MISCELÁNEA POLIANA

Revista de prepublicaciones del
Instituto de Estudios Filosóficos
LEONARDO POLO

SERIE DE CIENCIAS SOCIALES Y ECONOMÍA, nº 36 (2012)

ISSN: 1699-2849

LA ELABORACIÓN JURISPRUDENCIAL. UNA REFLEXIÓN FILOSÓFICA

Por Daniel H. Castañeda y G.

Para A. B.

ÍNDICE

Introducción
Parte primera
La elección de lo justo

I. La virtud en la acción jurisprudencial
1. El concepto de virtud
2. La virtud como hábito de la buena elección de la acción
3. El organismo de las virtudes: las virtudes cardinales y particulares
4. La noción preliminar de justicia

II. El *medium rei*. Análisis en profundidad
1. Acercamiento al *medium rei*
2. el *medium rei* en la filosofía del derecho
3. El *medium rei* en Tomás de Aquino.
4. La noción de *medium rei*

III. El significado antropológico del *medium rei*
1. Introducción a la antropología de la jurisprudencia
2. Teleología de la jurisprudencia. El bien como objeto de la jurisprudencia
3. La jurisprudencia ante la intencionalidad de las acciones
4. La libertad de la acción jurisprudencial
5. la racionalidad de la acción
6. La jurisprudencia como instrumento de la plenitud humana
7. El *medium rei* como patrón de plenitud humana

IV. Elaboración del *medium rei*: la decisión justa
1. La decisión judicial y sus etapas.
2. Articulación de la decisión justa con la prudencia

Parte segunda
El precepto prudente

V. La sensibilidad en la elaboración jurisprudencial
1. Introducción a la gnoseología jurisprudencial
2. El conocimiento sensible externo
3. El conocimiento sensible interno
4. La cogitativa en la jurisprudencia
5. El fantasma
6. La sensibilidad en la elaboración jurisprudencial

7. La estética jurisprudencial

VI. La aprehension del *medium rei*
1. Sujeto y objeto del conocimiento
2. La abstracción
3. La conceptualización teórica
4. La conceptualización práctica

VII. el *consilium* en la elaboración del *medium rei*
1. La doctrina del *consilium* en Tomás de Aquino
2. La *resolutio*
3. La configuración *científica* del *medium rei* en la jurisprudencia

VIII. las operaciones racionales teóricas y prácticas en la jurisprudencia
1. el juicio teórico y la ciencia
2. el juicio práctico, la synesis y la gnome
3. la fundamentación y el hábito de los axiomas lógicos
4. el *imperium* y la prudencia

IX. las operaciones cognoscitivas y la *lex naturalis*
1. La cogitativa y la *lex naturalis*
2. La conceptualización y la *lex naturalis*

X. Los niveles cognoscitivos superiores en la jurisprudencia
1. La verdad en las facultades de la esencia humana
2. La verdad en los hábitos innatos

Tercera parte
La realidad conocida

XI. La realidad cognoscible por la jurisprudencia
1. La relación
2. El bien *ajustante*, *medium rei* o *ius*

Introducción

Jacques Attali en su *Diccionario del siglo XXI*[1] sostiene que el derecho entendido como *mecanismo de resolución de conflictos en los pactos privados y en las relaciones entre personas*, prevalecerá sobre el derecho entendido como *ordenamiento legislativo*. Este cambio supone una transformación del modelo económico desde la perspectiva nacionalista industrial productora de bienes en alto volumen, hacia un conglomerado de redes de producción de bienes y servicios de alto valor[2]. Esta transformación ha originado la paulatina obsolescencia del poder estatal como controlador de las fuentes de riqueza y sus derivados, poder controlador que originó la transformación del poder político en absoluto y con ello el derecho-ley como manifestación de ese poder. Ante este nuevo panorama, que se *va imponiendo* como un *proceso histórico inevitable*, será necesario proponer el retorno al derecho entendido como *jurisprudencia*[3]; disciplina que procurará fundamentalmente el ajuste en las relaciones privadas y en los convenios entre personas. Con base en lo antecedente lo que se pretende hacer aquí es una reflexión filosófica sobre algunos aspectos del modelo de derecho como jurisprudencia. Esto tendrá como fundamento la averiguación acerca de cómo se resuelven los conflictos entre las personas, o resoluciones jurídicas, en criterios más allá de la *mera deducción del orden legal*.

Ante este cambio en la base económica del orden jurídico global, es necesario averiguar la manera como se *originan* las soluciones a las controversias entre las personas derivadas del aprovechamiento de las cosas. Es decir, cómo elaboran el *medium rei*[4] los encargados de solucionar los conflictos surgidos en los pactos privados y en las relaciones entre personas. Por esto es necesario adentrase en las facultades del hombre que le permiten conocer la relación desajustada entre las personas acerca del aprovechamiento de las cosas y del *bien* que se ha de entregar para lograr la restauración del equilibrio en las relaciones.

El estudio del *origen* del ordenamiento jurídico es un tema tratado por etnógrafos y antropólogos[5]. Algunos juristas también se han preguntado acerca de este origen. Tal es el caso del romanista Max Kaser, quien se inclina a pensar que los juristas resolvían los problemas con base en la *intuición*. Según este autor, no se debe acudir a la inducción y a la deducción como primera respuesta a la pregunta por el método, sino que lo que se encuentra en primer plano es la intuición, es decir, la *comprensión inmediata* que *no necesita de argumentación racional*, un *concebir espontáneamente la solución*. Kaser sitúa el fundamento de esto en la larga experiencia de los juristas en la resolución de casos y también en lo que él llama *sentimiento jurídico material*, que incluye un *elemento emocional* como la satisfacción de la restauración del orden y otro *elemento cognitivo* que radica en la comprensión de los datos fácticos. Esto se

manifiesta en que los jueces sólo apoyan sus decisiones en su *auctoritas*, "conscientes de sus seguras facultades cognoscitivas". Este método intuitivo era potenciado en los romanos, sostiene Kaser, por factores como su idiosincrasia realista y práctica que los llevaba a encontrar medios idóneos para los fines. A su vez, este realismo les permitía encontrar soluciones adecuadas a la *natura rerum* o "naturaleza de las cosas". También contribuía al desarrollo de la intuición su tradicionalismo, es decir, el valor de las costumbres y la conciencia de los juristas de pertenencia a una elite. En un segundo momento, con el paso de los siglos se formó una experiencia que condujo a un proceso de racionalización, o sea, a la utilización de medios racionales para la búsqueda de la respuesta a los conflictos; sin embargo, la intuición siguió apareciendo como el factor clave que dirige la racionalidad hacia soluciones justas[6].

En lo que sigue se tratará de rastrear el fundamento filosófico del planteamiento sostenido por Kaser. Esto se hará con base en el pensamiento del filósofo de la *iurisprudentia*: Tomás de Aquino. Las aportaciones del de Aquino se pretenden incorporar en los avanzados desarrollos e interpretaciones que ha llevado a cabo la filosofía poliana, basada en el pensamiento de Leonardo Polo. Principalmente se seguirán los estudios de Juan Fernando Sellés. En concreto se estudiará una facultad ya tratada tanto por los filósofos como por juristas, pero de la que no se han extraído todas sus posibilidades: la cogitativa[7]. La alusión a esta facultad permite justificar la denominación de *neurojurisprudencia*. No quiere referirse con este término a la pretensión de algunas corrientes a inferir la intencionalidad de la conducta humana desde procesos cerebrales, ni mucho menos buscar las respuestas altamente técnicas a problemas relativos al aprovechamiento de los bienes por las personas en las interconexiones neuronales. Más bien se pretende *anclar el fundamento de la captación del bien concreto en la cogitativa*, la misma que tiene una base cerebral, y a partir de esa captación el jurista empleando sus niveles cognoscitivos superiores, de las cuales participa la cogitativa, elaborará la resolución del caso.

Siguiendo estos planteamientos de Kaser es posible establecer que la tarea de los jurisprudentes parte de la *valoración de un bien concreto singular*. El conocimiento de esto lo adquiere el *iudex* a través del conocimiento de las pretensiones de las partes involucradas en una relación. Desde luego la resolución del caso no se queda en unas *meras intuiciones* sobre el bien que restaura o corrige las relaciones[8], sino que procede más allá. En el caso de los ordenamientos escritos puede encontrarse auténtica ciencia jurídica, misma que permitirá comprobar la veracidad de estas primeras intuiciones o valoraciones de los bienes concretos singulares. En el caso de los ordenamientos consuetudinarios el papel de esas *valoraciones* es más relevante.

El presente estudio está dividido en tres partes. En la primera de ella se hace una reflexión sobre la justicia. Se ha dicho a lo largo de la historia y es lugar común que la

justicia es el entregar a cada quien su *ius*; sin embargo, esto es decir todo y nada. Por esto es necesario profundizar en la naturaleza de la justicia circunscribiéndola en la teoría de la virtud y profundizando en el conocimiento del criterio propio de la justicia, el *medium rei*. Para lograr esta luz sobre el significado de la justicia se hará refencia a la plenitud antropológica que la justicia *contribuye a lograr* y a las etapas en las que se coordinan los actos cognoscitivos y los volitivos para la determinación de ese medio virtuoso, justo concreto, *medium rei* o *ius*. Se busca con este tratamiento básicamente dos fines. Por un lado, dejar claro que el *medium rei* consiste en un criterio objetivo, que no depende de la voluntad de las partes, sino que precisamente del asunto o res; y por otro lado, mencionar que el criterio de la proporcionalidad, quizá el más típico de la justicia, encarna esta apelación al criterio exterior u objetivo.

La segunda parte tiene la finalidad de investigar la naturaleza de la prudencia y su ejercicio para la determinación del *ius*. Para esto será necesario estudiar todas las dimensiones del conocimiento humano, desde luego someramente; desde el conocimiento sensitivo y el racional, hasta los niveles cognoscitivos superiores. Esto permitirá justificar la manera de conocer la realidad, en específico, la realidad física, y las relaciones entre las personas con motivo del aprovechamiento de las realidades físicas; esta relación es la base para el conocimiento de las controversias y de las soluciones de los jueces, a través de conocer el bien o lo bueno que soluciona el problema. Esto último es la temática de la tercera parte; en esta también se dedica un apartado acerca del conocimiento del bien, pues el conocimiento de la realidad física por sí no da cuenta completa de la actividad jurisprudencial.

Este repaso gnoseológico contenido en la segunda parte, tiene la finalidad de contribuir con luces cognoscitivas sobre el significado de la actividad jurisprudencial o jurídica. Estas luces sobre la naturaleza de lo jurídico buscan proponer algunos elementos para la organización de un *orden jurídico global* o un orden jurídico que pueda ser sustanciado por cualquier juez, de manera que supere la crisis de los ordenamientos nacionales. Estos últimos ordenamientos estaban basados en el modelo económico de su propia época, pero en últimos tiempos el modelo ha sufrido modificaciones hasta convertirse en un modelo económico global, distinto de la economía nacional. Este modelo económico global obtiene diversos tipos de riqueza a través de medios distintos de los de la economía nacional, de manera que las soluciones jurisprudenciales adecuadas para éste último modelo obviamente ya no responden a las maneras en que se producen y aprovechan los bienes el día de hoy, por ello ya no son capaces de ajustar los conflictos adecuadamente.

Según la enseñanza de Aristóteles habrán de estudiarse primeramente los objetos y luego los actos que conocen los objetos. En un tercer momento los hábitos y finalmente las facultades. En este estudio se tiene en cuenta esto, pero lo que interesa

no es un estudio de estas dimensiones gnoseológicas en sí mismas, sino tratar, un primer intento, de *dar una explicación de la manera en que se desarrollan en la mente de los jueces y de los demás actores jurisprudenciales las operaciones cognoscitivas jurisprudenciales*. Estas operaciones son las que conocen, por un lado, *la realidad desajustada*, consistente en una relación entre personas derivada del aprovechamiento de las cosas; y por otro, el *medium rei* o *ius*, que es *el bien* que ajusta esa relación entre personas. Por ende, el énfasis del presente estudio está en la *justificación de la actividad mental de los juristas que declara lo justo*, en tratar de dar cuenta de su actividad cognoscitiva y no tanto en el estudio y justificación de las *dimensiones cognoscitivas en sí mismas* de la persona. Por esto el tratamiento gnoseológico está en función de *justificar el momento cognoscitivo de lo justo concreto*. En una palabra, se busca elaborar una teoría del *ius-iudicium*.

Cabe señalar una vez más, que en buena medida la base filosófica desde la que se pretende hacer esta reflexión filosófica es el pensamiento de Tomás de Aquino, ya que es el auténtico filósofo de la *iurisprudentia*[9]. Como resultado de recientes investigaciones se ha encontrado en la filosofía de Leonardo Polo una *auténtica evolución* de la filosofía de Tomás, por un lado; y por otro una *luz que permite rectificar y completar* las explicaciones filosóficas sobre la jurisprudencia. En un primer momento se ha echado mano de la *filosofía poliana* como introducción al difícil pensamiento de Polo. Vale esto ya que estas reflexiones pretender ser tan solo una *introducción a la reflexión filosófica sobre la elaboración jurisprudencial*. Esto ha de ser así pues esperar a tener una reflexión completamente terminada, acabada y confrontada con todas las demás corrientes puede llevar muchos años y con estos, aumentaría el riesgo de no terminarse y no proponer siquiera algo. Por este motivo se dice que las investigaciones nunca se terminan, más bien se suspenden, se publican y se continúan después. Por ello se promete más adelante una investigación que sea más ejemplificativa de lo que aquí a veces se propone en términos abstractos; esto se debe a que poner *ejemplos inventados sobre la marcha* o *anéccdotas* no sustituye al uso, interpretación, contextualización y entendimiento de *casos y fallos reales emitidos por jueces reales*. Todo esto conocido a través de herramientas históricas desde las fuentes jurisprudenciales, las cuales algunos de los *genuinos tomistas* pareciera que no han visto, no así Tomás, y cuyo desconocimiento les llevan a elaborar los *cuerpos doctrinales exquisitamente conceptuales y eruditos* que denuncian. La filosofía desde su inicio en la Hélade fue una *reflexión sobre la realidad* desde sus últimas causas, por lo que la reflexión filosófica sobre la jurisprudencia debe de *partir de la realidad jurídica histórica y actual*[10]. Por este motivo se puede echar mano muy limitadamente de ejemplos hipotéticos y de anécdotas.

También cabe señalar que este estudio podría ser calificado por algunos de *escolástico*[11]. Sin embargo, como se echa mano de la filosofía poliana, sería necio e

ignorante juzgarlo como tal. Esto se debe a que la filosofía de Leonardo Polo *no es escolástica*, pues *no es un tomismo que se complemente citando a otros autores modernos y contemporáneos hasta obtener un corpus doctrinal exquisitamente conceptual*, *sino que es una filosofía original* que busca dar una explicación de la realidad. Si se quiere, es *un intento más*, bastante sólido y consistente por cierto, en la historia de la filosofía de dar cuenta de la realidad desde sus últimas causas[12]. Echando mano pues, de esta *filosofía original* es que se prentende emprender un *ejercicio explicativo de la actividad jurisprudencial*. Para llevar a cabo un proyecto así es necesario entender *las realidades jurídicas* con un lenguaje y desde una cierta base conceptual que *en cierta medida* son heredadas del pensamiento de Tomás, pero reelaboradas en el marco de esa *filosofía original*. Este intento podrá llevar a un cierto entendimiento de lo jurídico a partir del cual se pueda dialogar con otras corrientes filosóficas que también pretenden explicar la realidad jurídica; todo esto en vistas a mantener vivo el *diálogo*, único medio con el que el hombre *se acerca* a la verdad.

Ha de justificarse también el tamaño de la parte gnoseológica y las digresiones polianas respecto del tamaño de la parte sobre la justicia. Sucede que la filosofía poliana no le dedica major extención al tema de la justicia y del *medium rei*; además *poco tiene que añadir o corregir* a lo sostenido por Tomás. En cambio en el tema gnoseológico jurídico, que es sorprendentemente poco tratado por los *tomistas no escolásticos* o *escasamente escolásticos*, es susceptible de ser *completamente reelaborado con base en la filosofía poliana*. Esta laguna en los tomistas llega a tal grado, que por ejemplo Finnis en su gran clásico *Ley natural y derechos naturales*[13], al parecer no menciona la cogitativa. MacIntyre solo la menciona tangencialmente en muy pocas ocasiones[14]. De ser cierto lo que sostiene Fabro acerca de que la cogitativa es el punto de apoyo de la gnoseología tomista, difícilmente estos autores darán alguna luz sobre la gnoseología jurídica, es decir, sobre el momento de la determinación prudencial de lo justo concreto y circunstanciado. Esta poca atención al tema por parte de los tomistas genuinos es la que lleva a extender, *excesivamente* según algunos, el apartado gnoseológico y con ello tratar de aportar alguna luz sobre el conocimiento de lo justo. Quizá algún tomista considere que la carga gnoseológica es excesiva porque no se relacionen (razonablemente) las digresiones sobre el fundamento del conocimiento con la elaboración del *medium rei*. Sin embargo, se trata de encontrar alguna explicación al conocimiento de esas realidades prácticas, a la que los *genuinos tomistas* le dedican realmente poca atención. Más bien esta desatención o descuido de esta parte de la reflexión filosófica no parece ser muy *genuinamente tomista*; y una descalificación del estudio de esta rama tampoco sería genuinamente tomista, sino precisamente, un dogmatismo escolástico.

Más en concreto, el aspecto que desencadena el largo tratamiento de la parte gnoseológica se debe a que los tomistas no han encontrado la solución al problema de la *circulatio*, es decir, a que la prudencia depende de la existencia de un apetito, pero de un apetito que sea recto, lo cual depende a su vez de que las virtudes lo rectifiquen; por ende, la prudencia depende del apetito recto, es decir, de las virtudes, las cuales a su vez dependen de la prudencia (este es el círculo autorreferencial). La explicación que esgrimen los tomistas apela a nociones tales como la *recta ratio*, a la *reflexio* de la razón sobre sí misma de manera que en *este segundo momento del acto de aprehensión* se haga una valoración a la luz de la recta razón; también acuden a la disposición de ánimo, a la buena voluntad personal, etc[15]. Lamentablemente en estas explicaciones *el singular concreto no puede aparecer* porque no se apela a la facultad que lo conoce, o sea, la cogitativa; por esto, *estas explicaciones sostenidas necesariamente son abstractas y poco se relacionan con la vida de todos los días, la única vida que existe* y como consecuencia no permiten explicar la configuración de lo justo concreto y circunstanciado. Como se ve, el aspecto de la *circulatio* trae aparejado el tema de la cogitativa y este a su vez abre la puerta al papel que desempeña la sensibilidad interna y externa en la elaboración de lo justo concreto, que en los genuinos tomistas está también sorprendentemente soslayado, haciendo parecer como si los datos de la realidad conocidos sensiblemente no tuvieran nada que aportar. Junto con estos temas vienen otros más, como el papel de la abstracción y las demás operaciones prácticas, en especial la simple aprehensión práctica, así como las dimensiones cognoscitivas habituales y el entendimiento agente. A pesar de que Tomás parece hablar claramente de la solución a algunos de estos planteamientos, algunos otros no es posible resolverlos dentro del marco del pensamiento de Tomás.

El soslayo de estos temas por parte de los tomistas hace suponer que en algunos puntos el pensamiento de Tomás se detiene y no es posible seguir adelante en la explicación filosófica de la elaboración racional del *medium rei*, pues apelar a la *buena voluntad* o voluntad recta sin más *no da cuenta clara del problema*. Las *explicaciones plausibles* a estos *problemas torales* solo surgen cuando se aplica el método del *abandono del límite mental*. Por esto es que la filosofía poliana es la que está en las mejores condiciones de atajar el problema y permitir una explicación del momento de configuración racional del *medium rei*. Por otro lado, esto es argumento suficiente que impide que este *libro se inserte en la larga cadena de estudios escolásticos*.

Debido a esta problemática del tomismo, en la primera parte sólo se pretende explicar la doctrina del *medium rei* enmarcada en la doctrina de las virtudes en general dentro del pensamiento de Tomás. Se deja para la parte gnoseológica, la segunda parte, la explicación de los fundamentos del apetito del bien, de la *voluntas ut natura*, la solución a la *circulatio* y otros aspectos que en la primera parte resultan imprecisos o explicados muy someramente. Toda la explicación procurará tener como punto de

apoyo el trabajo de la *cogitativa* para permitir la *aprehensión práctica*, temas que curiosamente no se encuentran fácilmente en la larga cadena de estudios escolásticos, aunque no así en Tomás[16]. Estos *cabos sueltos* en la doctrina de los tomistas, los más, y de Tomás, los menos, son los que *se pretenden explicar con los resultados de la aplicación del método del abandono del límite mental*. Sería poco fiel al pensamiento tomista no reconocer la posibilidad de avances en la filosofía en los últimos 735 años.

Con esto cabe decir también que a pesar del tono severo y apodíctico que se emplea, a veces también impersonal, *en manera alguna puede considerarse este ejercicio como algo acabado*, como que todo esté dicho en lo referente a la reflexión filosófica sobre la jurisprudencia. Sería una auténtica locura pretender algo así. Por esto se reitera que *es tan solo un ejercicio*, o *un primer intento* de dar cuenta de lo jurídico desde sus últimas causas, de explicar qué es lo jurídico y cómo se conoce, y por tanto está sujeto a *ampliaciones, profundizaciones y rectificaciones*.

Finalmente quiero agradecer a todas las intancias que me han apoyado a lo largo de estos años en la redacción del presente estudio. Especialmente a José Antonio Lozano, director de la facultad de derecho de la Universidad Panamericana, de quien he recibido en todos estos años algo que puede sintetizarse en un término: apoyo. A Juan Abelardo Hernández, con quien he discutido largamente muchos de los apartados de este estudio, lo mismo que a Ezequiel Tellez y Guillermo Tenorio. Al doctor Francisco Carpintero quien se tomo la molestia de leer detalladamente buena parte de este estudio haciendo agudas críticas con vistas a mejorarlo. Al Hugo S. Ramírez por su apoyo y consejos. Finalmente a los directivos del Instituto de Estudios Filosóficos Leonardo Polo, quienes me han dispensado atención y han acogido tan amablemente este texto.

Badia Fiesolana, 12 de diciembre de 2011

Parte primera

La elección de lo justo

En lo que sigue se tratará de hacer proporcionar una visión de la doctrina de la virtud en general de manera que sea un contexto en el cual pueda pueda destacarse y entenderse la justicia. Esto es necesario porque la justicia es una virtud más aunque un tanto especial, por lo que este contexto permitirá qntender qué es la virtud y su papel en el acto de la facultad.

I. La virtud en la acción jurisprudencial

1. El concepto de virtud

La virtud es la perfección adquirida de una facultad operativa apetitiva, pues las perfecciones adquiridas de la razón se dominan *hábitos*; la virtud lleva pues, a esa facultad a realizar su acto con *perfección*[17]. Es por tanto, una perfección operativa de la voluntad, de la razón en el caso de los hábitos y de los apetitos sensibles; las potencias vegetativas, las sensitivas, las locomotrices y el entendimiento agente no son sujetos de la virtud, pero los hábitos y las virtudes de las facultades de la esencia humana (la razón, la voluntad) los *bien disponen* a los sentidos internos[18].

Las facultades tendenciales sensibles o apetitos alcanzan su perfección cuando son integradas en el orden de la razón. Lo mismo ocurre con la voluntad, que alcanza su perfección cuando quiere el bien que el juicio de la razón le ha propuesto. A las virtudes de estas dos facultades se les denomina *virtudes morales* o *éticas*, las cuales constituyen la excelencia del hacer del hombre y de aquello a lo que está inclinado. Para las operaciones de la razón existen los hábitos o también denominadas *virtudes intelectuales* o *dianoéticas*, que de entre todas ellas las más necesarias en la reflexión filosófica sobre la actividad jurisprudencial son el *intellectus o inteligencia de los primeros principios*[19] y la *prudencia*. Obviamente no pueden darse estos hábitos sin todos los demás, pero sólo se destacan los preminentes.

La virtud es la perfección de la capacidad operativa, que hace que tal capacidad realice sus actos propios de manera *perfecta*. Es por tanto, la perfección operativa de una facultad que la cualifica para realizar bien sus actos específicos. Esta perfección otorgada a la facultad es un hábito, disposición estable o inclinación adquirida a la realización de cierto tipo de actos, que permite a la facultad realizarlos con perfección. Por obra de la virtud esta perfección del acto de la facultad se realizará con espontaneidad, facilidad y buen tino. Todo esto vale para los hábitos también.

La virtud es una naturaleza adquirida, una auténtica connaturalidad. Otorga pericia, poder, brillantez, soberanía y competencia en la facultad correspondiente. El vicio será un apartamiento de aquello para lo que la facultad sirve; será por tanto, la falta de realización del acto propio de la facultad, su apartamiento del orden de la razón.

En el caso de los jueces las virtudes fundamentales a cultivar son la prudencia y la justicia. Con la actividad conjunta de ambas virtudes tendrán la capacidad operativa para que se realicen sus actos propios de manera *perfecta* y así atribuyan lo justo a cada quien dentro de la contingencia de temporalidad y circunstancialidad, y lo hagan de manera connatural, habitual, estable y con perfección. Es decir, atribuyan siempre espontánea y seguramente el *verdadero*[20] *ius* a cada quien.

