



Facultad de Artes y Humanidades

Tema:

**El método del abandono del límite mental de Leonardo Polo frente a las filosofías
aristotélica, tomista, moderna y contemporánea**

**Trabajo de Titulación para la obtención del Título de
Licenciatura en Estudios Humanísticos**

Presentada por:

María Graciela Villacreses Toral (Sor Paula)

Tutor:

Dra. Ana Isabel Moscoso Freile

Quito, febrero de 2023

RESUMEN

El presente trabajo describe el método del abandono del límite mental de Leonardo Polo, contrastándolo con los conceptos clave de los autores de los que distingue sus propios planteamientos. Con este fin, se ha estructurado cada una de las cuatro dimensiones del método y se han descrito los aportes aristotélicos, tomistas, modernos y contemporáneos específicos de los que Polo toma pie o confronta, argumentado las razones por las que amplía o descarta tales propuestas. La metodología empleada radica en la descripción de los desarrollos de las respectivas dimensiones, confrontándolas con los argumentos correspondientes de los autores mencionados, en un estilo que procura escuchar y comprender el método empleado por cada pensador. Se pone así de manifiesto que la propuesta de Polo supera el obstáculo que el objeto pensado ha constituido para la filosofía si pretende alcanzar el ser en su propio estatuto. La profundización en la distinción real tomista y el ejercicio consciente de los hábitos innatos posibilitan acceder a los seres originario, principal y personal, y a las esencias de los dos últimos. El método del abandono del límite mental constituye así una continuación de la filosofía escolástica, tanto en su vertiente aristotélica como tomista, aplicando las correcciones necesarias a la confusión entre “acto” y “actualidad”, propiciada por la objetivación, y subsanando planteamientos modernos y contemporáneos surgidos por la detección del límite mental en condiciones que no permitieron su abandono o por carecer de aportes de la filosofía clásica.

Palabras clave: Leonardo Polo, abandono del límite mental, ser, esencia, hábito innato, objeto.

DECLARACIÓN DE ACEPTACIÓN DE NORMA ÉTICA Y DERECHOS

El presente documento se ciñe a las normas éticas y reglamentarias de la Universidad Hemisferios. Así, declaro que lo contenido en este ha sido redactado con entera sujeción al respeto de los derechos de autor, citando adecuadamente las fuentes. Por tal motivo, autorizo a la Biblioteca a que haga pública su disponibilidad para lectura dentro de la institución, a la vez que autorizo el uso comercial de mi obra a la Universidad Hemisferios, siempre y cuando se me reconozca el cuarenta por ciento (40%) de los beneficios económicos resultantes de esta explotación.

Además, me comprometo a hacer constar, por todos los medios de publicación, difusión y distribución, que mi obra fue producida en el ámbito académico de la Universidad Hemisferios.

De comprobarse que no cumplí con las estipulaciones éticas, incurriendo en caso de plagio, me someto a las determinaciones que la propia Universidad plantee.

A handwritten signature in purple ink that reads "Sor Paula M. del E. Santo" followed by the initials "F.H.U." in a smaller font.

María Graciela Villacreses Toral

C.I. 171049978-9

DEDICATORIA

A la Trinidad Santísima y a la Virgen Dolorosa del Colegio.

ÍNDICE

Resumen	2
Declaración de aceptación de norma ética y derechos	3
Dedicatoria.....	4
Índice	5
Introducción.....	8
Capítulo I	
Primera dimensión del método del abandono del límite mental	10
Capítulo II	
Segunda dimensión del método del abandono del límite mental	26
Capítulo III	
Tercera dimensión del método del abandono del límite mental.....	37
Capítulo IV	
Cuarta dimensión del método del abandono del límite mental	50
Conclusiones.....	65
Referencias	68

EL MÉTODO DEL ABANDONO DEL LÍMITE MENTAL DE LEONARDO POLO FRENTE A LAS FILOSOFÍAS ARISTOTÉLICA, TOMISTA, MODERNA Y CONTEMPORÁNEA

Autor: María Graciela Villacreses Toral

Correo electrónico: madresdelaunidad@gmail.com

Resumen

El presente trabajo describe el método del abandono del límite mental de Leonardo Polo, contrastándolo con los conceptos clave de los autores de los que distingue sus propios planteamientos. Con este fin, se ha estructurado cada una de las cuatro dimensiones del método y se han descrito los aportes aristotélicos, tomistas, modernos y contemporáneos específicos de los que Polo toma pie o confronta, argumentado las razones por las que amplía o descarta tales propuestas. La metodología empleada radica en la descripción de los desarrollos de las respectivas dimensiones, confrontándolas con los argumentos correspondientes de los autores mencionados, en un estilo que procura escuchar y comprender el método empleado por cada pensador. Se pone así de manifiesto que la propuesta de Polo supera el obstáculo que el objeto pensado ha constituido para la filosofía si pretende alcanzar el ser en su propio estatuto. La profundización en la distinción real tomista y el ejercicio consciente de los hábitos innatos posibilitan acceder a los seres originario, principal y personal, y a las esencias de los dos últimos. El método del abandono del límite mental constituye así una continuación de la filosofía escolástica, tanto en su vertiente aristotélica como tomista, aplicando las correcciones necesarias a la confusión entre “acto” y “actualidad”, propiciada por la objetivación, y subsanando planteamientos modernos y contemporáneos surgidos por la detección del límite mental en condiciones que no permitieron su abandono o por carecer de aportes de la filosofía clásica.

Palabras clave: Leonardo Polo, abandono del límite mental, ser, esencia, hábito innato, objeto.

Abstract

This paper describes Leonardo Polo's method of abandoning the mental limit, contrasting it with the key concepts of the authors from whom he distinguishes his own approaches. To this end, each of the four dimensions of the method has been structured and the specific Aristotelian, Thomistic, modern and contemporary contributions from which Polo takes his stand or confronts have been described, arguing the reasons why he broadens or discards such proposals. The methodology used lies in the description of the developments of the respective dimensions, confronting them with the corresponding arguments of the mentioned authors, in a style that tries to listen and understand the method used by each thinker. Thus, it becomes clear that Polo's proposal overcomes the obstacle that the thought object has constituted for philosophy if it intends to reach being in its own statute. The deepening of the Thomistic real distinction and the conscious exercise of innate habits make it possible to access the original, principial and personal beings, and the essences of the last two. The method of abandoning the mental limit thus constitutes a continuation of scholastic philosophy, both in its Aristotelian and Thomistic aspects, applying the necessary corrections to the confusion between "act" and "actuality", fostered by objectification, and correcting modern and contemporaries approaches that emerged due to the detection of the mental limit in conditions that did not allow its abandonment or due to the lack of contributions from classical philosophy.

Key words: Leonardo Polo, abandonment of the mental limit, being, essence, innate habit, object.

INTRODUCCIÓN

La pugna entre filosofía clásico-medieval y moderno-contemporánea llevó a cierto estancamiento del pensar filosófico: la modernidad estimó a la filosofía tradicional incapaz de responder a sus interrogantes, y quienes hicieron suyos los desarrollos clásicos tras la modernidad, asumieron frente a ese pensamiento una posición crítica que impidió se justipreciasen sus genuinas inquietudes (Esquer, 2000).

En los años sesenta del siglo pasado, surgió un planteamiento capaz de sacar a la filosofía del anquilosamiento al enlazar nociones de Aristóteles y Tomás de Aquino con interrogantes modernas y contemporáneas no satisfechas apropiadamente por sus autores (Falgueras, 2006). Leonardo Polo, filósofo madrileño, desarrolló sobre estos fundamentos un método que conduce a la filosofía perenne hacia la actualidad, a la vez que rectifica propuestas modernas y contemporáneas, en un diálogo con los autores más representativos (Polo, 2015b).

Para comprender este diálogo, es patente la necesidad de describir de manera relativamente sucinta el planteamiento de Polo, distribuido en todas sus obras, en cuanto método y tema (Polo, 2015d), conjugándolo ordenadamente con los autores más relevantes, de los que toma pie en cada dimensión del abandono del límite, de modo que se obtenga un detalle lógico y fundamentado del desarrollo que dé cuenta de la forma en que se acopla a la filosofía tradicional y la continúa, y la manera en que rectifica la moderna y contemporánea para arribar al puerto que estas pretendieron y no alcanzaron. El fin de tal empresa es sortear la posibilidad de conclusiones erradas por ignorancia del método y evitar que sus deducciones parezcan arbitrarias o carentes de fundamento.

En consecuencia, el objetivo general de esta investigación es describir el método del abandono del límite mental de Leonardo Polo de manera ordenada y secuencial, contrastándolo con los conceptos clave de los autores con los que dialoga para su desarrollo. De este fin se derivan tres objetivos específicos. El primero es estructurar abreviadamente cada una de las cuatro dimensiones del método del abandono del límite mental de Leonardo Polo. El segundo es describir los aportes aristotélicos, tomistas, modernos y contemporáneos específicos de los que Polo toma pie o confronta para desarrollar cada una de las dimensiones del método del abandono del límite. Por último, el tercero es argumentar las razones por las que Polo, en cada una de las dimensiones del método, amplía o descarta las propuestas

aristotélicas, tomistas, modernas o contemporáneas correspondientes para desarrollar su propuesta.

Cada uno de capítulos de esta investigación se corresponde con una de las cuatro dimensiones del abandono de límite mental de Leonardo Polo en orden a la secuencia establecida por el autor, y su contenido se fundamenta en una metodología que radica en la descripción de los desarrollos de las respectivas dimensiones confrontada oportunamente y de manera compendiada con las propuestas correspondientes de Aristóteles, Tomás de Aquino y los exponentes de la filosofía moderna y contemporánea más relevantes para el método que Polo concibió justamente gracias a su particular estilo de acometer el estudio del pensamiento filosófico, que procuraba escoltar y comprender a cada pensador en su indagación, entablado una conversación acerca del método que empleó (Polo, 2015e). Esta es la razón por la que el presente trabajo se desarrollará en diálogo con otros autores.

CAPÍTULO I

PRIMERA DIMENSIÓN DEL MÉTODO DEL ABANDONO DEL LÍMITE MENTAL

La propuesta de Leonardo Polo no está constituida puramente por teorías, sino que se estructura a través de un método, un modo de ejercitar las capacidades de la inteligencia por la vía de la concentración de la atención (Haya, 2021). Aristóteles se percató de que el “ahora” no forma parte del tiempo, sino que es intercalado por el entendimiento del hombre. Heidegger, a este respecto, comenta que ese “ahora” es la abstracción. Polo, por su parte, sostiene que es la presencia mental la que transforma el antes y el después en pasado y futuro, pero que el presente no es del tiempo sino de la mente (Polo, 2015c). Así, la objetivación que lleva a cabo el pensamiento humano permite acceder a la esencia (Polo, 2016a), pero no al ser de lo creado que es moviente y, por tanto, se queda en el objeto, en tanto que realidad abstraída u objetivada, lo que impide profundizar en el fluir de lo real. Este escollo fue ya advertido por algunos pensadores modernos y contemporáneos, por ejemplo, Hegel y Heidegger (Polo, 2022), pero sus propuestas de solución no apuntaron en la dirección correcta al no acusar la objetivación como límite. En esta perspectiva, el método del abandono del límite mental descrito por el propio Polo se resume de la siguiente manera:

La unicidad (...) es precisamente la presencia mental. Y ¿qué es la presencia mental? La consideración de la operación mental. Y eso (...) es el límite mental (...) el método de acuerdo con el cual se puede hablar de metafísica y de antropología sin mutuas sustituciones (...) es el abandono del límite mental (...) es justamente el método a través del cual se puede estudiar el ser del hombre sin incompatibilidad con el ser del universo (...) el abandono del límite mental abre cuatro grandes temas en tanto que (...) puede hacerse de cuatro maneras (...) Esos asuntos (...) son: (...) el ser extramental (...) y la esencia extramental, de una parte. De otra, (...) la coexistencia humana y la esencia del hombre. (Polo, 2016d, pág. 349)

El método pivota sobre una original lectura de la distinción real tomista entre esencia y acto de ser, accesible a través de actos de conocimiento superiores como son los hábitos innatos y los adquiridos. Puntal de esta propuesta es el cuidadoso desarrollo de la misma

sobre nociones sólidas de teoría del conocimiento (Polo, 2015a) que no incurren en planteamientos errados *ab initio* como los surgidos a partir del nominalismo. Como se ve, el método no es arbitrario, sino que sigue el pulso de lo real con medios apropiados y lo descifra en su propia lengua.

El contenido de este capítulo abarca la metafísica de Leonardo Polo, constituida por los principios altísimos, en cuanto tema, y su intelección, en cuanto método que permite acceder a la realidad trascendental. La estructuración de la propuesta poliana radica en una forma particular de ejercitar el pensamiento que Polo describe en dos publicaciones, en las que esboza el proyecto que posteriormente desarrolla: *El acceso al ser* (2015b) y *El ser I* (2015d). El madrileño afirma ser aristotélico y, en alguna medida tomista, aunque piensa que es necesario corregir al Estagirita y, en ciertos puntos, también al Aquinate con el fin de hacer frente a los desafíos planteados por la filosofía moderna y contemporánea, cuyas equivocaciones metódicas la desorientan (Haya, 2021). Es por esto que, en las obras citadas, Polo dialoga con el pensamiento clásico, moderno y contemporáneo al evidenciar sus yerros y rectificarlos. El presente capítulo se desarrollará en la misma línea.

La cuestión que aborda la metafísica es el ser, que Polo en sus escritos tempranos denomina “existencia”, en la que es preciso “concentrar de la atención” para “advertir” los principios altísimos. Esto se consigue al ejercitar el hábito de los primeros principios de modo consciente, atendiendo a la manera en que se descubre la realidad mientras es, ejercicio que el madrileño denomina “abandono del límite”. La atención no se centra, para este fin, en “cosa” alguna, lo que constituye un objeto mental que paraliza el pensar, sino que accede al ser en cuanto principio y así, alcanza la existencia (Polo, 2015d). Cuanto el hombre conoce, lo percibe como real gracias al hábito innato de los primeros principios, concepto del que habla Tomás de Aquino (1988, págs. 739, I, q.79, a.13), en continuidad con Aristóteles (1994, págs. 76, 982b). El intelecto agente dota al entendimiento posible de este hábito al obtener una especie con lo que el pensamiento conoce que se trata de algo que existe, que se desenvuelve en la realidad (Haya, 2021).

La noción de “límite mental” se origina en la profundización de la distinción real tomista entre esencia y existencia (Polo, 2015b). La existencia es “mantenimiento en el tiempo” de modo “extramental”, en tanto que lo presente a la mente no es la “persistencia”, porque carece de transcurrir, está estático y, por tanto, es un “límite” (Polo, 2015d). El “objeto” no es lo que se mantiene sobre el tiempo, afirmación que encaja con la tradición

que ha señalado que lo que la mente conoce son esencias (García, 2021). Polo desarrolla el tema de la “presencia mental” en su teoría del conocimiento, sin embargo, al tornarla en método, formula el “abandono del límite mental”, que permite ir más allá del “objeto” presente en la mente (Polo, 2015b).

“Detectar el límite” consiste en percibir la manera en que lo es. No basta con percatarse de que el pensar es limitado, sino que hay que notar el modo en que su límite lo acota: “si se averigua en qué sentido el conocimiento humano es limitado (...) no solo es posible abandonarlo, sino que se abandona *eo ipso*” (Polo, 2016, pág. 124). El “abandono del límite” en la primera dimensión del método implica prever su influencia mediante la “concentración de la atención” (Polo, 2016, pág. 207). Esta expresión alude a una advertencia que se somete al tema, que es el que orienta y que, en este caso, es la “existencia extramental” (Polo, 2016).

Frente a los actos de las operaciones del intelecto, Polo progresa en el estudio de actos superiores de conocimiento, que son los hábitos innatos del intelecto, que no objetivan, es decir, no reducen lo conocido a “objeto”, sino que son el verdadero conocimiento intuitivo (Sellés, 2021). La tradición subestimó estos actos, al suponer que su cometido consistía en potenciar el ejercicio operacional. Nuestro autor, al contrario, descubre que, además, habilitan para ejercer operaciones adicionales y permiten acceder a la existencia porque no formalizan (Polo, 2016b). Polo enfatiza en los hábitos innatos, que son tres: el “hábito de los primeros principios”, la “síndéresis” y el “hábito de sabiduría” (2016a).

Al confrontar la operación mental con la “persistencia” y “detectar el límite” y sus implicaciones, Polo las formula en dos afirmaciones: “A es A, supone A” (2016a, pág. 125) y “el yo pensado no piensa” (2016a, pág. 316). El primer enunciado alude a que el “objeto” “exime” de la existencia real porque la supone y no la halla. Al ser la existencia “supratemporal”, el presente de la “presencia” no puede abarcarla, sino que es conocida por el “hábito innato de los primeros principios” que permite “advertir” la realidad de las cosas. Sin este hábito, el conocimiento de lo “extramental” no se llevaría a cabo bajo el estatuto de lo real, sino de lo lógico (error en el que incurre Hegel). Polo refiere el principio de identidad lógico “ $A=A$ ” con el fin de poner de relieve su distinción con la “Identidad” real. La razón tiene por objeto la esencia y no la existencia a la que “supone” por lo que el segundo enunciado, “el yo pensado no piensa” implica que “el yo pensado” no es persona, por tanto, la “Identidad” real es inconciliable con el “objeto” en cuanto es “lo mismo” (Polo, 2016a).

El primer enunciado marca la dirección a las dos dimensiones iniciales del “abandono del límite”, en tanto que la segunda proposición señala el rumbo de la tercera y cuarta (García, 2021).

Polo insiste en que, para “detectar el límite”, es necesario comprender la distinción real, dejando estar el presente y concentrando la atención en la secuencia distendida del ser. Es preciso confrontar la “presencia mental”, que presenta “actualidades”, y la “persistencia” de la actividad del ser que se dilata sobre el tiempo. Aunque la diferencia salta a la vista, la dificultad de su “detectación” radica en que la “presencia” suple la persistencia: “suplir significa dar por supuesto el ser” (Polo, 2015b, pág. 84) y se debe a que este no suma al “objeto” sino el hecho de que está existiendo. Leonardo Polo acusa a Aristóteles de que, aunque entiende que la esencia debe estar en acto para ser efectiva en la realidad, al darla por supuesto y conceder que la “mismidad” equivale a lo real, extrapola esa presencia fuera de sí. De hecho, lo que es ignoto, según Kant, es justamente lo que la unicidad deja de lado y a lo que se accede al abandonar el límite (Polo, 2015b).

El itinerario metódico de esta dimensión puede esquematizarse en dos pasos. El primero es apenas la detección del límite a través de la distinción entre presencia y persistencia, cuya compatibilidad hace que aquella supla el ser inidéntico (esta es la razón por la que Aristóteles no es capaz de esbozar una noción de acto). La fase siguiente es la advertencia del principio de “causalidad trascendental” que reclama el total abandono de la presencia que, al llevarse a cabo, deja demostrada la existencia divina (García, 2012).

Aristóteles entiende que el ser es fundamentalmente actividad y reprocha a Platón la inmovilidad de sus esencias, cuya ubicación efectiva no es el mundo de las ideas, sino el intelecto que las abstrae, que es lo genuinamente activo (1994, págs. 110, 991a). El Estagirita sostiene que el acto más relevante es aquel del intelecto, por lo que concibe a Dios, causa del movimiento universal, como “*nóesis noéseos nóesis*”, cuya “excelencia le viene del acto de pensar” (1994, págs. 495, 1074b, 20). Aristóteles halla al acto y su predicación múltiples sentidos (1994, págs. 279, 1028a, 10), con lo que rebate a Parménides, quien afirma la inexistencia del movimiento porque la transición del no ser al ser, dado que aquel no existe, no tiene lugar: las cosas, dice, son inmóviles (Aristóteles, 1994, págs. 559, 1089a). El Estagirita, en cambio, afirma que el movimiento es el tránsito del ser en potencia al ser en acto (1994, págs. 472, 1069b, 15).

Sin embargo, Aristóteles se atasca por deficiencias que Polo señala con el fin de proseguir concentrando la atención en el acto que el griego ha descubierto. El Filósofo fluctúa entre las tipificaciones que ha establecido para el ser (Polo, 2015b). No consigue dilucidar qué clasificación es la más relevante, si la del acto y la potencia o la de las categorías (Aristóteles, 1994, págs. 270, 1026a, 30). Afirma, por lo general, el protagonismo de las sustancias integradas por materia y forma que se desempeñan como potencia y acto y, de este modo, es inconsistente porque, si lo primordial es el acto, al extremo que confiere a Dios tal estatuto (Aristóteles, 1994, págs. 488, 1072b, 20), resulta incongruente la afirmación de que lo principal es la sustancia, que es inmóvil (Aristóteles, 1994, págs. 482, 1071b, 5). La definición del Ser Supremo como acto puro entronca con el concepto de ἐνέργεια o actividad, y se diferencia de la noción de “actualidad” que encaja con las formas platónicas que Aristóteles ya había rechazado (Haya, 2021), porque es el acto de pensar, el que presenta esas “mismidades” al abstraer (Polo, 2015b).

