

El Mundo de las Ideas y la Filosofía Primera. Platón y Edmund Husserl

The World of Ideas and the First Philosophy. Plato and Edmund Husserl

Juan Esteban Restrepo Arias
Universidad Pontificia Bolivariana

RESUMEN

Este es un texto que, a modo de ensayo, explora dos términos cruciales dentro de la discusión sobre los Universales: la Idea de Platón y el eidos de Edmund Husserl. Desde intercambios de sentidos, experimentos mentales y suspensiones de mundos especiales, nos iremos deslizando lenta y cautelosamente hacia el corazón de esta discusión, hasta llegar a la cavidad cardiaca que le corresponde a la Teoría de las Ideas. Se advierte de antemano al lector que encontrará términos que podrían incomodarle como: alma, reminiscencia, verdad absoluta, indubitabilidad, eternidad, y demás conceptos que son extremadamente precisos a la hora de describir las realidades que trataremos.

Asimismo, debo advertir el profundo aprecio que le tengo a las peculiaridades que conforman las voces de estos dos colosos de la Filosofía, peculiaridades que, para mí, no solo evidencian sus masivos intelectos, sino, también, la intimidad de sus pasiones, el recato de sus percepciones estéticas y la infinitud de la bondad que reside en sus almas. *"I promise nothing complete; because any human thing supposed to be complete, must for that very reason infallibly be faulty"* (Melville, 2009: 184).

PALABRAS CLAVE: idea; eidos; fenomenología; filosofía primera; el mundo de las ideas.

ABSTRACT

This text, as an essay, explores two crucial terms within the discussion of the Universals: Plato's Idea and Edmund Husserl's eidos. From exchanges of meaning, thought experiments and suspensions of special worlds, we will slowly and cautiously slide towards the heart of the discussion, until we reach the corresponding cardiac cavity of the Theory of Ideas. The reader is warned in advance that he will find terms that may bother him, for instance: soul, reminiscence, absolute truth, indubitability,

eternity, and such concepts so extremely precise when describing the realities that we will deal with.

Likewise, I must warn the profound appreciation I have for the peculiarities that shape the voices of these two colossi of the Philosophy, peculiarities that, in my opinion, not only show their massive intellect, but the intimacy of their passions as well, the finesse of their aesthetic perceptions and the infinity of the goodness that resides in their souls. “*I promise nothing complete; because any human thing supposed to be complete, must for that very reason infallibly be faulty*” (Melville, 2009: 184)

KEYWORDS: idea; eidos; phenomenology; first philosophy; the world of ideas.

De la prioridad epistemológica a la *doxa*, una navegación hacia las Ideas y el modo de ser de los particulares

Sin importar que se le estime divina o maldita a la Teoría de las Ideas, pesará sobre cualquiera que se acerque a Ella unas primeras dificultades de orden procesual y conceptual. Sobre el primero señalamos lo precavido que deberá serse con los múltiples sentidos atribuibles a ‘*idea*’, expuestos en cada uno de los periodos de Platón: *diálogos tempranos o socráticos*, de *transición*, de *madurez* y, por último, de *vejez*. Solo desde una síntesis de los cuatro momentos se puede evidenciar el desarrollo *coherente y paulatino del sentido verdadero de ‘Idea’*.

Sobre el segundo se advierten tres peculiaridades: (1) la amplia variedad terminológica, tanto en griego como en otros idiomas, que rodea a ‘*idea*’, (2) el uso combinado de términos en mayúscula y en minúscula, y (3) las formulaciones lingüísticas similares de «*idea como esencia*». Aunque varios lectores han intentado interpretar estas peculiaridades como “*descuidos*”, la rigurosidad y originalidad constantes en el pensamiento de Platón nos encaminarían mejor a creer en el respaldo de una intención detrás de estas supuestas obscuridades, ya que, como con elocuencia señala P. Friedländer, “*Platón, como la naturaleza, nada hace en vano*” (Friedländer, 1969: 191).

‘*Eîdos*’, ‘*idéa*’, ‘*génos*’ y, más raramente, ‘*ousía*’ son los términos con los que Platón designa a las ideas; ellos se nos presentan al español con estos significados: ‘*idea*’, ‘*forma*’, ‘*modelo*’, ‘*paradigma*’, ‘*esencia*’, ‘*género*’ y otros más que ya no resultarían tan apropiados, dada la generalidad de esta aproximación. Los rastros que Platón deja a lo largo de su obra nos permiten entender a cada uno de ellos como *ingredientes de Idea* (un habitante inmaterial del Reino eterno y universal de las Ideas), como extensiones descriptivas del núcleo doble compuesto por ‘*idéa*’ y ‘*eîdos*’, siendo ‘*Idea*’ el término madre. Por ejemplo, si se discurriera sobre causalidad, resultaría más apropiada ‘*forma*’ que ‘*género*’ gracias a las relaciones conceptuales establecidas con los ‘*particulares*’ en la Teoría de la Participación, o, —añadiendo un ejemplo más— si se reflexionara sobre primeros objetos del conocimiento, será más coherente el uso de ‘*esencia*’ que el de ‘*modelo*’, dado el contexto metafísico del caso. Como adición, téngase el preferente uso de “*Forma*” donde aparece “*Eîdos*” en las traducciones del

Parménides como evidencia de que esta sutileza utilizada por Platón ya había sido notada por la tradición de los procesos de traducción. Continuemos hacia nuestro segundo punto.

Evidentemente el sentido de *'Bien'* varía del de *'bien'*, al igual que sucede entre *'Idea'* e *'idea'*, e, incluso, entre *'Silla'* y *'silla'*. Esta sutil herramienta traza una *distinción metafísica* —en el sentido estricto del término— entre la Idea (o sea, la esencia que bautiza al individuo) y el particular que de ella participa, siendo ambos objetos radicalmente distintos, correspondiéndoles distintos atributos metafísicos, epistemológicos y ontológicos.

Respecto a la última aclaración solo nos cabe resaltar que, si ha leído con detalle a Platón, habrá podido notar formulaciones como «*lo bello en sí*», o «*la belleza como tal*», o «*la verdadera belleza*», siendo “*la belleza*” (o “*lo bello*” como la totalidad predicable de “*la belleza*”) simplemente uno de los posibles valores de la ‘X’ de estas fórmulas que nos presentan una idea. Ellas, aparte de la riqueza literaria que aportan a la reflexión, rectifican atributos propios de una idea, como cuando «*lo bello en sí*» resalta la pureza de su objeto o como cuando la «*verdadera belleza*» sugiere la posibilidad de “*una aparente*”. Acordado entonces el tratamiento que se le dará a los anteriores detalles, podremos ya proceder con firmeza hacia el núcleo de la discusión, hacia el ojo de este antiguo huracán.

La cercanía de Platón con Sócrates en sus *diálogos tempranos* es evidente, incluso se cree que estos son transcripciones de discusiones reales, relatadas a Platón por uno de los contendientes o atestiguadas por él mismo. La presencia de las ideas durante este periodo es latente y aunque se carezca de una mención directa, evidenciamos constantemente cómo la mayéutica de Sócrates encamina siempre a la contraparte de la discusión a procurar la *universalidad de la definición* —atributo necesario de las ideas—, haciendo de ellas las protagonistas anónimas de cada diálogo, como sucede en este fragmento del Laques:

SÓC. —Con que intenta responder a lo que digo: ¿qué es el valor?

LAQ. —Por Zeus, Sócrates, no es difícil responder. Si uno está dispuesto a rechazar, firme en su formación, a los enemigos y a no huir, sabes bien que ese tal es valiente.

SÓC. —Dices bien, Laques. Pero quizá soy yo culpable, al no haberme expresado con claridad, de que tú no respondieras a lo que tenía intención de preguntarte, sino a otra cosa. (Platón, 2011, 190e)

La validación y posterior petición de sentido hecha por Sócrates en el fragmento aclara a suficiencia el sentido de idea durante este periodo. Sócrates no rechaza el ejemplo dado por Laques, incluso lo considera acertado, pero el «*qué*» inicial propone la caza de una esencia, no la presentación de un ejemplo o de un atributo que corresponderían, más bien, a un «*cuál*» o a un «*cómo*», lo que lo lleva a denunciar que su pregunta versaba sobre otra cosa. La prioridad epistemológica, como con exactitud la nombra Silvana Di Camilo (2016) en su libro *Eídos*, es esta *jerarquía implícita* que coloca a la descripción, o sea al «*qué*», por encima de los demás objetos de conocimiento. Esta misma supremacía de la esencia sobre los accidentes y la clarísima

distancia que entre ambas instancias se da, es el modo germinal, pero vivo, de la «*Teoría de las Ideas*».

Continuemos ahora hacia los *diálogos de transición*, dentro de los cuales resalta, respecto a esta cuestión, el *Menón*. En este periodo la pluma y alma de Platón comienzan a alejarse de su maestro, utilizando con mayor frecuencia a un *Sócrates literario*, no histórico como en sus diálogos tempranos. En el *Menón* nos encontramos con una *prioridad epistemológica* menos tímida, con juicios más directos y explícitos, sin embargo, no es esta su mayor riqueza. Aparece en Él, por vez primera, la *anámnēsis* o *reminiscencia*, sección capital de esta gran *Teoría de las Ideas* que ya no sólo *reforma* el campo epistemológico, sino que se abre carrera hacia el ontológico.

