en un esquizofrénico que debía seguir el camino del sujeto dualista. El antropomorfismo objetivo es un rasgo fundamental de la existencia mitopoética de este simulacro. Estos dos productos de la modernidad murieron en la era del nihilismo contemporáneo, ya que la desaparición del Dios moderno inició la muerte del sujeto postmoderno fabricado por el cartesianismo. Avicena instituyó una ontoteología objetiva al introducir un nuevo concepto de intencionalidad atribuido unívocamente al pensamiento divino y humano. La visión de Avicena del existente puro dado individual y genéricamente radicalizó la prédica anfibólica del Segundo Maestro. La nueva visión permitió entrar en el reino de las formas objetivas gracias al nuevo acto de conocimiento e intencionalidad. Avicena modeló para Occidente un relato gnóstico del existente mínimo. Nace de la nada y la inteligencia divina asegura su existencia objetiva mediante la intencionalidad. La nueva cognición del mundo es radicalmente intelectual y al mismo tiempo religiosa y mística. Esta objetividad mitopoética proporciona una nueva cognición del mundo, de Dios y del hombre. La onto-psicología divina y el intelecto de los Iluminados se han separado de la realidad en el modo *absoluto*. La «existencia» del mundo objetivo se funda en la «existencia» objetiva de los entes mínimos (*exsistere*). Esta forma del *tertium ens* es absolutamente autoevidente y surge en el acto de la creación antes de la existencia del mundo real. La creación mitológica del diacosmos objetivo es realizada por el Dios moderno y por su creador debido al enunciado comitativo. Esta entidad objetiva se convirtió en objeto de investigación para la onto-psicología metafísica de la modernidad islámica y más tarde de la modernidad cristiana. Avicena adaptó el cuento de hadas filosófico del diálogo del *Timeo* en un relato objetivamente válido de la filosofía moderna. Los académicos proclaman el mito de la existencia absolutamente pobre, que se ha vuelto absolutamente rica en su pensamiento divino. Semejante absurdo conforma la historia del Occidente acrítico hasta nuestros días. La modernidad de Bagdad contó un cuento de hadas filosófico y teológico, describiendo cómo el absolutamente pobre existente llegó a su felicidad absoluta y académica. No olvidemos que los primeros modernistas vivieron en la época de los famosos *Cuentos de las Mil y Una Noches*. Avicena, el fundador de la modernidad occidental, encontró una nueva forma de objetividad gracias a una nueva concepción de la abstracción realizada a la luz del intelecto activo separado. La sustancia pensante es activa por su propia naturaleza y, mediante el acto totalmente autónomo de la autorreflexión, crea una forma cognoscitiva de sí misma. El intelecto humano no está expuesto primariamente a la cosa existente, sino al intelecto activo cósmico (*intellectus agens*). El nexo causal de la cognición moderna se da en el intelecto adquirido (*intellectus adeptus*), donde se entremezclan la primera y la segunda abstracción. Averroes rechazó este punto de vista e impuso la interpretación aristotélica original del *De anima*. La imposición de la actualidad en el intelecto establece la posibilidad de un enunciado unívoco entre el intelecto individual (*tertium genus*) y su forma universal de cognición (*quartum genus*). La concepción de la unidad de la humanidad como capacidad intelectual de conocerlo todo se basa en el supuesto de la especie universal. Esta es la naturaleza humana de Al-Farabi y la *species humana* de Averroes, que Dante, guiado por las fuerzas divinas de las Musas,, convirtió más tarde en la unidad política de la humanidad (*universitas humana*). El humanismo moderno glorifica al hombre como cadáver al modo de la especie hipostasiada. Este *tertium ens* tiene el carácter de una humanidad objetiva, que las mismas fuerzas divinas de las Musas plasman en un caos moderno de pensamiento. La característica fundamental del humanismo moderno es la desaparición de la persona por imposición categórica. Los iluminados, cegados por el intelecto solar, son incapaces de distinguir los dos actos (*intellectus possibilis, intellectus agens*) de una persona intelectualmente existente. Ambas facultades están mediadas por la causalidad formal. Así, tienen la misma potencia genérica, pero desempeñan dos funciones específicas, que son ejercidas por la actualidad del cuerpo espiritualizado. En cambio, los modernistas ven en el ser mitopoético del tercer tipo («hombre») dos sustancias (*res extensa, cogitans*) y no dos actos formales y distintos de cognición existencial y personal. Tras el desplazamiento del diaphanum, ya no hay causalidad formal que vincule las facultades humanas entre sí. Las facultades del alma se convierten en hipóstasis neoplatónicas que simbolizan la desaparición de la persona en su ipseidad. El avicenismo cartesiano transforma las hipóstasis modernas en dos sustancias separadas del tercer tipo. El hombre moderno se ha convertido en un ser inexistente del tercer tipo y, por encima del mercado académico, en un esquizofrénico objetivo. Estos simulacros no pueden encontrarse en el mundo de las sustancias primarias reales. La modernidad produce, por tanto, un mundo paralelo objetivo creado por Furias graduadas para llevar a cabo su mitológica *coniunctio* y *copulatio*. El hombre se ha convertido en una deidad demiúrgica. Los poderes divinos de la tragedia griega castigaban tal sacrilegio con la muerte. La modernidad produjo entonces la ontoteología de Jámblico y la postmodernidad una ontoteología matemática de Leibniz. La racionalidad crea una síntesis superior del ser del tercer tipo, que se sitúa fuera del mundo existente. A principios del siglo XX, el péndulo de la racionalidad moderna osciló en sentido contrario cuando Nietzsche levantó la prohibición platónica de la mente enferma. El nihilismo metafísico interpretaba al hombre como un animal superior; hoy sólo como un superordenador. Las ciencias especiales, que se basan en el nihilismo metafísico como primera ciencia del tercer tipo de ser, profesan entonces a través de la neurociencia la omnipotencia del intelecto hílico dada sólo a nivel del cuerpo. Ya no hay diferencia entre el hombre y el animal, que es la verdadera tragedia del nihilismo actual, en plena bancarrota intelectual. Tras la muerte del Dios moderno llegó la era del eclipse completo de la sustancia primera, y necesariamente también la de la razón crítica. En la oscuridad de la racionalidad aristotélica, el postmodernismo dio otro paso adelante. Tras la muerte del Dios moderno instituido por Avicena, el sujeto moderno también se abrió paso hacia el Leteo administrado por las Furias. Este sujeto también fue fundado por el padre metafísico de todo el *Modernorum* occidental. La muerte del sujeto postmoderno se produjo a través de otro *Irrtum* metafísico. Se trata de la transformación del hombre en un animal objetivamente mejorado. Ahora, tras la muerte del sujeto postmoderno, todos los seres vivos van al matadero, porque estamos viviendo una época de extinción masiva de especies al final del Holoceno. Todos los seres vivos están tomando el camino de la muerte determinado por la modernidad occidental. La metafísica construida sobre el aristotelismo crítico no puede vivir de cuentos filosóficos alegóricos, aunque sean suficientemente convincentes, como el diálogo del *Timeo*. Los modernos alejandrinos afectan al mundo objetivamente a través de su pensamiento demiúrgico según el enunciado conocido como «*in artificialibus*» (OBJ II, cap. 1.4). La mitopoética instala el diacosmos objetivo de Avicena y el mejor de los mundos posibles de Lebniz. Del diacosmos nihilista, que se da en la cabeza de los iluminados, plutócratas y oligarcas, hay que volver a la realidad del mundo común. Esta se da primero físicamente por la acción de las sustancias primarias y luego biológicamente por las sustancias vivas y entelequias. Los seres vivos escuchan y sintetizan la primera forma del mundo común. A este mundo de la vida hay que darle otro sentido con la existencia de personas sabias. Allí donde los sabios dialogan sobre la verdad, las Musas comienzan a hablar en el modo de la *alétheia*. Sólo hay una verdadera sabiduría en el pensamiento, pues el mundo común sólo existe en una copia.

Al-Ghazali y después de él Averroes criticaron en principio a Avicena por la enseñanza de las emanaciones gnósticas y las comitaciones objetivas. La teoría de la verdad como correspondencia rechaza el pseudomisticismo de lo existente. El aristotelismo parte del conocimiento de la biología y la física reales. El nuevo proyecto de la "meta-física" no puede vincularse ni al mundo de las inteligencias cósmicas ni al efecto intencional del Dios moderno. El Dios de Avicena se esforzó por crear el mundo más elegante en su pensamiento demiúrgico. Leibniz los transformó en un cálculo demiúrgico del mundo objetivo. La gigantomaquia sobre la sustancia realizada entre Averroes y Avicena muestra el efecto oculto de la historicidad que se ejerce a través de la nueva historicidad de la metafísica. La hermenéutica considera al Comentador como el primer aristotélico occidental merecedor de este título honorífico después de Boecio. La primera ciencia de Averroes como «metafísica» rechaza sistemática y principalmente la concepción ontoteológica de Avicena en todos sus puntos esenciales. El Comentador fue el primer intelectual de Occidente dotado de buen juicio y de un pensamiento radicalmente crítico. Devolvió a la filosofía su autonomía original, separándola de la mística y la teología. En la primera ciencia, como la metafísica aristotélica, la realidad de las cosas conocibles sensorialmente es la única fuente de actualidad accesible a la cognición. El intelecto puede pasar a través de la causalidad a la causa primera y a la sustancia inmaterial originaria. Este proceso sigue a la Metafísica, completando la *Física* y también los escritos *Categorías*, *De anima* y los *Segundos Analíticos*. Averroes promulgó a Aristóteles como un verdadero aristotélico y no lo transformó en neoplatónico. Se negó a responder a las exigencias de la mística y la teología modernas basadas en el diacosmos formado por entidades del tercer tipo. El proyecto de «metafísica» del Comentarista, procedente de la escuela de Al-Farabi, busca la unidad de lo existente en el marco del enunciado categórico. El enunciado sigue a la sustancia primera que existe *per se*. La determinación aristotélica de la metafísica por parte de Averroes hacía hincapié en la tradición de la filosofía primera, representada para él por Alejandro de Afrodisias. Este último, sin embargo, separaba la física de la metafísica, lo que el Comentador rechazaba en principio. Propuso el primer y último proyecto unificador de la primera ciencia de Aristóteles en Occidente. La metafísica se convierte en el conocimiento de los cuerpos inmateriales, que se dan tras el mundo sublunar. El conocimiento se aplica también a su causa primaria, separada del movimiento o del origen y la decadencia. El conocimiento del biólogo, del físico y del metafísico retoma la relación con la sustancia real, viva o no viva, material o inmaterial. El ser del mundo creado está determinado por el Primer Motor a través de la diferencia fundamental entre la divinidad que reside más allá de la primera esfera y el movimiento creador fundado por ella en las esferas cósmicas. A efectos de la cognición humana, nuestra dependencia de esta causa primera es causal y ontológica, no mitológica. El camino hacia la causa primera del movimiento está indicado por la causalidad de la sustancia primera real y no por la psicología intencional del pensamiento divino en el modo «*esse ad*». El camino de la cognición necesita evidencia causal (*dalā'il*) para llegar a la causa primera. Tal metafísica no crea una ontoteología del existente del tercer tipo, porque está construida sobre el efecto del dativo metafísico. La mente se mueve hacia el Dios oculto a la manera de la señal griega original dejada a los peregrinos a lo largo del camino en forma de un montón de piedras (*hérma*). El conocimiento de Dios a través de la causalidad es una tradición hermenéutica del pensamiento. Esta vía se encuentra en Al-Farabi, Al-Ghazali y, sobre todo, Averroes. El concepto de Aquino de los cinco caminos causales hacia Dios como causa primera se relaciona con esta tradición. La sustancia real causa la cognición de un modo causal porque su actualidad pasa a través de los sentidos y forma la cognición en nuestra alma. La revelación del mundo en el alma se ilumina desde la sustancia real y el intelecto incorporado realiza el acto de cognición. Este es un tipo específico e inmaterial de movimiento, único sólo para los seres humanos, las inteligencias cósmicas y el intelecto inmóvil. En este caso, el ideal de verdad consiste en la correspondencia del intelecto formal y universal (modo de existencia como *idem*) con la cosa única y actual (modo de existencia como *ipse*). Esta relación expresa la *proportio* metafísica que, a través de la causalidad formal del diaphanum, establece la arquitectura de la ciencia primera. Por tanto, no hay necesidad de intervención sobrenatural en el curso de la cognición, como pensaban Buenaventura y postmodernos posteriores como Descartes, Malebranche y Berkeley. El conocimiento real sigue a la actualización del significado hecha cara a cara, porque no es ni esquizofrénico ni paranoico. Gracias a su propia receptividad y a la existencia de la sustancia primera, el mundo existe realmente fuera de nosotros. La metafísica de Averroes no tiene un carácter ontoteológico, que Avicena consideraba como la condición *sine qua non* de la ciencia moderna. Para los modernistas, la unidad del mundo se predica en relación con el donante moderno de formas objetivas. El intelecto adquirido de Al-Farabi y Avicena tomó finalmente la forma del cartesianismo postmoderno. Descartes identificó el *intellectus adeptus* con la esfera del *cogito* autónomo dado como sustancia pensante. Los modernistas rehabilitaron objetivamente el misticismo mediante la ontoteología mitológica del tercer tipo de existente y mediante el concepto esquizofrénico de la persona compuesta de dos sustancias. Averroes propuso una nueva figura del *intellectus possibilis* y mostró el nuevo sentido de lo existente revelado por la estructura unificada de la física y la metafísica. La sabiduría crítica de los aristotélicos de la época rechazó por principio este absurdo. En el Islam, esta distinción fundamental entre verdad y falsedad se alcanzó en la falsafa entre los siglos X y XII. La relación con la modernidad dividió a la Casa de la Sabiduría de Bagdad (*Bajt al-Hikma*) en dos escuelas antagónicas. Al final, ninguno de los otros eruditos entendió ya sus diferencias. Las interpretaciones de los modernistas amenazaban la autoridad del corpus coránico que se estaba construyendo. La historicidad musulmana oculta del primer conflicto entre los modernistas y los antimodernistas condujo a la sabiduría de Occidente hacia dos historias bien distintas. Como veremos más adelante, el mismo proceso formal se produjo en el Occidente latino en el siglo XIII, pero con un resultado exactamente opuesto. La verdad metafísica como correspondencia entre la realidad y el intelecto pereció en la modernidad porque un simulacro objetivo de la verdad aristotélica ocupó su lugar. El sujeto moderno se originó con Avicena y fue asumido posteriormente por el Occidente latino. Como bien comentó Averroes, Avicena determinó la razón del pensamiento desde sí mismo, al margen de la metafísica clásica. En el proceso de la intencionalidad moderna, el sentido de lo que existe no parte de la realidad, sino de una comitación subjetivamente pensada. Surge así una nueva forma de diacosmos. Avicena establece una comprensión lógica del mundo real mediante la ontoteología objetiva y la matemática demiúrgica. Esta *mathesis universalis* incluye la onto-psicología divina y las facultades de cálculo. Leibniz, como avicenista postmoderno, completó la muerte del Dios moderno, pues envió a este ídolo a su descanso eterno. Las matemáticas se hicieron cargo de todas las actividades de cálculo que este simulacro moderno había llevado a cabo anteriormente. El sistema de la gnosis científica postmoderna en *De rerum originatione radicali* (1697) proporciona el principio para la producción postmoderna de lo que existe.[[274]](#footnote-274) La metafísica postmoderna fundó la física en el marco de la necesidad lógica (*habemus physicam necessitatem ex metaphysica*). En el marco de la suposición lógica, la necesidad se determina a partir del sujeto como única fuente del sentido moderno de lo existente. Esta «deducción» se ha declarado falsamente como una necesidad metafísica que, en la metafísica clásica, sólo se determina por la imposición del sentido de la realidad. El mundo ya no es necesario en el sentido metafísico (*mundus non sit metaphysice necessarius*). El mundo real no establece la necesidad del pensamiento, sino viceversa. La lógica dogmática, que es objetivamente válida para todas las entidades posibles, sólo queda demostrada *ex post* por la ley de la gravitación. Los postmodernos necesitan la realidad o apariencia física de la gravitación sólo para proporcionar una confirmación adicional de la verdad dada por la deducción ontoteológica (*Ge-Stell*). En consecuencia, la necesidad física y metafísica del mundo real es sólo secundaria a la necesidad matemática y lógica (*est tamen necessarius physice vel determinatus*). La esencia y el ser lógico deben existir siempre, al menos según el principio de razón suficiente de Leibniz (*contrarium implicet contradictionem seu absurditatem logicam*). La comitación de las propiedades objetivas de lo existente no se basa en la deducción científica aristotélica (*demonstratio*), sino en la lógica moderna. Desde el punto de vista de la definición objetiva de la realidad (*pro ratione realitatis*), cada posibilidad conserva formalmente la misma pretensión ontológica (*omnia possibilia pari iure*) a la existencia efectiva (*ad existendum tendunt*). La comitación propuesta por Leibniz concierne a las propiedades hipostasiadas del existente en el modo objetivo «*esse ad*». Está determinada por el principio de la producción racional, que debe ser máximamente eficaz. Esta producción mitopoética establece un mundo hipotético con un máximo de posibilidades objetivamente dadas (*prodit mundus per quem maxima fit possibilium productio*). En la era del nihilismo metafísico, este papel globalmente importante del Dios de Leibniz como calculador y productor de significados objetivos ha sido asumido por las bases de datos y los superordenadores. La cita muestra la *Lichtung* donde emergen la verdad y la falsedad de la racionalidad instrumental que conquistó más tarde el Occidente postmoderno. La Escuela de Frankfurt, en la era del nihilismo metafísico supremo, rechazó fundamentalmente esta racionalidad. Su producto es un capitalismo de corte fascista con características plenamente totalitarias.

La disputa entre las dos concepciones de la metafísica se refiere al modo en que la comprensión ontológica (*Vor-blickbahn*) que hace que lo existente se revele en el intelecto. La aparición de la nueva metafísica se atestigua como una elección deliberada de Avicena y Averroes. Descubrieron un sentido de lo existente diferente al de sus predecesores. Averroes contempla un doble carácter del intelecto. El poder inmaterial de la persona se actualiza aquí y ahora en el acto real de conocer a la persona como sustancia primera (*tertium genus*). El poder inmaterial de conocer a toda la humanidad se postula sobre la base de la unidad universal relativa a la especie humana (*quartum genus*). Este tipo específico de intelecto crea un concepto potencial en forma de sustancia segunda. Sólo la persona viva puede cumplir el destino histórico mediante el pensamiento y la acción. Esta naturaleza racional de la persona, garantizada por el *intellectus possibilis* y el *intellectus practicus*, puede abstraerse y predecirse adecuadamente a nivel de toda la humanidad. Véase el término *decisión ontológica* citada (cap. 2.4), que define la opción fundamental del Comentarista como juez justo en materia de metafísica, moral y derecho general. El existente abstracto dado en el intelecto sólo tiene un carácter potencial y abstracto (*ens rationis*), en contraste con la existencia simple y real de la sustancia primera. Averroes defendió el valor de la sustancia real primera, como antes lo había hecho el aristotélico Porfirio frente a la escuela de Plotino. La diferencia entre Platón y Aristóteles llevó a Averroes a rechazar la dialéctica de Avicena en favor de la prueba científica apodíctica. La nueva visión del mundo surge en la figura del intelecto posible (*intellectus possibilis*). Con ayuda de este concepto, Averroes supera la «oscuridad» de la metafísica propuesta por Avicena. La primera ciencia de la Ilustración neoplatónica y moderna se basa en la iluminación mística, que viene dada por el intelecto separado. La modernidad suprime en su metafísica la cognición científica del mundo real. Esta cognición se determina en el silogismo deductivo dado por la existencia real y la causalidad de la sustancia primera (ἀπόδειξις, *demonstratio*). Los modernistas no realizan una demostración del mundo real en el pensamiento crítico. Se limitan a especular en el ámbito del pensamiento y la intencionalidad divinos para producir fábulas académicas. Al desplazar el dativo metafísico de cognición y metafísica, la *ousía* se ha convertido en una *parousía* de la metafísica moderna. Esta *parousía* se da en el pensamiento de los iluminados. Tras la desaparición de la ipseidad de la sustancia primera, comienza el reinado de la identidad ontoteológica de todo con todo. Los primeros modernistas de la falsafa no veían el mundo real, sino su imagen. Estaba hecho por inteligencias cósmicas y lo veían en el espejo (*speculum*) del intelecto adquirido (*intellectus adeptus*). El conocimiento moderno se ha convertido en una visión históricamente eficaz del mundo porque se basa en la *coniunctio* del intelecto humano con el intelecto cósmico separado. En la era del nihilismo contemporáneo, los ordenadores y las matemáticas sustituyen a las inteligencias cósmicas separadas. La *copulatio* objetiva actual es con una inteligencia artificial generada por ordenador. La conjunción «mística» de tales estupideces se basa en la verdad como asimilación de todo al intelecto moderno. Los iluminados se unen con su propia proyección del mundo inexistente, que es concebido como *tertium ens*. El narcisismo psicológico y el antropomorfismo metafísico son el fundamento de la modernidad. Tal certeza intelectual la realiza la ilustración. Proyecta sus propias ideas y la producción del *tertium ens* en el orden del mundo. Averroes afirmaba que en tal forma de dialéctica no existe una verdadera relación con el mundo. Esto se expresa de diversas maneras en el CMDA (*similitudo, proportio, adaequatio, dispositio*). El Comentador rechaza en principio el concepto neoplatónico del intelecto adquirido hipostasiado. La clave de la nueva concepción del intelecto reside en el estatuto completamente diferente de la especie mental que separa a Averroes de Avicena. La especie moderna es una forma cósmica como *tertium ens*. Los iluminados reflejan esta forma a través de su intelecto adquirido.

