

Tres dificultades del lenguaje en la filosofía de Leonardo Polo

Three Difficulties Regarding Language in Leonardo Polo's Philosophy

DAVID GONZÁLEZ GINOCCHIO

Universidad Internacional de La Rioja
ORCID: 0000-0001-5815-035X
dgginocchio@gmail.com

RECIBIDO: 26 DE OCTUBRE DE 2023
VERSIÓN DEFINITIVA: 7 DE FEBRERO DE 2024

Resumen: Este trabajo intenta enfrentar una serie de dificultades sobre el lenguaje: una problemática secundaria en la filosofía poliana, pero que conecta con algunos temas principales. La problemática puede verse en dos sentidos: por un lado, el lenguaje representa, según Polo, un problema para la filosofía puesto que en su forma expresiva se trata de una producción *posterior* al pensar, con lo que se ve forzado a tratar sobre aquello que lo fundamenta. Sobra decir que la referencia del lenguaje al pensamiento es imperfecta e incompleta (lo que pone en juego su uso metodológico-técnico). Por otro lado, el lenguaje mismo es un objeto de la propia filosofía, que debe dar cuenta de los modos de articular el sentido. Para enfocar ambos puntos, en este trabajo seguiré los siguientes pasos: primero señalaré la dificultad de acercamiento al lenguaje de la filosofía de Polo, es decir, a sus modos expresivos y tecnicismos propios; en segundo lugar intentaré situar esta dificultad en los términos del propio Polo, a saber, según el modo en que el lenguaje es un derivado poético y por ende derivativamente intencional. Por último volveré sobre la capacidad expresiva que tiene el lenguaje respecto de algunas posibilidades metaobjetivas desde ciertos planteamientos estéticos.

Palabras clave: Lenguaje, Estética, Método, Belleza.

Abstract: This paper faces a series of difficulties surrounding language, perhaps a secondary issue in Polo's philosophy, but linked together with several central topics. These difficulties can be seen in two ways: on the one hand, language represents, according to Polo, a problem for philosophy, inasmuch as it is a form of production that comes after thinking, and thus a *posterior* production with which one must deal with what previously grounds it. Its reference to thinking, therefore, is imperfect and incomplete (which further hinders its technical and methodological use). On the other hand, language itself is an object of philosophy itself, which must therefore explain the ways in which it articulates meaning. In order to focus both issues, I will follow these steps: first, I will show how the language of Polo's philosophy itself (its expressions and technical terms) can make it hard to approach; next, I will try to redirect this issue according to Polo's views of language, that is to say, as derivative and hence not fully intentional. Finally, I will turn to the expressive possibilities of language, from an aesthetical perspective, in order to show the way in which it can point to a meta-objective sense.

Keywords: Language, Esthetics, Method, Beauty.

Cómo citar este artículo: GONZÁLEZ GINOCCHIO, D., "Tres dificultades del lenguaje en la filosofía de Leonardo Polo", en *Studia Poliana*, 26 (2024), 83-112.
<https://doi.org/10.15581/013.26.83-112>

1. LA “OSCURIDAD” DEL LENGUAJE DE POLO: EL PROBLEMA *PER ACCIDENS*

En este trabajo intentaré presentar de manera aproximativa tres grandes cuestiones o problemáticas que pueden aparecer en torno al lenguaje en la filosofía de Leonardo Polo: (1) primero, el problema de leer a Polo específicamente por su modo de escribir y su terminología propia (p. ej. ‘macla’, ‘inclusión atópica’, ‘ver-yo’, ‘guarda del implícito’, ‘el haber’, etc.); (2) segundo, el problema del alcance del lenguaje respecto del pensamiento y, por fin, (3) el problema del lenguaje como medio simbólico que aspira a señalar algo más allá de su débil referencialidad inicial (al menos en sede estética). La cuestión estética puede parecer menor y Polo no le ha dedicado un espacio expositivo muy amplio, pero me parece indicativa de ciertas formas de apuntar a lo que Polo llama ‘límite mental’, si bien no de forma que permita el uso metódico que hace Polo de esa ‘detectación’.

Estas dificultades intersecan distintas problemáticas de Polo, a veces de manera parcial y a veces de manera *per accidens*, particularmente en la cuestión (1), de manera que este trabajo no pretende una descripción o un estudio crítico sobre la problemática metodológica en sentido estricto o sobre el lenguaje en absoluto, sino sobre el modo en que aparece en sus trabajos de cara a su uso en filosofía¹.

Un primer problema puede genuinamente ser llamado *per accidens* en tanto tiene que ver con la recepción y comprensión de nuevas propuestas filosóficas, es decir, en referencia a su comprensión *ad extra*. Aunque no pretendo llevar a cabo comparativas de tipo polémico, lo cierto es que en la historia de la filosofía sobran ejemplos. Uno bien conocido, por ejemplo: en 1781 Kant publicó la primera edición de la *Crítica de la razón pura*. La recepción no fue exitosa; por el contrario, además del general mutismo, en su mayoría las críticas fueron negativas. Ha pasado a la historia, de manera particular, la reseña de Christian Garve, la “*Antikritik*”. Kant tuvo noticia de una versión editada por Johann Georg Heinrich Feder publicada anónimamente en el *Göt-*

¹ Para este punto cfr. más bien I. FALGUERAS, “Leonardo Polo”, en A. SEGURA (Coord.), *Historia Universal del Pensamiento Filosófico*, vol. V, Liber distribuciones educativas, Madrid, 2007, 769-780; F. HAYA, “El método de la gnoseología”, parte I en *Miscelánea Poliana*, 30, 7-13; y parte II en *Miscelánea Poliana*, 34; ID., “La tensión afirmativa de las direcciones del método”, en *Miscelánea Poliana*, 43 (2013); y H. ESQUER, *El límite del pensamiento. La propuesta metódica de Leonardo Polo*, Eunsa, Pamplona, 2000.

tingischen gelehrten Anzeigen y sólo más tarde pudo leer la crítica original y completa en la *Allgemeine Deutsche Bibliothek*; ambas versiones le parecieron equivocadas (la primera genuinamente de mala fe) y lo motivaron a escribir una serie de correcciones que aparecen en el apéndice de los *Prolegómenos* y eventualmente dieron pie a la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (1785)². De hecho, Kant incluye ahí palabras bastante severas, porque le parece que el autor de la reseña anónima no ha sido suficientemente “perspicaz” para ir más allá de las palabras e investigar las cosas (*nicht an Worten hängt, sondern den Sachen nachgeht und nicht bloß die Prinzipien*), de modo que “parece no comprender qué era, propiamente, lo importante en la investigación en la cual (feliz o desgraciadamente) me he ocupado; y, ya sea por impaciencia para meditar sobre una obra extensa, o por desagrado ante la amenaza de reforma de una ciencia en la cual él creía haber puesto todo en claro ya desde mucho antes o, lo que a disgusto sospecho, por estrechez de concepción, que hace que él no pueda nunca llevar su pensamiento más allá de su metafísica de escuela” (Kant 1999, 303s).

Las grandes recepciones positivas aparecen un lustro después, sólo tras la publicación de los *Prolegómenos* (1783). El año 1786 es el de la publicación de las *Cartas sobre la filosofía kantiana* de Karl Leonhard Reinhold. Pero Reinhold no se mantuvo como un mero expositor del kantismo y pronto avanzó en su propia búsqueda del fundamento último e indubitable de la crítica racional, un camino que él mismo no llevaría a su culmen pero estaría en la mente de lectores como Fichte y otros post-kantianos (cfr. Horstmann 2015, 329-331). Las abundantes discusiones sobre los fundamentos del kantismo, sus lagunas y sus posibilidades no son objeto de este trabajo. Pero quizá baste mencionar aquí las melancólicas (*a parte post*) palabras de Garve: “La obra [la KrV] ejercita siempre la comprensión de sus lectores –aun cuando no siempre la instruye–, además de requerir su atención al punto de la extenuación, ayudándolos de cuando en cuando mediante ejemplos bien elegidos o recompensándolos con inferencias generalmente útiles...” (Sassen 2000, 53); “sus enseñanzas han de ser traducibles (...) a un lenguaje más común, aunque pierdan así quizá precisión” (*ibid.*, 60).

Kant no fue el primero en recibir esta crítica. Hablando sobre Polo, a quien llama “único” y “verdadero maestro”, Eugenio Trías habla de “defi-

² Estos materiales pueden consultarse en Sassen 2000; cfr. también Allison 2011, 53ss.

ciencias, sobre todo en la escritura”, que considera “de una insufrible oscuridad” (2003, 221). Lo compara a Heráclito y piensa que el paso de su genialidad verbal al difícil texto escrito es el *Waterloo* de Polo: “una lástima” significativa, según Trías, de la falta de una literatura filosófica en español de alcance universal. Trías interpreta ahí a Polo en términos análogos a Schelling, como un idealista que quiere abrirse paso al realismo, pero incluso los discípulos de Polo que han seguido más de cerca su pensamiento han constatado la dificultad en leerlo³, y el mismo Polo tenía conciencia de la problemática, según ha recogido María José Franquet: “La exposición, un tanto abrupta, en que los temas van apareciendo, así como su novedad, desconcertaron a un público acostumbrado a un estilo más escolástico y a una temática más ‘convencional’. Pocos aceptaron este nuevo método de afrontar las grandes cuestiones filosóficas y, al no comprender la nueva propuesta, muchos la tildaron de hegeliana o incluso de poco ‘ortodoxa’. Los menos intuyeron que en el pensamiento de Leonardo Polo había algo de interés. Pero era una reacción esperada: ‘ninguna cosa que se dice por primera vez suele tener eco hasta bastantes años después si eso no entra dentro de la tópica general’” (Franquet 1996, 313). En la presentación de la segunda edición de *El ser* Polo reconoce que se trata de una exposición “muy drástica”, una idea que reaparece en la *Antropología trascendental*. En todo caso, y aunque Polo es consciente de que puede haber alguna suerte de conflicto entre escuelas, también nota que esto lo ha dejado explorar su filosofía con cierta comodidad y que, en definitiva, el método en la filosofía depende de la libertad⁴.