Posteriormente, surgen contradicciones al desarrollar las tesis aristotélicas. La filosofía medieval, por ejemplo, trata los actos de pensar humanos como accidentes (De Aquino, 1988, págs. 722, I, q.79, a.1) y, si se mantiene que Dios es acto puro de pensar, entonces se le adjudicaría un accidente. Por otro lado, si la sustancia tiene primacía, el universo aristotélico se sustentaría en la materia, que es potencia (Haya, 2021). El que Aristóteles haya buscado esclarecer el movimiento y no el ser (1995, págs. 103, 200b, 12), es la causa de que priorizara las sustancias, lo que, a su vez, no le permitió comprender que el universo tenía un principio, porque el enfoque de continua sustitución de formas por medio del cambio no lo hacía necesario (Polo, 2015b).

Otra paradoja aristotélica es la confusión entre movimiento y cambio, pues el Filósofo concibe el cambio sustancial como una reposición de formas, un paso “de la potencia al acto” (1994, págs. 361, 1045b, 23) o una sucesión de “mismidades” en la que una potencia previa se actualiza y pasa a ser una forma estática en acto sobre el soporte conjunto de la materia prima. Esta explicación interrumpe el movimiento que deja de ser tal (Haya, 2021). Semejante argumento resulta simplista, opina Polo, porque en él las formas no se convierten paulatinamente, sino que se cambian por otras a causa de que no han sido concebidas como activas, sino como efigies platónicas que se reemplazan entre sí (2015d). Esta ausencia de proceso transicional es observada por Hegel en la *Ciencia de la lógica* (1982). La dialéctica, sin embargo, en cuanto transcurso incesante, no diluye la “objetualidad”, pues tanto A como no-A resultan “mismidades” que desembocan en un

nuevo “objeto”, aunque proseguir el pensamiento sea un proceso continuo. Hegel reemplaza el movimiento de la realidad, que el Filósofo pasó por alto, con el pensar, que no es *kinético* y así no es capaz de recuperar el acto que Aristóteles confundió (Polo, 2018a).

Tomás de Aquino observa que el Estagirita no esclareció el ser de las cosas, y suple el vacío con la diferencia real (1988, págs. 524; I, q.54, a.1; q.3, a.4; q.7, a.1; q.4, a.1). El Aquinate no diferencia explícitamente la forma categorial de aquella trascendental. Aristóteles, por su parte, no separa la forma del ser, pues considera que el ser siempre es un ser determinado, no lo concibe distinto de la forma que da el ser (1994, págs. 382, 1050a). El griego alude así a formas categoriales, que hacen que la cosa sea lo que es. En cambio, Santo Tomás da a la forma un significado trascendental al pensar al ser como una metaforma (Haya, 2021) y, aunque toma del Filósofo la frase “*Forma dat esse*” (1994, págs. 347, 1043a, 2), tiene en mente la forma que está en acto por el *esse* (De Aquino, 1988, págs. 692, I, q.76, a.4; q.3, a.4; q.4, a.3).

Pese al descubrimiento de la diferencia real y la discriminación entre creatura espiritual y material, Santo Tomás no hace distinción del ser de ambas, porque su visión está afectada por el actualismo aristotélico que permanece dentro del límite (García, 2012), cosa que se evidencia en su afirmación: “nada tiene actualidad sino en cuanto que es. De ahí que el mismo ser sea actualidad de todas las cosas y también de todas las formas” (De Aquino, 1988, págs. 118, I, q.4, a.1). No es acertado pensar que Polo únicamente corrige a Santo Tomás respecto de la distinción real en cuanto que reemplaza “actualidad” por actividad, porque ya en la primera dimensión del abandono, esclarece tanto el “ser originario” como el del universo, en tanto que el ser del cognoscente es resuelto en la tercera dimensión (García, 2021), mientras que el Aquinate no se plantea distinción de ser alguna. Leonardo Polo escribe:

Si se admite la distinción real entre esencia y acto de ser, propuesta por Tomás de Aquino y ausente en Aristóteles (quien la negaría al sostener que el *est* es inseparable del *id quod*), la indivisibilidad o unidad del ente no se puede sostener, salvo en sentido objetivo. Admitir que el ente es lo primero que la mente aprehende no asegura su trascendentalidad, puesto que, como hemos dicho, el conocimiento objetivo no es el conocimiento de los trascendentales. (2016a, pág. 2016)

Conviene aclarar que el método del “abandono del límite mental” no es una crítica al conocimiento en cuanto falso y se distingue de la propuesta kantiana que concibe el conocimiento categorial como un establecimiento arbitrario de formas por las que no es posible conocer “lo mismo” que está en la realidad. Polo no niega el conocimiento de las esencias reales, sino el acceso a su existencia por la vía de las operaciones (2016a), afirma: “Es menester decidirse a la crítica radical del haber (...) La justificación de este procedimiento (...) está en que evita (...) el salto (...) a la sustancia, que en Aristóteles paraliza en su comienzo mismo la metafísica (...) Así pues, el carácter heurístico del abandono del límite estriba en la detección de la constancia” (2015b, pág. 290).

La lectura hegeliana del ser, por ejemplo, aspira subsanar la limitación de la mente, sin percibir que el “abandono del límite” no puede llevarse a cabo dentro de los linderos de su propio ejercicio. Hegel supone que el sujeto puede ser alcanzado por el pensamiento (Esquer, 2000), cuando cada nivel superior de conocimiento es el que da cuenta del inferior. El espíritu moderno se compendia en la expresión hegeliana: “Lo que es racional es real; y lo que es real es racional” (1968, pág. 34). La modernidad cobra índole metafísica, en sentido amplio, apenas con este filósofo (Esquer, 2000), pues el racionalismo que le precede entiende de modo empírico al ser, siéndole indiferente que la esencia se halle en la mente o fuera de ella, dato que no hace variar su calidad. Bajo un enfoque que pretende explicar la manera en que la esencia llega a las cosas, el ser no es inteligible, sino fáctico: “Entendemos el factum (...) como una versión deprimida del ser, por sustracción de valor pensable” (Polo, 2016c, pág. 156).

Polo, al analizar el pensamiento hegeliano cae en cuenta de que Hegel se percata de que, cuando se piensa “A”, solo se piensa “A”, es decir, que el contenido de cada acto de pensar queda fijo y, aunque se ejerciten nuevos actos de pensar, estos partirán de ese contenido sin incrementarlo (Polo, 2016). Por esto, Hegel no acepta la identidad como “A es A”, sino que busca la manera de ampliar el conocimiento de “A” y sobrepujar la limitación. Para evitar que, al pensar “A” el contenido de “A” esté anticipadamente en la mente del pensante, el ser de la esencia pensada es otorgado por el propio pensamiento en su ejercicio. Por esto, la identidad propuesta se alcanza únicamente al término del proceso de pensamiento del absoluto, cuando ha concluido el devenir que impide la identificación de sus componentes (Polo, 2018a). Polo señala que, de este modo, se ignora también, la capacidad de conocer sin coto de la mente humana.

Polo observa que, en la propuesta hegeliana, la “objetivación” aparece reiteradamente, aunque el “objeto” cambie continuamente. Esta es la razón por la que la pretensión del alemán se frustra. Hegel cae en cuenta de que lo pensado tiene una faceta inmóvil, sin embargo, esto no lo conduce a admitir el límite, sino que atribuye el escollo a la parte aún no conseguida del pensar infinito que debe alcanzarse con la continuación del ejercicio pensante (Polo, 2018a). El alemán evidencia la imposibilidad de alcanzar el ser a través del pensar, aunque se empleen estratagemas tan complicadas cuanto contradictorias, pues es un desacierto postular un sistema que verse sobre la realidad, fundado en la “esencia pensada” (Esquer, 2000). El “absoluto” final hegeliano está lacrado por el “límite mental”, es “diferencia pura con el ser” (Polo, 2015b, pág. 87).

Esto se debe a que, según el racionalismo, en cualquiera de sus variantes, a partir del pensamiento cartesiano hasta arribar al idealismo hegeliano, el estado de lo pensado, en cuanto presente en la mente sin justificación, se podía sobrepasar por la exposición de su causa, que es la mente. En contraste, la filosofía realista afirma que la causa es la “cosa” (Esquer, 2000), pero el problema radica en que la interrogante no es lícita porque la “mismidad” carece de explicación al no necesitarla por ser impedimento. Lo causal es el universo, no el pensar (Polo, 2015b).

Desde Descartes, el saber filosófico se aparta de Aristóteles y la primacía de lo real es desplazada por la del pensamiento asumido como fundante (Esquer, 2000). La comprensión cartesiana del “haber” no contempló que, si el “objeto” constituye una barrera, es posible “abandonarla” en un “proseguir mantenido” (Polo, 2015f, pág. 102), sin preservar un valor mental estático, sino sobrepasándolo para establecerse en lo trascendente (Polo, 2015f). La modernidad arranca con una confusión respecto del “objeto” al apreciarlo como distinto de lo real y así desvincula ambos: “El principal y más frecuente error (...) consiste en juzgar que las ideas (...) son semejantes (...) a cosas que están fuera de mí, pues si considerase las ideas solo como ciertos modos de mi pensamiento, sin pretender referirlas a alguna cosa exterior, apenas podrían darme ocasión de errar” (Descartes, 1977, pág. 33).

Lo que Descartes califica como sustancia fuera de la mente es lo que ha recogido con el pensamiento y que ubica fuera de él, como “en sí”. Así, resulta que lo inteligible es el “objeto” y no la realidad y lo trascendental es el “pienso-existo”. Para alcanzar el ser cartesiano, es preciso suprimir todo “objeto” y cortar el nexo con la sustancia fuera de la mente (Esquer, 2000) al conquistar el “pensamiento puro” (Descartes, 1977, pág. XVII), lo

que revela en el planteamiento la ausencia de una teoría de conocimiento sólida que pudiese de manifiesto que pensar sin pensado es imposible.

La debilidad de la propuesta radica en la caracterización del “objeto” como “consumación situacional finita” (Polo, 2015f, pág. 268) que supone al “haber” como consistente “en sí” y no intencional. Descartes piensa el “supuesto” y, por eso, se ve obligado a probar la existencia divina en cuanto garante de la veracidad de lo pensado, ya que lo real fuera de la mente resulta inasequible (Esquer, 2000). El “objeto” sin basamento en la realidad, hará necesario apelar al pensar como primer principio, con lo que la indagación del ser se torna en estudio del modo en que la razón cimienta. Es por esto que la modernidad se empeña en diseñar su estructura (Polo, 2015f). La propuesta kantiana, ejemplo de este proceder, acaba con el significado de los primeros principios, desvanece toda probabilidad de “abandonar el límite” y renuncia a alcanzar el ser (Polo, 2015b).

La causa de este enfoque es la concepción de la “suposición” como “algo” en la mente. Polo, sobrepasando la formulación clásica, propone la comprensión de la “objetividad” como límite al precisar que no es algo “positivo” aunque la “constitución supletiva” sugiera tal lectura: el sujeto no se identifica con el “objeto” (Polo, 2015f), como insinúa el término “*res cogitans*” (Descartes, 1977, pág. 185). Cuanto la objetividad tiene de obtención es justamente lo que la hace límite y consistencia (Polo, 2015b). Las operaciones de la mente no constituyen nada que posea estatuto ontológico, apariencia que se desvanece al intensificar el conocimiento. La expresión “ente de razón” hizo posible discriminar la naturaleza lógica de la idea del carácter metafísico de lo real, no obstante, nunca se apreció como “límite”, lo que dio pie al desconcierto moderno (Polo, 2015f) porque, para hacerlo, es preciso acceder al ser y develar la “constitución supletiva” (Esquer, 2000).

Lo real no está constituido por entes y, aun así, no es la nada. La precisión “el cojín que está en el sillón es cosa y no nada” es operación del pensamiento; si así no fuera, la negación de “algo” lo destruiría. Las posibilidades planteadas por afirmaciones contradictorias carecen de estatuto metafísico por ser “diferencia pura con el ser” (Polo, 2015b, pág. 87). Hegel se circunscribió al mismo terreno del que pretendía huir: “La anulación que no anula es simple inanidad que no destruye la realidad (...) y cuya positividad es irrelevante” (Polo, 2015d, pág. 248). El ser se halla al margen de la “presencia”, por lo que la disyuntiva “algo-nada” solo tiene vigencia en el ámbito de la “positividad objetual” (Polo, 2015d). Las ideas de “en sí” o “sum cartesiano” impiden alcanzar el ser porque son

“onto-lógicas” (Esquer, 2000). Sin ser consciente de ello, el cognoscente proyecta las consistencias mentales a lo “extramental”, y bloquea la posibilidad de acceder a lo real (Polo, 2015b).

La propuesta de Descartes no tiene carácter metafísico porque está estructurada por “exenciones”. Es decir, es un desarrollo fundado sobre objetos mentales que deja por fuera lo real. Al tropezar con el “límite mental”, a causa de la imposibilidad de continuar, el francés supone haber hallado el ser y se entrapa en el pensamiento, sin darse cuenta de que su incapacidad de avanzar no debe a que ha alcanzado el *sum*, sino justamente lo contrario: no puede seguir adelante porque, al no detectar el límite de su pensar, este se torna una barrera infranqueable que no le permite alcanzar el ser. Polo, por su parte, sostiene que, al “dejar estar el límite” no se piensa aquello que está fuera de la mente, sino que se lo conoce sin “constituciones supletivas”. Para acceder al ser es preciso tomar una precaución preliminar: evitar confundirlo con la “suposición” que aparenta “positividad”, de modo que quede descubierta sin suplantarla (Polo, 2015f). Una sólida teoría del conocimiento permite discernir el objeto mental del ser real: “La inferencia del *sum* no es la intelección del *sum*” (Polo, 2015f, pág. 267).

Retomando al Estagirita, es preciso señalar también los problemas en torno a su hallazgo sobre el tiempo, al que describe como “número del movimiento según el antes y después” (1995, págs. 252, 219b, 1). Afirma que el “ahora”, que mide el movimiento, no es parte del tiempo, sino fijado por el alma al insertarlo entre lo previo y lo ulterior (1995, págs. 276, 222b, 7), sin embargo, no detecta que ese “ahora” es el límite porque ha concebido previamente la sustancia como acto y no como “actualidad”. Polo, subraya que, si el “ahora” es el “límite mental” insertado por el entendimiento, en función del cual la abstracción (*epagogé*) articula el tiempo como una secuencia de “ahoras”, su retirada supone el “abandono del límite” del pensamiento (2015c).

Tomás de Aquino ya reparó en que el “ahora” no integra el tiempo porque está detenido (2011, pág. 331 Lect. 18) y Heidegger, al objetar a Hegel, cita la concepción del tiempo de Aristóteles y lo censura por aunarlo en el presente, con lo que enlaza ser y “presencia”, en tanto que el alemán piensa que el pasado, el presente y el futuro en conjunto conforman el Dasein, tema relacionado con el propósito del ser (Falgueras, 2021). Cuando Heidegger critica al Estagirita, advierte que, al enfocarse en el presente, inserta la idea de “cosa”, y con ella, el riesgo de convertir en tal a la conciencia (1993).

Gracias al Filósofo, Polo concluye que es el entendimiento el que intercala el presente, y de este modo convierte el tiempo del universo en tiempo del hombre. Sin embargo, advierte que el “ahora” de la mente, lejos de ser el instante que distingue el antes del después, es la “presencia” que los enlaza, tornándolos en pasado y futuro. Respecto de Heidegger, a quien Polo considera un pensador muy potente, el madrileño señala que el “ahora” es la “presencia” del pensamiento y no el presente, por lo que no es del tiempo, factor que no tiene relación con el sentido del ser, sino con la abstracción (Falgueras, 2021). “Heidegger confesó, sobre todo al final de su vida, que la noción de intelecto agente es fundamental y que una investigación acerca de ella podría enderezar la ontología por caminos sumamente prometedores. Pero en *Ser y tiempo* el intelecto agente no es tenido en cuenta” (Polo, 2018a, pág. 304).

Con estos elementos es posible comprender la manera en que se advierte la terna principal. “Concentrar la atención” es ejercer el “hábito de los primeros principios” de modo expreso y consciente, “percatándose” de que la existencia es conocida al develarse como “persistencia” o ser creado (Haya, 2021). Esta creación es “comienzo incesante” que no deja atrás el antes, sino que este se vuelca hacia el después, por lo que no es contradictoria al no “consolidar”. Esta “inidentidad” y comienzo pone de manifiesto la existencia divina o “Identidad”, que es demostrada en cuanto principio sin principio. Por tanto, el “ser principal” solo es factible de ser advertido si, al tiempo, se “advierte” el “ser originario”, es decir, en su propia vinculación con él. Esto se debe a que la “advertencia” de un ser incesante e inidentitario implica una “ganancia” constante que debe ser recibida. Así, el principio de causalidad manifiesta el enlace de la “persistencia” que no cesa con la “Identidad” sin principio. Sin embargo, el “Origen” no queda supeditado a su creación, porque esta no es efecto suyo, si así fuera, la “persistencia” dejaría de ser primer principio, porque todo efecto es posterior a su causa y un primer principio no puede entrañar anterioridad a sí. Por esto, el “ser principal” es “causa causada” por el “Origen” (Polo, 2015d).

Al “abandonar el límite”, el hábito de los primeros principios evidencia también que el “comienzo puro” en lugar de distinguirse de la nada, se distingue de Dios porque la nada es una noción objetual que no aparece en el ámbito de la existencia. Según Hegel, el “Origen” se constituye hasta “consolidar”, en cambio, para Polo, el “Origen” es simple, razón por la que no es sujeto de análisis. Así mismo, el “ser inidéntico” admite análisis, porque, si no fuera así, no sería advertido.

La nada antecede el ser del universo y deja en él su huella por la “inidentidad”: El ser principiado no es simple, dado su comenzar y persistir. Esto evidencia su dependencia y lo hace susceptible de ser analizado pasivamente. Este comienzo es neta actividad, que no precisa esencia alguna para ser y, por sí mismo, se discierne del Origen. Sin embargo, su activa subordinación a la Identidad incorpora un análisis, respecto del cual el comienzo es pasivo, pero que su dependencia del Creador integra de modo activo. Esta dependencia refluye, escoltando el ser del universo y constituyendo su esencia. Se trata de la feracidad que el estatuto de “dependiente” añade al ser principiado y que se traduce en cuatro causas, en el marco de una subordinación que no detona la esencia como la causa al efecto, sino como sobreabundancia fundada en la dependencia (Falgueras, 2017)

El “análisis pasivo” de la “persistencia” es su esencia. La potencia en Polo, a diferencia de Aristóteles, es la noción necesaria dentro de su método para la advertencia de la “persistencia”. La potencia es en la realidad el “acto inidéntico”, sujeto de “análisis pasivo”. El “comienzo incesante” es ser, pero su esencia no lo es, por tanto, ocurre principiada por la “tetracausalidad” que son las cuatro causas aristotélicas no objetuales, sino reales. Cada una de ellas explica un segmento del enunciado que describe al “ser principal” como “comienzo que no cesa ni es seguido” (Polo, 2015b).

La causa material mantiene el comienzo como tal. La causa eficiente o “eficiencia” es el comenzar que se hace cargo del movimiento y sus cortes internos son las formas aristotélicas. La causa final evita que el comienzo sea seguido a través del orden universal que no puede evadirse y la causa formal es la manera en que se organiza el movimiento de acuerdo a las formas; es, por tanto, el análisis de la esencia del universo (Polo, 2019).

El núcleo heurístico, como se ve, es la “concentración atencional” (Esquer, 2000) pues el pensamiento inserta la “objetivación” en aquello en lo que posa su atención y el acceso a un conocimiento superior al que ofrece el “límite” precisa continuar detectándolo para impedir que vuelva a comparecer el “haber”. Por ejemplo, al pensar una causa, no es posible afirmar que algo sea causa de algo más. El “abandono del límite mental” es “concentrar la atención” (Polo, 2015b, pág. 199) y mantenerla en tanto que la reflexión sobre el acto de conocer —en cuanto otro que el tema— está fuera de lugar porque la “concentración atencional” se torna tema que no “consolida”, sino que se prolonga conforme a lo que es; es continuación mantenida respecto de aquello a lo que se atiende: Se trata de

escaltar la “inidentidad” mientras persiste (Polo, 2015b). De este modo, se elimina la suposición, pero no porque se la interrumpa, sino porque no llega a aparecer (Polo, 2015d).