El Comentarista demuestra en línea con Aristóteles y Al-Farabi que el intelecto se actualiza en el modo *per prius* por la sustancia primera. Se percibe sensualmente y luego hay que abstraer las especies inteligibles, que sólo se dan en el pensamiento. La nueva forma de revelar lo que existe es a través del diaphanum, cuya importancia para la cognición sensual se confirma en *De anima*. Al-Farabi confirma la importancia de la mediación (*diaphonum*), que los neoplatónicos ignoraban por completo. Averroes descubrió el diaphanum como una nueva forma del intelecto material (*intellectus possibilis*). El papel del *intellectus adeptus* es asumido por el intelecto especulativo, pero en un esquema cognitivo diferente al de la teoría de Avicena. Siguiendo a *De anima*, Avicena construye la iluminación del intelecto a través de la causalidad efectiva: el sol (*causa prima*) - el rayo (*intellectus agens*) - el color (*intellectum*) - el ojo (*intellectus adeptus*). El Comentarista comprendió en el curso de una excelente lectura de *De anima* que el intelecto inmaterial debe ser expuesto de frente, en la dirección de las cosas percibidas sensorialmente y a través del acto de intencionalidad asegurado por los sentidos y el intelecto. La actualización del conocimiento es causal y formal porque así opera el diaphanum en relación con el mundo y las cosas. La cognición sensual no puede darse materialmente en el alma inmaterial, sea animal o humana. Sin embargo, comienza en el cuerpo, que está expuesto a la impresión sensorial dada físicamente en el órgano sensual receptivo. El diaphanum transfiere la causalidad del mundo percibido sensualmente al alma animal o humana. El diaphanum mantiene la relación con el alma en virtud del mediador inmaterial de la causalidad formal (*esse spirituale*). En consecuencia, los sentidos necesitan la mediación de la intencionalidad para conocer la realidad exterior. Del mismo modo, el *intellectus possibilis* receptivo, como facultad pura del alma, se actualiza para recibir la *species intelligibilis*. El intelecto activo es otra facultad del alma, que alcanza la cognición final. Recoge la forma inmaterial ya recibida, que viene dada por la cognición sensorial de las cosas en el intelecto posible. Las formas potenciales de la cognición se actualizan mediante la recepción de las cosas materiales externas. Es la actualidad de la cognición la que permite que surja el contenido inteligible en el alma inmaterial. Sobre la base de la explicación del *De anima*, la imaginación sensual (*sensus communis*) y el intelecto receptivo (*intellectus possibilis*) se dan en potencia. Operan en el sujeto como diaphanum a través del acto individual de la intencionalidad sensual e inteligible. El alma conocedora, gracias al intellectus possibilis, forma un medio universal para la recepción de las formas cognoscitivas y luego permite que sean actualizadas por el *intellectus agens*. Del mismo modo, el *perspicuum* se da en la posibilidad originaria de recepción y mediación, que se actualiza en el plano físico por el rayo de luz. El concepto de diaphanum salva el dativo metafísico como fenómeno invisible al transferir una cosa real ya dada en un modo pasado a nuestro conocimiento a través de un acto mediado de donación. Lo que está en la mente no puede tener causalidad efectiva en el nivel de las sustancias primarias, como erróneamente piensa la modernidad. La donación de la cosa se transforma en el dativo metafísico en donación de la forma cognoscitiva, sensual o inteligible. La cognición, gracias al diaphanum, alcanza la cosa en la realidad; pero la forma cognoscitiva sólo existe en nuestro pensamiento como objeto intencional (*species sensibilis, intelligibilis*). El contenido intencional se nos transmite en forma sensual o intelectualmente abstracta. Sólo está determinado formalmente por la sustancia real. La correspondencia con la cosa pasa por el acto intencional de la percepción sensorial. La causalidad formal está mediada por el diaphanum potencial dado en la persona que sabe (*intellectus possibilis*). En el segundo paso de la cognición, las formas abstractas dadas en el intelecto receptivo son sintetizadas por el intelecto activo en el proceso de la *intellectio*. El resultado de la síntesis es la cognición universal (*intellectum*) en el intelecto especulativo. Las propiedades de la sustancia primera real están mediadas en el CMDA por el doble diaphanum dado por el espacio físico (*perspicuum*) y por la doble intencionalidad subjetiva (*diaffonum*). Vemos entonces una flor coloreada, percibimos su fragancia y podemos predecir universalmente cogniciones en el concepto. La *proportio* fundamental entre la realidad y el intelecto pasa por la doble mediación del diaphanum, es decir, por los sentidos y el intelecto. El mundo nos llega causalmente a través de los sentidos y lo asimilamos a través del doble movimiento de mediación. El diaphanum no existe para los alejandrinos y cartesianos, porque no es un ser subsistente en el sentido de un «*hoc aliquid*». Pero los aristotélicos saben que, gracias a su carácter formal y potencial, garantiza la posibilidad de una auténtica cognición del mundo a partir de los sentidos y del intelecto. La causalidad formal, que viene dada por el diaphanum de los sentidos al intelecto receptivo, difiere de la moderna *analogia entis* ligada al concepto genérico de lo existente. El eclipse neoplatónico del intelecto en el acto de iluminación mística u objetiva suprime la *proportio* aristotélica. El mecanismo de defensa desarrollado bajo la influencia de las Furias académicas suprimió el efecto del dativo metafísico en el pensamiento moderno. El olvido de la sustancia primera y de su causalidad real hizo imposible la unidad de la primera ciencia aristotélica, basada en el conocimiento adecuado del mundo real. Una vez establecido el acto real de conocer en el CMDA, Averroes desarrolló la nueva forma de metafísica aristotélica en sus comentarios a la *Física* y *Metafísica* de Aristóteles y a su *De caelo*. Un factor importante que explica la aparición de la objetividad está relacionado con la diferente interpretación del diaphanum en la falsafa. El descubrimiento del diaphanum cambió el escenario fundamental de la revelación metafísica de lo que existe (*Lichtung*). La escuela de Avicena, sucedida por la de Toledo, no vio el papel del diaphanum. Averroes hizo de él un punto central en la interpretación del nuevo tipo de intencionalidad e intelecto receptivo. El diaphanum no existe para los neoplatónicos y objetivistas, ni siquiera hoy. Según Averroes, por esta razón de principio, no tienen proportio de los sentidos y el intelecto y, por tanto, no tienen verdad como *adaequatio* entre los sentidos y el intelecto. La supresión del diaphanum inició el proceso de olvido metafísico en Occidente descrito por Heidegger. Condujo finalmente a la constitución de la objetividad como ceguera fundamental ante la sustancia primera. Todo acto mental viene dado esencialmente por la imposición de la persona como sustancia real. El significado genérico de intelecto en CMDA no es el mismo que en Avicena, porque la suposición lógica es fundamentalmente diferente de la imposición metafísica. Los dos filósofos difieren fundamentalmente en su comprensión del fenómeno del «intelecto» porque no significan lo mismo. El concepto de hombre en el humanismo aristotélico y moderno no pueden ser la misma cosa. La identidad del intelecto como segunda sustancia universal existe en el aristotelismo sobre la base de la ipseidad de la persona como sustancia primera real. Los Iluminados no ven el mundo del mismo modo que los pensadores críticos y no tienen la misma concepción de la verdad.

La cuestión de Heidegger sobre la actualización de lo existente por *Vor-blickbahn* constituye una línea divisoria fundamental entre Avicena y Averroes. El Ser-Uno duplicado de Porfirio (cap. 1.3.1) inició el proceso de objetividad. En la primera etapa, sólo unos pocos hombres iluminados como Avicena poseían el don de la visión objetiva. Este don de Dánae, gracias a las directrices místicas recibidas en sueños, creó una nueva esfera de determinación ontoteológica del *tertium ens*. La metafísica de Avicena brilla en la verdad objetiva, que se basa en la interpretación de lo existente del tercer tipo. El precio a pagar fue la destrucción de la metafísica clásica. La desaparición de la verdad aristotélica como correspondencia entre la cosa y el intelecto condujo al eclipse de la sustancia primera (*Seinsvergessenheit*) en la Falsafa y en el Occidente latino. La oscuridad metafísica de Avicena, que había sido condenada por Averroes, prefería la actualización de lo existente por detrás sobre la base de inteligencias cósmicas y formas hipostasiadas. Los posteriores avicenistas latinos adoptaron esta quiebra de la metafísica, provocada por el eclipse de la sustancia primera hilemórfica. El surgimiento de la metafísica aristotélica y de la verdad asociada al monoteísmo se convirtió en una obra ecuménica común de la Casa de la Sabiduría de Bagdad. La sabiduría crea unidad, porque el sabio busca la verdad. El acontecimiento del eclipse de la sustancia primera (*Ereignis*) determina el destino trágico del pensamiento en el Occidente islámico y latino. La divina comedia bajo la dirección de las Musas se basa en el hecho de que la historia de Occidente sigue el camino mitológico del victorioso Avicena. El verdadero reconocimiento del mundo real fue defendido por Averroes. Los creadores paranoicos de la objetividad occidental, guiados por el mecanismo defensivo de la inversión, convirtieron a Averroes en una bestia mitológica y demoníaca invirtiendo su imagen en su opuesto (*Verkehrung ins Gegenteil*). Después de semejante sacrilegio del pensamiento, no se pudo detener el efecto histórico de la objetividad dada por la falsafa persa. La figura de la metafísica de Averroes se manifestó en la época de la objetividad sólo en el *Abwehrmechanismus* freudiano de la inversión en su contrario, es decir, en la figura del llamado averroísmo. Los modernistas victoriosos desplazaron objetivamente la metafísica de Averroes y le impusieron la *damnatio memoriae* académica. El sujeto que dirige esta metafísica de la furia se ha manifestado como la versión gnóstica de un intelectual occidental. Este sujeto apareció en el entorno de la corriente sintetizadora de la falsafa islámica a finales de los siglos X y XI (Avicena, Ibn Bajja). Posteriormente, esta ilustración occidental surgió en el Occidente latino a raíz de la lectura neoplatónica de la *Ética a Nicómaco* y en el curso de las controversias a las que puso fin la condena de París en 1277. Este linaje está representado por los pensadores de la escuela conocida como segundo averroísmo. Por último, Descartes creó una figura postmoderna de hombre iluminado que presentó una nueva interpretación objetiva del mundo y la determinación matemática del *tertium ens*. El cartesianismo retrotrae así el postmodernismo al neoplatonismo, caracterizado por las relaciones analógicas de Simplicio y el diálogo mitopoético *Timeo*. Los intérpretes islámicos de Aristóteles representan la figura del intelectual aristotélico. Entre ellos se encuentran pensadores como Ibn Adi, Al-Ghazali y Averroes. Esta tendencia fue continuada por los sucesores escolásticos en la escuela de lo que se conoce como primer averroísmo. Alberto Magno, Roger Bacon, Sigerio de Brabante, Boecio de Dacia recogieron el legado del Averroes racional y criticaron a los iluminados latinos de la escuela del segundo averroísmo que fundaron la *via Modernorum*. Los investigadores objetivos de hoy sitúan a los intelectuales aristotélicos de la rue du Fouarre en la formación histórica de los progresistas modernos de tipo avicenista para crear una figura unívoca del intelectual latino (Libera 1991, 1994). El primer crítico de los iluminados modernos fue Al-Ghazali, que rechazaba la ontoteología de los modernistas como Avicena. Para la aparición de la persona en Occidente fue absolutamente importante la defensa de Al-Ghazali de la elección divina indeterminada (*irāda*) y el libre albedrío humano (*ikhtiyār*) en el islam, pues esta tradición prevaleció sobre la necesidad de Avicena. La persona de Avicena como *tertium ens* seguía la naturaleza lógica de su metafísica. Al-Ghazali vio correctamente que el enunciado de la comitación de Avicena era en realidad una emanación modélica del pensamiento neoplatónico. La antropomorfización de Dios conduce necesariamente a la muerte objetiva de Dios mediante sofismas filosóficos. Los pensadores islámicos asumieron la incursión de la filosofía neoplatónica en la teología con la misma crítica que los primeros conocedores escolásticos de Averroes. También ellos estaban en desacuerdo con la transformación modernista de la filosofía y la teología en el Occidente latino. El protagonista clave de esta escuela del primer averroísmo fue el arzobispo parisino Guilielmus Alvernus como *Al-Ghazali redivivus*. Al-Ghazali en la obra *Tahāfut al-Falāsifah* enumeró veinte de los principales errores de Avicena. Los errores que Al-Ghazali atribuía a los avicenistas los encontramos en el nuevo ciclo de gigantomaquia en la doctrina del segundo averroísmo. Estos eran, en efecto, los temas fundamentales: la muerte de Dios en la filosofía, la eternidad problemáticamente constituida del mundo, el rechazo de la causalidad real divina, la unidad monopsíquica del intelecto, el determinismo universal dado como emanación. Temáticamente vinculada a la crítica de Al-Ghazali de la muerte de Dios en la filosofía moderna está la condena parisina de las 13 tesis, promulgada el 10 de diciembre de 1270 por Étienne Tempier, obispo de París. Los representantes del primer averroísmo seguían teniendo influencia en la redacción de las 13 tesis condenadas, lo que confirma la declaración de los magistrados de la Faculté des Arts el 1 de abril de 1272. Pero las condenas clave de 1277 ya habían sido concebidas por los representantes del segundo averroísmo. Esta escuela de modernistas avicenistas acabó por destruir el pensamiento crítico del primer averroísmo. El aristotelismo de la Facultad de Filosofía de la rue du Fouarre siguió el trágico destino de la Casa de la Sabiduría de Bagdad. La misma disputa había tenido lugar en la falsafa dos siglos antes; pero en lugar de los modernistas, habían triunfado los teólogos y juristas islámicos. Las escuelas de derecho basadas en las tradiciones orales del Corán destruyeron toda la escuela de los mutazilitas, es decir, a los modernistas y también a los aristotélicos. En el Islam, caracterizado por las tradiciones orales y escritas de diversas culturas, la filosofía fue sustituida por la sabiduría colectiva de las culturas islámicas, que formaron tradiciones y escuelas santificadas. El Islam continuó su camino en ausencia de la falsafa. Lo que quedó fue la sabiduría de la teología, el orden jurídico para limitar la arbitrariedad del poder político, la justicia social y el orden social vinculado a la tradición asociada al Corán. El ídolo divino objetivo del *Modernorum* apareció en la filosofía de Avicena; no prevaleció en la historia del Islam debido a la aniquilación autoritaria de toda la falsafa. El aristotelismo islámico pasó al Leteo tras la muerte del Comentador, y ya no actuó como poder efectivo en la historia del pensamiento islámico. Lo que quedó para el Islam fue la sabiduría de la tradición, las culturas islámicas y las letras del Corán. El Islam salvó el conocimiento de Dios de su muerte objetiva en la modernidad tirando el bebé con el agua del baño y aboliendo la tradición filosófica de la sabiduría, brillantemente defendida por Averroes al final de la falsafa. El Comentarista rechazó el ataque general de Al-Ghazali a la falsafa porque el Dios de los filósofos puede ser reconocido como *causa prima*. Como causa primera, este Dios reconoce directa y efectivamente toda la creación. En consecuencia, Dios y el hombre no son un cadáver esencial, como pretende el avicenismo modernista. En el siglo siguiente, los pensadores dogmáticos y juristas del Corán ya no eran capaces de distinguirse críticamente de los filósofos como lo era Al-Ghazali. Por eso Averroes fue expulsado del pensamiento de los teólogos islámicos de la escuela de la Sharia. En el Islam, el Dios de la modernidad no podía morir, pues este ídolo era rechazado por principio; y además, toda la falsafa era destruida, por seguridad. En ambos casos, los vencidos fueron maldecidos por la *damnatio memoriae* de las prohibiciones eclesiásticas del Islam y del Cristianismo. Los estudiosos del Corán impusieron la primera forma de *damnatio memoria*e a los escritos del Comentarista ya en la época de la falsafa moribunda. Después de ellos, los modernistas latinos, iluminados por la luz de la metafísica neoplatónica, repitieron la misma furia. Rechazaron el racionalismo aristotélico de Averroes y su concepción unificada de la persona. Los primeros modernistas continuaron la destrucción de la rama aristotélica de la falsafa en el Occidente latino, proclamando herejes a Aristóteles y Averroes.

Tras la recepción de Averroes en el Occidente latino, estalló otra lucha sobre la verdadera figura de la metafísica, presidida por Alvernus, obispo de París y primer canciller de la Universidad de París. Los modernistas latinos adoptaron el sistema comitativo aviceniano. Lo combinaron con el escenario ontoteológico de la metafísica. Buenaventura instituyó una nueva figura de metafísica cristiana y aviceniana vinculada al aristotelismo. Una interpretación similar, pero en el espíritu de la emanación neoplatónica, fue introducida en la escolástica occidental por el neoplatónico Juan Escoto Erígena antes de Avicena (cap. 1.3.1). El simulacro del Dios objetivo y del mundo floreció en la metafísica occidental hasta la filosofía del martillo de Nietzsche. La ontoteología construida sobre la versión aristotélica del avicenismo se convirtió en una antropología filosófica por excelencia. Creó a su propia imagen tanto el Dios humanizado como el mundo concebido objetivamente a partir de la psicología divina. Las *Mediationes de prima philosophia* de Descartes situaron al sujeto humano activo en un papel fundador y generador de sentido. Este sujeto se ha convertido en un industrioso agente de la civilización occidental. En el nihilismo metafísico consumado, la muerte del Dios *Modernorum* era históricamente necesaria e inevitable, y el mencionado Leibniz lo demostró exactamente. El postmodernismo dejó al Dios de la Modernidad languideciendo en agonía, pensando sólo en el mejor mundo racionalmente posible (Leibniz). El cálculo instrumental de este ídolo prepara el mejor mundo posible lógicamente necesario y matemáticamente correcto antes de la creación real del mundo. La filosofía perdió su autonomía en el sincretismo místico de Jámblico y en el neoplatonismo del cristianismo oriental; finalmente, en el sincretismo de Falsafa y la posterior objetividad de Escoto, Descartes y Leibniz. La polémica de los metafísicos postmodernos convirtió la cosmovisión en nihilismo metafísico. Avicena abrió el camino del pensamiento hacia una única verdad objetiva. Su proyecto ontoteológico de la metafísica sentó las bases de la objetividad moderna. El efecto histórico del olvido de lo que existe (*Seinsvergessenheit*), que apareció tras el declive de la falsafa. La posterior deformación de la filosofía de Averroes hizo que el espíritu metafísico (*Irre*) vagara por las disputas de la alta escolástica. La civilización islámica se negó a participar en esta gigantomaquia, optando en su lugar por la sabiduría de la teología y el derecho. La muerte del Dios moderno se pospuso indefinidamente para esta parte de Occidente, a medida que tribus y civilizaciones se convertían al Islam y conquistaban el Imperio Romano de Oriente, ya en ruinas tras el declive de la Antigüedad tardía. La cruzada interna de los teólogos islámicos contra las escuelas filosóficas impidió la muerte del Dios moderno, que el Occidente latino había logrado con tanto éxito. Del acontecimiento metafísico antes mencionado se desprende que el siguiente evento de encuentro entre el Oriente musulmán y el Occidente cristiano no tuvo lugar en la sala de estudio de la ya extinta Casa de la Sabiduría de Bagdad, sino en el campo de batalla de las Cruzadas de los siglos XI al XIII. Estas cruzadas medievales se prolongan hoy en forma de guerras híbridas y terror en Oriente Próximo, donde los iluminados del Occidente nihilista se han aliado con los iluminados del despotismo wahabí postmoderno. Para la sabiduría, se trata sólo de una paradoja aparente, ya que el pensamiento de ambos grupos está dominado por las diosas irracionales de la Venganza. En el fragor de las armas, las Musas callan. Hablan a los tontos a través de la mitología de las furias maníacas. Controlan la operación letal del nihilismo actual ocultándose en el inframundo objetivamente inexistente.