La escritura como técnica, y la afinidad acompañante o su falta, comporta elementos culturales y de apreciación subjetiva. Por lo demás, ésta ha sido una problemática a lo largo de toda la historia de la filosofía, si bien, en tanto producción, las condiciones culturales influyen en cada momento.

Christine Korsgaard dedicaba a este punto parte de su *Dewey Lecture* (2022), cuya última sección (§ 11) se ocupa de la “mala escritura” en filosofía.

³ Para mencionar sólo dos casos *vid.* p. ej., J. F. SELLÉS: “El acceso al ser es una novedad metódica radical en filosofía”, pero quizá precisamente por ello “está escrito un tanto abruptamente, y por ello, con un lenguaje bastante difícil, pues carece de precedentes”, *La superación de la perplejidad* (p. 4, n. 11); J. A. GARCÍA: “la primera exposición poliana del límite mental y las dimensiones de su abandono –a mediados de los años sesenta– pasó más bien desapercibida, o fue incomprendida. Era demasiado inicial, abrupta y poco vinculada con la tradición filosófica” (2007, 104).

⁴ Cfr. L. POLO, 2016, 21-28.

En primer lugar menciona el carácter cerrado y esotérico de la disciplina: la filosofía como un saber para iniciados. Este no parece ser el caso en los estudios sobre Polo, cada vez más abiertos a su tratamiento interdisciplinar, su extensión geográfica e incluso a otros idiomas, al menos en lo que respecta a la antropología, la historia de la filosofía, la filosofía de la empresa y de la educación. Más relevante puede ser el segundo punto de Korsgaard, a saber, que “buena parte de la escritura filosófica es *defensiva*. Muchos filósofos intentan escribir lo que podríamos llamar ‘enunciados perfectamente verdaderos’. Un enunciado perfectamente verdadero es aquél que contiene todos los calificativos necesarios para hacerlo perfectamente verdadero. Es inexpugnable. Pero por ello es, frecuentemente, ininteligible. Lo que deberíamos hacer es escribir algo que sea claro, llamativo y deje una impresión inmediatamente vívida en la mente, para que el lector pueda hacerse con ello. Los calificativos se pueden añadir después” (2022, 24s). Korsgaard advierte la necesidad de publicar mucho y de pasar por el filtro de los revisores de revistas. Esto podría llevar a un volumen de publicaciones que haga de hecho imposible la lectura de todo el material relevante y dificulte la crítica auténtica.

En el caso de Polo, que se formó leyendo a Balmes, Ortega, Heidegger y Hegel, la experiencia del maestro y algunos lectores es que su estilo puede considerarse barroco, “adverbiado”. Ciertamente, sus primeros escritos remiten a los años 40 y ciertas corrientes con influencia alemana. En cambio, tras las primeras publicaciones, muchas de sus obras a partir de los años 80 recogen sus cursos al modo de la *reportatio*: son ejemplos vívidos del pensar en voz alta resaltado por Trías y otros discípulos, un diálogo en voz alta en que Polo reconstruye a los grandes autores de la historia de la filosofía. Quienes lo escucharon advierten que era un ejercicio de atención (tanto por la enunciación de Polo como por el interés en seguir su pensamiento; anecdóticamente, Polo afirma que la conferencia no es un género que le agradara⁵). Diría que incluso el estilo de las primeras obras, no recogidas de clases sino redactadas *ex profeso*, no me parece sobrecargado sino que tiene un cierto carácter que podríamos llamar *clásico*, quizá inusual en nuestra época. Pasajes que en primer término pueden parecer confusos tienen cierto aire poético. Véase este pasaje de *El ser*: “La identidad pertenece al Origen. Tal pertenencia no significa clausura o aprisionamiento, sino desbordamiento originario. La identidad que

⁵ Cfr. “Reflexiones sobre el arte, a propósito de Heidegger”, en *Obras completas*, vol. 30, Eunsa, Pamplona, 77-96.

pertenece señala la superabundancia como intensidad y simplicidad. En el Logos engendrado confesamos la expresión del Origen” (274). O bien las expresiones sobre su propio método, en la misma obra: “El ocultamiento del límite, lo que llamo su estar, es el límite mientras no se abandona. Estar el límite en el conocimiento significa que hay conocimiento, es decir, la equivalencia de conocimiento y tema –objetividad–” (22). Otra cuestión es que el aspecto “místico” de algunas expresiones –como sucede en autores como Heidegger, Hegel, etc.–, es invencible mientras no se advierta el sentido de los términos. Esto es inevitable porque el lenguaje remite al pensar y Polo está intentando escapar de su debilidad referencial para hacerlo acompañar un modo de pensar (método) que lleve más allá del pensamiento objetivo, i.e. a los hábitos. Los términos son elípticos, de algún modo. Ninguna filosofía está exenta de este problema porque el lenguaje no alcanza perfectamente al pensar. Por eso creo que el problema del estilo es en realidad una cuestión *per accidens* que se puede superar en tanto pasamos a un primer problema real: el lenguaje, por su propia naturaleza, no acompaña inocentemente al pensar, sino que en cierto sentido hay una lucha entre ambos.

En suma: en tanto *poíesis*, el lenguaje tiene una dimensión técnica susceptible de cuidado artístico. No está de más por ello buscar la finura en la expresión filosófica. La claridad y el cuidado del lenguaje son formas buscar la belleza (que, piensa Polo, está en la unificación) y llevan consigo un elemento de deferencia con los otros cuando apuntamos a la expresión adecuada (el lenguaje es una cierta manifestación de uno mismo). El cuidado en el lenguaje apunta al interlocutor, es decir, al diálogo: por eso Polo señala también la importancia del cuidado expresivo en la docencia. Puede ser que los *papers* académicos se conviertan en un problema cuando responden a un espíritu más técnico que dialógico. Precisamente, es fundamental para la filosofía como disciplina, según Korsgaard, tener en mente que quien lee un trabajo de filosofía no es en primer término un crítico o un revisor, sino “un ser humano reflexivo y perplejo, confundido por su propia condición: uno que busca comprensión, sentido y claridad moral” (26). Y advierte del peligro de los jóvenes que abandonan la filosofía porque se sienten incapaces de producir según los estándares de volumen actual o, peor, que se sienten obligados a producir *según* los estándares de volumen actual. Ante ello termina con una nota de esperanza: muchos grandes filósofos produjeron sus mejores obras en su vejez, lo que abre siempre la posibilidad de que nuestro mejor trabajo esté por delante.

2. EL PROBLEMA TRASCENDENTAL: ALCANCE DE LENGUAJE Y PENSAMIENTO

Más allá de las dificultades o afinidades en la expresión, un problema más propio en la interpretación filosófica está en la dificultad metodológica de alcanzar el pensar con el lenguaje. En el caso de Polo, se trata de una cuestión central que atañe al planteamiento mismo del método mismo; Héctor Esquer lo explica de este modo:

“Leonardo Polo publicó su propuesta metódica en 1964, bajo el título *El acceso al ser*. Sin embargo, la exposición allí contenida presenta graves dificultades de intelección debido no sólo a la dificultad de la temática misma, sino a que el autor quiso que la exposición no fuese incoherente con aquello que trataba de proponer: como trataré explicar, al ejercer el acto de pensar lo pensado queda *supuesto*. ¿Cómo exponer entonces una tesis sin adelantar al lector algún sentido previo de la tesis misma, algún tipo de anticipo que lo oriente y dé sentido al avanzar página a página? Pero este proceder es exactamente la suposición misma. Por eso, el único anticipo que Polo ofrece es la noción de perplejidad, la que tratará de reducir más tarde a la noción de presencia mental, y ésta al límite. Ahora bien, la noción de perplejidad, ¿puede ofrecer metódicamente alguna orientación? Prefiero no aventurar una respuesta. El hecho fue que muchos lectores desesperaron en el intento de comprender *El acceso*, tal vez precisamente naufragando en la perplejidad. Polo notó perfectamente el vacío de *El acceso* y llegó a mostrar interés por escribir una nueva versión, pero también pensó que el *Curso de teoría* podría llenar ese vacío” (Esquer 2000, 18-19).

Según esto, sus dificultades expositivas tienen que abordarse no sólo en términos de técnica narrativa (siempre discutible) sino también como su propia filosofía explicándose a sí misma. En tanto Polo suele pensar a partir de las ideas de otros autores, la exposición de su pensamiento es doble: manifestación y crítica *desde* su propio método. La dificultad se desdobra:

- (1) Sobre todo, porque el lenguaje permite una conexión sistemática con la historia de la filosofía. En otros términos: señalar diferencias filosóficas y terminológicas entre distintos sistemas será siempre una atribución incompleta hasta que señalemos el modo intrínseco y concreto en que cada propuesta filosófica canaliza en una construcción

lingüística determinada⁶. Por eso para Polo el lenguaje es solidario con el método y por eso también sus consideraciones sobre la historia de la filosofía suponen un modo de aprender a pensar con otros autores para iluminar las distintas vías cognoscitivas que laten detrás de las expresiones conceptuales. Aquí hay un juego continuo entre lo que pensamos, el modo en que piensa el otro y el alcance de niveles metodológicos que permitan iluminarlo todo comparativamente: “el error objetivo es función de un descontrol metódico, que ha de resolverse metódicamente también. Por esto, la polémica filosófica no debe ser motivo de reclusión en el propio elenco de formulaciones (lo que equivale a dejar de filosofar), sino estímulo para un esclarecimiento precisamente metódico” (Polo 2015, 17).

- (2) El segundo punto es que el lenguaje supone un cierto límite u horizonte para el trabajo filosófico. En la medida en que en el lenguaje se plasma un modo de pensar, la filosofía tiene que expresarse a sí misma en contrarreferencia con él. Con esto aparece lo que llamaría el “problema trascendental” del lenguaje, para el que me serviré de una comparación mínima entre Polo y Wittgenstein.