La evidencia que entrega la *prioridad epistemológica* sobre la *distancia natural* entre la esencia y los accidentes cuestiona con rectitud a Platón sobre los atributos ontológicos de ambas instancias. ¿Cómo es que intuyo objetos distintos (la *idea* y su *partícipe*) que en un primer golpe de alma parecen el mismo? Él, entendiendo como *necesaria* la posibilidad del conocimiento, responde concediéndoles opuestos atributos ontológicos: la esencia será *una* para *múltiples* individuos, y por *una* no podrá ser *otra*, de tal manera que no devendrá ni en ningún caso ni en ninguna línea de tiempo, será inmutable, eterna y, consecuentemente, universal (atributo que ampliaremos más adelante). Sin embargo, logrados estos juicios ontológicos, se desencadena una nueva inestabilidad: ¿cómo podemos nosotros, seres evidentemente mortales e imperfectos, conocer esencias eternas e inmutables? Siendo seres compuestos por dos partes esencialmente distintas: una capaz de percibir accidentes y, la otra, esencias. El alma, por ser ella razón, será la parte más pura y estará encargada de la *aprehensión de esencias*, contrario al cuerpo que, sometido al devenir del mundo, estará unido a la esfera de los accidentes. Pero, aún la inconsistencia persiste al concluir esta cadena argumentativa: si el alma es eterna y perfecta —porque debe serlo para poder aprehender objetos de esta misma naturaleza—, ¿cómo es que morimos? ¿Cómo se explica entonces la muerte que innegablemente acontece? Ella, más que la destrucción de una o ambas partes, es la deconstrucción del compuesto, es su *separación*, ya que el alma, al igual que una *idea*, deberá ser *una* y la *misma*, o sea *eterna*. Aquí nace la *anámnēsis*: en la necesaria existencia del alma *previa a la vida* y en la evidente posibilidad de inteligir esencias. La *reminiscencia*, aunque naturalmente polémica, se deja describir con elegante simpleza:

El alma, siendo inmortal y habiendo nacido muchas veces, y visto efectivamente todas las cosas, tanto las de aquí como las del Hades, no hay nada que no haya aprendido; de modo que no hay de qué asombrarse si es posible que recuerde, no sólo la virtud, sino el resto de las cosas que, por cierto, antes también conocía. (Platón, 2011: 81 c-d)

En el alma, eterna como la verdad, hibernan, posterior a su enlace con el cuerpo, todas las “*visiones*” de todas las *Ideas* que habitan el Hades. Luego, nuestra llamada *aprehensión* (o *intelección*) se entiende en mayor conformidad como *reminiscencia* de dichas *Ideas previamente vistas*. Entiéndase como suficiente para esta sección lo expuesto hasta aquí sobre la *reminiscencia*.

Encarguémonos ahora de los *diálogos de madurez*, el periodo que considero más relevante en relación con la temática que abordamos. La aparición de la *Teoría de las*

Ideas en diálogos como el *Fedón* y la *República* no tiene aquel carácter un tanto *instrumental* o *secundario* que sí podría saborearse en los previos. *Ella* es ahora *protagonista manifiesta* de este periodo y no solo observamos ya un trato más atento de las *Ideas*, sino que les hallamos *reintencionadas* —con justicia— como *objeto intimísimo de la Filosofía primera*, dotando de su *pleno sentido* a las *Ideas*; *sentido* capaz de abordar, en un solo golpe de voz, los planos metafísico, ontológico y epistemológico.

En el *Fedón* la distancia ontológica entre las *Ideas* —como *totalidad de las esencias*, no como *conjunto de “varias esencias” de ‘idea’* (esto, claramente, es un *sinsentido*)— y las *cosas* se muestra más tajante, dadas las consecuencias generadas por la denominada *Teoría de la Participación*. Las *Ideas* (ya mayúsculas), entendidas como *causantes del ser de los particulares* —no únicamente como *referentes categóricos*— proponen una nueva *jerarquía metafísica*. Silvana Di Camilo logra, así, reducir al máximo la necesidad de la Participación sin sacrificar su sentido:

Admitiendo que existan los entes a los que se hace siempre referencia -lo Bello en sí, lo Bueno en sí, lo Grande en sí, etc.- debe proponerse la hipótesis de que, si hay algo bello además de lo Bello en sí [o sea, además de la Belleza], no es bello por ninguna otra razón sino porque participa de lo Bello en sí. (2016, p.30)

Nos enfrentamos aquí a una de las preguntas más relevantes de Platón y, posiblemente, de la Filosofía: la pregunta por la participación de los *particulares* en sus respectivas *Ideas*. Si solo las *Ideas* pueden ser *idénticas*, si solo a *Ellas* pueden relacionarse los atributos que las hacen ser *Ellas Mismas*, ¿cómo es que percibimos, entonces, *belleza* o *bondad* o *cualquier otra posible característica atribuible a una Idea* en objetos que no son *Ideas*? Las *cosas bellas*, por ejemplo, participan de la *Belleza* recibiendo *parcialmente* los atributos *propios y esenciales de Ella* —por «*atributos esenciales*» no me refiero a aquellos que le hacen ser una *Idea*, sino a aquellos que le hacen ser esta y no otra—, atributos que solo *Ella* puede poseer en *perfectísimo grado*, dado que este *modo perfecto de ser*, este *modo absoluto de atribuirse lo participado (jlo predicado!)*, le hace *idéntica a Sí Misma*, no meramente *similar*, como sí le sucede a *todos* sus particulares. Ahora la noción de *grado* se nos presenta con enorme relevancia gracias a los ecos que causa en las siguientes tres esferas.

En la esfera epistemológica, esta «*noción de grado*» explica la razón que nos lleva a admitir *juicios contrarios en una cosa* —como cuando un objeto nos parece bello, pero feo en comparación con otro de un mayor grado de belleza— desde la posesión simultánea de más de un atributo (*‘belleza’* y *‘fealdad’* en este caso), posesión que no puede darse como una *atribución perfecta*, sino, únicamente, como una *parcial* y, como tal, *relativa*. En la ontológica, defiende la posibilidad de la *inmutabilidad de las Ideas*, postulando que *a mayor grado de perfección, menor devenir sufrirá y al contrario*, abarcando también sus dos extremos: el *eterno devenir heraclíteo* y la *absoluta inmutabilidad parmenídea*. Finalmente, su consecuencia en la esfera metafísica será posibilitar los *objetos de grado sumo*, o sea las *Ideas*, las *mismísimas causantes* de los particulares, las *donantes de todo sentido atribuible*.

Continuemos hacia la *República*, uno de los primeros y más poderosos intentos por aliviar la injusticia innata que el idealista *vive*: la asimetría entre las *Ideas* y el mundo. Reconociendo esta finalidad podríamos afirmar que el diálogo versa sobre la *Teoría*

misma de las Ideas, aunque llena, en este caso, de una intención claramente aplicativa, práctica: el desarrollo del *Estado* a partir de los primeros *principios*. Los tesoros resguardados en esta obra son muchos, pero, dada nuestra agenda, solo podremos posar nuestra mirada en dos: la *doxa* y la *alegoría de la caverna*.

Con lo expuesto hasta este momento la intuición continúa advirtiéndonos una infinidad de oscuridades en esta *área gris*, en este *purgatorio de lo eidético*, que se sitúa entre el *ser Idea* y el *ser cosa*. Como solución a algunas de ellas, esboza Platón la *doxa*: un *objeto de conocimiento* propio de los entes que *son* y *no son simultáneamente*, o, en otras palabras, que *admiten juicios contrarios*. La proposición comienza así: los objetos que *son de un modo absoluto* son *cognoscibles hasta un grado absoluto* y, contrariamente, los objetos que *no son de un modo absoluto* son *incognoscibles hasta un grado absoluto*. En consonancia a esta proposición y a la evidente posibilidad del conocimiento, tendremos que admitir una “forma de conocimiento intermedia entre el verdadero conocimiento y la ignorancia” (Di Camilo, 2016, p.35): la *doxa*; forma que no solo protege la *distancia ontológica* previamente esclarecida, sino que también funda un *objeto de conocimiento no absoluto*, o sea *no epistémico*, correspondiente a las posibilidades de los individuos concretos materiales, identificando este tipo de *contradicción* como una *apariencia* y entendiendo su *indeterminabilidad* como un *atributo esencial* de los mismos *objetos dóxicos*.

Sobre la *alegoría de la caverna* debo resaltar primero su inmensurable belleza y su *poética precisión*, las cuales logran abarcar de una manera más ingeniosa y clara todo lo expuesto hasta este momento. Es en razón de este *abarcamiento* que postergaremos para el tercer párrafo el análisis de este *mito de mitos*, de esta *cuna de sentido*.

Concluamos visitando fugazmente su *último periodo* que también retomaremos más adelante. En los *diálogos de vejez* nos encontramos con un Platón renovado, *más poético y monológico*, abordando temas de la *mayor relevancia* como *el ser del cosmos*, el *conocimiento verdadero* y la *crítica a la Teoría de las Ideas*. Las obras de este periodo que con mayor fuerza atraen nuestra atención son el *Parménides* y el *Timeo*, sobresaliendo en atracción la primera.

La intención de Platón al escribir el *Parménides* suele considerarse *oscura y enigmática*, pese a que *estos modos* son propios de la forma de la crítica que él tan solo *recrea*. En este diálogo vuelve la vieja *conclusión aporética*, pero con una capacidad analítica superior que nos permitirá ver con claridad la inmensa cantidad de conclusiones *aparentemente paradójicas* que acompañan a la *Teoría de las Ideas*. Podríamos poner en estas simples palabras el meollo de la discusión: si una *Idea*, por ejemplo la de una silla, es *una*, ¿cómo puede *Esta* estar en *múltiples sillas*? ¿No violaría este *estar en múltiples particulares* uno de los atributos *más divinos* de las Ideas: *su unidad*? Y, si la perfección de las Ideas les absuelve de materialidad, ¿cómo es que Estas dan *el ser* a los particulares que ni pueden *tocar*? ¿Sobrevive la *Teoría* a estas acusaciones?

La *alegoría de la caverna*, el *Timeo* y el *Parménides* son la totalidad de las deudas que hemos adquirido en esta sección. Consérvense en la conciencia a la distancia de un recuerdo durante los próximos análisis, *inatendidas pero susurrantes*.

