

# ***SOBRE SÍMBOLOS, EXPERIENCIAS INTELLECTUALES Y LA DECONSTRUCCIÓN DE LA SUBJETIVIDAD MODERNA***

JUAN J. PADIAL BENTICUAGA

Documento recibido: 9-XI-2007

Versión definitiva: 25-XI-2007

BIBLID [1139-6600 (2008) n° 10; pp. 107-118]

**RESUMEN:** Se abordan en este trabajo el desciframiento de un símbolo (de la *physis*) y una experiencia intelectual (la de eternidad). La metodología propuesta consiste en no tirar de la escalera (Wittgenstein), esto es señalando el carácter de visión siempre acompañada de enigma, y nunca totalizable objetivamente de los símbolos. En este sentido la tematización, interpretación y desciframiento de los símbolos es densa (Clifford Geertz). Se sitúa, asimismo, la filosofía poliana acerca de los conocimientos más altos de la esencia del hombre, en el terreno de las modernas antropologías simbólicas. Y por último se señala la crítica poliana al ideal moderno de autoconciencia.

*Palabras clave:* símbolo, experiencia intelectual, antropología simbólica.

**SUMMARY:** This paper focussed on the decryption both of a symbol (primitive versions of *physis*), and an intellectual experience (the Greek experience of *aion*, eternity). It also follows the methodology of not pulling the ladder (Wittgenstein). Symbols are always enigmatic knowledges. They can not be decrypted exhaustively. In such way, to discover or to propose a symbol, the interpretation of it, and finally its decryption are always dense (Clifford Geertz). This paper wants to note the relationship between the contemporary symbolic anthropologies with the later epistemology that Leonardo Polo has elaborated. This epistemological proposal of Polo concerns with the highest knowledges of human essence. Lastly, I conclude with the polian criticism to the modern ideal of self-consciousness.

*Key words:* symbol, intellectual experience, symbolic anthropology.

## **1. Hacia una antropología filosófica simbólica**

En las *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal*, Hegel trata de elevar a concepto, de objetivar reflexivamente, uno de los elementos más primitivos de la religiosidad griega. Es claro que para Hegel la presencia mental, el destacarse de los objetos en el área consciente es lo más alto. Por ello, su filosofía de las formas simbólicas equivale a objetivación y descifra-

miento racional de las mismas. Tal racionalización del símbolo sería el conocimiento más alto que cabe a una autoconciencia como la nuestra. Dejo hablar a Hegel: “*Hemos dicho que el espíritu presta oído; hemos hablado del presentimiento, de la ensoñación. Pero el espíritu no se detiene en el mero presentir y anhelar; necesita dar una respuesta a su anhelo. Ésta se halla, por ejemplo, en la representación de Pan. Pan es el universo; mas no como algo objetivo solamente, sino a la vez como algo que produce estremecimiento. Desarrollado por sí, conduciría Pan a aquella otra representación de la naturaleza madre de todas las cosas. En Grecia, Pan no es el todo objetivo, sino lo indeterminado, que está enlazado con el momento de lo subjetivo. Más tarde la representación de Pan bajó de nivel y recibió otro sentido, apareciendo como el hermano de armas de Dionisos, dios del entusiasmo*”<sup>1</sup>.

Este texto promete un valioso diálogo con la filosofía poliana de los símbolos. Para Hegel los presentimientos son solidarios, metafóricamente, con la actividad auditiva; mientras que la visión, lo es con la actividad intelectual racional. Ver es lo propio del yo, de la actividad subjetiva. Ver es actividad autoconsciente; el ensueño y los presentimientos no son propiamente actividad contemplativa, en la que el ojo mira, se fija y discierne. Por eso el espíritu no se detiene en el presentir, y busca quietud en las representaciones simbólicas (*Pan*). Pero precisamente por ello no cabe un mantenimiento en la actividad cognoscitiva simbólica. El símbolo para Hegel tiene un escaso alcance cognoscitivo. Es propio del símbolo enviar. Según Hegel, el símbolo envía a la autoconciencia, a la respuesta racional que descifra el anhelo espiritual de unos hombres que en un momento histórico habitan un mundo cultural de forma prerreflexiva; esto es, en el ahí inmediato que es para ellos su cultura: cosmovisión, *ethos* y religión<sup>2</sup>. Se simboliza en cuanto la actividad cognoscitiva es inmediata, en cuanto vivimos confiadamente en el mundo. Y la reflexión supone la muerte del mundo simbólico. A la caída de la noche, Minerva levanta el vuelo.