Wittgenstein intenta expresamente definir las coordenadas de pensabilidad del mundo, que coinciden con las que demarcan los alcances del lenguaje. Las condiciones que permiten deslindar las proposiciones que tienen sentido de las que no lo tienen funcionan como una suerte de frontera pictográfica del mundo en tanto señalable. Así, afirma en TLP 3.01: “La totalidad de los pensamientos verdaderos es un retrato del mundo”. El lenguaje, mediante su propia forma (*Form der Abbildung*), dibuja o retrata un estado de cosas del mundo. La forma pictórica es lo que permite la conexión de cosas (cfr. TLP 2.151), lo que a su vez permite el correlato del lenguaje con el mundo (cfr. TLP 2.1514). Entre mundo y proposición hay una armonía (dada: no analizable; aquí la paradoja).

Una cuestión problemática que aparece inmediatamente, en palabras de Miguel García-Valdecasas, es que, en tanto la filosofía de Wittgenstein se concibe como una actividad y no un *corpus* doctrinal, “las condiciones de sentido en rigor no se pueden decir. Lo que el lenguaje expresa son proposiciones de

⁶ Una exposición detallada de este punto se encuentra en el “Prólogo” a *La res cogitans en Espinosa* de su primer discípulo, I. Falgueras (reeditado en L. POLO, 2015, 15-18).

carácter no-filosófico cuyo sentido se puede analizar” (2007, 214). Es decir, la lógica analiza el sentido (formal) de las proposiciones, su carácter comprensible, no las condiciones de constitución del sentido mismo. Así, toda proposición con sentido o significativa puede entenderse como la posibilidad de un determinado estado de cosas. Como el análisis se reduce a la estructura formal de estas proposiciones, su misma significatividad queda fuera del ámbito lógico-filosófico: es mostrable pero no demostrable. En términos de Anscombe: que “*p* sea posible” no es una imagen de un estado de cosas (Anscombe 1996, 81). Los enunciados filosóficos no tienen significabilidad (la filosofía no trata de cosas o hechos), no son verdaderos ni falsos y “quedan más allá de lo que puede llegar a serlo por cuanto carecen de toda forma pictórica, y por tanto, no tienen referencia” (García Valdecasas 2007, 216).

La paradoja del propio *Tractatus* es que sus proposiciones “no tienen sentido”, como se recoge famosamente en TLP 6.54, en donde emplea el símil de la escalera. Por eso lo ético y lo estético quedan fuera de lo que el propio TLP (¡aunque no Wittgenstein!) considera un discurso significativo. Más adelante, por supuesto, las dificultades en torno a la forma representativa de la proposición en el análisis lógico lleva a Wittgenstein a variar de la cuestión del sentido lógico hacia la idea de *uso* (en un contexto determinado). En todo caso, esto da pie al doble valor de la presencia de Wittgenstein en este trabajo: primero, en tanto deja cierto espacio a lo ético y lo estético, que aparecen sobre todo en su filosofía de madurez; segundo, en torno a la valoración que la propia filosofía lleva a cabo sobre el lenguaje. Como tema de la propia filosofía, el lenguaje tiene que posibilitar un estudio metalingüístico, por así decir, del propio lenguaje; las expresiones del lenguaje deben por ello acompañar en distintos sentidos o momentos a los diferentes niveles racionales.

Hasta donde podría apuntar, y en términos comparativos, desde aquí es comprensible la crítica de Polo a la filosofía de Wittgenstein y, junto a ello, del horizonte que queda por investigar. La reducción del lenguaje a pura *praxis* cierra el paso a niveles de investigación más elevados sobre el lenguaje (y por ello Polo es crítico con el giro lingüístico). Hay niveles lingüísticos más allá de la abstracción y la generalización: la forma lógico-lingüística del TLP parece una determinación segunda sobre el modo intencional del abstracto, de modo que la forma lógica de la proposición se mantiene como posiblemente verdadera o falsa, es decir, pendiente de su unificación con el conocimiento conceptual o de su simple constatación en la sensibilidad (la *notitia intuitiva* medieval). Pero al abocarnos al uso práctico de los distintos juegos del

lenguaje se abandona definitivamente la investigación sobre los modos habituales de su articulación y con ello de los distintos niveles unificantes que estudia Polo.

Para Polo, en efecto, el lenguaje, entendido en términos cognoscitivos, es un hábito (en primer lugar, el correspondiente a la abstracción); pero su ejercicio es *poiesis*. “Eso no quiere decir que no haya ejercicio del habla, pero la intencionalidad objetiva se debilita en las palabras” (*Curso* III, 24). La intencionalidad pertenece al objeto. Por ello lo pertinente sería encuadrar cognoscitivamente el valor del lenguaje y las distintas formas de unificación que permiten las distintas referencias y composiciones lingüísticas. Para ello es importante el axioma de la unificación y, eventualmente, como mencionaré en el siguiente apartado, la referencia al símbolo lingüístico o lenguaje simbólico. El camino en dirección contraria, en cambio, no adelanta ninguno de estos propósitos⁷. “En esa situación, en la que el lenguaje no tiene que dar cuenta de la verdad, será posible generar tantos lenguajes como reglas se definan para él. La cura lingüística de la filosofía tiene un efecto perverso, pues multiplica y dispersa a la vez las reglas de la significación” (García Valdecasas 2007, 224).

Así como existen distintos niveles cognoscitivos, Polo entiende que también hay niveles que iluminan la articulación: si son superiores a la abstracción, cabe llamarlos hábitos *metalingüísticos*; y, si inferiores, *infralingüísticos* (*Curso de teoría*, II, 287). En el nivel infralingüístico aparece el lenguaje natural, por ejemplo (cfr. Sanguinetti 2003, § 1), pero también conecta con la rica combinación expresiva gestual y vivencial que tiene la acción humana con la voz para transmitir un significado (cfr. Padial 2012, 75). En esta línea hay una gradual integración de los elementos gramaticales y sintácticos del lenguaje: “El lenguaje es un hábito intelectual, un saber-hablar, que puede darse sin flexiones gramaticales o sin composiciones sintácticas. Lo que éstas añaden es la ampliación de lo comunicable, el incremento en información consiguiente a la habitación en mundos diferenciados y con muchos más interlocutores. Esta distinción puede equivaler a la distinción entre lenguaje ritual, poiético o per-

⁷ Cfr. L. POLO, “32 notas a un texto de teoría del conocimiento: metafísica y antropología”: “Una equivocación más grave es cometida por la llamada filosofía analítica del lenguaje: consiste en la anulación de la intencionalidad cognoscitiva (o intencionalidad pura), por subordinarla a la intencionalidad lingüística (que no lo es, pues la palabra está en la voz, no en una operación inmanente). Desde la aprioridad de la palabra, los objetos conocidos son datos terminables. No es lo mismo la pura referencia intencional que la significativa” (en prensa, en *Obras completas*, 37).

formativo y lenguaje predicativo o informativo. El incremento en densidad informativa, la ampliación del contexto cultural, del mundo en que se vive, hizo (en las culturas primitivas) y hace necesarias (en el lenguaje infantil) las estructuras gramaticales y sintácticas” (*ibid.*). La razón se comunica a *todas* las actividades humanas en distintas modalidades.

Los niveles supralingüísticos son necesarios porque el “el primer nivel lingüístico no corresponde sin más al lenguaje ordinario, que es predicativo, sino a su base” (Sanguinetti 2023, 311); correlativamente, la distinción entre sustancias y operaciones o pasiones “se sitúa en el nivel más alto de la razón en sus operaciones judicativas. Este nivel lo encontramos fácilmente en el conocimiento corriente, aunque lo sistematizamos con la filosofía. Polo sugiere que previa a esta función racional tenemos un nivel básico abstractivo en el que la formación de abstractos directamente empíricos, con base en la *conversio ad phantasmata*, contiene *in nuce* la distinción nombres/verbos subyacente a la predicación” (*ibid.*). Cuando la atención se empeña en desentrañar la totalidad de lo racional desde un solo nivel lingüístico, el conocimiento de los otros niveles queda desenfocado. Polo discute por ello contra la incorporación de la articulación abstractiva en Heidegger.

Como señala en su estudio Sanguinetti, Heidegger no llega a superar la temporalidad y su filosofía queda anclada al lenguaje (abstractivo). Heidegger habría incurrido en una confusión entre su concepción de la temporalidad (ek-stática, según la describe Polo, como un “mutuo remitirse de pasado, presente y futuro que supone que el presente es temporal”, *Curso* II, 211) y el modo propio de la operación abstractiva. Según ello, el surgir del ser que ven los presocráticos quedaría plasmado de inicio en el lenguaje para rápidamente ser oscurecido por la representación, mientras que para “Polo, en cambio, los presocráticos marcaron el comienzo de la filosofía griega en cuanto ejercen metódicamente sólo la operación abstractiva” (Sanguinetti 2023, 314). Los presocráticos cuentan metódicamente con la abstracción, de lo que sigue que ahora “la cuestión es si la presencia es fundante” (*Curso* II, 252). Desde el arranque griego se abre la posibilidad de sentar la presencia como fundamento al modo de Parménides, o de seguir la búsqueda y ejercer las operaciones racionales, como harán Platón y Aristóteles.

Desde el punto de vista de Heidegger, en cambio, el lenguaje desoculta y oculta al ser, por lo que el resto de su filosofía es un intento de despojarse de todo remanente cognitivista para permitir el desocultamiento del ser en el lenguaje (cfr. Vigo 2008, 143-182). Heidegger cree encontrar una posibilidad

como ésta en la poesía, puesto que ella es el “modo originario” de pensar el ser (Heidegger 2010, 244). En el pensar poético el lenguaje encuentra su verdadera esencia, el lugar donde el ser puede manifestarse en su originaria radicalidad.

