

## *Imagen y Verdad*

*Mario Ciudad*

### I

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>1</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

<sup>1</sup> *Introducción*, Cap. II, 7 B.

lenguaje apófano del *logos*, se extrae “de su ocultamiento al ente de que se habla”<sup>2</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 hacer 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 validera 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 dice, de ella misma, se desprende aquello de que se habla, comparece algo, se hace presente. De ser 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 nexos verdaderos. 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 imá-

<sup>2</sup> *Introducción*, Cap. II, 7 B.

genes filosóficas? De ser así, para diferenciarla de la lógica usual de la razón, podría hablarse de una dialéctica de las imágenes.

Las consecuencias de una 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.

## II

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 del orden dialéctico en las expresiones figurativas. Más conveniente es no 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 luego 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>3</sup>.

La imagen de Minerva está situada en el contexto mayor de la parte introductoria previa a la discusión de las 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 tendría 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.

<sup>3</sup> El texto está citado según la versión del profesor Carlos Astrada, Instituto de Filosofía de la Universidad de Buenos Aires, 1959, p. 15.

ella se recogen los resultados de una confrontación reflexiva entre un pensador de nuestros días y los que constituyen el pasado filosófico. El producto de este diálogo —y el diálogo mismo— no sirve sólo al que pretende superar los escollos de la iniciación filosófica; son también un fecundo aporte a los que ya han dedicado muchos años de su vida a la tarea del filosofar. Tampoco sería acertado usar la *Historia* como simple obra de consulta sobre este o el otro autor, ya que de ese modo se deja escapar el esfuerzo de Giannini para mostrar la continuidad dramática del pensar occidental desde sus inicios en el siglo VI a. de C. hasta los tiempos actuales. Conviene leerla completa, como una narración que tiene principio, transcurso y un fin todavía abierto al futuro.

Aunque la posición filosófica de Giannini es inequívoca y expresamente cristiana, no impone su punto de vista al lector de la *Historia*, lo que no significa, sin embargo, caer en una plana actitud neutral. Orientar delicada y respetuosamente, es el imperativo que guía la tarea del autor.

El libro *Tiempo y espacio en Aristóteles y Kant*, publicado en 1982, puede insertarse dentro de los trabajos de historia de la filosofía. Por cierto, lo que lo mueve a abordar la *Física* de Aristóteles y la 'Estética Trascendental' de la *Crítica de la razón pura* de Kant no es un propósito de alcanzar mera erudición. Al contraponer las decisivas posturas de Aristóteles y Kant, Giannini busca un nuevo sentido de la temporalidad acorde con el cristianismo, el que afirma la convergencia de todos los tiempos y, con ello, la superación definitiva de la soledad; por ende —como veremos más adelante— el logro de una experiencia común.

Dos grandes temas del pensamiento de nuestro autor nos salen al paso: "tiempo e historia" y "los problemas de la convivencia humana". Al primero ha dedicado escritos como "Sufrimiento y esperanza en la historia", "Historia y apologética", "Fantasía y realidad" —parte de un volumen colectivo sobre *Dante*—, los capítulos V y VI de *El mito de la autenticidad* y el capítulo VI de sus *Reflexiones acerca de la convivencia humana*. Esta obra —el primero de los libros de Giannini, aparecido en 1965— versa, claro está, sobre la segunda de las cuestiones indicadas. La problemática de la convivencia se presenta estrechamente unida con la meditación de cuatro asuntos que, en cierto modo, quedan involucrados en ella, por su carácter más general. Me refiero a la polaridad soledad-compañía, a la tolerancia, a la búsqueda de una experiencia común y a sus diagnósticos de situaciones políticas.

Si algunos pensadores pueden ser designados como filósofos de la vida, o del lenguaje, o de la existencia, o de la historia, creo que Giannini puede ser llamado el filósofo de la convivencia y la tolerancia.

¿Es casual que un filósofo se haya dedicado en nuestro país durante las últimas tres décadas a dilucidar los conflictos de la coexistencia interpersonal y social en vez de elaborar una filosofía de la inteligencia o

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” tengan 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, 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 coordina 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 a 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 curso, 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 que se instauran entre las imágenes simbólicas. Es posible 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. 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 diferente 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 histórico 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 compulsión, la imagen correlativa sugerida 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 stampa en la Quinta de las *Reglas para la dirección del espíritu*. ¿Qué sentido posee la Minerva cartesiana?