1. « Und zuletzt haben sie in der Constellation etwas ausgelassen, ohne es zu wissen: eben den nothwendigen Perspektivismus, vermöge dessen jedes Kraftzentrum − und nicht nur der Mensch − von sich aus die ganze übrige Welt construirt, d. h. an seiner Kraft mißt, betastet, gestaltet... Sie haben vergessen, diese Perspektiven-*setzende* Kraft in das »wahre Sein« einzurechnen... In der Schulsprache geredet: das Subjekt-sein... » (*Nachlaß Frühjahr* 1888, 14 [186], KSA 13, 373) [↑](#footnote-ref-1)
2. « Nun ist die Zweckmäßigkeit eines Dinges, sofern sie in der Wahrnehmung vorgestellt wird, auch keine Beschaffenheit des Objects selbst (denn eine solche kann nicht wahrgenommen werden), ob sie gleich aus einem Erkenntnisse der Dinge gefolgert werden kann. » (KdU 189) [↑](#footnote-ref-2)
3. La tríada hermenéutica de la *histoire,* *historicité* y *historialité* détient es fundamental para el desarrollo de la fenomenología. (Umlauf 2010, 62‒65). La hermenéutica de la *historialité* comprende el dinamismo fundamental de la filosofía a través de la diferencia entre la visión sinóptica del mundo y la concepción teórica del mismo. [↑](#footnote-ref-3)
4. « Alles liegt daran, vom unbestimmten, aber irgendwie verständlichen Anzeigegehalt aus das Verstehen auf die rechte *Blickbahn* zu bringen. Das Gewinnen dieser Blickbahn kann und muß prophylaktisch unterstützt werden durch Abweisung *scheinbar* verwandter und deshalb von selbst andrängender Blickstellungen, wie sie in einer jeweiligen Lage des Forschens herrschend sind. » (GA 63, 80) [↑](#footnote-ref-4)
5. « Der Ausdruck » Phänomenologie « bedeutet primär einen *Methodenbegriff.* Er charakterisiert nicht das sachhaltige Was der Gegenstände der philosophischen Forschung, sondern das *Wie* dieser. » (SZ 27) [↑](#footnote-ref-5)
6. « Die Blickbahn des Anblicks muß im voraus schon gebahnt sein. Wir nennen sie die Vor-blickbahn, die »Perspektive«. So wird sich zeigen: Das Sein ist nicht nur nicht in unbestimmter Weise verstanden, sondern das bestimmte Verstehen des Seins bewegt sich selbst in einer schon bestimmten Vorblickbahn. » (GA 40, 125) [↑](#footnote-ref-6)
7. « Hermes ist der Götterbote. Er bringt die Botschaft des Geschickes; ἑρμηνεύειν ist jenes Darlegen, das Kunde bringt, insofern es auf eine Botschaft zu hören vermag. » (GA 12, 115) [↑](#footnote-ref-7)
8. He aquí los estudios clásicos *l’Homme grec, La mort dans les yeux, Du présentification de l’invisible dans la simulation de l’apparence* recogidos en la edición completa (Vernant 1996). [↑](#footnote-ref-8)
9. Véase la interpretación de la visión del adivino y del rapsoda, que constituye el primer polo de la elipse hermenéutica y, por tanto, el principio fundamental de la comprensión triádica en el modo de la *historialité*, la *historicité* y la *histoire.* (Umlauf 2010, 11‒66). [↑](#footnote-ref-9)
10. «  El *ístor* griego ocupa su lugar en la misma serie, y el valor propio de esta raíz \**wid —* queda iluminada por la regla establecida en elṠatapatha Brāhmana (…) : “Si maintenant deux hommes se disputent (ont un litige) en disant, l’un ‘moi, j’ai vu’, l ’autre ‘moi, j’ai antendu’, celui qui dit ‘moi, j’ai vu’, c’est celui-là que nous devons croire. » (Benveniste 1969, t. II, 173) [↑](#footnote-ref-10)
11. «  Somos capaces de decir muchas cosas que se parecen a la verdad; pero también somos capaces si queremos proclamar el mensaje de la verdad. » (ἴδμεν ψεύδεα πολλὰ λέγειν ἐτύμοισιν ὁμοῖα, ἴδμεν δ 'εὖτ' ἐθέλωμεν ἀληθέα γηρύσασθαι, *Théogonie*, vv. 27‒28) [↑](#footnote-ref-11)
12. « Älteste Form der Idee, relativ klug, simpel, überzeugend. Umschreibung des Satzes „ich, Plato, bin die Wahrheit. » (*Wie die „wahre Welt“ endlich zur Fabel wurde*, KSA 6, 80) [↑](#footnote-ref-12)
13. « An der ὀρθότης, der Richtigkeit des Blickens, liegt alles. Durch diese Richtigkeit wird das Sehen und Erkennen ein rechtes, so daß es zuletzt geradeaus auf die höchste Idee geht und in dieser » Ausrichtung « sich festmacht. » (GA 9, 230). [↑](#footnote-ref-13)
14. « παιδεία meint die Umwendung des ganzen Menschen im Sinne der eingewöhnenden Versetzung aus dem Bezirk des zunächst Begegnenden in einem anderen Bereich, darin das Seiende erscheint. » (GA 9, 218) [↑](#footnote-ref-14)
15. « But we have now posited that it is impossible for anything at the same time to be and not to be, and by this means have shown that this is the most indisputable of all principles. » *(*Met. IV.4, 1006a3–5, trad. Ross, WA 8) [↑](#footnote-ref-15)
16. « In diesem Wandel des Wesens der Wahrheit vollzieht sich zugleich ein Wechsel des Ortes der Wahrheit. Als Unverborgenheit ist sie noch ein Grundzug des Seienden selbst. Als Richtigkeit des »Blickens« aber wird sie zur Auszeichnung des menschlichen Verhaltens zum Seienden. » (GA 9, 231) [↑](#footnote-ref-16)
17. « L’Apollon de Delphes, le Dieu de la parole oraculaire, autorise le départ et l’expédition de Jason. Ses oracles vont à la fois “montrer” et “signifier” les routes de la mer et les chemins que les Argonautes vont emprunter afin de gagner le pays mystérieux de la Toison d’or. *Sēmaínein* “faire connaître par le signes, avec des marques, des repères, des indices”, est un verbe fort de l’oracle apollinien. Il conjoint l’acte de parole et cheminement actif. » (Detienne 1998, 138) [↑](#footnote-ref-17)
18. « Hier wird es deutlich, wie nothwendig der Mensch, neben der monumentalischen und antiquarischen Art, die Vergangenheit zu betrachten, oft genug eine dritte Art nöthig hat, die kritische: und zwar auch diese wiederum im Dienste des Lebens. Er muss die Kraft haben und von Zeit zu Zeit anwenden, eine Vergangenheit zu zerbrechen und aufzulösen, um leben zu können: dies erreicht er dadurch, dass er sie vor Gericht zieht, peinlich inquirirt, und endlich verurtheilt; jede Vergangenheit aber ist werth verurtheilt zu werden — denn so steht es nun einmal mit den menschlichen Dingen: immer ist in ihnen menschliche Gewalt und Schwäche mächtig gewesen. » (Nietzsche, *Unzeitgemässe Betrachtungen* II.4, KSA 1, 269) [↑](#footnote-ref-18)
19. «  Y cuando cae, al que golpeo, lo ignora en su locura (πίπτων δ' οὐκ οἶδεν τόδ' ὑπ' ἄφρονι λύμᾳ). Su crimen lo envuelve en tal oscuridad (μύσους),.que todos gimen al ver esta nube oscura extenderse sobre su hogar » (Esquilo, *Les Euménides*, vv. 377‒80, trad. Leconte de Lisle) [↑](#footnote-ref-19)
20. « Es ist »erleuchtet« , besagt: an ihm selbst *als* In-der-Welt-sein gelichtet, nicht durch ein anderes Seiendes, sondern so, daß es selbst die Lichtung *ist*.Nur einem existenzial so gelichteten Seienden wird Vorhandenes im Licht zugänglich, im Dunkel verborgen. » (SZ 133) [↑](#footnote-ref-20)
21. « Die Lichtung gewährt allem zuvor die Möglichkeit des Weges zur Anwesenheit und gewährt das mögliche Anwesen dieser selbst. Die Ἀλήθεια, die Unverborgenheit, müssen wir als die Lichtung denken, die Sein und Denken, deren Anwesen zu und für einander erst gewährt. Das ruhige Herz der Lichtung ist der Ort und Stille, aus dem her es dergleichen wie die Möglichkeit des Zusammengehörens von Sein und Denken, d.h. Anwesenheit und Vernehmen erst gibt. » (GA 14, 84) [↑](#footnote-ref-21)
22. « Von der Lichtung jedoch weis die Philosophie nichts. Die Philosophie spricht zwar vom Licht der Vernunft, aber achtet nicht auf die Lichtung des Seins. Das lumen naturale, das Licht der Vernunft, erhellt nur das Offene. Es betrifft zwar die Lichtung, bildet sie jedoch so wenig, das es vielmehr ihrer bedarf, um das in der Lichtung Anwesende bescheinen zu konnen. Dies gilt nicht nur von der *Methode* der Philosophie sondern auch und sogar zuerst von ihrer *Sache*, nämlich von der Anwesenheit des Anwesenden. » (GA 14, 82) [↑](#footnote-ref-22)
23. « Dergestalt halt das Sein mit seiner Wahrheit an sich. Dieses Ansichhalten ist die frühe Weise seines Entbergens. Das frühe Zeichen des Ansichhaltens ist die Ἀ-λήθεια. Indem sie Un-Verborgenheit des Seienden bringt, stiftet sie erst Verborgenheit des Seins. Verbergung aber bleibt im Zuge des an sich haltenden Verweigerns. Wir konnen dieses lichtende Ansichhalten mit der Wahrheit seines Wesens die ἐποχή des Seins nennen. » (GA 5, 337) [↑](#footnote-ref-23)
24. « Wie sich diese Auffassung des Denkens dann mit der Ansetzung und Gewinnung von »Kategorien « verkoppelt und die › Denkform ‹ der Aussage maßgebend wird. Dieses Denken war einmal – im ersten Anfang – bei Plato und Aristoteles noch schöpferisch. Aber es schuf eben den Bereich, in dem sich künftig das Vorstellen des Seienden als solchen hielt, in dem dann die Seinsverlassenheit sich immer verdeckter entfaltete. » (GA 65, 64) [↑](#footnote-ref-24)
25. « Wann und wie kommen Dinge als Dinge? Sie kommen nicht *durch* die Machenschaft des Menschen. Sie kommen aber auch nicht *ohne* die Wachsamkeit der Sterblichen. Der erste Schritt zu solcher Wachsamkeit ist der Schritt zurück aus dem nur vorstellenden, d.h. erklärenden Denken in das andenkende Denken. » (GA 7, 183) [↑](#footnote-ref-25)
26. « Der Mensch ist vielmehr vom Sein selbst in die Wahrheit des Seins »geworfen « , das er, dergestalt ek‑sistierend, die Wahrheit des Seins hüte, damit im Lichte des Seins das Seiende als das Seiende, das es ist, erscheine. » (GA 9, 330) [↑](#footnote-ref-26)
27. « Die Irre ist der Spielraum jener Wende, in der die in-sistente Ek-sistenz wendig sich stets neu vergist und vermist. Die Verbergung des verborgenen Seienden im Ganzen waltet in der Entbergung des jeweiligen Seienden, die als Vergessenheit der Verbergung zur Irre wird. Die Irre ist das wesentliche Gegenwesen zum anfanglichen Wesen der Wahrheit. Die Irre offnet sich als das Offene für jegliches Widerspiel zur wesentlichen Wahrheit. Die Irre ist die offene Statte und der Grund des Irrtums. » (GA 9, 196–97) [↑](#footnote-ref-27)
28. « Jedesmal, wenn das Sein in seinem Geschick an sich hält, ereignet sich jäh und unversehens die Welt. Jede Epoche der Weltgeschichte ist eine Epoche der Irre. Das epochale Wesen des Seins gehört in dem verborgenen Zeitcharakter des Seins und kennzeichnet das im Sein gedachte Wesen der Zeit. » (GA 5, 338) [↑](#footnote-ref-28)
29. « Das Sein entzieht sich, indem es sich in das Seiende entbirgt. Dergestalt beirrt das Sein, es lichtend, das Seiende mit der Irre. Das Seiende ist in die Irre ereignet, in der es das Sein umirrt und so den Irrtum (zu sagen wie Fürsten- und Dichter-tum) stiftet. Er ist der Wesensraum der Geschichte. » (GA 5, 337) [↑](#footnote-ref-29)
30. « Die *Verkehrung ins Gegenteil* löst sich bei näherem Zusehen in zwei verschiedene Vorgänge auf, in die *Wendung* eines Triebes *von der Aktivität zur Passivität* und in die *inhaltliche Verkehrung*. Beide Vorgänge sind, weil wesensverschieden, auch gesondert zu behandeln. Beispiele für den ersteren Vorgang ergeben die Gegensatzpaare Sadismus–Masochismus und Schaulust–Exhibition. Die Verkehrung betrifft nur die *Ziele* des Triebes; für das aktive Ziel: quälen, beschauen, wird das passive: gequält werden, beschaut werden eingesetzt. Die inhaltliche Verkehrung findet sich in dem einen Falle der Verwandlung des Liebens in ein Hassen. » (*Triebe und Triebschicksale*, *Gesammelte Werke* 10, 219, ed. Anna Freud). [↑](#footnote-ref-30)
31. Una formulación clásica de este principio se encuentra en los Auctoritates Aristotelis, compilados hacia 1300. Lamentablemente, ya concibe la sustancia primera citada en el texto aristotélico original (Cat. 2b5) como un individuo objetivo: « *Destructis primis substantiis, id est individuis, impossibile est aliquid aliorum remanere.* » (*Les Auctoritates Aristotelis*, éd. Hamesse, p. 305). [↑](#footnote-ref-31)
32. Pierre Aubenque analiza este importante paso dado por Aristóteles hacia la unidad del ser (*Le problème de l’être chez Aristote*, 1962), en especial en las páginas 190-92. El pasaje citado examina la ultima ratio de la unidad *pros hen* de Aristóteles (tὸ δὲ ὂν λέγεται μὲν πολλαχῶς, ἀλλὰ πρὸς ἓν καὶ μίαν τινὰ φύσιν, *Met*. 1003a33). Aubenque concibe el camino de Aristóteles hacia la unidad del ser de un modo aporético, lo que no se aplica a este estudio. [↑](#footnote-ref-32)
33. He hecho la traducción yo mismo. Aquí está la versión original en inglés. «: But in a secondary sense those things are called substances within which, as species, the primary substances are included; also those which, as genera, include the species. » (*Cat.* 2a14‒16, ed. WA 1, trad. Edghill) [↑](#footnote-ref-33)
34. « We conclude that these states of knowledge are neither innate in a determinate form, nor developed from other higher states of knowledge, but from sense-perception (ἀλλ' ἀπὸ αἰσθήσεως). » (*Anal. Post*. 100a10‒11, WA 1, trad. Mure) [↑](#footnote-ref-34)
35. « We suppose ourselves to possess unqualified scientific knowledge of a thing (ἐπίστασθαι δὲ οἰόμεθ' ἕκαστον ἁπλῶς), (…) when we think that we know the cause (τήν τ' αἰτίαν οἰώμεθα γινώσκειν) on which the fact depends (δι' ἣν τὸ πρᾶγμά ἐστιν), as the cause of that fact and of no other, and, further, that the fact could not be other than it is. » (*Anal. Post*. 71b9‒12, WA 1, trad. Mure) [↑](#footnote-ref-35)
36. La posición primaria de la sustancia primera predicha establece equívocamente la validez lógica (pero no metafísica) del principio « *dictum de omni et nullo* ». La signification catégorique donnée *per prius* determina los significados posteriores del tema dado *per posterius* (κατὰ τοῦ κατηγορουμένου λέγεται, πάντα καὶ κατὰ τοῦ ὑποκειμένου, *Cat.* 1b11‒12, *Anal. Prior*. 24b27). [↑](#footnote-ref-36)
37. « Grant, then, that they are prior in definition. Still not all things that are prior in definition are also prior in substantiality. » (οὐ πάντα ὅσα τῷ λόγῳ πρότερα καὶ τῇ οὐσίᾳ πρότερα, *Met*. 1077b1‒2, WA 8, trad. Ross). [↑](#footnote-ref-37)
38. Aubenque resume los pasajes de Aristóteles que argumentan contra la concepción platónica de la unidad del ser como predicación unívoca referida al Uno: «No es posible que el ser sea una esencia como unidad determinada distinta de lo múltiple.... (ὡς ἕν τι παρὰ τὰ πολλὰ), pues es un término común (κοινὸν) y sólo existe como enunciado (κατηγόρημα μόνον).» (*Met.* 1053b18–20, Aubenque 1962, 228) [↑](#footnote-ref-38)
39. « In Porphyre’s view, the Aristotelian categories are neither about ὄντα, nor about νοήματα, nor about φωναὶ exclusively. Rather, they are about significant articulate sounds (φωναὶ σημαντικαὶ) which signify things (πράγματα) by way of signifying concepts (νοήματα). » (Evangeliou 1988, 165) [↑](#footnote-ref-39)
40. « Σωκράτους γὰρ μὴ ὄντος ἔστιν ὁ ἄνθρωπος, ἀνθρώπου δὲ μὴ ὄντος οὐκ ἔστιν Σωκράτης. » (*Porph*. *in Cat.* 90.19–20) [↑](#footnote-ref-40)
41. «  La ambigüedad del σκοπός de la *Isagoge* está en función de la del σκοπός de las *Categorías*: hay tantas maneras de responder al problema de Porfirio como razones para formularlo, es decir, maneras de leer las Categorías.  » (*Isagoge*, Introduction, ed. Libera 1998, p. XLIII) [↑](#footnote-ref-41)
42. « Continetur igitur individuum quidem sub specie (περιέχεται οὖν τὸ μὲν ἄτομον ὑπὸ τοῦ εἴδους), species autem sub genere (τὸ δὲ εἶδος ὑπὸ τοῦ   γένους). Totum enim quiddam est genus (ὅλον γάρ τι τὸ γένος), individus autem pars (τὸ δὲ ἄτομον μέρος), species vero et totem et pars (τὸ δὲ εἶδος καὶ ὅλον καὶ μέρος), sed pars quidem alterius (ἀλλὰ μέρος μὲν ἄλλου), totum autem non alterius (ὅλον δὲ οὐκ ἄλλου), sed aliis (ἀλλ' ἐν ἄλλοις) ; partibus enim totum est (ἐν γὰρ τοῖς μέρεσι τὸ ὅλον). » (*Isag*. 7.27‒8.3, *In Porfirio. Isag*. 2.16, ed. Libera, p. 9) [↑](#footnote-ref-42)
43. Porfirio comenta el proceso de división en *De generatione animalium IV.3* de Aristóteles. El ejemplo original de la división se refiere al árbol y luego pasa a la división del macho y la hembra, incluidas sus diferencias fisiológicas. (*Gen. anim*. 768b5–1). Esto dio lugar al primer esbozo de lo que la tradición posterior, desde Petrus Hispanus (c. 1240), ha denominado *Arbor Porphyriana* (Baumgartner 1980). [↑](#footnote-ref-43)
44. « Et omnia dicta ab Aristotele in hoc sunt ita quod universalia nullum habent esse extra animam, quod intendit Plato. » (CMDA III.18, 440.96‒98) [↑](#footnote-ref-44)
45. «  En el ser es la unidad lo primero, así como la identidad (ἡ μὲν ἑνότης προηγεῖται καὶ ἡ ταυτότης), la alteridad proveniente del hecho de que la unidad realiza su actividad (δὲ ἑτερότης ἐκ τοῦ ἐνεργητικὴν εἶναι τὴν ἑνότητα γέγονε). » (Proclo, *Sent*. 36.16–17, trad. Taormina 1999, 22). [↑](#footnote-ref-45)
46. El modelo platónico de este ser del tercer tipo se remonta al término «momento» (τὸ ἐξαίφνης, *Parm*. 156d3), que conecta todos los supuestos básicos del diálogo de *Parménides*. Tiene la extraña propiedad de la brusquedad extática (ἡ ἐξαίφνης αὕτη φύσις), está fuera del espacio (ἄτοπός τις), además, fuera del movimiento y del reposo (μεταξὺ τῆς κινήσεώς τε καὶ στάσεως) y no existe en el tiempo físico del cambio (ἐν χρόνῳ οὐδενὶ οὖσα, *Parm*. 156d5–e1). [↑](#footnote-ref-46)
47. « In demonstrations and definitions the particular (*ton mekpion*) must be subordinate to the universal (*tou kathalou*) and the *definition (ton horismon*). Definitions of common features in particular do not take in the particulars as a whole. (…) The reason-principle of Man (*ho tou anthropou logos*) in us comprehends the whole of each particular, for the particular comprehends unitarily all those potencies which are seen as being involved in the individuals. » (*Procl*. *in Platonis Parm*. 981.5‒27, trad. Dillon‒Morrow 1992, 335) [↑](#footnote-ref-47)
48. « Intelligentiae superiores primae quae sequuntur causam primam imprimunt formas secundas stantes quae non destruuntur ita ut sit necessarium iterare eas vice alia. Intelligentiae autem secundae imprimunt formas declines separabiles sicut est anima. » (*Liber de causis* IV, no. 49, ed. digitalis Pattin‒Zimmermann). [↑](#footnote-ref-48)
49. « La cuestión esencial sería entonces más radical: ¿es posible una meta-ontología? Dicho de otro modo: ¿es posible dar a la metaontología un estatuto científico tal que sea capaz de controlar toda la realidad? » (Taormina 1999, 11) [↑](#footnote-ref-49)
50. «  El primer intelecto, el puro, crea formas distintas (ἡ γὰρ περιγεγραμμένη εἰδοποιΐα νοῦ πρώτου ἐστίν, νοῦς δὲ πρῶτος ὁ καθαρὸς νοῦς). Son, en este primer nivel, las mónadas de las formas, es decir, el elemento indiferenciado de cada forma (τὰς τῶν εἰδῶν μονάδας, τὸ ἑκάστου λέγων ἀδιάκριτον). El segundo intelecto es la causa del ser eidético (οὐσίας αἴτιος εἰδητικῆς); el tercer intelecto es la causa de su creación (ὁ τρίτος εἰδοποιΐας ἐν νοεροῖς).. » (Taormina 1999, 52; Damascio, *In Phil*. 105, 1–6) [↑](#footnote-ref-50)
51. « Sensible or composite *ousia* is homonymous in relation to intelligible *ousia*, this homonymy not being complete, however, since it is compatible with an analogical relation. This doctrine is implicitly presented as Aristotelian. (…) The analogical relation thus tends to be confused with the relation ‘from one and to one’ (*aph’ henos kai pros hen*), although this relation in not made explicit either in Aristote or in Porphyre. » (Hadot 1990, 136) [↑](#footnote-ref-51)
52. La lista de Suidas de las obras de Porfirio menciona el escrito de Porfirio *Sobre la intención unificada de Platón y Aristóteles* (Περὶ τοῡ μίαν εἴναι τὴν Πλάτωνος καὶ Ἀριστοτέλους αἴρειν). Es posible que Elias, contemporáneo de Simplicio, también aluda a ello en su comentario a la Isagoge (Evangeliou 1988, 5). Los autores de falsafa conocían y utilizaban los comentarios de Elias a Aristóteles gracias a la recopilación del corpus neoplatónico atribuida a este autor. [↑](#footnote-ref-52)