Polo apunta que *El origen de la obra de arte* analogía el brotar del arte con el de la *fysis*, un modo de pensar el brotar que no quede confundido en la presencia, “de manera que ni el poder ni el valer sean elementos decisivos en él” (Polo 2022, 91). Parte de ello, explica aquí Polo, se plasma en la idea de *Gelassenheit*: “Con la *Gelassenheit* puedo hacer una interpretación de la obra no como un poder mío o como algo a lo que yo doto de valor. [...] Hay aquí un intento de ontología en el que las diferenciaciones de los entes hay que tomarlas con paz” (*ibid.*). La búsqueda del sentido originario, tal como queda recogido en el lenguaje poético, permite la aparición de “la inmensa calma, aquí no hay envidia; algunos dicen que aquí hay mística” (92). Pero todo esto es, por supuesto, pre-objetivo, lo que para Polo no cuadra del todo con el carácter simbólico: “El mismo carácter simbólico de la obra de arte hace que sus revelaciones sean muy connotativas y, por lo tanto, claro, la inmediatez aquí se pierde, porque el símbolo no es intermediación y la obra de arte es un símbolo” (*ibid.*).

Volveré a la cuestión del símbolo, pero antes querría terminar con la problemática relación entre lenguaje y filosofía según Polo. Por un lado, hemos visto que el lenguaje no es una operación inmanente sino acción transitiva. Esto implica convencionalidad, voces expresas, palabras cambiantes, y con ello una forma derivada y disminuida de intencionalidad. El lenguaje es intencional pero no de manera pura y por ello su referencia a los propios actos de pensamiento es incompleta e imperfecta⁸. El lenguaje está hecho para hablar de cosas, no de operaciones inmanentes, que son superiores a él. De ahí la propuesta de Polo de tener en cuenta los distintos niveles del lenguaje: “su propuesta de ampliar el lenguaje en correspondencia a las operaciones mentales superiores a la abstracción (a la generalización y al logos corresponde el lenguaje formalizado y matemático; a la razón corresponde el lenguaje predicativo)” (Sanguinetti 2023, 319). La filosofía tiene por ello que *invadir* o *colonizar* el len-

⁸ “Algunos reducen el pensamiento al lenguaje. Se trata de una tesis errónea: el lenguaje no es una operación inmanente, sino póiesis. Por otra parte, de modo común, con el lenguaje hablamos de cualquier cosa menos del entender. Cuando hablamos del entender, se ve claramente que no está hecho para ello. No hay, claro es, un divorcio total entre el lenguaje y el pensamiento, pero el lenguaje está hecho para hablar de cosas” (L. POLO, 2015b, 78).

guaje, plasmar en él un sentido filosófico que de suyo las formulaciones lingüísticas no tienen por sí mismas. El ajuste siempre conlleva tirantez⁹.

Lo fundamental para Polo es que “se admita que el lenguaje no es la única intencionalidad posible y que, por consiguiente, el conocimiento y el ser son accesibles sin la mediación de proposiciones lingüísticas” (García Valdecasas 2007, 225). No es de extrañar su crítica a las reducciones lingüísticas de la filosofía. Pero esto no quita que sea posible una ampliación o extensión lingüística hacia los distintos niveles cognoscitivos, por un lado, y de cierto empuje hacia lo que sólo podría conocerse mediante el abandono del límite.

Si el lenguaje como *poiesis* es referencial débilmente respecto a lo real, Polo se dirige en cambio hacia las formas superiores del conocimiento habitual. Aquí no trataré sobre esto de forma global: el lenguaje propio de la formalización matemática, física y la unificación con las formulaciones del lenguaje racional, que ya han sido tratados por distintos discípulos de Polo (cfr. Sanguinetti 2023; Sellés 2012); querría sin embargo plantear otra pregunta, la última que me plantearé en este trabajo respecto del lenguaje en Polo, sobre un posible uso lingüístico, específicamente en términos estéticos o simbólicos, que al menos se “apunte” a lo que está *allende el límite*. Es decir: si el intento de Heidegger de buscar el sentido del ser en la poesía tiene algún rendimiento posible de cualquier tipo. Mi impresión es que la respuesta es afirmativa, como algunas formulaciones estéticas, en Polo y otros autores, permiten colegir. Pasaré a examinarlo en el siguiente apartado.

3. EL PROBLEMA METAFÍSICO: SOBRE EL ALCANCE SIMBÓLICO DEL LENGUAJE

En el volumen de *Obras completas* de Polo (vol. 37, en prensa) aparece el ensayo “Vida y razón: la belleza” (1989), en el que Polo afirma que “hay muchas cosas en las que venía pensando desde hace muchos años, pero había una

⁹ Cfr. L. POLO, “32 notas a un texto de teoría del conocimiento”, cit.: “Tampoco los propuestos axiomas de la teoría del conocimiento son juicios, aunque su expresión lo sea”. Y en otro trabajo de ese mismo libro, “La nota 12 de *Evidencia y realidad en Descartes*”, afirma que “los primeros principios se pueden traducir a juicios, pero con muchos inconvenientes”. La razón es que “si los primeros principios son el conocimiento habitual del fundar, su formulación como juicios, que es la ordinaria, será incongruente: un caso más de extravagancia o nomadismo metódico y ontológico. La incongruencia en este caso estriba en que el juicio no es suficientemente amplio para albergar a los primeros principios. Por eso, formulados en forma de juicio, los primeros principios se ‘apelotonan’ o mezclan”.

cosa en la que había pensado muy poco: en la belleza. Tengo un sentido racionalista lógico y me inclino a eso. Sin embargo este verano me encontré con la belleza como trascendental. Como un trascendental lo mismo que la unidad. Quizá me di cuenta de que eso de la vida, vida como unidad creciente... eso está evocando a la belleza. Y ¿saben ustedes dónde encontré eso? en Andalucía. Me parece que he descubierto lo que significa belleza”. Parece significativo que Polo presente la cuestión hablando de la vida como síntesis, por contraposición al mecanicismo y a Hegel, es decir, no como apropiación que nivela lo distinto, sino como armonía. Significativamente, también, dice que el asunto de la belleza “es racional pero no lógico” y que aún tiene que encontrar “fórmulas mejores”. Polo escucha decir a un almonteño que “la Virgen es el sol”: una metáfora, una expresión no lógica, y termina por concluir con la belleza tiene que ver con la vinculación o congregación de elementos.

La clave de su presentación de la analogía está en verla no como medio entre lo unívoco y equívoco, sino como “una cosa mucho más dinámica, mucho más entrelazante, según la cual las cosas en cierto modo traspasan sus límites y se comunican con otras sin por eso ser disueltas en las otras. Pues bien, esa comunicación estrecha, que cuanto más alta es más intensa, es el crecimiento” (*ibid.*). Me parece que la clave aquí es el *acompañamiento*, y justamente el lenguaje es una instancia que permite acompañar expresivamente al pensar. Según Polo, la belleza está en la unificación. El lenguaje es derivado y por ello no es intencional de modo puramente formal. Pero de alguna forma el lenguaje acompaña el crecimiento vital y por eso es capaz de “evocaciones” superiores, de dar pie a múltiples formas de expresión y referencias entre la razón y las imágenes de la sensibilidad interna¹⁰. O en otras palabras: a los distintos niveles cognoscitivos le siguen distintos niveles de articulación y por ende distintos “lenguajes” (cfr. Polo 2016b, 290), no todos ellos expresivos del mismo modo. Algunos niveles serán articulaciones más directas y precisas, otros se alejarán más de la objetivación: según el ejercicio de ciertos actos y el

¹⁰ “La universalidad lingüística no es la universalidad del concepto, es otra cosa: es como una especie de equifinalidad, que tal vez se pueda entender un poco si se tiene en cuenta que a veces el martillo se puede emplear para cosas para las que no está hecho [...]. La remisión técnica entre los útiles es significativa, lingüística. En cambio, el lenguaje de palabras se parece a la utilización hispana de los instrumentos. El lenguaje se va aprendiendo a hablar en la misma medida en que se descubre esta especie de carácter multívoco, cosignificativo, que pueden tener las palabras según el lugar que ocupen en la estructura lingüística. Versatilidad que aparece en el lenguaje constantemente, mientras que en las estructuras técnicas es mucho más limitada” (L. POLO, 2015c, 202).

crecimiento habitual resulta más sencillo emplear el lenguaje para comunicar el método del abandono del límite mental, por ejemplo, o bien no “captar la referencia” de lo que se dice, por ejemplo al referirnos al carácter de objetividad del pensamiento sin poderlo fijar exactamente (éste es el problema de la terminología al que nos referíamos antes; por otro lado, hay formas de notar el límite que no permiten el abandono metódico)¹¹.

El caso de la belleza es peculiar porque el lenguaje puede referirse imperfectamente a ella en el nivel poiético (por ejemplo en la literatura o la poesía o la retórica) o bien puede intentar acompañar el conocimiento de la belleza trascendental. Polo dice que la belleza está en la analogía en tanto capaz de expresar la vida en su grado más alto, que es lo más bello, la belleza en “estado puro”. En lo que resta intentaré seguir el acompañamiento del que es capaz el lenguaje, aunque no llegue a la belleza pura, es decir, en la medida en que es capaz de crear símbolos imperfectos o culturales, distintos a los símbolos ideales de los que hablará también Polo.