Cuando hay “objeto”, el tiempo transcurre sin relación alguna con el ente, en cambio, en el “ser principal” hay tiempos propios de su esencia. Polo afirma haber descubierto multiplicidad de tiempos. El ser inidéntico, al no ser objeto, no se contrasta con la nada, sino con el “ser originario”. La no contradicción real es la “persistencia” que impide el emerger de la nada porque no hay detención en el “límite”. No hay contradicción real porque el ser no cesa, no “consolida”, sino que continúa siendo (Polo, 2015b). Dado que Aristóteles pierde el ser y se queda con “objetualidades”, tal principio carece de estatuto trascendental al tornarse lógico y diferenciar formas únicamente (García, 2012): “es imposible que el mismo individuo crea que lo mismo es y no es” (Aristóteles, 1994, págs. 174, 1005b, 30). La concentración atencional en el movimiento lo revela como neto trayecto desde el antes al después sin pasar por el “ahora”, de manera que el “antes” no se convierte en un “ahora” y, por ello, no queda “atrás”, sino que se vierte en el “después”, sin dejar de ser comienzo porque no “consolida”. Es, pues, un comienzo ininterrumpido, que no acaba de serlo y, por eso, no es seguido (Polo, 2015d).

La “persistencia” que se vierte en el “después” es “pura ganancia”, genuino acrecentamiento y no inestabilidad, sino “gratuidad” concedida por el “Origen” (Polo, 2015c). Al concentrar la atención, dejando estar el “límite”, se advierte el principio de “causalidad trascendental”, pues el ser del universo se detecta como “persistencia” al distinguirse de la esencia, pero si se asocia a ella, se descubre tal principio (Polo, 2015d). La “presencia mental” sustituye la “persistencia”, sin embargo, no es capaz de hacer lo propio con la causalidad, de la que solo se puede dar fe, si la “presencia” se repliega, con lo que se constata que este principio es la manifestación trascendental de que Dios existe (García, 2012): “la proposición «el ser es», es verdadera para el ser principal en el sentido de la no contradicción, (...) el ser no es idéntico (...) esta última negación (...) abre paso al principio de causalidad” (Polo, 2015b, pág. 48).

Si el ser del universo no reposa en sí mismo, porque es inidéntico, esa “inidentidad” hace referencia al “Origen” porque el puro comienzo debe tenerlo. Lo contradictorio sería que “consolidase”, cosa que no sucede al ser un paso continuo del antes al después, por eso es el “principio de no contradicción” real que se asocia al “principio de identidad real”. El nexos entre esos dos principios es lo que Polo denomina “principio de causalidad” (2015b).

El universo demuestra la existencia del “ser originario” cuando, al “abandonar el límite”, se pone de manifiesto un “ser no contradictorio”, “inidéntico”, que reclama un ser identitario que cause a nivel trascendental.

Se aprecia, pues, que la metafísica de Polo es creacionista porque demuestra la existencia de un creador, no a posteriori, como lo hace Tomás de Aquino, ni a simultáneo, a través de un argumento ontológico como el de San Anselmo o de las diferentes versiones que ese razonamiento ha tenido en la historia, sino que se trata de una demostración, en efecto, a simultáneo, y no de conclusiones lógicas que defiendan la existencia divina, que no puede ser probada por el pensar al no estar en el plano de lo real. Por el contrario, el desarrollo del método propuesto por Polo únicamente se hace evidente si se ha “abandonado el límite”, es entonces cuando el hábito de los primeros principios pone de manifiesto, no solo la “persistencia” y la “causalidad trascendental”, sino también el “Origen” en su propio estatuto ontológico y no como deducción argumentativa.

Tomás de Aquino afirma que la existencia es la verdad de la afirmación de que Dios es, por tanto, el ser no es igual a la existencia. Esta interpretación se apuntala sobre el hecho de que tanto Dios, como las personas y el universo existen, sin embargo, al haber graduación en el ser, que la existencia no discrimina, sino que se especifica por la esencia, el ser no es igual a la existencia. Polo, no obstante, identifica ser y existencia porque define los grados de ser con los tres tipos de ser que identifica a través del “abandono del límite”. Esta es la razón de que tampoco esté de acuerdo con la noción de participación tomista, pues, si el ser es distinto para el universo, la persona humana y Dios, este no participa al hombre de su ser. Esto no quiere decir que no esté de acuerdo con la idea de creación, sino que la depura con la aclaración de que Dios da el ser al crear, pero no el suyo. Si existen tipos de ser, la noción de analogía tomista carece de denominador común. De hecho, los trascendentales metafísicos son distintos de los personales, con lo que la predicación análoga pierde su fundamento.

La “objetivación”, entendida en términos polianos, lleva a pensar que nociones categorizadas por la filosofía clásica no corresponden a los ámbitos en que han sido agrupadas. La relación, por ejemplo, puede entenderse no ya como una categoría aristotélica, que el Estagirita concibe en cuanto accidente, sino como una “objetivación” del percatarse de una conexión de la que la mente se sirve para su ejercicio, como ha propuesto Mercedes Rubio, investigadora del Instituto Polis de Jerusalén (Haya, 2021)

Santo Tomás afirma que la relación de la creatura con Dios es real, sin embargo, aquella de Dios con la creatura es de razón (1988, págs. 314, I, q.28, a.1). Al transferir este planteamiento a la propuesta poliana, resulta que la relación del “ser no contradictorio” con el “Origen” es real, lo que se evidencia en el “análisis pasivo” de la “persistencia” en cuanto “tetracausalidad”, sin embargo, el “Origen” carece de análisis por ser simple y, por esto, no hay relación real. La “no contradicción” está sujeta a la “Identidad”, pero no al revés. Si Polo concibe la causalidad en cuanto trascendental, entonces la relación no entra ya dentro de la tercera rúbrica aristotélica como accidente, sino que podría pensarse como una noción aplicable tanto a la física, cuanto a la metafísica, de modo procedimental. Es decir, la relación, concebida tradicionalmente como un accidente, estrictamente hablando, no lo sería, sino que constituiría un recurso al que la mente recurre para comprender lo real de modo objetual.

La potencia es una noción similar, en cuanto su estatuto sería metódico (Haya, 2021), Polo sostiene que hay que admitir la potencia para advertir la “persistencia”, en cuanto requerida por la mente para “abandonar el límite” y acceder al “ser inidéntico”. Así, el binomio aristotélico potencia-acto, relacionaría al acto, que es radicalmente real, con una noción meramente procedimental que habría sido objetivada y, de este modo, equipararía lo lógico con lo metafísico.

El tiempo, al ser la medida de unos movimientos respecto de otros, es una comparación ejercida por la razón a través de la “presencia”. El “ahora” es mental, no real, pero, al ser el tiempo, medida de la existencia, puede guiar al cognoscente desde la física a la metafísica. Resulta ser, entonces, una noción lógica, procedimental y no trascendental, pues no es efectiva extramentalmente: en la realidad encontramos movimiento y no tiempo. Tanto la potencia, cuanto la relación o el tiempo constituyen herramientas para que la mente se haga con la realidad, pero, si las objetiva y les concede estatuto metafísico, surgen confusiones. Husserl, por ejemplo, llegó a la conclusión de que el pensamiento era *kinético* y se extendía en el tiempo. Heidegger también cayó en el engaño, al convencerse de que el existente es tiempo, y otro tanto hizo Nietzsche al afirmar que el ser es tiempo. Fernando Haya, en su libro *El ser temporal* (2017), propone una reducción del tiempo para arribar al ser, tomándolo justamente como una noción metódica.

Resulta curioso que, aunque hubo aproximaciones a la detección del límite mental en la historia de la filosofía, no cuajaron a causa de la ausencia de condiciones para su

“abandono”, en cambio, las victorias de la “objetivación” se multiplicaron, alejando el pensamiento de su acceso al ser real, factor que acrecentó los intentos fallidos. Una vez que concluye la primera dimensión del abandono del límite, queda pendiente de explicar un tercer tipo de ser, el correspondiente a esa “presencia mental” que se “abandona” y que refiere al cognoscente, desarrollo que es propio de la tercera dimensión.

CAPÍTULO II

SEGUNDA DIMENSIÓN DEL MÉTODO DEL ABANDONO DEL LÍMITE MENTAL

Leonardo Polo abordó la dimensión que nos ocupa en su *Curso de Teoría del conocimiento* (2019), particularmente en el Tomo IV, antecedente que destaca la importancia de la vía operativa de la razón en el conocimiento del universo físico. Del mismo modo que en la primera dimensión, se accede a lo más inteligible de la realidad, en la segunda, se descubre lo menos inteligible, que se relaciona con un primer principio develado en el capítulo anterior (Polo, 2019): “La causalidad es la vigencia entre sí del principio de identidad y del de no contradicción, según la cual, además, el principio de no contradicción se analiza en causas segundas, que son las causas predicamentales” (Polo, 1993, pág. 73) que constituyen la esencia del acto del ser del universo.

Hume sostiene que “el enlace constante de objetos determina su causalidad” (2021, pág. 138), y que semejante conexión es arbitraria, puesto que no se corresponde con impresión sensible alguna. Polo, a este respecto, escribe que “si las causas fueran cosas, las objeciones de Hume serían insuperables” (2019, pág. 540). La tesis según la cual una cosa causa otra es, en efecto, un contrasentido porque si los atributos de la cosa causada proceden de la cosa causante, no es posible explicar que la segunda cosa se halle fuera de la primera (Murillo J. I., 2021). La objetivación, como se ve, redundaría en un enfoque errado de la causalidad, que únicamente se solventa a través del abandono del límite, al descubrir que, extramentalmente, tiene lugar como “concausalidad” en movimiento (Polo, 2019).

Polo, en su obra *El acceso al ser*, describe esta dimensión como: “Eliminar el haber de aquello que el haber nos da, para realizar plenamente la devolución” (2015b, pág. 295). Se trata de apartar la operación de su “objeto” que, pese a su invariabilidad y unicidad es “lo vasto” que reemplaza el ser al “guardarlo implícito” (Polo, 2019, pág. 634). La razón de implícito discrepa de la comprensión del ser en cuanto distinto de la suposición. El “implícito es la causa” (Polo, 2019, pág. 191), no el haber. El “fundamento” no constituye una característica más de “lo vasto” y, sin embargo, no está fuera de él. El “objeto” mantiene el ser tácito, pero su “explicitación” es posible (Esquer, 2000).

De este modo, se deja de acceder al universo de manera intencional, como lo manifiestan los abstractos, y se lo descubre en su estatuto moviente. El método que esclarece paulatinamente el carácter “tetracausal” de los principios físicos estriba en la confrontación entre la actualidad de la operación mental y la potencialidad del universo (Polo, 2019). Así se viabiliza el conocimiento de la realidad material, tema desarrollado en el pensamiento clásico por la física filosófica y la filosofía de la naturaleza (Sellés, 2013).

La claridad y distinción demandadas por Descartes (1977) son cualidades impropias de un objeto. Por ejemplo, las dos primeras ideas que el francés supone cumplen estos requisitos son la extensión y el pensamiento. Sin embargo, la extensión o espacio puede ser objeto, imagen o “idea general”, por lo que no es clara y, por otro lado, se trata de una noción que no se emplea separadamente, pues la extensión es invariablemente extensión de algo. Toda idea posee contenido que la relaciona y que no permite que sea netamente distinta. La noción de pensamiento, por otro lado, es la objetivación de un acto que aparece en diversos niveles, por lo que tampoco es clara (Sellés, 2021). La búsqueda de certeza cartesiana excluye el seguimiento de lo real implícito en el objeto pues, si se lo concibe como “claro y distinto”, se asume que no guarda implícito alguno.

Lo que Polo denomina “presencia” es la operación mental capaz de “detener” el pensamiento cuando los “objetos” se imponen de modo inadvertido. El inicio de la “presencia” es la abstracción, en la que la mente se vuelca sobre la realidad física de donde recaba información sensible, que se torna abstractos a los que designa con nombres. Sobre la base de la abstracción emergen dos “vías procesativas” (Polo, 2019, pág. 458) de la inteligencia. En la línea de la vía generalizante, el percatarse de los nombres otorgados a “lo vasto” posibilita apreciar que no agotan la capacidad mental, con lo que se conciben nociones más abarcantes que agrupan esos abstractos en “ideas generales” (Polo, 2019, pág. 552).

Esta evidenciación de precariedad del universal por parte del “hábito abstractivo”, conlleva la prolongación del conocimiento de manera irrestricta, porque nunca se alcanza una “idea general” omniabarcante. Las “compensaciones” de la vía generalizante y de la racional son distintas, dado que las de la primera emergen de una “pugna” entre objetos, razón por la cual, la disminución de contenido es mayor a más se avance en ella (Polo, 2019).

Muchos han pensado que, puesto que el inicio del conocer es la abstracción, para develar más la realidad, habría que intensificarla. La “teoría de los grados de abstracción” de Maritain (1937) distingue, por ejemplo, la abstracción física, la matemática y la

metafísica, que sería la más elevada. Hegel también toma el camino de la “negación” y, de este modo, se distancia de la realidad. Polo, considera, por el contrario, que, si con la abstracción se desatienden elementos reales, la segunda vía, que es la “prosecutiva racional” (2019, pág. 552), en sus operaciones sucesivas recobra el singular (Sellés, 2021).

En vista de que, al inicio, la mente cuenta únicamente con abstractos provenientes de los sentidos, la procedencia del universal y de las proposiciones, que son “objetos” más ricos, debe ser rastreada, por lo que Polo sostiene que resultan de las “compensaciones objetivas” (2016b, pág. 94) de las “pugnas racionales” (2016b, pág. 604).

La operación mental conoce “objetos” en presente y en ellos reposa, razón por la cual corre el riesgo de detenerse en la “suposición” y apreciar lo real de modo “objetual”. La “presencia” no cesa con la operación de abstraer, pues el intelecto agente ilumina los actos de conocer e intensifica su capacidad a través de “hábitos adquiridos”, (asunto ignorado por Kant) que posibilitan comparar la actualidad operacional de la razón respecto de la potencialidad imperante en el cosmos (Murillo J. I., 2021), de modo que se avanza intelectualmente sobre lo real para descubrir “experiencialmente” (Polo, 2019).

Al valerse de las operaciones de la razón, la “explicitación” (Polo, 2019, pág. 57) o discernimiento de las “concausalidades”, no se desvincula totalmente de la “presencia mental”, sino que la emplea: “Así pues, se ejercen tres operaciones (concebir, juzgar y fundar) que llamo fases: la anterior guarda el implícito que es explícito en la siguiente” (Polo, 2016c, pág. 59).

Lo “explícito” del “objeto” es lo formal, en tanto que, lo “implícito” es lo causal. El abstracto pone de manifiesto su insuficiencia para dar a conocer, de manera total, la realidad de la que proviene: existe algo en el “objeto” que refiere lo “extramental” y que no es susceptible de ser conocido con la presencia, sino que queda por “explicitar” (Murillo J. I., 2021). Esta es la razón por la que, en esta dimensión, no se abandona enteramente el “límite”, sino de modo parcial al generar una “pugna” (Polo, 2019, pág. 42) entre la “unicidad” objetual y la pluralidad causal o entre la “aprioridad” presencial (la operación mental es concomitante con su “objeto”, sin embargo, sin “presencia” no hay “objeto”) y la “aprioridad” de las causas (Polo, 2019).

Se procura apartar la actualidad de su tópico, al introducir una “pugna” recíproca, puesto que la “presencia” exonera al haber de su original estatuto “concausal”, con el cual

“pugna” la operación a fin de “explicitarlo” (García, 2012). No se trata de dejar de pensar, sino de no tomar al objeto como real, de modo que no se reemplace el ser moviente por un contenido mental estático. La concentración de la atención es mantener la conciencia de que aquello que la operación de pensar nos da, aunque es neta remitencia, lo es únicamente del contenido formal, dejando de lado su carácter causal, así como las otras causas que forman parte de la esencia del ser de lo real y que se captan únicamente a través la conciencia de las operaciones que se están llevando a cabo (gracias a los hábitos) en pugna con lo real. La “desposesión de objeto” (Murillo J. I., 2019) alude a la conciencia de que el límite mental reporta objetos que, gracias a la conciencia de sus operaciones y su respectiva confrontación con lo real permiten acceder a la esencia del universo en su carácter “tetracausal”.

Sin embargo, la “pugna” se “compensa” a través de la victoria de la presencia. La conceptualización en “pugna” da lugar al “universal lógico” (Polo, 2019, pág. 595); en tanto que el “juicio”, al pugnar, suscita la “proposición” o relación lógica de “exenciones”. Por último, el enunciado lógico de los primeros principios o “base” (Polo, 2019, pág. 565), propiciado por la “pugna” de la operación de fundar, es la objetivación demostrativa del “fundamento” que “guarda implícitos definitivamente” (Polo, 2019, pág. 486) debido a que la experiencia no supone el abandono total del límite, y las “pugnas” implican “objeto” (Polo, 2019).

La esencia universal, configurada por causas múltiples, no puede ser conocida en tanto que “objeto mental” porque, por su número e interconexión, se trata de “concausas” (Polo, 2019, pág. 417) que actúan imbricadas, en tanto que la suposición es invariablemente una (Polo, 2016c). Esta es la razón de que Aristóteles afirmase que “se conoce mediante lo uno” (1994, págs. 396, 1052b, 20). No es posible conocer de manera individual cada “concausa” en su realidad, pues en el “objeto” pensado se da la unicidad, es decir, si se conoce A, no se conoce B con el mismo “objeto” (Sellés, 2013).

La abstracción, operación inicial de la mente, es conocida a través del “hábito abstractivo” (Polo, 2016c, pág. 142). Sin embargo, este conocimiento no involucra su comparación con las “causas físicas”, cometido a cargo de actos más altos. Con la multiplicidad de abstractos, surge también la pregunta acerca del modo en que tienen lugar en la realidad. Esta es la razón por la que se avanza hacia un aprovechamiento más pujante de la presencia. Así, el acto sucesivo es el “concepto”, que compara la “prioridad” de la operación racional con la “prioridad física” y lleva a descubrir la “concausalidad” material-

formal de la esencia del universo y, además, detecta la “causa eficiente extrínseca”. El “hábito conceptual” (Polo, 2016c, pág. 290) conoce la “conceptualización” o “*verbum mentis*” (De Hipona, 1956, págs. 562, X) al percatarse de que se lleva a cabo (Polo, 2016c).

Un conocimiento superior es aquel del juicio que conoce también la “causa eficiente intrínseca” (Polo, 2019, pág. 628) y la “finalidad” que organiza todos los movimientos del cosmos al unísono. Del acto de juzgar se hace cargo el “hábito de ciencia” (Polo, 2016c, pág. 75) o “judicativo” (Sellés, 2013), que es la conciencia de que se ha juzgado. El juicio permite completar la “explicitación” de los principios del análisis pasivo de la persistencia, sin embargo, queda pendiente el conocimiento de su “fundamento”, es decir, su ser (Polo, 2019).

Ese es el cometido de la tercera operación de la vía operativa, denominada “fundamentación” (Polo, 2016c, pág. 58), conocida por el “hábito de los axiomas lógicos” (Sellés, 2013) que da cuenta de la insuficiencia del conocimiento abstractivo respecto al acceso de realidad física (Polo, 2019). Con miras a continuar, es preciso transitar de “la razón inferior” a la “superior” (De Aquino, 1988, págs. 733, I, q.79 a.9) para lo que la operación mental pasa la posta al “hábito de los primeros principios”, que se hace cargo de la persistencia (Murillo J. I., 2021).

El concepto es la alusión inicial a las causas, pues con él afloran aquellas que fueron estudiadas por Aristóteles (1994) al tratar del hilemorfismo y, posteriormente consideradas en la escolástica, con los desarrollos del “*unum in multis*” (De Aquino, 1988, págs. 728, I, q.79 a.5), que explican la difusión formal a través del “principio de individuación” en la materia. Es preciso subrayar el estatuto causal de ambas, con el fin de evitar la “suposición” (Esquer, 2000). La concepción de la materia, en cuanto soporte, la adelanta a su propia información, con lo que se pierde de vista su naturaleza causal. Del mismo modo, la forma no puede pensarse como incorporada a la materia, pues con ello, se impide la “explicitación” (Polo, 2019).