53. «  El comentario de Simplicio a la *Cat.* 2a14 reconstruye las tesis del debate sobre los universales anteriores a la pluralidad y los universales posteriores a la pluralidad. Los protagonistas son Porfirio y Alejandro de Afrodisias.  » (Taormina 1999, 26) [↑](#footnote-ref-53)
54. « Once, however, the soul has departed from there [sc. the intelligible world], it also separates the formulae (*logoi*) within itself from beings, thereby converting them into images instead of prototypes, and it introduces a distance between intellection and realities. This is all the more true, the further the soul has departed from its similarity to the Intellect, and it is henceforth content to project (*proballesthai*) notions which are consonant with realities. » (*Simpl. in Cat.* 12.18‒25, trad. Chase 2003, 28) [↑](#footnote-ref-54)
55. « He then added the proximate concept (*tên prokheiran ennoian*): ‘Whatever signifies something in conjunction with number or in accordance with number.’ To the the relative [he added] ‘simply being said relatively to one another’, and ‘being of such a nature as not to be signified without one another’. » (*Simpl. in Cat*. 61.9‒11, trad. Chase 2003, 75) [↑](#footnote-ref-55)
56. « Having (Ἕξις δὲ λέγεται) means a kind of activity of the haver and of what he has (ἐνέργειά τις τοῦ ἔχοντος καὶ ἐχομένου) something like an action or movement (ὥσπερ πρᾶξίς τις ἢ κίνησις). For when one thing makes (τὸ μὲν ποιῇ) and one is made (τὸ δὲ ποιῆται), between them there is a making (ἔστι ποίησις μεταξύ). » (*Met*. 1022b4‒6, trad. Ross, WA 8) [↑](#footnote-ref-56)
57. «  Es, pues, gracias a Porfirio y a Simplicio que la relación gramatical de decadencia de lo abstracto en lo concreto, característica de la paronimia, permitió, contra Aristóteles, hacer honor a la desafortunada invitación que su texto hacía a pasar del platonismo gramatical al platonismo metafísico.  » (Libera 1996, 61) [↑](#footnote-ref-57)
58. La sección clave del comentario de Amonio hipostasía ya el accidente, pero lo separa todavía de las sustancias primera y segunda según la intención aristotélica del *Catégories* (συμβεβηκὸς γὰρ ὐτῷ τὸ λευκὸν καὶ ἐπίκτητον, ἀλλ' οὐκ ἐν τῇ οὐσίᾳ αὐτοῦ οὐδὲ εἶδος, *Amonii In Cat*. 86.21–22). [↑](#footnote-ref-58)
59. El libro *Categorías* describe cualidades como la blancura y la suavidad de la siguiente manera: « It is evident that these are qualities, for those things that possess them are themselves said to be such and such by reason of their presence » (τὰ γὰρ δεδεγμένα ποιὰ λέγεται κατ' αὐτάς). (*Cat*. 9a32‒33, trad. Edghill, WA 1) [↑](#footnote-ref-59)
60. Erígena, *De la division de la Nature. Periphyseon*: « Car le genre généralissime consiste en une essence, qui englobe toutes les natures, et c’est par leur participa­tion à l’essence que tous les existants subsistent ; et c’est pourquoi on l’appelle généralissime. *L’essence descend à travers ces subdivisions successives*, en passant par les genres et les espèces jusqu’à cette espèce spécialissime, à laquelle les Grecs donnent le nom d’*atomos*, c’est-à-dire d’individu, tel que l’homme individuel ou le bœuf individuel. » (Libera 1998, Introd., pp. XIII–XIV) [↑](#footnote-ref-60)
61. Véase Sorabji 1987, 151–53. El comentario citado pasa lamentablemente por alto el papel de las categorías trascendentales de lo existente (πέρας-ἄπειρον) de Jámblico, que determinan el concepto de la determinación formal de la cantidad en Simplicio y Filópono. [↑](#footnote-ref-61)
62. « Perhaps the solution is that their matter is in one sense the same, but in another sense different. For that which underlies them, whatever its nature may be qua underlying them, is the same: but its actual being is not the same. » (ὂν ὑπόκειται τὸ αὐτό, τὸ δ' εἶναι οὐ τὸ αὐτό, *De gen. et corr*. 319b3, trad. Joachim, WA 2) [↑](#footnote-ref-62)
63. « It does not seem to be the traditional concept of prime matter usually assumed to be present in the Greek commentators…. » (De Haas 1997, 145). [↑](#footnote-ref-63)
64. « Knowledge of the First Cause has truthfully been called ‘First Philosophy,’ since all the rest of philosophy is contained in its knowledge. » (D’Ancona 1998, 852). [↑](#footnote-ref-64)
65. Avicenna Latinus, *Scientia Divina I–IV, ed.* Van Riet, 1977. p. 1\*. Sobre la recepción por Avicena de la metafísica de Al-Farabi véase Gutas 1988, 237-252, Menn 2013, 143, Bertolacci 2006, 37-64. [↑](#footnote-ref-65)
66. « Die ersten Substanzen, d. h. die Individuen, bedürfen zu ihrem Sein nichts ausser sich selbst. Die zweiten Substanzen aber, wie die Arten und die Gattungen, bedürfen zu ihrem Sein der Individuen. Folglich kommt der Begriff Substanz den Individuen früher zu und sind sie dieses Namens „Substanz“ würdiger als die (Alldinge) Universalien. Eine andere Weise der Betrachtung ist nun aber die: Die allgemeinen Begriffe der Substanzen sind, da sie bestehend, bleibend und während, die Individuen (Einzelerscheinungen) dagegen vergehend und schwindend sind, des Namens „Substanz“ würdiger als die Individuen. Bei beiden Theorien ist klar, dass die Substanz von dem, wovon sie ausgesagt wird, im Früheren und Späteren praedicirt werde und ist „Substanz“ daher ein Wort mit Doppelsinn. » (*Die Antworten Alfārābī's auf einzelne vorgelegte Fragen*, ed. Dieterici, pp. 146.23–147.6) [↑](#footnote-ref-66)
67. « Therefore he had to give precedence to that inquiry in order to achieve a more perfect knowledge of natural things and complete the natural philosophy, and the political and human philosophy, which they lacked. Therefore Aristote proceeded in a book that he called Metaphysics to inquire into, and to investigate, the beings in a manner different than natural inquiry. » (*The Philosophy of Plato and Aristote* III.19, trad. Muhsin 1962, 130.23–35) [↑](#footnote-ref-67)
68. « Dico quod substantia superior, postquam mentionem fecimus de illa et consideravimus eius essentiam, induxit nos ad inquirendum de illa et de eius massa. » (*De ortu* *scientiarum* I.6, ed. Baeumker, p. 21.15–17) [↑](#footnote-ref-68)
69. La compilación de Plotino de las Enéadas IV, V, VI y la interpretación de Alejandro de Afrodisias de Aristóteles existieron probablemente en siríaco y se tradujeron al árabe bajo el título *Uthulugia Aristutālīs* (*Teología de Aristóteles*) a *Kitāb al-Rubūbiyah* (*Libro de la Divinidad*) a principios del siglo IX (Zimmermann 1986). [↑](#footnote-ref-69)
70. « The fact that Fārābī has exposed all of these errors of Avicenna before Avicenna made them makes his exposure all the more persuasive: this shows (so Averroes can say) that what Averroes is taking from Fārābī is not an ad hoc response to Avicenna, rather Fārābī is pointing to objectively misleading features of the situation, and notably of the Arabic translations of Greek philosophical texts, which make it understandable that even someone as brilliant as Avicenna might be misled. » (Menn 2012, 68) [↑](#footnote-ref-70)
71. « Applying the rule to intellect, Alexander finds that the transcendent active intellect, which is ‘preeminently and by its own nature intelligible,’ can ‘with reason’ be considered the ’cause of other things’ intelligible thought (Alexander, *De anima* 88‒89). In a word, the active intellect is known to be the cause of human thought not because it is found to do anything, but inasmuch as it is the being with the highest degree of intelligibility. » (Davidson 1992, 21). [↑](#footnote-ref-71)
72. « But [material] intellect does not apprehend things that exist by means of body since it is neither a faculty of body (νοῦς οὔτε διὰ σώματος ἀντιλαμβανόμενος τῶν ὄντων, οὔτε σώματος δύναμις ὤν), nor is it affected, nor is it one of the things that exist totally in actuality, nor is it that which is potential as a particular thing (οὐδέ ἐστι τόδε τι τὸ δυνάμνον), but it is simply a capacity (ἔστιν δύναμίς τις ἁπλῶς) for a certain sort of entelechy and soul and a capacity of receiving forms and thoughts. » (*De anima liber cum Mantissa* [De intellectu] 107.15‒20, trad. Schroeder 1950, 47) [↑](#footnote-ref-72)
73. « In dieser Weise muss man es sich klarmachen, wie die Formen des Vorhandenen in dieses Wesen, welches Aristoteles in seinem Buch über die Seele den potentiellen Intellect nennt, gelangen. » (*Über die Bedeutungen des Worts 'Intellect', 'Vernunft'*, ed. Dieterici, p. 68.4–7 [↑](#footnote-ref-73)
74. « Secundum hoc exemplum oportet ut intelligas acquisicionem formarum eorum que sunt in illa essencia quam uocauit Aristoteles in libro de anima intellectum in potencia. » (*Liber Alpharabii De intellectu et intellecto*, ed. Gilson, p. 118.110–12) [↑](#footnote-ref-74)
75. « For just as light, being productive of actual vision, is itself seen along with its concomitants [sc. illumined things] (ποιητικὸν ὂν τῆς κατ' ἐνέργειαν ὄψεως) and it is through it that colour [is visible] (αὐτὸ ὁρᾶται καὶ τὰ σὺν αὐτῷ), so also the intellect from without (ὁ θύραθεν νοῦς) becomes the cause of thinking for us (αἴτιος γίνεται τοῦ νοεῖν ἡμῖν), when it is itself thought [by us], not by producing intellect itself but by, through its own nature, completing the intellect that exists and bringing it to its proper [activities]. » (*De anima liber cum Mantissa* [*De intellectu*] 111.32‒36, trad. Schroeder 1950, 55) [↑](#footnote-ref-75)
76. « And in fact mind as we have described it is what it is by virtue of becoming all things (νοῦς τῷ πάντα γίνεσθαι), while there is another which is what it is by virtue of making all things (τῷ πάντα ποιεῖν): this is a sort of positive state like light (τὸ φῶς); for in a sense light makes potential colours into actual colours (τὸ φῶς ποιεῖ τὰ δυνάμει ὄντα χρώματα ἐνεργείᾳ χρώματα). » (*De anima* 430a14–17, trad. Smith, WA 3) [↑](#footnote-ref-76)
77. « Somit ist das Princip, wodurch der Blick actuell sehend ward, nachdem er doch vorher nur potentiell sehend war und das wodurch das Geschaute, welches nur potentiell erschaubar war, zum wirklich Geschauten wurde jene Sehfähigkeit (Durchsichtigkeit), die dem Blick von der Sonne her zukommt. In dieser Weise nun kommt jenem Wesen, dem potentiellen Intellect, etwas zu, das sich ebenso zu ihm verhält, wie die actuelle Sehfähigkeit zum Blick. » (*Über die Bedeutungen des Worts 'Intellect', 'Vernunft'*, ed. Dieterici, p. 74.22–30). [↑](#footnote-ref-77)
78. El *De anima* de Aristóteles se tradujo del griego al latín en al menos tres etapas. La primera traducción, conocida como Translatio vetus, fue realizada probablemente por Jacobo de Venecia (hacia 1150). Hacia 1230, se hizo una nueva traducción del árabe (*la Translatio nova*), probablemente por Miguel Escoto, que se inspiró en la CMDA. Una traducción completa del *De anima* (*la Recensio nova*) se atribuye a Guillaume de Moerbeke (1267). [↑](#footnote-ref-78)
79. « Secundum hoc igitur exemplum in illa essencia que est intellectus in potencia acquiritur quiddam cuius comparacio est sicut comparacio irradiacionis in effectu ad uisum, et hoc tribuit ei intelligencia agens. Igitur ipsa est principium quod ea que sunt intellecta in potencia, facit esse intellecta in effectu. Et sicut sol est qui facit oculum uisumin effectu et uisa in potencia facit uisa in effectu cum lumine quod confert ei, sic et intelligencia agens est que trahit ad effectum intellectum qui est in potencia et facit esse intellectum in effectu cum eo quod tribuit illi ab illo principio et per illam intellecta in potencia iiunt intellecta in effectu. » (*Liber Alpharabii De intellectu et intellecto*, ed. Gilson, p. 122.257–66) [↑](#footnote-ref-79)
80. « Derselbe [i.e. intellectus agens] scheint aber nicht immerfort in Taetigkeit zu sein, sondern einmal ist er handelnd, ein andermal nicht. Die Unterbrechung des Handelns beweist aber notwendig einen Wandel des Zustands, sodass er von einem Zustand zum andern übergeht.» (*Über die Bedeutungen des Worts 'Intellect', 'Vernunft'*, ed. Dieterici, p. 78.1–5, *De Liber Alpharabii De intellectu et intellecto*, ed. Gilson, p. 124.326–330). [↑](#footnote-ref-80)
81. « Wird aber das Intelligible zum actuell Intelligibilen, so werden viele von diesen anderen Kategorien von ihm hinweggehoben, so dass sein Sein ein andres wird, ein Sein, was nicht jenes Sein war. » (*Über die Bedeutungen des Worts 'Intellect', 'Vernunft'*, ed. Dieterici, p. 69.12–15, ed. Gilson, p. 119.135–140) [↑](#footnote-ref-81)
82. « Ist nun das Intelligible zum actuell Intelligiblen geworden so wird es zu einem in der Welt Vorhandenen (*fiunt tunc unum de hiis que habent esse in mundo*) und rechnet man es somit als Intelligibles zur Gesammtheit des Vorhandenen (*numerantur esse de universitate eorum que sunt*). Es gehört aber zur Natur von allem Vorhandenen, dass es gedacht werden kann und als Form für dieses Wesen (den Intellect) statt habe. » (*Über die Bedeutungen des Worts 'Intellect', 'Vernunft'*, ed. Dieterici, p. 69.24–29, *Liber Alpharabii De intellectu et intellecto,* ed. Gilson, p. 119.144–148) [↑](#footnote-ref-82)
83. « Hec sint intellecta in quantum sunt intellecta in effectu et ipsa essencia sit intellectus in effectu et intelligat eciam. Igitur quod intelligitur tunc non est aliud ab eo quod est intellectus intelligens in effectu. » (*Liber* *Alpharabii De intellectu et intellecto,* ed. Gilson, p. 119.150–153) [↑](#footnote-ref-83)
84. « Jedoch ist das, was deshalb, weil irgend ein Intelligibles ihm zur Form geworden war, actueller Intellect wurde, einmal actueller Intellect in Beziehung auf diese Form allein, dagegen potentieller Intellect in Beziehung auf ein andres Intelligibles, was ihm noch nicht actuell zukam. Kommt diesem Intellect aber das zweite Intelligible zu, so wird es actueller Intellect im ersten und zweiten Intelligiblen (*fiet intellectus in effectu propter intellectum primum et intellectum secundum*). » (*Über die Bedeutungen des Worts 'Intellect', 'Vernunft'*, ed. Dieterici, p. 70.5–14, *Liber Alpharabii De intellectu et intellecto,* ed. Gilson, p. 119.155–59) [↑](#footnote-ref-84)
85. « Der erworbene Intellect ist also gleichsam Substrat für jene Formen und wird derselbe gleichsam zur Form für den actuellen Intellect und ist dieser letztere somit gleichsam Substrat und Stoff für den erworbenen Intellect. Der actuelle Intellect ist aber wiederum Form für dieses Wesen (den potentiellen Intellect) und dieses Wesen wie ein Stoff für jenen. Hierbei beginnen nun die Formen zu den leiblichen stofflichen herabzusinken, während sie vordem sich allmählich erhoben, bis sie sich langsam von den Stoffen trennten, und dem lmmateriellen mit einander wetteifernd, zustrebten. » (*Über die Bedeutungen des Worts 'Intellect', 'Vernunft'*, ed. Dieterici, p. 72.15–29, *Liber Alpharabii De intellectu et intellecto,* ed. Gilson, p. 121.207–214) [↑](#footnote-ref-85)
86. « Ihm erstand dann ein actueller Intellect, der höher steht als der Passiv-Intellect, der vollendeter und noch mehr als jener immateriell wurde, und noch näher dem schaffenden Intellect steht. Derselbe wird dann benannt 'der gewonnene (erworbene) Intellect'. Er steht zwischen dem Passiv-Intellect und dem schaffenden Intellect. Nichts andres liegt zwischen ihm und dem schaffenden Intellect. Der Passiv-Intellect ist also wie Stoff und Substrat für den gewonnenen Intellect und ist dieser Letztere wiederum wie Stoff und Substrat für den schaffenden Intellect. » (*Der Musterstaat von Al-Fārābī*, cap. 27a, ed. Dieterici, p. 92) [↑](#footnote-ref-86)
87. « Die erste Stufe, wodurch der Mensch zum Menschen wird, ist die, dass (in ihm) die natürliche annehmende und dazu wohlbereitete Grundanlage statthabe, diese dient dazu um actuell Intellect zu werden. Diese Grundanlage ist allen gemeinsam. Zwischen ihr und dem schaffenden Intellect liegen dann zwei Stufen nämlich die, dass der Passiv-Intellect wirklich erstehe, so wie auch die, dass der gewonnene Intellect statthabe. » (*Der Musterstaat von Al-Fārābī*, cap. 27a, ed. Dieterici, p. 92) [↑](#footnote-ref-87)
88. «Farabi sigue directamente de esta doctrina hablando por su parte de la "norma natural de la humanidad", fiṭra insāniyya, que caracteriza a todos los hombres de constitución sana y que constituye para cada uno de ellos una aptitud receptiva con respecto al mismo conjunto de "inteligibles primarios" y de actividades comunes conexas, conjunto que se llama por metonimia la "norma natural común", fiṭra mushtarika.» (Vallat 2004, 223) [↑](#footnote-ref-88)
89. Griffel cite l’ouvrage *Revival of the Religious Sciences*, ch. 29 (*Iḥyā’ ’ulūm al-dīn*) comme suit: “I mean by it (*scil*. the intellect) the inborn original disposition and the initial light through which people perceive the essences of things.” (Griffel 2012, 6 [al*-*Ghazālī, *Iḥyā’* ed. Cairo 11:2066.18–21]). [↑](#footnote-ref-89)
90. “Nachdem er [ie. intellectus agens] aber die Formen dem Stoff verliehn, bemüht er sich nach der zwischen ihnen herrschenden Lage das Getrennte zusammen und einander nah zu bringen, sodass dieselben dem erworbenen Intellect, in welchem die menschliche Natur enthalten ist, zukommen, d.h. dass der Mensch in allem, was seine Natur herstellt, dem taetigen Intellect möglichst nahe steht. Hierin beruht denn auch das höchste Glück des Menschen und das himmlische Leben und wird hierdurch die höchste Vollendung und das Erhabenste, was seine Natur ausmacht, erreicht.” (*Über die Bedeutungen des Worts 'Intellect', 'Vernunft'*, ed. Dieterici, p. 77.5–14, *Liber Alpharabii De intellectu et intellecto,* ed. Gilson, p. 123.300–310) [↑](#footnote-ref-90)
91. “Als der Saal nahezu voll war, nahm einer der Ungläubigen das Wort und sprach: «Wir haben uns versammelt, um zu discutiren, sagte er, Ihr alle kennt die Vorbedingungen, Ihr Mohammedaner dürft uns nicht mit Beweisgründen bekämpfen, die aus Eurer Schrift geschöpft sind oder auf die Reden Eures Propheten sich stützen. Denn wir glauben weder an dieses Buch noch an Euren Propheten. Jeder von den Anwesenden soll sich nur auf Gründe berufen, die aus der menschlichen Vernunft genommen sind.»” (Kremer 1868, 241*−*42) [↑](#footnote-ref-91)
92. El debate sobre el llamado "segundo comienzo" de la metafísica de Aristóteles se sitúa ahora al nivel de las *Ilāhiyyāt* de Avicena (A. Bertolacci). Anteriormente, el comienzo de la segunda escolástica se buscaba en Tomás de Aquino y Escoto (L. Honnefelder) o en la escolástica del siglo XII influida por la metafísica de Avicena (A. Speer). Para una visión general de estos debates, véase Bertolacci 2014, 102.. [↑](#footnote-ref-92)
93. « It is obvious that by equivocity in ‘order and proportionality’ Fārābī means essentially the same thing as modulated univocals (*asmāʾ mušakkika*). This is confirmed by the following quotation from Fārābīs *Kitāb al‑Burhān*, where ‘existent’, ‘one’, ‘thing’, and other similar terms are classified under modulated univocals. » (Treiger 2012, 350) [↑](#footnote-ref-93)
94. « Wenn der actuelle Intellect das Intelligible, welches ja in Formen für ihn in sofern besteht, als sie actuell gedachte sind, denkt, so wird der Intellect, den wir früher als actuell bezeichneten (*intellectus in effectu*) jetzt zum erworbenen Intellect (*intellectus adeptus*). » (*Über die Bedeutungen des Worts 'Intellect', 'Vernunft'*, ed. Dieterici, p. 71.5–9, *Liber Alpharabii De intellectu et intellecto,* ed. Gilson, p. 120.189‒92) [↑](#footnote-ref-94)
