

Mario Ciudad

Dialéctica de las  
Imágenes

Separata de los  
Anales de la  
Universidad de Chile

Año CXXII, N° 129



Enero-Marzo de 1964

# Dialéctica de las Imágenes

por

Mario Ciudad

## I

“El comienzo de la filosofía científica no coincide... ni con el principio del pensamiento racional ni con el fin del pensamiento mítico”<sup>1</sup>.

Es necesario extender esta penetrante tesis de Jaeger a los desarrollos filosóficos posteriores. La materia con que opera el filósofo se resiste a ser enteramente modelada por las estructuras racionales. Incluso en el pensamiento actual se recurre frecuentemente a un tipo de explicaciones próximo y afín al mito. La razón no domina en forma absoluta el reino filosófico, soportando restricciones justo en las áreas en que persisten los elementos míticos.

No tiene por qué sorprender esta unión de la imagen y el concepto en la obra filosófica. Es suficiente reparar en que la filosofía griega es auténtica filosofía, no obstante los contenidos figurativos que presenta a menudo. No es, pues, evidente que una doctrina tenga mayor valor filosófico mientras más desprovista esté de imágenes. Imagen y concepto, mito y discurso, intuición y razón se estremezclan íntima y equilibradamente en las grandes filosofías, aun en aquellas en que el aplomo se rompe en

<sup>1</sup>*Paideia*. Parte I, IX.

uno u otro sentido. Hay orden, sistema y razón en las metafísicas intuicionistas, aunque en ellas la coherencia tenga una modalidad peculiar. También alientan soplos intuitivos en las metafísicas más extremadamente discursivas. Por permanente y repetida, la confluencia de ambos caudales del pensamiento parece representar un signo específico de la filosofía. Tal vez una constante histórica.

Pero cabe formular dos preguntas a este respecto. ¿La importancia de los elementos figurativos en la obra filosófica corresponde a una mera situación *de hecho*? O bien, por el contrario, ¿existe una justificación fundamentadora, una *necesidad* que inste a buscar el conocimiento mediante la imagen? ¿Se puede prescindir de la explicación figurativa, o bien es sencillamente inevitable? En todo caso, se trata de decidirse en contra o a favor de la imagen, o lo que es equivalente, en contra o a favor del concepto.

El problema y la consiguiente lucha entre ambos tipos de pensamiento se presentó en Platón en términos muy definidos. En el fondo, el más genial creador de mitos los rechaza y acepta a la vez. Cratilo se pronuncia contra la imagen y a favor de la verdad cuando Sócrates le pregunta: "¿Es menester partir de la imagen y considerarla en sí misma para ver su semejanza y conocer la verdad de la cual es imagen, o bien de la verdad para conocerla en sí misma y ver al mismo tiempo si su imagen ha sido bien ejecutada?"<sup>2</sup>. A pesar de esta verdad sin imagen, los mitos abundan en los diálogos platónicos, como recurso para sobrepasar la opacidad del ser y de los destinos últimos, que mellan el filo del agudo instrumento dialéctico. Está impedido el avance, pero las imágenes míticas salvan al filósofo de la detención. Recupera así el perdido aliento metafísico. Al respecto existe una curiosa y penetrante observación de Carlos Marx en su estudio

<sup>2</sup>Cratilo, 439 a.

sobre *Sócrates* y *Cristo*<sup>3</sup>. Platón, afirma, "no se contenta con una interpretación negativa de lo absoluto, sino que pasa a una interpretación positiva cuya forma esencial es el mito y la alegoría, convirtiéndose lo positivo en el mediador de la luz absoluta".

Es una forma curiosa de recoger la luz absoluta en las relaciones figurativas del mito. El filósofo rompe el silencio metafísico utilizando un recurso peligroso para la estabilidad interna del sistema. Porque sin duda se da una abierta contradicción entre la filosofía platónica y el pensamiento mítico. La teoría de las Ideas descansa substancialmente en la separación del mundo sensible del mundo inteligible. Apariencia y realidad. Mientras una es percibida, la otra se concibe. Aproximarse al ser auténtico de las Ideas importa distanciarse del ser ficticio de las cosas sensibles. Pero el mito y las imágenes que lo componen tienen que hacer con la apariencia sensible. Recogen sus elementos constitutivos de la diversidad, de lo cambiante, de la tierra ilusoria del devenir. En el mito se combina y aprovecha lo que se dis-cierne y rechaza en la teoría del ser. Mientras la doctrina metafísica supone pensamientos e ideas puras, la imagen mítica involucra la mezcla de la idea pura con el ingrediente sensible. ¿Será posible llegar así a lo eterno a través de lo temporal?, ¿a la identidad por medio de la diversidad?, ¿a lo permanente gracias al devenir? Parece difícil. La inadecuación entre la Idea en tanto ser y la Idea en tanto conocimiento mítico es obvia. Equivale a recoger agua con los dedos entreabiertos. La verdadera realidad habrá de escurrírsele. Por eso sorprende que Platón recurra al mito en los instantes más significativos. En rigor no debería hacerlo. Incluso tiene conciencia del riesgo inherente a una empresa tan dispar.

A pesar de todo, el filósofo abre su pensamiento a las formas míticas y acoge la imagen. Una necesidad oculta le impone ins-

<sup>3</sup>La Nef, junio de 1948.

trumentos figurativos que debería rechazar. Racionalmente el mito ha recibido un veredicto condenatorio, pero *de hecho* lo utiliza como una interpretación positiva del ser, como un procedimiento para romper la mudez y el silencio que es la otra alternativa metafísica. Es un imperativo *de hecho*, no fundamentado, que recubre una *necesidad o sino* proveniente de la arquitectónica misma de la filosofía. Una fuerza mayor vence el aparente signo anti-metafísico del mito y trueca lo visible en dócil instrumento de la realidad invisible de las ideas.

La incongruencia entre la doctrina del ser y las estructuras mentales míticas, sin duda revela situaciones que obligan a articular elementos que dentro del sistema platónico debieron quedar inconexos. ¿Cuáles son estas situaciones? ¿Por qué la proximidad del mito y la filosofía? ¿De dónde esta necesidad insoslayable?

Existen dos tradiciones principales. Heráclito antes y Aristóteles después, discurrieron sobre las formas figurativas inherentes al pensamiento y a los contenidos ideológicos propios de las imágenes. La fundamentación es diversa. Para Heráclito la razón reside en el carácter enigmático de la realidad. Aristóteles piensa que la causa es el estado espiritual de extrañeza engendradora de toda filosofía. En <sup>la</sup> realidad, en el primer caso, y en el hombre en el segundo, hay que indagar la sorprendente cercanía entre la imagen y el concepto.