«Eidos». Horizonte, claridad y forma

Las dificultades iniciales que se nos presentan al acercarnos en esta búsqueda a la obra de Edmund Husserl son dos: (1) el *inmenso rigor descriptivo y morfológico*, insignia de la Fenomenología y de Husserl como su fundador, y (2) la confusión que puede generarse distinguiendo entre ‘idea’ y ‘eidos’. Sobre la primera solo cabe una recomendación: procurar entender en cada instante a la Filosofía como el *mayor acto de amor que puede ofrendársele a la vida misma*. Sobre la segunda entiéndase que ‘idea’ no será el vocablo que rastreamos en esta sección, sino ‘eidos’ —una de las posibles traducciones de ‘idea’ al griego— porque: (1) Husserl utiliza varias veces ‘idea’ en *Ideas I* (cimiento principal de esta sección) para referirse a la “*idea kantiana*”, concepto que resulta *foráneo* a nuestro actual marco investigativo, y (2) el sentido que justo él le imprime a ‘eidos’ (no solo en *Ideas I*) es el de «*idea como esencia*», sentido que posibilita una comparación más adecuada y rica con la “*Idea de Platón*”.

Comencemos definiendo ‘eidos’ desde el mismo Husserl para después proseguir hacia las consecuencias de la definición:

Quando dijimos que todo hecho podría “bajo el punto de vista de su esencia peculiar” ser de otra manera, dimos ya expresión a la tesis de que al sentido de todo lo contingente es inherente tener precisamente una esencia y por tanto un eidos que hay que aprehender en su pureza, y este eidos se halla sujeto a verdades esenciales de diverso grado de universalidad. (Hua III, 1962: 19)

Consecuentemente entenderemos entonces a «eidos» como *el sentido puro entorno al cual gravitan sus correspondientes contingencias, estando él en concordancia con las leyes universales de la intuición evidente*. Me veo forzado aquí, primero, a hacer una aclaración en relación con la cita antes de permitirnos partir desde esta *hipótesis* —en sentido platónico— hacia aguas misteriosas. En ella, la cita, se intuye rápidamente una cierta separación entre «eidos» y «esencia», siendo *eidos* el *modo aprehendido* de la esencia. Esta separación es sólo pedagógica ya que la esencia, como inmanente en el sentido de la suspensión de la tesis del mundo natural, *sólo puede darse de un modo a la conciencia: el aprehendido (o intuido correctamente)*; lo que significa que a ambos términos deberíamos atribuirles el mismo sentido. Lo que busca Husserl con esta separación es aplazar el debate sobre la *naturaleza ontológica de la esencia* para el momento en que su lector esté más informado; igual a él procederemos nosotros al considerarlo un debate correspondiente a la segunda parte de nuestra definición. Podríamos entonces referirnos a «eidos» como la “*esencia en su modo purgado de materialidad*”, pero considero este uso inútil al entender que *ninguna esencia tiene por ingrediente una cosa*, así que la preferencia por una u otra palabra será dictada exclusivamente por la *entonación* de cada frase. Como última observación entorno a esta aclaración preliminar, evítese también interpretar a «eidos» como el *modo perfectamente conquistado de la esencia*, ya que *este modo* excluiría la posibilidad de toda intuición de esencias de objetos trascendentes, al ser estas esencias, *por naturaleza, abiertas, o sea inaprehensibles hasta un grado absoluto de determinación*.

Analicemos, ahora sí, nuestra definición en el orden que se nos presentan sus partes. La pregunta por la «esencia», por el «sentido puro», por el «modo adecuado de darse en la conciencia», es la pregunta por un tipo de sentido —de entre tantos tipos—

muy especial, un sentido que siendo *universal y verdadero* asegura la posibilidad del conocimiento —nótese cómo en esta sección la inversión de los factores constata una retrotracción más profunda que logra situarse detrás del umbral de la *posibilidad del conocimiento* que fue principio fundamental de la anterior sección—. *Universal* en cuanto que sea “algo uno e idéntico que muchos comparten sin alterar por ello su identidad” (García-Baró, 2015, p.57) y *verdadero* en cuanto que el sentido específico que se presenta a la intuición esté respaldado por evidencia apodíctica, lo que significa que la razón la puede demostrar como suficiente. Del repertorio infinito de sentidos que en la cotidianidad vivimos, hay entonces *uno específico* que es lo suficientemente *puro* como para ser compartido, como posibilidad eterna de la vida, por toda la comunidad de individuos dotados de inteligencia, en cualquier posible línea temporal. Esforcemos, ahora mismo, nuestra atención para procurar esta *pureza* en el sentido de lo que a continuación intuiremos.

Proviendo desde una esencia el *horizonte de contingencias* que en torno a ella gravita, se asegura la delimitación de las variaciones en cualquier nota de cuanto individuo fuese *especie de aquel género*, incluso si la cantidad de posibilidades fuera infinita, ya que *todo accidente se da siempre en relación con su eidos*, o sea que *se dan predeterminados en sus posibles notas*, de tal manera que un individuo árbol’ variará hasta donde el *sentido de ser árbol* lo permita; más allá de este límite estará *todo lo distinto a árbol*, un territorio que se encuentra o encontrará bajo la jurisdicción de *otros eidos*. No se tolere aquí la *absurda interpretación* de un *eidos* como “árbitro de individuos” encargado de restringir o modificar de un modo efectivo-material a los individuos bautizados con su nombre; su *verdadero rol*, el de “representante adecuado al modo de ser de la conciencia” (García-Baró, 1993: 125) se cumple en cuanto sujeto logre intuir correctamente los individuos percibidos. Así que, continuando con esta fantasía, si un árbol sufriese una modificación de *tal grado* que esta le impidiera a la *recta razón* continuar intuyéndole como «árbol», este individuo no sería más un árbol’, sino, *¡algo distinto a árbol!*, como una ‘silla’ o una ‘mesa’ o un ‘arbusto’. Esta ley relacional del *límite descriptivo del eidos*, de *lo distinto a’ X’ como limitante de sí misma*, opera también en el mundo de los *objetos inmanentes*, o sea, en el mundo de las *tesis absolutamente indubitables*, permitiendo juicios de *verdades absolutas* sobre las apariciones individuales de *estos*. Presentemos el *eidos* de uno de estos objetos para poder dar fe de dicha ley en este mundo.

Evóquese en la conciencia a un triángulo como protagonista de este experimento. Al intuirle entendemos como *necesario* que él posea tres ángulos, ni uno más ni uno menos, ¡sólo para poder imaginarlo! Ahora, obsérvese que cualquier variación de esta nota en este individuo, incluso una de tan solo una unidad, nos presentaría en la conciencia a un objeto *radicalmente distinto*, uno por fuera de nuestro *horizonte de contingencias*, uno correspondiente a «cuadrado» o a «recta». Es en gracia a la evidente imposibilidad de esta variación bajo el amparo apodíctico —similar a la famosa del “cuadrado redondo”— que podemos afirmar que aquel *atributo* es un *requerimiento a priori exigido por el mismo sentido de ser triángulo* y, a partir de este «requerir», brota una verdad que testifica junto a nosotros la relación esencial presente entre «eidos» y «suhorizonte»: *el triángulo es una figura de tres ángulos*.

Dentro del conjunto de las múltiples diferencias que se dan entre ambos ejemplos, una de las más calladas y astutas ruega por el foco de nuestra atención: pareciera que

el horizonte del segundo experimento se nos da de una manera “un tanto más rápida”, *casi simultánea* al mismo darse del *eidos*, haciéndonos definir a mayor velocidad «*lo que él no es*». Esta “*simultaneidad*” del darse del horizonte es el mismo carácter de «*absoluto*» que cobija a las *esencias de objetos inmanentes*, determinando *a priori* —así no se mencione ni se intuya— *toda la extensión del mismo horizonte* y, junto con ella, *la imposibilidad de sus contrarios y contradictores*.

Aprehendido el nudo anterior sobre el *eidos* y su *límite descriptivo*, nos sorprendemos aún en deuda con una última arista sugerida por los análisis previos: la *claridad del eidos* en contraposición a su *extensión*. Retornemos al experimento del triángulo para dar término a esta deuda. No cabe duda de que durante el experimento se logró imaginar exitosamente a un ‘triángulo’ e intuir eidéticamente a «triángulo» dados los juicios *claros y distintos* que sobre el contenido de su sentido conquistamos, pero —y este es un *gran “pero”*— no podríamos afirmar con la misma certeza que sí lo hayamos logrado aprehender *en su pleno sentido*, o sea en toda su extensión significativa, por más evidente, universal y eterna que sea la intuición que de él tengamos. Entonces, ¿cómo es posible esta encrucijada? ¿Cómo se explica que estemos en posesión de *verdades absolutas* sobre objetos que no comprendemos *en absoluto*? ¿Cómo no contradice esto el final del párrafo anterior? La solución es menos retroactiva de lo que podría parecer: la *claridad* y la *extensión* son dos características propias de toda intuición eidética, siendo «*claridad*» la primera en un sentido tanto *cronológico* como *ordinal*. Sobre el *cronológico* baste con identificar a «claridad» como causa de «extensión», siendo siempre «extensión de», «límite de», «consecuencia de», dándose siempre desde el sentido que «claridad» primero dona. Respecto al *ordinal*, recordemos antes un aspecto clave del *horizonte*: su *proveniencia* del mismo *eidos*. Esta *génesis* determina los *parámetros mínimos de sentido* del *eidos*, dibujando la silueta del «núcleo de sentido» y relacionando dentro del perímetro los *atributos aprióricos* que conforman el alma de este *sentido en particular*. La *claridad* de una intuición de esencias sólo exige la aprehensión de *dichos mínimos*, contrario a la *extensión* que ambiciona los *parámetros máximos*, o sea las *últimas consecuencias de cada nota del eidos percibido*. En conclusión, prima la *claridad* sobre la *extensión*, no solo por ser “A” causa de “B”, sino, también, por ser “A” *necesaria* para conocer, y “B” no, posibilitando tener *intuiciones claras* de una esencia que no se comprende la totalidad, exactamente como nos sucede a nosotros mismos en este momento con «triángulo». La innegable claridad que sobre él obtuvimos la conquistamos a través de solo una de sus notas: la cantidad de ángulos; pero esta, evidentemente, no es la única que posibilita su aprehensión. Si la variación que fue principio del experimento hubiera sido ‘*su cantidad de lados*’ o ‘*la suma de todos sus ángulos internos*’ hubiéramos aterrizado en el mismo *eidos* y, una vez en él, no hubiéramos requerido —como no requerimos hace minutos— del análisis de otra nota para demostrar que en posesión de él nos encontramos.