95. « If God knows that Zayd will set out on a journey tomorrow, to use one of al-Farābī’s examples, then Zayd will necessarily travel tomorrow. The event is necessary due to something else, in this case, God’s creative activity that manifests itself in God’s foreknowledge. If the event is looked at solely by itself, however, Zayd’s decision to travel is not necessary but merely possible, as it is still within Zayd’s power (*qudra*) not to travel. Divine foreknowledge does not remove human free will or the ability to act differently from what is foreknown. » (Griffel 2009, 140) [↑](#footnote-ref-95)
96. «Sensus autem de hoc quod ipsa intelligit aliquid hic est, scilicet quod ipsa formas que sunt in materiis abstrahit a suis materiis et fit eis esse aliud a suo esse quod erat prius.» (*Liber Alpharabii De intellectu et intellecto*, ed. Gilson, p. 120.185–87) [↑](#footnote-ref-96)
97. « With respect to ‘mixed deductions,’ Averroes criticizes al-Fārābī for ‘imagining’ that the major possible premise contains the condition which, according to al-Fārābī, is predicable of the whole in all the categories. For Averroes, both al-Fārābī and Alexander (of Aphrodisias) are in error in their interpretation of Aristote on this point. As regards the possible in general, Averroes agrees with al-Fārābī’s concept of definition in the first figure, but disagrees with him regarding the composition of existential and possible premises, in which the conclusion is universal. » (Fakhry 2001, 40) [↑](#footnote-ref-97)
98. « Das Stehen in der Lichtung des Seins nenne ich die Ek-sistenz des Menschen. Nur dem Menschen eignet diese Art zu sein. Die so verstandene Ek-sistenz ist nicht nur der Grund der Möglichkeit der Vernunft, ratio, sondern die Ek-sistenz ist das, worin das Wesen des Menschen die Herkunft seiner Bestimmung wahrt. Die Ek‑sistenz läßt sich nur vom Wesen des Menschen, das heißt, nur von der menschlichen Weise zu »sein« sagen; denn der Mensch allein ist, soweit wir erfahren, in das Geschick der Ek‑sistenz eingelassen. » (*Brief über den Humanismus*, GA 9, 323‒24) [↑](#footnote-ref-98)
99. « Da Gott, der Gepriesene lebendig ist und diese Welt mit allem, was darin ist, ins Dasein rief, so war nötig, dass bei ihm die Formen dessen, was er schaffen wollte, in seinem herrlichen und unvergleichlichen Wesen existirten. » (*Die Harmonie zwischen Plato und Aristoteles*, ed. Dieterici, p. 46.12–17) [↑](#footnote-ref-99)
100. « Al-Fārābī’s ingenious solution is to say that things can be separate from matter (or separate from natural things) in two ways: either as substances that actually exist without matter, or as universal attributes like being and unity that apply both to natural things and to immaterial substances, and that in this way have an existence separate from natural things, unlike the *per se* attributes of natural things, which existes only in and through natural things. » (Menn 2013, 145–46). [↑](#footnote-ref-100)
101. « Das erste Object dieser Wissenschaft ist das absolute Sein, so wie das, was demselben in der AlIgemeinheit gleich kommt, nämlich die Eins. » (*Die Abhandlung von den Tendenzen der aristotelischen Metaphysik von dem zweiten Meister*, ed. Dieterici, p. 57.26–28) [↑](#footnote-ref-101)
102. « Al-Fārābī did not want religion and philosophy to collide, so he had either to identify them or to subordinate the one to the other. In effect he did both. He said that both philosophy *(falsafa)* and religion (*milla*) gave you the truth, but that they did so in different versions, designed for different audiences. Philosophy, which had existed before religion, led you to things as they really were by means of proofs based on demonstration *(burhān);* religion represented the abstract truths of philosophy in symbols, images and similes that everyone could understand and secured acceptance for them by persuasion *(iqnā*ᶜ). » (Crone 2004, 173) [↑](#footnote-ref-102)
103. «Siguiendo una línea similar de razonamiento, para todas las esencias naturales fuera del hombre, esto conduce a la admisión de que su conocimiento es simplemente la producción de sus formas abstractas y nociones de materia, en la lʿinteligencia del hombre.. » (*Petits traités apologétiques*, *Traité VI,* Périer 1920b, p. 80) [↑](#footnote-ref-103)
104. « Because these forms are parts of the composite and for this reason are causes of it, and every cause is prior by nature to its effect, forms free of all concomitants will therefore be prior by nature to their effects. Their effects are the natural beings, so forms free [of all concomitants] will be prior by nature to the natural beings. When what is prior by nature is removed, what is posterior to it will be removed; and when what is posterior to it exists, it will exist. » (*On the Four Scientific Questions concerning the Three Kinds of Existence: Divine, Natural and Logical*, cap. 15, ed. Menn & Wisnovsky, p. 95) [↑](#footnote-ref-104)
105. « This is so evident and manifest that one does not seek proof of it nor is one obliged to make it plain. It is strictly necessary that this occurrent thing must [1] either agree in every respect with the existing human who is composed of a matter and a form (and this entails an absurdity, for the composite, [complete] with its matter and its body, will be in ourselves, and this would amount to the occurrent thing’s existing in ourselves; and this is manifestly objectionable… » (*On the Four Scientific Questions concerning the Three Kinds of Existence: Divine, Natural and Logical*, cap. 12, ed. Menn & Wisnovsky, p. 92) [↑](#footnote-ref-105)
106. Manuscritos de Teherán, con los que Périer aún no estaba familiarizado, prueban el aristotelismo de Ibn Adi: «En cuanto a las cosas universales, su subsistencia y modo de ser esencial sólo se encuentra en sus cosas particulares e individuos.» (Platti 1983, 85) [↑](#footnote-ref-106)
107. « Existe una analogía entre las tres Hipóstasis divinas y el intelecto. Comparándolas vemos que el intelecto puro (*al-" aql al-muğarrad*) se encuentra en el lugar del Padre; lo inteligible (o lo que intelige a partir de una intelección pura) (*al-" āgil "aqlan muğarradan*) se encuentra en el lugar del Hijo ; y lo inteligible (o lo que es inteligible a partir de una intelección pura) (*al-mā'gūl "aqlan muğarradan*) se encuentra en el lugar del Espíritu. No se trata de una mera comparación. Expresa una realidad interna de la Trinidad. » (Platti 1983, 109) [↑](#footnote-ref-107)
108. « Ahora bien, es evidente que el intelecto sólo comprende a través del intelecto y que se trata de una esencia realmente existente. La noción de intelecto no implica la noción de inteligente en acto *("ageil*) o inteligible (*ma'qoûl)*, y la noción de inteligible es diferente de la noción de intelecto o inteligente.. » (*Petits traités apologétiques*, Traité I, ed. Périer, pp. 18–19) [↑](#footnote-ref-108)
109. «  Así, podemos decir de la esencia, considerada como representándose a sí misma, que es inteligente y, considerada como representada, que es inteligible. Todavía es evidente que la noción de intelecto considerada sola es el principio de las otras dos nociones de inteligente e inteligible, puesto que la supresión de esta primera noción implica necesariamente la de las otras dos, mientras que la existencia de una de las dos últimas presupone necesariamente la primera.  » (*Petits traités apologétiques*, Traité I, ed. Périer, p. 20) [↑](#footnote-ref-109)
110. « Denn das, was er [der Geist] wissen will, ist gleichsam sein eigener Stoff, denn er formte sich ja in der Form des Gewussten und Betrachteten. Formte sich aber der Geist in der Form des des Gewussten und Betrachteten, ward er wie dasselbe der That nach. » (*Die sogenannte Theologie des Aristoteles* II.17, ed. Dieterici, p. 18) [↑](#footnote-ref-110)
111. «  Él se intelige a sí mismo. En la medida en que Él intelige su esencia, es inteligente e inteligible en acto; y en la medida en que su esencia intelige, es inteligible en acto.. » (Al-Farabi, *Al-Madīna*, voire Platti 1983, 113) [↑](#footnote-ref-111)
112. «  En efecto, el Creador es distinto de todas las criaturas, puesto que las produjo a todas, conserva su vida y las hace morir. Ahora bien, estas distinciones entre él y las criaturas no son sustanciales para él, ya que sólo existieron para el Creador después de un tiempo en que no le convenían.  » (*Petits traités apologétiques*, Traité III, ed. Périer, p. 33 [↑](#footnote-ref-112)
113. « Now for their divine existence, which is their real existence (I mean [their existing] in their [essential] realities), and in which they are not clothed with anything else, they need nothing at all apart from themselves. (…) Rather, all of these three existences must always attach to it, as long as their Creator and Existentiator—hallowed be His names—wishes it. » (*On the Four Scientific Questions concerning the Three Kinds of Existence: Divine, Natural and Logical*, cap. 16, ed. Menn & Wisnovsky, p. 96) [↑](#footnote-ref-113)
114. «  Además, puesto que el intelecto en acto y el inteligible en acto son uno en el sujeto, como Aristóteles ha mostrado, y como nosotros mismos hemos mostrado en nuestro Tratado sobre las tres clases de ser [*On the Four Scientific Questions Concerning the Three Kinds of Existence*], y como volveremos a demostrar en el presente tratado, nuestras inteligencias, en el momento en que perciben al Creador, deben ser una con él. » (*Petits traités apologétiques*, *traité VI,* ed. Périer, p. 75) [↑](#footnote-ref-114)
115. « Was das Denken als Vernehmen vernimmt, ist das Präsente in seiner Präsenz. An ihr nimmt das Denken das Maß für sein Wesen als Vernehmen. Demgemäß ist das Denken jene Präsentation des Präsenten, die uns das Anwesende in seiner Anwesenheit zu stellt und es damit vor uns stellt, damit wir vor dem Anwesenden stehen und innerhalb seiner dieses Stehen ausstehen können. Das Denken stellt als diese Präsentation das Anwesende in die Beziehung auf uns zu, stellt es zurück zu uns her. » (*Was heißt denken?* ; GA 7, 141) [↑](#footnote-ref-115)
116. « So we hold that the soul has two activities: an activity in relation to the body which is its government and control, and an activity in relation to itself and its principles, which is intellection. These two activities are so opposed to each other and mutually obstructive that when the soul is occupied with the one it turns away from the other, not being able easily to combine the two. » (*Kitāb al Najāt*, cap. 10, ed. Rahman 1952, 53.26‒32) [↑](#footnote-ref-116)
117. « Cuius comparatio ad nostras animas est sicut comparatio solis ad visus nostros, quia sicut sol videtur per se in effectu, et videtur luce ipsius in effectu quod non videbatur in effectu, sic est dispositio huius intelligentiae quantum ad nostras animas. » (*Liber de anima* V.5, ed. Van Riet, p. 127.36–39) [↑](#footnote-ref-117)
118. « When the intellectual faculty considers the particulars which are stored in the imagination and the light of the above-mentioned active intellect shines upon them in us, then the particulars are transformed (*istaḥāla*) into something abstracted from matter and from the material attachments and get imprinted in the rational soul, but not in the sense that the particulars themselves are transferred from imagination to our intellect, nor in the sense that the concept buried in material attachments ‒ which in itself and with regard to its essence is abstract ‒ produces a copy of itself, but in the sense that looking at the particulars disposes the soul for an abstraction (*al-muğarrad*) from the active intellect to flow upon it. » (*De anima* V.5, ed. Rahman, pp. 235‒36, cit. según Hasse 2000, 184) [↑](#footnote-ref-118)
119. «  El trabajo realizado por la Inteligencia actuante consiste precisamente en despojar a la materia de su forma sensible y de todos los caracteres que dependen de ella, para imprimirla en el intelecto posible del alma razonable. Esto es lo que llamamos abstracción. Abstraer no es, por otra parte, transportar al intelecto la forma que estaba en la imaginación. Tampoco consiste en que la forma sensible, una vez considerada en su desnudez, produzca en el intelecto posible una forma semejante a ella.  » (Gilson 1930, 65) [↑](#footnote-ref-119)
120. « Así, en el nivel de la percepción sensible, cada grado de percepción realiza una abstracción más o menos completa sobre esta forma, separándola de las consecuencias materiales que le son inherentes en virtud de su relación con la materia.» (Sebti 2005, 110) [↑](#footnote-ref-120)
121. « Post haec oportet te scire quod, cum primus dicitur intelligentia, dicitur secundum intentionem simplicem quam nosti in libro De anima: ipse enim intelligit res simul, ita ut per eas non multiplicetur in sua substantia nec ut imaginetur certitudo suae essentiae esse hoc quod ipse imaginet eas, sed quod fluunt formae earum ab eo intellectae; unde ipse aptior est ad hoc ut sit intelligentia quam ipsae formae fluentes a sua intelligibilitate ; et quod ipse intelligit seipsum, et quod ipse est principium omnis quod est. » (*Liber de philosophia prima* VIII.7, ed. Van Riet, p. 423.81–85) [↑](#footnote-ref-121)
122. El escrito *De anima* contiene una comparación con la tablilla en la que hasta ahora no hay nada escrito (ἐν γραμματείῳ ᾧ μηθὲν ἐνυπάρχει ἐντελεχείᾳ γεγραμένον, De anima 430a1-2). El término πίναξ ἄγραφος se cita más tarde en el comentario principal de Alejandro de Afrodisias (ἐοικὼς πινακίδι ἀγράφῳ, μᾶλλον δὲ τῷ τῆς πινακίδος ἀγράφῳ, ἀλλ' οὐ τῇ πινακίδι αὐτῇ, De anima liber cum Mantissa 84. 25). [↑](#footnote-ref-122)
123. « The function of the theoretical faculty is to receive the impressions of the universal forms abstracted from matter (*al-ṣuwar al-kulliyya al-muğarrada ʿan al-mādda*). If these forms are already abstracted in themselves (*muğarrada bi-ḏātihī*), it simply receives them; if not, it makes them immaterial by abstraction (*bi-tağrīdihā*), so that no trace whatever of material attachments (*ʿalāʾiq al-mādda*) remains in them. » (*Kitāb al-Nağāt* [*The Book of Salvation*], ed. Dānešpazūh, p. 333.2‒5, cit. segun D’Ancona 2008, 55‒56) [↑](#footnote-ref-123)
124. « The ‘intention’ is something in the object and not in the perciever, as Avicenna repeatedly stresses. It is an attribute of the object, such as ‘hostility’, which has a connotation for the perceiver. *Ma’na* ist therefore probably best translated as ‘connotational attribute.’ » (Hasse 2000, 132) El autor señala también que «Avicena otorga a los atributos connotativos un estatuto ontológico muy independiente» (*ibid.* p. 135). [↑](#footnote-ref-124)
125. Sobre las fuentes de este experimento mental en el corpus de Avicena, véase Marmura 1986; Druart 1988. Sobre el desarrollo que hace Avicena de este concepto a lo largo de su obra, véase Hasse 2000, 80-92. [↑](#footnote-ref-125)
126. « Así, las almas humanas reciben imágenes de las almas de las esferas celestes a través de su imaginación.» (Sebti 2005, 126) [↑](#footnote-ref-126)
127. « Possibile est ergo ut alicuius hominis anima eo quod est clara et cohaerens principiis intellectibilibus, ita sit inspirata ut accendatur ingenio ad recipiendum omnes quaestiones ab intelligentia agente, aut subito, aut pacne subito, firmiter impressas, non probabiliter, sed cum ordine qui comprehendit medios terminos (probata quæ sciuntur ex suis causis non sunt intelligibilia). Et hic est unus modus prophetiae qui omnibus virtutibus prophetiae altior est. Unde congrue vocatur virtus sancta, quia est altior gradus inter omnes virtutes humanas. » (*Liber de anima* V.6, ed. Van Riet, p. 153.10‒18) [↑](#footnote-ref-127)
128. « Thus the relation of the theoretical faculty to the abstract immaterial forms which we have mentioned is sometimes of the nature of absolute potentiality; this faculty belongs to the soul which has not yet realized any portion of the perfection potentially belonging to it. In this stage it is called the ‘material intelligence’, a faculty that is present in every individual of the human species. It is called ‘material’ in view of its resemblance to primary matter, which in itself does not possess any of the forms but is the substratum of all forms. » (*Kitāb al-Najāt*, cap. 5, ed. Rahman, p. 34.13‒22) [↑](#footnote-ref-128)
129. « Dicemus igitur quod virtus intellectiva, si intelliget instrumento corporali, oporteret ut non intelligeret seipsam, nec intelligeret instrumentum suum, nec intelliget se intelligere. » (*Liber de anima* V.2, ed. Van Riet, p. 93.60) [↑](#footnote-ref-129)
130. « Cum enim transit in mentem eius qui discit id quod cohaeret cum intellecto inquisito et convertit se anima ad inspiciendum (ipsa autem inspectio est conversio animae ad principium dans intellectum) solet anima coniungi intelligentiae et emanat ab ea virtus intellectus simplicis, quem sequitur emanatio ordinandi. » (*Liber de anima* V.6, ed. Van Riet, p. 149.44‒50) [↑](#footnote-ref-130)
131. « Avicenna compares this with the intuitive perception on the part of the intellect of the necessary connexion between the premisses and the conclusion. Nor does the universal element in the images produce its like in the intellect. The images are then not the cause of the intelligible at all. Their consideration by the soul is merely preparatory for the reception of the intelligible. » (Rahman 1952, 116) [↑](#footnote-ref-131)
132. « Etenim ad perceptionem, cui certum & indubitatum judicium possit inniti, non modo requiritur ut sit clara, sed etiam ut sit distincta. Claram voco illam, quæ menti attendenti praesens & aperta est : sicut ea clarè à nobis videri dicimus, quæ, oculo intuenti praesentia, satis fortiter & apertè illum movent. Distinctam autem illam, quæ, cùm clara sit, ab omnibus aliis ita sejuncta est & praecisa, ut nihil planè aliud, quàm quod clarum est, in se contineat. » (*Principia philosophiae*, cap. I, ed. Tannery 8, 22.3‒9) [↑](#footnote-ref-132)
133. « Ideo anima quam invenimus in animali et in vegetabili est perfectio prima corporis naturalis instrumentalis habentis opera vitae. » (*Liber de anima* I.1, ed. Van Riet, p. 29.60–63) [↑](#footnote-ref-133)
134. « Anima etiam non est substantia quæ sit corpus. Restat igitur ut sit substantia quæ est spiritus rationalis. » (*Gundiss. in* *De anima* 42.14–15) Para la recepción por Avicena del alma como *hoc aliquid* en la Escuela de Toledo, véase Boer 2013, 24-25. [↑](#footnote-ref-134)
135. « Then I say that matter is other than genus, since matter is a thing subject to all the things predicable of it. It fits their being and the being of each one of them according to the form which is proper of it. On the contrary, genus is not something existent, if its definition is known, but only a name. Its stability comes from its being in the thought of the thinker, but it does not exist nor is it an individual. » (*Quaestiones Naturales* II.28, Badawi, *Commentaires*, p. 53.18‒21, cit. après Di Giovanni 2004, 264) [↑](#footnote-ref-135)
136. « As matter, then, *body* signifies the sole property of being a dimensional substance; as genus, it signifies the same property, but taken together with all the following ones inherent in the subject. When all these properties are specified, you get the species. When they are not all specified, you get the genus. » (*Kitāb al-Shifā*, ed. Anawati, tome I, 213–219, cit. après Di Giovanni 2004, 262) [↑](#footnote-ref-136)