La virtud es la perfección de las tendencias conforme al orden de la razón, es una integración de lo corporal en la lógica del espíritu, una *configuración de lo corpóreo según el orden del alma*. La virtud es un gobierno político que la razón ejerce sobre la voluntad y sobre las tendencias del cuerpo o apetitos sensibles, lo que garantiza la participación de los impulsos sensibles en el orden de la razón, de manera que lleguen a ser principios del obrar humano configurado por ella. La virtud es participación de la racionalidad en la dinámica de las tendencias y por ello es un hábito de los apetitos que dirige su apetencia conforme a la razón.

La virtud perfecciona la parte del alma *que tiende*, es decir, la voluntad y las pasiones o apetitos, ordenándola al bien que la razón muestra y conduciéndola a la armonía interna del hombre y de todas las demás tendencias con la razón. Es por tanto, que la virtud siempre se ejerce sobre la voluntad o sobre las tendencias apetitivas, convirtiéndose así en principio de acción mediante el cual el buen actuar resulta placentero. Debido a esto, la virtud se constituye en connaturalidad afectiva con el bien.

La conjunción entre la virtud y el placer añade a la caracterización de la virtud la función cognitiva, lo cual significa que el bien que persigue la tendencia es *visible* como bien, por la valoración vinculada afectivamente del sujeto de acción que tiende. El actuar virtuoso en el terreno de lo concreto acierta con lo *verdaderamente bueno* de manera espontánea y segura. El virtuoso *normalmente elige el bien*, lo que le parece bueno normalmente es verdaderamente bueno y *sólo así llega a ser él mismo regla y medida de la bueno*. El deber es idéntico con lo que al virtuoso le parece verdaderamente bueno, aquello a lo que se inclina su afectividad y aquello de lo que se alegra. Además el virtuoso posee interés subjetivo en lo bueno.

Es por tanto que la virtud *encierra un saber acerca del bien*, implica conocimiento, es una forma de verdad. Esta verdad solamente se hace práctica cuando el conocimiento

del bien lleva al actuar efectivo y cuando hay un conocimiento que acierta con lo bueno en lo particular y concreto. Sin embargo, el conocimiento es en sí mismo universal, pero la acción siempre es particular, de aquí que el saber en el que lo práctico alcanza su plenitud, es un saber de lo respectivo a cada caso. Por ende, *la razón práctica ha de integrar el ámbito de lo afectivo*, ya que los afectos sensibles permiten saber y hacer el bien aquí y ahora, aunque a veces lo ocultan, pues el conocimiento práctico únicamente es posible bajo la condición de que se dé esa integración.

El ejercicio de la prudencia y de la justicia garantiza que los jueces atribuyan su *ius* a cada quien según lo determina el acto de la razón; es decir, que el *ius* que se atribuye y que resuelve los conflictos entre las personas, por efecto de las virtudes sea configurado por la razón, y los impulsos pasionales o de la espontaneidad de la voluntad estén ordenados, de manera que no falseen su verdad. Más bien el ejercicio de la prudencia y de la justicia en especial, y de todas las demás, origina que *todos los movimientos tendenciales* del juez se dirijan a elaborar lo justo *conforme a lo establecido por la razón*.

Con la posesión de esas virtudes y hábitos, los jueces tendrán una *connaturalidad* con el *ius* o justo que ajusta la relación entre las personas, de manera que se acertará infaliblemente con él. De este modo, el verdadero *ius* será el que determinen los jueces; de aquí que éstos desarrollaron la llamada *auctoritas*; podría decirse que ellos mismos eran considerados *la medida de lo justo particular y concreto*.

2. La virtud como hábito de la buena elección de la acción

La virtud es un *hábito electivo referente a un término medio determinado por la razón relativo a uno mismo*, tal como lo decidiría un hombre prudente. Es decir, *la virtud perfecciona la capacidad de elección de los medios que tienden al fin*, y por ende, es perfección del acto de la voluntad que elige o desencadena la acción, y garantiza, además, que el juicio de la razón práctica que elige y determina sea conforme a la razón. Sobre la virtud como hábito electivo, es necesario precisar que aunque la elección sea lo principal, para la perfección de la virtud es necesario no solo la elección sino la operación exterior, es decir, el *usus*. Sin este uso o ejercicio la virtud no se configura, por ello no hay perfeccionamiento de la voluntad.

La virtud de la justicia, como todas las virtudes, consiste en el *hábito de la recta elección de una acción* (término medio) *determinada por la razón*. Es decir, es un hábito que lleva al juez a determinar racionalmente el *ius* de las partes en un conflicto. Esta virtud, por tanto, perfecciona al juez en orden a saber elegir una acción o medios

o *ius*, para restaurar el orden en una relación entre las personas con motivo del aprovechamiento de los bienes. La justicia garantiza la rectitud del acto de la voluntad que elige la acción o medios. Esta acción o medios que se determinan según el juicio de la razón, se refieren a algo concreto, contingente, y circunstanciado. En esto consiste el *medium rei*, o *medio relativo al asunto*. Ahora no se adelanta la explicación sobre este medio, pues se le dedicará más adelante una sección.

En el caso de los afectos sensibles el justo medio se determina con base en uno mismo, atendiendo a las circunstancias en las que se produzca ese afecto sensible. Pero no todo término medio es relativo a uno mismo. En el caso de la justicia *el término medio es relativo a la cosa*, *res* o *asunto*, aunque también determinado aquél en conformidad con la razón, acorde con las circunstancias que rodean esa controversia o asunto.

La justicia como hábito electivo busca acertar con el *medium rei*, aquello que es el *medio relativo al asunto* en conformidad con la razón, son los medios o conductas adecuados para la consecución del fin, el cual consistiría en la resolución de la controversia entre las personas y con ello el mantenimiento o restauración de la paz y del orden social. Es por tanto, que la virtud de la justicia, faculta o dota al juez de la capacidad de encontrar el estatuto correlativo de una conducta (*ius*) que soluciona una controversia entre personas derivada del aprovechamiento de los bienes para el logro del orden social.

La virtud, como ya se apuntó, es un hábito operativo por el cual se elige el medio adecuado a un fin. Esto quiere decir que a través del ejercicio de la virtud, la elección debe acertar con el *término medio racional*, mismo que versa sobre los medios para el logro del fin o acciones concretas que se eligen con vistas a un fin. Esta elección virtuosa del medio es un acto de la voluntad, que sólo acertará con el bien cuando el medio elegido y el bien intendido guarden correspondencia con el orden de la razón.

Para que el acto sea realmente virtuoso los medios elegidos habrán de ser *verdaderamente buenos*[21] y *también el fin*, *pues ambos constituyen una unidad objeto del acto de voluntad*. La intención del fin es el elemento decisivo para señalar el término medio, pues según sea el fin que se intienda se sabrá qué hacer para alcanzarlo.

El acto propio y específico de la virtud es la *elección de la acción* conforme al juicio de la razón, con la salvedad que se hizo más arriba sobre el *usus*. La virtud *genera un hábito operativo que hace que la realización del acto de elección del medio sea perfecto*; la perfección consistirá en que la realización del acto de elección del medio que se lleva a cabo con facilidad, espontaneidad, constancia, placer y alegría, *acierte con el medio que lleve al fin*, es decir, sea completo. Estas características constituyen

una *potenciación afectiva* de la razón práctica, para que *perciba* el bien al que toda acción apunta. De esta manera, gracias a esta espontaneidad, el juicio de la razón es *co-guiado* por la afectividad (por la intervención de la cogitativa, a la cual se dedica una sección más abajo), por eso la realización del juicio es *tendencialmente*. Con esa *co-guía* de la afectividad, la razón es capaz de juzgar más correctamente en los terrenos concretos de lo bueno aquí y ahora.

Siempre que se actúa según la virtud, se elegirán medios adecuados, aunque para esto se requieran otros conocimientos y competencias, como en el caso de la justicia, que para su logro no solamente requiere el juez el hábito operativo, sino que requiere ciertos *conocimientos técnicos* y especializados para determinar el aprovechamiento adecuado de las cosas. Por tanto, la virtud hace que la tendencia o movimiento tendencial al fin sea buena, esto es, *la virtud hará que la tendencia acierte con lo verdaderamente bueno*; efecto de ello será que las acciones o medios que se elijan para la consecución de esa tendencia serán *buenos* también, esto es, *hará que los medios verdaderamente lleven al fin*. Esto se debe a que la razón es normalmente no yerra[22], pues cuando los afectos están ordenados conforme a la razón, ésta acierta normalmente con el bien al determinar los medios.

La virtud como hábito de la recta elección implica también que el sujeto de la acción se mueva a sí mismo a obrar desde el centro de su persona; no es suficiente actuar bien, sino que es necesario hacerlo *porque se quiere*; por ende, es necesario realizar la acción con conocimiento. Esto se debe a que por medio de la acción o más específicamente, a través de los actos de la voluntad, el hombre se hace bueno a sí mismo, es decir, se acerca de manera irrestricta al fin, pues es propio de la voluntad y de las tendencias ligadas a ella, hacer a la persona semejante a aquello a lo que se dirige.

En la actividad de los jueces la elección del medio se concreta en la elección del *ius*; cabría hacer la precisión correspondiente al *usus*, es decir, que el *ius* ha de ser usado o aplicado a la relación conflictiva entre las partes. Esto significa que los jueces determinan y eligen el *medium rei* o justo medio en el aprovechamiento de las cosas que le corresponde a cada una de las partes en un asunto o conflicto; una vez que los jueces determinan esto, las partes saben qué conductas realizar y con éstas se termina el conflicto estableciéndose la proporcionalidad en la relación; esto es precisamente el ejercicio del *usus*. La determinación del *ius* es desde luego una actividad de la razón, a la cual sigue (o co-actúa) la elección de la voluntad del juez de ese determinado *ius* por la razón. La elección del medio, en este caso el *ius*, ha de estar encaminada al logro del fin. Los jueces en general persiguen la paz social, pero esto no es un ideal o un abstracto, sino que lo consiguen a *través de la resolución de cada controversia concreta*. Por ende, cada elección del *ius* va dirigida a la finalidad específica de resolver

una controversia concreta; y de resolverla de acuerdo con el adecuado aprovechamiento de las cosas, según la relación concreta, *según la manera de aprovechar las cosas* en el lugar y tiempo en que tenga lugar la controversia.

El aprendizaje de la virtud se logra a través de una repetición de los actos de las diferentes virtudes, eligiendo repetidamente las acciones o medios adecuados para la consecución de los respectivos fines. Así se forja una creciente orientación de la voluntad y de las tendencias sensibles conforme a la razón, siendo decisiva la constancia en la orientación afectiva de éstas a la razón.

La virtud es un hábito de elección, pues faculta para acertar con el bien en la elección de la acción. Sin embargo *este bien, cada vez es distinto, contingente y relativo a las circunstancias*. Por tanto la virtud sólo podrá consistir en una potenciación de la voluntad para elegir de modo correcto de acuerdo al dictado de la razón; esto significa que el acto de la virtud es ejercicio en la reflexión y en el juicio. De aquí se establecen los principios fundamentales de la ética: el hábito del correcto juicio de la razón no se produce sin virtud y no hay virtud sin hábito del correcto juicio de la razón. Esto haría parecer que la adquisición de la virtud presupone ya su posesión. La solución de esta *circulatio* parece estar en el entendimiento de que el hombre para iniciar su operación virtuosa necesita de la educación, que solamente puede recibir en el seno de la comunidad política. Esto muestra una concatenación necesaria entre ética y política. A pesar de lo dicho aquí, la resolución de esta *circulatio* es aclarada varias veces en la segunda parte, al hablar de la relación entre la *voluntas ut natura* con la sindéresis y de la *voluntas ut ratio* con la razón práctica.

Los juristas romanos encarnaron bien esta metodología de aprendizaje, pues fue a través de la resolución de casos en las escuelas de jurisprudencia y la dirección de los maestros como adquirieron las virtudes para la resolución de casos: *aprendieron a resolver casos resolviendo casos*. Forjaron la virtud de la justicia a través de la determinación y la elección del *medium rei* adecuado a todo aquello que constituyera el objeto del conflicto; además forjaron la prudencia a través de determinar racionalmente el justo medio en las circunstancias concretas en las que se desarrollaban los conflictos.

Para formar la virtud, el hombre deberá realizar el acto que le indique la *autoridad* proveniente de otro, no como imposición, sino como reconocimiento que descansa en la conciencia de la benevolencia de aquella persona cuya autoridad se reconoce. Esto significa que la educación para la virtud se realiza cuando se hace lo mandado por la *autoridad* y seguir su ejemplo. Esto enlaza con la connaturalidad, de manera que se produce así una orientación afectiva al bien, pues se reconoce a quien ejerce *autoridad* como bueno y a su vida como buena. El ejercicio de la *autoridad* para

educar en la virtud únicamente puede ejercerse en la libertad, no puede imponerse sobre el sujeto. La amistad, la benevolencia y el amor son lo único conciliable con la libertad. Cabe señalar que la *autoridad es distinta de la potestad*, pues no es el seguimiento del mandato del superior jerárquico lisa y llanamente, sino que *es el seguimiento de la pauta que marca el que sabe y por esto se le reconoce que sabe*. El que ejerce la autoridad es por tanto *el hombre virtuoso, la virtud encarnada*.

El proceso de educación en la virtud también es intelectivo, pues es un crecimiento en el conocimiento del bien. El proceso de educación produce una dirección afectiva que potencia la razón y la libera para ejercer una racionalidad práctica propia, por lo que este proceso es una transmisión de la virtud por medio de la relación afectiva entre las personas. La meta de este proceso de enseñanza es la formación (capacitación) para el juicio práctico. Cabe señalar que las referencias a la *afectividad o connaturalidad* se aclararán en la segunda parte al tratar el tema de la *sensibilidad interna*, especialmente de la *cogitativa*, pues esta afectividad está lejos de ser una emotividad que raye en el sentimentalismo, sino que es una *sensibilidad gobernada por las dimensiones cognoscitivas superiores*.

Las distintas virtudes son aspectos distintos de una unidad compleja. Por un lado, son virtudes de una persona humana; en esto se basa la llamada *conexio virtutum*, que significa que las acciones que aciertan con el bien son una conjugación de una pluralidad de virtudes. Delante de todas las virtudes está la prudencia, que guía como razón práctica todas las acciones humanas. Por otro lado, las virtudes perfeccionan todas las tendencias implicadas, es decir, se perfecciona toda la persona humana.

Esto se concreta en la formación escolar de los jueces de la que se trató líneas más arriba, pero también constituye un proceso formativo en lo referente a la actividad de las partes en conflicto una vez establecido el *ius* por el juez. Las partes ante lo mandado por el juez llevaban a cabo una conducta de *obediencia basada en el reconocimiento de su auctoritas*, lo que encarnaba la orientación afectiva al bien ya que se reconocía al juez (autoridad) como bueno y a su vida (al menos pública) como buena.

Este ejercicio de la *auctoritas* por parte de los jueces o de los maestros en la enseñanza de la jurisprudencia constituyó un auténtico modo de educar en la virtud. Primeramente a los alumnos en las escuelas de derecho, pero también a los ciudadanos romanos en las virtudes cívicas, pues a través de obedecer lo indicado por ellos es como resolvían sus conflictos en lo concerniente al aprovechamiento de las cosas, de esta manera iban también estableciendo el orden y la paz en la sociedad.

3. El organismo de las virtudes: las virtudes cardinales y particulares

La noción de virtud cardinal tiene dos sentidos. Según el primer sentido pueden considerarse como *virtudes generales*, de las cuales las demás virtudes (las no cardinales) son subespecies. Son por tanto conceptos genéricos, cada uno de los cuales hace referencia a las perfecciones propias de una facultad. Todas las demás virtudes pertenecen a un aspecto de alguna de éstas, es decir son virtudes anejas. Pero la virtud principal o fundamental, que le da sentido a todas las anejas, es de la que toma el nombre la virtud cardinal.

En su segundo sentido pueden ser consideradas como *virtudes específicas* o *particulares*, dándosele el nombre de cada virtud al hábito que perfecciona el acto principal de ella. En este sentido el conocimiento racional corresponde a la prudencia, la realización del bien a la justicia[23], la moderación de las pasiones a la templanza y la resistencia de ánimo a la fortaleza.

La referencia a *partes* considera a las virtudes en sentido general, pero se designa a las virtudes cardinales como específicas. El término *parte subjetiva* se refiere a las especies de los géneros cardinales en contextos concretos. El término *parte integral* se refiere a virtudes cuyos actos constituyen partes de la virtud cardinal, por lo que todos los actos de las virtudes integrantes son necesarios para la consecución de la virtud cardinal. El término *parte potencial* se refiere a virtudes cuyos actos son condiciones para que sea posible la virtud cardinal.

Debe establecerse una correspondencia entre las distintas virtudes y las acciones. El contenido objetivo de cada acto de virtud sólo se puede determinar formalmente en el plano de la finalidad intencional, sin que sea posible hacerlo en el plano de los contenidos materiales de las acciones; es decir, que el acto virtuoso no se determina únicamente en función de la materia, sino más bien *atendiendo a la finalidad del acto*[24]: si la acción se hace como se debe, cuando se debe, por el motivo que se debe, como lo marcan las circunstancias y según el orden de la razón, se hace una acción virtuosa; por tanto, la consecución del fin de la acción, a través del *usus*, es lo que conforma el hábito, ya que todo se define por el fin. Por este motivo la conducta virtuosa puede concretarse de muy diferentes maneras dependiendo de las circunstancias[25].

El término que unifica las situaciones tan dispares es el de *hábito*. Con éste se designan diferentes especies de intencionalidades básicas, por lo que solamente se puede describir el contenido objetivo de las virtudes en el plano intencional sin vincularlos a acciones externas. Es posible designar el elemento formal que especifica el contenido objetivo-intencional de las distintas virtudes: Tomás de Aquino ofrece los criterios

determinando la estructura racional de cada virtud con el fin intencional del acto. Esto significa que hay una conexión esencial entre la virtud y el objeto de la acción intencional[26].

Cada virtud tiene un fundamento formal (p. e. en la justicia la relación de débito); este fundamento se especifica de acuerdo con las diferentes materias de la acción, con arreglo a ámbitos constituidos de diversas maneras. Estos ámbitos forman una materia en relación con la cual discurre la acción y cuya medición por la razón es lo que constituye el objeto de la acción. El fundamento formal es distinto según sea en cada caso la materia de la acción; de este modo se constituyen las virtudes objetivamente distintas.

Las virtudes que tienen que ver con las pasiones se especifican con base en una medición referida al agente mismo, atendiendo a la relación del objeto con la razón. Por tanto, la virtud consistirá en el término medio de esos afectos conforme a la razón y lo que en cada caso sea término medio no derivará de la naturaleza de las acciones, sino de la valoración de la razón de conformidad con las circunstancias en las que se encuentre el sujeto.

La prudencia es un hábito, pero por su dependencia de las tendencias y su función rectora, también es virtud; en este sentido, es conductora de las demás virtudes, forma de éstas. Opera a manera de una destreza de la razón para conseguir el bien, y por ésta característica es virtud. La prudencia *es el hábito del correcto precepto para la acción*; de la configuración de los medios para la consecución de fines o bienes que son relevantes para la vida. Esta consecución de fines la logra a través de dirigir todas las tendencias con arreglo al acto de la razón, por ello le corresponde determinar los medios, o sea, las acciones concretas encaminadas a la consumación de un fin. Por tanto no apunta tan sólo a los medios y a la eficiencia, sino que debe encaminar esos medios al logro de un fin. En la elección de la acción o medios, está presente la intención del fin, de ahí que la prudencia busque el logro del fin en tanto que las acciones dependen de éste.

La prudencia busca, por tanto, la verdad práctica, misma que es múltiple y distinta en cada caso. Para que una acción sea verdad práctica requerirá, *rectitud de la tendencia al fin* y concordancia de la razón con la rectitud de la tendencia al fin. En la dirección al bien por parte de la prudencia se distinguen cuatro fases: la *intención* del fin, la *deliberación* o preparación del acto de juicio; el *juicio* o establecimiento de lo que se ha de actuar; y el mandato o *imperio* de la razón práctica para la acción. Esto es la más genuinamente prudente, es el *imperium electionis*. Esto significa que la prudencia es la *virtud de la función imperativa de la razón práctica* que determina la acción. Para

actuar con prudencia se requiere también de competencia técnica dentro de los diferentes campos de acción.

En lo referente a la labor de los jueces, estos ejercen la prudencia y la justicia en el momento de determinar el *medium rei*, por medio de *establecer racionalmente la manera en que a cada quien le corresponde aprovechar los bienes y conduciendo a la voluntad para que elija ese justo medio*. La justicia, para que sea prudente ha de conducirse según el dictamen de la razón práctica. Esta justicia prudente, guiada por el juicio de la razón, acertará con el *ius* que le corresponde a cada quien dentro de un espectro de circunstancias muy específico, encontrará el recto o adecuado aprovechamiento de los bienes para cada quien. En este espectro de circunstancias podrá encontrar el justo y prudente, el o los medios adecuados, o sea el *ius* concretado en conductas, para el logro de un fin concreto y específico, como lo es la resolución del conflicto entre las partes y con ello lograr la preservación de la estructura de supervivencia.

Podrían distinguirse en la jurisprudencia las fases de la prudencia entendida como virtud general. Las primeras tres fases serían *partes potenciales*, es decir, virtudes cuyos actos son condiciones para que sea posible la virtud cardinal, y la cuarta sería propiamente la *virtud de la prudencia* (virtud específica o particular). Esto se debe a que, a cada acto de la razón práctica le sigue un hábito, y ya que ella tiene diversos actos, sería imposible que para todos ellos exista un único hábito. La prudencia o imperio sería sin duda el hábito principal, pero no el único[27]. Siendo los actos de la razón práctica la *simple aprehensión* de un bien apetecible u operable, el *consejo* sobre lo que ha de hacerse para lograr el fin, el *juicio* decisorio sobre el medio y, finalmente el *imperio* o *precepto* de la razón sobre lo que ha de hacerse[28], les corresponderían a estos actos otros tantos hábitos, como el *hábito conceptual práctico*, la *eubulia* o hábito del buen consejo, la *synesis* o hábito del recto juicio que junto con la *gnome* o hábito de juzgar al margen de reglas comunes o hábito de juzgar de acuerdo a principios superiores son los hábitos del juicio, y finalmente la *prudencia* como hábito del preceptuar o imperar. Todos estos actos virtuosos se realizan durante las fases mencionadas[29].

La primera fase sería la aprehensión e intención del bien o fin. La segunda el consejo o deliberación acerca de los medios para la consecución del bien intendido. La tercera consistiría en el juicio encaminado a descubrir el verdadero medio para la *entrega a cada quien de lo suyo* para resolver el conflicto entorno al aprovechamiento de los bienes y así restituir la paz social. La cuarta fase sería el imperio o precepto de la razón para que la voluntad habiendo elegido la conclusión del raciocinio *use preceptualmente* (o sea racionalmente) las potencias de la esencia y del cuerpo para obtener el fin.

La justicia es la perfección de la voluntad en la tendencia al bien de los demás, específicamente, en atribuirle a cada quien lo que le corresponde en los diferentes campos de las relaciones entre las personas derivadas del aprovechamiento de las cosas. En cada uno de estos campos se constituyen las diferentes virtudes específicas anejas a la justicia: conmutativa y distributiva. Debido a que los sentidos y las tendencias solamente pueden captar el bien propio, es necesario que la voluntad posea de una virtud *para dirigirse al bien de los demás*, de manera que el bien ajeno sea captado por la razón y que por la voluntad perfeccionada por una virtud *pueda hacer efectiva la entrega del medio o acción elegida*.

Esto es necesario ya que la voluntad por naturaleza está dirigida más fuertemente hacia la elección del medio tendiente al bien propio, de aquí que *la virtud de la justicia proporcione a la voluntad una segunda naturaleza* que le permita elegir el medio que tienda al bien de los demás con la misma determinación, constancia y alegría con la que tiende al bien propio. El *ius* por medio del cual el juez le atribuye a los demás el ajustado aprovechamiento de los bienes puede tomarse en dos sentidos: el que es *por naturaleza*[30] y la que es por institución humana[31]. A lo largo de la historia del derecho es claro que la tarea de resolución de los conflictos entre las personas sobre el aprovechamiento de los bienes ha sido llevada a cabo por un tercero ajeno a la relación conflictiva. Quizá esta dificultad para captar el bien de los demás la cultura la haya zanjado a través de entregar esta tarea a *terceros* que además se han formado a lo largo del tiempo como expertos en esa tarea.

La *justicia legal* es la *justicia general* por medio de la cual el hombre *concuerda con la ley que ordena los actos de todas las virtudes al bien*. Pues el bien de cada virtud es susceptible de ser referido al bien común, mismo al que se ordena la justicia[32].