Para Leonardo Polo, por el contrario, los símbolos, las claridades de la experiencia intelectual y el conocimiento por connaturalidad son niveles

1. G. W. F. HEGEL, *Lecciones sobre la filosofía de la historia*, Barcelona, Círculo de Lectores, 1995, 537. Traducción de José Gaos.
2. C. GEERTZ, “Ethos, cosmovisión y análisis de los símbolos sagrados”, *La interpretación de las culturas*, Barcelona, Gedisa, 1988, 119-130. La disciplina que cultiva Clifford Geertz es conocida como *Antropología simbólica*. Metodológicamente Geertz la cultiva, alejándose del objetivismo, con que fue cultivada la antropología durante décadas de mimetismo con los métodos de trabajo de las ciencias naturales. La superioridad de las ideas simbólicas sobre los objetos intelectuales es un punto de contacto entre Geertz y Polo.

cognoscitivos superiores al conocimiento objetivo<sup>3</sup>. No son éstas las formas de intelección más elevadas que le son proporcionadas al hombre. No obstante, según Polo el conocimiento simbólico es superior al conocimiento objetivo. La reflexión sobre lo sospechado mediante la representación simbólica “conduciría *Pan* a aquella otra representación de la naturaleza madre de todas las cosas”; esto es, a la naturaleza como génesis, como brotar, como *physis*. Es así como la filosofía propiciaría el desencantamiento del mundo.

Para Polo es axiomático que lo conocido por una operación no es conocido por otra. Ningún nivel cognoscitivo superior suplente ni la actividad ejercida, ni los temas conocidos en niveles inferiores. Según Wittgenstein, el *Tractatus logico-philosophicus* es una escalera que conduce a mostrar los límites de lo que se puede decir. Una vez mostrados, es preciso “arrojar la escalera después de haber subido por ella”<sup>4</sup>. Esto es lo que hace Hegel, pues una vez respondido racionalmente al anhelo que se plasmaba en el símbolo, aquel se tira, se desecha. Para Polo no es así, y no sólo porque el símbolo sea un conocimiento superior al objetivo, sino porque lo temáticamente conocido mediante los símbolos es diferente a lo conocido objetivamente. Según Polo, las ideas de conciencia y de *physis* son conocimientos simbólicos. Estos símbolos envían a la esencia de la persona y a la consideración del cosmos respectivamente. Sin embargo las ideas de *sum* o de *apeiron* —o agua o fuego como concreciones del *arjé* presocrático— son objetivaciones ulteriores al descubrimiento del ámbito abierto por las ideas simbólicas anteriores. Polo no sólo no tira la escalera tras haber subido, sino que advierte el refuerzo mutuo entre el conocimiento simbólico y el objetivo. Si, como explica Polo, el símbolo intelectual se logra como conocimiento de la operación o del hábito ejercido por la inteligencia, entonces no hay que esperar a la generalización para tener el hábito de conciencia, y el conocimiento simbólico de la *sindéresis*. Tampoco habrá que esperar a los filósofos milesios para tener noticia simbólica y experiencia intelectual de los primeros principios del universo. Es más, como los hábitos intelectuales permiten el ejercicio de nuevas operaciones, resulta que las especulaciones filosóficas de Descartes (*cogito-sum* como autoconciencia, o de los filósofos presocráticos de la naturaleza) pueden ser precedidas por el conocimiento simbólico del ámbito al que apuntan.

Como ha recordado el profesor García González, la antropología trascendental poliana es una metateoría de la libertad, no del intelecto. La libertad como trascendental personal se extiende a la naturaleza del hombre.