*La naturaleza gusta ocultarse*<sup>4</sup> escribió el filósofo de Efeso. El sentido de todas las cosas está encubierto, latente. La filosofía consiste en captar esa verdad velada, en revelar el trasfondo verdadero de la realidad. Al emboscarse, la naturaleza desafía al filósofo a que la encuentre en su escondite, a que la capture no obstante las aparentes formas en que se disimula. En este singular reto de la naturaleza, el ser propone un enigma a la filosofía, o

TRADICIÓN  
DE  
HERÁCLITO

<sup>4</sup>Frag. B. 10; R. P. 34 f; D. 123.

sea, la insta a interpretar fidedignamente los indicios en que apenas se insinúa. La realidad juega con el filósofo y lo incita a descifrarla. Como diría Huizinga, el filósofo es un *homo ludens*<sup>5</sup>, un hombre que juega a descubrir la clave. En ésta radica la razón de ser o Logos del cosmos, que todo lo determina y explica. El Logos oculto no sólo es pensamiento puro, sino también se da en *palabras y acciones*<sup>6</sup> de los *hombres despiertos*<sup>7</sup> espiritualmente. El verbo es obscuro, criptográfico. El Logos heraclitiano es un logogrifo; el problema filosófico, un criptograma, y un descifrador de códigos secretos el filósofo. O dicho esto mismo con las palabras de Pascal: "La figura comporta ausencia, agrado y desagrado. La cifra tiene un doble sentido: uno patente y donde se afirma que el sentido está oculto"<sup>8</sup>.

¿Qué lenguaje conviene a un mundo fugitivo que sólo se anuncia en clave? Sin duda una palabra enigmática como arcana es la realidad. La vida se resuelve en acertijos y es natural que el filósofo empeñado en resolverlos disponga a su vez de una especie de escritura cifrada. Es el habla propia de la Sibila. Y ésta, "con sus labios delirantes modula palabras sin alegría, desprovistas de adornos y perfumes, haciendo resonar sus oráculos durante mil años, porque el Dios la inspira"<sup>9</sup>. ¿Cuál es el lenguaje profético de la Sibila? "El Dios cuyo oráculo está en Delfos no dice ni oculta su pensamiento; lo hace ver por un signo"<sup>10</sup>.

Así, la verdad no reside en las palabras y conceptos claros, rotundos en la significación. Tampoco desaparece huyendo más allá del alcance humano, puesto que *lo hace ver por un signo*. El pensamiento está adscrito a los signos que lo designan. Tal la

<sup>5</sup>Huizinga. *Homo ludens*. Aunque estos análisis sean independientes de dicha obra, es útil e interesante la lectura del cap. vi.

<sup>6</sup>Frag. B. 2; R. P. 32; D. 1.

<sup>7</sup>Frag. B. 2; R. P. 32; D. 1.

<sup>8</sup>Pensées, Ch. 565; B. 677.

<sup>9</sup>Frag. B 12; R. P. 30 a; D 92.

<sup>10</sup>Frag. B. 11; R. P. 30 a; D. 93.

imagen adherida a la realidad invisible a que conduce. O cual el mito, que no es demostración sino relato en que se muestra la verdad. La indica al espíritu que tiene ojos para ver, para intuir, o sea, para comprender el signo no en tanto signo, sino en cuanto a significación de la verdad significada. Intuir, "ver en" el signo, es penetrar en el lenguaje enigmático del mundo. El Logos necesita encarnarse en la envoltura concreta de la imagen. Es insuficiente la razón conceptual desnuda para llegar a las intangibles objetividades. La naturaleza escondida de la realidad exige un lenguaje en que la expresión figurativa refuerce y enriquezca el concepto. Imagen que no vele, sino revele la verdad. Una *necesidad* originada en la trama secreta del ser obliga a pensar conceptual y figurativamente a la vez.

Diferente es la tradición aristotélica. El pensamiento y el mito ya no se unen aquí en virtud de la consistencia enigmática del mundo. El sino que reúne la representación figurativa a la razón hunde sus raíces en la situación espiritual de extrañeza. No proviene de la naturaleza, sino más bien del hombre. El texto de la *Metafísica* es sobradamente conocido: "Percibir una dificultad y extrañarse es reconocer la propia ignorancia (por eso aun el amor a los mitos es, de alguna manera, amor a la Sabiduría, porque el mito contiene maravillas)"<sup>11</sup>. El amor a los mitos es amor a la sabiduría, es de algún modo filosofía. El "filómito" es filósofo. Sea como fuere, la verdad es que hay un cierto contenido filosófico en el mito. ¿Por qué?

En la extrañeza filosófica la realidad aparece cual un enigma —como en Heráclito—, pero a diferencia de éste el análisis se desplaza de las *cosas* que asombran al *hombre* que cae en el desconcierto propio de la extrañeza. Se sorprende al advertir que ignora una realidad que debería serle conocida sin resquicios por el frecuente trato que tiene con las cosas. Al enigma exterior del ser

<sup>11</sup>A 2, 982 b, 15-18.

corresponde la percatación interior de la ignorancia. El arcano del mundo se traduce espiritualmente en una actitud atónita. El misterio de las cosas se refleja en un sentimiento de extrañeza. Perplejo el individuo, sabe que ignora, en circunstancia que "todos los hombres desean naturalmente saber"<sup>12</sup>. Desea así la ciencia con mayor intensidad, la anhela, y al amar la sabiduría es filósofo.

Así también el mito, que está pleno de maravillas, o sea, de sucesos o cosas que dejan atónito, causan admiración. ¿En qué consiste ésta? En pensar que se desconoce aquello que maravilla al hombre en tanto lo ignora. También el mito se mueve en torno de reconocer enigmas y desear explicarlos. Por eso el amante de los mitos ama, asimismo, la ciencia, es decir, en alguna forma es filósofo. La extrañeza y el consiguiente desconcierto es el lugar común del mito y de la filosofía. Y de inmediato apronta Aristóteles una expresión figurativa para hacer ver o intuir la extrañeza. En la metáfora de los autómatas, compara la extrañeza filosófica con la sorpresa provocada por el movimiento de las marionetas en el espectador, que ignora la causa de los desplazamientos y ademanes de los títeres. Ilustra la imagen con una imagen.

Por otra parte, el examen de las diversas formas de extrañeza comprobaría que la filosofía entera recoge de ella sus incitaciones. La realidad se torna problemática cuando la sentimos extraña. No otra cosa es el problema filosófico. El repertorio de problemas coincide con un registro de tipos de extrañeza correlativos. No siempre el filósofo se sorprende ante las mismas realidades, ni tampoco es idéntica la extrañeza ante las mismas cosas.

Aristóteles, y la filosofía griega en general, se extrañó de que "las cosas sean tales como son"<sup>13</sup>, o sea, la admiración se manifestó frente a la naturaleza o esencia de los seres. En el mundo cristiano, el filósofo se siente perplejo no sólo de que las cosas

<sup>12</sup>A 1, 980 a, 21.