El carácter simbólico del lenguaje es primario e indudable: en cierto sentido, es algo en lo que somos *recibidos*, porque el lenguaje construye –a nivel poiético– el mundo cultural compartido, la comunidad en la naturaleza humana como un plexo ya articulado socialmente (cfr. Padial 2000, 69-73). Polo liga la sociedad con el lenguaje: ahí ese enmarca buena parte del vínculo relacional entre personas. Aun así, el carácter del lenguaje es derivado por ser derivado su estatuto intencional. Según todo ello hay niveles simbólicos superiores y más elevados, entre ellos los que Polo llama símbolos ideales, conocimiento por connaturalidad, etc. Estos corresponden al conocimiento habitual de las operaciones, en tanto redundan en el crecimiento de la potencia intelectual; para Polo, la operación conocida habitualmente es símbolo de un conocimiento superior (cfr. Sellés 2012, 120ss). Así pues, de manera amplia, a cada hábito intelectual –y personal (cfr. García 2007, 105s)– correspondería un cierto tipo de lenguaje. En “Reflexiones sobre el arte. A propósito de Heidegger”, Polo vuelve sobre el punto:

“El hombre es un animal con *logos*, pero el lenguaje es sensible, es *poiesis*. El proceso mental no es *poiesis* sino que tiene que ver con la verdad; pero como la verdad se tiene que decir, entonces aparece el lengua-

¹¹ “Si se tiene en cuenta que el abandono se formula lingüísticamente, es preciso admitir que el método propuesto y el lenguaje son afines. Pero esto sugiere que metódicamente el abandono del límite mental es algo así como un resumen de los hábitos innatos” (L. POLO, 2016, 592).

je. El lenguaje no es el pensamiento sino una especie de derivado suyo a través de la imaginación, mediante ciertas construcciones. Eso se ve incluso más en la prosa: una buena prosa vale por una poesía, tiene más mérito quizá que la buena poesía –que conste–. Lo que pasa es que en la poesía lo espiritual está en forma de anhelo: se trata de un puro trato de las palabras. Y por lo tanto lo que hace la poesía es trabajar las palabras de un modo simbólico; ese carácter simbólico no es la referencia directa del lenguaje en la prosa” (Polo 2022, cit.).

La indicación sobre el anhelo poético servirá ahora de guía orientativa, puesto que en el anhelo poético encontramos un acompañamiento personal. Digamos por ahora que Polo distingue entre una teoría objetiva del arte y una estética subjetiva como dos modos de tener que ver con la belleza. Lo objetivo es lo bello, que además place subjetivamente. La belleza puede conectar con la verdad, según la intelección, y con el bien según la obra de arte. La obra de arte parece conectar de modo primordialmente subjetivo con el espectador, pero en cambio, dice Polo, la impresión cambia al considerar el contexto histórico, y entonces la referencia al estilo ya no puede decirse exclusivamente del artista sino que de algún modo “está marcado colectivamente: es el de una época, no es propiamente personal” (cfr. “Reflexiones sobre el arte”; Wittgenstein también considera que toda obra de arte supone una construcción cultural, epocal: un mundo desde el cual tiene *sentido*). La consideración se ajusta aún más: la obra de arte se ordena más a la contemplación que a la producción. Algo así apuntaba Oscar Wilde en *El crítico como artista* cuando presentaba al arte como expresión del alma y la superioridad de la vida contemplativa a la creación¹². El punto aquí es que en el arte conduce a la belleza, es vinculante: confluyen la persona y la sociabilidad. Puede entonces estudiarse el lenguaje en Polo desde la perspectiva del acompañamiento al conocimiento racional de la Belleza, aun cuando su expresión poética no logre metodológicamente notar y abandonar el límite: es lo que hemos llamado aquí la cuestión del “alcance simbólico del lenguaje”.

Contemplar es una actividad en la que se atisba a la persona. Pero la creación de arte no puede dejarse de lado porque refiere a la cultura, y “en la conducta práctica, en todo lo que el hombre hace con sus manos, lo que aparece

¹² Cfr. O. WILDE, 2006, 1192-1195: la obra de arte es un punto de partida, dice Wilde bajo la figura de Gilbert, para una conexión personal con la Belleza.

es el esplendor de su espíritu” (Polo 2022, 80). La comunicación racional irrumpe en todos los niveles, y con ello se transmite una articulación también a los niveles infralingüísticos. Es el modo, dice Polo, de “resplandecer el espíritu en las actividades naturales”.

Veamos si es posible cotejar esto mediante dos consideraciones estéticas entre lo práctico y lo intelectual a través de dos formas parciales de notar la limitación-proyección del lenguaje en tanto apunta de manera imperfecta a la presencia mental, en este caso, a través del símbolo estético: Kant y Adorno. Kant señala que la estética es símbolo de la moralidad y entrevé por ello en el arte el núcleo tras el juicio estético; Adorno, al tratar de la poesía, nota la insuficiencia objetiva para el conocimiento propio y para la vida junto a otros¹³. Estas consideraciones de Kant y Adorno quizá sean un primer paso (aunque aquí sumamente inconexo, incompleto) ante la necesidad que detecta Polo de “formular una teoría del arte que permita reunir la estética y la obra”, lo subjetivo y lo objetivo.

El sistema kantiano supone un enorme esfuerzo reflexivo de la razón, por lo que es comprensible que encuentre ciertas dimensiones inobjetivas del saber, aunque no las tematice como Polo. Así, el descubrimiento de la persona está siempre presente como una suerte de *intentio obliqua*: “El intento de la *Crítica del juicio* es defender la posibilidad de la reflexión lógica encontrando un uso legítimo. En el fondo lo que hace Kant es mostrar que la inteligencia es capaz de volverse sobre sí, sobre su propia experiencia pensante. Así, podemos señalar una ampliación con respecto a la tesis defendida en la *Crítica de la razón pura*, pero Kant no advierte que, porque los actos cognoscitivos se distinguen de su ejercicio activo cuando se los toma separados de su potencia, si se ilumina la operación intelectual ejercida distinguiéndola de su objeto (lo cual es distinto de idearla) transparece el intelecto personal, que se alcanza como tema y sabe de sí. Sin llegar a esta transparencia, que más adelante co-

¹³ No se trata por supuesto de las únicas vías posibles. El carácter simbólico del lenguaje como vía de acceso al conocimiento del ser humano aparece también por ejemplo en la antropología de Ernst Cassirer, cuya noción de hombre como “animal simbólico” es la guía conductora de su pensamiento sobre la cultura y el ser humano. Mención aparte merece Charles Taylor, quien en *La era secular* (2007) advierte un cambio en la poesía a partir del Romanticismo: del carácter mimético clásico (expresión del orden óntico-cosmológico) se mueve a la creación de símbolos culturales personales. Las posibilidades del lenguaje fueron después ampliadas en *The Language Animal* (2016). Parece avanzar en esa línea en su próximo libro, *Cosmic Connections: Poetry in the Age of Disenchantment* (2024), que podría por ello sugerir muchas más ideas de la que apenas se bosqueja aquí.

mentaremos con mayor detenimiento, cabe también la iluminación de las operaciones manteniéndolas vinculadas con su objeto. De este modo surgen según Polo los símbolos” (Rojas 2014, 141). El símbolo permitiría una cierta distinción de pensar y ser, insuficiente en Kant, pero cuyo alcance bastaría “para no agotar la interpretación, para no cerrar la tarea inacabable de enfrentarse a temas imposibles de determinar y ante los cuales la filosofía se había detenido” (*ibid.*).

Desde la perspectiva estética, el símbolo permite cierta forma de advertir el carácter limitado de la objetividad: en el conocimiento simbólico-estético, por ello, se manifiesta la riqueza del intelecúgír *apuntando* al espíritu. No es la forma más alta porque el arte recurre, por supuesto, a la materialidad. En las artes lingüísticas las referencias se multiplican. Es su limitación pero también lo que permite ver que la capacidad de formulación lingüística siempre queda abierta a más. “En el fondo ocurre que el espíritu trata de captarse sin mediaciones, a saber, en ese reflejo suyo en la sensibilidad, que es lo que tiene el arte de inmediato. Se puede describir el arte desde este punto de vista: el modo no mediato de referencia a lo absoluto o a la trascendencia. [...] Dicho de otra manera: cuando se duda de la capacidad humana respecto de lo absoluto, de la trascendencia intelectual o de las facultades humanas espirituales, entonces se recurre a la estética” (Polo 2022, 88).

Según explica Alejandro Rojas, Kant pasa de la convicción de la imposibilidad del conocimiento sintético en el uso especulativo de la razón en la *Crítica de la razón pura* a la constatación de los principios heautonómicos del juicio reflexionante. Esto apunta al uso del símbolo como referencia al conocimiento no-determinado pero a la vez distinto de una pura posibilidad (lo que da pie por supuesto a las grandes averiguaciones de la filosofía de Polo, que el Prof. J. A. García ha descrito como dependientes de la posibilidad de “ejercer el acto intelectual por separado, más allá de la activación de la potencia de la inteligencia”; García 2007, 161).

Cuando Kant trata sobre las reglas de la reflexión simbólica en la *Crítica del juicio* explica que, “a diferencia de las reglas del esquematismo de la imaginación trascendental, son elegidas de forma deliberada por los individuos mediante la facultad de juzgar: por decirlo de una forma más ilustrativa, nosotros escogemos las reglas por las cuales pensaremos acerca de algo. De este modo, somos capaces de discutir o de abordar un tema de naturaleza sumamente abstracta remitiéndonos a una instancia sensible que hace posible delimitar el objeto de estudio” (Charpenel 2011, 193). Así, por ejemplo, podemos emplear

determinadas reglas que nos permitan pensar sobre la causalidad ante la consideración de un estado despótico y otro monárquico según ciertas relaciones de similitud, analogías, metáforas, etc. (cfr. KU V, 256-257).