Bueno, sobre esta primera parte de nuestra definición hemos conquistado ya que la *claridad prima sobre la extensión*, que *lo contingente se da en correlación a lo eidético*, y que *eidos* es el «*en sí*» o el «*en cuanto tal*» de los individuos, o sea su «*sentido puro*» y, como tal, su *ser verdadero*. exploremos ahora lo concerniente a la segunda parte: el *modo de ser del eidos* y su *universalidad*. *Eidos*, desde las conquistas anteriores, podría comprenderse como *modo del objeto que se quiere conocer* por ser siempre “*esencia*”

de algo”, “*pureza de algo*”, pero esta descripción se demuestra absurda al comprenderse que una alteración del modo de ser de un individuo material concreto a un modo universal y verdadero encausaría una mutación sin precedentes en el mismo momento que se lograra tan solo un juicio evidente sobre él. ¿Cómo sería esta mutación? ¿Acaso sus partículas se acelerarían al punto de convertirse todas ellas en ondas, emancipando a esta *bolita de luz* de su corporalidad, destruyendo por medio de una selectiva onda expansiva cósmica a cuanto individuo respondiese a su mismo nombre, en todo posible idioma, para asegurar su unicidad e identidad? No recuerdo que esto haya sucedido durante nuestro primer experimento, el cual arrojó juicios evidentes como “«*árbol*» es distinto a «*arbusto*»” o “*entender qué significa ser árbol permite distinguir lo que no es un árbol*”. Esta imposibilidad *a priori* de que una cosa se convierta en *eidos* aplica tanto en el caso de que se le busque transformar en un *eidos* completo como en el que solo se le quiera convertir en una de sus partes, y si no fuera correcta esta intuición, ¿podríamos acaso afirmar que al percibir un árbol se está incorporando a nuestro flujo de vivencias, a través de un proceso de desmaterialización, a aquel o a alguna de sus partes? ¿Afirmaríamos también, en consecuencia, que desgastamos el mundo, en sentido *literal* y no *literario*, al percibirlo? Es evidente qué tan absurda le resulta esta variación a la intuición, y no solo a la *filosófica* o a la *fenomenológica*.

Al reconocer entonces como verdadero que “no puede darse una cosa en ninguna percepción posible, en ninguna conciencia en general posible, como inmanente en el sentido de ingrediente” (Hua III, 1962: 95), no nos queda otra opción que comprender a *eidos* en el mundo de las *vivencias* y no en el de las *cosas*, dados los requerimientos aprióricos provenientes del *sentido puro de esencia* —sí, de la *esencia de ‘esencia’* o, mejor aún, de «*esencia*»—. *Eidos* no es entonces modo de ninguna *res extensa*, pero tampoco de ningún *fenómeno*, sino que es modo del *contenido del fenómeno*, *contenido* que en el caso de los *fenómenos sobre cosas* aparece en la conciencia como *correlato del mundo natural*. Aclaremos lo anterior con un ejemplo. El árbol’ que imaginamos en nuestro experimento, el árbol’ que podemos ver a través de la ventana, el árbol’ que recuerdo alguna vez haber visto, el árbol’ sobre el cual leo en un poema, se me presentan cada uno de ellos y por separado como *fenómenos*. Cada uno de estos árboles’ se da de un modo específico en la conciencia, o sea que cada uno tiene por *forma* el *acto anímico* desde el cual aparecen. ‘*Imaginar*’, ‘*percibir*’, ‘*recordar*’, ‘*fantasear*’ son las *nóesis* (o *actos*) respectivas de estos árboles’ y cada uno de ellos son el *nóema* (o *contenido*) de su fenómeno: ‘*lo imaginado*’, ‘*lo percibido*’, ‘*lo recordado*’ y ‘*lo fantaseado*’; así el árbol recordado dista del percibido. Cada acto dona *a priori* las posibilidades de sentido a su *nóema* aún vacío, evocando únicamente los contenidos permitidos, lo que significa que solo podré percibir percepciones, recordar recuerdos, etc., de tal manera que no pueda yo recordar algo que nunca haya vivido, que no pueda percibir (en el sentido del mundo natural) un objeto inmanente o que no pueda tener por verdadero un juicio sin evidencia. Cualquier afirmación de un cruce inadecuado entre actos y contenidos, como “*percibir lo fantaseado*”, será hija o de la intuición simbólica (auténticamente ausente) o del error.

Teniendo entonces a *eidos* por modo del contenido del fenómeno, como también lo es «*recuerdo*», ¿cuál sería la *nóesis* que cumple sus necesidades de universalidad y veracidad? La intuición eidética (o el intuir eidéticamente), acto que, a través de la

razón como juez, le presenta a la conciencia únicamente el contenido que se demuestra evidente apodícticamente, desatendiendo todo objeto que no sea uno e idéntico. Esta intuición, radicalizada desde la *epojé fenomenológica*, permite universalidad a partir del ego cartesiano dado en todo flujo individual de vivencias como principio intuitivo indubitable, y garantiza veracidad a través de un presentarse especialmente desconectado y evidentemente objetivo.

Esta es la '*idea*' de Husserl, «*eidós*» como sustrato del esfuerzo de los espíritus teóricos, como linaje y herencia de la vida consciente, de la vida que, gracias a la razón, se piensa a sí misma y, desde este proceso reflexivo, logra atribuir sentido al mundo que descubre y a los que crea.

El sueño de Platón

Atendamos de nuevo y en orden las deudas de la primera sección mientras les hilamos en comunión las aclaraciones de la anterior.

Cada vez que leo sobre la *epojé fenomenológica* no puedo evitar sentir la *sugerencia de un recuerdo*, un cierto *déjà vu* en las intenciones filosóficas de mi alma. Las cadenas, las sombras, los carceleros, el silencio, el ignorar la ignorancia, todas ellas son imágenes de una vida que me gusta considerar pasada, pero mientras más pretérita sea esa actitud, más se acerca a mi corazón el terror a dichos fantasmas como si invadieran cuarto a cuarto el recinto entero de mi *yo*. No hay paso, mientras escribo esto, al que no le tema, pero, como no todo pueden ser sombras, no todo es absurdo. Como heredero de aquel miedo debo procurar obsesivamente rigurosidad y principios, navegaciones intencionales que *lleguen a buen puerto*, honestidad y humildad hasta donde la accidentalidad de mi inteligencia lo permita, teniendo por inspiración y entelequia un bien universal. Esta actitud que, como forma de todo método científico, debemos procurar y proteger evidencia (a consideración mía) una de las constelaciones más brillantes que Platón nos regala: la *Idea misma de «ciencia como conocimiento verdadero»*. Ciertamente es que en el *mundo de esta alegoría de la caverna* solo nos encontramos con el añoro de una *Filosofía Primera*, con un proyecto precioso pero inconcluso, aunque inconcluso a modo de intención y de potencia, teniendo así, por esencia, el poderse convertir en *acto* y en *sentido*, *¡y vaya sentido el que buscamos!*, uno que fuese *cuna de todo otro*. ¿Qué fue entonces aquello que principalmente le impidió a Platón llegar a una *Filosofía Primera*, cumplir a totalidad el *sueño del Mundo de las Ideas*? La falta de un *principio no supuesto, absoluto, indubitable* como el que sí halla Descartes y la fenomenología adopta: el *ego cogito*.

Con principio y dirección solo nos faltaría ahora *lo metodológico* para ver con claridad las partes ingredientes de esta *Ciencia primera y universal* que es justo la intersección más relevante entre ambos autores, haciendo de *ambas vidas una sola* que fuese emisaria de la *Humanidad* y de la *Filosofía en sentido platónico*. La doble mención de la *caverna* y la *epojé* tiene como finalidad resaltar una nota metodológica decisiva en ambos autores: una *radical sospecha hacia los supuestos*. Cuando la fenomenología procede con la "*puesta entre paréntesis*" de lo que es *esencialmente dubitable*, lo hace movida por el *sentido platónico* de lo que es la Filosofía: "una ciencia que pueda darnos respuestas definitivas y justificarse absolutamente" (Hua VII, 1998: 120). Interpretar esta «*filia por la episteme*» como una «*fobia por el cosmos*» es una

rabiosa incoherencia que a toda costa deberemos evitar, sin por ello ignorar las relaciones consecuentes entre *esta Ciencia* y el *mundo de los objetos dóxicos*. Para Platón, el método propio de *esta Filosofía* es la *aprehensión de lo inteligible*. Para Husserl, la *intuición de lo invariable*. En ambos está presente la misma *sospecha metódica* que posibilita la actividad filosófica general, siendo esta un simple “*abstenerse de creer que ya sabemos la verdad*” (García-Baró, 2015: 10). Esta actitud es para ambos *una de las garantías de la búsqueda del conocimiento universalmente verdadero* y es solo en aras de este bien que reconocen como necesaria la abstención (durante este especialísimo modo de atención) de supuestos, siendo uno de ellos el mismísimo mundo natural, dada su esencial posibilidad de *contradicción* (o *indeterminabilidad hasta un grado absoluto*). Esta no será la única desconexión, la única desconfianza. No es ni siquiera, en opinión mía, la más problemática, es simplemente la primera.

Mentiría yo y, peor aún, *platonizaría* al afirmar que la *fenomenología*, a nivel metódico, es pura continuidad de la *dialéctica platónica*. Tanto las necesidades científicas de la época, como los respectivos avances filosóficos, influyeron enormemente durante la gestación de ambos métodos que —y esto habrá que repetirlo varias veces—, al fin de cuentas, comparten una *misma actitud* en la intimidad de sus cimientos como *proto-tipo y modo de vida* propios de una *Filosofía Primera* (*Idea* concebida por Platón).