<sup>13</sup>*Metafísica*. A 2, 983 a, 12-13.

sean como son, sino más bien de que hayan cosas; al problema de la esencia agrega el de la existencia de la realidad. Pregunta "¿por qué hay más bien alguna cosa que nada?"<sup>14</sup>. Interrogación muy distinta a la de la duda cartesiana, en que el filósofo desarrolla una extrañeza gnoseológica, es decir, al convertir el saber en problema, la extrañeza no se origina tanto en la realidad metafísica como en el conocimiento mismo. La extrañeza ante la existencia humana prevalece en el pensamiento actual, y el filósofo inquiere qué sentido posee el ser cuando el ente es un ser humano. Incluso el marxismo habla de "alienación" o "enajenación" cuando se desconcierta ante la arbitraria situación del hombre, en que los instrumentos de la producción subordinan al individuo en vez de que éste los domine y utilice.

Estos breves y apretados ejemplos bastan para demostrar que los distintos tipos de filosofías se ajustan también a las diferentes modalidades de asombro del hombre frente al mundo y a sí mismo. La multiplicidad de concepciones se compagina con la heterogeneidad de los desarrollos dados a la naturaleza admirativa del ser humano. La afinidad de determinadas doctrinas o sistemas, pese a las diferencias, procede de extrañezas también análogas. No existiría el progresivo enriquecimiento de la filosofía si no aumentara junto con afinarse la capacidad de asombro del alma humana. Es imposible el incremento o acopio de la experiencia sin la extensión profundizada de la extrañeza filosófica. La historia de la filosofía coincide con la historia de la facultad de sorprenderse.

Así, pues, la extrañeza y el pensamiento filosófico funcionan como términos correlativos, según lo atestigua la realidad histórica concreta de la filosofía. No hay aquí una teoría, sino el registro de un dato, de un *factum*. En la metafísica aristotélica el nexo recíproco está establecido por la aptitud para maravillarse. O en

<sup>14</sup>Leibniz. *Principios de la naturaleza y de la gracia*, 7.

Heráclito, por el sello enigmático de las cosas y los hombres. En todo caso, extrañeza, secreto, expresión figurativa y filosófica aparecen como una compleja diversidad que encuentra soporte en la unidad espiritual del ser humano. En cuanto al elemento racional, el Logos, aparejado a la serie de los términos unitariamente coordinados, no ofrece dudas, pues es de admisión universal. Basta consignarlo sin que sean necesarias ulteriores explicaciones. No es el caso del pensamiento figurativo, que no goza del privilegio de una general aceptación. Por eso cabe preguntar: ¿las imágenes representan algo más que una metáfora?, o bien, ¿constituyen recursos lingüísticos auxiliares del habla filosófica?

Admitir lo primero y rechazar lo segundo importa la aceptación de un Logos figurativo o simbólico junto al Logos conceptual. Cierto es que la ciencia del presente no marca un tiempo propicio a las imágenes. Al contrario, las aleja recelosamente cuando no las declara imposibles e ilegítimas. "Parece —ha escrito Valéry refiriéndose a la física actual— que ni el tiempo, ni el espacio, ni las posiciones, ni la sucesión misma, así como tampoco las imágenes ni los puntos de reparo, tienen ahora sentido en los bastidores de la naturaleza"<sup>15</sup>. Pero aquí es posible, justamente, que comience la vía que separa a la ciencia del saber filosófico, según trazados nítidos y rotundos.

En efecto, el individuo es mucho más que naturaleza física. La naturaleza propiamente humana no es natural. Si cuando la inteligencia sale de las dimensiones específicas del hombre, tanto al incursionar en la pequeñez de las partículas elementales o en la inmensidad física cósmica, las imágenes no tienen sentido, ¿por qué las expresiones figurativas habrán de perderlo cuando el espíritu se desplaza en las dimensiones medias del individuo? Pero no es sólo cuestión de escalas, de sistemas de medida, sino también de mundos diferentes. Si la filosofía es un saber y un actuar

<sup>15</sup>Carta de Valéry a Bergson, fechada en Niza el 25 de junio de 1934.

en los límites y en el mundo propio del ser humano, no se divisa razón valedera para que el pensamiento figurativo entre en falencia. Sostener lo contrario es incurrir en arbitrariedad. ¿Por qué la expulsión de las intuiciones fundamentales de la física ha de prolongarse a una realidad no física? La historia del espíritu comprueba que el hombre crea su mundo —la realidad cultural— y que no podría hacerlo si no fuera un incansable forjador de imágenes. ¿Sería posible entender el individuo prescindiendo de aquello que lo define? La filosofía camina sobre propiedad personal cuando el pensamiento circula entre el simbolismo de las imágenes. Intentar oponerse al uso de éstas equivale a desposeer al hombre de su patrimonio figurativo, a arrancarlo de su mundo. Este acto de enajenación correspondería a una segunda e injusta expulsión del Paraíso.

La situación por lo demás no es nueva. Tanto el pensamiento figurativo como el conceptual han entrado antes en crisis frente a la imposibilidad de representarse ciertas realidades. Ha sucedido, por ejemplo, en el cristianismo en relación con el conocimiento de Dios. Es lo que está en el fondo de la teología negativa. Por eso los musulmanes, prudentemente no figuran a Dios.

¿Cómo conocer, en efecto, lo absoluto divino cuando no existe proporción entre la relatividad de la mente cognoscente y la infinita realidad de Dios? Respecto de su naturaleza la razón puede enunciar con seguridad únicamente lo que no es. Un escape ha sido el método analógico fundamentado en un cierto símil entre ambos órdenes de realidad. Pero en todo caso la evidencia de la dificultad ha desconcertado al cristianismo, sumiéndolo en la extrañeza de la agnosis teológica. Incluso ha dejado perplejo al cristianismo renacentista. A Nicolás de Cusa, por ejemplo. Para el sabio y renovador Cardenal, conocer consiste en comparar, o sea, supone homogeneidad entre el sujeto que conoce y el objeto investigado. La mente mide, pero el sistema conceptual de medida no puede aplicarse a lo Incommensurable. El ser de Dios y el ser

del hombre son radicalmente heterogéneos. No existe un pensamiento discursivo que a la manera aristotélica medie entre la inteligencia finita del hombre y la alteridad de la naturaleza divina. No hay palabras para lo Inefable. Presumiblemente, siguiéndolo, Pascal hablará del "Dios oculto"<sup>16</sup> a la razón. La teología negativa medieval se corresponde con el escepticismo teológico de Nicolás de Cusa. Curiosamente, encontrará salida al cerrado callejón de la docta ignorancia en la denominada teología mística, que en esencia es un pensamiento dialéctico figurativo, una dialéctica de las imágenes. De todas formas, no ahora por primera vez el pensamiento humano en su modalidad figurativa parece estar en una semiquiebra. Ha ocurrido siempre que el ser humano levanta los ojos para escudriñar el infinito.