137. « Definitio enim equinitatis est praeter definitionem universalitatis nec universalitas continetur in definitione equinitatis. Equinitas etenim habet definitionem quæ non eget universalitate, sed est cui accidit universalitas. Unde ipsa equinitas non est aliquid nisi equinitas tantum ; ipsa enim in se nec est multa nec unum, nec est existens in his sensibilibus nec in anima, nec est aliquid horum potentia vel effectu, ita ut hoc contineatur intra essentiam equinitatis, sed ex hoc quod est equinitas tantum. » (*Liber de philosophia prima* V.1, ed. Van Riet, p. 228.29–36) [↑](#footnote-ref-137)
138. « Dico igitur quod quamvis prioritas et posterioritas dicantur multis modis, tamen fortasse conveniunt in uno secundum ambiguitatem, scilicet quia priori, inquantum est prius, aliquid est quod non est posteriori, sed nihil est posteriori quod non habeat id quod est prius. » (*Liber de anima* IV.1, ed. Van Riet, p. 184.6–10) [↑](#footnote-ref-138)
139. « Cum autem aliquam formam repraesentat sensus imaginationi et imaginatio intellectui, et intellectus excipit ex illa intentionem… nisi secundum accidens quod est illius proprium ex hoc quod est illud accidens, ita ut aliquando accipiat illam nudam, aliquando cum illo accidente. Et propter hoc dicitur quod Socrates et Plato sunt una intentio in humanitate. » (*Liber de anima* V.5, ed. Van Riet, pp. 129.82‒130.90) [↑](#footnote-ref-139)
140. « Unaquaeque enim res habet certitudinem qua est id quod est, sicut triangulus habet certitudinem qua est triangulus, et albedo habet certitudinem qua est albedo. Et hoc est quod fortasse appellamus esse proprium, nec intendimus per illud nisi intentionem esse affirmativi. » (*Liber de philosophia prima* I.5, ed. Van Riet, pp. 34.55‒35.59) [↑](#footnote-ref-140)
141. „Unaquaeque res habet certitudinem propriam quæ est eius quidditas. Et notum est quod certitudo cuiuscumque rei quæ propria est ei, est praeter esse quod multivocum est cum aliquid, quoniam, cum dixeris quod certitudo rei talis est in singularibus, vel in anima, vel absolute ita ut communicet utrisque, erit tunc haec intentio apprehensa et intellecta. “ (*Liber de philosophia prima* I.5, ed. Van Riet, p. 35.62–68) [↑](#footnote-ref-141)
142. « Et natura dicitur ad modum particularis et ad modum universalis. Sed quæ dicitur ad modum particularis, hoc est natura propria uniuscuiusque individui. Sed quæ dicitur ad modum universalis, fortassis aut erit universalis considerata ut species, aut erit universalis absolute, et ambae non habet esse in signatis scilicet individuis, nec sunt essentia existentes nisi in intellectu : dico enim quod non habet esse nisi particulare. » (*Liber primus Naturalium. Tractatus Primus de causis et principiis naturalium*; ed. Van Riet, p. 66.29‒35). [↑](#footnote-ref-142)
143. « Thus, because only what is expressed by the quiddity as ‘common nature’ will be instanced as such by a random or generic individual (and hence by the species it represents), the quiddity that corresponds to ‘common nature’ has a ‘divine’ existence and participates in the purpose of the divine flow. » (Lizzini 2003b, 137) [↑](#footnote-ref-143)
144. « Si autem non fuerit hoc propositum et haec coniunctio utriusque, non scietur quid sit res cuius quaerimus intentionem, nec separabitur a comitantia intelligendi ens cum illa ullo modo, quoniam intellectus de ente semper comitabitur illam, quia illa habet esse vel in singularibus vel in aestimatione vel intellectu. Si autem non esset ita, tunc non esset res. » (*Liber de philosophia prima* I.5, ed. Van Riet, p. 36.78–83) [↑](#footnote-ref-144)
145. « Ideo primum subiectum huius scientiae est ens ; et ea quæ inquirit sunt consequentia ens, inquantum est ens, sine conditione. » (*Liber de philosophia prima* I.2, ed. Van Riet, p. 12.37–39) [↑](#footnote-ref-145)
146. « Ex hoc enim esse nec est genus nec species nec individuum nec unum nec multa, sed ex hoc esse est tantum animal et tantum homo. Sed comitatur illud sine dubio esse unum vel multa, cum impossibile sit aliquid esse et non esse alteram istorum... » (*Liber de philosophia prima* V.1, ed. Van Riet, p. 234.42–44) [↑](#footnote-ref-146)
147. « Ad certitudinem vero ipsum essendi corpus, et ad sciendum nos illud esse corpus, non eget ut sit finitum. Finitio enim accidentale est ei et comitans. Et ideo ad imaginandum corpus non est necesse imaginari corpus finitum ; qui autem imaginat corpus infinitum non imaginat corpus non corpus, nec imaginat privationem finitionis nisi qui imaginat corpus. » (*Liber de philosophia prima* II.2, ed. Van Riet, pp. 70.14–71.18) [↑](#footnote-ref-147)
148. « Nostra autem dictio, scilicet *est*, continet in se designationem. » (*Liber de philosophia prima* I.5, ed. Van Riet, p. 37.95). [↑](#footnote-ref-148)
149. « Sic igitur oportet intelligi corpus: quod ipsum est substantia cuius haec est forma qua est id quod est. » (*Liber de philosophia prima* II.2, ed. Van Riet, p. 72.47–48) [↑](#footnote-ref-149)
150. « Avicenna’s reluctance to acknowledge this openly may stem in part from the fact, that he entertains two models of matter: one of matter as pure receptivity, a mere receptacle of forms, that mirrors them faithfully so that knowledge of these forms, or their knowledge of themselves, is tantamount to knowledge of the matter too; and the other of matter as a real principle of being, the source of chance and privation/evil, unknowable in itself and hence unpredictable in its relation to form. » (Ivry 1984, 167) [↑](#footnote-ref-150)
151. « Si enim necesse esset illud esse vel caelum vel in caelo, manifestum est tamen ex hoc quod, ad hoc ut ipsum sit corpus in effectu, non est necesse esse in corpore tres dimensiones in effectu secundum praedictos modos trium dimensionum.» (*Liber de philosophia prima* II.2, ed. Van Riet, p. 71.30–33) [↑](#footnote-ref-151)
152. «Unde, si quis interrogavit an humanitas quæ est in Platone, ex hoc quod est humanitas, sit alia ab illa quæ est in Socrate et necessario dixerimus non, non oportebit consentire ei ut dicat : “ergo haec et illa sunt una numero”, quoniam negatio illa absoluta fuit et intelleximus in ea quod illa humanitas, ex hoc quod est humanitas, est humanitas tantum, sed ex hoc quod ipsa est alia ab humanitate quæ est in Socrate quiddam extrinsecum est. Ipse vero non interrogavit de humanitate nisi ex hoc quod est humanitas.» (*Liber de philosophia prima*, V.1, ed. Van Riet, p. 231.74–81 [↑](#footnote-ref-152)
153. « Veritas autem quæ adaequatur rei, illa est certa, sed est certa, ut puto, respectu suae comparationis ad rem, et est veritas respectu comparationis rei ad ipsam. » (*Liber de Philosophia prima* 1.8, ed. Van Riet, pp. 55.64‒56.66) [↑](#footnote-ref-153)
154. « Sicut enim haec scientia est principium essendi illas, sic scientia huius est principium certitudinis sciendi illas. » (*Liber de Philosophia prima* I.3, ed. Van Riet, p. 20.74‒76). [↑](#footnote-ref-154)
155. « Anima autem intelligit seipsam, et hoc quod intelligit seipsam, facit eam intelligere se esse et intelligentem et intellectam et intellectum ; in eo vero quod intelligit ceteras formas non ita facit: ipsae enim per se in corpore sunt semper et in potentia in intellectu, quamvis in aliquibus rebus exeant ad effectum. » (*Liber de anima* V.6, ed. Van Riet, p. 134.45–49) [↑](#footnote-ref-155)
156. « Every time I was at a loss about a problem, concerning which I was unable to find the middle term in a syllogism, I would repair on its account to the mosque and worship, praying humbly to the All-Creator to disclose to me its obscu­rity and make its difficulty easy. At night I would return home, set the lamp before me and occupy myself with reading and writing. Whenever I felt drowsy or weakening, I would turn aside to drink a cup of wine to regain my strength and then I would go back to my reading. Whenever I fell asleep, I would see those very problems in my dream; and many problems became clear to me while asleep. » (Avicena*, The Life of Ibn Sīnā* 28.3–30.3, zit. nach Bertolacci 2004, 157) [↑](#footnote-ref-156)
157. « Ich habe mich gefragt, ob man nicht alle diese obersten Werthe der bisherigen Philosophie Moral und Religion mit den Werthen der Geschwächten, Geisteskranken und Neurastheniker vergleichen kann: sie stellen, in einer milderen Form, dieselben Übel dar… der Werth aller morbiden Zustände ist, daß sie in einem Vergrößerungsglas gewisse Zustände, die normal aber als normal schlecht sichtbar sind, zeigen. » (*Nachgelassene Fragmente* 14[65], KSA 13, 250) [↑](#footnote-ref-157)
158. « Veritas autem intelligitur et esse absolute in singularibus, et intelligitur esse aeternum, et intelligitur dispositio dictionis vel intellectus qui significat dispositionem in re exteriore cum est ei aequalis. Dicimus enim: “haec dictio est vera” et “haec sententia est vera” ; igitur necesse esse est id quod per seipsum est veritas semper ; possibile vero est veritas per aliud a se, et est falsum in seipso. Quicquid igitur est praeter necesse esse quod est unum, falsum est in se. Veritas autem quæ adaequatur rei, illa est certa, sed est certa, ut puto, respectu suae comparationis ad rem, et est veritas respectu comparationis rei ad ipsam. Ex dictionibus autem veris, illa est dignior dici vera cuius certitudo est semper ; sed quæ dignior est ad hoc est illa cuius certitudo est prima, et non per causam. » (*Liber de Philosophia prima* I.8, ed. Van Riet, p. 55.58‒56.69) [↑](#footnote-ref-158)
159. « The (infinite) succession of individuals implies that divine providence selects for its aim what can be called a ‘generic’ or ‘random individual,’ i.e., an individual that, whatever it is, is able to represent the species in such a way as to guarantee the permanent existence of the latter. » (Lizzini 2003b, 136) [↑](#footnote-ref-159)
160. « Deinde intellectui in effectu deservit intellectus in habitu, et intellectus materialis, cum aptitudine quæ est in eo, deservit intellectui in habitu. » (*Liber de anima* I.5, ed. Van Riet, p. 99.82–84) [↑](#footnote-ref-160)
161. La détermination formelle du sujet (*subject-matter, mawḍū*) comme *ens inquantum ens* est séparée de ce qui est recherché comme but ultime (*ġaraḍ*) de la science première. C’est la théologie philosophique que al-Fārābī avait déjà fait par rapport à la *Métaphysique Lambda* (Bertolacci 2006, 114–26). [↑](#footnote-ref-161)
162. « Igitur quaestiones huius scientiae quaedam sunt causae esse, inquantum est esse causatum, et quaedam sunt accidentalia esse, et quaedam sunt principia scientiarum singularum. Et scientia horum quaeritur in hoc magisterio. Et haec est philosophia prima, quia ipsa est scientia de prima causa esse, et haec est prima causa ; sed prima causa universitatis est esse et unitas… » (*Liber de philosophia prima* I.2, ed. Van Riet, pp. 15.86–16.91) [↑](#footnote-ref-162)
163. « Dico igitur impossibile esse ut ipse Deus sit subiectum huius scientiae, quoniam subiectum omnis scientiae est res quæ conceditur esse, et ipsa scientia non inquirit nisi dispositiones illius subiecti, et hoc notum est ex aliis locis. » (*Liber de anima* I.1, ed. Van Riet, p. 4.60–64) [↑](#footnote-ref-163)
164. « Eius enim essentia immunis est ab omni quod est in potentia omnino, sicut iam supra ostendimus, sed ipse est intelligens omnia ut unum simul, et ex hoc quod intelligit, sequitur ordinatio bonitatis in esse, et intelligit qualiter est possibile et qualiter est elegantius provenire esse totus secundum iudicium sui intellecti. » (*Liber de philosophia prima* IX.4, ed. Van Riet, p. 478.73–78) [↑](#footnote-ref-164)
165. « Sic transeat in saeculum intellectum instar esse totius mundi, cernens id quod est pulchritudo absolute et bonitas absolute et decor verus, fiat unum cum ea, insculpta exemplo eius et dispositione eius, et incedens secundum viam eius, conversa in similitudinem substantie eius. » (*Liber de philosophia prima* IX.7, ed. Van Riet, p. 511.79‒83) [↑](#footnote-ref-165)
166. « Queda, sin embargo, esta distinción esencial: los profetas son por naturaleza lo que *los gnósticos y los santos sólo llegan a ser tras una larga dialéctica de purificación y ascetismo moral e intelectual*.*.* » (Gardet 1951, 121) [↑](#footnote-ref-166)
167. « Sic transeat in saeculum intellectum instar esse totius mundi, cernens id quod est pulchritudo absolute et bonitas absolute et decor verus, fiat unum cum ea, insculpta exemplo eius et dispositione eius, et incedens secundum viam eius, conversa in similitudinem substantie eius. » (*Liber de philosophia prima* IX.7, ed. Van Riet, p. 511.79‒83) [↑](#footnote-ref-167)
168. « We will make it plain that in their metaphysical sciences they have not been able to fulfill the claims laid out in the different parts of the [textbook on] logics and in the introduction to it, i.e. what they have set down in the *Second Analytics* (*Kitāb al-Burhān*) on the conditions for the truth of the premise of a syllogism, and what they have set down in the *First Analytics* (*Kitāb al-Qiyās*) on the conditions of the syllogism’s figures, and the various things they posit in the *Isagoge* and the *Categories*. » (Al-Ghazali, *Tahāfut al-Falāsifah* 16.8–11, trad. Griffel 2009, 100) [↑](#footnote-ref-168)
169. « For the first effect, too, is simple, having no composition in it, except by way of its inseparable accidents. The two will, therefore, stand on par, inasmuch as each is intelligence divested of Matter. And this is a generic reality, for being pure intelligence is not one of the inseparable accidents of being, but the very quiddity. So this quiddity will be common to God and all the intelligences. » (Al-Ghazālī, *Tahāfut al-Falāsifah*, probl. VII, ed. Kamali, p. 130) [↑](#footnote-ref-169)
170. « The final result of all their investigations into Divine Glory is that they have destroyed all that Glory signifies. They have made His condition comparable to that of a dead man who has no awareness of what goes on in the world–the only difference between Him and a dead man being that He knows Himself. » (*Tahāfut al-Falāsifah*, probl. III, ed. Kamali, p. 80). [↑](#footnote-ref-170)
171. « The majority of their errors (*aghālīṭ*) are in metaphysics. [Here,] they are unable to fulfill demonstration (*burhān*) as they have set it out as a condition in logics. This is why most of the disagreements amongst them is in (the field of) metaphysics. » (Al-Ghazali, *al-Munqidh* 23.14–15, trad. Griffel 2009, 100) [↑](#footnote-ref-171)
172. « Therefore, it is not improbable that something should be distinguished from what is opposed to it (as an alternative possibility) because of its relation to the system of things. But the moments of time are, on the contrary, absolutely similar in respect of the relation each bears to possibility and to the system of things. For this reason it is not possible to maintain that, if the creation of the world had been earlier or later by a single instant than it was, the system of things would not take shape. » (Al-Ghazālī, *Tahāfut al-Falāsifah*, probl. I, ed. Kamali, p. 28) [↑](#footnote-ref-172)
173. « An agent is he from whom an action proceeds because of the will for action: by way of free choice, and alongside of the knowledge of what is willed. But in your view the world bears the same relation to God as an effect to its cause. So it follows from Him by way of necessary causation. And, therefore, it is not conceivable that God should have been able to avoid His action, even as the shadow is unavoidable to a person, or light to the Sun. Now, this has nothing to do with an action. » (Al-Ghazālī, *Tahāfut al-Falāsifah*, probl. III. 1, ed. Kamali, p. 64) [↑](#footnote-ref-173)
174. « Diese unsere Weisheit nimmt von jener Urweisheit den Anfang, und die Ursubstanz rührt von der Weisheit her. Nicht aber war die Ursubstanz zuerst und dann erst die Weisheit, vielmehr ist die Substanz eben die Weisheit, auch ist die Urwesenheit die Substanz und die Substanz die Weisheit. Nicht, dass zuerst die Substanz und dann die Weisheit gewesen wäre, wie dies bei den Zweitsubstanzen der Fall ist, sondern Wesenheit, Substanz und Weisheit waren Eins. » (*Theologia Aristotelis*, ed. Dieterici, p. 161) [↑](#footnote-ref-174)
175. « Iam autem notum est quod differentiae non recipiuntur in definitione eius quod ponitur ut genus ; igitur ipsae non acquirunt generi certitudinem, sed acquirunt ei esse in actu, sicut rationale. Rationale enim non acquirit intentionem animalitatis, sed acquirit ei esse in effectu per successionem essendi proprie. » (*Liber de philosophia prima* I.7, ed. Van Riet, p. 51.83–88) [↑](#footnote-ref-175)
176. „Die Poesie, also die bewusste Erdichtung, war demnach „nur tolerierbar, wenn sie eine Wahrheit aussage im Sinne der Übereinstimmung mit der Wirklichkeit, d.h. der Übereinstimmung zwischen der Beschreibung (*wasf*) und dem Beschriebenen (*mawsuf*).“ (Schöller 2001, 139) [↑](#footnote-ref-176)
177. « However, there is a [certain] aporia in this; for if that which is always true is found only in that which exists always in actuality, there is no proof [of the truth] for things which exist now in actuality, now in potentiality. » (*Averroes On Aristote’s Metaphysics*, ed. Arnzen, p. 109.417) [↑](#footnote-ref-177)
178. « Therefore, there is no falsity in these [things] except in the form of error, that is by believing that which is combined to be separated or that which is separated to be combined. » (*Averroes On Aristote’s Metaphysics*, ed. Arnzen, p. 110.423) [↑](#footnote-ref-178)
179. La postura contraria defiende el escrito citado de Davidson (Al-Farabi, Avicenna, and Averroes, on Intellect, 1992), que divide arbitrariamente la concepción del intelecto de Averroes en tres etapas distintas. La introducción a la obra de Averroes sobre el intelecto del período medio ofrece una crítica bien fundada de Davidson (*La béatitude de l’âme*, éd. Geoffroy&Steel 2001, 47–51, 62, 69). [↑](#footnote-ref-179)
180. La versión latina del libro *De anima* de Avicena utiliza el término *intellectus materialis* para el intelecto posible (Wéber 1991, 347). Jacques de Venise menciona el término *intellectus possibilis* (*De anima 430a24*) en su traducción de *De anima*, como se desprende de una paráfrasis de su traducción de hacia 1245 (*Lectura in librum de anima a quodam discipulo reportata*, ed. R.-A. Gauthier, 1985). El autor anónimo del libro *De anima* *et de potentiis eius* (c. 1225) utilizó por primera vez en Occidente el término *intellectus possibilis* en el sentido de *De anima III.5*, según el comentario CMDA de Averroes (ed. Gauthier 1982, pp. 30, 50). [↑](#footnote-ref-180)
181. « Et hoc contrarium est ei quod contingit Modernis ; nullus enim est sciens et perfectus apud eos nisi qui est Alexandreus. Et causa in hoc est famositas istius viri, et quia creditur esse vere unus de bonis expositoribus. » (CMDA III.14, 433.149‒53) [↑](#footnote-ref-181)
182. La cita de Gauthier se encuentra en la edición crítica de la *Sentencia libri De anima de Aquino, Editio Leonina* 45/1, 1984, p. 222\*. La sentencia original procede de Nogales: « Averroes is not an averroist. If it is true that there were Averroists who admitted the unity of the human intellect, this is not true of Averroes himself, who admits the individual immortality of the human soul, even in the material intellect. » (Nogales 1976, 177) [↑](#footnote-ref-182)