Antes de continuar con este *escueto esbozo* sobre los *parámetros mínimos* de una *Filosofía Primera*, deberemos zambullirnos, un breve momento, en una temática controversial que solamente hemos querido mencionar: el *verdadero sentido del mundo* en ambos autores. Para acusarle a cualquiera de los dos un “*desprecio por el mundo*” se deberá ser muy cauteloso, justo por el sentido que le resguardan. Para exponer el de Platón, deberé abandonar ya la *República* y adentrarme en el *Timeo*, obra que él mismo reconoce como la *continuidad* de la primera. En la siguiente cita nos habla él sobre las partes del alma (*lo mismo, lo otro y el ser*) como círculos y sus respectivas relaciones con los objetos *epistémicos* o *dóxicos*:

Cuando en el ámbito de lo sensible tiene lugar el razonamiento verdadero y no contradictorio sobre lo que es diverso o lo que es idéntico, que se traslada sin sonido ni voz a través de lo que se mueve a sí mismo, y cuando el círculo de lo otro, en una marcha sin desviaciones, lo anuncia a toda su alma, entonces se originan opiniones y creencias sólidas y verdaderas, pero cuando el razonamiento es acerca de lo inteligible y el círculo de lo mismo con un movimiento suave anuncia su contenido, resultan, necesariamente, el conocimiento noético y la ciencia. (Platón, 2011: 37b-c)

Primero, recuérdese que Platón no tenía una distinción que *nosotros contemporáneos* sí cargamos: la separación entre *Filosofía* y *ciencia*. Para la época, «*ciencia*» era *conocimiento verdadero* (o, sin más, *conocimiento*) sin importar en qué región investigativa se diera o por cuáles principios o supuestos estuviera delimitada. La costumbre evocativa errónea podría distraernos del sentido verdadero de esta cita. Platón admite en ella la posibilidad de *creencias sólidas y verdaderas* en el mundo de los particulares, de *lo sensible*, pero no en la *forma platónica de la ciencia*, no en la *forma de la Filosofía* que es capaz de justificarse, por y desde principio, a sí misma. Las

verdades de *lo sensible* no serán eternas, estarán atadas al devenir del mundo porque el objeto de una ciencia, entendido como *lo deseado* por ella, influye directamente a la esencia de su ciencia. Nótese que incluso *lo idéntico* (atributo idealísimo) estará presente durante el *razonamiento verdadero* de este ámbito, al igual que *lo que se mueve sin sonido ni voz*. Ahora, a partir de esto no defenderé la afirmación de Platón del *cuerpo como cárcel del alma*, solo quiero enfocar la atención en lo correspondiente a esta investigación: las Ideas y el sujeto que las conoce. Podría el cuerpo ser un *vehículo*, una *cárcel*, un *instrumento*, un *territorio*, un *sueño*, etc., y el sentido de lo dicho anteriormente continuaría inalterado. Sin embargo, no ignoro ni desvaloro las implicaciones de afirmaciones así en una ciencia tan *divina y última* como es la *Ética*, tan solo me permito reconocer esa delicada afirmación como un camino que dejo abierto dentro de esta discusión. Continuemos ahora con Husserl.

Tendré que abrir un paréntesis *pertinentísimo* dentro de este paréntesis. Arriba, en la sección de Husserl, dimos por conclusos «*eidós*» y la «*intuición eidética*». El primero como “*modo del contenido del fenómeno*” y el segundo como *nósis* del primero. Bueno, la definición del primero peca en precisión, porque, tal cual está, tendríamos que admitir como ingrediente del flujo de vivencias a *eidós* y a *estos*, en consecuencia, solo se les podría reconocer un *sentido subjetivo* (que es distinto de un reconocer como *vivencia subjetiva de la objetividad*). La reducción (o *epojé*) fenomenológica puede dividirse en tres procesos: la *psicológica*, la *eidética* y la *trascendental*, en este específico orden ascendente. Hasta ahora solo hemos requerido de la primera, la cual suspende al *mundo circundante* y, con él, a la *actitud natural* que carece de evidencia en todas sus vivencias. Para la precisión que actualmente necesitamos, tendremos que utilizar y aclarar la segunda, la *eidética*, que, como su nombre lo indica, reduce la región, o sea el mundo investigativo posible, hasta un sustrato de *meras esencias sin hechos*, hasta un *mundo de ideas por ideas, para ideas y hacia ideas*.

Con la primera reducción entendíamos la dupla «*inmanente-trascendente*» de una manera muy similar a la dupla «*psíquico-físico*». Ahora tendremos que valernos de un sentido más puro de estas realidades. Entendiendo «*lo psíquico*» como «*lo mental*» se abre una ventana de resignificación a través de la cual *inmanente* sería *lo ingrediente de un flujo de vivencias* y *trascendente* sería algo así como *lo objetivo de conformidad mental, lo inteligible por más de un sujeto*, el *objetivo* del objeto intencional, reconociendo como inmanente en el sentido de ingrediente del flujo de vivencias al *objeto intencional*, no a *eidós*. Se preguntará lector ¿qué influencia tiene esta aclaración, esta reducción, en un objeto como *eidós*? Con la primera reducción obtuvimos un objeto *libre de mundo circundante, libre de una actitud ingenua* hacia su objeto vivencial, sin por ello imposibilitar una intuición evidente sobre *lo sensible*. Con la segunda obtenemos —yendo tanto *más allá* como *más acá*— un objeto *necesariamente invariable*, libre de *hechos* (que en conformidad con su esencia pueden siempre ser de otra manera). Entonces, ¿sobrevive nuestro utilísimo y compañero «*árbol*» a esta reducción? Claro que sí, solo que ya no nos exige únicamente juicios sobre el *percepto* en lugar del *individuo correlativo de la percepción*, sino que nos exigirá exclusivamente juicios sobre *lo invariable del percepto*, o sea sobre la esencia del contenido que se *da* en la conciencia sobre un individuo concreto material que no es ingrediente, nunca, de un flujo de vivencias. Esto sería entonces «*eidós*»: *contenido invariable y trascendente* (del flujo de vivencias que le intelige) *sobre lo noemático que*

aparece en la conciencia, sea que se tenga por base intuitiva individuos o vivencias. Y así, la intuición eidética será el modo atencional o intencional que desatiende en libertad lo que justo hemos suspendido con la reducción eidética. Cierro paréntesis.

Las precauciones consideradas por Husserl para asegurar el valor del *mundo natural*, teniendo como antecedente las razones de los reclamos hacia Platón, aseguran desde el inicio la posibilidad de *cognoscibilidad* a partir una *intuición evidente sobre lo sensible*.

Lo “constituido trascendentalmente” “por medio” de las funciones noéticas “sobre la base” de las vivencias materiales es sin duda algo “dado”, y si describimos fielmente en una intuición pura la vivencia y lo consciente noemáticamente en ella, es algo dado *evidentemente*. (Hua III, 1962: 238)

Con esta cita y nuestro anterior paréntesis nos es lícito afirmar que para Husserl las *ciencias naturales* o, mejor aún, las *dóxicas* (en concordia con las esencias de sus objetos), no podrán llegar a *verdades absolutas*, ya que cada parcela cognoscitiva está delimitada por el horizonte de posibilidades que define *a priori* el *principio regional fundante*. Las verdades que logre cada una serán *refutables* (válidas hasta que una con más y/o mejor evidencia le derroque), *regionales* (sometidas *a priori* por los principios y leyes de su mundo especial) y *abiertas* (de sentido potencialmente infinito, asintótico hacia una estabilidad inalcanzable a la que se acerca más cada vez), conservando necesariamente *lo eidético del ser de la verdad*: el aparecer intuitivo de la evidencia. Desde esta intuición clara se entienden entonces los esfuerzos de un investigador del mundo natural como aportes que se adscriben a una serie de intentos *ad infinitum* con *vectoricidad asintótica*. El mundo, por su parte, con sus *escorzos y matices, dona de infinitud* a todas las corrientes de vivencias a través de *lo escorzado y lo matizado* noemáticamente en la conciencia. El mundo, desde esta concepción fenomenológica, no sólo se *atiborra de sentido evidente, científico*, sino también de *sentido simbólico* desde una *intuición auténticamente vacía* (o *inauténtica*) que es contraparte (no contradictoria) de la *intuición auténtica, fiel, evidente*. Queda así aclarado en suficiencia para esta investigación el posible o aparente “*desprecio por el mundo*” en ambos autores.

Recordemos enseguida nuestra intención. Volvamos a imaginar y a añorar esta bellísima y bondadosa vida que sería la *Filosofía Primera*. Con el esbozo de *su núcleo de sentido* y el catálogo de *sus ingredientes mínimos*, creo que podremos atrevernos ya a nombrar algunos candidatos. Un nombre que pronto y lógicamente debe surgir en nuestra meditación es el de *Aristóteles*. Dentro de las múltiples disciplinas filosóficas que grabó en la bóveda celeste, la mejor candidata que logro imaginar, por su naturaleza formal y alcance universal, es la *Lógica silogística*. Todas las ciencias, incluso las *filosóficas* —las *a posteriori* de una Primera— dependen de ella como lógica de la consecuencia. Como ciencia de la *región del juicio coherente* trata la *forma pura y vacía de la enunciación ordenada*, siendo sus conquistas todas el *suelo fértil* donde eclosionarán las maravillas de la *demostración científica* que, *per se*, exige *consistencia y consecuencialidad*. Aunque de la *eternidad de su legalidad*, de la *universalidad de su región* y de la *indubitabilidad de su principio* —el divino astro de la *no contradicción* que, como *Sirio*, guía a la razón al fin de su atracción, superando peligros y oscuridades— no se pueda desconfiar, sí dudaremos sobre la *primigeneidad de sus resultados* que no cumplen con *una condición esencial de la intención dialéctica* de

Platón: alcanzar la verdad. Husserl, con su usual ingenio, aclara este incumplimiento que le costará a la *Lógica silogística* el trono de la Filosofía Primera:

Toda la silogística tradicional, es decir, casi toda la lógica formal tradicional según su contenido apriorístico esencial, fórmula en realidad sólo leyes acerca de las condiciones del mantenimiento de la no contradicción, o sea, leyes para evidenciar y mantener correctamente la consecuencia y para excluir inconsecuencias. Según esto, en la disciplina formal de las condiciones esenciales de la no contradicción y del pensar perfectamente consecuente, que aquí hay que delimitar con nitidez, no entran, en realidad, el concepto de verdad ni los conceptos de posibilidad, imposibilidad y necesidad. La legalidad racional de la consecuencia se hace visible en tanto que se tienen en cuenta los juicios como puras significaciones enunciativas y se aclaran completamente sus puras formas. Pero aquí queda fuera de consideración cómo los juicios pueden llegar a ser correspondientes a los hechos, cómo se puede decidir sobre la verdad y la falsedad, la posibilidad y la imposibilidad fácticas. (Hua VII, 1998: 44)

Al solo atender los juicios como *puras significaciones enunciativas* se pierde la posibilidad de correspondencia entre el *juicio* y *lo juzgado* (objeto dado en la conciencia como hecho o como esencia), quedando así por fuera del alcance aprehensivo de la *Lógica silogística* conceptos tan primordiales como «verdad», «necesidad» y «posibilidad». En adición a esta correlación imposibilitada entre *verdad* y *ser verdadero*, Husserl le adjudica a esta *Lógica* una última omisión en su tematización (también cometida por Platón) que será estocada final para el Estagirita en este romántico duelo por la pretendida mano de la *Philosophia Perennis*: “El juicio es lo juzgado en la actividad judicial, y esta actividad es vida subjetiva.” (Hua VII, 1998: 55). Imagino que algunos ingenios se habrán *encrispado* ya con la introducción de un punto tan álgido: la necesidad de considerar la subjetividad como un componente esencial de la *Ciencia Universal*. La sustentación es simple, contrario a la medición de sus ecos que en este momento deberemos ignorar por la premura que llevamos.

Al final del § 2 logramos relacionar «universalidad» y «veracidad» con la intuición eidética, siendo el ego cartesiano el garante del primer enlace. Este principio de principios, este germen de todas las tesis indubitables, este universo de todo a priori asegura la posibilidad de presentación de verdades universales en todo flujo de vivencias retroactivo, al ser este el único requisito de acceso al tramo de axiomatización que va desde el ego hasta la res infinita. La accidentalidad de nuestra inteligencia individual es lo que nos dificulta —principalmente durante los procesos de suspensión de mundos especiales—, o el ingreso a este mundo de axiomas (de Ideas) o el recorrido en él. Hasta este momento, solo hemos logrado ingresar. Nos encontramos inmóviles en nuestra inmanencia, como una potencia sin acto, frente al universo de axiomas; resguardados, eso sí, por la indubitabilidad del ego cartesiano. Demos el paso que sea la ignición que conmocione la inercia estacionaria que ahora nos agobia. Al considerar el flujo de vivencias que investiga, que pregunta, que cogita (también sobre lo trascendente), como «algo dado», vemos que aquel sujeto—distinto del cartesiano—se encuentra amparado por la eterna posibilidad de reproductibilidad de las vivencias subjetivas de la evidencia, y allí se esclarece la universalidad, no de la Verdad Misma, sino de la vivencia de la verdad, o sea de la vivencia actual de la evidencia del juicio que instaura en la conciencia un enlace de correspondencia (un

acuerdo de conveniencia) entre el ser y su sentido, trascendentalizando, así, la reducción. Es en este «vivir la verdad» que la discordia entre «objeto» y «sujeto» se desvanece al comprender que el contenido de ningún fenómeno, por más objetivo, invariable y trascendente que sea, no deja de darse en un íntimo instante del sujeto que entiende, no deja de ser, nunca, una «vivencia de la objetividad» que es pura relación entre un sujeto y un objeto. Esta correlación entre la Verdad y sus singulares nos ha traído a un nuevo requerimiento para nuestra Filosofía Primera: el ego cogito —mencionado al inicio de esta sección—, el sujeto que, pudiendo contemplar los cogitatus como algo dado en la conciencia, comienza su recorrido en el eterno mundo de las tesis indubitables, es aquel que se inicia, como otros se han iniciado, en la mística tarea del descubrimiento de primeros principios. Tanto Platón como Aristóteles, y también una gran cantidad de extraordinarios sucesores (anteriores y posteriores al mítico descubrimiento del cogito), no lograron compenetrar en suficiencia esta diada «sujeto-objeto» que invoca en cada momento el acto mismo de entender, tregua que Husserl incansablemente promovió, inspirado por la ilusión (en su sentido positivo) de una filosofía estricta que, en palabras de Platón, “haga de los supuestos no principios sino realmente supuestos” (2011, 511b). Esta diada —o “antípoda” para sus detractores— cumple, precisamente, la función de prevenir las dos *hipóstasis* que tanto “amenazan” la posibilidad del conocimiento. Abordemos ahora el *Parménides* para aclarar estas dos supuestas amenazas y dirijámonos toda la fuerza de nuestra atención hacia lo que entiendo como el clímax de esta discusión sobre el Mundo de las Ideas.

Clímax

La Rosa de las rosas,
 la invariable,
 la paradigmática,
 la arquetípica,
 que nunca una rosa
 alcanza en perfección,
 ¿en verdad no se puede
 cantar?

(López, 2020: 14)

Este canto de poeta, que *todo el espíritu científico abarca*, nos presenta la pregunta adecuada a esta sección, que, al fin de cuentas, es ella la inspiración misma del *Parménides*: ¿es posible el *ser de las Ideas*? Esta *inquietud* no es ni fácil de resolver ni fácil de plantear, aunque ya varias veces por su lado hemos pasado en lo recorrido del texto. En el *Parménides* aparecen múltiples variaciones y ramificaciones de *ella*, como las que mencionamos en el § 1 y como la que esta cita sugiere:

En la medida, pues, en que está [lo Uno] en las otras cosas, estará en contacto con las otras cosas [por ser cada una, *una*]; pero, en la medida en que está él mismo en sí mismo [por ser *Idea*], estará privado del contacto con las otras cosas; estará en contacto consigo mismo, por estar en sí mismo. (Platón, 2011: 148d-e)

¿Cómo es que lo Uno está en lo Uno y, a la vez, en todos los individuos que, por definición, son cada uno *uno*? ¿Cómo algo *idéntico e indivisible* puede estar en *multitud de dispares indeterminables* sin perder por ello su *identidad*, su *ser Idea*? Puede parecer este problema una mera “*querrela lingüística*”—especialmente en este caso—, pero le aseguro lector que no lo es. Es una *navegación lógica* del mayor grado de profundidad que cuestiona directa y sagazmente el corazón mismo, no solo del *Mundo de las Ideas*, sino, también del *conocimiento*.

Ya en el § 1 esclarecimos las dos instancias ontológicas de la *Teoría* («*Ideas*» y «*particulares*»), la relación de ambas con el alma (a través de la *Reminiscencia*), la *noción de grado* y el importantísimo rol que juega en la *Participación*, los dos tipos de *objetos de conocimiento* («*epistémicos*» y «*dóxicos*»), correlativos a sus *pares ontológicos*, y concluimos afirmando a las *Ideas*, en su pleno sentido metafísico, como las *donantes de todo sentido atribuible*. Acerquémonos, en un último esfuerzo, hacia el *Argumento del Tercer Hombre* (el ATH) de Aristóteles —cuyas cuestiones bastante beben de las del *Parménides*— que será pieza principal de la crítica a la *Teoría de las Ideas* posterior a Platón, acompañándonos, desde luego, por las precisiones epistemológicas que nos brinda la Fenomenología y respetando las desconexiones especiales que hemos descubierto como *necesarias* para situarnos en el *Mundo de los Primeros Principios*.

Cuando advertimos las obscuridades que habitaban este *purgatorio de lo eidético*: el «*cómo*» de la *Participación*; no logramos desvanecer a totalidad las sombras que allí reinan. La denuncia de Aristóteles al respecto, más que pertinente, es brillante, y la entiendo como un *ajuste* a la *Teoría* de su maestro —sin encubrir, por supuesto, su directa arremetida contra él—. Di Camilo explica que “Aristóteles acepta que el objeto de la ciencia no puede ser el particular sensible sino el universal; pero él [al igual que Husserl] no acepta la tesis de que estas entidades tengan existencia separada respecto de las cosas particulares sensibles” (2016,p.40), porque, de ser así, toda *Idea*, al ser *sustancia separada* como los *individuos*, requeriría de otra *Idea* idéntica a sí misma que le participara su ser, lo que encadenaría, así en adelante y sin término, una sucesión participativa, una *regresión al infinito sin principio determinable*. Esta es la primera *hipóstasis*, la *metafísica* o *platónica*: la existencia real de las *Ideas* por fuera del pensamiento. El principal problema de esta propuesta, tal cual la plantea Aristóteles, es la imposibilidad que tiene el universal de existir de manera autónoma, es el *ineludible yugo de la materia* al cual estaría uncido *lo universal*, extraviando, por consiguiente, los atributos más relevantes de su *específico sentido*: «*atemporalidad*» e «*indubitabilidad*». La segunda *hipóstasis*, la *psicológica*, aparece por *retorno pendular* de la cuestión: la existencia real de las *Ideas* en el *pensamiento*. Las repercusiones de esta *segunda*—de las cuales ya mencionamos una— se compiten mutuamente en obviedad y horror: la negación de la *existencia de la verdad* o la *imposibilidad de inteligir cualquiera de sus singulares* (en ambos casos *sólo habría hechos*), el rechazo de la *existencia de toda especie* (arista que más adelante ampliaremos) y, por ende, la validación de *todos los relativismos*, desde el psicologismo

hasta el fenomenismo, pasando por otros más angustiosos y obscenos como el solipsismo. ¡Vaya lío en el que nos encontramos, lector! Pareciera que nos enfrentáramos cara a cara, y en desigualdad de condiciones, con el mismísimo *Deus malignus*. Pero, una estrella más destaca en el cielo y nos extiende su mano en señal de esperanza, sus alas como gesto de amor.