El “objeto intencional” no es lo real, sino lo que se ha pensado de lo “extramental”. La intencionalidad del abstracto lo es únicamente en relación a la causa formal. Sin embargo, la “objetualidad” refiere formas, no causas, pues estas se hallan en el universo físico. La “concausalidad” ha sido conculcada en la abstracción, que se ha desprendido de las notas de lo real y ha conservado apuntes de la causa formal sin mantener su estatuto causal. El “haber” es necesariamente aspectual y restringido, por lo que no descubre en su integridad la realidad

al no ser un acceso al universo en su propia naturaleza. El “objeto” goza de universalidad por referir a la causa formal y prescindir de la “eficiencia” (Polo, 2019, pág. 321) y de la causa material, que son particulares. Así, la forma intencional ya no alude a singular alguno (Sellés, 2021).

El Aquinate, al glosar el *De Trinitate* de Boecio (2014, págs. 210, q.5, a.2), y en la Suma Teológica (1988, págs. 760, I, q.84, a.1) se pregunta cómo puede la mente conocer, con ideas universales e inmóviles, aquello que no lo es. Tanto Platón como Aristóteles proponen respuestas distintas y Polo continúa la línea del Estagirita, que es la tomista, y que se funda en la abstracción de las formas, pero la desarrolla, al afirmar que tal conocimiento es posible “en pugna”. La “pugna” es un contraste entre la presencia en cuanto “aprioridad” mental con “aprioridades” físicas causales (Polo, 2019).

Las causas reales son explicitadas al “pugnar” con las operaciones mentales y esa “explicitación” es conocimiento de las causas tal como se dan “extramentalmente”. La primera “explicitación” descubre que el abstracto, fuera de la mente, tiene lugar como “concausalidad forma-materia” y la multiplicidad de abstractos faculta la explicitación del “uno en muchos” o “taleidades” no simultáneas por no estar en presencia (Polo, 2019). El hilemorfismo aristotélico es la objetivación de esta “concausalidad” y, a pesar de haber afirmado que “*topos ton eidon nous*” (1978, págs. 138, 429a, 25), el Estagirita ubica también las formas fuera del alma.

El ser de la realidad es acto por excelencia, por tanto, para conocerla, conviene concentrarse en el movimiento tal cual se da, sin suspenderlo, y no en el móvil, pues el “presente” es mental (Murillo J. I., 2021). Polo, como Aristóteles, se enfoca en el acto en cuanto médula de lo real y, si bien en el universo físico no es posible hallar acto perfecto alguno, sí es posible encontrar *kinesis*. Así pues, la “concausalidad forma-materia” resulta inexplicable sin el “movimiento transitivo” que la posibilita al generar “sustancias inestables”, a causa de que el “movimiento continuo” (Polo, 2019, pág. 156) que las ha plasmado no puede conservar esa bicausalidad porque es transitivo y concluye una vez educida la forma (Polo, 2019). Se trata de los actos que Aristóteles llamaba “actos imperfectos de lo imperfecto” (1995, págs. 31, 201b, 30).

Así, aparece en la realidad física la causa eficiente que es múltiple, pues finaliza. Polo la denomina “retraso mínimo” (2019, pág. 353), que es “la causa material como concausa del movimiento” (2019, pág. 392) que mitiga la resistencia de la causa incesante

al orden; y tiene relación con la física cuántica en cuanto sostiene que la realidad es discreta y no continua. Estas sustancias hilemórficas rudimentarias carecen de actividad y accidentes, por lo que se denominan “sustancias naturadas” (Polo, 2019, pág. 597) que no son objeto de abstracción, pues no generan fantasma, sino que son materia “*in qua*” carente de eficiencia o privada de su calidad “*ex qua*” (Polo, 2015c, pág. 100). Solo con el “movimiento circular”, será posible tener una causa material “estabilizada”. Polo afirma que las partículas subatómicas estarían comprendidas en el rango “*in qua*” (Murillo J. I., 2021).

La explicitación conceptual es iluminada por el intelecto agente a través del “hábito conceptual”, que descubre la manera en que la multiplicidad de conceptos se integra en el orden del universo por medio del “movimiento circular” (Polo, 2019, pág. 343), del que ya habló Aristóteles y cuyas rescisiones serían los “movimientos continuos” que no causan otros movimientos, sino que, posibilitan la distinción entre conceptos, lo que propicia la analogía. El “*unum in multis*” es explicitado por el concepto y el “hábito conceptual” posibilita la comprensión del orden de las sustancias hilemórficas a través del “movimiento circular” que las recoge (Polo, 2019). Este aporte ilustra el binomio cuántico onda-partícula, pues las ondas pueden relacionarse con los movimientos ínfimos (Murillo J. I., 2021).

El “hábito conceptual” posibilita la “explicitación judicativa” en la que se formula la proposición y la afirmación de la realidad “devuelve” el abstracto. En la confrontación judicativa entre el “objeto” y lo real, afloran concausalidades más elevadas que las anteriores porque el empleo verbal permite recuperar el tiempo (Sellés, 2021) y, con él, sustancias dotadas de movimientos intrínsecos y no únicamente aquellos arbitrados por el “movimiento circular” (Polo, 2019).

Jerárquicamente, sobre el “movimiento circular” se halla la “luz”, otro recurso de la causa final que se “explicita” en el juicio y cuya “propagación” es el “uno” que se transmite a los analogados, el orden interno de la sustancia que da lugar a los accidentes. Las sustancias constituyen la “luz estante” (Polo, 2019, pág. 531), en tanto que los principios de operaciones son “luz emitida” (Polo, 2019, pág. 632). El juicio explicita los “muchos en uno” (Murillo J. I., 2021), más evidentes en los seres vivos, en los que el “movimiento circular” es un “trance de génesis” que permite el distinguirse de las notas formales y posibilita la analogía. Según Polo, esta “tricausalidad” conforma las “naturalezas”. La mínima expresión de “eficiencia intrínseca” son los “cuerpos mixtos” (Polo, 2019, pág. 217), término aristotélico

que alude a lo que carece de movimiento immanente y no es un elemento, por ejemplo, las estrellas (Polo, 2015c).

Aristóteles únicamente tomó en consideración la causa eficiente extrínseca, justamente porque la objetivación lo detuvo, mientras que Polo, a través del movimiento obtiene una causa eficiente intrínseca que hace que aborde las naturalezas, no sobre la concepción clásica de “principio de operaciones”, sino como tricausalidad forma-materia-causa eficiente intrínseca que resulta patente en los seres vivos.

Las afirmaciones evidencian la interacción de los “analogados” entre sí y con el medio, por lo que el desarrollo de juicios más abarcales conduce a la recuperación de la causa final. La operación de juzgar “afirma” el orden y, establecida la “tricausalidad” cabalmente, el acto perfecto de la mente, que alcanza su fin, se compara a sí mismo con el orden que, en contraste, no logra el suyo porque, para hacerlo, depende de la “concausalidad”, que incluye la causa material, que es potencial. La “unidad de orden” impide que el comienzo sea seguido al no alcanzar plenamente su cometido, razón por la que esencia “extramental” se distingue de su acto de ser (Polo, 2019). Esta lectura de la causa final dista de aquella objetivante, según la cual, el fin es el objeto alcanzado. Al abandonar el límite, el fin no se conquista porque no es sustancial, sino universal.

La distribución causal es jerárquica, y la supremacía le corresponde a la “causa final”, que tiene a su cargo la organización y armonización de las causas restantes con arreglo a la “unidad del orden” universal (Polo, 2019, pág. 309) que asegura que las transiciones impliquen siempre perfeccionamiento, aunque este no alcance jamás su consumación (Polo, 2019) porque los principios “concausales” del universo no son acto perfecto, sino que suponen potencialidad, debido a la causa material. Esta es la razón de que Polo corrija a Leibniz (Sellés, 2013), respecto de que no es posible que “el más perfecto de todos los mundos posibles” (1982, pág. 116) lo sea.

La proposición se detiene, de nuevo, en el límite, sin embargo, la afirmación del juicio, evidencia el movimiento “concausal”, incluso aquél que es immanente (Polo, 2019). Se entiende así que Aristóteles, pensador del juicio, haya sido capaz de desarrollar explicaciones sobre el movimiento, en tanto que Platón no lo consiguió, al ser un pensador del concepto. La distinción entre el Estagirita y Polo es que este último diferencia el juicio de la proposición, pues en la afirmación se “explicitan” los movimientos, sobre todo la vida, que no es una noción, sino que tiene lugar en el movimiento (Murillo J. I., 2021).

El “hábito judicativo” posibilita la unidad de juicios y, con ella, el descubrimiento de que “un universo es” (Polo, 2019, pág. 654). Sin embargo, queda pendiente el problema del “fundamento” con lo que tiene lugar la “pugna” final, que es la fundamentación y que vislumbra el acto de ser en cuanto divergente de la esencia y, al procurar ocuparse de algo que la excede, “guarda definitivamente el implícito” (Polo, 2019, pág. 563), porque solo el “hábito innato de los primeros principios” será capaz de iluminar la vinculación entre la persistencia y su análisis pasivo (Polo, 2019). Esta “pugna”, por ser tan próxima a su “compensación”, dificulta su prolongación porque la advertencia de que el fundamento funda se oculta fácilmente tras la tríada de principios lógicos (Murillo J. I., 2021).

Las operaciones mentales no acceden a la advertencia del ser principal, y el motivo de esta precariedad es el rastreo del ser en el espectro de la “anterioridad” presencial (Polo, 2019): “Como fundamento, el ser funda lo fundado (la esencia). Pero entonces el ser se supone como fondo (o base). La noción de fundamento no alcanza a ser la advertencia de la persistencia (...) Simplemente se vislumbra un sentido unitario de la causalidad, que al final se hace indiscernible de la unicidad de la presencia” (Esquer, 2000, pág. 199).

La sustancia aristotélica, aparentemente estable e independiente, no lo es. Aparecen en ella movimientos intrínsecos, además de eficiencia externa, con vínculos capaces de alterarla y, en el juicio, se descubren también los movimientos inmanentes de los vivientes (Sellés, 2021). Así, esta segunda dimensión evidencia que el universo constituye una única creatura con un solo acto de ser, en contraste con las personas humanas que, como se pondrá de manifiesto en la siguiente dimensión, tienen cada una su acto de ser particular. Polo reconoce la distinción real tomista, pero la desarrolla al descubrir que es un acto de ser el que mantiene el universo, a diferencia del Aquinate, que identificaba uno para cada sustancia.

La recapitulación del aspecto metódico de esta dimensión parte de que, a causa de la invariabilidad de la presencia mental, tiene lugar una “pugna” entre la operación y lo que esta conoce. El saldo de esa “pugna” es la “compensación” que evita la inactiva reafirmación del “objeto”. De la “compensación”, que es unificación de lo vario, porque únicamente se conoce “unicidades”, se hace cargo la operación prosequiva. La abstracción no precisa unificar, pues su “objeto” está meramente presente. Sin embargo, de ahí en adelante, tendrán lugar “pugnas” y “compensaciones” que requieren de vinculaciones unificantes. La explicitación es el medio por el que la “vía prosequiva racional” devuelve el abstracto, que

“guarda implícitos”, a lo real, a través de las operaciones de conceptualización, juicio y fundamentación (Polo, 2019).

Lo que posibilita el conocimiento son las “pugnas” de la “presencia” con la realidad en sus principios o causas “*ad invicem*” (Polo, 2019, pág. 329) y con el “fundamento”. Únicamente es posible conocer los “implícitos” conceptuales si se discierne la “aprioridad” presencial de aquella fuera de la mente. Si los hábitos no permitieran conocer las operaciones mentales, las “pugnas” serían inviables (Polo, 2019).

El concepto permite conocer de manera “explícita” los universales, a saber, que la “causa formal” se da en muchos, por lo tanto, que la “causa material” es un principio real. Los muchos no aluden a sustancias, la “causa material” no es un componente que individúa, con lo que se introduciría la presencia, sino que la forma es causa en el principio causal de la materia. Dado que lo que se abstrae es la forma, la primera “devolución” debe ser la “causa material” que está ausente en la “presencia”. La “causa formal” es el “uno”, en tanto que los muchos son la “causa material” y con la multiplicidad, que no tiene lugar al mismo tiempo, por no estar en presencia, concurre la “causa eficiente extrínseca” (Polo, 2019).

El “juicio” da paso al pleno descubrimiento de la “concausalidad” al posibilitar una explicitación más rica, cuya compensación es la proposición. En la pugna entre la “aprioridad” de operación de juzgar y los principios reales, queda un “implícito guardado”, porque las causas imbricadas no son el primer principio de causalidad. Por último, en la “fundamentación”, no tiene lugar conmensuración alguna, por lo que es “la guarda definitiva de lo implícito” (Polo, 2019, pág. 39) cuya compensación es la “base” (Polo, 2019).

El método de esta segunda dimensión, en cuanto búsqueda del individual real en brega con el universal, dentro de la vía operativa racional, lleva a pensar que una mecánica similar, si bien, no a través de pugnas y compensaciones, es la de la relación entre la razón teórica y la razón práctica. La primera permite la formulación de postulados universales, en tanto que la segunda es la habilidad para implementar esas verdades en asuntos coyunturales.

Polo emplea el término “supuesto” para aludir a la remitencia del “objeto” a la realidad, en cambio, Escoto y Ockham lo aplican al concepto en tanto que desconectado de lo real. Ockham admite nociones universales vinculadas lógicamente y denomina a este contenido “*suppositio*” —que, según él, reemplaza a la realidad— y, de este modo, prescinde de la intencionalidad (la contingencia ockhamista jamás contemplaría una “concausalidad”

que diera paso a leyes permanentes que limitasen la omnipotencia divina). Ockham afirma que la universalidad mental cierra el acceso a lo real singular a lo que únicamente accede la voluntad (Sellés, 2021).

Así, desaparece el ligamen entre la realidad y el pensamiento y lo concebido en la mente se torna en signo sin remitencia a lo empírico. Entre las repercusiones históricas de este hecho se cuenta el pragmatismo. Pierce, por ejemplo, habla de “su propia versión de realismo escotista” (Stanford Encyclopedia of Philosophy, 2021) y afirma que el conocimiento no es propiamente fin, sino que está sujeto a otros propósitos, con lo que el entendimiento se supedita a la voluntad. Pero una voluntad que se relacione con lo real prescindiendo de las normas, que son universales, se torna voluntarismo.

Sin embargo, aunque las normas estén establecidas, y se funden en la naturaleza humana, cada situación concreta requiere su tratamiento específico y, en la medida en que se renuncie a aceptar la particularidad de una circunstancia y se aplique la norma en cuanto tal, sin reflexión acerca de su especificidad, no es posible conocer su realidad, ni su genuina solución. Así como se ejerce la libertad para abandonar el límite y acceder a las concausas, debe ejercerse para, en el marco de la norma y a través del ejercicio de la virtud, tomar la decisión adecuada en cada escenario particular real, y no puramente teórico y universal.

Aristóteles, en su *Metafísica* (1994), afirma que el bien se halla en las cosas, en tanto que la verdad reside en la mente. La intencionalidad es propia del objeto, no de la operación mental, por eso, es denominada por los comentaristas medievales del Estagirita, quien ya habló de ello, “intencionalidad de semejanza” (De Aquino, 1988, págs. 631, I, q.67, a.3), sin embargo, la intencionalidad de la voluntad es distinta, pues es de alteridad y tiene lugar en los propios actos volitivos. Si el universal conserva únicamente lo formal, el vacío entre sí y la realidad debe suplirse con la razón práctica al unísono con la *voluntas ut ratio*, al conjugar ambas intencionalidades en una dinámica que devele la realidad como lo hacen las pugnas.

La razón práctica no debe quedarse sola en su ejercicio. La teoría es necesaria, la norma es marco de referencia tanto cuanto el objeto propicia las pugnas. Del mismo modo que la segunda dimensión es una vía de acceso a lo real físico como un todo a través del abandono de lo universal, así mismo, es preciso que la razón práctica facilite la opción por la plenitud del ser, pues, “si uno apuesta a la totalidad de lo otro es cuando prefiere lo otro a lo propio” (Polo, 2018b).

CAPÍTULO III

TERCERA DIMENSIÓN DEL MÉTODO DEL ABANDONO DEL LÍMITE MENTAL

La primera dimensión del abandono del límite mental alcanza los tres primeros principios, de modo que uno de ellos asocia los otros dos. Sin embargo, para llevar a cabo tal empresa, el requisito es el abandono del pensamiento, que no surge de la causalidad y que, por lo tanto, queda sin justificación, pues si para alcanzar los principios reales ha sido necesario dejar por fuera el pensamiento, este no es abarcado por el ser del universo en el que dichos principios están vigentes.

Se pone así de manifiesto que los principios tratados metafísicamente son distintos de aquel del que emerge la razón. Esta es la causa de que Polo inicie el tratamiento de esta tercera dimensión mediante la impugnación del concepto de sujeto del pensamiento, por resultar insuficiente, pues es una descripción interna de la operación racional que no da cuenta de su raíz. Dado que el acto de conocer reclama alguien que lo ejerza —“*operari sequitur esse*” (De Aquino, 1988, págs. 682, I, q.76, a.1) —, además del conocer, debe haber un “existente” del que, en su ejercicio racional, resulte, no alguien como él, sino pensamientos, por tanto, lo que se rastrea es un ser creado (Polo, 2017).

Los filósofos clásicos han entendido el conocer de las operaciones como más alto que aquel de los hábitos. Polo, por su parte, afirma lo contrario al sostener que los hábitos adquiridos conocen las operaciones. El requisito para que estas tengan lugar es la “especie impresa intelectual”, que, a opinión del Estagirita, aparece cuando la iluminación de los objetos sensibles se lleva a cabo por parte del intelecto agente. Si no fuera así, el entendimiento no empezaría como “*tabula rasa*”. Dado que la razón no se limita al ejercicio operativo, la facultad no puede ser vista como sustrato operacional, apreciación que es fruto de la objetivación. Al ser preciso proveer a la inteligencia de especie impresa y de hábitos adquiridos, se evidencia su subordinación al “*intellectus ut co-actus*”. Si esta tarea no es la única labor del *nous poietikos*, podría ser desarrollada a través del algún hábito innato, que no intensificase la facultad ni exigiese operación precedente alguna (Polo, 2016a).

La tradición reconoce como hábitos innatos: el de los “primeros principios”, el de “sabiduría” y la “sindéresis”. El Aquinate afirma que el hábito de sabiduría es el mayor

conocimiento porque accede a Dios (1994, págs. 182, II-II, q.19, a.7; q.9, a.4) y que, gracias a tal hábito, cuando se piensa, es posible tener conciencia de que se es (2001, págs. 53, q.10, a.8). Polo está en desacuerdo con este planteamiento porque su carácter reflexivo, encaja con la deducción del ser en Descartes, y opina que este hábito da noticia de la propia existencia en cuanto creada y afirma que, como método, este hábito conoce el “*intellectus ut co-actus*”, cuyo tema es la Identidad (Polo, 2016a).

El pensamiento clásico detecta que el intelecto es más alto que su desempeño operacional. No obstante, el avance de la cuestión es reducido a causa de que el “sustancialismo” relega el asunto a la esfera de los accidentes. El Doctor Común sostiene que solamente el conocer a través del cual el alma se autoconoce no se incluye en ese género (2001, págs. 53, q.10, a.8), con lo que concibe hasta al *intellectus agens* como potencia del alma, sin embargo, llega a aceptar, a nivel trascendental, algún tipo de intelección. Polo nota que la esencia tiene coto, en tanto que la intelección carece de ella. Con esto en mente, afirma que el entendimiento es trascendental, lo que descarta el “sustancialismo” a través de un enfoque distinto del objeto mental, en el que la acreditada precisión que le es conferida por la tradición es atemperada por la detección de su carácter limitante, lo que corrige también la valoración de los hábitos adquiridos (2016a).

Si es preciso abandonar la presencia con el fin de advertir los primeros principios reales, queda pendiente por responder quién lleva a cabo tal abandono. Lo que inicialmente queda claro es que se trata de un ser libre, debido a que la causalidad forma parte de la esfera metafísica cuyo acceso ha requerido dejar fuera el pensamiento.

Ahora bien, la antropología únicamente puede distinguirse de la metafísica a nivel trascendental si el estatuto del hombre no es el de la persistencia. Esta condición solo se cumple si los actos de conocimiento carecen de carácter constituyente, porque si aquellas operaciones tienen como soporte último el ser del hombre, este únicamente será libre si se descarta que los actos de conocer causen, de lo contrario, el ser del cognoscente será el mismo que el del universo físico (Polo, 2017).