La luz del cielo estrellado de la filosofía —que no es la luz de los astrofísicos— parece resolverse en un mensaje de comunicaciones figurativas. Lo vio Platón en un delicioso y enigmático mito, en el *Teeteto*, justo en conexión con el pasaje en que adelanta las primeras precisiones sobre la extrañeza como origen de la reflexión filosófica. Teeteto está paralizado, se siente cogido por el vértigo a consecuencia de los análisis socráticos. Sócrates comenta: "... la verdadera señal de un filósofo es el sentimiento de extrañeza que experimentas. En efecto, la filosofía no tiene otro origen. No parece mal el genealogista que ha hecho a Iris hija de Thaumas"<sup>17</sup>. El genealogista aludido es Hesíodo<sup>18</sup>. Iris es portavoz de los dioses; a través de ella llegan los recados a los hombres. Del cielo, del mundo platónico de las Ideas, desciende la verdad al espíritu humano. Mas el singular correo portador del mensaje es hija de Thaumas, lo que es altamente significativo, puesto que extrañeza se dice en griego *thaumazein*. El padre de Iris y la extrañeza filosófica comparten la misma raíz etimoló-

<sup>16</sup>Pensées, Ch. 591; B. 394.

<sup>17</sup>155 c.

<sup>18</sup>*Teogonía*, 265.

gica *thaumas*. Es decir, el acceso a la verdadera realidad, al ser de las Ideas, es posible gracias a Iris que tiene su progenitor en *Thaumas*, en el asombro. Todo esto no lo explicita Platón, pues sólo insinúa que el acierto del mito reside en sugerir veladamente que la sabiduría arranca del sentimiento de extrañeza que impulsa a filosofar. El lenguaje es enigmático, heraclitiano. Levemente, apenas vibra la indicación. Pero el enlace de la extrañeza, la expresión figurativa y la filosofía está allí, para que la sensibilidad la coja y la inteligencia intuya la verdad contenida en el delicado mito hesiódico del cual se apropia Platón.

## II

Junto al pensamiento conceptual se da un pensamiento figurativo. O lo que es lo mismo, el *logos* conceptual está aparejado con un *logos* figurativo o simbólico. Ahora bien, ¿qué debe entenderse por *logos*?

Imposible indagar en esta palabra, una de las más cargadas de contenido filosófico, sin tomar pie en las investigaciones de Heidegger. Las precisiones que adelanta en *Ser y tiempo* las obtiene de una exégesis del *logos* en Platón y Aristóteles. Tras la aparente equivocidad del término que se observa en ambos filósofos, busca una significación única, primaria, fundamental.

*Logos* designa, primeramente, la palabra en tanto "habla". O sea, no el lenguaje de los gramáticos ni los vocablos almacenados en los léxicos ni las estructuras lingüísticas, sino la palabra viva, dinámica, en el acto mismo de ser proferida, en el "hablar". Pero *logos*, también significa razón, concepto, juicio, fundamento, razón de ser. ¿De qué modo concebir el *logos* para que a través del "habla" denote cabalmente todo eso? Apoya su respuesta en Aristóteles. Este filósofo distingue un lenguaje *apofántico*.

"Apófano" se dice en español de aquello que "se ve de lejos". Proviene de *apó*, lejos y de *phainein*, hacer brillar. Hay algo que

brilla —el lenguaje vivo o habla— y con el mejoramiento de la iluminación se ve aun lo difuso u oculto en la lejanía. Mediante la palabra dinámica se acorta la distancia hasta tener presente la realidad antes remota. El habla apofántica o apófana, el *logos* en tanto dicha habla, “permite ver algo”, a saber, aquello de que “se habla en el habla”<sup>19</sup>. Fundamentalmente el *logos* “permite ver”. Lo antes latente a causa de distar, es visible ahora gracias al poder óptico del *logos* que posibilita ver. Entonces, merced al lenguaje apófano del *logos*, se extrae “de su ocultamiento al ente de que se habla”<sup>20</sup>. Se le descubre, se le torna patente, se le exhuma de su oculto estado. En el habla se hace presente el ser que es la finalidad suprema de la filosofía. El desvelo filosófico resulta coronado por la revelación de una presencia. \*

Así, el geómetra discurre cuando piensa el triángulo rectángulo, la mente corre de una parte a otra, de un concepto a otro. En el curso del discurso fluye un *logos* que le “permite ver”, es decir, conocer las propiedades del triángulo pitagórico. Es un habla muy diferente a la del ruego, a la palabra persuasiva, a la expresión conminatoria, ejemplos todos de un lenguaje no apofántico, o, en otros términos, de un habla que nada permite ver.

¿En cuál de ambos lenguajes habrá de clasificarse el habla figurativa? ¿Hay también *logos* en las expresiones simbólicas o figurativas? ¿Es apofántico el lenguaje de las imágenes filosóficas?

El lenguaje apofántico hace ver lo antes lejano. El *logos* en tanto habla apófana “permite ver”. Justamente, la imagen filosófica entrega una visión, permite ver aquello a lo cual apunta la expresión figurativa. La imagen simbólica no se agota en sí misma ni vale por ella misma. Es valedera o verdadera, porque en ella se da o descubre una realidad que sin la expresión figurativa permanecería oculta o encubierta. De lo que en ella se

<sup>19</sup>Introducción, cap. II, 7 B.

<sup>20</sup>Introducción, cap. II, 7 B.

dice, de ella misma, se desprende aquello de que se habla, comparece algo, se hace presente. En el mito de Iris y Thaumás, se ve o intuye que no hay búsqueda de la verdad sin la extrañeza filosófica. Aquella proviene de ésta como Iris —portadora de la verdad—, es engendrada por Thaumás, el asombro. Siendo así, en el pensamiento figurativo o simbólico, dándole sentido, se contiene tan fundamentalmente un *logos* como en el pensamiento racional. En ambos reside un *logos* que “permite ver”. Aunque de diferentes estructuras, las distintas hablas tienen de común ser lenguajes apofánticos.

El *logos* racional se ajusta a un orden que es, naturalmente, un orden lógico. Las estructuras lógicas se constituyen según principios reguladores que aseguran la cohesión interna. Estas mismas estructuras se coordinan entre sí ciñéndose a un régimen estricto fundamentador de la coherencia lógica. La razón en totalidad, esto es, el conjunto de las estructuras o principios lógicos, cuando discurre lo hace ateniéndose asimismo a determinadas categorías y principios que varían funcionalmente según la naturaleza del objeto. De esta manera, la razón formula enunciados en que se establece el género de conexión entre el pensamiento y el ser usualmente denominado nexo verdadero. El orden y la cohesión dominan en el reino del *logos* racional. El *logos* es... lógico.

¿Es también lógico el *logos* figurativo o simbólico? ¿Las expresiones figurativas —como los conceptos— se ordenan de acuerdo a un régimen estrictamente regulado? En otras palabras, ¿existe una lógica de las imágenes filosóficas? De ser así, para diferenciarla de la lógica usual de la razón podría hablarse de una *dialéctica de las imágenes*.