3. L. POLO, *Nietzsche*, 205-232.

4. L. WITTGENSTEIN, *Tractatus logico-philosophicus*, Madrid, Tecnos, 2003, § 6.54.

Lo que implica la comunicación de la libertad a la operación intelectual. Esto lo consigue el conocimiento simbólico, si se lo entiende como intelección habitual adquirida, pues el hábito comporta para la operación su liberación del objeto. Por eso señala García que “la libertad posible a una naturaleza como la humana dotada de inteligencia, es limitada por la presencia: se circunscribe a los hábitos adquiridos y la experiencia intelectual”<sup>5</sup>. El ajuste entre operación y objeto es denominado por Polo conmensuración. En el conocimiento operativo no hay más objeto que haber operativo. El tema conocido, el objeto, mide exactamente, sin sobra ni falta, la operación ejercida. No es así en el conocimiento habitual, ya sea innato, ya adquirido. La manifestación de la operación intelectual y el conocimiento del hábito ejercido son claridades que envían a temas que exceden el ejercicio de la potencia intelectual humana. El tema conocido excede la actividad intelectual ejercida.

Según Leonardo Polo el conocimiento simbólico es suscitado o constituido por el *ver-yo* o por el *querer-yo*, en cambio el conocimiento operativo es ejercido por la potencia intelectual, como una redundancia de la sindéresis en la potencia. “Esa redundancia no es una sustitución de los niveles superiores por los inferiores, o viceversa. Tanto el valor cognoscitivo de la conciencia, como el sentido lógico de los primeros principios, o la idea de *hay* Dios, son una *elevación* de sentido, es decir, un *quedar* que no desciende a nivel objetivo, pues libera la operación del objeto: llamo a esto *ideas simbólicas*”<sup>6</sup>. Al ser iluminada la operación, ésta se hace tema-símbolo. Pero además también cabe conocer el hábito, iluminar el método con que se conocen los símbolos. Entonces tenemos experiencia intelectual. La operación ejercida por la potencia se manifiesta. Pero al ser conocida no es cognoscente, y el hábito como actividad cognoscitiva, no es conocido en el hábito, por lo que requiere, a su vez, de la experiencia intelectual para su tematización. Tanto las ideas simbólicas como las claridades de la experiencia intelectual, al conocer la actividad ejercida previamente, en un nivel jerárquicamente inferior, conocen también los temas de dichas actividades, y su objeto como símbolo, y por lo tanto disciernen perfectamente entre tema y método. Por eso no se tira de la escalera, porque la teoría del conocimiento poliana es una crítica contundente de la reflexión cognoscitiva. Y también por ello, el símbolo no puede encontrar desciframiento en el nivel objetivo.

5 J. A. GARCÍA, “Leonardo Polo: Dimensiones inobjetivas del saber” (primera parte), *Límite. Revista de Filosofía y Psicología*, Universidad de Tarapacá, Arica, Chile. Volumen 2, n° 15, 2007, 112.

6 L. POLO, *Antropología trascendental*, II, 215.

La tematización, interpretación y desciframiento de los símbolos, son por tanto *densos*<sup>7</sup>.

El desciframiento de los símbolos se logra en el hábito innato de los primeros principios, y en la *sindéresis*. Pero tal desciframiento no es un tirar la escalera, un prescindir de los símbolos, pues estos son extensiones de la libertad personal a la potencia intelectual, y por lo tanto abren el inmenso campo de los logros de la creatividad y la expresión humana, ya sea artística, religiosa, política, etc. La historiología hegeliana envuelve, en cambio, un reiterado tirar la escalera en el momento de la elevación a concepto. Es por ello que Hegel utiliza y alaba el término polisémico alemán *Aufhebung*, que significa tanto como el elevarse (al concepto, a la razón objetivadora), como el suprimir (el tirar la escalera).

Lo irreducible del conocimiento simbólico (y por lo tanto la necesidad de no tirar la escalera) ha sido notado en el siglo XX por Cassirer<sup>8</sup>, Durand<sup>9</sup>, Ricoeur<sup>10</sup> y Gadamer<sup>11</sup>. Más recientemente aún por Hans Blumenberg<sup>12</sup>. En el despertar de esta rehabilitación del conocimiento simbólico se dan la mano Husserl y Nietzsche. El primero con sus protestas frente al objetivismo mecanicista, y en cuanto al segundo, merece la pena observar uno de los lugares más significativos de la obra nietzscheana en que se requiere de las formas simbólicas. Cuando Nietzsche expone por primera vez su teoría del eterno retorno en *Así habló Zaratustra* titula el pasaje: “De la visión y el enigma”. La escena se sitúa entre los viajeros que comparten barco con Zaratustra. “Al atardecer del segundo día, sin embargo, aunque todavía guardaba silencio, volvió a abrir sus oídos: pues había muchas cosas extrañas y peligrosas que oír en aquel barco, que venía de lejos y que quería ir aún más lejos. Zaratustra era amigo, en efecto, de todos aquellos que realizan largos