La acción simbólica es, para Kant, voluntaria (vale decir, libre): puede elegirse un determinado objeto sensible para representar un concepto determinado u otro, así como el establecimiento de reglas de reflexión determinadas para ensayar sus similitudes y diferencias junto al tipo de causalidad subyacente a este empleo simbólico. Véase por ejemplo la comparativa platónica del estado a un organismo con miembros y funciones diferenciadas. El uso simbólico está asociado, por ello, a un cierto uso de la libertad. O mejor dicho: Kant considera que la belleza es un “símbolo de la libertad” (y la moralidad; cfr. KU § 59), por cuanto la reflexión sobre lo bello y la reflexión sobre lo moral tienen un parecido suficiente para ser consideradas realidades análogas: “La contemplación tiene como consecuencia un ennoblecimiento por parte del intelecto de quien lo juzga en tanto que éste opera libremente sin remitirse a esquemas o conceptos que determinen el curso de la contemplación placentera que se está llevando a cabo. La experiencia estética abre de modo único las puertas a un libre juego de la imaginación: una actividad intelectual que, por su condición peculiarísima, enaltece la condición y el estado de nuestra propia mente” (Charpenel 2011, 202). Ante la satisfacción de necesidades corpóreas, de algún modo me mantengo como espectador, mientras que en la experiencia estética el sujeto es “coautor mismo de su delectación” (*ibid.*).

La presencia operativa de la libertad en el mundo de la moral y la estética puede advertirse al constatar que en ambos ámbitos actuamos de modo incondicionado: en el plano moral, estableciendo un reino racional de fines incondicionados a los que ajustamos nuestra conducta; en el plano estético, al movernos en pos de un deleite libre que no satisface un deseo material concreto. Por ello la contemplación desinteresada es asimilable al interés práctico-moral. De este modo, “el hecho de que en ámbitos tan bien demarcados uno con respecto del otro podamos encontrar fines que se busquen por mor de sí mismos nos permite establecer una regla analógica de reflexión lo suficientemente estable para pensar que, mediante un objeto bello, nosotros podemos llevar a cabo un vaivén reflexivo de naturaleza simbólica que termine, por momentos, remitiéndonos asociativamente a los fines morales que un agente práctico busca alcanzar” (Charpenel 2011, 208). No extraña por ello que tras determinados juicios estéticos Kant encuentre un “estado de ánimo semejante al provocado por los juicios morales” (*die etwas mit dem Bewußtsein*

eines durch moralische Urteile bewirkten Gemütszustandes Analogisches enthalten; KU V, 354). Los objetos que decidimos considerar simbólicos reclaman nuestra imaginación y permiten una detenida contemplación que abre el paso al establecimiento de múltiples conexiones, muchas de ellas del tipo valorativo que está presente en nuestro operar práctico.

El símbolo es, pues, resultado de una actividad libre tal que permite una adscripción teleológica a cualquier objeto como si éste tuviera en sí mismo la capacidad de autodeterminarse. Desde este marco general quizá es algo más fácil comprender el alcance de KU § 59, donde Kant explica que los conceptos del entendimiento pueden exhibirse directamente y las ideas de la razón de modo indirecto, como símbolos en los que una realidad sensible es concebida como apuntando a la idea racional. Simbólicamente no es la idea racional la que se expresa, sino un contenido semejante. (En el caso de la exhibición directa de los conceptos del entendimiento, es la unidad trascendental de los esquemas categoriales.)

Desde el plano puramente estético, ahora, la presencia de la libertad en la representación simbólica aparece también en la obra estética de Theodor Adorno. Su *Discurso sobre lírica y sociedad* (una charla radiofónica en RIAS, publicada después en *Akzente* en 1957) resalta la dualidad subjetivo-objetiva del lenguaje, lo que despeja su capacidad representativo-simbólica: hay, en efecto, una paradoja notable en la poesía lírica, según la cual la *forma objetiva del lenguaje* queda anudada en la *forma lírica de un poema*, que sin embargo conecta con *impulsos subjetivos* a la vez que se mantiene —el propio lenguaje— como un *medio conceptual*. Esto es lo que permite, según Adorno, que la poesía guarde una doble relación con la subjetividad y la universalidad de lo social. Adorno parte de la convicción de que “el contenido de un poema no es meramente la expresión de emociones y experiencias individuales. Por el contrario, éstas sólo llegan a ser artísticas cuando, precisamente gracias a la especificación de su recepción de forma estética, cobran participación en lo universal” (Adorno 2003, 50). La universalidad no juega sin embargo en la línea de la objetividad lingüística como tal, como participación de la comunicación propia del lenguaje, sino en la de la profundización antropológica de su significado: “la inmersión en lo individual eleva al poema lírico a lo universal poniendo de manifiesto algo no adulterado, no aprehendido, aún no subsumido, y por tanto anticipando espiritualmente algo de una situación en la que nada falsamente universal, es decir, profundísimamente particular, sigue encadenando a lo otro, a lo humano” (*ibid.*). Este giro de lo universal y lo particular “no apre-

hendido”, “espiritualmente participado”, creo, sugiere que Adorno mira de reojo el carácter objetivo del pensar.

Adorno llama *social* a la universalidad de la poesía, puesto que sólo quien “percibe la voz de la humanidad en él” puede comprenderla, *incluso* en una sociedad individualista y atomista. En otros términos: la singularidad de la poesía es lo que nos permite una conexión particular con la universalidad humana, indescifrable: una suerte de participación que excede los límites objetivos de los términos lingüísticos que la componen. En el marco de su teoría crítica, el valor de la obra de arte es inseparable del interés social de la obra, es decir, del modo en que “el *todo* de una sociedad, en cuanto una unidad en sí llena de contradicciones, aparece en la obra de arte” (Adorno 2003, 50s). La obra de arte, en ese sentido, desenmascara en primer lugar toda ideología, entendida como disfraz universal (falso, entonces) de un interés particular (cfr. 51). Adorno se siente por ello constreñido a liberar a la poesía de todo falso individualismo y sentimentalismo. La poesía no es libre por ser individual y en ese sentido contraria a lo social, sino por estar más allá de “la praxis dominante, de la utilidad”. La poesía auténtica es hostil a una situación social “ajena, fría y opresiva”. En suma, “la idiosincrasia del espíritu lírico contra la supremacía de las cosas es una forma de reacción a la reificación del mundo, al dominio de las mercancías sobre los hombres” (52).

Las formulaciones de Adorno no se corresponden, lógicamente, de forma precisa con la antropología de Polo. Sin embargo, hay puntos de proximidad. Así, por ejemplo, el *yo* de la poesía lírica, según Adorno, “se determina y expresa como contrapuesto a lo colectivo” y se opone también a la naturaleza, a la que intenta “restaurar mediante la inmersión en el yo mismo”, humanizándola (cfr. Adorno 2003, 53). Adorno apunta a algo elevado, a algo más allá de un yo sumido en una sociedad alienante, pero para ello no recurre a la nuda naturaleza sino a una que apenas se alcanza a atisbar: “Incluso las obras líricas en las que no queda ningún resto de la existencia convencional y objetual, ninguna materialidad cruda, las más elevadas que conoce nuestra lengua, deben su dignidad precisamente a la fuerza con que el yo, escapando a la alienación, despierta en ellas la apariencia de naturaleza” (*ibid.*). La naturaleza opera como eco auténtico del yo y de la sociedad. Por eso no puede sino verla como una suerte de espejo, una paz entrevista tras la tristeza, una belleza inseparable de lo que el poema calla: “su grandeza estriba en que no habla de algo enajenado, perturbador, en que en sí misma la agitación del objeto no se opone al sujeto: lo que resuena es más bien la propia agitación de éste. Se promete una segun-

da inmediatez: lo humano, el lenguaje mismo, aparece como si fuera otra vez la creación, mientras que todo lo externo se apaga en el eco del alma” (53s).

Kant descubre en la dimensión simbólica una prestación de la libertad, mientras que Adorno cree percibir en el simbolismo poético algo indescifrable que sólo puede entreverse en tanto se deja estar la objetividad para intentar una especie de “reconciliación en las sombras” (54). Éste no es, por supuesto, un método de análisis ni una apertura metodológica neta, sino que de encontrar el *todo* en la limitación, lo *infinito* en la finitud (es decir, lo que hay de incondicional, lo que está además, podríamos decir), pero “si eso ha de ser algo más que un lugar común tomado de aquella estética que tiene siempre a mano como panacea el concepto de lo simbólico, lo que indica es que en todo poema lírico la relación histórica del sujeto con la objetividad, del individuo con la sociedad, debe haber hallado su sedimento en el medio del espíritu subjetivo devuelto a sí” (*ibid.*).

El juego está en el carácter mismo del lenguaje, que une así el interés de Adorno con el de Heidegger:

La paradoja específica de la obra lírica, la subjetividad que se transmuta en objetividad, está ligada a esa prioridad de la figura lingüística en la poesía lírica, de la cual deriva la primacía del lenguaje en la poesía en general, incluida la forma de la prosa. Pues el mismo lenguaje es algo doble. Mediante sus configuraciones se conforma totalmente a las emociones subjetivas; un poco más, en efecto, y podría pensarse que es él el que las engendra. Pero a pesar de eso sigue siendo el medio de los conceptos, lo que establece una referencia indispensable a lo universal y a la sociedad. Las obras líricas supremas son por consiguiente aquellas en las que el sujeto, sin resto de mera materia, suena en el lenguaje hasta que el lenguaje mismo adquiere voz. El auto-olvido del sujeto que se somete al lenguaje como a algo objetivo y la inmediatez e involuntariedad de su expresión son lo mismo: así media el lenguaje poesía lírica y sociedad en lo más íntimo. Por eso la poesía lírica se revela garantizada socialmente del modo más profundo no cuando la sociedad habla por su boca, no cuando comunica nada, sino cuando el sujeto con el don de la expresión coincide con el lenguaje, con aquello a lo que éste aspira por sí (Adorno 2003, 55-56).