Las consecuencias de un respuesta afirmativa son muy comprometidas, pues la admisión de una *dialéctica de las imágenes* obliga a renovar determinados planteamientos filosóficos de substancial importancia. Porque si el pensamiento figurativo tiene

un orden lógico propio, esto significa que de algún modo descansa en la trama que le es específica. Análogamente ocurre con el pensamiento racional, es decir, el fundamento de la objetividad de la razón es necesario inquirirlo en el régimen lógico a que está adscrita. La razón, por consiguiente, no es objetiva por la racionalidad, sino en virtud del orden propio del *logos* en que se sustenta. Sería ineludible aceptar objetividades no necesariamente racionales, como las del pensamiento figurativo. La no razón o sin razón, o lo irracional no se correspondería con lo ilógico, ya que se postularía una lógica no racional, a saber, la *dialéctica de las imágenes*. Si en ambas lógicas hay *logos* y éste se define porque "permite ver", es lo visto, la presencia del ser, la fundamentadora de ambas lógicas. La lógica sería esencialmente una lógica del ser y no del pensamiento, de la realidad y no del conocimiento. Esta lógica de lo concreto se aproximaría significativamente a la metafísica, si es que no coincidiría con la filosofía primera.

El pensamiento figurativo o simbólico es una modalidad regional del *logos* desde el instante en que también "permite ver". Debe aceptarse, por tanto, una *lógica o dialéctica de las imágenes* en cuanto disciplina que estudie el orden impuesto por el *logos* en el dominio del pensamiento figurativo o simbólico. Claro está que el cortejo de consecuencias derivadas de esta tesis inclina a ser prudente. Asimismo, surge un motivo de incertidumbre, puesto que al reflexionar sobre las expresiones figurativas éstas no son pensadas desde ellas mismas, sino desde los principios de la razón. La mente opera con contenidos figurativos, pero los combina según la mecánica de la lógica tradicional.

De ahí que ante todo sea necesaria una fenomenología de la imagen filosófica, que no interprete sino registre o describa objetividades. Es un camino o método que evitará incurrir en los usos o abusos de todo análisis en exceso especulativo. Para averiguar si efectivamente el pensamiento simbólico se ajusta a un

orden, nada mejor que consultar las imágenes mismas que se encuentran en la filosofía. Aquí el principio husserliano de "ir a las cosas mismas" significa "ir a las imágenes filosóficas mismas". El testimonio recogido al consignar los datos, o sea, lo dado por las expresiones figurativas, supondrá una experiencia positiva de la *dialéctica de las imágenes*, siempre que se protocolice un orden lógico en ellas.

### III

El repertorio de imágenes filosóficas disponibles es abundantísimo y variado, como copiosa y múltiple en doctrinas es la historia de la filosofía. ¿Qué criterio selectivo conviene emplear? O mejor sería no recurrir a norma alguna, porque es posible que la regla aplicada no sea neutral en el problema de orden dialéctico en las expresiones figurativas. Más conveniente es desistirse de escoger y dejar al azar la imagen que se someterá al análisis. La elección casual y fortuita aminora la eventualidad de implicaciones que pudieran contener peticiones de principio.

Si se trata de un planteamiento con intención fenomenológica, ¿por qué no detenerse en alguna expresión figurativa que se encuentre en el creador de la fenomenología? De las numerosas obras de Husserl la mirada descansa espontáneamente en un escrito en que, por el título, el pensamiento husserliano ha de estar muy distante del pensamiento figurativo. En las primeras páginas de *la filosofía como ciencia estricta* el filósofo acuña la imagen de Minerva:

“¿Qué significará para nosotros el “sistema” al cual aspiramos, y que nos ha de iluminar como ideal en las hondonadas de nuestra labor de indagación? ¿Un “sistema” filosófico en el sentido tradicional, *una especie de Minerva que surja completa y armada de la cabeza de un genio creador —para lue-*

go en tiempos posteriores— quedar guardada al lado de otras Minervas semejantes en el museo silencioso de la historia? ¿O un sistema de doctrinas filosóficas que tras ímprobos trabajos preliminares de generaciones empiece realmente a edificar desde abajo, con fundamentos resistentes a la duda y que como todo edificio bien hecho crezca apoyándose piedra sobre piedra, de acuerdo a ideas directrices en lo firme y con firme figura?"<sup>21</sup>.

La imagen de Minerva está situada en el contexto mayor de la parte introductoria previa a la discusión de la tesis de la filosofía naturalista y de la teoría de las concepciones del mundo. La filosofía ha pretendido ser ciencia estricta desde su nacimiento. No ha logrado justificar tal pretensión. Más que una ciencia imperfecta —o menos todavía—, en realidad nada tiene de ciencia. Históricamente representa la aspiración de la humanidad al conocimiento puro y absoluto. El pensamiento socrático-platónico, la reacción moderna antiescolástica, Descartes, las grandes filosofías de los siglos XVII y XVIII representan la voluntad de convertir el pensamiento filosófico en ciencia estricta. Constituyen signos permanentes del afán de rigurosidad, aunque Hegel y la filosofía romántica marquen un interregno contrario al propósito científico. ??

¿Debe la filosofía seguir aspirando al ideal de la ciencia? ¿Cómo ha de ser el sistema de ciencia estricta a que se siente impulsada? Aquí, justamente, en este contexto interrogativo se inserta el texto antes citado. ¿Brotará el sistema ya constituido en lo esencial —maduro y adulto al nacer—, o bien advendrá en arduo comienzo, paso a paso, creciendo lentamente, sin precipitaciones,

<sup>21</sup>Logos, 1, 1911, págs. 291-2. El subrayado no figura en el escrito. El texto está citado según la versión del Prof. Carlos Astrada, Instituto de Filosofía de la Universidad de Buenos Aires, 1951, pág. 15. Corresponde a la pág. 10 de la traducción de E. Taberning, Editorial Nova. Buenos Aires, 1962. Y a la pág. 55 de la excelente versión al francés de Q. Lauer, P. U. F., París, 1955.

go en tiempos posteriores— quedar guardada al lado de otras Minervas semejantes en el museo silencioso de la historia? ¿O un sistema de doctrinas filosóficas que tras ímprobos trabajos preliminares de generaciones empiece realmente a edificar desde abajo, con fundamentos resistentes a la duda y que como todo edificio bien hecho crezca apoyándose piedra sobre piedra, de acuerdo a ideas directrices en lo firme y con firme figura?"<sup>21</sup>.

La imagen de Minerva está situada en el contexto mayor de la parte introductoria previa a la discusión de la tesis de la filosofía naturalista y de la teoría de las concepciones del mundo. La filosofía ha pretendido ser ciencia estricta desde su nacimiento. No ha logrado justificar tal pretensión. Más que una ciencia imperfecta —o menos todavía—, en realidad nada tiene de ciencia. Históricamente representa la aspiración de la humanidad al conocimiento puro y absoluto. El pensamiento socrático-platónico, la reacción moderna antiescolástica, Descartes, las grandes filosofías de los siglos XVII y XVIII representan la voluntad de convertir el pensamiento filosófico en ciencia estricta. Constituyen signos permanentes del afán de rigurosidad, aunque Hegel y la filosofía romántica marquen un interregno contrario al propósito científico. ??