Lo que le *corresponde a los demás por naturaleza* es lo determinado según el *ius naturale* y el *ius gentium*[33]. Estos son modelados y concretados por las instituciones humanas por lo que serán variables históricamente. Estos *iura* sólo pueden aparecer *concretados en una circunstancia histórica determinada*, pues el hombre vive necesariamente determinado por ella. Estos *iura* adquieren determinados caracteres dentro del marco político y solo así adquieren vigencia formal, es decir, *exigibilidad jurídica*. Junto a estos está el *ius civile* que es lo que le corresponde a los demás según una medida *convencional*, es decir, ha sido determinado por el hombre como solución a las controversias de una manera, aunque pudiendo ser de otra[34].

El hombre debe también algo a Dios. Cuando se reconoce racionalmente la existencia de un Dios, la razón práctica ordena como justos, la realización de determinados actos referidos a ese Dios. El objeto de estos actos de religión, son ciertas acciones con las

que se reconoce la dignidad y se le tributa reverencia a ese Dios. Estos son los llamados actos de culto. Es el campo del *ius divinum*[35].

Finalmente, la fortaleza es la virtud que *ordena los movimientos del apetito irascible*. Estos movimientos son dos: *acometer las tareas necesarias* y *resistir dificultades* para lograr el bien; es decir, *constancia* y *paciencia*. Estos actos son requisito de la prudencia y de la justicia. Las dificultades en la consecución del bien medial pueden ser: internas, cuando las inclinaciones de la voluntad y de los sentidos van contra la razón; y externas, cuando otras personas o estructuras sociales son las que impiden la consecución de los bienes. La templanza es *la ordenación de los movimientos del apetito concupiscible*, principalmente los sentidos del gusto y del tacto. Esta virtud permite que la razón estime adecuadamente el fin o bien, sin que sea perturbada por los bienes sensibles hacia los que se dirigen estos movimientos. Sólo la ordenación de la sensibilidad según la razón confiere duración al placer y puede tornar la vida en placentera. Obviamente esta virtud es necesaria en la tarea jurisprudencial para que la sensibilidad no impida el acierto con el bien de los demás.

4. La noción preliminar de justicia

Los juristas romanos reflexionaron muy escasamente sobre la justicia. Se limitaron a decir que era la perpetua y constante voluntad de dar a cada uno su *ius*[36]. Con base en esta noción romana, Tomás elaboró su doctrina de la justicia y la plasmó de la manera más clara, sistemática y profunda, principalmente en el tratado de la justicia de la *Summa Theologiae*[37].

Como ya se apuntó más arriba, la virtud de la justicia consiste en la disposición de la voluntad que le lleva a la recta elección de un medio determinado por la razón[38]. La voluntad tiene una inclinación hacia el bien, entre los cuales esta el bien de los demás con motivo de las relaciones sociales. La prudencia tiene injerencia en esta inclinación a través de guiar a la voluntad, por medio de la aprensión, de la deliberación, del juicio y del imperio, hacia la elección del medio adecuado para la consecución de ese fin al que tiende la voluntad. La prudencia lleva al juez a que su razón determine rectamente el medio que restaura la desproporción en el aprovechamiento de las cosas entre las partes en un conflicto; y también a que su voluntad, con base en su inclinación natural al bien perfeccionada por la justicia, elija ese medio. La prudencia, por tanto, perfecciona al juez en orden a que su voluntad pueda elegir un medio para restaurar el orden en una relación social; por esto la justicia garantiza la rectitud del acto de la voluntad que elige el medio, el cual se determina según el juicio de la razón y se refiere a algo concreto, contingente, y circunstanciado. En esto consiste el *término medio* de la virtud de la justicia, denominado técnicamente por Tomás como *medium rei*.

El *término medio* o *medium virtutis* en todas las virtudes que no son la justicia hace referencia a un punto intermedio en la intensidad de un movimiento tendencial que no es ni demasiado, ni insuficiente. La razón práctica, operando prudencialmente, es la que ha de decidir si la intensidad del movimiento tendencial de la voluntad es oportuna o exigida, o sea, determina si es *justo medio* (o para que no se preste a confusión el término será mejor denominarle *medio proporcionado* o *adecuado*). Es decir, el *medio proporcionado* es calculado por la razón práctica, con base en la oportunidad o exigibilidad de la intensidad del movimiento tendencial en las circunstancias concretas en las que tiene lugar; todas estas operaciones necesariamente dentro del marco de la prudencia, que es el hábito adquirido del precepto o imperio de la razón práctica.

En el caso de la justicia el término medio es relativo a la *cosa*, *res* o *asunto*, determinado en conformidad con la razón, (en la *materia sobre la que versa* la relación social desajustada o *res*), acorde con las circunstancias que la rodean. Es decir, la justicia como hábito electivo busca acertar con el *medium rei*, con aquello que es el *medio relativo al asunto* en conformidad con la razón. Es por tanto, que la virtud de la justicia, dota al juez de la capacidad de intender, consentir, elegir y poner en marcha el estatuto correlativo de una conducta (es decir, el *ius*) que soluciona una controversia entre personas para el logro del orden social. En la configuración de los justo interviene la prudencia de la misma manera que en la configuración del justo medio de las demás virtudes, con la salvedad de que en la justicia se calcula con base en el dato exterior. De todo esto se desprende que *la teoría de la justicia es en realidad una teoría de la prudencia*.

Podría hacerse una precisión respecto de la denominación de *medium rei*. Al parecer, Tomás le denomina así quizá por seguir el entendimiento del justo medio de las virtudes, pero en estricto sentido el *medium rei* no es precisamente un medio, como el de las demás virtudes. No es posible, concebir en una compraventa un punto medio entre dos extremos. Más bien el *medium rei* se trata, quizá la mayor parte de las veces, de una *proporción*; si la operación consiste en entregar un bien a cambio de un precio, la proporción radicaría en que uno reciba el bien y el otro reciba el precio, *pero manteniendo una cierta igualdad*. Este intercambio y recepción de una cosa por otra es precisamente la naturaleza de la compraventa, y cuando las acciones se ajustan a la naturaleza de esa compraventa, *manteniendo la igualdad* de ambas partes en la conmutación, es cuado se puede calificar a la acción de justa. El *medium rei* o medio de la virtud de la justicia consistiría, por tanto, en que la conducta se adecue a la naturaleza de la compraventa y que mantenga la igualdad entre las partes. Desde luego la igualdad entre las partes está inscrita dentro de la estructura de supervivencia, de manera que la solución a ese conflicto concreto contribuye a su

preservación. Lo importante a dejar claro por ahora es que el *medium rei* no depende de la interioridad de las personas, sino de un criterio exterior; de algo *objetivo*, si se quiere emplear ese término.

En el caso en que no se mantenga la igualdad, es decir, cuando después de la conmutación una parte tiene mayor cantidad y otra menor, es cuando se desatan los conflictos y es también cuando el juez dirime la controversia a través de restaurar la igualdad entre las partes, además de que afecta a toda la estructura de supervivencia o sociedad.

La fuente de la cual abreva[39] el de Aquino para elaborar su doctrina de la justicia y del *medium rei* es Aristóteles, pero al mismo tiempo también de una tradición proveniente de los estoicos, que pasa a través de Cicerón[40], los juristas y la patrística[41]. Aristóteles tiene una influencia fundamental en Tomás, quien lo usa en innumerables temas, especialmente para el de las virtudes y en particular para la justicia[42].

El entendimiento del *ius*, como objeto al que tiende la *iustitia*, aporta también luces para entender el *medium rei*. Para definir el *ius* Tomás recurre en primer lugar a san Isidoro de Sevilla y luego a Aristóteles[43]; y explica este concepto como una *igualdad proporcional entre la cosa exterior que se debe y la persona a la cual se debe*[44].

Alejandro Guzmán desde las fuentes romanas, que Tomás tenía muy presentes, entiende el *ius* como una igualdad o proporcionalidad de la distribución, atribución o retribución de las cosas exteriores disputables[45]. Sin embargo, este "algo exterior" ha de entenderse necesariamente también como algo relativo a la voluntad, puesto que el *ius* es un medio intendido, consentido, elegido y usado para restaurar una relación entre personas, a pesar de materializarse en algo económico como las monedas[46]; lo jurídico sería no tanto las monedas, sino la intencionalidad (y todos los demás actos de voluntad guiados por correlativos actos de la razón) del juez de hacer entregar a alguien las monedas para retornar al estado de proporcionalidad que permite aprovechar las monedas.

El *ius* es por tanto, un medio u objeto intencional básico que está dirigido al logro de la preservación de la estructura de supervivencia o paz social.

II. El *medium rei*. Análisis en profundidad

1. Acercamiento al *medium rei*

Como se desprende de lo dicho en el apartado anterior, la noción de justicia resulta compleja de explicar, por ello se requiere tratar en profundidad aspectos de ella en conjunción con otros conceptos, para que al final pueda resultar una comprensión completa. Para poder llevar a cabo esta profundización, se impone la tarea de averiguar la naturaleza del *justo medio* o punto medio entre dos extremos de esta particular virtud, como uno de los elementos que más contribuyen a revelar su significado (de la justicia). Como no es fácil encontrar un estudio en el que se pretenda un acercamiento más profundo a ésta noción desde el punto de vista de la reflexión filosófica sobre la jurisprudencia, ni desde el punto de vista de la ética general, será necesario, por tanto, intentar aquí esta reflexión sobre el particular partiendo de ambos puntos de vista.

En lo que sigue, por tanto, se procurará llegar a una noción más clara del significado o contenido de la expresión *medium rei*, de manera que se pueda conciliar ese contenido con el desarrollo de una teoría de la justicia y permita entender la actividad racional de los jueces. Esto permitirá encontrar los cauces para desarrollar el papel de tal racionalidad práctica en la elaboración del contenido del citado *medium rei* y por ende de las soluciones justas a los problemas entre las personas derivados del aprovechamiento de los bienes que se les plantean a los juristas. A través de la puesta en práctica del contenido *medium rei*, se logrará que las relaciones desajustadas entre las personas se tornen nuevamente proporcionales y con ello se restaure el aprovechamiento de los bienes que permiten la supervivencia humana, no solo a las partes involucradas sino a toda la sociedad. Por ello ese *medium rei*, como medio adecuado de la virtud de la justicia, es a lo que en última instancia está dirigida la elección y uso de la voluntad, del juez en primer lugar y de las partes en segundo, guiada por la razón.

Para abordar el presente tema será necesario precisar el significado de las nociones de *medio* (que deriva de *medium*) y de *cosa* (término imbricado con *res*), específicamente la *relación social desajustada*. El *término medio* de la virtud se ha caracterizado como *medium virtutis*, que en el caso de la virtud de la justicia se relaciona con el término *rei*.

Como ya se apuntó, la virtud es una perfección operativa adquirida de la facultad que la cualifica para la elección de un término medio determinado por la razón, relativo a uno mismo, tal como lo decidiría un hombre prudente. Es decir, la virtud perfecciona la

capacidad de elección de los medios (conductas que restauran las proporciones económicas entre las personas a través de entregar bienes, la mayor parte de las veces físicos) que tienden a un fin, por ende, es perfección del acto de la voluntad que elige o desencadena la acción, y garantiza, además, la recta operación de la razón práctica.

La virtud de la justicia (*iustitia*), como todas las virtudes, consiste en el hábito de la recta elección de una acción (término medio) determinada por la razón relativo a una *cosa exterior*[47]. Es decir, es un hábito que lleva al juez (*iudex*) a elegir y usar racionalmente el *ius* de las partes en un conflicto. Esta virtud, por tanto, perfecciona al juez en orden a saber elegir una acción o medios o *ius*, para restaurar el orden en una relación social.

El *término medio* o *medium virtutis* hace referencia a un punto intermedio en la intensidad de un movimiento tendencial que no es ni demasiado, ni insuficiente. La razón práctica es la que ha de deliberar, juzgar y decidir si la intensidad del movimiento tendencial es oportuna o exigida; o sea, determina si es *justo medio* (o para que no se preste a confusión el término será mejor denominarle *medio proporcionado* o *adecuado*). Es decir, el *medio proporcionado* lo calcula la razón práctica, con base en la oportunidad o exigibilidad de la intensidad del movimiento tendencial en las circunstancias concretas en las que tiene lugar.

En el caso de los apetitos sensibles el justo medio se determina con base en uno mismo, atendiendo a las circunstancias en las que se produzca ese afecto sensible. Pero no todo término medio es relativo a uno mismo. En el caso de la justicia, es decir, en el caso de las relaciones entre personas con motivo del aprovechamiento de los bienes, el término medio es relativo a la *cosa*, *res* o *asunto*, aunque también determinado aquél en conformidad con la razón, en la *materia sobre la que versa* (relación social desajustada o *res*), acorde con las circunstancias la rodean.

La justicia como hábito electivo busca acertar con el *medium rei* en conformidad con la razón, aquello que es el *medio relativo al asunto*; el cual (el asunto) consiste en el menoscabo del aprovechamiento de alguien de un bien. Este medio será aquel contenido o conducta adecuada *de entrega bienes* para la consecución del fin, el cual consistiría en la resolución de la controversia para el mantenimiento o restauración de la paz u orden social. Es por tanto, que la virtud de la justicia, faculta o dota al juez de la capacidad de encontrar el estatuto correlativo de una conducta (*ius*) que soluciona una controversia entre personas para el logro del orden social; una conducta cuyo contenido es correlativo de "algo" (lo cual no pueden ser más que bienes) que ajusta la relación entre las personas con motivo del aprovechamiento de las cosas y con lo cual se restaura la igualdad o proporcionalidad en tal relación, permitiendo la subsistencia vital de las personas. Con esto va quedando claro que el *ius* es

efectivamente *conducta*, pero no puede ser una conducta vacía, una conducta sin dirección, sino que es *conducta de entrega de bienes*, la mayor parte de las veces de *bienes físicos*.

Por lo que se refiere al término *rei*, es derivado de la voz *res*. Este término no se refiere a un ente sustancial o material; más bien, tanto para Tomás como para el mundo latino se refiere precisamente a un *asunto*, *situación*, *circunstancia*, *hecho* o *tópico* [48]. La *res* es precisamente el asunto controvertido, producto de las acciones de las personas por las cuales se imbrican entre sí. El término *res* se identifica con la voz griega *pragma*[49], la cual remite no tanto a un objeto o cuerpo material, sino a "una circunstancia concreta que ubica a sujetos específicos en condiciones de relación específicas"[50]. La *res* es por tanto, *la configuración de las relaciones entre las personas, que en el caso de la justicia, estas relaciones específicas consisten en el aprovechamiento de bienes, o más bien en el menoscabo o impedimento del aprovechamiento de tales bienes*. El término *res* podría entenderse como *asunto* en cuanto que remite a la *quiddidad* y no al *ens*; podría decirse, por tanto, que la *res* o asunto, se constituye *por la intención de las partes y no por la naturaleza de las cosas*[51]. La voz *asunto* viene del latín *assumptus* que significa 'tomado'. En español el significado más adecuado es el de 'materia de que se trata'[52]. Por esto es que Aristóteles denominó a esta forma de justicia como *justicia correctiva*, la justicia que corrige este menoscabo.

Esto dista mucho de algunas concepciones sobre la *res*, como las que la identifican como el objeto material o la simple materialidad de la acción, es decir, los movimientos corporales[53] o con aquellas otras que la consideran una *simple conducta* cuyo contenido no es muy claro. Por ende con expresiones tales como *atender a la naturaleza de las cosas*, más que apelar a la naturaleza del *ens*-cosa o, a *lo que las cosas son* ontológicamente, ha de entenderse como *atender a la naturaleza del asunto*, *a la naturaleza de la relación que se configura entre las personas con motivo del menoscabo del aprovechamiento de un bien*. Por esto cuando en la justicia se apela a que el término medio es *relativo a la cosa*, no es a una medición o cuantificación de los bienes *con base en la naturaleza de ellos mismos*, sino que es una *medición que se hace de los bienes según una determinada circunstancia o estado de los asuntos humanos*. Esta circunstancia viene marcada por la *posición de las partes*, pero por la *adscripción de estas en una determinada sociedad o estructura de supervivencia*. Por tanto viene marcada por la *historicidad*. Es decir, las partes se *posicionan entre sí* gracias al aprovechamiento de unos bienes, pero estos bienes y la manera de aprovecharlos está condicionada por unas circunstancias históricas, más directamente por una ecología, por una tecnología y por una determinada organización social.

2. el *medium rei* en la filosofía del derecho

Una vez que se han clarificado estas nociones puede pasarse al estudio de la noción de *medium rei* tal y como se ha tratado en la reflexión filosófico-jurídica actual.

Desde hace algunos años Francisco Carpintero ha hablado acerca de un aspecto de la virtud de la justicia denominado *medium rei*. Con ese análisis ha pretendido recuperar un contenido que ha sido desconocido por la modernidad jurídica. Este desconocimiento se debe a que buena parte de los autores de este período explican las relaciones jurídicas como algo que se da entre personas y que es imposible que se verifique entre las personas y las cosas[54]. Además para la modernidad, esa relación entre las personas está configurada por ministerio de una norma[55]. Estos planteamientos influyen hasta el día de hoy, como lo atestiguan algunos autores contemporáneos[56].

Francisco Carpintero a lo largo de su obra hace varias referencias a la noción del *medium rei*, pero sólo en algunas de ellas trata específicamente el punto. En estos trabajos hace referencia a este término con motivo del tratamiento de la virtud de la justicia, siendo su punto de partida en estos temas el pensamiento de Tomás de Aquino[57].

Entiende el citado autor que lo justo o *ius* lo determinan los jueces a través de ejercer principalmente dos virtudes, la prudencia y la justicia; es decir, el *ius* es el resultado de que los jueces ejerzan actos justos de una manera prudente. Y al igual que todas las virtudes, la justicia consiste en un medio entre dos extremos, con la característica de que ese medio no corresponde a una medida personal, a un medio establecido según los movimientos apetitivos interiores del hombre, tanto racionales como sensitivos.

Como se mencionó líneas arriba, en el caso de la virtud de la justicia la *medida* o *justo medio* depende de algo que no es interior, sino que se trata más bien de *un medio establecido con base en lo que relaciona a las personas*; lo cual no puede ser más que el aprovechamiento de los bienes. La justicia a pesar de caracterizarse como una virtud personal, es decir, como una virtud que deben de vivir todos los hombres para alcanzar la plenitud, es una virtud cuya *materia de medición* o *materia a ordenar* no está en función de la interioridad del hombre, sino más bien *de su exterioridad*.

La justicia la ejerce el hombre a través de elaborar un medio racional (un *medium rationis* que es también *medium rei*[58] pero sólo para el caso de la justicia) sobre algo exterior a él, es decir, con base en una serie de datos exteriores a los sujetos que intervienen en la controversia. Estos datos exteriores son precisamente los que

configuran la *res*[59] o asunto en el cual están inmersas las personas; y es precisamente ese asunto lo que las vincula; no solo se trata del aprevechamiento de las cosas, sino de la circunstancia en la que esos bienes son aprovechados; no solo en la circunstancia personal en que se aprovechan los bienes, sino en una auténtica *circunstancia cósmica*. Por ende, el medio de la virtud de la justicia es calculado o elaborado por la razón práctica, no con base en los movimientos pasionales y las circunstancias en las que ellos se desenvuelven, sino más bien, con base en la *naturaleza* de esa relación o *res* que vincula a las personas y que les exige realizar conductas para restaurar el aprovechamiento y con ello permitir la *supervivencia personal* o *hacer posible la vida*.

Esto significa que la razón del juez habrá de conocer la naturaleza o modo en el que opera la *res* o estructura social *en las que la intencionalidad de las personas se imbrican*, para decidir o establecer cuál será el contenido del *medium rei*, y con ello saber cuál habrá de ser la conducta restitutiva de la proporcionalidad que las partes habrán de describir, es decir, el *ius*. El ejemplo recurrente de Carpintero es el de la relación que existe entre el profesor y los alumnos, quienes están imbricados en la relación real de la docencia-discencia[60]. En esta relación se originarían las competencias respectivas de las partes, de la intencionalidad de sus conductas. De aquí resultaría claro que la exigencia del profesor para que los alumnos reparen su automóvil no es una conducta adecuada de aquella relación, por lo que el *ius* dictado por el juez consistiría en dejar sin efecto esa exigencia del profesor. Con ello se restauraría la proporción en la relación, lo cual significa que el profesor se dedicaría a enseñar y los alumnos a aprender, con ello éstos se beneficiarían de los conocimientos impartidos que les servirían para hacer frente a los desafíos que presenta la vida profesional y el profesor se beneficiaría con la profundización de sus conocimientos y con la retribución económica. Cuando se habla de *circunstancia cósmica* se quiere decir, que este contexto descrito en estas líneas no es suficiente, sino que la relación docencia-discencia se ha de *encuadrar o contextualizar* en lo que se entienda por *universidad* en un momento dado, según ciertos *modelos educativos*, según de la sociedad de que se trate, en una palabra, de la cultura de que se trate. Por esto el término *cosmos* es el más adecuado pues se refiere al *conjunto de todo lo existente*[61], por esto se puede referir la circunstancia cósmica al *conjunto de todas las circunstancias existentes*.

Con motivo de la interacción social entre los hombres surgen las *relaciones*, es decir, surgen las estructuras sociales, como algo distinto de los sujetos que las entablan o establecen. Es por la debilidad del hombre en la capacidad para conocer lo bueno y quererlo, que sus conductas tornan conflictivas o desproporcionadas esas relaciones o estructuras y con ello surge la necesidad, para poder mantener la paz u orden social, de crear mecanismos de solución de conflictos o de *proporcionamiento de relaciones*.

Desde antiguo ese mecanismo de ajuste de las relaciones fue la *iurisprudentia*; pero sólo de aquellas relaciones humanas en las que media el aprovechamiento de bienes.

A través del trabajo de los jueces, la sociedad logró establecer el medio para retornar la igualdad o proporcionalidad a las relaciones o estructuras sociales, lo cual consiguieron determinando el medio del asunto o *res*, es decir, el *medium rei*. Por medio de conocer la relación o asunto, es como los jueces conocieron el medio (de la *res*); y al actuarlo las partes devolverían la proporcionalidad a la *res* o asunto o relación. En la sentencia el juez establece el *medium rei*, que se traducirá, por tanto, en el *ius*[62] o *posición*[63], para que las partes lo actúen y con ello se devuelva la proporcionalidad a la relación y a su vez se preserve la paz en la sociedad.

La *modernidad jurídica*[64] trastocó el entendimiento romanista de la relación social (denominada comúnmente "jurídica") y con ello del *medium rei* y de la jurisprudencia como configuradora del *ius*. El pensamiento de los modernos trasformó la noción de la relación jurídica entendida como una *estructura autónoma respecto de los sujetos que la sustentan basada en el aprovechamiento de los bienes*, hacia una relación entre dos personas o arbitrios. A partir de entonces la relación de una persona con un objeto de su propiedad no será la relación entre el dueño y el objeto, sino una relación entre el dueño y los demás hombres, *erga omnes*, para que estos no le impidan al dueño el aprovechamiento de ese bien[65]. Una vez que todas las relaciones jurídicas son vistas a través de este tamiz "personalista" no es posible entender la virtud de la justicia como una perfección operativa que elabore un *medium rei*. Más bien, todos los derechos se tornan en personales, y de aceptarse un *medium rei*, éste estará determinado por el texto legal elaborado de acuerdo con los procesos democráticos, los cuales a su vez, están conducidos por la influencia de los medios de comunicación. Ante esto el aprovechamiento de las cosas *tiene poco qué decir*.

Como ya se apuntó más arriba, la justicia entendida como virtud, la cual fue empleada por la *iurisprudentia*, se caracteriza por efectuar la elaboración del *medium rei* con base en ciertos criterios no personales o interiores, sino con base en datos externos provenientes de la *res* o asunto en el que se encuentran envueltas las partes. El criterio externo es precisamente la relación que vincula a las dos personas y el conjunto de circunstancias en las que tal relación está inmersa. Por tanto, en materia jurídica, las relaciones entre las personas son indirectas o mediadas por las *cosas*. Carpintero le denomina a todo el conjunto de datos la *cosa* o *relación real*; y siguiendo a Tomás de Aquino, la llama *operación exterior* a través de la cual se determina la proporción debida a otra persona[66]. Esta operación exterior es lo que permite elaborar o calcular el medio o *medium rei*, el cual será lo que determina la conducta *de entrega de monedas* que habrán de realizar las partes para restablecer la proporcionalidad en la relación.

Esto permite esbozar de una manera preliminar que ese criterio externo u *operación exterior* o *res* consiste en las conductas intencionales de aprovechamiento de los bienes que realizan las personas con motivo de la relación entre las cosas, es decir, en la intencionalidad con la que las partes interactúan *entregando lo necesario para proporcionar las relaciones* que se configuran entre los seres sustanciales, o sea, las personas. Desde luego, la simple relación entre dos inmuebles no puede ser jurídica, sino sólo cuando se desproporciona el aprovechamiento de ellos por la conducta de alguien.