- 
7. Aquí también se encuentra un nuevo punto de contacto con la teoría de los diferentes niveles de interpretación que propugna Clifford Geertz. Cfr.: “Descripción densa: hacia una teoría interpretativa de la cultura”. *La interpretación de las culturas*, ed. cit., 19-40
  8. Cfr. E. CASSIRER, *Esencia y efecto del concepto de símbolo*, México, F.C.E., 1989; *Filosofía de las formas simbólicas* (3 vols.), México, FCE, 1976.
  9. Cfr. G. DURAND, *La imaginación simbólica*, Buenos Aires, Amorrortu, 1971.
  10. Cfr. P. RICOEUR, *Le conflit des interprétations. Essais d'herméutique*, Paris, du Seuil, 1969; *Philosophie de la volonté, 2: Finitude et culpabilité*, Paris, Aubier, 1960.
  11. Cfr. H.-G. GADAMER, *Verdad y método*, Salamanca, Sígueme, 1977.
  12. Cfr. H. BLUMENBERG, *Salidas de caverna*, A. Machado Libros, 2004; *La inquietud que atraviesa el río. Un ensayo sobre la metáfora*, Península, 1992; *La legibilidad del mundo*, Paidós, 2000; *Trabajo sobre el mito*, Paidós, 2003; *Naufragio con espectador. Paradigma de una metáfora de la existencia*, Visor, 1995; *Paradigmas para una metaforología*, Trotta, 2003; *Las realidades en que vivimos*, Paidós, 1999; *Conceptos en historias*, Síntesis, 2003; *El mito y el concepto de realidad*, Herder, 2004.

viajes y no les gusta vivir sin peligro. Y he aquí que, por fin, a fuerza de escuchar, su propia lengua se soltó y el hielo de su corazón se rompió”<sup>13</sup>. Un barco que viene de lejos, y que va aún más lejos, eso es el símbolo para Nietzsche. Símbolos encontramos en todas las culturas conocidas, aún las más primitivas. Símbolos con los que enterraban o con los que querían llegar a expresar algo de lo indecible, pues el símbolo quiere ir muy lejos. La metáfora del viajero es muy rica pues barre el espectro que va desde el transeúnte hasta el explorador y aventurero, pasando por el errabundo. Y efectivamente eso es lo que sucede con el conocimiento simbólico.

Polo pone como ejemplo que “se han escrito valiosos tratados sobre la eminencia de los *nombres* divinos”<sup>14</sup>. Y no sólo desde Dionisio Aeropagita, sino que la cuestión, como señala Gilson arranca de considerar que la idea de Bien, según la tradición platónica está más allá de la esencia, tiene otro modo de ser que el formal. Por eso Dionisio recurre a los símbolos respecto de la deidad en controversia con San Juan Damasceno que atiende al nombre propio de Dios como *Qui est*. Sucede así que los símbolos son viajeros de muchos tipos. “*Qui est simpliciter est primum nomen, quoad nos vero primum nomen est bonum*”<sup>15</sup>. Los símbolos sagrados no son desde luego patrimonio de la cultura occidental. Su análisis quizá sí, y muy elaborado durante la edad media. Del análisis de dichos símbolos sagrados hay que discernir la actividad simbolizadora que trata de advertir símbolos más o menos adecuados para la deidad, por ejemplo. Hay es donde se insertan aquellos venerables tratados sobre los nombres divinos.