La aparición del lenguaje es importante porque permite la comunicación iluminante. Polo advierte precisamente esas otras formas imperfectas, pero más alejadas aún, de captar el yo, e.g. “en la filosofía existencialista se quiere

captar la propia existencia sin la mediación objetiva del pensamiento y entonces se recurre al sentimiento” (Polo 2022, 82). Adorno las conoce también pero rechaza su simpleza: el lenguaje debe seguir siendo el medio de los conceptos. Lo subjetivo no conecta realmente con lo bello reduciéndose a sí, sino olvidándose de la particularidad subjetiva para reconectar con una “naturaleza anticipada” (*natura tantum*) que nos une a los otros, una de carácter eminentemente social. Quizá la inmediatez e involuntariedad debería verse más bien como la libertad que eleva la forma lírica en lo más íntimo, coincidiendo o, mejor, elevando el lenguaje mediante el don del sujeto en su expresión: tocando lo material mediante su acompañamiento a las facultades inferiores. La espiritualidad humana se transmite a la acción práctica y por ello el hombre se ve reflejado en ella: se le ha prestado un carácter superior. La imaginación, por ejemplo, puede ser revestida por el intelecto y “entonces se hace simbólica y se torna productiva y creativa” (Polo 2022, 83). Esto sólo es posible tras ejercer la primera operación, tras alcanzar el hábito abstractivo, es decir, lingüístico. “El arte está vinculado con lo pragmático de la vida humana” (*ibid.*).

Según el carácter unitario de la vida, esto exige una vinculación o retorno al espíritu. Para Polo, esa vinculación es creciente, porque la vida lo es, y esto significa que el lenguaje debe elevarse para poder apuntar a lo más alto que podemos iluminar. “La vida no destruye, sino que, en todo caso, eleva aquello que integra en ella” (“Vida y razón: la belleza”). Desvinculado, el arte es puro formalismo, una mera muestra de la virtuosidad del artista. O, peor, una pérdida “cuando el *logos* quiere desarrollarse a través de la dotación sensible. Y si su afán de infinito lo lleva a lo sensible, entonces se produce un desorden: porque ese requerimiento de infinitud propio del espíritu, el cuerpo no lo puede satisfacer” (Polo 2022, 87). Adorno lo apunta: el arte no puede reducirse a la sensibilidad del artista. Donde se advierte la *autonomía* del arte es en la obra, antes que en el genio (Kant también denuncia el virtuosismo vacío). Este es el papel de la mediación lingüística. Lo contrario implica abandonar la búsqueda de lo interior, de la naturaleza real del hombre, reducida ahora no sólo al lenguaje sino al lenguaje *artístico*, i.e. pretendidamente espiritual “por adelantado”: “Cuando se quiere dar al arte un valor ontológico, entonces no hay manera de evitar la incontinencia del esteticista, que es una persona reducida a un solo ámbito, excesivamente sensible. En cuanto uno le da vueltas a la dimensión estética del arte puede decir esto, porque el arte muestra la dotación sensible humana en cuanto iluminada por el *logos*, en cuanto que refleja al sujeto espiritual” (Polo 2022, 89).

Por otro lado, Adorno advierte también contra el peligro contrario, la absolutización ontologista del lenguaje, reivindicando también una forma de paz:

“El sujeto, de cuya expresión, por oposición a la mera significación del concepto objetivo, ha él menester para llegar a aquel estrato de la objetividad lingüística, ni es un añadido al contenido propio de ésta ni le es externo. El instante de auto-olvido en que el sujeto se sumerge en el lenguaje no es su sacrificio al ser. No es de violencia, tampoco de violencia contra el sujeto, sino de reconciliación; el lenguaje mismo no habla más que cuando ya no habla como algo ajeno al sujeto, sino como la voz propia de éste. Cuando el yo se olvida de sí en el lenguaje, está del todo presente; de lo contrario, el lenguaje, en cuanto esotérico abracadabra, sucumbiría a la reificación lo mismo que en el discurso comunicativo” (Adorno 2003, 56).

El olvido de sí es, pues, la superación del cuidado sólo técnico y extrínseco del lenguaje. Es un olvido que reconcilia al sujeto con su propio acompañamiento interior. Aquí, para Adorno, el sujeto se remite a lo social, porque lo social está formado por individuos. La poesía lírica prueba que sujeto y sociedad se constituyen dialécticamente: prueba que el individuo no es una mónada asocial ni tampoco un mero engrane en una máquina.

Adorno no conoce el carácter coexistencial humano, así que no puede sino referir la apertura simbólica del lenguaje al único ámbito que puede superar el falso entramado que habitaría la esencia humana (la alienante sociedad contemporánea). Que se remita al lenguaje no tiene nada de extraño, porque ahí, a pesar del carácter objetivo, general, comparece la libertad. “Lo inalterable no tiene como principio la libertad. El lenguaje, y esto lo diferencia radicalmente de la comunicación animal, es radicalmente libre” (Padial 2012, 70). Por ello la poesía es para él producto de la sociabilidad humana, de la que surge y a la que encarna, pero sólo como reflejo negativo (como un “mundo antagonista”). De ahí también que la única superación que conciba para la condición humana (en la que la mayoría de los hombres son literalmente “objetos rebajados a objeto de la historia en el sentido más literal”; Adorno 2003, 57) sea conectar con una “corriente colectiva subterránea” (*ibid.*, 58), en la que es posible que, gracias al lenguaje, “el sujeto se convierta en algo más que solamente sujeto” (*ibid.*), es decir, algo *además*.

Pero en su referencia a la colectividad subterránea, Adorno, al igual que Kant, aunque desde la perspectiva de un mundo “gobernado por leyes ciegas”

en que el sentido se reduce a la “contingencia de la felicidad individual” (Adorno 2003, 62), está también rescatando una imagen de la libertad: está intentando “volver” o escapar de (superando) un mundo objetivado de manera homogénea, un mundo alejado de la experiencia vital, un mundo formalizado en que “las nociones generales han intentado colonizar el mundo de la vida, como diría Habermas, y antes de él Dilthey, Husserl, Heidegger, Jaspers, Max Weber o Bollnow” (Padial 2012, 83); por ello tiene que conectar nuevamente con la experiencia, con el mundo de las relaciones humanas auténticas, inserto en un tiempo que permite una comprensión mutua y convivencial: “Si lo presente a la mente no se introduce en el tiempo, entonces la vida no es comprensible” (*ibid.*). Adorno busca la vuelta a la experiencia vivencial en que la subjetividad está comunicativa, cultural y simbólicamente inmersa (aun si desde ahí no se puede sino sospechar que debe haber otro camino por abrir). No es claro que en el arte alcancemos la forma última de redención, ni que éste no pueda siempre volver a caer en manos de la ideología. La relación del símbolo con lo que está más allá de la objetividad queda por eso recluso a una hermenéutica poética. Como el hábito lingüístico ilumina la articulación temporal de la presencia mental, como es “algo vital, sumido en el dinamismo de la vida y la existencia” (*ibid.*), quizá Adorno cree haber escapado a la articulación objetiva directa por la vía contraria al formalismo.

Emplear el lenguaje para recuperar la experiencia vital es difícil porque exige también el acompañamiento de la libertad del interlocutor. Existen temas que por eso no se pueden decir, o bien, que en el habla pierden su carácter propio. Un ejemplo claro, me parece, es el amor. El amor no se puede narrar porque es una experiencia personal: tiene que ganarse en la cotidianidad y en su expresión es fácil desdibujarlo. Al convertirlo en una serie de enunciados deja de ser una experiencia personal y se convierte en una curiosidad vista desde fuera. Pero se puede sugerir simbólicamente, como algo que queda fuera de la experiencia. Las experiencias de lo simbólico parecen apuntar en una dirección que prevé Polo: el símbolo es una cierta forma de notar el límite objetivo, pero no de modo que pueda abandonarse. Por eso el lenguaje simbólico-poético no comunica la forma más alta de iluminación. “Forzar la mano, tratar de que ese inmediatez estético se constituya como una manifestación suficiente de lo espiritual, eso es una pretensión irrealizable” (Polo 2022, 88). Polo ve un ejemplo notable de este esteticismo en Paul Valéry. Adorno también se refiere a él: “Envidia produce la facultad de Valéry para formular juguetona, etéreamente, las experiencias más sutiles y difíciles” (Adorno 2003, 113).

“Las grandes intuiciones sobre el arte se deben en general o bien a la distancia absoluta, como consecuencia del concepto, sin dejarse perturbar por el llamado entendimiento en arte, como en Kant o también en Hegel, o bien a tal absoluta proximidad, a la actitud de quien se queda tras las bambalinas, de quien no es público, sino que co-realiza la obra de arte bajo el aspecto del hacer, de la técnica. El entendido medio, por empatía, en arte, el hombre de gusto, corre, por lo menos hoy y probablemente ya de siempre, el peligro de errar las obras de arte por rebajarlas a proyecciones de su contingencia en lugar de someterse a la disciplina objetiva de aquéllas. Valéry ofrece el caso casi único del segundo tipo, de aquel que sabe de la obra de arte por métier, el preciso proceso de trabajo, pero en el cual este proceso se refleja enseguida tan felizmente que se transmuta en la intuición teórica, en aquella universalidad buena que no omite lo particular sino que lo conserva en sí y por la fuerza del propio movimiento lo lleva a lo vinculante. El no filosofa sobre arte sino que, en una consumación, por así decir sin ventanas, de la configuración misma, abre brecha en la ceguera del artefacto. Expresa así algo del compromiso que hoy en día pesa sobre toda filosofía consciente de sí misma; el mismo compromiso que, en el polo opuesto, el concepto especulativo, logró Hegel en Alemania hace ciento cuarenta años. El principio del *l'art pour l'art* exacerbado hasta la consecuencia extrema, con Valéry se trasciende a sí mismo, fiel a la frase de las *Afinidades electivas* de que todo lo perfecto en su especie apunta más allá de su especie. La consumación del proceso espiritual estrictamente inmanente a la obra de arte misma significa al mismo tiempo: superar la ceguera y la parcialidad de la obra de arte” (Adorno 2003, 114).

En la misma línea, Polo: “Valéry es un testigo excepcional. Hasta qué punto no se puede hacer un arte intelectualista: cuando se pretende, se produce un desgarramiento y al final una descalificación del arte. El arte no da lo que el espíritu pide. Por eso Valéry es en cierto modo un artista no esteticista, porque sospecha del arte. Si el arte fuera de otra manera... pero con ese cauce sensible, no cumple con el anhelo de infinitud. Es decir, hay una cierta frustración, una pretensión imposible” (Polo 2022, 89).