¿Debe la filosofía seguir aspirando al ideal de la ciencia? ¿Cómo ha de ser el sistema de ciencia estricta a que se siente impulsada? Aquí, justamente, en este contexto interrogativo se inserta el texto antes citado. ¿Brotará el sistema ya constituido en lo esencial —maduro y adulto al nacer—, o bien advendrá en arduo comienzo, paso a paso, creciendo lentamente, sin precipitaciones,

<sup>21</sup>Logos, 1, 1911, págs. 291-2. El subrayado no figura en el escrito. El texto está citado según la versión del Prof. Carlos Astrada, Instituto de Filosofía de la Universidad de Buenos Aires, 1951, pág. 15. Corresponde a la pág. 10 de la traducción de E. Taberning, Editorial Nova. Buenos Aires, 1962. Y a la pág. 55 de la excelente versión al francés de Q. Lauer, P. U. F., París, 1955.

agregando piedra tras piedra? ¿Desde arriba ya configurado, o desde abajo en trance de formación?

Desde esta constelación de preguntas y en ellas recibe sentido el texto simbólico husserliano. El creador de la fenomenología cuestiona: "*Un sistema filosófico en el sentido tradicional, una especie de Minerva que surja completa y armada de la cabeza de un genio creador para luego en tiempos posteriores quedar guardada al lado de otras Minervas en el museo silencioso de la historia?*"

Semejante a un silogismo que se descompone en premisas y conclusión, la expresión figurativa de Minerva se escinde en dos subimágenes, separadas por el guión del texto.

El sistema filosófico tradicional —dogmático acusaría Kant— es comprendido a partir de la imagen de Minerva. La diosa nació de la cabeza de Júpiter abierta violentamente de un hachazo que le asestó Vulcano. Surgió armada de lanza y escudo y en la mayoría de edad necesaria para ayudar a su padre a derrotar a los Gigantes. Así los sistemas tradicionales, que se engendran sin necesidad de procrearlos, por una repentina fuerza inspiratoria. Sin los dolores y las fatigas propios de las correcciones interminables. Ven la luz con ojos maduros y despiertos. Aparecen dotados de la totalidad de sus galas y paramentos. La capacidad explicatoria no reconoce límites: son llaves que abren las puertas de todos los problemas. Nada escapa a esta jurisdicción universal. Más que verdadero, cada sistema pretende ser la Verdad única y soberana. El sistema entendido como una Minerva representa la primera subimagen.

Pero la vida fácil del comienzo se trueca en difícil supervivencia, o en muerte repentina tras existir brevemente. Porque sistemas o Minervas abundan, aunque cada cual insista en el inútil esfuerzo de demandar para sí la legitimidad divina de lo verdadero. Cada "sistema-Minerva" forma parte de la especie de las Minervas. Todas ellas tienen un destino común: *el museo silencioso de la historia*. Allí se exhiben unas junto a las otras. Ne-

cesitan una mano inteligente y amiga que les sacuda el polvo depositado por los siglos. No están vivas, sino amortajadas. Las recuerdan sólo los visitantes ocasionales; para los demás no son. Están atrapadas por la historia. La vida efímera se inmovilizó en muerte definitiva, la corta vigencia en invalidez sin remedio. Es la segunda subimagen.

Las dos subimágenes se integran en la expresión figurativa total del contexto, pero no en la forma como la parte se restituye en el conjunto. Entre ambas se interpone un nexo semejante a la *coma* que separa al "pienso" del "luego existo". La Minerva de la primera subimagen determina que los "sistemas-Minervas" tienen un destino fatal y definitivo en *el museo silencioso de la historia*. El enlace es de antecedente a consecuencia, análogo al que se establece entre las premisas y la conclusión en el silogismo, aunque no de naturaleza discursiva. La suerte posterior fluye de la situación anterior en que el sistema es concebido.

Así en el símbolo global se da un orden o disposición dialécticos que coordinan las imágenes. Ambas concurren sometándose al régimen "lógico", que les insufla coherencia. Tributarias de un *logos* figurativo o simbólico, los contenidos se ensamblan no según principios lógicos, sino de acuerdo con otro tipo de articulaciones, que tampoco son meramente gramaticales, retóricas, literarias o lingüísticas en general. No son de la última forma, porque tanto las imágenes mismas como sus vinculaciones apuntan a una pretensión de verdad que está ausente en dichas órbitas. sencillamente, se ciñen a un orden, a una secuencia dialéctica que enlaza los elementos contrarios o distintos. El pensamiento simbólico analizado muestra, pues, irredargüiblemente, una regimentación u orden que cierto tipo de *logos* introduce en el dominio simbólico. Da materia para una dialéctica sintáctica, para una teoría que estudie el orden formal de los signos figurativos o símbolos entre sí.

Pero el plano figurativo no se reduce al plano sintáctico de los vínculos a que se instauran entre las imágenes simbólicas. Es po-

sible considerarlas en sí mismas, sin omitir el contenido concreto que portan.

Así, en la expresión simbólica estudiada, el orden o régimen dialéctico no se agota con la legalidad propia de la imagen figurativa, en tanto imagen —no en cuanto “imagen-Minerva”. Lo rebasa y se extiende a un plano que podría denominarse semántico. La imagen concreta en sí misma, la realidad presente de ella y la realidad ausente a que remite, o mejor, que “permite ver” extrayéndola del ocultamiento, empalman, según otro orden de articulaciones dialécticas. Las figuraciones concretas se resuelven en series de otra índole.

Es necesario salir del recinto cerrado de un texto filosófico si se pretende demostrar positivamente la verdad de estas aserciones. El camino se abre si en una comparación histórica se coteja la imagen elegida con otras correlativas de la misma serie. Las evidencias se agudizan si la apertura es lo suficientemente amplia para abandonar la doctrina filosófica a que está adscrita la representación simbólica. Hay que examinar imágenes de la misma serie en otras filosofías, ojalá situadas en ciclos históricos distantes.

La primera imagen sometida a la confrontación semántica habla de *¿un sistema filosófico en el sentido tradicional, una especie de Minerva que surja completa y armada de la cabeza de un genio creador?* Para los efectos de la compulsa, la imagen correlativa propuesta es la siguiente:

“Así proceden también los filósofos que sin tomar en cuenta las experiencias, piensan que la verdad nacerá de su propio cerebro como Minerva del de Júpiter”.

Esta segunda Minerva que ahora entra en parangón con la Minerva husserliana es de responsabilidad de Descartes. La estampa en la Quinta de las *Reglas para la dirección del espíritu*. ¿Qué sentido posee la Minerva cartesiana?