En cualquier caso, es claro que el símbolo envía, realiza un largo viaje, porque es cifra de los conocimientos más altos que al yo competen. Es claro también que el símbolo es visión por cuanto intelección, pero es asimismo enigma, está en clave. Por otra parte, coincide Nietzsche con Hegel en la metáfora auditiva. A fuerza de oír, la lengua se le soltó a Zaratustra, la visión y el enigma se conjugaron en el símbolo del eterno retorno: el pastor y la serpiente. Hegel señalaba que el espíritu presta oídos, presente, anhela y busca respuesta en las representaciones simbólicas. La metáfora auditiva sugiere que el símbolo lo es de algo que se da al yo, que no forma exactamente la inteligencia en cuanto facultad humana. El operar intelectual forma a partir de la abstracción los diferentes aspectos que son la intencionalidad objetiva. Para Polo, la intelección simbólica es un atisbar, una visión en lejanía, un enigma respecto de actividades más altas que las que puede alcanzar la po-

13. F. NIETZSCHE, *Así habló Zaratustra*, Madrid, Alianza, 242.

14. L. POLO, *Antropología*, II, 221, nota 272.

15. Citado por E. GILSON, *El espíritu de la filosofía medieval*, Madrid, Rialp, 1981, 61, nota 19.

tencia intelectual, el acto de ser del universo y los primeros principios. Por eso la inteligencia simboliza en enigma, porque no logra formar un tema que excede sus fuerzas. Y es que se trata, como decían Hegel y Nietzsche, del espíritu que escucha, que vigila atentamente (*συντηρεῖ* qué dice la parte superior del alma (*syndéresis*). Polo comenta estas dos características del conocimiento simbólico. “El símbolo es la temporalización de la verdad, el camino para acercarse a ella, que puede comparecer entero —de ahí el entusiasmo de Nietzsche—; pero el símbolo no agota la verdad. Por eso la plenitud simbólica no cierra la tarea inacabable”<sup>16</sup>. Los símbolos no son, por lo tanto, respuestas en forma de representación, a los presentimientos y anhelos del espíritu. No lo son, porque no son representaciones objetivas. Son los temas que se corresponden con los niveles cognoscitivos más altos de la esencia humana.

## 2. Algunos símbolos de los primeros principios

Así narra Robert Graves el mito olímpico de la creación: “*Al principio de todas las cosas la Madre Tierra surgió del Caos y, mientras dormía, parió a su hijo Urano. Mirándola tiernamente desde lo alto de las montañas, derramó lluvia fértil sobre sus grietas ocultas y ella concibió la hierba, las flores y los árboles, con los animales y las aves que podían vivir en ese entorno. Esta misma lluvia produjo las corrientes fluviales y llenó las cavidades con agua, y fue así como aparecieron los lagos y mares*”<sup>17</sup>.

Urano personifica el Cielo, de cuyo amor por Gea —la Tierra— han nacido todas las cosas. Esta mirada tierna sobre Gea es un modo —lejano e imperfecto, si se quiere— de tematizar la *physis*. Más que de creación se habla del brotar de la hierba, de las flores, de las aves, de los mares, etc. En su totalidad lo simbolizado en este mito envía a la totalidad de lo real, que no puede ser más que fruto de la unión sin resquicios (sus grietas *ocultas*) de toda la potencia telúrica (Gea) con toda la potencia celeste (Urano). Comenta J. Choza que “si por una hipótesis fantástica se admitiera que dos organismos recogieran en sí la información correspondiente al cosmos desde el principio, y pudieran comunicarla o ponerla en común *en un solo mensaje*, el ‘hijo’ sería una síntesis absoluta de la totalidad de lo real. Como es lógico, ningún biólogo ha propuesto nunca una hipótesis semejante a la comunidad científica, pero tal hipótesis ha sido propuesta en no pocas culturas en versión mitológica: de la unión de Urano (el cielo) y Gea (la tierra) nace

16. L. POLO, *Nietzsche*, 208.

17. R. GRAVES, *Los mitos griegos*, Madrid, RBA, 2005, 39-40.

Zeus, padre de los dioses y de los hombres”<sup>18</sup>. Nótese que este mito no narra sobre lo particular, sino sobre la totalidad, que esta totalidad no es dispersa, sino dependiente de un principio, es por así decirlo orgánica, sujeta a orden, no es anárquica. Estos mitos teogónicos son, por tanto, narraciones verdaderas, como diría Giambattista Vico —el primer gran teórico de los símbolos—, cuya función es mostrar de lo oculto para aquellas mentes de los hombres primitivos, apenas habituadas a poco más que a imaginar, y ser conscientes, con mucho temor, de los sucesos de la realidad en que vivían. Nótese que mitos teogónicos como los narrados por Hesiodo pueden datarse del paleolítico, en cuanto no hablan aún de la cerámica, y los poderes máximos se vinculan a la sexualidad y la generación.