El lenguaje es un conjunto de unificaciones. No es la última forma de sacar a la luz lo que el hombre puede conocer, pero, dice Polo, “guarda un secreto profundo”, un implícito expresado como símbolo de un conocimiento

que lo trasciende. El secreto es indescifrable si no se accede a los niveles cognoscitivos superiores pero, entretanto, está marcado por la razón que lo invisite y a la que por ello acompaña imperfectamente.

4. CONCLUSIÓN

En este trabajo he intentado presentar tres formas de acercarse a la cuestión del lenguaje de Polo. La primera tiene que ver con la dificultad de leerlo, que se debe en primer lugar a que sus primeras obras presentaban una nueva metodología para leer la historia del pensamiento de cara a la formulación de una antropología y metodología novedosas. Con abundantes términos técnicos inusuales y una metodología aferrada a evitar la suposición y presentación prematura de los temas, los textos de Polo son complejos y difíciles de seguir. El problema disminuye un poco cuando, a partir de los años 80, sus publicaciones comienzan a elaborarse a partir de sus lecciones magistrales. Pero eso muestra que la dificultad para leer a Polo, como a otros autores, es relativamente *per accidens*, en cuanto puede tener que ver con estilos y formas de expresión en un determinado ambiente cultural.

De mayor interés filosófico es lo que he llamado aquí “problema trascendental”, a saber, que el lenguaje no es idéntico sino posterior al pensar y no recoge por eso su intencionalidad propia. Más aún: el lenguaje es un derivado poético del pensar y se estratifica por ello según los niveles de éste, pero apoyándose además de modo claro en las imágenes de la fantasía. Por ello el lenguaje acompaña al pensamiento pero no es capaz de verterlo entera y claramente: hay una continua lucha entre la labor propiamente filosófica y su expresión. Según he intentado mostrar, Polo se enfrenta a esta cuestión al tratar de los distintos niveles de conocimiento y las temáticas abiertas por cada uno; en todo caso, la dificultad puede notarse desde muchos ámbitos pero es compleja y no es sencillo resolverla. Hablar de ciertos niveles cognoscitivos, por otra parte, no siempre garantiza su comprensión a menos que se ejerzan.

Esto supone que hay ciertas expresiones y formulaciones lingüísticas más y menos apropiadas para el proyecto filosófico de Polo, lo cual no quita la posibilidad de advertir algunos de los problemas que él señala incluso por caminos distintos. Es posible, por ejemplo, tener cierta noticia de la limitación del pensar objetivo y del carácter personal humano sin que ello equivalga a seguir la propuesta metódica del propio Polo. A esta tercera forma de tratar sobre el lenguaje la he llamado aquí “problema metafísico”, en cuanto desde la poesía

y otras formulaciones estéticas se abre el campo temático del conocimiento de lo trascendental (aunque alguno lo juzgue insuficiente o impreciso).

Como puede verse, por ello, el tratamiento del lenguaje ofrece miradas a varias de las temáticas centrales de la filosofía de Polo y permite un diálogo importante con otros autores en torno a la moral, la antropología, la estética, la filosofía de la cultura... Aquí sólo hemos hablado brevemente de un par de puntos en Kant y Adorno, pero esto deja ver inmediatamente que las pocas formulaciones que hace Polo sobre la estética y la belleza abren paso a investigaciones más amplias.

BIBLIOGRAFÍA

- ADORNO, TH., “Discurso sobre poesía lírica y sociedad”, en *Notas sobre literatura. Obra completa*, vol. 11, Akal, 2003, 49-67.
- ALLISON, H. E., *Kant’s Groundwork for the Metaphysics of Morals. A Commentary*, Oxford University Press, 2011.
- ANSCOMBE, G. E. M., *An Introduction to Wittgenstein’s Tractatus*, Thoemmes Press, Bristol, 1996.
- CHARPENEL, E., “Pensar la moral desde la belleza: una lectura del párrafo cincuenta y nueve de la *Kritik der Urteilskraft*”, en *Tópicos*, 41 (2011), 183-219.
- ESQUER, H., *El límite del pensamiento. La propuesta metódica de Leonardo Polo*, Eunsa, Pamplona, 2000.
- FALGUERAS, I., “Leonardo Polo”, en A. SEGURA (Coord.), *Historia Universal del Pensamiento Filosófico*, vol. V, Liber distribuciones educativas, Madrid, 2007, 769-780.
- FRANQUET, M^a J., “Trayectoria intelectual de Leonardo Polo”, en *Anuario Filosófico*, 29 (1996), 303-322.
- GARCÍA, J. A., *Autognosis*, Bubok, Madrid, 2012.
- GARCÍA, J. A., “Dimensiones inobjetivas del saber (primera parte)”, en *Límite. Revista de Filosofía y psicología*, 15 (2007), 101-118.
- GARCÍA VALDECASAS, M., “Nominalismo, lenguaje trascendental y crítica de la experiencia cognoscitiva en Wittgenstein”, en *Studia Poliana*, 7 (2005), 209-237.
- HAYA, F., “El método de la gnoseología I. Una introducción al tomo III del *Curso de teoría del conocimiento* de Leonardo Polo”, en *Miscelánea Poliana*, 30 (2010), 7-13.

- HAYA, F., “El método de la gnoseología II. Introducción al tomo IV del *Curso de teoría del conocimiento* de Leonardo Polo”, en *Miscelánea Poliana*, 34 (2011).
- HAYA, F., “La tensión afirmativa de las direcciones del método”, en *Miscelánea Poliana*, 43 (2013).
- HEIDEGGER, M., *Caminos de bosque*, Alianza, 2010.
- HORSTMANN, R.-P., “The Reception of the Critique of Pure Reason in German Idealism”, en *The Cambridge Companion to Kant’s Critique of Pure Reason*, (2010) 329-345.
- KANT, I., *Crítica del juicio*, Tecnos, Madrid, 2007.
- KANT, I., *Prolegómenos a toda metafísica que haya de poder presentarse como ciencia*, Istmo, Madrid, 1999.
- KORSGAARD, CH., “Thinking in Good Company. The Dewey Lecture for the Eastern Division of the APA”, en *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association*, 96 (November 2022). Disponible online en: <https://nrs.harvard.edu/URN-3:HUL.INSTREPOS:37373852>.
- PADIAL, J. J., “Fenomenología de la palabra”, en Á. L. GONZÁLEZ, D. GONZÁLEZ GINOCCHIO, *Pensamiento, lenguaje y realidad. Estudios sobre la filosofía de Leonardo Polo*, Cuadernos de pensamiento español 47, 2012, 69-85.
- PADIAL, J. J., *La antropología del tener según Leonardo Polo*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Pamplona, 2000, 100.
- POLO, L., *Reflexiones sobre el arte, a propósito de Heidegger*, *Obras completas*, vol. 30, Eunsa, Pamplona, 2022, 77-96.
- POLO, L., *Vida y razón: la belleza*, *Obras completas*, vol. 37, Eunsa, Pamplona (en prensa).
- POLO, L., *Antropología trascendental*, *Obras completas*, vol. 15, Eunsa, Pamplona, 2016.
- POLO, L., *Curso de teoría del conocimiento*, II, *Obras completas*, vol. 5, Eunsa, Pamplona, 2016b.
- POLO, L., *Introducción. La historia de la filosofía moderna y contemporánea*, *Obras completas*, vol. 24, Eunsa, Pamplona, 2015, 15-39.
- POLO, L., *Curso de teoría del conocimiento*, I, *Obras completas*, vol. 4, Eunsa, Pamplona, 2015b.
- POLO, L., *El conocimiento del universo físico*, *Obras completas*, vol. 20, Eunsa, Pamplona, 2015c.

- ROJAS, A., “Pensar lo misterioso sin recurrir al lenguaje simbólico”, en *Escritos en memoria de Leonardo Polo I. Ser y conocer*, Cuadernos de pensamiento español 54, 2014, 135-149.
- SANGUINETTI, J. J., “Valor y límites del lenguaje en Leonardo Polo”, en J. A. GARCÍA GONZÁLEZ (Ed.), *El manantial. Homenaje a Leonardo Polo en el décimo aniversario de su fallecimiento*, Apeiron, Madrid, 2023, 305-329.
- SASSEN, B. (Ed.), *Kant's Early Critics. The Empiricist Critique of the Theoretical Philosophy*, Cambridge University Press, 2000.
- SELLÉS, J. F., “La capitulación filosófica ante la perplejidad y la superación poliana”, Materiales preparatorios del congreso en la red para comentar *El acceso al ser* de Leonardo Polo, Instituto de Estudios Filosóficos Leonardo Polo, Málaga, 2005, 1-27. Disponible en: <https://www.leonardopolo.net/la-capitulacion-filosofica-ante-la-perplejidad-y-la-superacion-poliana/>.
- SELLÉS, J. F., “Los niveles de lenguaje convencional y personal. Un estudio al hilo de la filosofía de Leonardo Polo”, en Á. L. GONZÁLEZ, D. GONZÁLEZ GINOCCHIO, *Pensamiento, lenguaje y realidad. Estudios sobre la filosofía de Leonardo Polo*, Cuadernos de Pensamiento Español 47, Pamplona, 2012, 109-126.
- TRÍAS, E., *El árbol de la vida*, Destino, 2003.
- VIGO, A. G., *Arqueología y aleteología y otros estudios heideggerianos*, Biblos, Buenos Aires, 2008.
- WILDE, O., *Collected Works*, Barnes & Noble, New York, 2006.
- WITTGENSTEIN, L., *Tractatus logico-philosophicus*, traducción por Alejandro Tomasini Bassols. Disponible en: <http://tomasini-bassols.com/wp-content/uploads/2017/05/Traduccion-TLP.pdf>.