A esta tendencia a la apreciación de la *res*, cosa, relación, o criterio externo, es a lo que podría denominársele *objetividad jurídica*, y constituye el criterio más característico de la justicia. Por ello, una vez que la modernidad jurídica lo hizo desaparecer, y transformó el ordenamiento en derechos personales, no encontró la manera de *evitar* el llamado *conflictivismo*[67]. Este es consecuencia de no poder encontrar una solución racional al problema jurídico que se presenta, debido a la pérdida del único dato real u *ontológico* que puede hacer que la solución del conflicto se adecue a los cauces de la racionalidad humana. Tomando en cuenta el *asunto* se evitaría que las controversias se planteen en coordenadas conflictivistas, debidas al enraizamiento del planteamiento de los problemas jurídicos en los derechos personales, los cuales carecen del sustrato ontológico que los ubique espacio-temporalmente y con ello de dotarlos de límite y definición. En cambio, cuando el conflicto se plantea en términos *objetivos*[68], es la naturaleza o modo de operación de la *res*-lación (asunto el cual constituye una relación) la que aporta la solución al conflicto, ya que "el criterio del *medium rei* desborda este tipo de consideraciones subjetivas y centra la atención en los datos concretos del problema, de modo que la necesidad aparece como la máxima de justicia o de injusticia" por ello podría decirse que "el derecho es necesariamente el momento del análisis de la *realidad* al margen de las personalidades"[69]. Todo esto quiere decir que la *res*, asunto o relación está transida o penetrada de un *orden*, que cuando es conocida por la razón revela esa racionalidad. Es esta racionalidad, es decir, ese sustrato onto-lógico, lo que impide que haya contradicción y conflictivismo, pues al final, *lo que mide a la razón es la realidad*. Por esto, la solución o configuración del *medium rei* será un desvelamiento de la verdad, y por ende, coherente y sin contradicción; es decir, será el descubrimiento de una realidad cognoscible, de una realidad extramental la cual es susceptible de ser poseída cognoscitivamente por el hombre.

3. El *medium rei* en Tomás de Aquino.

Ciertos aspectos del pensamiento de Carpintero y especialmente su concepción del *medium rei*, están basados en el pensamiento de Tomás de Aquino. Será necesario, por tanto, averiguar de la manera más exhaustiva posible, la concepción que tenía el de Aquino de este concepto. Son varias veces a lo largo de su obra en las que él usa del término *medium rei*, pero a pesar de esto, están localizados en unos pocos lugares. Se trata básicamente de apartados muy específicos de las *Scriptum super Sententiis*, *Summa Theologiae*, *De virtutibus*, *Sententia libri Ethicorum*, y en algunos otros de menor extensión[70].

1. Un primer grupo de textos en los que Tomás se acerca a la naturaleza del *medium rei*, se localiza en las *Scriptum super Sententiis* (Comentarios a las Sentencias de Pedro Lombardo).

En esta obra Tomás habla acerca de la naturaleza del *medium rei* principalmente en el libro 3, distinción 33 cuestión 1, artículo 3. Ahí pretende averiguar sobre el medio en el que consisten las virtudes. Es específicamente en la *quaestiuncula* 2 en donde plantea diversas objeciones por las que parece que en la justicia el término medio no es real[71]. Sin embargo, más adelante afirma que el término medio en la virtud de la justicia es el medio real o *medium rei*[72], precisando que en esta virtud no se toman en cuenta las condiciones de las personas, sino sólo cuando afectan la *cantidad del objeto*, es decir, del *medium rei*[73].

El de Aquino fundamenta esta respuesta en que el medio de la virtud de la justicia, es decir, el *medium rei*, se determina por la *proporción de una cosa con otra*; en el caso de la justicia distributiva se toma de una proporción geométrica, y de una *proporción aritmética* en el caso de la justicia conmutativa[74]. Una vez más afirma que la virtud de la justicia consiste en cierta igualdad, la cual a su vez consiste en un término medio entre lo más y lo menos de una *cosa real* o *medium rei*[75]. Dice, además, que *en la justicia es necesario que el medio de la virtud sea racional*, pero al mismo tiempo real. Esto se debe a que la virtud de la justicia versa sobre las operaciones y *sobre aquello hacia lo que se ordenan las operaciones*; siendo esto último la regla con base en la cual se determina lo justo. Más adelante vuelve a reiterar la manera de calcular el *medium rei* o lo igual, tanto en la justicia distributiva como en la conmutativa[76].

Según Tomás en todas las demás virtudes el medio al cual debe orientarse la conducta se calcula con base en el orden de la razón. Sin embargo, en la justicia el medio al cual ha de adecuarse la conducta es el *medium rei*, el cual es elaborado por la razón práctica no con base en el propio orden del sujeto, sino con base en la *res*. Esto significa que ese *medio de la cosa* es el que *marca la pauta para los actos de entrega de la voluntad*; es decir, las operaciones sobre las que versa la justicia (los actos de entrega del *ius*, o las acciones de acuerdo al *ius*, a cada quien que lleva a cabo la

voluntad) han de adecuarse *a aquello* a lo que se ordena la justicia en ese determinado caso concreto y circunstanciado, lo cual es precisamente el medio de la *res*. Esta atención a la *res* es lo que hace posible *adecuar a un criterio exterior la conducta de entrega de lo que les corresponde a los demás*, a un criterio que no es el orden de la razón que se establece en los apetitos, sino algo que es *objetivo*.

2. Un segundo grupo de textos en los que Tomás se acerca a la naturaleza del *medium rei*, se localiza en la *Summa Theologiae*.

a) Trata este tema primeramente en la *prima secundae* cuestión 64 artículo 2. Este artículo va dirigido a averiguar si el medio de la virtud es el *medium rationis* o el *medium rei*, para lo cual argumenta en contrario[77]. Ahí comienza afirmando que el *medium rei* es el medio según la proporción aritmética o geométrica, y tal medio es el de la virtud de la justicia[78].

A continuación lleva a cabo la argumentación[79], en la que establece que el *medium rationis* puede entenderse de dos modos. El primer modo, en cuanto el *medio existe en el acto mismo de la razón*. En ese primer sentido el medio de la virtud no podría ser el *medium rationis*, pues sería un mero objeto poseído por la razón, un mero contenido de un acto de la facultad racional, el cual no puede perfeccionar a la facultad apetitiva porque es un mero contenido mental, una mera idea. La segunda manera de entender el *medium rationis*, que es la que interesa destacar aquí, sería como *aquello que determina la razón en una materia determinada*. Sentido en el que todo *medium rationis* sería medio de la virtud, pues ésta consiste en el medio conforme a la recta razón, *virtus moralis dicitur consistere in medio, per conformitatem ad rationem rectam*.

Más adelante continúa el Aquinate argumentando que en algunas ocasiones el *medium rationis*, en el segundo modo, constituye también un *medium rei*, como en el caso de la virtud de la justicia. Esto es, que es un medio determinado por la razón práctica, y por ello *medium rationis*, pero relativo a la *res*.

Lo más importante del texto, respecto del presente estudio, es la explicación que Tomás expone unas líneas abajo, referente al motivo por el cual en la virtud de la justicia el *medium rationis* es un *medium rei*. Esto se debe a que la *justicia versa sobre operaciones exteriores que se realizan en cosas exteriores*, *iustitia est circa operationes, quae consistunt in rebus exterioribus*, en las que lo recto se establece absolutamente y en sí mismo *in quibus rectum institui debet simpliciter et secundum se*.

Esto último, que es lo más importante para los efectos del presente estudio, puede entenderse mejor a la luz de otro texto del Aquinate, en el que busca dilucidar la distinción entre *las virtudes que versan sobre las operaciones* y las que versan sobre las pasiones, al cual remite el fragmento en estudio cuando dice *et sic omne medium virtutis moralis est medium rationis, quia, sicut dictum est*.

En otro texto ubicado en la *prima secundae*, cuestión 60, artículo 2[80], que aunque no habla directamente del *medium rei*, sí aporta luces para entenderlo, Tomás se pregunta *si se distinguen las virtudes que versan sobre las operaciones de aquellas otras que versan sobre las pasiones*. Ahí *responde que la justicia es la que rectifica las operaciones* y las templanza, la fortaleza y la mansedumbre para rectificar las pasiones[81]. Para fundar esta respuesta compara la virtud con las operaciones y las pasiones de dos maneras. La primera en cuanto a sus efectos, lo cual no interesa desarrollar aquí. La segunda manera de comparar la virtud con la operación es como *materia circa quam* (materia sobre la que versa el acto virtuoso de la facultad), según lo cual, unas virtudes versan sobre las pasiones (la materia en este caso serían las inclinaciones sensibles) y otras sobre las operaciones (en este caso la materia sería el bien aprovechado). Esto se debe a que *en ciertas operaciones la bondad o maldad radica precisamente en las operaciones, independientemente del afecto del hombre, pues la bondad o maldad de esas operaciones se basa en la relación con los demás*, por ello la justicia versa sobre las operaciones. Para ejemplificar esto recurre a la compraventa.

Más adelante el mismo texto indica que en las operaciones relativas al próximo es posible fallar por el desorden en las propias pasiones, lo cual lleva a romper o desproporcionar la relación con los demás (la *conmensuración de la operación exterior*, *inquantum corrumpitur commensuratio exterioris operationis, est corruptio iustitiae*).

En todos estos textos analizados el Aquinate se refiere a la configuración de la justicia y en específico, *a su dependencia o referencia respecto de un dato exterior* o "conmensuración de la operación exterior", lo cual no puede ser sino la referencia a una relación, y más concretamente, a la relación con motivo de la cual las conductas humanas se imbrican. Significa esto que entre una persona y otra se establece o surge un *nuevo ser*. Este *ser* es una estructura, la cual es *autónoma funcionalmente*[82] respecto de las personas que la entablan porque *depende de un orden o estructura económica que permite la vida social*. Es el equilibrio de esa estructura económica en el que se incardina la relación jurídica la que se torna vulnerada por el descontrol de las pasiones de los hombres. Cuando acontece esta vulneración, el juez ha de restablecer la operatividad en esa estructura a través de

determinar una serie de conductas sobre los bienes que los sujetos de la relación han de actuar para restaurar la proporcionalidad en ella.

Es por tanto que este segundo texto permite profundizar en el primero, ya que contribuye a clarificar que el medio de la virtud de la justicia se calcula con base en algo extraindividual. Esto es precisamente la operación exterior conmensurable que es lo mismo que la conducta humana que se lleva a cabo con motivo de una relación entre las cosas.

b) Otro texto que permite profundizar en la naturaleza del *medium rei* está también en la *Summa theologiae*, en la *secunda secundae* (segunda parte de la segunda parte), cuestión 58 artículo 10. Ahí Tomás averigua si el medio de la justicia es o no el *medium rei*. Argumenta en contra y resuelve[83]. Argumenta apoyándose en Aristóteles quien señala que el medio de la justicia según la proporcionalidad aritmética es el *medium rei*[84].

Señala en la argumentación[85] que en las demás virtudes el medio se calcula con referencia al propio sujeto, y no por la proporción de una cosa a otra, *et ideo medium talium virtutum non accipitur secundum proportionem unius rei ad alteram*. En cambio en la justicia el medio se calcula con base en la *operación exterior*, en cuanto que esta operación exterior, o *el bien que se usa*, tiene la proporción debida a la otra parte, *est exterior operatio secundum quod ipsa, vel res cuius est usus, debitam proportionem habet ad aliam personam*. Por este motivo el medio de la justicia consiste en una *proporcionalidad de los elementos que integran la relación* o asunto, referente a las personas que integran la relación, *medium iustitiae consistit in quadam proportionis aequalitate rei exterioris ad personam exteriorem*.

Todo este desarrollo quiere decir que la estructura o relación que se genera entre las personas y que opera con autonomía funcional respecto de ambas, debe de guardar un equilibrio o proporcionalidad, de manera que, por ejemplo, si alguien transmitió un fundo, ha de preservar el equilibrio de la relación a través de entregar el precio al que lo transmitió. Si esto no ocurre la relación se desequilibra y acontece la injusticia. Es a través de esa acción justa de entrega de lo debido, como la estructura o relación que existe entre los sujetos mantiene su proporcionalidad. Esta *proporcionalidad* de la relación significa que la relación opera de acuerdo con su naturaleza; es decir, la estructura o *nuevo ser* que surge entre las personas, funciona de acuerdo a como él es, y no debe verse obstruida su forma de operar.

c) Más adelante en la misma parte, cuestión 61 artículo 2, el de Aquino se pregunta si el medio se determina de la misma manera en las especies de la justicia, es decir, en la justicia conmutativa y distributiva. Responde diciendo que en la justicia distributiva el

medio se determina según la proporción geométrica y en la justicia conmutativa se determina según la proporción aritmética[86]. Es en el cuerpo de la respuesta donde desarrolla este planteamiento. Sin embargo, también da luces para el entendimiento del *medium rei*; lo mismo que ocurre en la respuesta a la primera objeción.

Dice esta parte del texto[87], que en la justicia conmutativa una persona entrega a otra algo en razón de lo que previamente le ha sido entregado. Esto lo ejemplifica, una vez más, recurriendo a la compraventa, por ser este contrato en el que es más manifiesta la noción de conmutación. De esta manera lo que se entrega tiene una proporcionalidad con lo que se recibió previamente, de ahí que sea preciso igualar cosa a cosa, *et ideo oportet adaequare rem rei*.

Esta igualación de cosa a cosa, que realiza la igualdad aritmética, tiene su base en la estructura o relación que surge entre las personas, en este caso el comprador y el vendedor. Entre ellos se establece una *relación de compraventa* o un asunto consistente en un acuerdo para comprar y vender, la cual es proporcionada cuando uno transmite un bien y el otro entrega el precio, es decir, cuando funciona adecuadamente o funciona de acuerdo con su naturaleza. El justo medio de la conducta de transmisión de uno y entrega del otro, es determinado con base en la naturaleza de esa estructura o relación, la cual consiste en que alguien transmita y el otro retribuya con vistas a satisfacer necesidades humanas. Es con base en la naturaleza de esa *res*-lación como se determina el medio (o conducta) que han de poner por obra las partes para mantener la proporción en la relación, es decir, para mantener su funcionalidad u operatividad.

Como ya se ha sostenido esta relación constituye un *auténtico ser*, distinto al de las personas o sujetos que la integran. Este estatuto ontológico y su racionalidad inmanente es lo que "obliga" a las partes respetar su funcionalidad so pena de que las personas sufran las consecuencias, ya que el no respetar a este nuevo ser conllevaría desórdenes y falta de paz social, es decir, hace que la vida se torne imposible o al menos más difícil.

En la respuesta a la primera objeción el de Aquino hace una precisión importante[88], pues dice que en la justicia se calcula el medio virtuoso de manera distinta según la diversidad de las cosas, *in iustitia accipitur medium rei, et ideo secundum diversitatem rerum diversimode medium accipitur*. Este pasaje no puede entenderse cuando se entiende la *res* como el objeto concreto del negocio jurídico, como lo sería el fundo o el dinero en una compraventa; pero cuando *res* se entiende como *asunto* entonces es posible entender que según el tipo de asunto o relación en la que se vean envueltas las partes, el *medium rei* se calculará de una forma distinta. Esto se debe a que hay distintos tipos y clases de la *res* o relaciones, por lo que cada uno de esos tendrá una

naturaleza distinta, con base en la cual se calculará el *medium rei*. Es decir, la estructura que surge entre las personas puede tomar distintas características y matices, según lo acuerden las propias partes o según lo determine el devenir histórico del modelo económico en que ellas se encuentren, y según sea la naturaleza de esa relación o manera de operar, se calculará el *medium rei* de manera distinta en cada una de ellas. Este punto se irá precisando más adelante.

d) En el artículo 4 de la misma parte y cuestión, hay otro texto que también revela datos para entender el *medium rei*. En la cuestión se pregunta el Aquinate si lo justo es la reciprocidad. Comienza planteando que el medio de la justicia es el medio real, *el cual no puede ser modificado por la voluntariedad o la involuntariedad*[89].

Más adelante establece que no todo lo justo es lo recibido en reciprocidad[90]. Explica diversos modos de entender la reciprocidad, la cual ha de hacerse según la justicia conmutativa, es decir, que lo que se recibe en retribución en la comuntación sea una igualdad entre lo que se recibe y lo que se entrega. Y más adelante menciona ciertos casos en los que no se configuraría esa igualdad. Entre estos casos están el retribuir a alguien con el mismo mal que hizo, y cuando en las transacciones voluntarias simplemente se lleva a cabo un trueque, lo cual no constituye una igualdad ya que puede ser que una cosa sea de más valor que otra. Más bien deja claro que *en los cambios ha de igualarse la contraprestación con la acción según una cierta medida proporcional*, lo cual sólo es capaz de hacerse a través de las monedas, de aquí que el *ius* es una *conducta, pero de entrega de monedas o de cualquier bien aprovechable o que produzca un provecho* y con ello el sustento humano. De esta manera la reciprocidad es justa conmutativamente[91].

El artículo plantea si lo justo consiste o no, en cierta reciprocidad. La tercera objeción a este planteamiento por la que parece que lo justo sí consiste en reciprocidad, sostiene que las acciones voluntarias o involuntarias no modifican el medio de la justicia, el cual es *medium rei*; es decir, es algo *objetivo*. Esto quiere decir que el *medium rei* por no depender de la persona de su interioridad personal, sino de una relación o estructura autónoma funcionalmente a las personas, no puede ser modificado por la voluntad de los sujetos. Dicha relación se incardina en una estructura económica que permite la subsistencia de los miembros de la sociedad y que si se violenta caprichosamente provocará el hambre, la peste, la guerra y la muerte. En el cuerpo de la respuesta esgrime como fundamento el hecho de que *en la justicia conmutativa se determina la igualdad según una proporción de cosa a cosa o de acción a pasión*[92]. Esto sin detrimento de aceptar que las partes voluntariamente pueden entrar en relación una con otra y resolver tal relación en un acuerdo extrajudicial; sin embargo, cuando se lleva a cabo el litigio por la controversias, el juez atiende a la relación como dato desde el cual infiere la solución del caso.

3. Un tercer cuerpo de textos en los que Tomás trata acerca del *medium rei* están las *Sententia libri Ethicorum* (Comentario a la Ética Nicomaquea de Aristóteles).

a) Primeramente, unos textos que dan luces para comprender la naturaleza del concepto en cuestión[93]. En esto textos se propone mostrar la diferencia entre el *medium rei* y el medio según uno mismo, que sería el todas las demás virtudes. Determina el de Aquino que el *medium rei* es algo que dista por igual entre ambos extremos, o aquello que es considerado según la cantidad absoluta de una cosa, por lo que sería la misma cantidad para todo el mundo. Para ejemplificar esto recurre al ejemplo del 6 que sería el medio entre el 10 y el 2, pues hay lo mismo entre el 2 y el 6 que entre el 6 y el 10. A esta proporción se le denomina la proporción aritmética.

A pesar de que esta descripción es insuficiente para entender la naturaleza del *medium rei*, sí deja claro, con el ejemplo numérico que está hablando de *algo que es en sí mismo*, de algo que *es así de una manera*, y cuya naturaleza no depende de lo que el hombre le dote, sino de una naturaleza autónoma funcionalmente. A pesar de que el hombre invente los números, ese invento funciona autónomamente sin necesidad de que el hombre momento a momento le dote de valores, más bien ellos ya los tienen y funcionan de acuerdo a esos valores.

b) En el libro V de la misma obra habla sobre las acciones sobre las que versa la justicia[94].

Primeramente se refiere a las acciones sobre las que versa la justicia, las mismas que son las *operaciones exteriores*, es decir, las que el hombre obra exteriormente, sin importar lo que pudiera afectarle al hombre interiormente. Y en segundo lugar, establece que la medida de lo justo en la justicia es el *medium rei*. A pesar de su vaguedad, estos textos reafirman lo sostenido en los textos de las demás fuentes.

4. Posteriormente, también en las *Sententia libri Ethicorum* hay otro cuerpo de textos que aunque no hacen referencia expresa al término *medium rei*, si hablan de él y permiten entender su naturaleza. Es decir, los textos no se refieren al *medium rei* pero permiten entender que el justo medio o lo debido *es un criterio exterior a la persona*, a su bondad o a su maldad, a sus movimientos pasionales y a las inclinaciones de su voluntad.

a) El primer texto establece que lo justo en la justicia conmutativa se alcanza según la proporcionalidad aritmética, la misma que se alcanza según una igualdad de cantidad[95]. Más adelante continúa el texto diciendo que para la justicia conmutativa

es *indistinta la cualidad moral o el estatuto de esas personas*, pues *a lo que atiende es a la diferencia del daño*, de modo que quien hizo mucho daño compense independientemente de su condición[96]. Es el juez el que logrará la igualdad en la relación a través de constituir la igualdad en la misma cantidad de las cosas. En este punto existe una *igualdad social*, pues no hay acepción de personas; todas las personas han de entregar lo proporcional independientemente de si son siervos, nobles, empresarios, obreros, blancos, rojos, verdes, gordos, flacos, mujeres u hombres.

b) Un segundo texto establece que lo justo conmutativo es medio entre el daño y el lucro, ya que lo justo es tener lo mismo antes y después de la conmutación[97].

c) Más adelante sostiene que en las relaciones conmutativas lo justo contiene en sí una reciprocidad según la proporcionalidad[98]. Establece Tomás que esto dicho parece contradecirse con lo sostenido en otros lugares respecto de que en la justicia conmutativa el medio consiste en una igualdad proporcional aritmética, consistente en una igualdad cuantitativa. Pero reitera que en esta justicia debe haber igualdad de cosa a cosa[99].

d) Finalmente busca mostrar la proporcionalidad en la que debe hacerse la retribución, la cual resulta ser según una conjunción diagonal[100]. Explica Tomás el ejemplo de Aristóteles sobre una retribución entre un zapatero y un constructor. Cuando estos dos conmutan bienes el zapatero ha de entregar cierto número de zapatos y el constructor ha de entregarle una casa; esto es, al constructor se le entregan varios pares de zapatos en proporción a la casa que recibe el zapatero. En este ejemplo existe una igualación de las cosas entre sí y con ello una conmutación justa[101].

Este texto señala claramente *lo justo* cuando se esta frente a un modelo económico de subsistencia, en el cual el excedente de producción es poco y su comercio es insignificante para afectar al modelo; en este modelo económico nadie produce en exceso porque no hay nada qué hacer con tal excedente, pues las necesidades de las personas ya están cubiertas con lo que se produce y por esto mismo el comercio con otras regiones tampoco es viable. Muy distinto es el caso de *lo justo* cuando se trata de una economía mercantil en la que el excedente sí se comercia y siempre hay necesidades que cubrir con él. Aun ante esta diferencia de modelos económicos las concepciones filosóficas de *lo justo* y del *medium rei* son perenes, no así su contenido concreto y en lugar y tiempo determinados.

5. Un último cuerpo de textos en los que Tomás se refiere al *medium rei*, están en las *Quaestiones disputatae de virtutibus* (Cuestión disputada sobre las virtudes), en concreto en la cuestión primera que versa sobre las virtudes en general, y más específicamente aún, en el artículo 13 en el que se cuestiona si la virtud consiste en un medio, *quaeritur utrum virtus sit in medio*.

A lo largo de los argumentos por los que parece que la virtud no consiste en un medio, afirma que la virtud consiste en un *medium rationis* y no en un *medium rei*, sin embargo, el *medium rei* tiene más índole de medio que el *medium rationis*, por lo que el medio de la virtud será más genuinamente *medium rei* que *medium rationis*[102]. Sin embargo, en ninguno de los textos, ni en la respuesta, ni en las contestaciones a las objeciones se describe directamente la naturaleza del *medium rei*, a pesar de que lo menciona varias veces[103]. Sin embargo, se aportan elementos que permiten complementar lo que ha venido estudiándose en estas páginas.

4. La noción de *medium rei*

De los textos de Tomás de Aquino estudiados, del análisis de los términos y de la explicación de Carpintero se pueden concluir algunos aspectos relativos a esta compleja noción del *medium rei*.

Una primera precisión podría hacerse respecto de la denominación de *medium rei*. Al parecer, Tomás le denomina así quizá por seguir el entendimiento del justo medio de las demás virtudes, pero en estricto sentido el *medium rei* no es precisamente un medio, como el de las demás virtudes. No es posible, concebir en una compraventa un punto medio entre dos extremos. Se trata más bien el *medium rei* de una *proporción*, más exactamente de una *retribución proporcional*[104]; si la operación consiste en entregar un bien a cambio de un precio, la proporción radicaría en que uno reciba el bien y el otro reciba el precio, pero manteniendo una cierta igualdad. Este intercambio y recepción de una cosa por otra es precisamente la naturaleza de la compraventa, y cuando las acciones se ajustan a la naturaleza de esa compraventa, manteniendo la igualdad de ambas partes, es cuando se puede calificar a la acción de justa. El *medium rei* o medio de la virtud de la justicia consistiría, por tanto, en que la conducta se adecue a la naturaleza de la compraventa y que por ello mantenga la igualdad económica entre las partes. En el caso de que no se mantenga la igualdad, es decir, cuando después de la conmutación una parte tiene menor cantidad y otra mayor a costa de la que tiene menor, es cuando se desatan los conflictos entre las personas debido a una necesidad de supervivencia y es también cuando el juez dirime la controversia a través de restaurar la igualdad entre las partes. Aquí es donde

propiamente se lleva a cabo la *justicia*, pues el *iudex* hace un acto de *ajuste* de la desequilibrada relación.