Evidentemente, estos primeros seres humanos abstraían. Habrá que esperar a Tales de Mileto y los jonios para la ‘reflexión’ sobre los abstractos. Tales extrapolará aquello que se oculta en todo lo que hay; estrapolará la presencia de la operación, el haber —ocultamiento que se oculta—, y afirmará que esa es la verdad de lo que hay. Pero que todo lo que hay se unifica como en un organismo, que es un cosmos, un solo mensaje, ya fue simbolizado en los mitos teogónicos. Todo lo que hay, por tanto “es el conocimiento de que la verdad no falta ni en la realidad física”<sup>19</sup>. El tránsito del mito al *logos* consistirá en el descubrimiento de que ese único mensaje no fundó en el origen de los tiempos, sino que lo hace en todo momento, porque la *physis* aunque ame ocultarse, es el haber que se resiste a ser mostrado, lo escondido. Este fue el modo en que se descifraron los símbolos vigentes en el mito olímpico de la creación. Pero descifrarlo no es tirar de la escalera, porque la verdad correspondiente a la *physis* no puede ser desocultada. La presencia es más alta que la *physis*. No obstante, no puede ser presenciada totalmente la *physis*. Ninguna operación intelectual totaliza aquel brotar incesante que es la naturaleza, el principio de las actividades físicas. No cabe presencia total, sino que hay visión y enigma. El esconderse de las causas, que los abstractos guarden implícitos, el que puedan ser desvelados —explicitadas las causas— tan sólo en pugna, y que el fundamento se guarde definitivamente, son indicios de la necesidad del conocimiento simbólico.

Si *physis* es la idea simbólica de la actividad causal del universo, cabe ver cómo la conciencia mitológica de la humanidad ha simbolizado la eternidad, el desde siempre, la persistencia. Con esto nos acercáramos a la simbolización de los primeros principios. *Aión* es el termino con que los griegos designaban la eternidad. Mentando *aión* podían referirse tanto al curso total

18. J. CHOZA, *Manual de antropología filosófica*, Madrid, Rialp, 1988, 32.

19. L. POLO, *Nietzsche*, 220.

de una vida (Homero), como a la duración completa de la historia humana, o incluso a aquel punto en que se concentra y decide el humano vivir (el destino, la suerte (tal es el uso que le da Píndaro)). Asimismo *aión* designa según Homero la médula espinal que enerva la totalidad del organismo, o a la generación en la que se transmite y se hereda la vida de los antecesores, o aquel empuje en que se manifiesta poderoso el origen, la fuerza vital. Como puso de relieve Degani<sup>20</sup>, *aión* acoge cabe sí todos estos sentidos, y es objeto de disputas entre filósofos y literatos. Si Eurípides lo hace hijo de Cronos, para los neoplatónicos la paternidad pertenece a *Aión*, y no al tiempo. En esa interpretación se mantienen fiel a Platón, para quien lo eterno es extra-temporal, pero polemizan con Aristóteles, para el que *aión* es la infinitud temporal, que por tanto exige el movimiento circular. Es evidente que esta cuestión filosófica tan disputada, la de descifrar qué sea la eternidad indica una dirección del ocultamiento mucho más profunda que la de la *physis*. Si los griegos consiguieron descifrar la concausalidad y con ella la *physis* que ama ocultarse, no pudieron hacer lo mismo ni con la persistencia (con el ser del universo) ni con la identidad insondable. Habrá que esperar hasta el medievo.

Está claro que *aión*, eternidad, no es una noción con la que los hombres nos habemos en nuestro mundo vital. Es decir, no es una noción abstraída de la sensibilidad, de imágenes y estimaciones sensibles. Tampoco podemos afirmar que el correlato de lo eterno sea físico, pues la eternidad no es una de las causas que concurren en la actividad en que puede analizarse la existencia de los vivientes o del universo. *Aión* es una noción que no cabe objetivar, a no ser de modo negativo. Pero no parece ser este el modo en que se acerca Aristóteles a ella. En las pesquisas griegas por el fundamento, por el *arjé*, por aquel brotar incesante en que se resuelven todas las cosas, *aión* parece ser un atributo que conviene a la *physis*, pero como haciendo referencia a algo superior a ella, al fundamento. Es decir *aión* conviene al *arjé* pero no se ajusta con él. *Aión* simboliza un tema que excede lo físico, o las causas predicamentales. Por eso en el *De Caelo*, Aristóteles dirá que lo eterno incluye todo el tiempo y es duración inmortal y divina.