La Quinta Regla lo explicita al señalar una adecuada forma de avance a la reflexión filosófica. Es necesario adelantar con métodos en el orden o disposición que se da en las cosas. Se debe ir de las proposiciones complejas y oscuras a las más simples y claras. Después de haber así descendido será posible que la mente ascienda o remonte gradualmente en el conocimiento. La pretensión de examinar sin más e inicialmente las complejidades, es tan absurda como proponerse llegar al último piso de una construcción sin pasar antes por el primero. En tal precipitación incurrían los filósofos que... piensan que la verdad nacerá de su propio cerebro como Minerva del de Júpiter. No van paso a paso, desde los fundamentos, apoyando piedra sobre piedra, cual recomienda Husserl a la futura ciencia filosófica. Al contrario, el sistema será una especie de Minerva que surja completa, ya armada de la cabeza de un genio creador.

Ambos filósofos coinciden en el sentido general de la filosofía como ciencia. Comparten, asimismo, los elementos figurativos del nacimiento y madurez simultáneos de la recién nacida doctrina. La Minerva husserliana es congruente con la Minerva cartesiana. Extrañan la lenta y naciente labor desde abajo. Falta partir de una intuición primaria de las esencias, en el fenomenólogo, o de las naturalezas simples, en el filósofo del método. Cuando se incurre en estas imprudencias, se omiten los principios que, a modo de *hilo conductor*, según la fenomenología, dan categoría científica al conocimiento. O volviendo a Descartes en esta misma Regla Quinta, la cual "debe ser no menos seguida por quien se proponga penetrar en el conocimiento de las cosas, que el *hilo* de Teseo, por quien pretenda entrar en el laberinto". El *hilo* mítico y cartesiano también tiene así su equivalente en el *hilo conductor* fenomenológico<sup>22</sup>.

<sup>22</sup>"Cada región provee aquí el hilo conductor que orientará hacia un grupo original y acotado de investigaciones". *Ideas*, Sec. IV, cap. III, 8, 149, pág. 309.

En estas condiciones, las teorías filosóficas nacen más bien del propio cerebro que de las cosas. El contenido doctrinario procede más del sujeto cognoscente que de la realidad investigada. La mente proyecta una especie de fantasmagoría y confunde lo puesto por ella como dado por las cosas. El ser verdadero se pierde desvirtuado en la distancia. Es preciso recuperarlo en su legitimidad, hay que "entrar en el conocimiento de las cosas". El imperativo de partir de *las cosas mismas* se encuentra cual repetido leit-motiv en toda la obra husserliana. Descartes habla "del orden que existe en *la cosa misma*"<sup>23</sup>; de la necesidad de "llegar a *las cosas mismas*"<sup>24</sup>. Con la subimagen de Minerva crece así un bloque de elementos figurativos comunes: *el hilo conductor, las cosas mismas*. Todos ellos subsidiarios tanto en Descartes como en Husserl del ideal de una filosofía como ciencia rigurosa.

En la Segunda Parte del *Discurso del método* reaparecerá la expresión figurativa de Minerva. Será una imagen contraria a la anterior. Como el arte de Lulio, la lógica contiene entremezclados preceptos nocivos y superfluos con otros verdaderos y buenos. "Es casi tan difícil separarlos como obtener... una Minerva de un bloque de mármol aún no bosquejado siquiera"<sup>25</sup>. Esta Segunda Minerva es una "antiminerva", o sea, no nace adulta y madura en la instantaneidad del golpe creador. Al contrario, es asunto de difíciles y hábiles martillazos para que en lo informe del mármol surja lentamente la figura de la diosa. Sólo así, tras un esfuerzo arduo y diestro, pueden discernirse los preceptos legítimos de los falsos o inútiles. La "antiimagen" de Minerva, o la "antiminerva" de esta imagen, complementa la anterior. La diosa surgente tan difícil de cincelar simboliza los hallazgos de una ciencia laboriosa. La Minerva del *Discurso del método* integra la misma constela-

<sup>23</sup>Regla x.

<sup>24</sup>Regla viii. Véase nota 30.

<sup>25</sup>Segunda parte. Pág. 17, línea 25-6, Ed. Gilson.

ción de ideas de la Minerva de *Las reglas para la dirección del espíritu*, siendo ambas correlativas a la de *La Filosofía como ciencia estricta*.

Nuevamente consignamos la segunda subimagen de la expresión figurativa husserliana: "...para luego en tiempos posteriores quedar guardada al lado de otras Minervas semejantes en el museo silencioso de la historia". Coloquemos a la par con ésta la siguiente imagen:

"La historia de la filosofía... con lo que mejor puede compararse es con un gran cementerio. Pueden verse en él innumerables monumentos; los unos vistosos y elegantes, los otros más modestos y adornados con menor riqueza; pero tanto sobre los unos como sobre los otros se lee siempre el mismo triste epitafio: 'aquí yace'"<sup>26</sup>.

El texto propuesto para la confrontación pertenece a Francisco Brentano y se encuentra en su conferencia inaugural en la Universidad de Viena, que versó sobre *Las razones del desaliento en la filosofía*.

El sentido de ambas expresiones figurativas coincide. Tanto Husserl como ahora Brentano destacan mediante el recurso simbólico la fugacidad de la filosofía cuando carece de rigor. Los sistemas tradicionales son efímeros, pasan, derivan hacia la conservación histórica de las doctrinas. Restan depositados en el silencio apacible del museo de la historia, o yacen en el gran cementerio de la historia. El pensamiento no está allí en tanto la filosofía vigente, sino en cuanto cuerpo histórico yerto, que no perduró en las formas de la filosofía perenne por ausencia de estrictez. Es re-

<sup>26</sup>En *El porvenir de la filosofía*. Rev. de Occidente, Madrid, 1936, pág. 89. Traducción de X. Zubiri.

cuerdo eventualmente rescatado del olvido, pero dista de ser una verdad siempre vigente. Decaídas, carentes de actualidad, allí descansan en paz innúmeras doctrinas que fueron animadas por un malogrado afán de consistencia. Murieron al no sobrevivir en la rigurosidad que eterniza las ideas. Los restos de los sistemas se exhiben en las vitrinas de los museos o se rememoran en las lápidas de los cementerios. Inexorablemente están condenados al reino de las tinieblas. Parecen asociados a las sombras del mito platónico de la caverna.

Las diferencias entre ambas imágenes son leves. Basta proceder análogamente a cuando se suman o restan fracciones de distinto denominador, para reducirlas al factor común que permitirá operar con ellas. Porque la Minerva del fenomenólogo equivale a los monumentos vistosos unos y modestos otros de Brentano. El *museo silencioso de la historia* es un *gran cementerio* también de la historia. Es idéntico concebir Minervas como monumentos, o los monumentos en la forma de Minervas. Cuerpos y restos yacen tanto en los museos como en los cementerios. Los elementos figurativos a que recurren Husserl y Brentano son así perfectamente intercambiables.