En última instancia la injusticia y su correlativa desproporción o desajuste en las relaciones humanas mediadas por el aprovechamiento de bienes, acarrea una desorganización en el modelo económico de la sociedad en un lugar y momento concreto. Al introducir esa desorganización pone en riesgo la supervivencia de la sociedad, y si no a gran escala, al menos provoca menoscabos que de multiplicarse resultarían en consecuencias catastróficas.

La autonomía funcional a la que apela el *medium rei* parece estar relacionada con esa *estructura económica* a lo que se hace referencia, la cual está en función de la supervivencia del hombre, por esto es una *estructura de supervivencia*. Este *medio de la cosa* conlleva a mantener el adecuado funcionamiento de aquello que genera la riqueza[105] y por consiguiente los medios de la subsistencia humana. Se producirían daños de dimensiones apocalípticas para la sociedad si se abusa de esa fuente de riqueza, ya sea través de hacer un excesivo enfoque en el *capital* generado, de manera que se desborden los deseos de atesoramiento de las personas. También se puede abusar de la fuente de riqueza cuando se protege en exceso a la *sociedad* que la hace funcionar. De esta manera, tanto el excesivo cuidado de la mano de obra, como la desmedida ambición de capital dañan la fuente de riqueza, lo cual termina dañando a su vez, a las personas, pues estas actitudes dañan su fuente de sustento y con ello se pone en entredicho la subsistencia de la sociedad.

Esto permite inferir que *la jurisprudencia es un saber que protege en última instancia el modelo económico de una sociedad determinada en un tiempo determinado*; no importa cual sea la fuente de riqueza de esa sociedad, podría ser la caza y la recolección, la producción de bienes y servicios de alto volumen y su distribución, la agricultura y comercio de los excedentes, o el conocimiento y su comunicación. Lo que la jurisprudencia en última instancia *ajusta*, son *los asuntos que se categorizan como relaciones entre personas, caracterizados por la interferencia en el adecuado aprovechamiento de los bienes*. Cabe hacer la precisión de que este ajuste es *según la naturaleza de los bienes en juego*. Estos ajustes permiten conservar el modelo económico a través de evitar la desproporción en estas relaciones; de esta manera permite que subsistan las personas imbricadas en esas relaciones, pero en última instancia se protege toda la sociedad en las que ellas se incardinan.

Según la casi totalidad de los textos analizados de Tomás, la noción de *medium rei* mediría la adecuada proporción o *proporción de ajuste*, en el aprovechamiento de los bienes por parte de las personas, lo cual les permitirá hacer posible sus vidas de manera que obtengan la utilidad necesaria para la supervivencia. En alguna ocasión

Tomás resta importancia a la *medida proporcional* para darle más importancia al criterio de la *conmensuración de la operación exterior* o de la materia sobre la que versa la operación *según su conmensuración respecto de otro hombre*. Esto hace que *el criterio de justicia siempre es exterior*, y que *la mayoría de las veces es proporcional*, aunque esto quizá sea válido para el modelo económico en el que vivieron Aristóteles y Tomás. Ese *aprovechamiento proporcionado o conmensurado* de cada quien permitirá que todas las personas que integran la sociedad también subsistan gracias a tal aprovechamiento adecuado de bienes que el ajuste del juez acarrea. Para establecer la proporcionalidad, y por ende para el cálculo del *medium rei* por parte del juez, existe una base objetiva. Esta *base objetiva* es la relación, o sea, la *posición* de los sujetos entre sí y con respecto al *todo social*. La relación permite medir las competencias de cada quien, medir lo que corresponde a cada uno según una cierta *norma o normalidad*, no entendida desde la perspectiva sociológica como de índice de frecuencia, sino como un rol que juega cada parte en todo tipo de conmutaciones e intercambios de cualquier tipo de bienes entre las personas. Esta *objetividad jurídica* permite determinar la *cantidad de monedas que recibe o que entrega para ajustar el negocio* o relación y con ello se preserve la paz social.

El papel de la razón humana consistirá en realizar las operaciones para alcanzar la verdad y con esta dirigir la voluntad de los jueces a la consecución del bien. Tales operaciones racionales del juez van dirigidas en última instancia a dictaminar la manera de aprovechar los medios de subsistencia que ofrece el mundo natural y cultural que se desarrolla en un momento y lugar determinados, de manera que la subsistencia de las personas sea posible. Sin embargo, como la vida del hombre sólo puede tener lugar en imbricación con los demás hombres, es necesario que el aprovechamiento de los bienes por parte de cada uno sea de tal manera que permita a todos los miembros de la sociedad sobrevivir también. Por esto es necesario que se realice la justicia en todas sus formas, en todas las relaciones entre las personas, es decir, sean proporcionadas o conmensuradas todas las relaciones de acuerdo con la justicia *conmutativa*, *distributiva* y *legal*.

Sólo las operaciones de la razón de los jueces que verdaderamente guíen la voluntad de las partes a aprovechar los bienes, permiten la supervivencia tanto de las personas imbricadas en una relación determinada, como la de la sociedad en la que viven tales personas. Esto desde luego con independencia del modelo económico vigente en el momento. Es por tanto que el contenido del *medium rei* en una determinada relación entre personas que ha sido desajustada, es el monto de lo que entrega una persona a otra para restaurar el equilibrio de tal relación. Este monto es determinado según los hábitos operativos de justicia y prudencia del juez y se calculará según el tipo de modelo económico en el que tal relación tenga lugar. Si tal relación se ubica en un modelo económico basado en la caza y la recolección, por ejemplo, el justo medio que

realiza la justicia o la adecuada proporción en la relación, se medirá, por una lado, de acuerdo con la visión del mundo y el desarrollo cultural de esa época, pero por otro, a través de un cálculo aritmético que lleve a que tal conmutación sea *lo adecuado* según esa conmutación, ya fuere voluntaria o involuntaria. Esto adecuado se calculará de acuerdo a la *posición* que ocupen las personas según la relación.

Esto se podría ejemplificar con la relación paterno-filial; en virtud de ella, un padre entrega una cierta cantidad de alimentos al hijo; el monto o la cantidad de alimentos esta determinada por el modelo económico, en este caso de caza y recolección. El padre llevará al hijo una cierta cantidad de carne animal, frutos vegetales y agua, que es necesaria para la subsistencia física, de acuerdo con la edad del hijo y su complexión física, pero también de acuerdo con la cantidad y tipo de animales y frutos vegetales que haya en la región en que viven. Por tanto, el tipo de alimentación, la cantidad, la calidad, etc., será medido de acuerdo con el modelo económico histórico; pero lo que es cierto es que el padre en virtud de su *paternidad* deberá entregar los medios de subsistencia al hijo y en la cantidad *adecuada* o *proporcionada* según esa relación, ni más, ni menos. Precisamente esto será el contenido del *medium rei*; éste dejará de ser un concepto general, *formal y vacío*, producto de la especulación filosófica, al que el juez le *dotará de un contenido* específico según el momento histórico y el modelo de subsistencia imperante.

Otro ejemplo podría ser la compraventa de una casa en una economía agrícola de subsistencia. El *medium rei* tendrá un contenido según ese modelo económico, pues el precio de la casa no podrá ser puesto arbitrariamente, según una ley de oferta y demanda propia del modelo comercial, porque en la economía agrícola no tiene cabida tal ley. Más bien el precio estará medido según las necesidades de la comunidad en que se viva. Sólo se podrá vender la casa si hubiere alguien que la necesite; y como en esas economías no suele haber moneda, o si la hay tiene una circulación y funciones restringidas, tendría que usarse un trueque por otros productos que necesite el vendedor, pero que no sean en exceso porque no hay manera de almacenarlos y conservarlos. Por ende, lo adecuado o proporcionado será una cantidad que permita la subsistencia a los interesados y según la naturaleza que cada uno tenga en la operación, pues el vendedor debe entregar lo que su posición le exija.

Todo esto quiere decir que el término *medium rei* siempre indicará una proporción o conmensuración adecuada que ajusta la relación entre las partes, la cual fue desproporcionada por al menos una de ellas o por un acontecimiento natural. Además indica una *cantidad de algo* correlativo de un *bien aprovechable* que permite a las personas mantenerse en la existencia; por ello *esta noción encerraría un contenido existencial que permite al hombre mantener y desarrollar su vida terrena*, no sólo desde el punto de vista biológico, sino *en todas sus dimensiones humanas*. En pocas

palabras, es un contenido de bienes que hace posible la vida del hombre, la hacen buena o la hacen mejor.

La noción *medium rei* es filosófica, por ello puede responder a cualquier modelo económico[106]; no tan sólo para una economía de subsistencia como en la que vivía Aristóteles o una economía comercial como la de la época de Tomás de Aquino. Es más bien una noción general que *responde a la naturaleza de la realidad*, de manera independiente de como se organice en concreto un determinado modelo económico, es decir, el modelo de supervivencia humana.

Esto es importante porque permite descubrir que lo justo concreto dictaminado por los jueces responde a cierta *medida antropológica*. Esta medida no es igual siempre, sino que *su contenido es variable históricamente*, pero que mantiene una constante: *lo bueno para el hombre*. La medida de lo justo o *medium rei* será en última instancia una cantidad de monedas que representen *un bien para el hombre*.

III. El significado antropológico del *medium rei*

1. Introducción a la antropología de la jurisprudencia

A lo largo de su obra, el romanista Álvaro d'Ors ofrece una serie de nociones sobre la jurisprudencia. Una de ellas "el orden judicial socialmente admitido, formulado por los que saben de lo justo"; otra como "aquello que aprueban los jueces", otra más como "servicio socialmente exigible". Todas estas confluyen en el entendimiento del *ius* como posición justa[107]. Sin embargo, es en el *Derecho Privado Romano* en el que define la tarea de los jurisprudentes romanos como el encuentro y la conservación de las *soluciones convenientes para los conflictos que surgen entre las personas acerca del aprovechamiento privado de las cosas*[108]. Esta noción es la que aporta las luces más claras sobre lo que lo justo es, pues define la tarea jurisprudencial en relación con la finalidad que persigue la acción humana. En este sentido, la finalidad de la jurisprudencia es desde luego resolver problemas, pero sólo aquellos que están originados con motivo del *aprovechamiento de las cosas o bienes*. Este entendimiento de la jurisprudencia manifiesta la necesidad de *reflexionar sobre sus fundamentos antropológicos*, lo cual a su vez aporta luces sobre el significado de la virtud de la justicia y especialmente sobre su objeto, o sea, lo justo o *medium rei*.

Como se apuntó en otro lado[109], el problema central de la justicia es la *ausencia de un parámetro claro que permita saber qué es lo proporcionado en un momento y lugar determinado*. A pesar de que la respuesta radique en que *a través de la intelección de la verdad del bien en relación con el caso particular y con los fines de la vida buena o plena* es lo que dota de los parámetros para que la razón determine la posible solución a desigualdad en la conmutación[110], sigue siendo una respuesta oscura, por ello es necesario aclarar esta respuesta a través de profundizar en el significado del bien y de la plenitud que *lo justo* confiere.

A partir de esta *intelección*, la razón puede elaborar un *objeto de la acción* que la voluntad persiga y ejecute y con ello se restaure la igualdad. Esto se debe, como ya también se apuntó, a que la jurisprudencia es un saber que protege el aprovechamiento de los bienes de las personas y con ello, en última instancia, el modelo económico de una sociedad determinada en un tiempo determinado sin importar cuál sea la fuente y organización para el sustento vital de esa sociedad. Por ende, *un análisis de los fundamentos antropológicos de la jurisprudencia dejará entrever la dependencia* del *medium rei*, o sea, lo justo concreto en un lugar y momento determinados, *del modelo económico*, de la estructura de supervivencia del hombre, de la *estructura del hombre*.

Desde la perspectiva filosófica, la jurisprudencia resulta ser una disciplina *eminentemente económica*. Ciertamente la jurisprudencia busca restaurar el orden en el aprovechamiento de los bienes habidos y por haber, es decir, *de todo aquello que sea el fin de una tendencia humana, que el hombre pueda aprovechar en su beneficio, para su supervivencia*, pero también para vivir bien o para vivir mejor. Estos bienes son susceptibles de inscribirse dentro de la semántica del término *económico*, pues este término hace referencia a la *administración de bienes pertenecientes a una casa*, y más exactamente a una *estructura de supervivencia*. Esta *estructura* constituye un auténtico *conjunto de bienes y actividades que integran la riqueza de una colectividad o un individuo*[111] y le *garantizan cierta calidad de vida o al menos su subsistencia*. Por esto podría decirse que la jurisprudencia es una disciplina económica, al menos en un sentido amplio, pues colabora con la administración de los bienes, de la naturaleza que éstos sean, *no sólo materiales* sino todo lo relativo a la *vida buena* y también colabora con la preservación de la estructura de supervivencia. En este sentido un litigio sobre una construcción que obstruye la visibilidad del paisaje pudiera parecer una tontería, y ciertamente los tribunales podrían negarse a sustanciarla, sin embargo, esa *vista* es un bien, cuyo goce estético hace mejor o de mayor calidad la vida de las personas; lo mismo que una demanda contra un ayuntamiento por no arreglar los jardines públicos con flores o decorar las plazas públicas con adornos para las fiestas, hechos que hacen elevar la calidad de vida de las personas que disfrutan de esos bienes.

Este acercamiento a la antropología jurisprudencial no pretende ser un estudio más del llamado *análisis económico del derecho*, sino más bien pretende entender la jurisprudencia como una disciplina que se dirige, en última instancia, a la supervivencia de las personas y de aquella estructura en la cual las personas se adscriben para enfrentar los retos de la subsistencia o del aumento del nivel de vida por medio del aprovechamiento de bienes.

El punto de partida para elaborar una antropología jurisprudencial es la concepción del hombre. Tomas de Aquino, el filósofo de la jurisprudencia, sentó las bases para entender al hombre. Desde el estudio de sus acciones se percató de que tiene *insita una teleología*. Esta teleología por un lado *se manifiesta en sus necesidades*, lo que significaría que *sus acciones serían una lucha para la satisfacción de tales necesidades*; un lucha que se lleva a cabo por medio de su acción o conducta. Por otro lado, esta teleología también se manifiesta en que *su conducta o acción está marcada necesariamente por unos objetivos*, que son precisamente los fines; los cuales se traducen en bienes concretos, que le sirven para la satisfacción de las necesidades.

Sin embargo, la experiencia histórica enseña que con motivo de la satisfacción de sus necesidades por medio del aprovechamiento de bienes, el hombre entra en conflicto

con los demás hombres. Esto tiene su explicación en la oscuridad de su intelecto y la debilidad de su voluntad, porque a veces con sus acciones *aprovecha de más los bienes o aprovecha bienes que no le corresponde aprovechar*, por lo que menoscaba con esto el aprovechamiento que corresponde a los demás, quienes también presentan una indigencia semejante y por ello necesidad semejante de bienes. Es en este momento en el que la jurisprudencia se presenta como medio de resolución de los conflictos entre los hombres con motivo del aprovechamiento de los bienes.

En lo que sigue se procurará hace una reflexión filosófica sobre estos fundamentos antropológicos de la jurisprudencia. Se pretende mostrar cómo desde la manera de entender al hombre que tiene Tomás, es decir, como ser teleológico, ser de necesidades y bienes, intenciones y fines, y no como algo acabado de quien es posible tener un concepto claro y definitivo[112], se abre la puerta a una concepción de la justicia que permite explicar el *medium rei* o lo justo como una realidad que de manera perene plenifica al hombre, o más precisamente *contribuye a plenificar* al hombre, aunque su medida está sujeta a los cambios históricos. Es decir, cuando se concibe al hombre como un ser que busca el bien, por medio de ejercer unas facultades tendenciales y otras intelectuales, es posible entender cómo puede reconocerlo bajo la forma que tenga en un momento histórico. Esto permitirá entender porqué lo justo es en un momento determinado y porqué en un momento después ya no es justo; es decir, la variabilidad de lo justo. Enlazado con esto, permitirá ver también la imposibilidad de aplicar las soluciones del pasado en casos actuales.

Esto se pretende lograr a través de desarrollar algunos de los diversos aspectos de la estructura antropológica que confieren la plenitud al hombre, prestando atención a la tarea que desempeña el saber jurisprudencial en ello; es decir, se busca averiguar el papel antropológico que desempeña la jurisprudencia o de qué manera la jurisprudencia es también un saber antropológico. Especial mención cabe hacer del rol que juega la justicia en la conservación de la preservación de la vida personal y de la preservación de la vida de la sociedad. Todo esto se hace con vistas a abrir caminos para conocer *el parámetro de lo justo*, o más bien conocer cómo cambia o se desarrolla dicho parámetro a través del tiempo y los motivos por los que cambia, lo cual no se debe a que la esencia del hombre cambie. En última instancia, este acercamiento permitirá conocer el *significado antropológico* del *medium rei*, o sea, *la medida en que el objeto de la justicia o lo justo concreto contribuye a la subsistencia del hombre*, de la vida buena, o mejor aún, de su plenitud existencial.

El aprovechamiento de los bienes es *el elemento configurador de las relaciones humanas que son objeto del saber jurisprudencial*, pues *sólo a través de esta acción de aprovechar bienes se hace posible la vida del hombre*. El hombre es una forma de vida más que se conforma desde su entorno y que vive para el entorno, y es precisamente

el entorno lo que crea al hombre y a su conocimiento[113]. Esta conformación y vivencia del entorno se realiza mediante su tendencia hacia diversos fines que son para él bienes. Es en esta naturaleza tendencial en la que se fundamenta la praxis humana, la cual busca aprovechar todo lo que entre bajo la denominación de *bien*, pues el hombre es la formación de sus necesidades. Es el satisfactor de éstas, el fin o bien, en función de lo que se desarrolla la praxis[114].

De esta manera, *cuando el hombre logra aprovechar esos bienes*, no solo materiales, *y satisfaga así sus necesidades estará perfeccionando o plenificando su ser*. Así, en la medida en que luche para la satisfacción de las necesidades que se le presenten durante su vida, se irá perfeccionando por medio de los bienes que le harán llegar en un momento determinado a la obtención del *fin último*, mismo que *le da sentido a toda la cadena de fines que ha ido alcanzando*.

El término aprovechamiento es la acción y efecto de *aprovechar*[115]. A su vez este verbo significa *emplear útilmente algo*, hacerlo provechoso o *sacarle el máximo rendimiento*[116]. Proviene del prefijo *a*, que carece de significación precisa[117], y del término *provecho*, que significa un *beneficio o utilidad* que se consigue o se origina de algo o por algún medio y que se proporciona a alguien[118]. Proviene del latín *profectus*. Este es la forma sustantiva de *profectum* y supino del verbo *proficere*. Ambas formas provenientes de la partícula *pro* y del verbo *ficere*, tema frecuentativo del verbo *facere*. El presente activo de *proficere* sería *proficio* que proviene de *pro* y del presente activo *facio*[119]. La partícula *pro* hace referencia *a algo que esta frente*. El resultado etimológico es a final de cuantas un *hacer ganancial o útil de algo*, desde algo, *de acuerdo a algo* o frente a algo. El aprovechamiento ha de entenderse por tanto, como la acción y el efecto de obtener beneficios y utilidad de las cosas.

En cada cultura o civilización de la historia de la humanidad *las formas de aprovechar los bienes están organizadas según el modelo de producción, distribución y consumo*. A su vez *este modelo está condicionado por un concreto entorno ecológico, por una determinada tecnología*[120] *y según una específica organización social* en todos los niveles[121]. Así se configura un entramado de elementos o *estructuras de supervivencia* que puede ser objeto de varios saberes.

El grado de desarrollo de la civilización humana en una época determinada constituye un grupo social o *estructura de supervivencia*; constituye un *conjunto de modos de vida y costumbres, conocimientos y grado de desarrollo artístico, científico, industrial,* es decir, una *cultura*[122]. La finalidad última de cada cultura será *la preservación de la vida buena o cuando menos de la subsistencia*; y esos modos de vida, costumbres, conocimientos, etc., irán encaminados a saber aprovechar los bienes necesarios para la preservación de la vida o su mejora.

Es por tanto que el punto de partida para una reflexión antropológico-filosófica es *el movimiento del hombre hacia su plenitud*. Obviamente la consecución de la plenitud no es absolutamente personal, sino que está contextualizada en un marco social, precisamente la estructura de supervivencia; por esto el bien es desde luego personal, pero también social o común. Por ello el auténtico bien que plenifica al hombre es tanto individual como común, pues éste asegura la supervivencia propia, pero también la de la estructura de supervivencia, es decir, la salvaguarda y la preserva sustentable. Esto sólo se logra cuando aquel bien que le corresponde a cada uno *está insertado en un orden de colaboración con todos los demás bienes*.

En los manuales de antropología filosófica esta materia se trata por medio del estudio de temas como las dimensiones vegetativa, sensitiva y anímica del hombre, su ser personal, su interacción con la sociedad, etc., dejando para la ética el desarrollo de los actos humanos, la finalidad, las pasiones, las virtudes, etc. En este estudio no se pretende hacer un tratamiento de las ramas de la filosofía separándolas en compartimentos estancos. Ciertamente algunos de los temas son más propios de una obra que se titule "ética jurisprudencial". Sin embargo, en primer lugar, esto podría originar equívocos con una ética profesional judicial, y en segundo lugar y fundamentalmente, se pretenden desarrollar una serie de temas que más propiamente constituyen una *antropología del hombre en acción*. Esto es, una antropología del *justo* en acción, una estructura antropológica que se revela, por un lado, a través de la acción del *iusdicere* y por otro, de la acción de ejecutar el *ius*; por ello una *acción de aprovechar los bienes para el logro de la vida buena*.

Es por tanto que este análisis pretende hacerse desde la perspectiva del hombre, y más específicamente desde el punto de vista del hombre que determina el *ius*; aunque en cierta medida también desde la perspectiva de los hombres que ejecutan el *ius* y aprovechan los bienes para lograr la vida buena. Esto en manera alguna se consigue cuando lo que su busca es fundamentar normas, como lo ha hecho la filosofía del derecho de corte kantiano, o como aquellos estudios que son una *mera* aplicación de determinados modelos éticos y antropológicos a un *determinado modelo* de derecho.

La finalidad de la filosofía práctica es *reflexionar sobre la praxis para hacerse praxis*; por lo que la elabora *el hombre en acción*, y desde esta acción hace las preguntas que tienden a *hacerse acción*. La pregunta o planteamiento ético radica en el bien que se persigue en la acción, pero específicamente en el bien que hace correcto el obrar en relación con el conjunto de la vida. Es por tanto que *la ética en última instancia reflexiona sobre el bien y busca que ese bien sobre el que se reflexiona se lleve a cabo, es decir, se haga acción*. Esta reflexión que lleva a cabo la ética *es una forma de conocimiento del hombre*. Es por esto que estas disciplinas filosófico-prácticas, la ética

y la antropología, son inseparables en compartimentos estancos. Su perspectiva formal de conceptualización es la del hombre en tanto que es autoconsciente de su obrar: autoexperiencia de sí mismo como sujeto actuante.

El bien que confiere la plenitud a las personas *es conocido mediante una serie de operaciones que descubren su verdad*, es decir, que aquello hacia lo que se tiende sea verdaderamente un bien. En esto radica el punto neurálgico de la filosofía práctica, saber cuándo un bien es realmente tal. Por ello la filosofía práctica consistiría más bien en la reflexión de las condiciones de la verdad de la subjetividad en la intención hacia un bien[123]. Por esto resulta más adecuado de la ética una reflexión que descubra las *condiciones racionales* de la plenitud y de la felicidad de las personas y de la antropología de *aquello* que se revela con la acción, es decir, la entidad que tiende a fines, intiende bienes libre y racionalmente y le confieren un bien inmanente y con ello la plenitud.

Es por tanto que para llegar a una mayor comprensión de la plenitud humana a través de la acción han de tratarse aspectos tales como la orientación del hombre a fines, especialmente al fin último, la intencionalidad, la libertad del acto humano, la inmanencia y especialmente el papel de la racionalidad en la acción[124].

2. Teleología de la jurisprudencia. El bien como objeto de la jurisprudencia

A. El fin de la acción

Los seres humanos a lo largo de su vida realizan constantemente acciones. Todas ellas *van encaminadas a la obtención de fines*; todos estos fines a su vez *constituyen medios para la obtención de otros fines ulteriores*. Toda esta estructura de medios y fines tiene una *clave del arco*, es decir, el *fin ultimo* hacia el que toda esa estructura está orientada. El fin último que da unidad a todos los fines de los actos humanos es la *felicidad*.

Este término puede entenderse como el *estado de ánimo* que se complace en la posesión de un bien[125]; sin embargo, el *estado de plenitud* que se produce por la *posesión del fin último* es la auténtica felicidad o Felicidad. Esta felicidad coincide con las acciones realizadas conforme a la virtud, pero el deseo mismo de felicidad no es un motivo de la acción, sólo es consecuencia del actuar virtuoso, que *sacia las tendencias* y que por ello *motiva* la realización de la acción.