El hallazgo presocrático de la *Physis* es el de un brotar incesante radicado en el mismo ente que la naturaleza funda. El fundamento no aconteció, sino que asiste *siempre*. *Aión*, *dia pantos aei tou cronou*, lo que perdura, lo que es desde siempre. Persistencia, lo que no ha cesado, no se ha interrumpido. El *arjé* es primariamente eterno. Las formas existen todo el tiempo. El movimiento circular es eterno. Todo esto son símbolos de la persistencia, del

20. E. DEGANI, *Aión*. *Da Omero ad Aristotele*, Bolonia, Eiskasmos, Quaderni Bolognesis di Filologia Classica, n° 5, 2001.

acto de ser del universo. Se les conoce por experiencia intelectual. Otra cosa será que cuando Aristóteles advierta el movimiento, logre hacerlo tan sólo momentáneamente. Y su aparato conceptual para hacerlo no alcance el tema que ha de formar. Pero el envío simbólico a dicho tema ya estaba prefigurado en la idea de *aión*.

Según Polo cabe experiencia intelectual de la eternidad. “Me limitaré a señalar los temas de la experiencia intelectual. El primero de ellos es la *eternidad* (entendida como *tota simul*), que es un sentido de la unidad superior a la presencia mental. La eternidad se puede describir también como *simultaneidad total* —la presencia mental es simultaneidad (*háma*), pero no total”<sup>21</sup>. La eternidad según Agustín de Hipona es el símbolo de aquello en que nada pasa, transcurre, o cambia. Nada cesa, porque en ella está todo presente. Presencia total. No meramente algo que perdure indefinidamente. La eternidad es *stans* y *permanens*, y por tanto no equivale a la inercia, sino que tiene un sentido verbal claro. Es lo que es permaneciendo, activamente. Como señalaría Boecio es posesión total y perfecta de *vida* incesante. Boecio, y con él Tomás de Aquino, sostienen que la idea de eternidad se predica de una vida superior, *tota simul*. Así recogen los sentidos arcaicos de *aión*: vida, fuerza, completud, etc. “Pero por abundante y profunda que sea la tematización experiencial de símbolos, no se debe perder de vista que dichos símbolos todavía no están descifrados”<sup>22</sup>. Eternidad es una experiencia intelectual según Polo. En sentido hegeliano, la experiencia exige el sistema de la ciencia, esto es la inclusión de la experiencia en un sistema. Esto sería el desciframiento objetivo. Pero la terquedad del ocultamiento impide la objetivación incluso de la *physis* y aquí se trata de símbolos que hablan de una presencia superior a la presencia intelectual humana. Son símbolos de una actividad de ser, no de la potencia de dicha actividad (la naturaleza como principio de operaciones).

Sucede que los simbolismos primitivos de *aión* implican una consideración conjunta, indiscernible, del *Origo*, la persistencia y la causalidad. Los tres primeros principios se maclan. Aparecen con la figura de la causalidad, de la fuente, del brotar, de la vitalidad. La eternidad es un símbolo de la Altitud, del término en que desfallece el inquirir intelectual, en que el ver objetivo sólo alcanza el vacío, pues no se discierne. En el tratamiento de san Agustín, cabe inquirir por el *stans* y el *permanens*. ¿Qué es lo primero, la causa incausada, o la no contradicción? ¿Es la primera causa *ya* no-contradictoria? Pero entonces la no-contradicción sería anterior al Origen, que por

21. L. POLO, *Nietzsche*, 226.

22. *Ibidem*

lo tanto no es advertido como tal. ¿No es acaso la idea de ‘vida incesante’ compleja, falta de la simplicidad que corresponde al Origen (vida) o a la no persistencia (incesante)? Y si ahora se compone la ‘vida incesante’ con *tota simul*. ¿Acaso este símbolo de los primeros principios no envía a la macla? ¿No será que el conocimiento no contradictorio de los principios primerísimos de la realidad es lo último para el intelecto, la base de su actividad? Pero entonces ¿los primeros principios lo son meramente lógicos?