Los filósofos medievales, en particular Escoto (1985), defendieron la tesis de que el saber filosófico no incluía a la persona, sino únicamente su naturaleza, porque la filosofía versa sobre lo necesario y no acerca de lo contingente. Al ser Dios un ser libre, sería factible tratar sobre Él en cuanto ser infinito, pero no en cuanto persona, tema de estudio de la teología. La misma dinámica se aplicó a las personas humanas (Polo, 2017). Tomás de

Aquino, por su parte, diferencia los principios que son esencias de aquellos que exclusivamente tienen carácter de principio y afirma que estos últimos son objeto de estudio de la metafísica, en tanto que los primeros lo son de la teología (2014, págs. 231, q.5, a.4). Polo, en cambio, admite la posibilidad de hacer filosofía sobre la persona, sin embargo, se disocia de las escuelas personalistas, por su débil consistencia teórica (García, 2012).

Polo establece claramente que la persona es ser. Tomás de Aquino, en cambio, no resuelve el tema de modo concluyente. La mayoría de ocasiones en que desarrolla el asunto, toma la definición de Boecio, quien concibe la persona en cuanto sustancia primera, es decir, el todo que subsiste. Sin embargo, Fernando Haya, en su libro *El ser temporal* (2017), afirma que es posible concluir que el Doctor Común ubicaría a la persona en el orden del ser, en base a sus propios argumentos: Si el Aquinate insiste en que Cristo tiene un único ser, porque es una sola Persona, la del Verbo y, no obstante, afirma que es verdadero hombre al que no le falta nada de la esencia humana, excepto el pecado, quiere decir que la persona de todo hombre también es distinta de la esencia. No es posible decir que Cristo es auténtico hombre, si su persona no es humana, si no es porque la persona de todo hombre no está en el orden de la esencia, sino en el orden del ser.

La diferenciación entre el ser que aborda la metafísica y el correspondiente a la antropología se vislumbra ya en la crítica que formula Kant (1997) a Descartes por incurrir en una falacia que le hace pensar al hombre como “*res cogitans*” y asignarle estatuto sustancial, en tanto que, para el alemán, lo trascendental es la conciencia cognoscitiva (Polo, 2016d). Este desliz cartesiano llevó al prusiano a desistir de la indagación sobre el fundamento (Polo, 2022).

La teoría de conocimiento desarrollada en la modernidad resulta irreconciliable con la distinción entre metafísica y antropología, pues supone al cognoscente como constituyente. *La Crítica de la razón pura* (Kant, 1997), por ejemplo, concibe el conocimiento como actividad eficiente y no como acto, en tanto que el objeto es elaborado por “condiciones de posibilidad” (págs. 85, B64). En la medida en que se considere que el conocimiento causa lo conocido, se cae en una “simetrización” por la que se aplican nociones metafísicas en el desarrollo antropológico (Polo, 2021a). Si no se tiene en cuenta que toda operación cognoscitiva, a partir de la abstracción, es acto y está fuera del tiempo y del espacio, se pierde de vista que hay algo en el hombre que no es cosmos.

La propuesta poliana difiere de los intentos anteriores de enfocar el tratamiento de la persona y se basa en el desarrollo de una antropología, no ya como ciencia segunda, sino a la par de la metafísica, con un contenido diverso que aborda un ser distinto. En esta ampliación, Polo se “desaferra” del pensamiento para acceder al ser personal, pues la esencia, no es capaz de alcanzar el ser: “el yo pensado no piensa” (2016a, pág. 316) porque no es la persona que existe (Polo, 2016a).

Más aún, en la tentativa moderna de que el pensamiento se haga con el existente, se da una “pretensión de sí” problemática, dado que la persona es un ser abierto al universo físico y a la divinidad, mientras que este intento lo encierra. Heidegger ya afirmó que el pensamiento no es una vía apropiada para desembocar en la existencia, porque el “ser ahí” se halla a través de los sentimientos (1993). Nietzsche, por su parte, habla de la filosofía del martillo al aludir a que la especulación no accede a la realidad a la que es preciso modificar, lo cual no se lleva a cabo con ideas (2022). Levinas (2002), a su vez, frente a la pretensión de autoconstrucción, afirma que el ser humano es creado desde fuera y hacia afuera y, más tarde, juzga la antropología como un estudio teórico del hombre sobre sí mismo, por lo que cambia el rumbo hacia el altruismo (2003). La limitación de estas propuestas radica en el desconocimiento de la distinción entre esencia y existencia, y conduce a obcecarse en el binomio pensamiento–acción, que permanece en la esfera esencial (García, 2012).

Esta es la razón de que Polo proponga desarrollar esta dimensión a través de tres etapas. La primera radica en la detección del ser personal, en otras palabras, distinguir que “además” del pensamiento hay alguien que piensa. Por consiguiente, el “punto de partida” es la operación, desde la que se alcanza su “además”, término que alude a que la intencionalidad no alumbró al cognoscente, sino a las formas del universo. Así, el “*cogito ergo sum*” se torna en “*cogito y, además, sum*” (Polo, 2016d, pág. 383): puesto que hay existencia, hay pensamiento. El “yo pensado no piensa” al pensante, quien debe hallarse fuera de la suposición (Polo, 2016a).

La segunda fase consiste en emplear el “carácter de además” (Polo, 2016a, pág. 26) al obrar de manera libre, a través de acciones en las que el “yo” se vincula y que revelan un ser que ejercita su libertad. Sin embargo, dicho ser no se aferra definitivamente de modo objetual, porque siempre puede llevar a cabo nuevas acciones libres (Polo, 2016a). “El método (...) equivale a acompañarse (...), a co-existir (...) no me conozco (...), sino que me alcanzo al conocerme, pero sin que ese alcanzarme tenga término (...) cabe describirlo como

futuro sin desfuturización. El futuro es denotado por el alcanzar; la no desfuturización por la ausencia de término” (Polo, 2016a, pág. 137).

El hombre excede lo que logra alcanzar de sí y busca lo que no descubre aún. La evidenciación de su carácter creatural, al enfrentar la privación de “réplica” y el deseo de una actividad que no resulte limitada por la objetualidad, desembocan en una búsqueda de Dios, no ya por medio del entendimiento o la voluntad, sino trascendental: “La persistencia no es además respecto de sí (...) Por eso, el abandono del límite en su primera dimensión no exige sino el mantenimiento del acto de ser (...) En el caso de la existencia humana es necesaria la insistencia, un mantenimiento de además respecto de además.” (Polo, 2021b, pág. 160).

El “carácter de además” se define, en su valor de método, como “alcanzar” su tema, que son los trascendentales personales. La cuestión sobre lo alcanzado por el “alcanzar” carece de solución, pues de haberla, el método se doblegaría ante la presencia. La fragilidad del “carácter de además”, en cuanto método, únicamente se solventa al conjugarse con su tema, sin consolidar en objeto mental. La “solidaridad” sorteja dicha labilidad porque el tema acarrea el método hacia sí: se trata del “además del además” que no concluye, es “*epéctasis*” (Nicola, 2020, pág. 43), inagotabilidad activa en la que el “alcanzarse” es la propia persona: tema al interior del método, pero un interior “atópico” (*τόπος*), pues no es sitio alguno, que no por eso resulta impenetrable (Polo, 2016a).

El término “persona” no constituye predicado, por no ser genérico. Cada “quien” es un ser, a diferencia del universo, que abarca todo lo físico en un único ser principal. Por esto, la persona es “co-existente” con otros seres distintos de sí. Al mancomunar el “ser además” con su esencia, se pone de manifiesto un “co-existente” insatisfecho, porque ni en su pensar ni en su actuar emerge otro como él, limitación que evidencia que el pensamiento no es causado porque el ímpetu de la actividad es coartado y resulta el pensar, que priva de réplica. Si el ser del universo es comenzar ininterrumpido, el ser personal es futuro inacabable, con lo se identifica la primera “dualidad” trascendental concerniente a la intimidad en su faceta de “apertura interior” (Polo, 2016a, pág. 233): “co-existencia” desprovista de réplica y libertad, o ser personal que, por esta carencia, se activa (Polo, 2016a).

Luego de las etapas metódicas, es posible continuar hacia el valor temático del ser personal, que Polo denomina “además y además” (2016a, pág. 268). El primer “además” es

metódico, en tanto que el segundo es temático y constituye la tercera fase de esta dimensión, en la que se pone de manifiesto que la persona, no solo se “alcanza”, sino que “se busca”, con lo que surge la distinción entre “libertad nativa” (Polo, 2016a, pág. 249), que es el aceptar el don de Dios, que como tal, se dilata a la esencia, y “libertad de destinación” (Polo, 2016a, pág. 249), que es el dar en “búsqueda intelectual y amorosa” (Polo, 2016a, pág. 269), un “futuro no desfuturizable”. Esta última libertad es tema, en tanto que la primera es método. El “valor metódico” de la libertad es el “hábito de sabiduría”, que conoce los trascendentales y al que se subordinan la “sindéresis” y el “hábito de los primeros principios”. Esta es la razón de que la esencia humana y la “advertencia” de la persistencia sean libres (Polo, 2016a).

La “co-existencia” es método y tema del “carácter de además”, y garantiza la intimidad, constituida por los trascendentales antropológicos. La “co-existencia” es dual como “apertura interior” y “hacia dentro”. Una persona sola no sería “co-existencial” y, por esto, no sería persona porque los trascendentales son axiomáticos, es decir, la ausencia de uno, es señal de que no hay ser personal. La “apertura interior” es el hallar la falta de otro como yo, en tanto que la “apertura hacia dentro”, es la apreciación de que esa ausencia no será permanente, con lo que emergen los trascendentales en los que el “carácter de además” se torna búsqueda de la “réplica” de que carece, y que son el “*intellectus ut co-actus*” y el “amar donal”. De la “apertura hacia dentro” surge una nueva definición de la libertad en cuanto tema: “inclusión atópica en el ámbito de la máxima amplitud” (Polo, 2021a, pág. 115), siendo esa “amplitud” la intimidad de Dios, con quien el ser personal “co-existe” (Polo, 2016a).

Es preciso reparar en que los trascendentales clásicos incluyen objetivaciones no convertibles con el ser, tales como “ente”, “cosa” y “algo”. El “uno” es propio del ser de Dios, pero no de los seres creados. Por otra parte, si la verdad es un transcendental de la persistencia, su intelección lo será de modo fontal en cuanto transcendental del ser personal. Igualmente, el bien como transcendental del ser principal exige que su respecto goce del mismo estatuto, con lo que, el fundamento de la *boúlesis* es el “amar donal”. Estos dos trascendentales personales son insostenibles sin libertad, razón por la que esta también lo es (Polo, 2016a).

Respecto del ser principal, el pensar lo sustituye, al ser exención. En lo que concierne a la explicitación, el pensar implica propósito de averiguar. En cuanto a la co-

existencia, el pensar entraña ausencia de identidad o estatuto referencial: no se trata de un existir que, adicionalmente “co-existe”, sino que el “co” es inherente e indisoluble de esa existencia. El “además” no implica contigüidad, pues no está supuesto, sino que resurge incesantemente como tal. El carácter “co-existencial” implica buscar la identidad, no ser solo (Esquer, 2000).

La dimensión que nos ocupa “alcanza” el ser personal del hombre, partiendo de la “presencia”, de la que se “desaferra”. La metafísica entraña la distinción entre “persistencia” y nada al prescindir del “límite”. Sin embargo, la antropología se aleja de él, como novedad que se da a sí misma su propio “punto de partida”. Por esto, la persona no precisa distinguirse de la nada. No es “*ex nihilo*”, sino “*ex Deo*” (Polo, 2016a). Polo afirma que “la persona es en la relación, pues como subsistencia es infinitamente más distinta del Origen que de la nada. Si se prescinde de la relación, aparece la nada; si se tiene en cuenta la relación, la nada es insignificante (...), pues con ella se salva una distancia infinitamente mayor” (Polo, 2012, pág. 30). Para superar ese abismo, es preciso recurrir al intelecto personal, cuyo tema es Dios, sin embargo, si no se abandona el límite, la persona se objetualiza y se contrasta con otro objeto lógico, que es la nada, con la que se acomuna dentro de la operación mental.

Por esto, el acceso al ser personal a través del “desaferrarse” de la presencia mental requiere un mapeo del conocimiento que lo posibilite. El voluntarismo de la modernidad, en cambio, ha pretendido manipular el conocer y, de este modo, ha obstruido el acceso al ser personal. Descartes, por ejemplo, a quien Polo cataloga como voluntarista, opta por la duda, que no es operación del entendimiento, sino volitiva. A la luz de la duda, el sujeto se relaciona con los objetos conocidos, prescindiendo de los actos cognoscitivos que los han presentado, de modo que se percibe como “*res cogitans*” y anula toda posibilidad de “alcanzar” a la persona. Así pues, el francés propicia tanto el racionalismo como el empirismo (Polo, 2015a).

El racionalismo sostiene que, si la “*res cogitans*” es capaz de universalizar, entonces hay un único cognoscente y el ser es universal. Spinoza afirma: “*Deus sive natura sive substantia*” (2002, pág. 65) en tanto que Hegel piensa que “el saber absoluto es la verdad de todas las formas de conciencia” (1982, pág. 65). Kant, en cambio, escribirá que, si el pensamiento no se hace con el ser y, si lo que no es pensamiento es voluntad, entonces el sujeto es voluntad (2011), por eso, las categorías cognoscitivas carecen de justificación al no ser fruto de deliberación racional, sino de imposición arbitraria. El empirismo, por su

parte, concluye que, si el *cogito* no accede al ser, este último es incognoscible (Polo, 2015f) y Hume alega que “no hay ningún ser cuya existencia sea demostrable” (2005, pág. 116). Como se ve, la estratagema cartesiana bloquea el acceso al ser personal por parte de la modernidad (Polo, 2015a).

A la luz de una teoría del conocimiento que lo describa netamente, se descubre la “solidaridad” entre el “hábito de sabiduría”, en su calidad metódica, con su tema, lo que implica que este es intrínseco al hábito. En antropología, las “dualidades” son copiosas y se dan en orden jerárquico: el componente más alto da paso a otro binomio cuyas distinciones, en los niveles superiores, no son cualitativas, sino de intensidad. Este valor excedente remite al “carácter de además”, razón por la que un solo ser personal no tendría “réplica”. En este contexto, el marxismo resulta ser un curioso individualismo que supone la corporeidad, como concreción de la plenitud humana al ignorar esta búsqueda ascendente (Polo, 2016a).

El último trascendental personal es el amar donal. Aunque la voluntad profese amor al bien, las personas no pueden ser vistas como tales, porque en la medida en que lo sean, serán usadas y no amadas. El amor personal poliano se constituye a través del “dar y el aceptar” (Polo, 2016a, pág. 425). La subordinación de la persona humana a Dios es distinta de la del efecto respecto de su causa. El hombre es libre y aspira a que sus actos sean aceptados por Dios. No está en manos del ser humano hallar lo que busca, porque el conocer personal no es capaz de obtener por cuenta propia la réplica que anhela. Sin embargo, si se relaciona con el “amar donal”, posibilita la consecución de su finalidad: Dios da la libertad, la persona da su libre actuar, Dios lo acepta y, entonces, concede lo que el hombre busca. En otras palabras, la persona acoge el don y lo hace fecundo y, si es aceptado por Dios, puesto que el don acogido da fruto, perfecciona al hombre para que sea capaz de la contemplación. A pesar de que el hombre busca, no está en capacidad de encontrar a quien lo trasciende: es Dios quien se revela y, de este modo, la búsqueda no fracasa (García, 2012).

Ana Isabel Moscoso, en su libro *La persona como libertad creciente* (2020), afirma con Polo, que el don es esencial, a diferencia del dar y el aceptar, que son personales y dice: “La persona humana no es capaz de dar el ser: solo puede destinarlo. El don es dado personalmente, pero no es don del ser personal: no se entrega una co-existencia” (pág. 260). Sin embargo, en intervenciones posteriores (García, 2021), y haciéndose eco del deseo de su maestro, que esperaba no ser repetido por sus discípulos, sino que estos avanzasen sobre la senda trazada, sostiene que es posible dar la propia intimidad sin que el don pase por las

operaciones y los actos, pues el aceptar a otra persona es ya don de aceptación. Este planteamiento salvaría el escollo de que incapacidades esenciales involuntarias inhabilitasen la entrega del don, con lo que, aunque el amante amase, su amor no se podría consumir, argumento que apoyaría la eutanasia.

El hábito de los primeros principios conoce el “ser primero” y se asienta en el ser personal que, en su calidad de “ser segundo” co-es con la persistencia. Pero esta no es la única apertura personal. El hábito de sabiduría constituye el acceso a la intimidad, el “*intellectus ut co-actus*” es su tema. No se trata de conocimiento reflexivo, pues la solidaridad entre método y tema, no constituye un solo acto. El hábito de sabiduría es el “carácter de además” que, en su faceta metódica, alcanza la “co-existencia” personal al arrancar del “límite mental” y no cesar de “desaferrarse” de él. El valor superabundante de tema y método, justifica la inexistencia de finalización, pues la persona no termina de “alcanzarse” (Polo, 2016a).

El “carácter de además” es estrictamente “dual”, y está integrado por el hábito de sabiduría y los “trascendentales antropológicos”. En cuanto que el método se halla al interior del tema, “la transparencia no es temática si no es metódica, y no es metódica si no es temática” (Polo, 2016a, págs. 224-225). Eckhart escribe: “uno debería ser un adverbio junto al Verbo” (Eckhart, 2013, pág. 338). El adverbio guarda similitud con el Verbo, y el ser humano es semejanza de la Segunda Persona Trinitaria, que es “luz de luz”, en tanto que el hombre es “luz en la luz” o *lux y lumen*: luz que se ve y luz que ilumina. La médula metódico-temática es penetrada por el “hábito de sabiduría” que, en cuanto conocer, es “luz iluminante” y, en su estatuto temático, lo es “transparente”. Sin esa “solidaridad”, la persona concurriría cual observador a su conocer, objetivándose, sin acceder a sí. “El hombre nace de Dios” (Polo, 2015h, pág. 99) y es su búsqueda, porque es “además” del Verbo. El “carácter de además” alcanza al “*intellectus ut co-actus*”, pero no a su tema, claridad que desborda el método (Polo, 2016a), y que refiere a la frase de San Pablo: “conoceré como soy conocido” (1 Cor. 13, 12 Biblia Comentada).

Polo considera apresurado hablar de Dios antes de arribar a lo radical del hombre, porque con la referencia de la persona humana a la Identidad a nivel trascendental se evitan ateísmos que descubren la fragilidad de propuestas precipitadas, en las que afloran contradicciones (2016a). Un ejemplo, entre muchos, es la afirmación de que “solo Dios llena la voluntad y la mueve suficientemente como objeto” (De Aquino, 1988, págs. 900, I, q.105

a.4), según la cual, lo esencial pretendería hacerse con lo trascendental y el “además” estaría demás. La verdad que conoce la mente, si alude al universo físico, es predicamental, en tanto que aquella que remite a objetos pensados es lógica. Ni una ni otra, son la verdad trascendental, conocida por el hábito de los primeros principios. La voluntad, en cambio, es capaz de querer el bien trascendental, debido a que su objeto está constituido por bienes que son medio y por el bien final. En esto, el Doctor Angélico tiene razón, sin embargo, los bienes mediales son identificados por la razón práctica, que es esencial, en tanto que el bien final es reconocido por la *sindéresis*, que es un hábito innato subordinado al de sabiduría (Sellés, 2021).

El Aquinate, en la *Suma contra los gentiles*, afirma que el amar no retribuido debe aniquilarse (1966) y Polo comenta que un amar sin réplica sería aquel orientado no a alguien, sino a algo. La voluntad profesa amor al bien, sin embargo, respecto del ser, el trascendental no es el amor, sino el amar. Concebir a Dios como “Sumo Bien” es justificado, no obstante, no es pertinente a nivel trascendental, “una relación persona-bien (...) no respaldada por la persona vendría a ser un egoísmo trascendental” (Polo, 2016a, pág. 192). El paradigma de los trascendentales de la metafísica es la divinidad y el ser humano se regodea ante el bien y la verdad, pero el “*intellectus ut co-actus*” demanda más (Polo, 2016a).

A Dios se le conoce personalmente, sin embargo, no se trata de un conocimiento claro, porque el tema rebasa el método. La fe natural personal es ennoblecida por aquella de carácter teologal. Jutta Burggraf (2010), al exponer la cuestión, advierte dos maneras de conocer: ver y creer. El ver permite acceder a una demostración próxima. El creer, en contraste, entraña un acceso mediado. Creer es fiarse de quien ve, y entraña una adhesión sin restricciones, que exclusivamente es posible con Dios.