El fin del hombre radica en el alcance de la plenitud, en la vida lograda o vida buena[126], que es precisamente el estado de saciedad por la entera satisfacción de las tendencias, en la consecución del bien que colma totalmente el apetito[127], de la que la felicidad como estado de ánimo es tan sólo una toma de conciencia. Esta plenitud consiste en la contemplación de la verdad[128]. Esta contemplación, a su vez, se concreta en la acción del hombre *conforme a la virtud*[129], pues *la práctica de las virtudes significa vivir de acuerdo a la verdad del bien que la razón descubre*. Esto significa que su vida estará caracterizada o *estará vivida* de acuerdo a la razón, y por tanto, de acuerdo a la verdad; por esto es que únicamente la racionalidad puede hacer feliz al hombre, por esto es a lo único que puede seguir la voluntad para el alcance del fin último.

El auténtico motivo o fin de la acción es el *bien*[130]: *aquello que es racional querer hacer o tender*. Este bien que se quiere hacer o al que se tiende, puede generar la felicidad y por ello sería el bien lo que causa la felicidad. Aquello por lo cual se elige un bien o aquello que lleva a realizar las acciones, son en realidad operaciones de la razón práctica y de la voluntad. El *motivo* de la acción es el bien que se obtiene actuando; no podría ser el simple *deseo de felicidad*, pues este deseo es estructuralmente irracional, por lo que podría quedar a merced de las apetencias o circunstancias de cada instante.

Cada acto humano o acción va encaminada a una finalidad concreta; pero esto no quiere decir que la praxis humana está encaminada a obtener sólo una suma de fines concretos, sino que cada uno de los *fines concretos* esta orientado a otro *fin superior* que *da unidad a todos los fines concretos*. Si no existiera este fin superior, cada tendencia que siempre tratase de llegar a un bien con vistas a otro bien distante, se prolongaría al infinito, nunca llegaría a algo último (cada bien concreto sería un medio sin fin). Por tanto siempre se tiende a algo último: la felicidad. Ésta es el estado en el que todo está satisfecho. Esto que satisface toda tendencia es aquello que se puede querer por sí mismo racionalmente.

En el campo de la jurisprudencia es más claro el motivo o fin que se persigue con la acción. Con motivo de la sustentación de la vida humana y de la mejora de la calidad de vida, el hombre realiza acciones por medio de las cuales aprovecha bienes de todos los tipos. Debido a la limitación en la razón y a la debilidad de la voluntad, el hombre a veces aprovecha bienes que le corresponde aprovechar a otros y con ello se generan las controversias entre las personas.

La solución a estos conflictos en torno al aprovechamiento de las cosas es exigencia para la supervivencia de la sociedad humana en la que se generan. Esta es una acción cuya meta primera es la armonización de las relaciones entre las personas que intervienen en el negocio, y luego para la sociedad. Todo esto sin restar importancia al

hecho de que la resolución representa un bien para el propio juez. En este sentido la acción justa del juez tiene como finalidad permitir en última instancia la consecución de la plenitud humana, tanto de las personas que integran la relación conflictiva, como del propio juez y de la sociedad en la que se insertan unas y otro.

La estructura de medios y fines que resulta de la persecución del fin último tiene una concreción en el terreno jurisprudencial, pues cada resolución del juez está ordenada a resolver un conflicto. Esta resolución es aparentemente algo muy modesto, pero cuando la vida social está entretejida de una pluralidad de resoluciones el papel de la jurisprudencia resulta menos modesto. Por esto es que cada resolución tiene un fin ulterior que sería la preservación o establecimiento de la paz social, bien común o estructura de supervivencia, *el cual a su vez contribuye* a la plenitud de cada persona *por medio del aprovechamiento de los bienes*. Con estas acciones el juez no solamente se configura a sí mismo como hombre justo, sino que se torna en garante de la paz y de la sustentabilidad de la sociedad y por ello de cada persona. Este fin ulterior es el que dota de unidad a cada uno de los actos de justicia del juez[131].

El juez, por tanto, es un hombre y no un mero mecanismo del sistema para solucionar conflictos. A través de su tarea es como él logra su plenitud personal. Al mismo tiempo, con esa tarea contribuye a la plenitud de las demás personas con las que vive en sociedad aprovechando bienes[132], primeramente de las partes involucradas en el conflicto en torno al aprovechamiento de las cosas y luego a todo la estructura de supervivencia.

B. El bien como objeto de la jurisprudencia

En este momento es posible hacer una referencia a los bienes a los que el hombre está naturalmente inclinado, cuyo aprovechamiento permite la operación del cuerpo, y a otros bienes propios de las *dimensiones antropológicas superiores* que coadyuvando con los primeros, permiten al hombre el logro de la plenitud. Tomas divide el bien humano en tres tipos: los bienes del alma, los bienes del cuerpo y los bienes exteriores[133]. Estos bienes están jerarquizados, siendo los últimos los de menor categoría y los primeros los de mayor[134], sin embargo, *para el logro de la plenitud se requieren todos estos bienes*. A grandes rasgos, el bien del alma consiste en la virtud, el bien del cuerpo consiste en su sustentación y la de la especie[135] y el bien exterior es el que contribuye al logro del bien del cuerpo[136].

Primeramente se requieren los bienes exteriores, no porque sean esencialmente necesarios a la plenitud, sino que le sirven instrumentalmente[137], pues con estos se sustenta el cuerpo y las operaciones que se realizan a través de él, o sea, la operación

de las virtudes contemplativas y especialmente las activas[138]. Por ende los bienes exteriores son necesarios para el *sustento de la parte animal* del hombre[139]. A través de estos bienes, más precisamente a través de su uso o aprovechamiento[140], el hombre sostiene su cuerpo y su especie, que son las necesidades de su parte animal[141]. Es necesario subrayar que la manera en que los bienes exteriores aprovechan al hombre es a través de su *uso*; ciertamente es necesaria su posesión o tenencia, pues es difícil usar algo que no se tiene, sin embargo, el uso *es lo efectivamente produce la saciedad* de las necesidades tendenciales[142].

Estos bienes exteriores son las posesiones, la buena fama y la dignidad[143]. También sostiene Tomás que la amistad es el mayor de los bienes exteriores[144]; y más adelante añade a la lista la patria y las riquezas[145]. Todos estos bienes exteriores son susceptibles de medirse en última instancia en *dinero*, pues todos, quizá con excepción de la amistad, pueden conseguirse con él[146]. Aunque para sostener una amistad también se requiere cierto compromiso material, como tener algo de dinero pagar los tragos.

Por lo que respecta a los bienes del cuerpo, en ocasiones el de Aquino no los diferencia de los exteriores y en ocasiones sí; esto se debe a la imbricación que hay entre ambos, pues *los bienes exteriores pertenecen al cuerpo*, por ello el temor de perder ambos bienes es uno sólo aunque distintos los bienes que se desean[147]. El bien del cuerpo es doble; primeramente consiste en su incolumidad, pues a través del cuerpo se conserva el ser. Esto significa que el bien del cuerpo radica en diferentes aspectos tales como el perfecto estado de salud, la belleza, la fuerza, etc.; en una palabra, indica todo aquello que contribuya a la *buena disposición del cuerpo*, ya que con esta se logra indirectamente el bien del alma[148], es decir, la operación de las virtudes activa y contemplativa. El segundo elemento del bien del cuerpo es la *conservación de la especie*, lo cual se logra a través de los mismos bienes exteriores con los que se logra la conservación del cuerpo. Finalmente a estos bienes del cuerpo la salud, la belleza, la fuerza y la conservación de la especie, el de Aquino agrega algunos más, como la integridad corporal, la delectación y descanso de los sentidos y el uso de los miembros[149]. En otras ocasiones añade a estos bienes del cuerpo la comida y la bebida, sin embargo, estos pueden colocarse entre los bienes exteriores cuyo uso aprovecha al cuerpo, no así el caso del coito para la conservación de la especie que es estrictamente bien del cuerpo[150].

Por lo que se refiere al bien del alma, éste consiste en la *posesión de todas las virtudes* (desde luego también de los hábitos, pero valga la equiparación entre los hábitos y las virtudes para los efectos de esta explicación). Tanto los bienes del cuerpo como los exteriores le permiten al hombre conseguir cierta perfección o excelencia[151],

pues sirven de instrumentos para la realización de los actos virtuosos; con el poder, las riquezas y los amigos es posible realizar tales actos, por ejemplo la magnanimidad[152].

Los tres tipos de bienes, los exteriores, los del cuerpo y los del alma, son correlativos de las tendencias del hombre. Tomás observa diferentes movimientos tendenciales o inclinaciones del hombre hacia los bienes que las sacian. Distingue tres niveles de tendencias, de las cuales el primer nivel es aquel hacia la *conservación de su propio ser*, es decir, la conservación de su vida e impedimento de su destrucción. También constituyen aquello hacia lo que están orientadas las *inclinaciones que la naturaleza ha enseñado a todos los animales*, es decir, la conjunción de los sexos, la educación de la prole, etc. Finalmente, son condición para la consecución de los bienes de las *tendencias propias de la naturaleza racional*, como el conocimiento, la religión y la sociabilidad[153]. Para saciar todas estas inclinaciones es necesaria la posesión de toda la gama de bienes.

Todos los bienes exteriores son por tanto objeto de las inclinaciones o tendencias o apetitos humanos. Estos movimientos no son infinitos, sino que permanecen hasta que son saciadas las necesidades que los producen. En cambio, el deseo de la riqueza artificial, como el dinero, que no sacia las necesidades aunque sirve para obtener los satisfactores, sí es infinito ya que es objeto de la concupiscencia[154]. Debido a esta apetencia desmedida, la razón ha de establecer la medida exacta de la *proporción de las cosas con las acciones*, es decir, de la medida del uso y aprovechamiento de los bienes, de lo justo. Por esto, a pesar de ser los bienes exteriores buenos en sí, a veces al hombre no le resultan de provecho[155].

En este contexto, además de la triple división del bien en sí mismo, Tomás propone una clasificación bipartita. Divide el bien desde la perspectiva del hombre, en absoluto y relativo. El primero es el fin último y todo lo que conduce a este fin. El segundo es el que resulta bueno en un momento dado o bajo un cierto aspecto. Bajo esta clasificación, los bienes exteriores en tanto que son útiles para realizar actos virtuosos son absolutos; en cambio, si se les considera a estos bienes exteriores en sí mismos son sólo bienes relativos[156].

El término *necesidad* es otro punto de vista desde el que se pueden entender las tendencias, inclinaciones o movimientos apetitivos. El término *necesidad* tiene varios significados, mismos que remiten en última instancia a una *carencia de las cosas que son menester para la conservación de la vida*[157]. Proviene del latín *necessitas*, *-atis*, que a su vez proviene de la partícula *nec*, que indica una negación y de *cessum*, que indica algo urgente y que no se puede desatender, faltar, evitar, desatender o resistir. Estas necesidades son resultado de las inclinaciones interiores, que hacen a la voluntad querer más intensamente su objeto y con ello ejercer el acto de virtud[158].

Por esto las necesidades constituyen el motor del aprovechamiento de las cosas, aquello que mueve al hombre a aprovechar lo que encuentra a su alrededor para satisfacerlas y con ello mantenerse en la vida. Precisamente las tendencias o inclinaciones están dirigidas a la satisfacción de las necesidades por medio de la consecución del bien.

Como ya se ha dicho, todas las acciones humanas buscan un fin; esto es especialmente claro en las acciones económicas las cuales están encaminadas al aprovechamiento de las cosas. El hombre desde su origen ha buscado a través de este provecho el aumento constante de su *calidad de vida*. En las civilizaciones rudimentarias esta calidad se traduce tan sólo en lograr la supervivencia de las personas que integran el grupo; pero conforme se desarrollan culturalmente el contenido de la calidad de vida se incrementa desde el *vivir bien* hasta el *vivir mejor*.

El de Aquino habla primeramente de dos tipos de necesidades, las *individuales* y las *colectivas*. Las primeras se satisfacen con la comida, la bebida y todo aquello que permita el sostenimiento del individuo. Las segundas son las que atañen a todo el grupo social y se satisfacen por medio de la división de funciones destinadas al sostenimiento del grupo[159]. En otro lado el de Aquino siguiendo a Aristóteles habla de dos tipos de necesidades vitales con motivo del tratamiento de la virtud de la templanza. La primera es en la que *lo necesitado es absoluto*, pues no se puede vivir sin él, como lo sería el alimento para la naturaleza animal. La segunda es en la que *lo necesitado permite existir adecuadamente*. Además habla de otros bienes que no son necesarios, algunos que no se usan por ser perniciosos y otros que se utilizan moderadamente según el tiempo, el lugar y las costumbres. Este tratamiento se debe a que la templanza tiene como objeto lo necesario, pero también otros *bienes útiles*[160]. En otro lugar con motivo del tratamiento de las relaciones en la comunidad doméstica, Tomás *distingue dos órdenes de necesidades*: el primero es el de las *necesidades del individuo* y de la conservación de su vida, las cuales se atajan por medio de los bienes exteriores, como el alimento y el vestido. En el segundo orden se encuentran las *necesidades relativas a la conservación de la especie por la generación*[161].

Para efectos prácticos la satisfacción de las necesidades se constituye en el fin de las acciones humanas y por este motivo se erigen en norma de la acción[162]. En la denominada *vida activa*, es decir la acción del hombre destinada a la utilidad práctica para la cual es necesario el ejercicio de las virtudes[163], el hombre busca hacerle frente a las necesidades humanas, teniéndolas como fin o norma, pero siguiendo el orden de la razón[164]. Esto es lo mismo que considerar al bien que satisface la necesidad como causa final de la acción; por esto, de la misma manera que el fin regula la acción, la

necesidad o búsqueda de un bien que satisfaga la inclinación, también se considera norma de la acción.

De esto queda claro que *el bien es lo que satisface la necesidad*; de la misma manera que es aquello hacia lo que se dirigen las tendencias, inclinaciones o movimientos apetitivos, precisamente por satisfacerlos. En esta división de las necesidades Tomás hace constante referencia a los *bienes exteriores* y a los *bienes del cuerpo*[165] como satisfactores de tales necesidades; es decir, equipara las necesidades con las tendencias e inclinaciones del primer y segundo nivel, de las que habla en Iª-IIae q. 94 a. 2 co., o sea, de la conservación de su vida e impedimento de su destrucción y de aquello hacia lo que están orientadas las *inclinaciones que la naturaleza ha enseñado a todos los animales*. Esto parece ser confirmado cuando trata de la templanza como reguladora de las necesidades de la vida en lo referente a los bienes del cuerpo y de los bienes exteriores[166]. Sin embargo, es necesario abrir espacio entre las necesidades *a las tendencias e inclinaciones del tercer nivel*, o sea, a aquellas propias de la naturaleza humana. Esto se debe a que los bienes propios de la naturaleza humana *disponen a la consecución de los bienes del cuerpo y de los bienes exteriores*; y también *la consecución de estos bienes permite que se logren los propios de la naturaleza humana*, los mayores y más importantes de todos.

Sólo restaría hacer un señalamiento más específico sobre una de las necesidades. Se trata de la que podría denominarse *necesidad de justicia* que es *padecida* por todos los hombres, pero en particular por los jueces; la reflexión sobre esta necesidad justifica hablar de una *teleología de la jurisprudencia*. Dice Tomás que *para la realización de un auténtico acto de justicia es necesario*, entre otras cosas, *que los jueces sigan una cierta inclinación a la justicia*[167], la cual constituye por tanto una *inclinación natural a la entrega de lo que le corresponde a cada quien*. Esta necesidad es padecida principalmente por los jueces por ser ellos quienes realizan la determinación de lo justo, es decir, quienes ejercen la *justicia correctiva*. También las partes padecen una *necesidad de resolución judicial* que ponga fin a la controversia y les permita aprovechar el bien o los bienes respectivos, correlativa de una necesidad de ejecutar la resolución para que efectivamente se aprovechen ordenadamente los bienes; esta necesidad la sacian a través de obedecer el dictamen del juez[168].

Esta particular necesidad del bien o inclinación al bien, se concreta en una inclinación a *actuar lo justo*. Más específicamente aún, podría entenderse como una *inclinación o necesidad de la adecuada utilización de las cosas pertenecientes a la vida comunitaria*[169], o también podría decirse *de la adecuada utilización de las cosas pertenecientes a la estructura de supervivencia*. De esta manera la acción justa consistiría en que cada quien use adecuadamente de aquellos bienes en la medida de sus necesidades y permitiendo que los demás se sacien de la misma manera. Esto para

las personas no es tan fácil de vivir, por lo que se requiere del *dictamen de acción* de una persona especializada en determinar hasta dónde corresponde el aprovechamiento de uno y dónde empieza el de otro.

En este sentido cualquier acción de justicia conmutativa contribuye a la preservación de la estructura de supervivencia; es decir, realizando ordenadamente estas acciones de aprovechamiento se estará preservando la estructura de supervivencia.

En un texto en el que estudia la permanencia de las virtudes cardinales en los bienaventurados, Tomás establece dos maneras de entender el objeto de la virtud. La primera como aquello hacia lo que la virtud se ordena como fin. La segunda manera como *la materia sobre la que actúa la virtud*. En este segundo sentido Tomás entiende que *el objeto de la justicia son las necesidades de la vida humana*[170]. Sin embargo, *una vez más se patentiza la apertura de la necesidad a las inclinaciones del tercer nivel*, pues para saber hasta dónde aprovechar es indispensable el ejercicio de los diferentes niveles cognoscitivos, es decir, el ejercicio virtuoso del conocimiento; aquí cabría ser más preciso diciendo *el ejercicio habitual del conocimiento*. Por ende, para satisfacer necesidades humanas a través de bienes exteriores y del cuerpo, son necesarios los bienes del alma. Esto es especialmente claro en lo que se refiere a la adecuada utilización de las cosas pertenecientes a la vida comunitaria, pues sin el dictamen de la razón no se puede establecer cuál es la *adecuada utilización*, ni qué *cosas*, ni cómo *sirven* para la preservación de la vida social.

3. La jurisprudencia ante la intencionalidad de las acciones

A. La estructura de la acción intencional

Por lo dicho sobre la teleología humana es manifiesto que *todo hombre obra por un fin*. Es por esto que la búsqueda del fin manifiesta una *intencionalidad*. Este término proviene del verbo *intendere* cuyo participio pasivo es *intentio*[171], que significa la acción de la mente en el despliegue de un esfuerzo o trabajo[172]. Este término es entendido por el Aquinate de diversas maneras[173], pero la que interesa destacar aquí es la relacionada con el acto humano, o sea, como *una tendencia hacia algo*, o más bien, la dirección que lleva una acción humana hacia algún bien[174]. No es un *simple deseo general de algo*, sino una *determinación de la voluntad a un fin*, en la cual están presentes los medios con los que se obtendrá ese fin o bien.

Tomás de Aquino entiende la *intentio* como *el acto de la voluntad que quiere el bien que la razón ha descubierto como bueno y deseable*. La razón le propone a la voluntad

el fin hacia el cual ella ha de moverse, de la misma manera que por el ojo se observa el lugar hacia el que uno ha de dirigirse[175]; la voluntad pues, tiende hacia el orden de la razón, por ello es un orden que presupone la ordenación de la razón[176]. A pesar de que este acto de voluntad es *respecto al fin* también *implica aquello a través de lo que se consigue el fin*[177].

De aquí se infiere que la *dirección al bien a través de unos medios* es constituida por el acto de la voluntad, pero igualmente subordinado al acto de la facultad cognoscitiva. Acto de la voluntad que quiere y se determina al bien, pero también de la razón, pues únicamente a través del acto de ésta es posible conocer el fin *intendido* y los medios a través de los cuales se obtendrá dicho fin. El acto de la facultad cognoscitiva es la *apprehensio*, la cual consiste en la concepción de un bien operable que se ha captado como un fin, como algo bueno para la persona; el acto de la facultad volitiva es la *intentio* por el que se determina a ese bien aprehendido. Los medios los conoce la razón a través del acto de *consilium* y la voluntad los quiere a través del *consensus*. La razón decide sobre el medio a emplearse a través del *iudicium* y la voluntad lo quiere a través de la *electio*. Finalmente se desencadena la acción por medio del imperio o precepto de la razón en conjunción con el correlativo uso de la voluntad.

Estas simples precisiones dejan ver que la estructura de las acciones es compleja, es decir, compuesta de varios elementos. Existe un *objeto intencional básico* ordenado a un *objeto intencional añadido*. Esto significa que la voluntad intiende un bien (el fin) a través de otro bien (el medio); el primero a su vez puede estar ordenado a otro bien ulterior (del cual constituiría un medio) y así sucesivamente hasta la consecución del *fin último*. También se revela esta complejidad en el hecho de que puede ser intendido más de un fin a través de un medio[178]. Esto no significa que se pueda tender a varios fines últimos, sino sólo a uno[179].

El *objeto de la acción*[180] siempre hace referencia a la finalidad que se persigue con esa acción: esto constituye la intencionalidad, *la finalidad que persigue*; esto se denomina *acción intencional básica*. Estas acciones son el nivel inferior de la estructuración intencional. Esta acción intencional básica puede realizarse con vistas a otra finalidad. De acuerdo a esto, la finalidad de las acciones tiene dos niveles, el primero es el *objeto de la acción* o acción concreta; el segundo es la *intención* o propósito añadido con vistas al cual se elige la acción concreta. La intención también podría constituir un objeto de la acción supeditado a una intención ulterior. Por tanto, en la obtención del bien por medio de la acción se distingue una estructura compleja, compuesta de medios y fin.

El *medio* o los *medios* constituyen una acción o un conjunto de acciones concretas llevadas a cabo para lograr un fin determinado y por ende constituyen acciones

intencionales básicas. Este *fin* al que tiende la acción intencional básica puede constituir a su vez un medio para un *fin superior*. Los medios son por tanto, una *concreción en la acción de la intención del fin* o una *anticipación del bien a través del actuar* que constituye el fin. La praxis así organizada es un todo dotado de sentido o una estructura organizada intencionalmente.

El término *intención* puede tener dos sentidos. El primero como el *fin intendido que es objeto del acto* de la voluntad, y el segundo, como *el propio acto de la voluntad* que se dirige al fin. En el primer sentido se distinguen claramente el objeto al que va dirigida la intención, del objeto al que va dirigida la elección. Pero en el segundo sentido no es posible distinguir el acto de la voluntad que intiende, del acto de la voluntad que elige la acción[181]. Estos dos actos, son por tanto, indisociables; *representan un único acto de voluntad*, en el que *el medio se quiere en vista del fin*, o sea, son una única acción intencional[182]. La elección de la acción constituye un acto de la voluntad dirigido a la selección de una conducta concreta o medio que se dirige a un bien práctico. La intención del fin, también es un acto de la voluntad que en la elección y actuación intiende a un fin ulterior o a un bien accesible mediante la elección de la acción. Elegir e intender son actos de la voluntad, actos tendenciales guiados por la razón; es decir, la elección es *querer* los medios, intender es *querer* el fin ulterior que se consigue por la elección de los medios.

Es por tanto que *el objeto de la elección de la acción y el objeto de la intención, forman un único objeto de la acción*, pues las tendencias se dirigen tanto al fin como al medio, pues por el fin se tiende al medio: *medio y fin se quieren, por tanto, en un único acto de voluntad*[183]. Esto permite ver que el objeto de la *elección de la acción* y el objeto de la intención forman el objeto de la acción. Pues lo único que se quiere es el fin; *el medio se quiere tan sólo en la medida en que sea capaz de llevar al fin*. Esta unicidad del objeto de la acción trae como consecuencia que el medio y el fin se quieran por una única potencia.

La intencionalidad del fin puede estar presente en la voluntad de manera habitual, es decir, que no siempre se tendrá que tener conciencia de la intención hacia el fin, sino que aunque no se tenga la conciencia o advertencia de la intención, por tenerse de manera habitual, es el propio hábito el que dirige las acciones.

En el caso de la actividad jurisprudencial, para que la intención quiera un *verdadero bien*, la acción deberá consistir en una *conducta a través de la cual* se consiga lo *verdaderamente justo*, es decir, a *la verdadera retribución objetiva en las relaciones entre las personas con motivo del aprovechamiento de las cosas*. Solamente así *serán verdaderamente buenos* el fin, la intención y el medio, pues permitiran acertar con los *verdaderos bienes*.

B. La jurisprudencia como análisis de la intención de la acción

Es en la intencionalidad (en la elaboración del *ius* por los jueces y en el aprovechamiento de las cosas y en la ejecución del *ius*) donde la jurisprudencia y todo lo calificable como jurídico tienen su punto de arranque. Por un lado, *desde el punto de vista de la acción económica de aprovechamiento de los bienes por las personas*, la intención perfila y define el actuar concreto del individuo. De hecho, a partir de la intención de las partes en las acciones que tienden a aprovechar los bienes, el juez puede establecer con precisión sus posiciones en la controversia[184]. Lo mismo cabe decir de la *la acción por medio de la cual ejecutan la resolución del juez*. Desde el punto de vista de la resolución judicial, el juez intiende unos medios para la resolución o ajuste de la controversia entre las partes.