183. « And likewise if we understand by ‘existence’ a mental attribute, it is not an addition to the essence, but if we understand it as being an accident, in the way Avicenna regards it in the composite existent, then it becomes difficult to explain how the uncompounded can be the quiddity itself, although one might say perhaps: ’In the way the knowledge in the uncompounded becomes the knower himself.’ » (*Tahafut al-tahafut [The incoherence of the incoherence]*, 8th discussion, ed. Van Den Berg, p. 241) [↑](#footnote-ref-183)
184. « Then he [Alexander Aphrodisias] sets out to illustrate how this analogy is universal [and belongs to everything]. He says: ‘for instance if somebody says that the principles are three: form, privation and matter, but each one of these is different in every genus.’ He means: the meaning of our doctrine that the principles are one by analogy is as if we had said: form, matter and privation are the principles of the ten categories, but the form, the privation and the matter of substance are different from the form, the privation and the matter of each category, and that of one of them is different from that of another. » (*Comm. magnum in Met.* 1521, ed. Genequand, p. 119) [↑](#footnote-ref-184)
185. « [Ibn Sīnā] errs here in so far as in his [doctrine] the accidental which is attached to a thing in the intellect is confounded with the accidental which is attached to it in [extramental] existence, and [because] he was convinced that ‘one’ is predicated of all ten genera univocally, not *secundum prius et posterius*, and that it is [identical with] the numerical one with respect to what he conceived as its meaning in everyday language. » (*Averroes On Aristote’s Metaphysics*, ed. Arnzen, p. 39.77) [↑](#footnote-ref-185)
186. « Accordingly, one must understand that the principles of the two sciences are different, I mean in the manner one envisages them only, not in their being. This is why the commentary of Alexander on this point is very ambiguous unless one establishes this distinction. It is this obscurity that misled Ibn Sīnā as we have said. » (*Comm. Magnum in Met.* 1436, ed. Genequand, p. 80) [↑](#footnote-ref-186)
187. « Avicenna autem peccavit multum in hoc, quod existimavit quod unum et ens significant dispositiones additas essentiae rei. » (*In Aristot. Metaph*. *IV*, ed. Juntina VIII, fol. 67 B) [↑](#footnote-ref-187)
188. «Averroes’s reference to ens as a disposition which is added to the essence of a thing was taken by some of the Latins as implying both that Avicenna defended real distinction between essence and existence, and that he regarded existence as a kind of accident which is superadded to essence. » (Wippel 2007, 45) [↑](#footnote-ref-188)
189. « Manifestum est quod primum de quo dicitur hoc nomen “ens” simpliciter et principaliter est illud quod dicitur in responsione ad “quid est hoc individuum demonstratum exsistens per se” ; et ista interrogatio est de substantia. » (*In I Sent.*, lib. I, dist. 2, q. VII ; OTh II, p. 234.1‒3) [↑](#footnote-ref-189)
190. « Et cum hoc interrogatur quid est illud individuum existens, quod dicitur substantia, non respondemus ad hoc per aliquid extra essentiam eius. » (*In Aristot. Metaph*. *VII*, ed. Juntina VIII, fol. 153 H) [↑](#footnote-ref-190)
191. « Et ille namque in quibus dicitur quod ipse sunt substantie secunde, sunt species in quibus inueniuntur singularia secundum modum similitudinis inuentionis partis in toto, et genera harum specierum etiam ; uerbi gratia quia Sortes cui innuitur est in specie eius, scilicet in homine, et homo in genere suo, quod est animal ; ergo Sortes cui innuitur est substantia prima ; et homo predicatum de ipso et animal ambo sunt substantie secunde. » (*Commentum medium super libro Praedicamentorum Aristotelis* II.2.20, ed. Hissette, pp. 19.47‒20.54) [↑](#footnote-ref-191)
192. « As for Ibn Sīnā, since he believes that no science can prove its own principles and takes that absolutely, he thinks that it is for the first philosopher to explain the existence of the principles of the sensible substance, whether eternal or not. » (*Comm. magnum in Met.* 1423–24, ed. Genequand, p. 74) [↑](#footnote-ref-192)
193. « But the philosopher speculating about the principles of being qua being is the one speculating about the principles of substance as has been said at the beginning of this book; now the first components and principles of substance are the principles of the object of natural philosophy. In that case, Metaphysics (‘ilm ilāhī) is the science which undertakes the demonstration of the principles of the object of natural philosophy, and natural philosophy merely postulates them. » (*Comm. magnum in Met.* 1424, ed. Genequand, p. 74) [↑](#footnote-ref-193)
194. « As for Ibn Sīnā, he erred in this [question] completely, for he thought that he who practices natural sciences cannot show that bodies are composed of matter and form and that it lies in the responsibility of the metaphysician to show this. The invalidity of all this is self-evident to anybody practising the two sciences (i.e., physics and this science [of metaphysics]). » (*Averroes On Aristote’s Metaphysics*, ed. Arnzen, p. 59.205). [↑](#footnote-ref-194)
195. « For it is impossible that there should be a demonstration of absolutely everything. There would be an infinite regress (so that there would still be no demonstration); but if there are things of which one should not demand demonstrations, these persons could not say what principle they maintain to be more self-evident than the present one. » (Met. IV.4, 1006a7–11, trad. Ross, WA 8) [↑](#footnote-ref-195)
196. « He [Ibn Sīnā] says that the natural philosopher postulates the existence of nature, and that the metaphysician proves its existence; he did not distinguish between the two substances in that respect as is obviously case in this discussion. » (*Comm. magnum in Met.* 1424, ed. Genequand, p. 74) [↑](#footnote-ref-196)
197. « Perhaps this aspect is what Alexander means when he says that the specialist in this science investigates what the principles of the eternal substance are, but that the natural philosopher does not have to postulate that sort of inquiry, nor does he need it. Perhaps he also means that the natural philosopher inquires into what the principles of the substance subject to generation and corruption are by the method proper to it, that is to say into its proximate principles, declaring that the immovable substance is the principle of the movable. This is how his words must be understood; otherwise, they are very obscure; this is what led Ibn Sīnā into error. » (*Comm. magnum in Met*. 1426*,* ed. Genequand, p. 75) [↑](#footnote-ref-197)
198. « In sum, Averroes’s theory of metaphysical knowledge is characterized by the following claims: (1) The primary and truly apodictic demonstration of God’s existence is found in natural philosophy in the form of the proof for an Unmoved Mover. (2) The science of metaphysics formally depends on the demonstration of God’s existence in natural philosophy, since metaphysics receives its subject through this demonstration. » (Noone 1992, 37) [↑](#footnote-ref-198)
199. « According to the method leading from the things that are posterior to the things that are prior, called indications… » (*Comm. magnum in Met.* 1423, ed. Genequand, p. 74) [↑](#footnote-ref-199)
200. « Therefore, it is impossible to demonstrate the existence of the first substance except by means of motions; methods which are thought to lead to the existence of the first mover other than the method based on motion are all suasive; even if they were true, they would be a limited number of indications belonging to the science of the philosopher; for the first principles cannot be proved apodictically. » (*Comm. magnum in Met*. 1423, ed. Genequand, p. 74) [↑](#footnote-ref-200)
201. « Veritas namque, ut declaratum est in sua declaratione (definitione), est aequare rem ad intellectum, scilicet quod reperiatur in anima, sicut est extra animam. » (Boehner 1945, 142) [↑](#footnote-ref-201)
202. « Verum enim et falsum non sunt in rebus, sicut bonum et malum ut verum sit sicut bonum et falsum sicut malum, sed sunt in cognitione. » (*In Aristot. Metaph.VI*, editio Juntina VIII, fol. 151 H). [↑](#footnote-ref-202)
203. « We answer that if there is no substance other than those which are formed by nature, natural science will be the first science; but if there is an immovable substance, the science of this must be prior and must be first philosophy, and universal in this way, because it is first. And it will belong to this to consider being *qua* being (περὶ τοῦ ὄντος ᾗ ὂν ταύτης)—both what it is and the attributes which belong to it *qua* being (τί ἐστι καὶ τὰ ὑπάρχοντα ᾗ ὄν). » (*Met*. 1026a27‒32, trad. Ross, WA 8) Les termes originaux cités concernent „*qua* being“ utilisé au sens de l’analogie. Ils indiquent clairement que la traduction suit la pensée de l’*Oxfordian Fallacy*, car elle est influencée par la métaphysique d'Avicenne. [↑](#footnote-ref-203)
204. « These [merely] imagined matters are related to sensible matters in such a way that the former exist potentially in the circle which is how sensible matters of things exist in sensible things. » (*Averroes On Aristote’s Metaphysics,* ed. Arnzen, p. 82.287) [↑](#footnote-ref-204)
205. « Some [philosophers] made the three dimensions the first thing instilled in formless prime matter and the principles of a thing whereby matter receives form. Furthermore, they maintained that the term ‘body’ signifies most properly this meaning [of informed matter], since ‘substance’ signifies this only qua [abstract] root morpheme because substances are [that which is] not in a substrate. » (*Averroes On Aristote’s Metaphysics,* ed. Arnzen, pp. 89.321–90.323) [↑](#footnote-ref-205)
206. « Other [philosophers] maintained that the three dimensions are sequels of a simple form which exists in prime matter, and that it is due to this form that body receives [the properties of] divisibility and continuity. They [also] claimed that this [form] is one [and the same] and common for all sensible things just as is the case with prime matter. This position is held by Ibn Sīnā. » (*Averroes On Aristote’s Metaphysics*, ed. Arnzen, p. 90.324) [↑](#footnote-ref-206)
207. « It is evident that the primary dimensions would not settle upon the subject belonging to this form nor would those primary dimensions exist in it until after the form has settled upon it, and when I use the term ‘after’ I have in mind posteriority in respect to existence, not posteriority in respect to time. » (*De substantia orbis*, cap.I, trad. Hyman 1986, 62) [↑](#footnote-ref-207)
208. « For this reason Avicenna thought that the case of the three dimensions which exist in matter absolutely, that is to say, the [three] indeterminate dimensions, is the same as the case of the determinate dimensions in it. And he asserts that it is impossible but that a primary form settle upon the primary matter prior to the settlement upon it of the primary dimensions. And many absurdities follow from this view. » (*De substantia orbis*, cap. I, trad. Hyman, p. 63) [↑](#footnote-ref-208)
209. « We say now: As for the adherents of the first doctrine, i.e., those who held that dimensions are principles of a thing through which matter is constituted, they necessarily have to suppose that dimensions are substances, since they are principles through which prime matter is constituted, and that they [are that which] makes known the quiddity of the individual substance. » (*Averroes On Aristote’s Metaphysics*, ed. Arnzen 2010, p. 90.326) [↑](#footnote-ref-209)
210. « Their mistake was to assume that corporeality is generically stable, that is, to think that it is imperishable or stable on the condition that it is an accident and to think that it is stable on the condition that it is forma. According to this view, it is necessary [to assume] that prime matter is informed not only through the dimensions but rather through a multiplicity of accidents which are inseparable from prime matter and common to [all] simple bodies. » (*Averroes On Aristote’s Metaphysics*, ed. Arnzen, p. 92.328) [↑](#footnote-ref-210)
211. « As it appears from Ibn Sīnā’s words, and that the composite of this form and prime matter is the substance which has corporeality, that is to say the three dimensions, as an accident, and [that] this is what is signified by the term ‘body,’ or [rather] ‘corporeality’ (since a paronymous term, as said before, is most appropriate to signify this [accidentality] as far as it is conceived in this way), then, upon my life, this is a preposterous view… » (*Averroes On Aristote’s Metaphysics*, ed. Arnzen, p. 92.328). [↑](#footnote-ref-211)
212. « For that reason, universals are second intentions, while the things of which they are accidents are first intentions (the difference between first and second intentions has been stated in detail in the discipline of logic). All this is self-evident for those who practise this discipline. » (*Averroes On Aristote’s Metaphysics*, ed. Arnzen, p. 77.270) [↑](#footnote-ref-212)
213. « The demonstrations employed by Ibn Sīnā in this science [of metaphysics] in order to show [the existence] of the first principle are, on the other hand, altogether dialectical and untrue propositions, which do not state anything in an appropriate manner, as can be seen from the counter-arguments set forth by Abū Hāmid [al-GhazāIī] against these [propositions] in his book on The Incoherence [of the Philosophers]. » (*Averroes On Aristote’s Metaphysics*, ed. Arnzen, p. 24.14) [↑](#footnote-ref-213)
214. « It is known that true relation is a particular reciprocal relation, since the universals do not exists outside the soul and are only abstracted from the particular by discursive thought. » (*Comm. magnum in Met.* 1543, ed. Genequand, pp. 128–129) [↑](#footnote-ref-214)
215. « Deinde dixit : *Vivum autem universale*, etc. Demonstratur per hoc quod ipse non opinatur quod diffinitiones generum et specierum sunt diffinitiones rerum universalium existentium extra animam ; sed sunt diffinitiones rerum particularium extra intellectum, sed intellectus est qui agit in eis universalitatem, Et quasi dicit : et non attribuitur esse diffinitionum speciebus et generibus, ita quod ille res universales sint existentes extra intellectum. Vivum enim universale aut nichil est omnino, aut esse eius est posterius ab esse rerum sensibilium, si est aliquid universale ens per se. » (CMDA I.8, 12.21–26) [↑](#footnote-ref-215)
216. « Et dixit : *Dicamus igitur quod sensus non est in actu, sed in potentia*, etc. Idest, dicamus igitur in respondendo quod sensus non est ex virtutibus activis, que agunt ex se absque eo quod indigeant in actione que provenit ab eis motore extrinseco, sed sunt ex virtutibus passivis, que indigent motore extrinseco. Et ideo non sentiunt ex se, quemadmodum combustibile non comburitur ex se absque motore extrinseco, scilicet igne. » (CMDA II.52, 210.29‒37) [↑](#footnote-ref-216)
217. « Et potest intelligi sic : et necesse est ut sit de virtutibus passivis ita quod proportio sensus ad sensibilia sit sicut proportio intellectus ad intelligibilia. Et secundum hoc in ordine sermonis erit transpositio, et tunc debet legi sic : Oportet igitur ut dispositio eius sit secundum similitudinem: sicut sensus apud sensibilia, sic intellectus apud intelligibilia... » (CMDA III.3, 382.26–30) [↑](#footnote-ref-217)
218. « The thinking part of the soul must therefore be, while impassible, capable of receiving the form of an object (πάσχειν τι ἂν εἴη ὑπὸ τοῦ νοητοῦ); that is must be potentially identical in character with its object without being the object (τι τοιοῦτον ἕτερον). Mind must be related to (ὁμοίως ἔχειν) what is thinkable, as sense is to what is sensible (τὸ αἰσθητικὸν πρὸς τὰ αἰσθητά, οὕτω τὸν νοῦν πρὸς τὰ νοητά). » (*De anima* III.4, 429a14–18, trad. Smith, WA 3) [↑](#footnote-ref-218)
219. „...opinatus est Thémistius quod intellectus qui est in habitu est compositus ex intellectu materiali et agenti. Et hoc idem fecit Alexandrum credere quod intellectus qui est in nobis est compositus aut quasi compositus ex intellectu agenti et ex eo qui est in habitu, cum opinatur quod substantia eius qui est in habitu debet esse alia a substantia intellectus agentis. » (CMDA III.36, 496.481‒87) [↑](#footnote-ref-219)
220. Sobre la diferencia entre Temistio y Alejandro en cuanto a la interpretación original del intelecto en *De anima III*, véase Bormann 1982, 6-20.. [↑](#footnote-ref-220)
221. « Now if thinking is analogous to perceiving (τὸ νοεῖν ἀνάλογόν ἐστι τῷ αἰσθάνεσθαι) (for the soul, as we also said earlier, makes judgments and becomes acquainted with [things] through both of these), then the intellect, too, would be in some way affected by the objects of thought, just as perception is by the objects of perception, and here too ‘would be affected’ has to be understood in just the same way [as with perception] (τὸ πάσχοι δ' ἂν καὶ ἐνταῦθα ἀκουστέον παραπλησίως). It is, in other words, more appropriate to say that [the intellect] would be ‘completed’ to the fullest extent by being advanced from potentiality to actuality (εἰς ἐνέργειαν ἐκ δυνάμεως προαγόμενος). And it is obvious that [it is advanced] from potentiality (ἐκ δυνάμεως, δῆλον). That is why we do not always think (διὰ γὰρ τοῦτο οὔτε αἰεὶ νοοῦμεν), nor even always think the same things rather than different things at different times (τὰ αὐτὰ αἰεί, ἀλλὰ ἄλλοτε ἄλλα); this in fact is a sign that this intellect exists in potentiality (σημεῖον τοῦ δυνάμει εἶναι τοῦτον τὸν νοῦν), since there can be no transition from one activity to another unless a potentiality remains (δυνάμεως ὑπομενούσης) to display the different activities. » (*In Aristotelis libros de anima paraphrasis* 94.5‒15, trad. Schroeder, pp. 77‒78) [↑](#footnote-ref-221)
222. « Et iam declaratum est quod intellectus materialis impossibile est ut habeat formam in actu, cum substantia et natura eius est ut recipiat formas secundum quod sunt forme. » (CMDA III.5, 398.340–43) [↑](#footnote-ref-222)
223. « Non ita quod intellectus materialis intelligat ipsum et propter illud intelligere fiat continuatio cum hoc intellectu, sed continuatio istius intellectus nobiscum est causa eius quod intelligit ipsum et intelligimus per ipsum alias res abstractas. » (CMDA III.36, 484.138–42) [↑](#footnote-ref-223)
224. « Et ista est dispositio intellectus in comprehendendo alietatem que est inter formam et individuum ; comprehendit enim formam per se, et comprehendit individuum mediante sensu. » (CMDA III.9, 422.47–50) [↑](#footnote-ref-224)
225. « Et dixit : Et quod accidit in intellectu, etc. Idest, et intelligendum est hoc quod diximus de hac intentione universali, scilicet passione que est in intellectu, quod est tantum receptio sine transmutatione, sicut receptio picture in tabula. » (CMDA III.14, 430.50–54) [↑](#footnote-ref-225)
226. « Et ideo in anima sunt intentiones et comprehensiones, et extra animam non sunt neque intentiones neque comprehensiones, sed res materiales non comprehense omnino. » (CMDA II.121, 317.17‒20) [↑](#footnote-ref-226)
227. « Et dixit *secundum quod est in hac dispositione, et in intentione* observando se ab intentionibus quas recipit intellectus ; ille enim sunt universales, iste vero tantum sunt iste. » (CMDA II.121, 317.32‒35) [↑](#footnote-ref-227)