El racionalismo desprecia el dato de fe sobre la idea de que el ver es superior al creer, lo cual es cierto desde la perspectiva del *cognoscente*, pero cuando el conocimiento por propia cuenta es inviable, lo que otro puede aportar es valioso. La fe permite participar del conocimiento divino que supera el contenido proveniente de nuestras capacidades naturales y se asienta en la autoridad divina, sin embargo, esta soberanía es también objeto de fe.

“Creemos porque queremos. Pero, ¿por qué queremos? (...) porque amamos”. (Burggraf, 2010, págs. 136-137). No obstante, queda aún por establecer por qué amamos. El entendimiento y la voluntad no son suficientes para creer, pues la fe no surge del hombre, sino que es dada. Este don entraña una luz interior que habilita al corazón para asentir y

comprende todos los ámbitos humanos, porque no se trata de conocer una enseñanza o de practicar unas normas, sino de abandonarse y depender de Dios.

Burggraf habla de la fe como “asentimiento del entendimiento (...) asentimiento de la voluntad” (2010, pág. 142) y, aunque usa la expresión “saber particularmente personal” (2010, pág. 138), no tiene los elementos antropológicos suficientes para establecer qué es, pues habría que determinar primero qué es personal para Burggraf, si ubica la fe en el entendimiento y la voluntad.

Polo distingue el sentido de los términos: “enterarse”, “entender” y “encontrarse con la verdad”. “Enterarse” alude a captar datos que la razón no hace propios, por ejemplo, para el ejercicio técnico. “Entender”, por otra parte, conlleva asimilación de la información. Sin embargo, si lo asimilado es iluminado, tiene lugar el “encuentro con la verdad”, que no es cuestión del entendimiento, no se trata de un proceso lógico; sino que la verdad se halla gracias a la libertad que busca. Este encuentro tiene efectos amorosos en el despliegue de una operatividad que corre a cargo de ese trascendental personal. La verdad alcanza un carácter generoso que se manifiesta en dones (Polo, 2015h).

En el hallazgo de Dios, la libertad se pliega a Él y se detona un proceso íntimo fundado en un manantial de inspiración del que se carecía previamente y que se torna fuente y motor del actuar, que se vuelve entonces manifestación de este encuentro: “A la sustitución de la motivación por la verdad encontrada puede llamarse enamoramiento” (Polo, 2015h, pág. 132). Este evento conlleva el surgimiento de acciones que agasajan la verdad descubierta, y que previamente no se llevaban a cabo.

Afirma Gilson: “La verdad... no cambia una vez que ha sido encontrada, pero todo cambia a su alrededor” (Gilson, 1962, pág. 180). El actuar evidencia que la verdad ha sido hallada y la inspiración elimina la duda anterior sobre el éxito de la acción. Los yerros no dan paso a la aprensión o a la irresolución, sino que se subsanan con calma y se prosigue. Los arrestos aletargados hacen su aparición y se afina la actuación a través de hábitos.

Esta operatividad no es suscitada por la necesidad, sino que en ella la persona se trasciende, el motor es la genuina generosidad, y el regocijo se evidencia porque la acción levanta el vuelo en pos de sus ansias íntimas. Por eso afirmaba Ortega y Gasset que únicamente se vive de modo genuino, si se encarna la propia vocación; si se encaja con la legítima versión de uno mismo (Ortega y Gasset, 1966, pág. 414). Ese encuentro de una

Verdad descubierta, no por el “intellectus ut actus”, sino al “intellectus ut co-actus” revela a Dios y, en Él, el propio ser personal, que es el plan particular de Dios para esa persona única.

La verdad lógica es infecunda, su aspecto formal carece de entraña y no inspira. En contraste, el “encuentro con la verdad” formaliza la libertad. Una libertad indeterminada denuncia ausencia de inspiración, delata no haber encontrado a Dios, por lo que rige la pretensión de desarrollar la existencia con miras ramplonas.

La fe no está en el ámbito de la razón, quien se pliega a Dios porque encuentra en la doctrina una lógica convincente, sigue una corriente de pensamiento, aprueba los contenidos acordes a sus propios criterios y confía en sí mismo, no en Dios. La fe activa la aceptación, no de un guion impuesto al que es forzoso ceñirse, sino de la propia identidad que da rumbo a todo el obrar. Como fruto de ese hallazgo, la intimidad permea a la esencia como un continuo emerger sin término de una radicalidad continuada que es valorada y examinada con miras a un perfeccionamiento siempre continuo, a diferencia de los seres vivos no personales que se agotan en su brotar. Este obrar, ya no busca lo que le falta, sino que manifiesta un hallazgo por el cual el hombre conoce su valía de cara a Dios, no a sí mismo o a lo creado.

Como se ve, la unidad del hombre radica en la dependencia de Dios, pues en la medida en que pretenda ser autónomamente, se despersonaliza. Polo cita el pasaje de *Apocalipsis* (2, 17): “una piedrecita blanca, y, grabado en la piedrecita, un nombre nuevo que nadie conoce, sino el que lo recibe” para aludir al particular plan para cada persona, que le revela su propia identidad, porque la persona no se sabe desde sí, sino desde la Identidad, es por eso que el conocer personal es dual, creatura y Creador.

Recapitulando, el ser personal en su carácter metódico radica en la detección del valor de “además” respecto del pensar y el obrar, en el que afloran la “co-existencia” y la libertad. En su estatuto temático o “además del además”, la persona desborda esos trascendentales con el entendimiento y el amar personales, que también lo son. El hábito innato de sabiduría accede al “acto de ser personal” al identificar esos trascendentales duales jerarquizados. La “co-existencia” refiere la intimidad en cuanto apertura. La libertad no es capacidad de escoger entre opciones, sino el ser personal en cuanto abierto a las personas, sobre todo, a Dios. El sentido de la persona o vocación orienta esta libertad, que se subordina al “amar donal” y, al intelecto en acto de la tradición, que es motor del conocer y cúspide de la contemplación del Origen al que busca.

Por su parte, el amar trascendental, se compone de aspectos de rango dispar: “aceptar, dar y don”. En la persona humana, el primero es superior al segundo, puesto que ha sido creada a imagen del Hijo, que acepta, y no del Padre, que da. La voluntad no ama, sino que apetece el bien que necesita, en tanto que el ser en cuanto amante no es necesitante, sino oferente, entrega y se entrega. El “co-existente” que no halla otro como él, es apertura y libertad de destinación a un ser personal capaz de aceptarlo. Es también un intelecto trascendental provisto de tema personal.

Por esto, no hay ser personal que halle en sí su sentido: requiere encontrarlo en otro ser personal que no experimente la misma insuficiencia constitutiva por la que no encuentra autónomamente su realización. La persona es incapaz de hallar la felicidad en su propio ser, razón por la que los trascendentales reivindican el ser divino. El ser personal no es el *hypokeimenon* de la tradición, ni el sujeto de la modernidad, que apuntan al fundamento y hacen que lo fundado carezca de libertad y, por ello, sea incapaz de elevación. En el ámbito esencial, el ser humano emprende planes debido a que su propio ser es un proyecto del que se distancia si no ejerce su aceptar libre del designio para sí. Si no lleva a cabo su vocación, extravía paulatinamente su propio sentido. Las variopintas expresiones de la esencia develan la adhesión o la resistencia al plan divino para la persona.

CAPÍTULO IV

CUARTA DIMENSIÓN DEL MÉTODO DEL ABANDONO DEL LÍMITE MENTAL

En las dimensiones del abandono del límite mental que acceden al ser y esencia del universo, el método se distingue de su tema. Sin embargo, en el ámbito antropológico, una vez que se ha alcanzado la existencia personal, se retorna a la presencia mental para “abarcarla” y esclarecerla, por lo que el tema de la dimensión que nos ocupa, la esencia humana —que entraña desde la corporeidad hasta operaciones de las potencias espirituales—, es relativo al método, que implica el ejercicio de la inteligencia. Este es el modo de conocer, al menos en cierta medida, la esencia del hombre.

El Doctor Común distingue la idea que Dios tiene de sí de aquella concebida por el hombre de sí mismo y esta disparidad se fundamenta en su aporte al *corpus* aristotélico, conocida como distinción real:

El ser del Verbo divino y el entendimiento divino se identifican (...) En cambio, con el verbo del entendimiento humano no sucede lo mismo, porque cuando nuestro entendimiento se entiende a sí mismo, su ser y su entender no se identifican (...) es preciso que el verbo interiormente concebido por el hombre que se entiende a sí mismo no sea un hombre verdadero. (De Aquino, 1966, págs. 682-683)

Tomás de Aquino, al establecer la distinción real entre ser y esencia, los asemeja a una existencia constituida y su poder. En el caso del hombre, esta distinción pivota sobre las nociones de “persona” y “yo”, la primera responde a la pregunta ¿quién?, en tanto que la segunda contesta la cuestión del ¿qué? El hombre no es capaz de “replicarse”, pues es permanente la diferencia entre lo que es —potencia que no se agota, sino que constantemente puede dar más de sí— y quién es —el existente o acto— (García, 2021).

El nominalismo, al cerrar la perspectiva especulativa e imposibilitar rebasar el ámbito sensible, ha llevado a concebir la identidad como identificación empírica y ha dado lugar al malentendido que confunde quién es el hombre con lo que él es, pues, si únicamente

se acepta la existencia de hechos, forzosamente solo se valida “qués” y se desautoriza todo método para acceder a la persona y a su esencia de modo genuino (Padial, 2021).

La modernidad, encaprichada con la certeza, asocia el “yo” a las potencias superiores, pues para eludir la duda es preciso cerciorarse. El “yo” fiscaliza la información al constatar su atenuencia al parámetro constituido arbitrariamente. La certeza cartesiana aparece con retraso, dado que el cognoscente ya posee el dato y debe ceñirse a él. El rastreo es externo al tema, y no se investiga cómo surgió. De este modo, la intencionalidad es reemplazada por la vigilancia, y el prurito de seguridad menoscaba la verdad. Al suponer el conocer como fraudulento, se pospone el conocimiento de lo real extra e intramental, y el no despejar ni el conocimiento, ni la realidad, ni el “yo” resulta ser el fin del saber (Polo, 2016a).

La *Crítica de la razón pura* (Kant, 1997) pretende enlazar la información con supuestas tareas de la inteligencia, sobre las cuales se halla un “yo” que es jurado del juzgado de la mente y cuyo corolario es el agnosticismo. Con la criba kantiana, el conocer se concibe como una producción *kinética*, en la que el “yo” solventa inquietudes anímicas, cosa que repugna a una comprensión autónoma que busque netamente conocer (Polo, 2016a).

Según Hegel, el “yo” señala el surgimiento de la conciencia del hombre, que, a su vez, transita a la autoconciencia divina. El hombre impersonal resulta una situación del Absoluto en la historia, y el “yo” representa el percatarse de su existencia, al tiempo que la deidad aniquila toda tentativa de distinción de sí (Polo, 2016a).

Dado que la conciencia de uno mismo no es saber del propio ser y la existencia no es asequible por la vía del conocer objetivo, Heidegger señala su precariedad y afirma que el hombre se halla en los sentimientos, que evidencian su existencia y formulan su fin: “el fundamento solo es accesible como sentido” (Heidegger, 1993, pág. 175). Pero como el sentimiento es inestable, no es posible alcanzar en él la identidad (Polo, 2016a) y, al buscarse a sí mismo fuera de lo trascendental, el ser humano desemboca en la angustia.

Aristóteles, en su tratado sobre el alma, hace uso de dos nociones distintas para exponer la vida, cuyo principio es la *psyché*, que sería *ἐνέργεια* o acto extra temporal y extra espacial de lo corpóreo cuando está organizado. No obstante, también afirma que la *ἐντελέχεια* es vida respecto de un cuerpo que la posee potencialmente, y que abarca actos físicos inmanentes que lo mantienen vivo (1978, págs. 101-107). Como se ve, hay una paradoja según la cual, la vida sería netamente temporal y espacial y, sin embargo, podría

ser exactamente lo contrario y es que, al carecer de la distinción real, afirma el Estagirita que, respecto de los seres vivientes, el ser es la vida (Padial, 2021). La antropología aristotélica ubica al ser humano entre las sustancias superiores, que posee su propio principio de operaciones, pero que es parte de la realidad física (Polo, 2015g, pág. 304).

La doctrina de la distinción real tomista permite diferenciar al hombre de las demás entidades, pues la tesis de que los actos de ser se distinguen, establecido el estatuto potencial esencial en relación al ser, posibilita concluir de modo análogo, que la esencia humana deberá discernirse de otras esencias (Polo, 2015h). Así, la esencia estudiada en la segunda dimensión del abandono del límite se distingue de la que aquí nos ocupa.

Polo, por su parte, sostiene que la vida se enmarca en la esencia y no en el ser, razón por la cual, tanto el funcionamiento orgánico, cuanto el obrar libre son de carácter esencial, en tanto que el “quién” que los efectúa es trascendental (Padial, 2021). Se trata de “la distinción entre viviente y vida” (Polo, 2016a, pág. 283), entre la persona que se busca, sin conseguir alcanzarse, y el “yo —que— pensado, no piensa” (Polo, 2016a, pág. 316).

Aunque la esencia se encuadre en el espacio y en el tiempo, ordenados tetracausalmente, la intimidad humana trasluce en la corporeidad, la familia, la sociedad, la educación, etc. y las torna “manifestaciones” personales. Así, además de la configuración ontológica humana y de su principalidad operacional, temas tratados en enfoques clásicos, y más allá de antropologías culturales, como la de Cassirer (1968) o de aquellas idealistas en las que prima la autoconciencia, Polo desarrolla una antropología trascendental, según la cual, la persona dispone de su naturaleza y de su actividad (Padial, 2021).

Ser y conocer no se identifican en la persona humana a la que, al no hallar su identidad, le “acontece pensar” (Polo, 2015d, pág. 76), lo que “manifiesta” su co-existencialidad. La esencia del hombre es correspondencia con su ser. La distinción real, en este caso, se define como co-existencia y “manifestación”. El tratamiento de esta última, si bien resulta indisociable del “límite mental”, lo excede porque la presencia apenas inicia el “disponer” en el que se enfoca la atención. Esta es la razón de que Polo hable de “demora en la presencia mental” (2016a, pág. 215), sin permitir que esta anegue la atención, lo que implica la existencia de otras instancias de conocimiento de carácter “sistémico” (Esquer, 2000, págs. 204-205).

La cuarta dimensión es referida como “quedar creciente en el límite” (Polo, 2016a, pág. 337), pues la detención en la “presencia mental” la esclarece a través de hábitos adquiridos o “luces iluminantes” (Polo, 2016a, pág. 362) que develan el carácter del entendimiento, al constituir su paulatino crecimiento. Dado que el conocimiento intencional de lo esencial es inviable, la atención se focaliza en la operación y se aparta de su objeto porque, si bien se conmensura con él, no es tal. Así, se observa que la permanencia en el límite, “engloba” la presencia u operaciones de forma habitual. La índole “creciente” radica en la habitualidad, en tanto que el carácter “englobante” manifiesta el aspecto “sistémico” de la esencia humana. El término “englobar” alude a que el hábito no causa la operación y a que esta no es “reflexiva”, es decir, no se conoce a sí misma, lo que generaría un proceso al infinito. Por último, se refiere a que el hábito no “objetiva” la operación, pues de ser así, dejaría de serlo para tornarse objeto (Alonso, 2021).

Las potencias son de la naturaleza, sin embargo, sus actos de entender y querer son ejercidos por un “quien”, lo que pone de manifiesto la posibilidad de interpretar el alma bajo dos enfoques distintos y ambos apropiados: el alma es forma corpórea y, también, es esencia de la persona. El ser personal usa de su corporeidad y se expresa por su medio, sin embargo, este apoderarse de la corporeidad es limitado, pues el hombre no es capaz de configurarlo de modo absoluto, sino que debe ajustarse a una forma ya dada. En este contexto aparecen lo que la ética denomina “actos del hombre”. No obstante, el alma, en cuanto esencia, alude a una “manifestación” que brota de la libertad a través de “actos humanos” ejercidos de modo consciente y voluntario. En la medida en que se desarrolla esta “apropiación” de la naturaleza, Polo habla de la esencia humana como “crecimiento” (Polo, 2016a).

El ser del cosmos es un primer principio, cuyo análisis pasivo o constitución esencial se funda sobre una diversidad de causas integradas entre sí. Afirma el Aquinate que ciertas realidades no son sino principios (2014, págs. 231, q.5, a.4). La naturaleza humana, no obstante, es elevada a través de hábitos en los que radica la esencia, al constituir su “autoperfección” y que la distinguen de aquella del ser principal. Lejos de ser una causa que confluya con la naturaleza a la que desarrollan, los hábitos son el mejoramiento otorgado a la naturaleza por parte del ser personal. Así, hay distinción entre la esencia del hombre y la del resto de la creación material, pues esta última, al ser “tetracausal” constituye una única esencia, con lo que la idea de “*hypokeimenon*” resulta inaceptable. De esto se sigue que la individuación no es propia de esta esencia, sino de realidades superiores como las esencias personales en las que es posible hablar de “irreductibilidad” (Polo, 2015h).

Respecto de los temas antropológicos, a saber, la persona humana, la naturaleza y la esencia, esta última es la intersección de las anteriores. La naturaleza, o “vida recibida” (Polo, 2015h, pág. 241) de los padres, es potencial respecto de la esencia y del acto de ser, y comprende la corporeidad con su operatividad y capacidades, que se acomunan con las de los demás hombres, pero cuyo uso o esencialización es distinto en cada uno. La esencia no es material, sino “vida añadida” (Polo, 2015h, pág. 241) o desarrollo de las potencias espirituales y del “yo” que la persona activa gradualmente por medio de hábitos y virtudes que la elevan intrínsecamente (García, 2021).

El ceñirse de la operación mental a su objeto es un límite motivado por su subordinación a los datos que recibe de la sensibilidad, que está restringida a captar de acuerdo a condiciones físicas determinadas. Esta restricción se supera por el ejercicio del conocimiento habitual, que Aristóteles reducía a potenciador de las operaciones, pero que, al no culminar en ideas, resulta ser un acto cognoscitivo que no se agosta ni concluye, cuyo alcance sobrepasa la objetivación, de modo que genera experiencia no formalizable. Así, los hábitos, no únicamente intensifican la operatividad, sino que posibilitan actos adicionales de la potencia (García, 2021).

La esencia no es cognoscible de manera sensible o por vía abstractiva, sin embargo, es patente que el hombre conoce sus potencias superiores, lo que evidencia la existencia de un conocimiento más alto que el racional, que es aquel del hábito innato de la “sindéresis” o “yo”, que es potencial en relación a la persona (ejercido directamente por ella), pero activo, respecto de a las potencias superiores. Tal hábito faculta el conocimiento y la activación del entendimiento en su faceta de “ver-yo”, y hace otro tanto con la voluntad en su vertiente de “querer-yo” (Polo, 2016a).

La “sindéresis” es “ápice” esencial que, en su matiz de “ver-yo” revela la intimidad personal como una luz que ilumina la presencia, al abarcarla. Asimismo, en su aspecto de “querer-yo” expresa la intimidad en cuanto don derivado del amar personal, es “relación trascendental con el bien (...) los actos voluntarios son (...) modalidades dispositivas del *querer-yo*; y (...) el bien es ratificado por el tercer miembro de la estructura donal: el amor (...) *querer-yo* puede describirse como el *verdadear* de la voluntad” (Polo, 2016a, pág. 294). La esencia es un “disponer” personal de la naturaleza a la que desarrolla, es su “crecimiento”. En la interacción entre esencia y naturaleza, aflora la persona, por lo que la esencia es también “manifestación”:

En tanto que la esencia depende de los trascendentales personales, la palabra manifestar indica su depender de la co-existencia, y equivale a iluminar, que significa su depender del intelecto personal; a aportar, que señala la dependencia respecto del amar y del aceptar donal; y a disponer, palabra que expresa la extensión a la esencia de la libertad trascendental. (Polo, 2016a, pág. 281)

Tomás de Aquino afirma que ciertos trascendentales se corresponden con algunas facultades del hombre, concretamente, la verdad con el entendimiento y el bien con la voluntad (2016, págs. 90, q.1, a.1). Sin embargo, para hablar estrictamente de trascendentales, estos, que son relativos, deben referir, no a potencias exclusivas de una creatura, en este caso del hombre, sino que deben relacionarse a nivel de ser. Como se ha afirmado, hay tipos de ser, de modo que es posible vincular los trascendentales personales con aquellos del comienzo que no cesa ni es seguido.