Por otro lado, la reflexión filosófica sobre la actividad jurisprudencial, tendrá también como punto de arranque las *intenciones de los jueces dirigidas a los medios que resuelven las controversias* entre las personas. Estas intenciones de los jueces son correlativas de inclinaciones naturales a la entrega de lo que le corresponde a cada quien[185]; el de Aquino, como ya se mencionó considera esta entrega una necesidad[186]. En el caso de una reflexión sobre el fundamento antropológico de la jurisprudencia, también cabría ampliar el campo a *las intenciones de las partes en los actos de aprovechamiento*, pues éstas revelan las necesidades del hombre y los bienes a los que tiende. Ciertamente esta reflexión es sobre una acción, pero no de carácter jurídico, sino solamente económico, ya que únicamente puede haber jurisprudencia hasta que surge un conflicto que es resuelto por el *iudex*; sin embargo, esta acción económica es la base para que exista la tarea jurisprudencial. En la intencionalidad es por tanto, de donde comienza la reflexión filosófica práctica: en los bienes que persiguen, en la facultad que ejerce esas intenciones, en la facultad que conoce esas intenciones, en las facultades que conocen y se mueven sensiblemente a esas intenciones, en las dimensiones cognoscitivas que hacen posible las facultes, etc. En una palabra, la reflexión filosófica sobre la actividad de los jueces parte de la intencionalidad; es la *reflexión filosófica sobre la conducta que ajusta conductas*; más precisamente la reflexión sobre la conducta que *ajusta efectos* de conductas. Esta reflexión continúa con los demás actos de la razón y de la voluntad y además esto trae aparejado la reflexión sobre las etapas previas a la racionalidad, o sea, la sensibilidad, y también de las etapas en que se fundamenta la racionalidad, es decir, los niveles cognoscitivos superiores.

La intención del juez en el desarrollo de su actividad es, desde luego, *dar a cada uno lo suyo*, por tanto constituye una reordenación del aprovechamiento de bienes

exteriores, y que al mismo tiempo constituye un bien (del alma) para el juez. Con esta entrega de *lo suyo de cada quien* y con la consiguiente *ordenación del aprovechamiento de los bienes exteriores*, es con lo que también se consigue el bien para las partes, tanto el bien exterior, del cuerpo, y especialmente el bien del alma; esto solo se logra cuando ellas (las partes) deciden actuar para poner por obra el dictamen del juez. Al estar contextualizados el conflicto y su resolución en una estructura de supervivencia o sociedad, también se preserva a ésta por medio del *ius* y con esto se preserva el bien común, o sea, la propia estructura de supervivencia.

En este contexto se puede hablar del *objeto de la acción jurisprudencial*. Este objeto hace referencia al *contenido del obrar del juez en su tarea de resolver controversias* entre personas derivadas del aprovechamiento de las cosas. También se haría referencia, secundariamente, al *contenido del obrar de las partes conforme a lo determinado por el juez* en su acción justa. En ambas conductas, tanto del juez como de las partes, es posible encontrar ese contenido intencional básico de la acción, a través de averiguar qué se hace. También es posible encontrar un contenido intencional añadido a través de averiguar para qué se hace aquello que se hace. Por ende, en ambos, juez y partes, se encuentra esa estructura compleja de fines y medios.

El primer nivel en el que se trata una acción concreta, se habla de la llamada acción intencional básica o simplemente *objeto de la acción*. El objeto de la acción de Ticio, por ejemplo, al entregar el dinero a Cayo, para que éste le entregue una gallina, es llevar a cabo una compraventa de una gallina. El segundo nivel, el del objeto intencional añadido, descubre una finalidad en lo que se hace; en este caso la intención que define este objeto de la acción es la de Ticio de hacerse de una gallina para aprovecharla y con ello procurarse el alimento para el sustento del cuerpo.

El conflicto entre las personas surge cuando una de ellas realiza una conducta cuya intención o fin es el aprovechamiento de una cosa; esta es una acción con un fin meramente económico. Por algún motivo *esa conducta económica menoscaba el provecho que corresponde a otra persona o personas concretas o a la estructura de supervivencia en su totalidad*. Esto puede tener su origen en buen número de motivos, pero para efectos de este análisis estos no importan ahora, lo que sí importa es la dirección intencional, la conducta de aprovechamiento de un bien determinado, pues con esta se está en presencia del conflicto entre personas, de un conflicto que puede ser llevado a los tribunales. En el ejemplo previo Ticio pudo entregar un precio menor del acordado, por lo que con la gallina obtuvo un beneficio, en cambio Cayo obtuvo una pérdida. Por estos hechos Cayo puede pedir acción al tribual para Ticio le compense lo faltante y con esto se resature la proporcionalidad.

La tarea de la jurisprudencia, es decir, de la justicia correctiva, es la de restaurar la igualdad en las relaciones conmutativas; esto presupone un *reparto* de los bienes que se aprovechan. Javier Hervada hablaba del *reparto originario* o de que *las cosas ya están repartidas* como punto de partida de la justicia y lo justo[187]; pero esta alusión al reparto previo no puede entenderse como un acontecimiento mítico o idílico como lo sería el *estado de naturaleza* del *buen salvaje*, sino como *la asunción de unos hechos* por parte del hombre. Los hombres nacen en unas condiciones económicas determinadas, a partir de las cuales realizan los intercambios en busca de su supervivencia o de la mejora de su vida. Cuando estas acciones menoscaban la igualdad del intercambio es cuando surge la necesidad de una disciplina que restaure la igualdad entre las personas. Por ende la jurisprudencia no puede ser una plataforma para la lucha social, para la igualdad de clases o para establecer el dominio de un grupo. A la jurisprudencia le interesa la conservación de la estructura de supervivencia, a veces por medio de medidas que pueden ser denominadas *conservadoras*, pero quizá en otras ocasiones cabrá tacharlas de *progresistas*. Lo que le importa al jurista es dar a cada uno lo suyo, lo cual fortalece la estructura de supervivencia, o cuando menos la conserva.

Con base en la acción económica en la que una parte obtiene beneficio a costa de la pérdida del otro, se desarrolla la tarea jurisprudencial del juez como *análisis de la intención de la acción*. Esto se debe a que en una controversia el *ius* lo define el juez al *conocer la intención de las partes que se desplaza en el objeto de la acción* de aprovechamiento económico. Es decir, el jues *posiciona* a las partes *dependiendo de la intención con la que realizaron las conductas negociales o de aprovechamiento de las cosas*. Esto significa que la posición que cobran las personas en la *relación jurídica*[188] depende del objeto de la acción de la conducta que aprovecha los bienes.

Esta declaración del juez tiene su base en el análisis de la intención de la acción, *el análisis de la intención con la que actuaron las partes en la obtención del provecho que derivó en un conflicto*; pero también se basa en los medios que se emplearon para tal obtención de provecho. Es por tanto que aquello que analiza el juez para encontrar una resolución es el objeto de la acción de aprovechamiento, tanto en su nivel básico, *qué se hizo*, como en el nivel añadido, *para qué se hizo*.

A partir de las *pretensiones* de las partes el juez conoce la *res*. La *res* es precisamente el asunto controvertido, producto del objeto de la acción de al menos una parte dirigido al aprovechamiento de una cosa; es *la relación que se configura entre las personas con motivo del menoscabo del aprovechamiento de un bien*. Con base en esta *res* el juez hace una *medición los bienes según una determinada circunstancia o estado de los asuntos humanos*, en los que la *res* se circunscribe. Por algún motivo otra persona o personas o el conjunto de la sociedad son lesionados por el aprovechamiento de la

cosa en cuestión y solicitan al *iudex* el cese de tal aprovechamiento y la compensación de la lesión económica provocada. Este *iudex* a través de todos los procedimientos y etapas del proceso comprueba si el aprovechamiento es adecuado o no y sentencia a favor de la continuación del aprovechamiento o de la restauración del estado de cosas según estaba antes de la acción de aprovechamiento o a otra acción que produzca el restauro de la igualdad económica.

Es importante señalar que viendo friamente la resolución judicial pareciera que se trata de algo negativo, o más bien la solución de algo que siempre supone un mal. Sin embargo, la resolución no es algo negativo, sino eminentemente positivo. Además la jurisprudencia puede desarrollar otras disciplinas, que no son la jurisprudencia en estricto sentido sentido, pero sí pueden entenderse como derivadas de ella, que trabajan con el conflicto potencial, por esto pueden establecer mecanismos para prever el problema antes de que suceda y así evitarlo por completo al menos disminuir sus efectos. Muchos logros de estas disciplinas pueden plasmarse en leyes que ordenen la realidad social y no se llegue al momento del conflicto entre personas. Incluso si se llegara al conflicto se pueden desarrollar mecanismos para disminuir el impacto. Por esto la jurispudencia es una disciplina positiva.

En el primer nivel de intencionalidad el juez *analiza si el objeto de la acción es un medio proporcionado al fin* (es decir si es *verdaderamente el medio* que consigue el fin) o desproporcionado (*falso medio* o medio que no consigue el fin). O sea, un objeto de la acción cuyo contenido sea la conducta que *efectivamente vaya encaminada* a la obtención del provecho, o que la conducta sólo *en apariencia vaya encaminada* a la obtención del provecho.

En el segundo nivel de intencionalidad está la *finalidad* hacia la que tiende el medio u objeto de la acción; es decir, *aquello para lo que se quiere el medio*, *aquello para lo que se lleva a cabo la acción* o conducta; a esto se le denomina *intención*. En este nivel la posición que cobran las personas en la relación concreta depende de que el fin hacia el que se dirija el objeto de la acción *sea efectivamente un verdadero bien*, tanto para *el sujeto* que pretende aprovecharlo, como *para la estructura de supervivencia o sociedad* en la que el aprovechamiento está contextualizado. Cuando lo aprovechado *no es en realidad un bien* para el sujeto aprovechante, o sólo es un bien para él y no para la estructura de supervivencia, se está en presencia de *una acción de aprovechamiento que en realidad no aprovecha*, sino que es perniciosa.

La conducta económica del hombre se desenvuelve hacia la búsqueda del provecho que le proporcionan los bienes para vivir, vivir mejor o cuando menos sobrevivir. En este contexto el aprovechamiento ha de entenderse como la *acción* y el efecto de *obtener beneficios y utilidad* de las cosas. Sobre esta base puede decirse que el juez

analiza el fin, *a ver si en verdad lo que se busca es beneficioso y útil*; y analiza la conducta *a ver si en verdad se dirige* a lo beneficioso y útil. En resumen, el juez averigua si el fin y los medios son verdaderos, es decir, si el fin es verdaderamente un bien y si a través del medio se alcanza tal bien, es decir, si el medio es verdaderamente medio. Comprueba si los medios son acciones que *verdaderamente aciertan con el fin* y si el fin es *verdaderamente provechoso para el sujeto y para la estructura de supervivencia* en la que esta imbricado. El estudio de este objeto de la acción le permitirá *saber de qué trata el conflicto*, y con ello ajustar la *res* o resolver el asunto.

No solo la conducta de las partes esta transida de intencionalidad, sino que también la del juez. El medio o *ius*, en el caso de la jurisprudencia, puede definirse como aquello que tiende a un fin. De aquí que el *ius* pueda traducirse como conducta o acción, pero no vacía, sino dirigida a una finalidad económica. Los movimientos corporales, objetos materiales o acontecimientos de la naturaleza no pueden denominarse, al menos desde el punto de vista de la filosofía de la acción, como medios. Por ende, el *ius* o medio, constituye siempre una acción que tiene una dirección intencional, una acción que está dirigida a una finalidad. Este *ius* o acción dirigida por una intención, puede orientarse a su vez hacia fines ulteriores. Esto sería un *ius* elaborado con el fin de resolver una controversia derivada del aprovechamiento de las cosas, lo cual, a su vez, se lleva a cabo con la finalidad de lograr la paz en una comunidad, pues esto es garantía de su subsistencia y por ende de todos los que viven en ella.

En la jurisprudencia es posible ubicar un acto de la voluntad del juez dirigido a la ejecución de una acción o *ius*, se le denominaría *elección del ius*. El acto de la voluntad que quiere un fin tal como el restablecimiento de la igualdad económica entre las partes, se le denomina *intención del fin*. La *elección de la acción* va dirigida a la consecución de ese bien que se concibe a través del *consilium* o resolución jurisprudencial, es decir, del *ius* o medio elegido. La *intención del fin* se dirige hacia bienes que no se consiguen inmediatamente, sino *que se va accediendo a ellos* a través de la *elección de la acción* y de los demás actos de voluntad dirigidos por los actos de la razón. Éstas "elecciones de acciones" van haciendo asequible la posesión del bien (exterior y del cuerpo, pero también del alma). Se trata de un acto que unifica los actos de la voluntad que elige el medio o *ius* con vistas al fin, una elección de un medio para lograr un fin; se eligen en el mismo acto de voluntad la acción y el fin. La elección de la acción o *ius* con vistas a un fin, es un único acto de voluntad y constituye una única acción intencional.

En todo lo que se elige y se actúa como medio, se quiere en último término el fin con base en el cual se elige y actúa. En realidad cuando se elige y actúa se está queriendo el medio con vistas al fin, se quiere el fin, pero queriendo el medio. De aquí que lo que realmente se quiere al elegir y ejecutar el resultado del acto jurisprudencial o *ius*, no es

el propio medio, sino el objeto de la intención o fin; y es éste mismo fin el que decide sobre el contenido de las acciones jurisprudenciales o de los *iura*, o sea, que desde el fin que se entiende se elabora resolutoriamente el medio o *ius* que ha de ponerse en práctica. El fin intendido a través de los medios conocidos resolutoriamente constituye el objeto de un acto de justicia.

Es en este sentido en el que el fin es comienzo de la acción o comienzo del acto jurisprudencial o de elaboración del *ius*, pues es el fin el que se tiene como objeto intencional, y por el cual se eligen todas las acciones o *iura* destinadas a conseguirlo. Con base en el fin se procede resolutoriamente hasta encontrar el medio o *ius* que acierten con dicho fin. De esta unidad de la acción jurisprudencial o unidad del *ius* y del fin depende el acierto con el efectivo restablecimiento del orden en las relaciones entre las personas con motivo del aprovechamiento de las cosas y de la preservación de la sociedad.

4. La libertad de la acción jurisprudencial

A. La acción libre

El obrar libre del hombre es el único tipo de acción al que puede denominársele *acto humano*. El *obrar libre* o *libertad* es denominado por Tomas de Aquino como *dominium*, es decir, un *dominio sobre el propio tender y obrar*[189]; un dominio que es el fundamento del movimiento propio del hombre hacia su fin[190]. Este obrar libre es una acción basada en una tendencia que sigue los juicios de la razón; es una acción sobre la que se posee un dominio y que se ejecuta en virtud de ese dominio. Es importante destacar que para Tomás el término *libertad* es sinónimo de *liberum arbitrium*, o sea, la capacidad de la razón y de la voluntad de elegir entre los diferentes medios para acertar con el fin[191].

Esto no significa que el sujeto sea *libre* sólo cuando pueda elegir más de una opción[192]. La libertad tiene a la voluntad como sujeto y a la razón como causa; es decir, *la fuente de la libertad de la voluntad es su interacción con la razón*. Por esto la libertad del sujeto radica en que *su acción sea determinada por la interacción de su razón y de su voluntad*. Es decir, *la libertad humana tiene lugar cuando operan las capacidades cognitivas y cuando la voluntad opera en conexión con dichas capacidades*. En la medida en que la conducta sea causa de estas facultades, *esta conducta será producto del dominio ejercido por esas facultades*[193]; el sujeto será la causa de acto, este será por tanto un acto humano.

El fundamento de la libertad radica en el seguimiento de la voluntad del juicio de la razón; lo que significa que la libertad materialmente depende de la voluntad y formalmente de la razón[194]. Tomás considera que la elección es una especie de juicio del que toma su nombre el libre albedrío[195]. Es por tanto que sólo la voluntad puede autodeterminarse por los juicios de la razón, los cuales versan sobre el bien objeto de las tendencias, pues la razón es el motor de la voluntad[196]. La facultad cognoscitiva juzga acerca de lo que se debe buscar y evitar, es decir de bienes contingentes, los cuales resultan del consejo o deliberación.

En este sentido la metodología resolutoria arroja diferentes posibilidades para la consecución del fin, las cuales pueden ser contrarias unas de otras, sin que el hombre esté determinado por una dirección[197]. Esta contrariedad de las posibilidades de acción se ve claramente en el resultado arrojado por el análisis y síntesis del consejo resolutorio[198], o por el silogismo hipotético condicional[199]; sobre el consejo y el *modus resolutorius* se dedica una amplia sección más abajo. Ante esta contrariedad el hombre se decide por alguno de los medios y a través de él alcanza el fin. El de Aquino ve la perfección de la voluntad en *esta capacidad de elegir cosas diversas conservando la ordenación al fin*[200].

La libertad o libre albedrío es una facultad o potencia apetitiva del hombre, cuyo acto propio es la elección del medio, encontrado a través del consejo resolutorio, que conduce al fin. Tomás siguiendo a Aristóteles considera que se trata de un *apetito intelectivo*, por ello es una potencia de la voluntad, aunque en coordinación con el acto de la razón que enjuicia sobre el mejor de los medios resueltos[201]. Es por tanto que *el libre albedrío es la facultad de elección de la voluntad*, término que significa que *quiere una cosa para conseguir otra*[202]. De aquí que su objeto sean los medios. Sin embargo, por ser la *elección* un acto de la *voluntad* y referirse a los *medios*, forma unidad con el acto de la *voluntad* que *intiende* el *fin*, de aquí que la potencia que intiende sea la misma que elige[203].

B. La libertad jurisprudencial

La acción jurisprudencial, es decir, la acción a través de la cual el *iudex* dice el *ius*, constituye un acto humano. Esta acción por medio de la cual resuelve una controversia entre personas derivada del aprovechamiento de las cosas es un obrar libre. Como tal, es un acto de libertad ejercido con base en un dominio del propio *iudex* sobre sus tendencias. Esto es requisito indispensable para que aquello resuelto sea *verdaderamente una solución*, pues de otra manera sus tendencias pueden arrastrar a su voluntad para que evite que la razón *acierte con el verdadero bien* y caiga en el error *pseudoresolviendo* la controversia; también podría entenderse que el

juez fuera coaccionado para decidir de alguna manera. Una sentencia elaborada siguiendo estos caminos no resolvería la controversia sino que perjudicaría más, tanto a las partes como a la estructura de supervivencia. La definición de la *iustitia* consagrada por la jurisprudencia romana como *constans et perpetua voluntas ius suum cuique tribuendi*[204], corre sobre estos carriles, pues para que el juez pueda definir el *ius* de cada quien, cuestión que corresponde a la razón, es necesario que la voluntad domine las tendencias y su propio obrar de manera que no le estorbe a la razón en la atribución de ese *ius* de cada quien.

Esta característica de *libertad* no es sólo de la acción de sentenciar, sino que es de todas las acciones que constituyen los diferentes procedimientos que se encaminan a resolver el conflicto. La misma característica habrán de poseer los actos *jurídicos* que realizan las partes siguiendo la resolución del juez que busca poner orden en el aprovechamiento de los bienes. Precisamente el origen de la controversia entre las personas, radica en que los actos económicos que realizaron para el aprovechamiento de los bienes no fueron resultado del dominio sobre sus tendencias, pues alguna de las partes no acertó con la *verdadera acción de aprovechamiento* debido a que su voluntad se dejó arrastrar por su propio movimiento o por los movimientos apetitivos dejando de lado el seguimiento del dictamen de la razón. La conducta producida por estos movimientos necesariamente desemboca en una conducta que no acierta con el verdadero aprovechamiento, provocando que alguna de las partes obtenga el provecho correspondiente a la otra parte.

Es interesante el estudio del libre albedrío en el juez pues en muchas ocasiones podrá elegir libremente como sentencia alguna de las diferentes opciones que obtenga a través del proceso resolutorio. En otras ocasiones se encontrará que existen mandatos del que tiene a su cargo la comunidad que le indicarán cuál de las opciones resueltas debe tomar como sentencia. Esto quiere decir que en la leyes muchas veces expresa el legislador la manera de solucionar un conflicto entre personas derivado del aprovechamiento de las cosas. Esto no querrá decir que el juez no actúe libremente, sino que en aras de preservar el orden de la sociedad, ciertos conflictos sobre el aprovechamiento de cosas deberán de seguir una directriz política, o sea, una directriz de todo el conjunto social, un parámetro que preserve la estructura de supervivencia de una cierta manera. Esto desde luego no menoscaba la libertad del juez, pues él libremente elige la aplicación del mandato legal, pues sigue sentenciando a través del ejercicio del dominio de sus tendencias a través de la interacción entre éstas y la razón. Seguirá siendo libre pues sus actos de voluntad darán seguimiento al juicio de la razón; la obediencia de ese mandato *será producto del dominio ejercido por su razón y su voluntad*.

En otras ocasiones el *iudex* podrá pasar por alto el mandato legal en aras de evitar algún daño o en aras de obtener un bien mayor que la ley no contempló, diciendo el *ius* con base en alguna de las opciones obtenidas en el consejo resolutorio.

El estudio de las acciones jurisprudenciales desde sus últimas causas, lleva a considerarlas como acciones libres, acciones queridas por la voluntad siguiendo las tendencias básicas y determinadas por los actos de la razón. Significa esto que la acción decisoria del juez es objeto de la filosofía práctica o filosofía de la acción. Estas acciones son el objeto de reflexión filosófica sobre la jurisprudencia. Las *acciones jurídicas* de las partes, es decir, aquellas acciones que imbrican relaciones entre personas mediadas por el aprovechamiento de cosas y que trascienden el fuero interno del sujeto de acción, también forman parte del objeto de la filosofía de la jurisprudencia, pues siguen el *ius* establecido por el *iudex*. Estas acciones no sólo relacionan a las partes entre sí, sino con toda la estructura de supervivencia o sociedad.

5. la racionalidad de la acción

Aunque a este tema se dedica toda una parte no podría seguirse adelante sin adelantar algunas cuestiones a este respecto, pues hasta ahora se ha hecho constante referencia a la razón, sus actos y sus objetos. Sirva esto de nota introductoria a lo que se desarrollará en la segunda parte.

A. El papel de la racionalidad en la acción

Otro de los aspectos en los que se debe profundizar para obtener una aproximación al significado antropológico del *medium rei* es el papel de la racionalidad en la acción. Únicamente por medio de los actos de la razón se puede configurar el *verdadero medium rei*, que restaure la proporcionalidad en la relación conflictiva entre las personas, de manera que cada una pueda llevar a cabo un aprovechamiento de los bienes y con ello se encaminen hacia su plenitud personal y permitan a su vez la de todo el conglomerado social o estructura de supervivencia.

Desarrollar *someramente* este tema implicaría una enorme extensión, por ello exige ser tratado en otro lugar; sin embargo, tampoco puede soslayarse del todo, pues dejaría trunco el acercamiento al significado antropológico de lo *justo concreto*. Por esto es necesario presentar el tema en algunas líneas de manera que no haya una laguna en la comprensión del tema central de este estudio.

Existe una estrecha conexión entre la racionalidad y la intencionalidad, o sea, entre el acto de la razón y la orientación al fin o consecución del bien por medio de la acción. El fin al que se tiende especifica lo que se hace; es decir, *la acción expresa intencionalidad y esta intencionalidad implica una actividad racional* de dos tipos: *conocer el fin y conocer la relación entre lo que se hace* (los medios) *y el fin*.

Para captar la relación entre el fin y la acción o medio es necesario el conocimiento de la *ratio finis* o índole del fin de la cosa. Este es el cometido de la razón práctica, conocer lo que ha de hacerse con vistas a la consecución del fin. El bien al que tiende la acción, el *contenido de la intención*, es conocido mediante una serie de actos de la razón que descubren su verdad. Sólo mediante tales actos se logra saber que aquello hacia lo que se tiende es *verdaderamente un bien*. En esto radica e*l punto neurálgico de toda disciplina sobre la conducta humana, saber cuándo un bien es realmente tal*. Estas disciplinas consistirán en la reflexión acerca de las condiciones de la verdad de la subjetividad en la intención hacia un bien.

Afirma Tomás que lo *bueno para cada ser* se corresponde con su forma esencial. En el caso del hombre *la forma esencial radica en su racionalidad*, por ello *lo bueno para él se determinará mediante la racionalidad*. Por tanto, el objeto de la acción, en este caso el *medium rei* o justo concreto, será verdaderamente un bien[205] en la medida en que este configurado según el orden de la razón[206]. Si el actuar del hombre es un movimiento tendencial hacia la satisfacción de sus necesidades, todas las tendencias que no sean racionales en sí mismas *han de sujetarse al orden establecido por la razón*; es decir, todas las tendencias del hombre *habrán de conformarse según el dictamen de la razón*, entre ellas, *la tendencia al mantenimiento de la sociedad a través de la resolución de conflictos entre las personas que integran la sociedad derivados del aprovechamiento de las cosas*[207].