228. « Et dixit etiam in tractatu quem fecit de Intellectu secundum opinionem Aristotelis quod intellectus materialis est virtus facta a complexione. » (CMDA III.5, 394.217–19) [↑](#footnote-ref-228)
229. « Continuatio igitur intellecti cum homine impossibile est ut sit nisi per continuationem alterius istarum duarum partium cum eo, scilicet partis que est de eo quasi materia, et partis que est de ipso (scilicet intellecto) quasi forma. » (CMDA III.5, 404.507–12) [↑](#footnote-ref-229)
230. « Et ista intentio individualis est illa quam distinguit virtus cogitativa a forma ymaginata… » (CMDA II.63, 225.53–55) [↑](#footnote-ref-230)
231. « Sensus, cum hoc quod comprehendunt sua sensibilia propria, comprehendunt intentiones individuales diversas in generibus et in speciebus; comprehendunt igitur intentionem huius hominis individualis, et intentionem huius equi individualis, et universaliter intentionem uniuscuiusque decem predicamentorum individualium. » (CMDA II.63, 225.44–50) [↑](#footnote-ref-231)
232. « Declaratum est enim illic quod virtus cogitativa non est nisi virtus que distinguit intentionem rei sensibilis a suo idolo ymaginato ; et ista virtus est ilia cuius proportio ad has duas intentiones, scilicet ad idolum rei et ad intentionem sui idoli, est sicut proportio sensus communis ad intentiones quinque sensuum. Virtus igitur cogitativa est de genere virtutum existentium in corporibus. » (CMDA III.6, 415.62‒68) [↑](#footnote-ref-232)
233. « Sed cum aliquis intuebitur omnes sermones istius viri et congregabit eos, videbit ipsum opinari quod, quando *intellectus* qui est in potentia fuerit perfectus, tunc intelligentia agens copulabitur nobiscum, per quam intelligemus res abstractas, et per quam faciemus res sensibiles esse intellectas in actu, secundum quod ipse efficitur forma in nobis. » (CMDA III.36, 484.128–134) [↑](#footnote-ref-233)
234. « Et fuit necesse attribuere has duas actiones anime in nobis, scilicet recipere intellectum et facere eum, quamvis agens et recipiens sint substantie eterne, propter hoc quia hee due actiones reducte sunt ad nostram voluntatem, scilicet abstrahere intellecta et intelligere ea. Abstrahere enim nichil est aliud quam facere intentiones ymaginatas intellectas in actu postquam erant in potentia ; intelligere autem nichil aliud est quam recipere has intentiones. » (CMDA III.18, 439.71–76) [↑](#footnote-ref-234)
235. « Et Alexander videtur hoc opinari in primis perfectionibus anime, et est contra Aristotelem et contra ipsam veritatem. » (CMDA I.88, 118.77‒79) [↑](#footnote-ref-235)
236. « Deinde dixit : Utrum vita est in uno istorum, etc. Idest, et perscrutandum est, cum hoc, utrum illud quod dicitur vita est in una aliqua istarum quinque virtutum, aut in pluribus una, aut in omnibus. » (CMDA I.89, 120.41‒44) [↑](#footnote-ref-236)
237. « I have been arguing that the psychological systems whose operations ‘present the world to thought’ constitute a natural kind by criteria independent of their similarity of function; there appears to be a cluster of properties that they have in common but which, *qua* input analyzers, they might perfectly well not have shared. We can abbreviate all this by the claim that the input systems constitute a family of modules: domain-specific computational systems characterized by informational encapsulation, high-speed, restricted access, neural specificity, and the rest. » (Fodor 1983, 101) [↑](#footnote-ref-237)
238. « Quare autem dicitur 'positio de unitate formarum' non satis intelligo. » (según Birkenmajer 1922, 60) [↑](#footnote-ref-238)
239. « Questio autem secunda, dicens quomodo intellectus materialis est unus in numero in omnibus individuis hominum, non generabilis neque corruptibilis, et intellecta existentia in eo in actu (et est intellectus speculativus) numeratus per numerationem individuorum hominum, generabilis et corruptibilis per generationem et corruptionem individuorum, hec quidem quaestio valde est difficilis, et maximam habet ambiguitatem. » (CMDA III.5, 401.424‒402.431) [↑](#footnote-ref-239)
240. « Quoniam, quia opinati sumus ex hoc sermone quod intellectus materialis est unicus omnibus hominibus, et etiam ex hoc sumus opinati quod species humana est aeterna, ut declaratum est in aliis locis, necesse est ut intellectus materialis non sit denudatus a principiis naturalibus communibus toti speciei humane, scilicet primis propositionibus et formationibus singularibus communibus omnibus ; hec enim intellecta sunt unica secundum recipiens, et multa secundum intentionem receptam. » (CMDA III.5, 406.575‒407.581) [↑](#footnote-ref-240)
241. « Dicamus igitur quod manifestum est quod homo non est intelligens in actu nisi propter continuationem intellecti cum eo in actu. » (CMDA III.5, 404.501‒503) [↑](#footnote-ref-241)
242. « Intellectum enim videtur impossibile attribui alicui membro corporis. Et debes scire quod ista dubitatio non sequitur hic nisi quia non determinatur utrum sit unica secundum subiectum et plura secundum virtutes (ita quod divisio anime in suas partes sit sicut pomi in odorem colorem et saporem), so aut est una propter unam naturam communem, et plura quia ista natura habet diversas virtutes… » (CMDA I.92, 123.25–32) [↑](#footnote-ref-242)
243. « Declaratum est igitur quod prima perfectio intellectus differt a primis perfectionibus aliarum virtutum anime, et quod hoc nomen perfectio dicitur de eis modo equivoco, econtrario ei quod existimavit Alexander. » (CMDA III.5, 405.528–33) [↑](#footnote-ref-243)
244. « Et dixit : *Oportet igitur*, etc. Et intendit per istum intellectum materialem ; hec igitur est sua descriptio predicta. Deinde dixit : *et intellectus secundum quod facit ipsum intelligere omne*. Et intendit per istum illud quod fit, quod est in habitu. Et hoc pronomen “*ipsum*” potest referri ad intellectum materialem, sicut diximus ; et potest referri ad hominem intelligentem. » (CMDA III.18, 437.18–438.24 [↑](#footnote-ref-244)
245. « We have no evidence (οὐδέν πω φανερόν) as yet about mind or the power to think (περὶ δὲ τοῦ νοῦ καὶ τῆς θεωρητικῆς δυνάμεως); it seems to be a widely different kind of soul (ψυχῆς γένος ἕτερον εἶναι), differing as what is eternal from what is perishable (καθάπερ τὸ ἀΐδιον τοῦ φθαρτοῦ); it alone is capable of existence in isolation from all other psychic powers (τοῦτο μόνον ἐνδέχεσθαι χωρίζεσθαι). » (*De anima* II.2, 413b24‒27, trad. Smith, WA 3) [↑](#footnote-ref-245)
246. « Tertia autem questio (et est quomodo intellectus materialis est aliquod ens et non est aliqua formarum materialium neque etiam prima materia) sic dissolvitur. Opinandum est enim quod iste est quartum genus esse. Quemadmodum enim sensibile esse dividitur in formam et materiam, sic intelligibile esse oportet dividi in consimilia hiis duobus, scilicet in aliquod simile forme et in aliquod simile materie. Et hoc necesse est in omni intelligentia abstracta que intelligit aliud. » (CMDA III.5, 409.654–62) [↑](#footnote-ref-246)
247. « Et ex hoc modo possumus dicere quod intellectus speculativus est unus in omnibus. Et cum consideratum fuerit de istis intellectis secundum quod sunt entia simplicité, non in respectu alicuius individui, vere dicuntur esse aeterna, et quod non intelliguntur quandoque et quandoque non, sed semper. » (CMDA III.5, 407.594–600) [↑](#footnote-ref-247)
248. « Quoniam cum sapientiam esse in aliquo modo proprio hominum est, sicut modos artificiorum esse in modis propriis hominum, existimatur quod impossibile est ut tota habitatio fugiat a Philosophia, sicut opinandum est quod impossibile est ut fugiat ab artificiis naturalibus. » (CMDA III.5, 408.610–15) [↑](#footnote-ref-248)
249. « Potest enim intelligi secundum Alexandrum quod intendebat per *intellectum in potentia* preparationem existentem in complexione humana, scilicet quod potentia et preparatio que est in homine ad recipiendum intellectum in respectu uniuscuiusque individui est prior tempore intellectu agenti ; simplicité autem intellectus agens est prior. » (CMDA III.20, 444.13–18) [↑](#footnote-ref-249)
250. « Nos autem, cum vidimus opiniones Alexandri et Themistii esse impossibiles, et invenimus verba Aristotelis manifesta secundum nostram actualisationem, credimus quod ista est opinio Aristotelis quam nos diximus, et est vera in se. » (CMDA III.20, 446.93–447.97) [↑](#footnote-ref-250)
251. « Et cum dixit : *Et quod est in potentia est prius tempore individuo*, potest intelligi per tres opiniones eodem modo. Secundum enim nostram opinionem, et Themistii, intellectus qui est in potentia prius continuatur cum nobis quam intellectus agens ; et secundum Alexandrum intellectus qui est in potentia erit prior in nobis secundum esse aut generationem, non secundum continuationem. » (CMDA III.20, 447.106–13) [↑](#footnote-ref-251)
252. « Cum declaravit naturam intellectus qui est in potentia, et qui est in actu, et dedit differentiam inter ipsum et virtutem ymaginationis, incepit declarare quod necesse est tertium genus intellectus esse et est intelligentia agens, que facit intellectum qui est in potentia esse intellectum in actu. » (CMDA III.17, 436.8–13) [↑](#footnote-ref-252)
253. « Et quod est in potentia prius est tempore in individuo ; universaliter autem non est neque in tempore. Neque quandoque intelligit et quandoque non intelligit. Et cum fuerit abstractus, est illud quod est tantum, et iste tantum est immortalis semper. Et non rememoramur, quia iste est non passibilis, et intellectus passibilis est corruptibilis, et sine hoc nichil intelligitur. » (CMDA III.20, 443.1–8) [↑](#footnote-ref-253)
254. « Et cum dixit : *Neque est quandoque intelligens et quandoque non intelligens*, impossibile est ut iste sermo intelligatur secundum suum manifestum neque secundum Themistium neque secundum Alexandrum. » (CMDA III.20, 447.121–23) [↑](#footnote-ref-254)
255. « Et ex hoc apparet quod sua intellectio non est aliquid scientiarum speculativarum, sed est aliquid currens cursu rei generate naturaliter a disciplina scientiarum speculativarum. Et ideo non est remotum ut homines adiuvent se in hac intentione, sicut iuvant se in scientiis speculativis. Sed necesse est ut inveniatur illud currens a scientiis speculativis, non ab aliis. Intellecta enim falsa impossibile est ut habeant continuationem, quoniam non sunt aliquid currens cursu naturali, sed sunt aliquid quod non intendebatur, sicut digitus sextus, et monstrum in creatura. » (CMDA III.36, pp. 501.640–502.649) [↑](#footnote-ref-255)
256. « Et manifestum est quod color, licet fiat a corpore lucido, tamen differt ab eo diffinitione et essentia ; color enim, ut dicitur, est ultimum diaffoni terminati ; lux autem est complementum diaffoni non terminati. » (CMDA II.67, 232.45–49) [↑](#footnote-ref-256)
257. «  Nichil enim recipit se, aut est causa alicuius in recipiendo ipsum. Et ista est propositio manifesta per se et Aristoteles ea multotiens utitur (...) Et est manifestum quod, quando conservaverimus quod dicit Aristoteles in principio istius sermonis (et posuit ipsum positione quasi manifesta per se), tunc necesse erit ut lux non sit necessaria in essendo colores moventes diaffonum nisi secundum quod dat diaffono formam aliquam qua recipit motum a colore, scilicet illuminationem. » (CMDA II.67, 232.68–233.74) [↑](#footnote-ref-257)
258. „...scilicet esse in corpore colorato (et hoc est esse corporale) et esse in diaffono (et hoc est esse spirituale), ita odor habet duplex esse, scilicet esse in corpore odorabili et esse in medio ; et illud est esse corporale et hoc spirituale, et illud naturale et hoc extraneum. » (CMDA II.97, 277.27–33) [↑](#footnote-ref-258)
259. « Et ideo in anima sunt intentiones et comprehensiones, et extra animam non sunt neque intentiones neque comprehensiones, sed res materiales non comprehense omnino. » (CMDA II.121, 317.17‒20) [↑](#footnote-ref-259)
260. « First, what are ‘intentions’? According to Avicenna, they exist in the sense-object, e.g. the wolf in the passage from *De anima* 1.5 quoted above. This is a crucial point since it distinguishes Avicenna’s doctrine from many other theories on intentions and intentionality: the ‘intention’ is not in the perceiver but in the object. » (Hasse 2000, 130) [↑](#footnote-ref-260)
261. « Intellectus vero agens ad intellectum potentiae comparatur ac ad intelligibilia, quemadmodum lux solis ad perspicuum et ad colores enim lux quasi de natura perspicui ac ipsius naturalis perfectio, ut Aristoteles ait, et similiter color est eius perfectio. Et per excellentiorem modum erit intellectus agens connaturalis perfectio intellectus potentiae ac intelligibilibus. Itaque quemadmodum colores non moventur perspicuum nisi actu luminis, ita intelligibilia non movent intellectum potentiae nisi actu intellectus agentis. » (*De intellectu* II.24, p. 437.1–10, ed. Spruit) [↑](#footnote-ref-261)
262. « Et par ce moyen vostre esprit sera delivré de toutes ces petites images voltigeants par l’air, nommées des espèces intentionelles, qui travaillent tant l’imagination des Philosophes. » (*La Dioptrique* I, ed. Tannery 6, 85.24‒27) [↑](#footnote-ref-262)
263. « Il [Descartes] sait bien que ces petits êtres voltigeants par l’air, et dont il devrait être tout rempli, que l’école appelle des espèces intentionnelles, ne sont que des chimères. (…) Elle [L’âme] ne a les voit donc point par eux-mêmes, et l’objet immédiat de notre esprit, lorsqu’il voit le Soleil, par exemple, n’est pas le soleil, mais quelque chose qui est intimement uni à notre âme, et c’est ce que j’appelle idée. Ainsi, par ce mot idée, je n’entends ici autre chose que ce qui est l’objet immédiat ou le plus proche de l’esprit, quand il aperçoit quelque chose. » (*Des vraies et de fausses ideés* IV, ed. Simon, pp. 46‒47) [↑](#footnote-ref-263)
264. « Take a grain of wheat, divide it into two parts; each part has still solidity, extension, figure, and mobility: divide it again, and it retains still the same qualities; and so divide it on, till the parts become insensible; they must retain still each of them all those qualities. For division (which is all that a mill, or pestle, or any other body, does upon another, in reducing it to insensible parts) can never take away either solidity, extension, figure, or mobility from any body, but only makes two or more distinct separate masses of matter, of that which was but one before. » (*An Essay Concerning Human Understanding* 2.8.9, ed. Nidditch & Yolton, p. 177) [↑](#footnote-ref-264)
265. « Et ideo non intendit Aristoteles per hunc sermonem quod visus indiget medio necessario, sed declarare quod, cum sensibilia fuerint distincta ab eo, impossibile erit ut sit per vacuum ut existimavit Democritus. Et est sustentatus super hoc, quod sensus indigent medio necessario scilicet, quia sensibilia, cum fuerint posita super eos, non sentient, et quod visus etiam non erit nisi per lucem, et lux non invenitur nisi per medium. » (CMDA II.74, 243.47‒54) [↑](#footnote-ref-265)
266. « Et quemadmodum diaffonum non movetur a colore neque recipit eum nisi quando lucet, ita iste intellectus non recipit intellecta que sunt hic nisi secundum quod perficitur per illum intellectum et illuminatur per ipsum. Et quemadmodum lux facit colorem in potentia esse in actu ita quod possit movere diaffonum, ita intellectus agens facit intentiones in potentia intellectas in actu ita quod recipit eas intellectus materialis. Secundum hoc igitur est intelligendum de intellectu materiali et agenti. » (CMDA III.5, 411.693–702) [↑](#footnote-ref-266)
267. « Reine Verstandesbegriffe in Vergleichung mit empirischen (ja überhaupt sinnlichen) Anschauungen ganz ungleichartig und können niemals in irgend einer Anschauung angetroffen werden. » (KdRV B 176). [↑](#footnote-ref-267)
268. « Ausarbeitung der Seinsfrage besagt demnach: Durchsichtigmachen eines Seienden – des fragenden – in seinem Sein. Das Fragen dieser Frage ist als *Seins*modus eines Seienden selbst von dem her wesenhaft bestimmt, wonach in ihm gefragt ist – vom Sein. Dieses Seiende, das wir selbst je sind und das unter anderem die Seinsmöglichkeit des Fragens hat, fassen wir terminologisch als *Dasein*. » (SZ 7) [↑](#footnote-ref-268)
269. « Nos autem cum posuerimus intellectum materialem esse eternum et intellecta speculativa esse generabilia et corruptibilia eo modo quo diximus, et quod intellectus materialis intelligit utrunque, scilicet formas materiales et formas abstractas, manifestum est quod subiectum intellectorum speculativorum et intellectus agentis secundum hunc modum est idem et unum, scilicet materialis. Et simile huic est diaffonum, quod recipit colorem et lucem insimul ; et lux est efficiens colorem. » (CMDA III.37, 499.559–66) [↑](#footnote-ref-269)
270. « We notice a similar result in other varieties of soul, i.e., in insects which have been cut in two; each of the segments possesses both sensation and local movement; and if sensation, necessarily also imagination and appetition (αἴσθησιν, καὶ φαντασίαν καὶ ὄρεξιν); for, where there is sensation, there is also pleasure and pain (ὅπου μὲν γὰρ αἴσθησις, καὶ λύπη τε καὶ ἡδονή), and, where these, necessarily also desire (ἐξ ἀνάγκης καὶ ἐπιθυμία). » (*De anima* II.2, 413b19‒23, trad. Smith, WA 3) [↑](#footnote-ref-270)
271. « There are many areas in which the superior mental powers of normal adult humans make a difference: anticipation, more detailed memory, greater knowledge of what is happening, and so on. These differences explain why a human dying from cancer is likely to suffer more than a mouse. It is the mental anguish which makes the human’s position so much harder to bear. Yet these differences do not all point to greater suffering on the part of the normal human being. » (Singer 2011 [1979], 52) [↑](#footnote-ref-271)
272. « Wie kann nun das Vorgegebensein der Lebenswelt zu einem eigenen und universalen Thema werden? Offenbar nur durch eine *totale Änderung* der alltäglichen Einstellung, eine Änderung, in der wir nicht mehr wie bisher als Menschen des natürlichen Daseins im ständigen Geltungsvollzug der vorgegebenen Welt leben, vielmehr uns dieses Vollzugs ständig enthalten. » (*Krisis der europäischen Wissenschaften*, § 39, ed. Biemel, Husserliana 6, 151.5‒11) [↑](#footnote-ref-272)
273. « Sed illud quod fecit ilium hominem errare, et nos etiam longo tempore, est quia Moderni dimittunt libros Aristotelis et considerant libros expositorum, et maxime in anima, credendo quod iste liber impossible est ut intelligatur. Et hoc est propter Avicennam, qui non imitatus est Aristotelem nisi in Dialectica, sed in aliis erravit, et maxime in Metaphysica ; et hoc quia incepit quasi a se. » (CMDA III.29, 470.42–48) [↑](#footnote-ref-273)
274. « Sicut enim omnia possibilia pari jure ad existendum tendunt pro ratione realitatis, ita omnia pondera pari jure ad descendendum tendunt pro ratione gravitatis, et ut hic prodit motus, quo continetur quam maximus gravium descendus. Ita illic prodit mundus per quem maxima fit possibilium productio. Atque ita jam habemus physicam necessitatem ex metaphysica, etsi enim mundus non sit metaphysice necessarius, ita ut contrarium implicet contradictionem seu absurditatem logicam, est tamen necessarius physice vel determinatus ita ut contrarium implicet imperfectionem seu absurditatem moralem. » (*De rerum originatione radicali,* ed. Janet, p. 661) [↑](#footnote-ref-274)