Polo plantea la remitencia del ser principial al ser personal, que “co-existe” con él, en tanto que el primero únicamente existe. La verdad no refiere la razón del hombre pues, según Polo, remite más bien, a su ser en tanto que conocer. Por su parte, el bien se relaciona con el ser del hombre, en su faceta de amar, y no con la potencia volitiva. Sin embargo, en esta relación se debe tomar en cuenta que los trascendentales personales, son más plétóricos que los del ser del universo físico. Así pues, el ser “co-existente” es más noble que el ser que no lo es. El conocer es más alto que la verdad y el amar lo es respecto del bien, dado que, de no haber los primeros, no tendrían lugar los otros (Sellés, 2008).

El “disponer” refiere a los hábitos en su vinculación con los “tipos” radicados en una naturaleza tipificada (Polo, 2018a, pág. 173) que, en cuanto dispuesta por la persona, se eleva y crece. De esta manera, la esencia es la “personalización” (Polo, 2016a, pág. 425) de la naturaleza. En contraste, las creaturas del universo físico, no poseen esencia, sino que constituyen naturalezas dentro de una única unidad de orden que tiene un solo análisis pasivo de su ser (Polo, 2016a). Así como la personalización de la naturaleza, es lo que denominamos esencia, es legítimo considerar la posibilidad de la personalización de la esencia, pero no en esta vida, sino en la resurrección de los muertos. Esta elevación vendría a ser lo que en teología se denomina cuerpo glorioso.

Polo refiere las potencias espirituales como “inteligencia” y “voluntad”, en cambio, con los términos “ver-yo” y “querer-yo” designa la dualidad activa del “yo” que se enuncia

en un término compuesto para evitar su sustantivación (Sellés, 2021). La continuación de la “sindéresis” en el “ver-yo” y “querer-yo” es la expresión personal en actividades intelectuales y volitivas, respecto de las que el “yo” no es un supuesto separado de su obrar, sino que se trata de un “yo” queriente y volente (Padial, 2021). El primer miembro equivale a la tarea que la tradición atribuía al intelecto agente, en tanto que el segundo designa la función asignada al hábito de los primeros principios prácticos. El hábito de los principios teóricos, identificado como entendimiento, se distinguía de aquel de los principios prácticos que, denominado “sindéresis” en el pensamiento medieval (De Aquino, 1988, págs. 738, I, q.79, a.12), velaba y supervisaba el obrar (García, 2021).

Polo, en cambio, no incluye el primer hábito en su mapeo de la esencia, a la que identifica con la “sindéresis”, con lo que sitúa lo práctico por sobre lo teórico en el ámbito esencial, a pesar de calificarse a sí mismo como intelectualista aristotélico a causa de que el conocer objetual únicamente puede ser superado con el conocimiento habitual, sea innato o adquirido (García, 2021).

Sin embargo, en la esfera esencial, la primacía la tiene la voluntad porque “querer-yo” no solamente la ilumina para conocerla (asunto que resulta más complejo que la iluminación del “ver-yo” porque la voluntad no es una potencia cognoscitiva), pues esto no le es suficiente para querer, sino que demanda un respaldo para hacerlo. Se trata de lo que Polo denomina “querer-querer más” (Polo, 2016a, pág. 524): el primer miembro del binomio alude al querer propio de la potencia; en tanto que el segundo refiere al refuerzo del “querer-yo” proveniente del ser personal, sin el cual, la voluntad no querría. Dado que semejante respaldo es más que conocer, lo que hace “ver-yo”, el “querer-yo” es más próximo a la persona (Polo, 2016a).

“Ver-yo” comprende aquello que suscita y alumbraba, que es la potencia intelectual, sin embargo, no suscita sus operaciones ni objetos, pues, si así fuera, esa luz los conocería directamente, en cuyo caso, las operaciones resultarían innecesarias. “Ver-yo” robustece la potencia, que se le subordina, al suscitar múltiples hábitos intelectuales adquiridos que la intensifican, y sacan a la luz, cada uno, una operación en particular. El hábito permite conocer la operación que ha sido ejercida y, de este modo, no solo es posible conocer objetos, sino también sus respectivas operaciones, dinámica que propicia el desarrollo de la segunda dimensión del abandono del límite. Con todo, “ver-yo” no se diversifica como lo hacen esos hábitos, pues da lugar a las operaciones de la razón, al abarcarlas todas, no en una noción,

sino englobándolas como “visividad”, que es la potencia intelectual. Un objeto no pondría de manifiesto la diversidad de operaciones y su jerarquía (Polo, 2016a).

El Estagirita afirma que las operaciones racionales son actos perfectos fuera del tiempo y del espacio. Aun así, los hábitos adquiridos de la inteligencia son más admirables porque no se conmensuran con objeto alguno, sino que revelan las operaciones ejercidas, generando una memoria que consigna actos mentales que, a futuro, hacen posible llevar a cabo operaciones similares a la ejercida, gracias a la experiencia intelectual (Padial, 2021).

La potencia intelectual es iluminada en tanto que suscitada directamente por el primer miembro de la sindéresis. En cambio, las operaciones de dicha potencia no lo son, a causa de su calidad intermitente, que discrepa de la del ápice de la esencia, que es constante. Es por eso que la presencia es un “ocultamiento que se oculta” (Polo, 2016a, pág. 340). Los hábitos adquiridos se suscitan ascendentemente a partir de la presencia y, de este modo, la razón no se anega en la objetualidad, sino que los hábitos reanudan su actividad de modo incrementante (Polo, 2016a). “Ver-yo es dual suscitando hacia abajo con la visividad, y suscitando hacia arriba con el límite mental” (Polo, 2016a, pág. 341).

La persona es “luz transparente”, que busca uno como ella, pretende descubrir quién es en su intimidad, pero incapaz de iluminarla, no encuentra réplica. Es una luz apta para ser atravesada y aceptada por otra diversa a sí, de modo que esta segunda debele el quién buscado, el sentido personal. No obstante, la persona ilumina fuera de esa intimidad, no siendo ya luz transparente, sino tornándose en iluminante (Padial, 2021). El hombre no es un conocer cabal de su ser y, sin embargo, tiene conocimiento de su disponer. “La distinción entre la luz que busca y la que encuentra suscitando se corresponde con la distinción real entre la persona humana y su esencia” (Polo, 2016a, pág. 336).

“Ver-yo” supone hallar de manera intelectual. Las operaciones se vinculan con objetos, en tanto que los hábitos, con la potencia, pues revelan la operación ejercida o presencia. Así, la “luz presentante” muestra las operaciones, y la intelección abstractiva constituye “luces manifestantes” de lo extramental (Padial, 2021).

Resulta paradójica la afirmación de que la esencia humana sea “crecimiento”, cuando también se sostiene que posee un “ápice”, que es la sindéresis. Esto se explica porque el “carácter de además” retorna a su punto de partida para explicarlo y esa “vuelta” entraña un descenso en “cascada” desde el “ver-yo” hacia la potencia, para, de nuevo, ascender, al

“suscitar” paulatinamente operaciones, hábitos y experiencia intelectual que, a su vez, en un nuevo descenso, aclara los hábitos, que, por su parte, “simbolizan” las operaciones, las cuales se vuelven al fantasma. Se trata de “movimientos” ascendentes y descendentes que, aunque tengan por techo el “ver-yo”, dado que la vuelta es continua, aseguran el crecimiento (García, 2010): “La iluminación en cascada inventa —suscita— lo inteligido” (Polo, 2016a, pág. 335).

Es posible englobar tanto las operaciones cuanto los hábitos de la inteligencia, porque su iluminar no rige sobre una verdad trascendental, por eso conviene aceptar la existencia de actos intelectuales más allá de la esencia, pero, en el caso de la voluntad, esto no es necesario, pues ya se ha afirmado la calidad trascendental de los bienes a los que tiende (Polo, 2016a). La voluntad no puede ser “englobada”, puesto que no invade lo otro, en otras palabras, es distinta de la inteligencia, que acarrea el objeto hacia sí, tornándolo propio al elevarlo a su estatuto, en cambio, la voluntad sale de sí y se adecúa al bien, sin internalizarlo, sino que debe atenerse a su condición, esta es la razón de que la intencionalidad volitiva sea de alteridad (Sellés, 2021).

En el caso del “querer-yo” se da una “corriente” que adelanta, una “luz” que se acrecienta, pues la sindéresis es el centinela gracias al cual el hombre está alerta para descubrir si su obrar es bueno o no, y si debe reformarlo. “Querer-yo” forja su incesante obrar y establece una “corriente” conformada por actos, hábitos y experiencia moral, que se acrecienta, porque el ser humano constantemente rebrota y hace más. Así, aunque la sindéresis sea ápice de la esencia, esta crece sin coto en sus dos vertientes (Polo, 2016a).

El intento de determinar si la inteligencia y la voluntad son potencias naturales o esenciales, abordado en los estudios mente-cerebro, hace pensar que se trata de un terreno compartido, puesto que la naturaleza es común, en tanto que la esencia es su perfeccionamiento libre. El hecho de que el entendimiento y la voluntad sean potencias inclina la balanza a la naturaleza, sin embargo, su desarrollo a cargo de la persona las torna esenciales. Por otro lado, clásicamente ya se ha hablado de la racionalidad de la naturaleza y se ha puntualizado que no es netamente animal. El Aquinate, por ejemplo, ya distingue la cogitativa de la estimativa (Alonso, 2021).

No obstante, si se afirma que estas potencias son exclusivamente naturales, entonces la esencia no sería creada, sino que aparecería por cuenta propia. Por eso Polo señala que lo esencial es la aptitud de un desarrollo intrínseco. La esencia es la faceta dinámica de unas

potencias naturales, aunque no exclusivamente, pues en ese caso, no sería posible relacionar la voluntad con el bien trascendental porque el impulso al bien sería natural, objeción escotista al Doctor Común al sostener que la *voluntas ut natura* no es libre (Alonso, 2021).

El constituir de la esencia se ciñe a la disposición donal, según la que Dios es manantial que crea el “don” que, al ser acogido por el hombre, se torna en “dar”, en búsqueda de “aceptación” del Creador. El conocer personal no consume la estructura donal, dado que la búsqueda en la intimidad no alcanza su tema y, en su lugar, se lleva a cabo la constitución esencial de dones, en la que el vivir se incrementa. Los dones, para ser forjados, requieren que la persona se olvide de sí, en generosidad, para detectar el ser principal. Cabe afirmar que la posibilidad de manifestación personal pivota sobre el límite mental que faculta verter los propios pensamientos en la realidad extramental, por vía de la acción. Así, es posible ralentizar, modificar, añadir, etc. (Polo, 2016a). La calidad creatural del hombre lo hace capaz de inventar y generar novedad, asunto que no sucede en el caso de Dios, para Quien nada es nuevo. Es Dios Quien confiere al hombre el poder de suscitar y aportar y Quien ha dispuesto el universo con capacidad causal (Polo, 2016d).

Tomás de Aquino alude a que el hombre puede escoger por cuenta propia sus fines y Polo amplía la afirmación, al sostener que el ser humano tiene la posibilidad de tornar los fines en medios, potestad que denomina “hiperteleología” (Polo, 2015h, pág. 60), y que se distingue del enfoque kantiano del hombre como fin y jamás como medio (2011) y lo supera, pues, estar sobre el fin implica ser superior a la causalidad (Padial, 2021).

Esa superioridad se cristaliza en una actividad pragmática de constitución de dones sobre la base de la relación entre la voluntad y los fines, que tradicionalmente se ha denominado “*voluntas ut natura*”. Sin embargo, no es suficiente querer aquello que aún no se constituye, sino que se precisa la convergencia entre entendimiento y voluntad o “*voluntas ut ratio*” para que los dones (instrumentos, normas o símbolos), se efectivicen en la sociedad y en la cultura (Padial, 2021) y abran “posibilidades factivas” (Polo, 2016a, pág. 536).

El “yo” corresponde al “alma” del pensamiento escolástico, y es método en relación al “disponer”. La “sindéresis” ilumina los actos y hábitos de la razón y devela la potencia volitiva intensificada por sus actos y virtudes, de modo que posibilita el tratamiento esencial con un abordaje apropiado de sus múltiples expresiones (cultura, ética, lenguaje, etc.), a diferencia de las bio-antropologías contemporáneas que, rastrean en el ámbito físico los rasgos definatorios del hombre en relación a otros animales, como es el caso de Scheler

(1938) o Gehlen (1987) que, al descuidar la intimidad o acto de ser, no sitúan, jerarquizan ni asocian adecuadamente esas “manifestaciones” personales (Sellés, 2013).

La naturaleza del hombre abarca sus potencias espirituales y su corporeidad, que nace inacabada; insuficiencia que se subsana a través de la cultura, cosa que no es precisa en los animales que poseen un cuerpo especializado para suplir las necesidades específicas que enfrenta su especie en un ecosistema determinado. Polo afirma que las potencias espirituales son demandadas por el cuerpo para sostenerse y cita los estudios de Zubiri, quien afirma que, sin el entendimiento, el cerebro humano sería inútil, pues su “hiperformalización” (1991) o capacidad de evolucionar para suplir nuevos requerimientos, demanda la inteligencia como administradora del proceso. Polo cita también a Plessner (2019), quien afirma que la instintualidad del hombre es tan tenue, que propicia que la voluntad se ocupe de gestionar la supervivencia (Polo, 2016a).

Los individuos de otras especies se supeditan a aquellas; sin embargo, el ser humano, aun cuando no hace efectivas en sí todas las posibilidades de su especie, no se subordina a ella, sino que hace aflorar “tipos” o variaciones de la concreción de la naturaleza de características distintivas que emergen cuando la persona se apodera de su cuerpo. Polo considera que los “tipos” son particulares, justamente porque la riqueza de la especie no se despliega en ningún hombre en su totalidad, y porque este no se reduce a ella. Platón, en cambio, trata de clasificaciones jerárquicas, por ejemplo, en *La República* (1988), afirmación que ya rebate el Aquinate al señalar que cada tipificación posee fortalezas de las que otras carecen (Polo, 2015h).

La “esencialización” de la naturaleza constituye tipos netamente particulares, aunque posteriormente se agrupan al tener lugar en una naturaleza común. Esto evidencia la debilidad del planteamiento de Max Weber (2002) y la causa de que su propuesta se estanque, pues, al no tomar en cuenta la esencia humana, disocia los tipos, cuando estos lo son justamente en el marco de una consideración conjunta de la riqueza potencial de la naturaleza al ser “esencializada” (Polo, 2015h). El modelo weberiano, al evitar lo caótico de la realidad, deja también por fuera la libertad de sus actores.

Aristóteles afirma que la distinción entre los hombres radica en la *materia signata quantitate*: “Y el todo (resultante) es tal forma específica en estas carnes y huesos, Calias y Sócrates, que se diversifican por la materia (...), pero que son lo mismo por la forma” (1994, págs. 306, 1034a). El Doctor Angélico se pliega a esta opinión: “la materia, no de cualquier

modo considerada es principio de individuación, sino solo la materia *signata* (...) Este tipo de materia no es la que se pone para definir al hombre (...) se pondría en la definición de Sócrates, si Sócrates tuviera definición” (2019, pág. 18).

El Estagirita indica que lo real, cada sustancia, es particular, en tanto que lo universal es lógico o mental y, sin embargo, afirma que las especies son también reales porque no hay ejemplar de una especie que la despliegue en su totalidad. Así, recurre a la “*materia signata quantitate*” como factor individuante a partir del cual todo elemento diferenciador sería un accidente, fuera del que los seres humanos no se discernirían unos de otros (Polo, 2015h).

Hay entonces realidades universales, como la especie, que denominamos “causas”. En este caso, se trata de la causa final, no de la formal, porque los miembros están en función de la especie. Puesto que hay realidades que no son particulares, no es preciso admitir para ellas un acto de ser individual. En cambio, cada ser humano es un acto de ser que lo distingue, pero el Estagirita desconocía esta noción (Polo, 2016a), aunque no el Aquinate.

Polo opina que la distinción entre hombres es más rica que la que se reduce a “estas carnes y huesos” (1994, págs. 306, 1034a), no sólo por su acto de ser particularísimo, sino porque su naturaleza incluye elementos tipológicos que no son físicos, cuyo conocimiento es inviable por medio de la abstracción, que radica en un acopio de notas empíricas, dado que la naturaleza del hombre no es exclusivamente sensible, pues posee un aspecto espiritual, a saber, el entendimiento y la voluntad, que también es tipificado (Polo, 2015h).

El binomio sustancia-accidentes, del que se sirve el Filósofo para abordar los seres materiales, no resulta pertinente en el contexto humano, debido a que los tipos, lejos de ser apenas variaciones accidentales, son elementos sustantivos de la naturaleza humana, que se interrelacionan en una conexión distinta de la que rige la causalidad, que permite discernir múltiples índoles causales; razón por la que el estudio del hombre no puede llevarse a cabo del modo predicamental en que se trata el cosmos (Polo, 2015h).

La persona humana, además, se distingue por su esencia: el perro es parte de la esencia del cosmos, pero cada hombre tiene la suya, pues, aunque no despliegue todas las notas de su especie y su cuerpo sea, de algún modo, “tricausal”, no se ordena a la causa final, sino que es libre y no tiende a una “perfección extrínseca” de la especie, sino a un perfeccionamiento intrínseco habitual (Polo, 2015h).

No es posible entender la naturaleza humana como neta “tricausalidad”, sin tomar en cuenta su “apropiación” y la existencia de facultades espirituales que la viabilizan porque, de hacerlo así, se cae en la perspectiva cartesiana: “Y así como un reloj, compuesto de ruedas y pesas (...) así también, si considero el cuerpo humano como una máquina fabricada, compuesta de huesos, nervios, músculos, venas, sangre y piel” (1977, pág. 70). Con esta aproximación, se pierde de vista la “esencialización” de la naturaleza por la vía de la libertad y se desciende, de nuevo, a la definición de “animal racional” (Aristóteles, 1978, pág. 147), cuando el hombre es una persona que posee una naturaleza material (Polo, 2015h).

Para conocer la esencia del hombre, Polo propone la “*epagogué*”, método planteado por el Estagirita (1995, págs. 439, 100b), que no ha sido comprendido en toda su riqueza e implicaciones, como camino para abordar lo que se pretende conocer de forma incrementante al atender realidades cuya complejidad es armónica y unificante. Esto permite establecer una interrelación entre las variables al pensarlas en conjunto para comprender elementos que no se explican de forma individual porque, al aislarlos, se pasa por alto su vitalidad. El madrileño denomina a esta metodología como *sistémica* (Polo, 2015h).

La comprensión del ser humano como máquina es un malentendido resultante del constreñimiento del método analítico. La corporeidad es también *sistémica* y no únicamente sus potencias espirituales y, si no se enfoca de este modo, no se conoce a cabalidad. El afán de identificar delimitaciones categóricas prescinde del estatuto del ser vivo, es desbordado por el límite mental (Polo, 2015h) y responde al ansia de certeza a costa del genuino conocer. Este enfoque ha sido también un buen catalizador de la “pretensión de sí” (Polo, 2016a, pág. 288).

Esta reivindicación moderna es una visión no creyente del ser humano, que se busca a sí mismo a través de su propia realización, al prescindir de la distinción real que pone de manifiesto su estatuto creatural, y señala la jerarquía entre el ser personal y su operatividad. Esta última se plenifica en su ejercicio, a diferencia de la persona, que busca por antonomasia la aceptación. Es por esto que, desde un enfoque personal, el propósito de la actuación del hombre no radica en su propia realización sino, en la constitución de dones en búsqueda de correspondencia con Dios.

La modernidad ha sobrestimado el obrar con un talante voluntarista que ha permeado en la cultura y ha promovido la eficiencia en desmedro de la intimidad. El ideal de autoconstrucción resulta extenuante y frustrante, porque el hombre gobierna sus acciones,

pero no las consecuencias de estas, ya que el obrar humano, desborda lo causal. Este esquema afecta incluso la vida espiritual, pues la “pretensión de sí” (Polo, 2016a, pág. 288) deja a Dios por fuera cuando las acciones se realizan para conquistar autosalvación. Así surgen el fariseísmo y los escrúpulos que levantan una barrera a la propia intimidad —que se torna rígida— porque Dios no se busca en ella, al parecer una meta lejana.

La permanencia en el límite entraña una existencia mecánica, sin corazón; sin la intimidad imbricada en el pensar, el querer y el actuar; sin un motor activado por Dios. El límite paraliza al hombre en un estado homeostático en el que se evita el dolor, en el que no se vive, sino que se existe sin involucrarse, evitando comprometerse. No abandonar el límite impide descubrir la creación como sostenida por Dios, hacer conciencia de que la propia intimidad es el escenario en el que se convive con Él y se recibe lo anhelado. Los santos ciertamente, aunque no de forma metódica, han abandonado el límite, pues si no fuera así, no habrían tenido la plasticidad de espíritu necesaria para consumir la relación genuina de amor con Dios, que demanda fidelidad creativa.