Además, tal como se comprobó en Descartes, ambas concreciones figurativas se integran en una constelación común de ideas. Brentano también proyecta *dar a la filosofía el sentido de la ciencia*<sup>27</sup>. El problema se plantea dentro de la alternativa total contenida en las dos subimágenes husserlianas. Así, Brentano pregunta si el espíritu humano "es capaz de abarcar en una sola mirada, transportado en un vuelo audaz, el todo de la verdad, o si tiene que contentarse, por el contrario, con ir proposición tras proposición, verdad tras verdad".<sup>28</sup> Parece repetir la Minerva cartesiana, junto con ser total y absolutamente coincidente con el texto

<sup>27</sup>Ib., pág. 92.

<sup>28</sup>Ib., pág. 85.

husserliano. La congruencia es tan marcada que la imagen del cementerio y la del museo se integran en el contexto completo de la expresión figurativa fenomenológica. Es una especie de proporción entre dos razones filosóficas, pues, la subimagen del cementerio es al texto total de Brentano como la subimagen del museo es al texto total de Husserl.

La conferencia sobre *Las razones del desaliento en la filosofía* fue dictada en 1874, o sea, el mismo año en que Brentano publicó la *Psicología desde el punto de vista empírico*, obra capital de este filósofo. Con hallazgos diferentes, en ella se hace el estudio de la coincidencia intencional, el gran tema de la fenomenología. Se encuentran, asimismo, textos como el siguiente: "La percepción inmediatamente evidente de *las cosas mismas*... constituirá siempre el último punto de apoyo"<sup>29</sup>. Reaparece así la frase cartesiana que es imperativa en Husserl<sup>30</sup> y un desideratum en Brentano. Un dato curioso y significativo: en el curso profesado por Brentano en 1888-89, en la Universidad de Viena sobre *Psicología descriptiva*, el término *fenomenología* sirve de título de alternativa en los escritos inéditos, que fueron revisados por Spiegelberg gracias a la amabilidad de John C. M. Brentano<sup>31</sup>.

Se reproduce así ligado a estas expresiones figurativas o simbólicas el bloque de ideas, la comunidad de actitudes filosóficas básicas, la participación en los ideales comunes de la ciencia, la búsqueda de los fundamentos objetivos de la filosofía en la subjetividad. Descartes, Brentano y Husserl se observan próximos en la vecindad de pensamientos figurativos que concuerdan ceñida-

<sup>29</sup>Segunda parte, Apéndice 1, XI, pág. 181 de la edición alemana.

<sup>30</sup>Numerosos textos tomadas de las *ideas*, de la *Lógica formal y lógica trascendental*, de las *Meditaciones cartesianas*, etc., se encuentran transcritos y analizados en *Bergson y Husserl: diversidad de la coincidencia*, estudio del autor publicado en Ediciones de los Anales de la Universidad de Chile, Serie Negra, págs. 12-14.

La expresión aparece también en Bergson, *ib.*, págs. 11-12.

<sup>31</sup>Conf. H. Spiegelberg. *The phenomenological movement*. Martinus Nijhoff, The Hague, 1960. vol. 1, pág. 27.

mente, casi término a término. Demasiada coincidencia para ser fortuita. Es una congruencia en la expresión simbólica que extraña mientras no se descubre el sentido en una dialéctica de las imágenes.

En el fondo, muy hondamente, en los tres filósofos el pensamiento se despliega a partir de una actitud que podría calificarse de platónica, no obstante el aristotelismo de Brentano. Ahí está la raíz. En el *Cratilo*, Sócrates declara "que es en las cosas mismas donde hay que conocerlas y buscarlas" (las cosas)<sup>32</sup>. Las concordancias remiten todas a esta filiación platónica, que no es el momento de interpretar. Sólo interesa una indicación: la Minerva husserliana y las expresiones figurativas de Descartes y Brentano están esculpidas en mármol platónico. En un sólido bloque ideológico que incluso rebasa al discípulo de Sócrates y da consistencia a una de las actitudes filosóficas fundamentales posibles, eterna en la repetición y creadora<sup>33</sup> en cuanto a poder engendrador de concepciones filosóficas.

#### IV

En la trama dialéctica de las imágenes se entretrejen diversos principios y tesis que fundamentan y regulan el pensamiento figurativo. Constituyen principios-guías ordenadores de las explicaciones formuladas en el presente trabajo. Una enumeración escueta podría consignar el siguiente repertorio de nociones básicas.

I. Junto al pensamiento conceptual, se comprueba un pensamiento figurativo en la filosofía, que no obedece a una situación de hecho, pues, tiene su origen en una *necesidad*.

<sup>32</sup>439, b.

<sup>33</sup>Sobre la idea de repetición creadora, véase el estudio del autor *La repetición creadora en Pascal*, publicado en la revista *Mapocho*, tomo I, N° 1, 1963.

2. La necesidad que fundamenta el recurso simbólico en la filosofía procede del enigma de la realidad y de la situación espiritual de extrañeza. "Enigma-mito-filosofía" y "extrañeza-mito-filosofía" son las dos series correlativas.

3. La persistencia de la imagen en la filosofía indica una diferencia entre el saber filosófico y el conocimiento científico.

4. Ha de admitirse un *logos simbólico o figurativo* complementario del *logos racional*. La imagen filosófica es también apofántica, es decir, "permite ver".

5. El *logos simbólico* proporciona el material para una *lógica o dialéctica de los elementos figurativos filosóficos*.

6. Además de las argumentaciones en pro de dichas aseveraciones, éstas se apoyan en el examen descriptivo-fenomenológico de las imágenes filosóficas. Así, en la imagen de Minerva de Husserl, el análisis registra dos órdenes o regímenes: a) uno interno, de antecedente a consecuencia, y b) otro externo, en que la expresión figurativa se escinde en subimágenes que remiten a elementos figurativos que se encuentran, asimismo, en Descartes y Brentano.

7. Ambas subimágenes se integran en la unidad figurativa total de Husserl. Igualmente las de Descartes y Brentano, que tienen su síntesis en aquella misma expresión. Se constata así un orden que induce a pensar en una *dialéctica de las imágenes* inherente al saber filosófico.

8. A su vez, estas expresiones figurativas forman cuerpo con bloques ideológicos afines y muy bien definidos. Las concordancias simbólicas permiten así facilitar doctrinas y descubrir posiciones filosóficas concordantes.

9. Las coincidencias no son fortuitas, sino significativas. Una *dialéctica de las imágenes* torna posible descubrirlas, junto con explicar congruencias de gran alcance filosófico.

10. Por tanto, la *dialéctica de las imágenes* constituye un excelente instrumento de investigación. Es útil para aclarar tanto la filosofía en cuanto forma del conocimiento como la materia misma estudiada por el saber filosófico. Es parte de la lógica del pensamiento y, asimismo, representa una lógica del ser.