La Fenomenología, *campeona*, con su brutal rigurosidad epistemológica, le da solución a este *laberinto de sombras* desde tres conceptos, de los cuales dos nos son familiares ya: «*eidos*» como *lo invariable del percepto*, «*vivencia de la verdad*» como *singular que se presenta en la conciencia* y «*lo real*», no como equivalente a «*lo espaciotemporal*», sino como *región del objeto en general, del objeto enunciable*—o sea, en un *sentido extendido* en comparación *al de Platón*—. Empecemos clarificando este último concepto. Cuando razonamos sobre «*realidad*» en su *sentido tradicional*, imaginamos el mundo que transcurrimos cotidianamente, *ese primer hábito* que se instaura en la vida y se inscribe en la temporalidad, *ese receptáculo* de lo material y sus oriundos (llámense *concreto independiente, particular, individuo, cosa*, etc.), *aquel cosmos* que en un novicio e ingenuo pensar comprendimos como *sustento, horizonte y género supremo* de lo que por la vida transita y puede transitar. Sin embargo, no podríamos confesarnos honestos al equivaler este *mundo circundante* con la *realidad*, mucho menos ahora que nuestra atención se encuentra ungiada con la *epojé*. ¿Qué es entonces «*realidad*» para este *sujeto* que suspende —no que niega— el *mundo natural*? La *región del objeto en general, del objeto en general enunciable, de lo objetivo en general*, y, como tal, de *lo verdadero*, ya que este hallazgo destierra eternamente al *error—lo no verdadero* que se distingue de *lo desconocido* y *lo indeterminable*— de la realidad, condenándolo al modo intencional del *como sí que* más adelante aclararemos. Desde esta *restauración de la realidad* se entiende que “*todos los objetos, por el mero hecho de serlo (de ser representados), se tornan no sólo temporales e individuales, sino también reales*” (García-Baró, 1993: 45), ya que, para que un algo pueda darse del modo representado, ese algo que se da debe ser un objeto. Ahora, al reconocerá las representaciones como *vivencias* les atribuimos *lo temporal* que es la forma pura de la conciencia, misma atribución que no cobija en necesidad de extensión al *objeto representado por ellas*—dado que este puede ser inmanente o trascendente al sujeto que lo vive— que es, por fuerza de razón, *real*, pero *no obligatoriamente temporal*. Aquel *objeto representable trascendente y atemporal* (o «*eidos*» al considerarse que por *atemporal* será también *invariable*) se torna *temporal e individual* cuando se da *desde la representación*, cuando se hace *consciente*, cuando se *manifiesta*, siendo la *manifestación* verdaderamente *temporal e individual*, totalmente contingente. En adición, deberemos comprender a las representaciones y a los particulares como «*individuos*», *instancia* opuesta—a modo de dupla, no de rival—a «*especie*». En gracia a esta revelación de la inequivalencia entre «*real*» y «*temporal*» *renace resignificada* (como lo hace todo aquello que con intención *reaparece*) la posibilidad de *la idealidad*, pero no como *antagonista de la realidad*, sino, como *realidad atemporal*. En distintas palabras aclara y extiende esta idea el profesor Andrés Felipe López López en su *Investigación Universal*:

Real significa tanto lo que está *en* la conciencia, como lo que está *fuera* de ella; real es el individuo, con todas sus partes constituyentes; el individuo es un aquí y

ahora cuya nota característica es la temporalidad. Pero ser real y ser temporal no son conceptos idénticos, así la realidad sea definible por la temporalidad; a su vez la temporalidad es opuesta a la intemporalidad de la idealidad o independencia de la verdad. Se debe razonar, entonces, a *lo universal* como pensado, pero *no es un elemento real en la vivencia del pensamiento, tomando real convencionalmente*; es objeto pensado, así como la ficción o lo absurdo que son pensados, pero no por esto pasan a ser elementos reales, en el sentido clásico, de la vivencia. (López López, 2020: 128)

Este objeto adecuado al *modo de ser de la conciencia, pensable, pero trascendente* en el sentido de ingrediente del flujo de vivencias, que, aunque real y atemporal, sea definible por la temporalidad (*se pueda tornar temporal*), se acerca al ser de *lo ficticio* y de *lo absurdo* sin llegar a confundirse:

Ahora bien, el ser ideal y el ser pensado de lo ficticio y lo absurdo no están en el mismo plano, pues se habla de estas dos últimas cosas en un *como sí, como si tuvieran* un modo propio de ser; este modo propio, de hecho, es intencional. Los objetos ideales, en nivel independiente, existen verdaderamente. Si no hubiera ser inteligente alguno, si el orden natural los excluyese, si son *realmente* imposibles los seres inteligentes o si no hay para ciertas clases de verdad algún ser capaz de conocerlas, es cierto que los *seres ideales* quedarían sin aplicación efectiva que los cumpla, la captación, el conocimiento de la verdad, su hacerse consciente, no se realizarían jamás; pero toda verdad, aún así, permanece siendo en sí lo que es: conserva su ser ideal. No existe “por ahí en el vacío”, es una unidad que vale en el reino intemporal de las ideas. (López López, 2020: 129)

Este modo intencional del *como si*, de la *paradoja*, de la *imposibilidad lógica* carece de *toda realidad*, no por el hecho de *ser intencional*, sino por ser *esta específica intencionalidad* que a la intuición no dona genuinamente *ningún sentido*, no presenta, efectivamente, ante la conciencia, *ningún objeto*. Téngase, a manera de ejemplo, el “*cuadrado redondo*”: por más claras que sean nuestras descripciones de sus contenidos ingredientes —“cuadrado” y “redondo”—, no logra la intuición, *ni con toda su potencia imaginativa*, presentarle a la conciencia, realmente, un ‘*cuadrado redondo*’. Es *inintuible* y, por ende, *irreal*: carece tanto de manifestación física como ideal. Lo único “intuible de él” —entiéndanse equivalentes estas comillas a un *como si*—, presentable a la conciencia, son los contenidos ingredientes de aquel *como si* que, ni siquiera, son ingredientes del *cuadrado redondo como tal*, porque carecen del enlace que brinda la *unidad del objeto* del cual serían partes. El *error*, posible únicamente para los seres temporales dotados de inteligencia, se entiende también desde este mismo modo intencional que *no logra su cometido de intuir el sentido de algo*, que *no presenta ante la conciencia la suficiente evidencia como para relacionar en la intención el ser y este sentido*. Al afirmar, por ejemplo, la existencia de un “cuadrado redondo”, la intuición denuncia la no correspondencia del juicio con lo juzgado. Sabiendo ella *exactamente qué busca presentar*—una figura con las atribuciones simultáneas de *lo cuadrado* y *lo redondo*—da cuenta de la imposibilidad de presentación, autoevidenciando así la *irrealidad* del pretendido objeto.

Esta distinción, ontológicamente clarísima, entre «*verdad*» y «*vivencia de la verdad*» como *singular* que se descubre, se capta, y se hace consciente, protege de confundir nuestra *extraordinaria capacidad de intelección* (que da fe de la *aplicación efectiva de los seres ideales*) con la *mismísima independencia de la verdad, idealidad* para la cual, a

través de los muchos caminos que hemos *ensayado* a lo largo de este texto, hemos logrado reunir —como ofrenda, nunca como sustento— una considerable cantidad de evidencias que, en última instancia, nada le agregan ni nada le restan *a ella*. Muy distinto es el canto que a nosotros, mortales, nos acompasa.

La convergencia que se da entre estas apercepciones y claridades nos ha posicionado en medio de una antiquísima y fundamental discusión: *los Universales*; ante la cual *tomamos la postura* (como *acto judicial* que es) de este *peculiar realismo fenómeno lógico* que, si bien no acepta el *Topos Ouranus* de Platón (la existencia separada de las Ideas), sí reconoce como *necesaria* a la *idealidad* (o *independencia de la verdad*), al *reino intemporal e inespacial de las ideas*, a la *universalidad (eterna objetividad)* que desmiente a la existencia de las Ideas *en el pensamiento* y, junto con ella, al reconocer como *meros hechos a los singulares de la verdad*. ¿Cómo desanudamos entonces este “*peculiar*”? ¿Cómo resolvemos esta *doliente contradicción*, esta *sugerencia, sin sonido ni voz, que trajo el viento desde algún puerto*? ¿Cómo se justifica un *Mundo independiente de las Ideas* sin cercenar la realidad como lo hizo Platón —a quien, no me cansaré de decirlo, le *adeudamos* esta misma oportunidad de estar discutiendo *este tema*, de estar escudriñando *lo místico* que mora en el alma de cada uno—? Aclarando la *primerísima distinción* que se da en la realidad: el ser y su sentido, los individuos y las especies, la realidad efectiva y la realidad necesaria.