El límite no detectado restringe a la persona, que se abaja a una esencia que no esencializa la naturaleza, sino que, por el contrario, es naturalizada por ella en un proceso de animalización en el que la manifestación personal se pasma. La concentración de la atención, a fin de cuentas, no debe ser sólo un ejercicio filosófico, sino una empresa de vida que haga descubrir a la persona que lo es, de modo vivencial, que le haga consciente de su dignidad y de su responsabilidad, de la belleza del cosmos y su estatuto moviente, y de la presencia de Dios que emerge tanto en su interior como a su derredor. La confianza que Dios pide al hombre es una conciencia vivida de su poder en él y en el mundo.

Por eso San Pablo afirma que la ley es para los esclavos (Gal. 8, 1), pues quien es libre, se ha descubierto como persona e hijo que busca una aceptación que no depende de él, con lo que, su obrar responde al nombre nuevo escrito en la piedrecilla blanca (Ap. 2, 17). Tomás de Aquino habla de que, respecto de Dios, se actúa por honor y piedad (1994, págs. 196, II-II, q.101; q.81) al llevar a cabo su plan particularísimo en la propia vida, gracias al que se encontrará la identidad, no porque el hombre sea autosuficiente (la persona no puede con esa carga), sino porque la voluntad de Dios vivida conduce a la única identidad posible, que es la unidad con el Creador y que resulta sistémica: coherencia interior congruente con ese nombre nuevo que realiza a la persona y la conduce a vivir la unidad familiar, comunitaria, eclesial, ecuménica e inter religiosa, porque todas las piezas del rompecabezas

de su vida calzan, puesto que corresponden a la voluntad de Quien las concibió. El juicio es el cotejarse de la persona que se es con ese nombre nuevo, para conocer quién se es.

Esa es la manera en que la “libertad de destinación” (Polo, 2016a, pág. 269) se efectiviza, de otro modo, la persona no alcanza a ser sí misma, porque cualquier otra versión de sí resulta una existencia elemental, anónima y alienante. Byung Chul Han habla de la sociedad fatigada (2012), que busca una excelencia que no le corresponde, porque no pretende ser más persona, sino más máquina. La persona es más que sus acciones, pero su libertad no le exime del uso de su naturaleza según ella es y según las posibilidades del entorno, pues de no hacerlo así, cae en un engaño autolesivo. Si bien es cierto que la persona siempre puede dar más, a diferencia de otros seres vivos que se agotan, ese dar no se enmarca ni en los términos de la autorrealización ni en los de la productividad, sino que, precisa tener por fuente el nivel personal que permea en la esencialización de la naturaleza y redundando en cosas, sino en dones, en un despliegue que hace posible hablar de intensificación personal.

El hombre que se busca a sí mismo, no se encuentra fuera de sí, en el universo, pues este no es libre, ni capaz de corresponderle. Tampoco se encuentra en su interior, porque no puede concebir otro como él. El hombre solo se encuentra a sí mismo en su intimidad, en la dinámica de la búsqueda de Dios. En contraste, la “pretensión de sí” (Polo, 2016a, pág. 288) de las sociedades científicas concentra al hombre en el hacer en el que se dispersa y naufraga fuera de sí. Si bien es cierto que la búsqueda íntima no asegura el hallar, que es dado; se trata de la única opción genuina en el ámbito antropológico. Un día, el intelecto personal se sumirá en Aquel que es el inteligir inconmensurable y será colmado, en tanto, conviene recordar las palabras de Amado Nervo: “¿Le buscas? ¡Es que le tienes!” (1919).

CONCLUSIONES

El aprecio por la verdad debe ser genuino. Escasos autores han cultivado una predilección tan animosa por la verdad como Leonardo Polo, y sus aciertos resultan la recompensa a su devoción. Como se ha visto, el Profesor de Navarra continúa a Aristóteles, pero corrige algunas de sus propuestas, y lo propio hace con Tomás de Aquino para concentrar la atención en el ser, del que el Estagirita detectó la calidad actuosa y, sin embargo, perdió el hallazgo al conceder la primacía a la sustancia. El Aquinate descubrió la distinción real y, no obstante, no consiguió abandonar el límite mental al objetivar el ser. Polo rectifica, prosigue y desborda a estos pensadores al aplicar al campo de la metafísica, la cosmología y la antropología la distinción real, y al retomar las rúbricas aristotélicas, afirmando el estatuto potencial de la esencia y el actual del ser.

Leonardo Polo prosigue el pensamiento antiguo y medieval y, sin embargo, entiende cabalmente las propuestas moderna y contemporánea, a las que aborda desde sus propias nociones, poniendo de manifiesto la imposibilidad de constituir un sistema cerrado que justifique la realidad, a la que el pensamiento no puede englobar. Esas corrientes no consiguen abandonar el límite y se degradan en idealismos y empirismos, en tanto que Polo recupera un realismo, que no se doblega ante la unicidad, sino que evidencia la solución en la comprensión de la intencionalidad como neta remitencia, cosa que había sido negada a partir de Ockham.

La concepción cartesiana del objeto, que pivota sobre la presunción de irreductibilidad de lo real a objetualidad, distancia a Polo de la modernidad. Descartes, al marginar la realidad y el objeto, provoca la búsqueda del basamento en el entendimiento y sus sucesores, empezando con Kant, pretenden justificarlo. Hegel se percató de la necesidad de dotar a las esencias de respaldo ontológico, pero al no recurrir a la remitencia, identifica conocimiento y conocido.

Polo es un genuino pensador que descubre, para posteriormente fundamentar, no propone teorías que pretendan tapan huecos, sino que centra la atención en lo real y su inteligibilidad, que lo habilitan para detectar el límite del pensar en un contexto que le permite superarlo al evidenciar que el sujeto de la modernidad no es acto de conocimiento, tarea de la que se ocupa una potencia y no la persona.

Las tentativas modernas y contemporáneas de otorgar a la antropología la calidad de filosofía primera apuntaban a constituir al ser humano como piedra angular de lo real, girando las tornas de las propuestas antiguas y medievales, pero en este esfuerzo ignoraron el ámbito trascendental y prescindieron de la persona. Polo, en contraste, al asumir ambas variables en sus planteamientos, evidencia que la antropología, lejos de ser una disciplina fundamentada en la metafísica, posee estatuto trascendental, sin necesidad de colocar al hombre en el lugar de Dios, visión que, en alguna medida fue provocada por el uso de la analogía, método empleado por Aristóteles y retomado posteriormente por el Doctor Angélico, que radica en parangones que permiten alcanzar aquello a lo que no se tiene acceso de manera inmediata, partiendo de lo que se conoce sin mediaciones, sobre la base de las semejanzas de la realidad.

Sin embargo, Polo, al desarrollar su método, cae en cuenta de que este tipo de conocimiento se funda en nociones lógicas, en tanto que las dimensiones antropológicas del método abren un acceso directo a esas realidades, ruta interior que Polo fundamenta filosóficamente, cosa que el Doctor de la Gracia no hace. Así, por vía antropológica, se conoce un Dios personal, en tanto que la dimensión metafísica conduce a un primer principio, porque esta disciplina se ciñe a lo necesario, mientras que la antropología devela lo libre.

Como se ha visto, el desarrollo de cada una de las dimensiones del método presenta profunda congruencia, en la que no existen elementos arbitrarios, sino que, por el contrario, son el ser y la esencia de lo existente los que develan su propia constitución a los hábitos cognoscitivos que los descubren, pues el ejercicio del método deja de lado estructuraciones teóricas logicistas, en tanto que la verdad es “*advertida*” o “*alcanzada*”, pero no inferida. No se trata de imaginar y reflexionar sobre lo real, sino de descubrirlo en su propio estatuto moviente.

La más grande contribución poliana, manantial de las restantes, es su método, que incoa novedosos ámbitos cuyos tópicos abren trocha a la filosofía perenne, que no tocó su fin, sino que fue obturada por la modernidad. De hecho, el abandono del límite mental, cuando es ejercido, despeja por sí mismo toda suspicacia frente a sus planteamientos y toda inquietud respecto de su ortodoxia.

En definitiva, la propuesta del abandono del límite mental de Leonardo Polo constituye una continuación de la filosofía escolástica en sus vertientes aristotélico-tomistas,

aplicando las correcciones necesarias a partir de la detección de errores en las concepciones originales surgidas por la confusión entre “acto” y “actualidad”, propiciadas por la objetivación. El método poliano se avala a sí mismo por su contribución temática, que en el ámbito metafísico distingue una terna de primeros principios, en lugar de la apreciación clásica que distinguía a Dios como único principio. En el terreno de la física causal, el madrileño detecta cuatro causas imbricadas que abarcan las rúbricas aristotélicas. De este modo, se corrigen numerosos planteamientos modernos y contemporáneos encaminados a responder inquietudes surgidas por la detección del límite mental, que resultaron errados o por no haber desarrollado tal averiguación en condiciones que permitiesen abandonar el límite, o por no tener en cuenta los hallazgos de la tradición.

REFERENCIAS

- Alonso, G. (2021). *Antropología IV: Psicología*. Pamplona: Universidad de Navarra.
- Aristóteles. (1978). *Acerca del alma*. Madrid: Editorial Gredos.
- Aristóteles. (1995). *Física Libros III-IV*. (A. G. Vigo, Trad.) Buenos Aires: Editorial Biblos.
- Aristóteles. (1994). *Metafísica*. (T. Calvo Martínez, Trad.) Madrid: Editorial Gredos.
- Aristóteles. (1995). *Tratados de lógica (Organon) II*. (M. Candel Sanmartín, Trad.) Madrid: Editorial Gredos.
- Burggraf, J. (2010). *Teología Fundamental. Manual de iniciación* (6ta. ed., Vol. 12). Madrid: RIALP.
- Cassirer, E. (1968). *Antropología filosófica* (5a ed.). (E. Ímaz, Trad.) México: Fondo de cultura económica.
- De Aquino, T. (2011). *Comentario a la Física de Aristóteles* (2da. ed., Vol. 21). (C. A. Lértora, Trad.) Pamplona: EUNSA.
- De Aquino, T. (2016). *Cuestiones disputadas sobre la verdad* (González, Ángel Luis ed., Vol. I). (J. García López, Trad.) Pamplona: EUNSA.
- De Aquino, T. (2001). *De Veritate, Cuestión 10. La mente*. (Á. L. González, Trad.) Pamplona: Servicio de publicaciones de la Universidad de Navarra.
- De Aquino, T. (2019). *De ente et essentia*. (UPAEP, Trad.) Roma: Edizioni Santa Croce.
- De Aquino, T. (2014). *Exposición del De Trinitate de Boecio*. (A. García Marques, & J. A. Fernández, Trads.) Pamplona: EUNSA.
- De Aquino, T. (1966). *Suma contra los gentiles II. Libros 3 y 4* (2da. ed., Vol. 102). (L. Robles Carcedo, & R. S. Adolfo, Edits.) Madrid: BAC.
- De Aquino, T. (1988). *Suma de Teología I Parte I*. Madrid: BAC.
- De Aquino, T. (1994). *Suma de Teología IV Parte II-II (b)*. Madrid: BAC.

- De Hipona, A. (1956). Tratado de la Santísima Trinidad (2da. ed., Vol. V). Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Descartes, R. (1977). Meditaciones metafísicas. (P. Vidal, Trad.) Madrid: Ediciones Alfaguara.
- Eckhart, M. (2013). Tratados y sermones. (I. Masbach de Brugger, Trad.) Buenos Aires: Las cuarenta.
- Escoto, D. (1985). Tratado del primer principio. (A. Castaño Piñán, Trad.) Madrid: Sarpe.
- Esquer, H. (2000). El límite del pensamiento. La propuesta metódica de Leonardo Polo. Pamplona: EUNSA.
- Falgueras, I. (2021). Introducción a la teoría del conocimiento, una axiomática de la presencia mental. Pamplona: Universidad de Navarra.
- Falgueras, I. (2006). La congruencia y el abandono del límite. *Studia Poliana*, 8, págs. 245-265.
- Falgueras, I. (2017). Sobre la demostración de la existencia de Dios en la metafísica de Leonardo Polo. *Miscelánea Poliana*, 58.
- García, J. (2021). El abandono del límite mental en Leonardo Polo. Málaga: Hapax.
- García, J. (16 de julio de 2012). El límite mental y las dimensiones superiores de su abandono. Obtenido de Filosofía para Inconformes: <https://www.youtube.com/watch?v=DA9iFFXfalw&t=939s>
- García, J. (2021). Naturaleza y esencia humanas en Leonardo Polo. Málaga: Hapax.
- García, J. (2010). Y además. Madrid: Bubok.
- Gehlen, A. (1987). El hombre (2da. ed.). Salamanca: Ediciones Sígueme.
- Gilson, É. (1962). El filósofo y la teología. Madrid: Guadarrama.
- Han, B.-C. (2012). La sociedad del cansancio. Barcelona: HERDER.
- Haya, F. (2017). El ser temporal: doctrina del método. Málaga: UMA Editorial.

- Haya, F. (2021). La metafísica como intelección de los primeros principios. Curso de formación superior en la filosofía de Leonardo Polo. Pamplona: Universidad de Navarra.
- Hegel, G. W. (1982). Ciencia de la lógica. Primera Parte (5ta. ed.). (A. Mondolfo, & R. Mondolfo, Trads.) Buenos Aires: Ediciones Solar.
- Heidegger, M. (1993). Ser y tiempo. (J. E. Rivera, Trad.) Chile: Editorial Universitaria.
- Hume, D. (2005). Diálogos sobre religión natural. México: Fondo de Cultura Económica.
- Hume, D. (2021). Tratado de la naturaleza humana. Albacete: Libros en la red.
- Kant, I. (2011). Crítica de la razón práctica. (D. M. Granja Castro, Trad.) México: Fondo de cultura económica.
- Kant, I. (1997). Crítica de la razón pura. (P. Rivas, Trad.) Madrid: Alfaguara.
- Leibniz, G. W. (1982). Escritos filosóficos. Madrid: Editorial Charcas.
- Levinas, E. (2003). De otro modo que ser o más allá de la esencia (4ta. ed.). Salamanca: Ediciones Sígueme.
- Levinas, E. (2002). Totalidad e infinito (6ta. ed.). Salamanca: Ediciones Sígueme.
- Maritain, J. (1937). The Degrees of Knowledge. Londres: The University Press.
- Moscoso, A. I. (2020). La persona como libertad creciente. Madrid: Editorial Sínderesis.
- Murillo, J. I. (2021). El conocimiento de la causalidad física. Pamplona: Universidad de Navarra.
- Murillo, J. I. (2019). El abandono del límite mental como método y la unidad de la filosofía en Leonardo Polo. *Studia Poliana*, 21, págs. 123-139.
- Nervo, A. (1919). Plenitud. Madrid: Alejandría.
- Nicola, A. E. (2020). La estructura paradójica de la corporalidad eclesial en las homilías sobre el cantar de los cantares de Gregorio de Nisa. Córdoba: Editorial de la Universidad Católica de Córdoba.

- Nietzsche, F. (2022). El ocaso de los ídolos. Obtenido de Elejandría: <https://www.elejandria.com/libro/descargar/el-ocaso-de-los-idolos/friedrich-nietzsche/829/1202>
- Ortega y Gasset, J. (1966). Obras Completas (6ta. ed., Vol. IV). Madrid: Revista de Occidente.
- Padial, J. J. (2021). La manifestación de la persona, el yo. Pamplona: Universidad de Navarra.
- Platón. (1988). Diálogos IV República. (C. Eggers Lan, Trad.) Madrid: Editorial Gredos.
- Plessner, H. (2019). Levels of organic life and the human. (M. Hyatt, Trad.) New York: Fordham University Press.
- Polo, L. (2016a). Antropología Trascendental (Vol. XV. Obras Completas. Serie A. Versión digital). Pamplona: EUNSA.
- Polo, L. (2022). Artículos y conferencias (Vol. XXX. Obras Completas. Serie B. Versión digital). Pamplona: EUNSA.
- Polo, L. (2015a). Curso de Teoría del Conocimiento I (Vol. IV. Obras Completas. Serie A. Versión digital). Pamplona: EUNSA.
- Polo, L. (2016b). Curso de Teoría del Conocimiento II (Vol. V. Obras Completas. Serie A. Versión digital). Pamplona: EUNSA.
- Polo, L. (2019). Curso de Teoría del Conocimiento IV (Vol. VII. Obras Completas. Serie A. Versión digital). Pamplona: EUNSA.
- Polo, L. (2016c). Curso de teoría del Conocimiento III (Vol. VI. Obras Completas. Serie A. Versión digital). Pamplona: EUNSA.
- Polo, L. (2015b). El acceso al ser (Vol. II. Obras Completas. Serie A. Versión digital). Pamplona: EUNSA.
- Polo, L. (2015c). El conocimiento del universo físico (Vol. XX. Obras Completas. Serie A. Versión digital). Pamplona: EUNSA.

- Polo, L. (1993). El conocimiento habitual de los primeros principios. Pamplona: Servicio de publicaciones de la Universidad de Navarra.
- Polo, L. (2015d). El ser I: La existencia extramental (Vol. III. Obras Completas. Serie A. Versión digital). Pamplona: EUNSA.
- Polo, L. (2015e). Estudios de filosofía moderna y contemporánea (Vol. XXIV. Obras Completas. Serie A. Versión digital). Pamplona: EUNSA.
- Polo, L. (2015f). Evidencia y realidad en Descartes (Vol. I. Obras Completas. Serie A. Versión digital). Pamplona: EUNSA.
- Polo, L. (2018a). Hegel y el posthegelianismo (Vol. VIII. Obras Completas. Serie A. Versión digital). Pamplona: EUNSA.
- Polo, L. (2021a). Itinerario hacia la antropología trascendental I (Vols. XXVIII. Obras Completas. Serie B-I. Versión digital). Pamplona: EUNSA.
- Polo, L. (2021b). Itinerario hacia la antropología trascendental II (Vols. XIX. Obras Completas. Serie B-I. Versión digital). Pamplona: EUNSA.
- Polo, L. (1971). La cuestión de la esencia extramental. Anuario Filosófico, 4, págs. 273-308.
- Polo, L. (2015g). La esencia del hombre (Vol. XXIII. Obras Completas. Serie A. Versión digital). Pamplona: EUNSA.
- Polo, L. (2012). La persona humana como relación en el orden del Origen. Studia Poliana, 14, págs. 21-36.
- Polo, L. (2015h). La persona humana y su crecimiento (Vol. XIII. Obras Completas. Serie A. Versión digital). Pamplona: EUNSA.
- Polo, L. (2018b). Lecciones de ética (Vol. XI. Obras Completas. Serie A. Versión digital). Pamplona: EUNSA.
- Polo, L. (2017). Persona y libertad (Vol. XIX. Obras Completas. Serie A. Versión digital). Pamplona: EUNSA.
- Polo, L. (2016d). Quien es el hombre. Presente y futuro del hombre (Vol. X. Obras Completas. Serie A. Versión digital). Pamplona: EUNSA.

- Scheler, M. (1938). *El puesto del hombre en el cosmos*. Buenos Aires: Editorial Losada.
- Sellés, J. F. (2021). *Curso de teoría del conocimiento*. Pamplona: Cardona, Louis.
- Sellés, J. F. (2008). La correspondencia entre los trascendentales personales y los metafísicos según L. Polo. *Miscelánea Poliana*(18).
- Sellés, J. F. (2021). *La intimidad y los trascendentales personales*. Pamplona: Universidad de Navarra.
- Sellés, J. F. (2013). Leonardo Polo. (P. U. Cruz, Productor) Obtenido de *Philosophica*: <https://www.philosophica.info/archivo/2013/voces/polo/Polo.html#toc5>
- Spinoza, B. (2002). *Complete Works*. (S. Shirley, Trad.) Indianapolis: Hackett Publishing Company, Inc.
- Stanford Encyclopedia of Philosophy. (11 de febrero de 2021). Charles Sanders Peirce. Obtenido de Stanford Encyclopedia of Philosophy: <https://plato.stanford.edu/entries/peirce/>
- Weber, M. (2002). *Economía y sociedad* (2da. ed.). (J. Medina, Trad.) España: Fondo de Cultura Económica.
- Zubiri, X. (1991). *Inteligencia sentiente* (4ta. ed.). Madrid: Alianza Editorial.