La Quinta Regla lo explica al señalar una adecuada forma de avance a la reflexión filosófica. Es necesario adelantar con método en el orden o disposición que se da en las cosas. Se debe ir de las proposiciones complejas y obscuras a las más simples y claras. Después de haber así ascendido, será posible proseguir 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 incurren “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. Ambos filósofos extrañan la lenta y paciente 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 precipitación, 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 cartesiano también tiene así su equivalente en el hilo conductor fenomenológico<sup>4</sup>.

En el desliz de la precipitación, 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 con lo 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

<sup>4</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.

de las cosas”. El imperativo de partir de las cosas mismas se encuentra cual repetido leitmotif en toda la obra husserliana. Descartes habla “del orden que existe en la cosa misma”<sup>5</sup>; de la necesidad de “llegar a las cosas mismas”<sup>6</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>7</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 constelación 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>8</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*.

<sup>5</sup> Regla X.

<sup>6</sup> Regla VIII. Véase nota 14.

<sup>7</sup> Segunda parte, p. 17, línea 25-6, Ed. Gilson.

<sup>8</sup> En *El porvenir de la Filosofía*, Revista de Occidente [Madrid], 1936, p. 89. Traducción de X. Zubiri.



El sentido de las 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 filosofía vigente, sino en cuanto cuerpo histórico yerto, que no perduró en las formas de la filosofía perenne por ausencia de estrictez. Es recuerdo eventualmente rescatado del olvido, pero dista de ser una verdad siempre actual. 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.

Las diferencias entre ambas imágenes son leves. Basta proceder análogamente a cuando se suman o restan fracciones de distinto denominador, o sea, reducirlas al factor común que permite 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>9</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>10</sup>. Parece repetir la Minerva cartesiana, junto con ser total y absolutamente coincidente con el texto 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

<sup>9</sup> Ib., p. 92.

<sup>10</sup> Ib., p. 85.

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 conciencia 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>11</sup>. Reaparece así la frase cartesiana, que es imperativa en Husserl<sup>12</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>13</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 el pensamiento. Descartes, Brentano y Husserl se observan próximos en la vecindad de pensamientos figurativos que concuerdan, ceñidamente, casi término a término. Demasiada coincidencia para ser fortuita. Es una congruencia en la expresión simbólica, que extraña mientras no se descubra la convergencia doctrinaria mediante 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 raz. En el *Cratilo*, Sócrates declara "que es en las cosas mismas donde hay que conocerlas y buscarlas" (las cosas)<sup>14</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. Es un sólido bloque ideológico que incluso rebasa al discípulo de Sócrates y da consistencia a una

<sup>11</sup> Segunda parte, Apéndice I, XI, p. 181 de la edición alemana.

<sup>12</sup> Numerosos textos tomados 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 en la coincidencia*, estudio de Mario Ciudad, Ediciones de los Anales de la Universidad de Chile, serie negra, 1977, pp. 12-14. La expresión aparece también en Bergson, *ib.* pp. 11-12.

<sup>13</sup> Conf. H. Spiegelberg, *The phenomenological movement*. Martinus Nijhoff, *The Hague*, 1960, vol. I, p. 27.

<sup>14</sup> 439, b.

de las actitudes filosóficas fundamentales posibles, eterna en la reiteración y creadora<sup>15</sup> en cuanto a poder engendrador de concepciones filosóficas.

### III

En la trama dialéctica de las imágenes se entretajan 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:

1. 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.

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

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

4. Las expresiones figurativas forman cuerpo con bloques ideológicos afines y muy bien definidos, tal como se comprueba en los textos indicados de Husserl, Descartes y Brentano. Las concordancias simbólicas permiten así analizar doctrinas y descubrir posiciones filosóficas similares.

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

6. 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.

<sup>15</sup> Véase el estudio de Mario Ciudad *La repetición creadora en Pascal*, Revista Mapocho [Santiago], tomo I, N° 1, 1963.

## ABSTRACT °

This contribution is concerned with the conceptual problem of the logos. To this effect, Prof. Ciudad considers the relationship made by Husserl between his own image of Minerva and a philosophical system. Husserl's propositions are complemented with the Cartesian sense of method in order to reach the most simple by starting from the most complex. In this way Prof. Ciudad comes to the second part of the Discourse on Method, where a figurative expression of an anti-Minerva is found, the result of laborious science, reaffirmed by both Husserl and Brentano when they point out the ephemeral condition of the traditional systems.

Together with the rational logos, there is a symbolic logos, the latter providing the material for a logic of the figurative elements which lead to a dialectic of images as a tool for investigation.

° Los abstracts han sido escritos en inglés por el profesor Rodolfo Rojo, del Departamento de Literatura de la Facultad de Filosofía, Humanidades y Educación, excepto el del artículo "Mente humana y creación literaria", de Iván Carrasco, proporcionado por su autor.