Las *especies* son *el sentido de los individuos, su quinta esencia*. Son las *entidades ideales* que permiten el reconocimiento, por contraste, de los singulares físicos, son los «*en sí*» que solo se alejan de los individuos en lo que respecta al grado de idealidad de su identidad (grado que a su vez es responsable de las atribuciones que explicitamos en el § 1), provocando que —afirma López *con y contra* Platón— en los “*individuos coexistan totalidades*” (2018, p.33), lo que no pone en riesgo ni cuestión la *independencia de estas realidades ideales*, quienes, en este sentido, tan autosuficientes son que la *no manifestación efectiva* (psíquica o física), como *mero hecho que es*, no implica la *anulación de la especie*, sino su *inaplicabilidad fáctica actual*. Las *especies*, adoptando un tenor más aristotélico, son *concretos dependientes* y los *individuos concretos independientes*. *Dependiente* “en cuanto que remite necesariamente a un sustrato del que es la forma” (Hua III, 1962: 41) e *independiente* en cuanto que carece de dicha fundamentación para ser percibido. El *dependiente*, como *forma que es*, hará de su sustrato *pura contingencia*, de tal manera que, si destruyéramos, por ejemplo, todos los ‘*edificios*’ de este planeta, no moriría con ellos la *idea de edificio*, ni siquiera su *aplicación fáctica actual* que permanecería manifiesta en la conciencia. Una duda aún persiste en esta díada de conceptos: ¿de qué son, entonces, *independientes* los *individuos* si son *pura contingencia*? De una vida inteligente que les deba hacer conscientes para *poder dar fe* —nada más— *de su aplicación fáctica*. Estas *totalidades independientes* (las *especies*) y la *vida capaz de verlas* están compuestas las dos, por decirlo así, del mismo material: «*lo ideal*», *aquello que no admite ninguna cosa como ingrediente de sí mismo*. En este *umbral de lo ideal* se conectan ambas instancias a través de la posibilidad del *tránsito de sentido*, pero se mantienen separadas como «*ser conciencia*» y «*ser consciente*», así la conciencia sea, *de cabo a rabo, conciencia de algo*. Para aferrados a la segunda hipóstasis, para continuar viendo a *lo universal* como “*meras economías mentales*” o “*caprichos de la*

razón” o “conjuros de pluralidades”, habrá que ignorar deliberadamente que “para Husserl, (...), los universales no son inferidos de los particulares, sino que son dados directamente, dados como realidad ideal estructurante de lo material, pero por esto mismo es que afirma el ascenso a la especie avanzando por el abstractum” (López, 2020: 160). Y es que, si no nos fueran dadas las especies ¿cómo podríamos percibir los individuos? Justo aquí se cruzan los dos haces sin colisionar, recorriendo, individuo por individuo, especie por especie, a todo el ser. Por un lado, está el posible ascenso a la especie, la búsqueda del conocimiento y de la infinitud, lo ideal que es definido por lo temporal. Y, por el otro lado, desciende la donación de sentido, se particulariza el sentido del ser a través de múltiples modos concibiendo todos los específicos sentidos. Este suceso, incomprensible como una “manufacturación” de cada individuo, establece desde el reino de lo necesario —¡antes del mismo comienzo del tiempo!—, las posibilidades (e imposibilidades) de todo objeto, desde qué objetos pueden ser hasta las insondables relaciones que entre ellos se pueden dar.

A la altura de este vuelo podemos comprender al *concreto dependiente* como una *esencia material*, una *entidad ideal* situada o en la generalidad de la región del «objeto en general» (residencia de las *esencias materiales* del *mayor grado de abstracción*) o en la especificidad de una región ontológica fundada por algún *género sumo* como «*figura geométrica*» que funda a la *geometría*—este sería el hogar, la *ontología regional*, de «*triángulo*» y de todos los ‘*triángulos*’ que nos ayudaron a encontrarlo a «él»—.La mención de *esencias materiales* rápidamente suscita la de *esencias no materiales, abstractas* o, mejor aún, «*categorías*», que son *relaciones entre especies* y, como tal, *forma pura* del mundo de la idealidad, *esencia misma* de la *realidad atemporalidad*. Algunas de estas *relaciones*, por ejemplificar un par, son «*fundamentación*», «*dependencia*», «*correlación*», «*estar comprendido en*». Podemos nombrar a todas estas *entidades ideales* que hemos inventariado—y las que no hayamos explicitado aún, que, de igual manera, se deben encontrar comprendidas dentro de este rango— (y descrito muy vagamente) como «*Ideas*», ya que cada *especie*, desde el *género más sumo* hasta la *singularidad eidética* más específica, y cada *categoría* son *independientemente de su manifestación, valen en el reino intemporal de las ideas*.

Pese a lo apriorístico de este último juicio, aún nos compete una desconexión final sobre las Ideas. Por más *entidades ideales* que sean las *categorías*, no podemos entenderlas como *donantes del ser*, del *ser verdadero*(que es *puro sentido*) de los *particulares*, debido a que carecen de toda materialidad, de todo contenido, incluso de *este tan ideal* del que están conformadas las *especies*: el *sentido*. Las *categorías*, al ser *solo relación*, o sea, *pura forma*, ostentan una mayor dignidad: son las *posibilitadoras de todo enlace*, de toda razón y sinrazón, de toda relación, incluyendo entre ellas a la *participación* y a la *intención* que es, enteramente, naturaleza relacional. Son la *estructura fundamental del ser*, las leyes de la *gramática formal* y, armónicamente, su legitimidad se extiende a *todo mundo tan siquiera imaginable*, al ser *ellas* la *primera condición* que debe cumplirse para que “sean precisamente *mundo* y no cementerios de la materia” (López, 2020: 234). Incluso este *mismo mundo circundante*, que tantas veces ha sido para cada uno realidad objetiva, es una *contingencia más*, un *accidente de la esencia de la realidad*, una *manifestación del sentido del ser*; núcleo que es, bajo todas luces, «*mundo necesario*», «*paradigma de mundos*», «*realidad ideal*». Esta

afirmación sobre la *evanescencia del mundo circundante* (que mucho se aleja de considerar *lo contingente* como *despreciable*) puede ser un punto terrorífico para la costumbre, pero, realmente, es un punto particularmente hermoso de esta reflexión: es la aseveración de la posibilidad de divinidad en cada momento particular del ser temporal. ¿Qué mundo más comunal que este puede existir? ¿Qué alivio más real que el amor que brota resignificado de esta nueva actitud? ¿Qué más evidencia que esta se puede requerir para permitirle al *Alma* desembocar toda su furiosa vitalidad? ¿Qué es la soledad y la desesperanza, sino ilusiones que la Razón Universal nos invita a iluminar? El *Mundo de las Ideas*, *fantaseado con rigor*, continúa siendo *tierra fértil*, tanto para la *ciencia* como para *cualquier otro modo de vida*.

Ahora, la Rosa, la Forma, la Idea, el *eidos*, *sí se pueden cantar* y —tomándome el atrevimiento— *se deben cantar*. La cuestión sobre el *compromiso ontológico* que adquirimos al *nombrar* e, incluso, al *pensar* el mundo no es un tema que debemos tomar a la ligera, pero, tristemente, ya no podremos extendernos más en este diálogo. No obstante, sí puedo ofrecerle una compensación, un trueque. En lugar del «*por qué cantarlas*», le presento el «*cómo cantarlas*» que dejamos inconcluso en el § 3, esperando, lector, que vea esto como una invitación a continuar las meditaciones que dejo abiertas o a completar con las que considere prudente adscribir a este hilo de pensamiento. La *Philosophia Perennis* que soñamos, que cumpla con: (1) la *trascendentalización de la reducción* (que también contiene nuestro *principio indubitable*), (2) la *intención dialéctica* y (3) la *actitud radical de sospecha hacia los supuestos*; no es la Fenomenología. Ella, como *Filosofía crítica fundacional* que es, será *propedéutica* de la *Filosofía Primera*, la *puerta de entrada* al sueño que nuestras almas buscan recordar y que en páginas anteriores tan solo pudimos rozar con las yemas de los dedos. La *Ciencia Universal* capaz de llevar la Forma ante la luz de la atención se llama *Mathesis Universalis*.

BIBLIOGRAFÍA

- Di Camilo, S. G. (2010). El argumento de "lo uno sobre lo múltiple" en el Tratado sobre las Ideas de Aristóteles. *Synthesis*.
- Di Camilo, S. G. (2016). *Eidos. La teoría platónica de las Ideas*. La Plata: Editorial de la Universidad de La Plata.
- Friedländer, P. (1969). *Plato*. Princeton: Princeton Legay Library.
- García-Baró, M. (1993). *Categorías, intencionalidad y números. Introducción a la filosofía primera y a los orígenes del pensamiento fenomenológico*. Madrid: Tecnos.
- García-Baró, M. (2015). *Husserl y Gadamer. Fenomenología y Hermenéutica*. España: Batiscafo.
- Husserl, E. (1962). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Husserl, E. (1998). *Filosofía Primera (1923-1924)*. Bogotá: Cara y cruz.
- Husserl, E. (2012). *La idea de la fenomenología*. Barcelona: Herder Editorial.
- Lohmar, D. (2005). El método fenomenológico de la intuición de esencias y su concreción como variación eidética. *Phänomenologische Forschungen*.
- López, A. F. (2018a). Kurt Gödel, lector de Edmund Husserl. *Revista Guillermo de Ockham*, 16 (2).
- López, A. F. (2018b). *Platón y Aristóteles, en los orígenes de la investigación universal*. Madrid: Ápeiron Ediciones.
- López, A. F. (2020). *Investigación universal. Edmund Husserl y Kurt Gödel*. Bogotá: Editorial Aula de Humanidades.
- Melville, H. (2009). *Moby-Dick or, The Whale*. New York: Penguin Group.
- Platón. (2011). *Apología de Sócrates*. Madrid: Gredos.
- Platón. (2011). *Cármides*. Madrid: Gredos.
- Platón. (2011). *Critón*. Madrid: Gredos.
- Platón. (2011). *Eutifrón*. Madrid: Gredos.
- Platón. (2011). *Fedón*. Madrid: Gredos.
- Platón. (2011). *Ion*. Madrid: Gredos.
- Platón. (2011). *Laques*. Madrid: Gredos.
- Platón. (2011). *Lisis*. Madrid: Gredos.
- Platón. (2011). *Menón*. Madrid: Gredos.
- Platón. (2011). *Parménides*. Madrid: Gredos.
- Platón. (2011). *República*. Madrid: Gredos.
- Platón. (2011). *Timeo*. Madrid: Gredos.

- Rizo-Patrón de Lerner, R. (2012). Husserl, lector de Kant. Apuntes sobre la razón y sus límites. *Areté*, 24 (2).
- Stein, E. (2012). ¿Qué es la Filosofía? Una conversación entre Edmund Husserl y Tomás de Aquino. *Studium*.
- Tirado San Juan, V. M. (2002). Las investigaciones lógicas de Husserl. *Cuadernos salmantinos de filosofía*, (29).
- Vélez, D. C. (1962). Husserl y la filosofía griega. *Ideas y valores*, 4.