El enviar simbólico a la *vita tota simul* o al *aión* exige la realidad, la extramentalidad de aquello de que son visión y enigma. La explicitación por fases del fundamento, en cambio llega a la base inalterada del pensar<sup>23</sup>. En el conocimiento simbólico no se produce la alteración. La idea simbólica no llega a hacerse *otra* (*alter*), aunque sin embargo no es meramente objetiva. El sentido se ha elevado sobre aquel sentido que poseían los objetos intelectuales, y por esto la referencia no es meramente mental. Exige extramentalidad, aunque no es un mirar, sino que es enigma. Esto último indica un redundar del hábito de los primeros principios en el conocimiento simbólico. El *intellectus principiorum* tampoco logra mirar, ver, sus temas. Los sigue. Esto descarta el ontologismo. Como recuerda Polo, en esta vida sólo cabe visión simbólica de Dios, es decir, la *vita tota simul* no es el objeto formal de nuestra inteligencia. La fe es visión simbólica, y por lo tanto es enigma. El yo no ve el Origen, la identidad insondable. Puede llegar a advertirla. Y si además el símbolo está maclado, envía también a la persistencia, al *stans permanens*. También resulta que es imposible la visión directa (el ver-yo) de todas las cosas en su fuente, en Dios. El ontologismo de Gioberti o Rosmini es imposible. La visión es enigma. Las tres proposiciones de la fórmula ideal de Gioberti se vienen abajo. Es imposible ver, que a) “el Ente, por necesidad, es”, porque la macla no discierne al Origen (Ente por necesidad) de la persistencia (posible). Es asimismo imposible para el yo-ver que b) “el Ente crea lo existente”, porque al maclarse la causalidad con la no-contradicción, la causalidad trascendental no se discierne de la persistencia, y esto tampoco simbólicamente.

### 3. Conclusión: Ver-yo, autoconciencia y co-existencia personal

El símbolo es visión y enigma, y por lo tanto no es objeto intelectual. La temática del símbolo se abre como operación liberada de objeto. Gran parte de la filosofía moderna es una magnificación del conocimiento objetivo, la

23. Cfr. M. GARCÍA-VALDECASAS, *Límite e identidad. La culminación de la filosofía en Hegel y Polo*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie de Filosofía Española, nº 6, Pamplona, Servicio de publicaciones de la Universidad de Navarra, 1998, 15-25.

exaltación de *lo* claro. Aquel *lo* alude al objeto evidente, sometido a la inspección del yo. El yo se entiende como claridad que puede extender su poder a la objetividad. Y por lo tanto, la conexión sujeto-objeto (*lo* claro-siendo en la claridad) adopta forma de sistema, como auténtica figura de la verdad. El yo, parafraseando a Heidegger, sería el *ahí* de la *claridad*. Y la dilucidación antropológica habría de volcarse en un sistema de la constitución *a priori* de la subjetividad, de la claridad, del método. Este es uno de los presupuestos de muchas de las antropologías filosóficas gestadas en la modernidad. Por ello el ideal de autotransparencia y de reflexión completa, es decir, de autoconciencia como lo supremo y lo más alto. Pero si el conocimiento simbólico es más alto que el objetivo, entonces la visión acompañada de enigma es más alta que la visión acompañada de claridad. Y además los universos simbólicos humanos son más profundos que el alicorto ideal de evidencia o de inspección; esto es, la extensión de la libertad a los hábitos es más honda y penetrante que el ver objetivo. Tarea es entonces deconstruir el ideal de autoconciencia, la objetivación completa del yo, y alcanzar el ámbito de intimidad que se abre, íntimamente y hacia fuera, *además* de lo claro y la claridad, *además* del ver-yo y sus visiones, incluidas también las acompañadas de enigma, las simbólicas, porque el *además* del yo insiste en su carácter de *además*.

Juan J. Padial  
Departamento de Filosofía  
Universidad de Málaga  
Campus de Teatinos, s/n  
E-29071 Málaga  
jjpadial@uma.es