Las acciones resultantes del seguimiento de las tendencias podrán calificarse como *justas* o *injustas* según *corresponda o no* ese seguimiento con el dictamen racional. El bien al que se dirigen las tendencias será *realmente un bien* para el hombre en la medida en que sea objeto de la razón; sólo a través de la racionalidad podrá determinarse si ese bien al que se dirigen las tendencias es *verdaderamente el bien* para el hombre. Todas las tendencias a través de su ordenación por la razón tienden a lo verdaderamente bueno para el hombre, pues solamente la razón es capaz de dirigirlas a lo que verdaderamente es un bien, pues *el verdadero bien únicamente puede ser conocido por el juicio de la razón*.

La razón es aquí un principio ordenador con arreglo al cual el hombre perseguirá el bien o fin. Lo bueno será lo racional y aquello conseguido a través de los movimientos de las tendencias no racionales ordenadas por la razón. En consecuencia parece que el

criterio del bien es formal: *lo racional*. Esto puede parecer enigmático, sin embargo, en el desarrollo de la parte gnoseológica se estudiará la facultad racional, sus hábitos, actos y objetos y quedará más claro esta aparente formalidad.

La razón está inserta en las tendencias a las que guía cognitivamente. Estas tendencias son producidas por la voluntad y por las facultades apetitivas sensibles como los afectos, impulsos sensibles y emociones, las cuales se dirigen a objetos captados mediante la percepción sensible, es decir, se dirigen al bien de cada una de esas tendencias. La razón por estar encarnada en un cuerpo, se ve afectada por unas fuerzas motoras denominadas *pasiones*, que consisten en movimientos de las inclinaciones sensibles dirigidos a bienes captados por la percepción sensorial, por lo que las repercusiones de estos bienes son en su mayor parte fisiológicas.

La voluntad es una facultad tendencial que persigue lo que el juicio de la razón le presenta como bueno. Ciertamente está abierta hacia una pluralidad de bienes, pero se concreta hacia el que le muestre la razón, lo cual constituye un acto de subordinación a la verdad o de resignación a la verdad. Sin embargo, la voluntad posee dominio sobre su propio querer, por lo que puede elegir al margen de lo que la razón le muestre como verdaderamente bueno (aunque no se pueda querer racionalmente algo distinto de lo que la razón juzga como bueno); esto puede hacerlo pues la voluntad posee cierto grado de espontaneidad, aunque no es totalmente espontánea.

La esencia de un ser es conocida en virtud de las facultades que surgen de esa esencia y de los actos de tales facultades, ya que en éstos se revela como esencia la naturaleza subyacente; por ende, para conocer una naturaleza se han de conocer los actos peculiares de ese ser. Lo que sucede con *normalidad* o *generalmente* es lo que revela aquello conforme a la naturaleza y al fin. Pero la normalidad no es criterio decisivo para determinar lo peculiar, bueno o natural; sólo el *conocimiento del bien* puede revelar lo peculiar, normal y natural, y en qué consiste la perfección de esa naturaleza humana. Es por tanto, que *lo bueno para el hombre solamente puede conocerse mediante la reflexión acerca de la actividad humana*. Una vez conocido lo bueno se inferirá qué es lo natural para él. De aquí que el concepto de naturaleza humana incluye la función ordenadora y normativa de la razón: la naturaleza es racional y lo racional es lo natural.

No se puede derivar lo bueno de lo peculiar de la naturaleza, puesto que lo peculiar, propio o privativo de esa naturaleza es lo conforme a la razón, lo ordenado conforme a ella, por tanto, una apelación a “la naturaleza” o al “orden natural” no puede ser norma o medida del bien[208]. El bien conforme a la naturaleza, más bien, viene regulado únicamente por la razón. Las disciplinas de la conducta human tratan acerca de un orden que no existe antes de que la razón lo produzca. En los actos de la

voluntad este orden es el de la virtud. La filosofía práctica es una reflexión sobre el actuar humano y sobre la razón práctica que guía ese actuar, y no la derivación del *deber ser* desde el *ser*; constituye por tanto, una hermenéutica de la naturaleza a la luz de las estructuras de la racionalidad.

La razón como medidora del bien, siempre lo es del bien de una persona humana, que no es solamente alma, sino también cuerpo, compuesto de instintos, afectos, pasiones, etc., por tanto, estos elementos son constitutivos de la persona. Además toda acción estará de acuerdo con esta estructura, siendo al mismo tiempo actos corporales y espirituales, y la virtud será la perfección de esta unidad.

Estas breves líneas no buscan desarrollar el tema en cuestión, sino tan solo incoar lo que más adelante se pretende estudiar más profundamente. Por este motivo aquí no se pretende dejar claro el tema de la racionalidad en la acción, sino *señalar que la razón tiene un papel en la acción*.

B. La racionalidad jurisprudencial

La estructura de la acción decisoria del juez discurre por este derrotero, el racional, pues tiende a un fin, que es el establecimiento o reconocimiento del *ius*. Para llegar al fin el juez ha de contar con una serie de herramientas, la aprehensión del fin, una metodología *resolutoria* acerca de los medios, el enjuiciamiento del mejor medio y el precepto, con las cuales pueda constituir el medio para el logro de ese fin. Una vez que ha constituido ese medio, declara el *ius*, mismo que les dará pautas de acción a las partes para que realicen los actos de aprovechamiento de los bienes y con ello consigan su plenitud personal y la preservación de la estructura de supervivencia.

En el terreno de la jurisprudencia todos los actos de los jueces encaminados a la determinación del *ius* y el propio *ius*, podrán calificarse de verdaderos sólo en la medida en que sean determinados por la razón como medio adecuado para la solución de los conflictos entre las personas derivados del aprovechamiento de las cosas. Solamente el dictamen racional puede determinar si esos actos consiguen verdaderamente el fin o bien. Únicamente lo racional es criterio del bien. De manera que el bien que es buscado por los juristas, la resolución de conflictos y la preservación de la sociedad, sólo se consigue a través de un ejercicio racional. Desde luego no un *ejercicio racional sin más*, sino sobre los movimientos de los apetitos, tanto el racional, como los sensitivos.

Es por tanto que el orden del actuar humano, específicamente el orden jurídico, no existe antes de que la razón lo determine. Por ende el ordenamiento jurídico no es expresión normativa de una metafísica del hombre o de la sociedad, sino que es

expresión de las determinaciones de la razón del juez sobre las conductas humanas tendientes al aprovechamiento de los bienes. Estos bienes al ser contingentes obligan al hombre *constantemente* a llevar a cabo determinaciones racionales para acertar con el *altamente mutable bien*.

Es posible por tanto, el conocimiento de la esencia del hombre a través de la reflexión sobre los actos de justicia, los cuales son propios de los jueces y de las partes que obedecen el dictamen del juez, unos a través de su constitución del *ius* y otros a través de su ejecución. Este conocimiento de la esencia del hombre que es producto de una reflexión sobre los actos del juez y de las partes, tienen su origen en las necesidades y en los bienes que las sacian, en la intención de fines, en la libertad y la búsqueda de la plenitud. Por ende, esta reflexión revela el papel del entorno y de su conocimiento en la conformación del hombre, revela la naturaleza tendencial en la que se fundamenta la praxis humana, la cual busca aprovechar todo lo que entre bajo la denominación de *bien*. Por este motivo es posible que la reflexión filosófica sobre la actividad judicial aporte nuevos conocimientos a la filosofía práctica. Desde luego los jueces no son los encargados de llevar a cabo esta reflexión, más bien es tarea de la filosofía del derecho.

A lo dicho hasta aquí solo habría que agregarle que a pesar del énfasis en la racionalidad, esta no es la única, ni la más importante instancia cognoscitiva humana. Ciertamente es la instancia que guía a la voluntad hacia el fin que ella quiere, pero existen otras dimensiones inferiores, sin las cuales la razón no puede operar, como el conocimiento sensible, de los sentidos externos e internos y otras dimensiones superiores que son causa de la razón y la orientan en su verdad. Sobre estas instancias se procurará ahondar en la segunda parte.

6. La jurisprudencia como instrumento de la plenitud humana

A. los bienes del alma

Una vez que se llega por medio de la reflexión sobre la praxis a la comprensión de la teleología, de la intencionalidad del bien, la libertad del acto humano y su racionalidad, se descubre que por medio de la acción puede conquistarse la plenitud humana o *fin último* que unifica los fines concretos que persigue la acción. Pero se descubre también que esta plenitud sólo se logra a través del bien al que el hombre tiende bajo la dirección de la razón.

El estado de plenitud humana en el que la felicidad consiste, es derivado de la *posesión*[209] *del bien práctico*[210], es decir, del que se obtiene a través de la acción. Este bien tiene la característica de ser racional[211], pues es a un bien de este tipo al que se dirigen las tendencias y el que las sacia. Esto quiere decir que *el bien* de cada una de las tendencias, sean hacia los bienes exteriores o hacia los del cuerpo, *para verdaderamente saciar las tendencias habrán de ser constituidos por la razón*, pues sólo según el acto de ésta, las potencias obtendrán el bien en la *medida adecuada*, *el justo medio* que las perfecciona, que ni les es insuficiente, ni les es excesivo. Esto se debe a que el movimiento de las tendencias ha de ser querido por la voluntad, la cual es una tendencia racional. La felicidad como *estado de ánimo* sería la subjetivización de la satisfacción derivada de la posesión de ese bien práctico. Sin embargo, *la plenitud* no es la obtención de la medida adecuada de los bienes exteriores y del cuerpo, los cuales ciertamente hacen falta, sino que *es el hábito de las potencias apetitivas para operar virtuosamente*, pues sólo este modo de operación les asegura obtener siempre el medio adecuado o justo medio; el medio constituido por el acto virtuoso de la razón en combinación con el acto virtuoso de las potencias apetitivas. Desde luego muchas tendencias están dirigidas hacia bienes exteriores que contribuyen al bien del cuerpo, pero en última instancia *logrando racionalmente* estos bienes, logran también el bien práctico, logran la perfección inmanente de la virtud.

Esto permite entender la actividad jurisprudencial como instrumento para el logro de la plenitud humana; obviamente es un instrumento coadyuvante con otros muchos instrumentos más, pues este *sólo tiene qué ver con el adecuado aprovechamiento de las cosas por las personas*. Entendiendo la jurisprudencia como *uno más de los mecanismos* de plenitud humana será posible distinguir dos planos o momentos. En el primero de ellos, el juez en la medida en la que vive de acuerdo a la virtud, especialmente la prudencia y la justicia, en esa misma medida vive de acuerdo a la razón, y sólo la tendencia de su voluntad al *ius* le conferirá la plenitud en la medida en que sea una tendencia medida por la razón. Obviamente la vida del juez no se agota en esta actividad, tiene su vida privada y diversos bienes como su salud, familia, etc., pero quizá sea a lo que dedica la mayor parte de su tiempo. Ésta por tanto, será una dimensión personal del juez, en la que el ejercicio de las virtudes en su tarea es el medio para el logro de su plenitud personal. Un segundo plano es el de los hombres que ejecutan las decisiones del juez. A través de esta ejecución los hombres actúan virtuosamente, por medio del aprovechamiento racional de los bienes y con ello sus propias vidas se encaminan también al logro de la plenitud. Todo esto sin restar importancia al papel que tienen las virtudes de las otras potencias apetitivas para el uso de los bienes exteriores y del cuerpo para el juez y para las partes en la consecución de su plenitud.

Estas acciones virtuosas tanto del juez como de las partes, contribuyen también al bien común. Al ser hombres que viven en sociedad y encuentran su plenitud en la práctica de la virtud, salvaguardan el bien común de esa sociedad a través de decidir y entregar a cada uno lo suyo. Así la sociedad vivirá de acuerdo a ese fin racional determinado por el juez y ejecutado por las partes, de manera que la estructura de supervivencia o sociedad será una plataforma adecuada para el logro de la plenitud, es decir, una estructura en la que sus miembros tendrán las condiciones óptimas para su desarrollo personal. Será una sociedad en la que el mejor bien común podrá ser aprovechado por cada uno de sus miembros. Esto se debe a que el *ius* no esta desligado del fin del hombre, pues la dirección de la razón en su configuración es garantía de ello. La jurisprudencia es por tanto, el instrumento de la constitución racional del *ius* y por ende de su relación con el fin del hombre.

El bien práctico que produce la plenitud es un "bien para el hombre" o *finis quo*[212]. Este bien es el alcanzado *a través de* y *en* las actividades propias del alma[213]. La característica del "bien para el hombre" como bien que está en posesión de las facultades del alma, es el que consigue el juez a través del ejercicio de la virtud, no únicamente de la virtud de la justicia, sino de todo el conjunto de las virtudes, ya que sólo puede alcanzar la justicia a través de la adquisición de todas las demás[214]. Por tanto el bien práctico no es el bien exterior o del cuerpo al que tienden las potencias, sino *la capacidad para establecer el bien, que se acrecienta con cada acto de establecimiento del bien según la medición de la razón*; esto otorga a las potencias *el hábito de querer la medida de la razón y le confiere la plenitud al supósito humano*. Soló la posesión de este conjunto de hábitos, en el que se destacan la justicia y la prudencia, permitirá al hombre acertar con el medio que sacia las potencias y que ese bien sea el constituido por la razón, en cualquier circunstancia vital en la que se encuentre. Por ende, le permitirá conseguir siempre el justo medio de todas las tendencias, la medida exacta, o cuando menos aproximada, que las sacie en cualquier circunstancia o vicisitud, especialmente el *medium rei* de la tendencia a entregar a cada quien lo suyo.

Esta posesión de *la virtud es un bien de carácter inmanente*, que al ser contemplado por su la propia persona le confiere la felicidad, pues es el conocimiento del orden racional de sus acciones. En este mismo sentido las partes se hacen poseedoras de una serie de virtudes al ejecutar lo que compete al *ius* establecido por el juez. La necesidad de plenitud, consistente en la necesidad del bien inmanente, surge del interior del hombre y solamente puede saciarse desde dentro. No radica, por tanto, en bienes que dependan de las circunstancias externas, aunque indirectamente se requieran estos bienes exteriores y del cuerpo para sustentar la actividad del alma.

La felicidad es consecuencia de la posesión del bien al que se tiende, el bien práctico. Sin embargo, esta felicidad no la produce la posesión del bien, más bien la produce la propia persona por la contemplación de esa posesión del bien. Es por tanto que felicidad significará conocimiento de la verdad, captación de la realidad o contemplación de lo que es. Esta felicidad constituye un acto cognoscitivo de la persona, pues es el conocimiento del orden de sus acciones. A pesar del carácter eminentemente racional del bien, el cuerpo también se beneficiará de la operación perfectiva de las virtudes, pues esta medida racional le permitirá acceder a los bienes exteriores necesarios para la sustentación del cuerpo que a su vez le permitirá la realización de las operaciones del alma[215]. Esto le llevará la plenitud y esta a su vez a la felicidad.

A pesar de lo que se ha dicho hasta ahora al respecto de la plenitud humana y la virtud, es menester reiterar la necesidad del apoyo en el cuerpo. Este requiere del aprovechamiento de una serie de bienes para poder subsistir y permitir la operación del alma[216]. Ciertamente el fin del hombre no es la conservación de su cuerpo o de su especie, sino que tiene un fin distinto a su propia conservación. Esto quiere decir que los bienes del cuerpo, obtenidos mediante el aprovechamiento de las cosas, se ordenan a los bienes del alma; pues para poder hacer uso de la razón el hombre ha de sustentar el cuerpo[217]. Esto se debe a que el ser del cuerpo depende del alma pero no al revés[218].

A pesar de que los bienes exteriores son necesarios para la vida humana y requisito para el logro de la plenitud, se requieren tan sólo en pequeñas cantidades. Es decir, *se requiere tan sólo lo necesario para el sostenimiento del cuerpo*. *Esto necesario* varía según la cultura o civilización en la que se ubique el hombre concreto, por ello Tomás habla de la necesidad de bienes exteriores *hasta cierto punto*, *aliqualiter exterioribus bonis*[219]. A pesar de esto, no es la superabundancia de bienes exteriores lo que produce la plenitud, de hecho parece ser perniciosa; ordinariamente se requieren pocos bienes[220]. La insuficiencia de bienes exteriores o la carencia absoluta tampoco permiten la consecución de la plenitud[221]. Tomás aprende esta lección de Aristóteles y así lo enseña en su *Comentario a la Ética*[222].

Por tanto, son *las virtudes o bienes del alma* los que permiten al hombre aprovechar o usar los bienes exteriores de manera adecuada para que sustenten el cuerpo y no le resulten perniciosos, pues la abundancia de bienes produce excesivas preocupaciones y cuidados hacia tales bienes, así como ansiedad y orgullo[223]; precisamente en esto consiste la vida voluptuosa. Por medio de las virtudes el hombre logrará usar moderadamente los bienes exteriores[224], en especial logrará la *proporción de las cosas con las acciones*[225] o *medium rei*, con ello logrará el adecuado bien del cuerpo, que a su vez dispona un acrecentamiento de los bienes del alma. En esto precisamente

consiste la tarea de la justicia, en tener la adecuada proporción de bienes, de manera que se contribuya al sostenimiento de la vida, de manera que por esa virtud la voluntad quiera la proporcionalidad que la razón descubre y que efectivamente sostiene la vida[226], o sea, le sean útiles.

Para este fin el hombre puede usar voluntariamente de las cosas, pues es el señor natural de ellas, pero siguiendo el dictamen de la razón[227]. Cabe reiterar que este uso de los bienes exteriores para el logro del bien del cuerpo está contextualizado en un grupo social, cultura o civilización. Por este hecho el dictamen de la razón para el uso de los bienes no sólo ha de tomar en cuenta las circunstancias personales, sino *las circunstancias personales incardinadas en el grupo social*. Por ende *el calculo de la proporción de las cosas con las acciones no puede ser desde la interioridad del hombre, sino en referencia a la sociedad en la que este imbricado*. Esto lleva a plantearse de nuevo la naturaleza y configuración del *medium rei*, del que se revelan ahora aspectos antropológicos.

La visión de la plenitud humana que aquí se ha esbozado es la que se refiere al *segundo nivel de la felicidad*, o sea *la imperfecta*; aquella que se logra en la contemplación, primeramente, y luego en la actividad de la razón práctica ordenadora de la acción. Tomás entiende que existe la verdadera felicidad o la perfecta, la cual consiste en la posesión de Dios; sin embargo, ni a la jurisprudencia ni a la reflexión filosófica sobre la jurisprudencia les corresponde tratar esto, por lo que ha de ser soslayado de este estudio. Más bien está claro que la actividad de los jueces está dirigida a la felicidad imperfecta que se logra a través de la contemplación de la verdad, de la verdad del bien al que sus acciones jurisprudenciales están habituadas a dirigirse.

B. La inmanencia de la acción jurisprudencial

Toda acción libre constituye una praxis la cual es inmanente[228]. Esta inmanencia es el resultado de una acción que *transforma al sujeto que la realiza*. Es a través de la praxis o acción como el hombre consigue los bienes que le perfeccionan. Estos bienes son tanto los exteriores y del cuerpo, como los del alma. Son estos últimos los que resultan de la praxis, pues *la inmanencia constituye un bien que recae en el mismo sujeto actuante.* De aquí que la praxis (acción libre o acto humano) es el camino para el logro de la vida buena o plenitud del ser.

La decisión y establecimiento del *ius* por el juez *le reporta a él mismo*, por tanto, un bien inmanente. El más beneficiado por esta acción decisoria es el propio juez, pues a través de ella *se torna más plenamente justo*, en primer lugar, y en segundo, aumenta

en la disposición a las demás virtudes; todo lo cual le reporta un acercamiento a la plenitud personal; es por tanto, que el juez con esta resolución obtiene bienes para el alma. Además con la oportuna solución del conflicto el juez le reporta un bien a la sociedad; en primer término y específicamente a las partes, las que no sólo consiguen el fin que buscaban con el aprovechamiento de los bienes, por ende bienes exteriores y del cuerpo, sino que al actuar de acuerdo a lo declarado por el juez se les reporta también un bien del alma o inmanente, *hacerlas más justas* y las dispone a la adquisición de las demás virtudes. En segundo término de manera más general, hay un bien para la sociedad en la medida en que la solución contribuye al bien común o preservación de la estructura de supervivencia. Actuar, elegir acciones e intender fines son acciones inmanentes; a través de ellas el sujeto se modifica y se convierte en aquello a lo que tiende.

7. El *medium rei* como patrón de plenitud humana

Estas reflexiones sobre la jurisprudencia y la constitución del *ius* llevan a recordar de nuevo la falta de un parámetro que permita determinar a la razón práctica la cantidad exacta de dinero o de otro bien exterior que ajuste la relación desproporcionada. Conviene aquí recordar la denuncia de Modak-Truran según la cual *el juez mira solamente la controversia entre las personas derivada del aprovechamiento de las cosas*, no la calidad o cualidad de las personas. En esa controversia el juez percibe la desigualdad ocasionada por la conmutación y busca ajustarla, es decir, proporcionarla; pero el problema central es la *ausencia de un parámetro claro que permita saber qué es lo proporcionado en un momento y lugar determinado*[229]. Cabe también recordar que el citado autor responde que *la intelección práctica de la verdad del bien en relación con el caso particular y con los fines de la vida buena o plena es lo que dota de los parámetros para que la razón determine la posible desigualdad en la conmutación*[230]. A partir de esta intelección la razón práctica puede elaborar un objeto de la acción que la voluntad persiga y ejecute y con ello se restaure la igualdad.

En este sentido, Carpintero resalta la dependencia del hombre de su entorno y sostiene que es precisamente el mundo circundante lo que da origen a lo que el hombre es; es éste, por tanto, *una síntesis de lo conocido y de sus potencias*[231]. A pesar de que el hombre con su conocimiento y sus potencias manipule la realidad, *él es lo que conoce y lo que necesita*. Ante la dificultad para conocer directamente las esencias, el hombre se forja una idea de sí mismo a través de los indicios que le suministran los sentidos y luego la razón, por ende se conoce a sí mismo a través de sus operaciones. Por ello, sostiene Carpintero, en Tomás no es fácil encontrar una apartado donde desarrolle su *visión del hombre*. Es por esto que el jurista no puede

partir desde lo que el hombre *es*, desde una naturaleza completa y acabada y por ello conocida perfectamente (es decir, desde el *concepto de hombre*); más bien ha de partir desde sus fines. Por esto también Tomás rechaza la existencia del *hombre natural*, al margen de situaciones sociales; más bien *existe el hombre imbricado en un contexto*: *una conciencia que preside una serie de circunstancias históricas*; un núcleo con un conjunto de exigencias que surgen en una perspectiva concreta y tipificada.

Esto a todas luces abre la puerta a la adaptación de esos fines según el cambio del entorno. En una cultura y civilización existen determinadas maneras de concebir el mundo y los fines del hombre; esto lleva a los jueces a establecer en los conflictos una *determinada medida que proporciona* las relaciones entre las personas, pues dicha medida responde a un patrón de *bien en relación con el caso particular y con los fines de la vida buena o plena*. Pero cuando se transforman la cultura y la civilización, cambia su manera de concebir el mundo y por ello su manera de captar los fines del hombre, de los hombres concretos que integran esa cultura y civilización. Esto traerá un cambio en el patrón del *bien en relación con el caso particular y con los fines de la vida buena o plena*. De hecho, la vida buena y plena se concebirá de otra manera y por ello lo justo tendrá otra medida; es decir, lo justo tendrá un nuevo contenido pero que *seguirá plenificando* o seguirá contribuyendo a la plenitud del hombre. Por este motivo no es posible dar cabida al relativismo vulgar que considera que lo bueno es lo que a cada quien le guste, pero sí a la *relatividad*, que busca siempre lo bueno, pero dentro de una pluralidad variable de relaciones, que el jurista evaluará para establecer lo más adecuado en cada caso y con esto establecer un *medium rei* que contribuya a la verdadera vida buena o plena.

Esto ya permite ver el motivo por el que resulta imposible aplicar las soluciones del pasado en casos actuales, pues lo que en un determinado entorno resultaba lo más adecuado para la vida buena, ahora puede ser perjudicial.

Normalmente una cultura y civilización radica en un determinado entorno ecológico en el que se asienta la población, unos determinados conocimientos y tecnologías y en una específica organización social. Cuando cambian alguno de estos factores sobreviene un cambio en la manera de entender y aprovechar los bienes y *con ello cambiará la medida de lo que ha de darse a cada quien cuando vienen los conflictos entorno al aprovechamiento de tales bienes*. Es decir, lo *justo concreto* que plenificaba antes ya no plenifica ahora, por ende ha de concebirse un nuevo contenido de lo justo concreto o *medium rei* que entregue el bien necesario *en relación con el caso particular y con los fines de la vida buena o plena*.

Este cambio en el *medium rei* puede ser más acentuado en el caso de la revolución cultural, pero también hay un cambio de su contenido, quizá menos acentuado,

cuando dentro de las mismas coordenadas culturales, hay cambio en las circunstancias de las personas que intervienen en el conflicto, de los bienes a aprovechar, o de las circunstancias políticas, económicas, sociales, etc. Si el cambio menos acentuado de estas circunstancias introduce una variabilidad en el *medium rei*, los cambios o revoluciones culturales introducen un cambio mayor. A esta *mutabilidad* sólo le puede hacer frente el jurista que posea los bienes del alma, en concreto la virtud de la justicia, y más necesaria la virtud de la prudencia. De aquí la importancia de aquello sostenido por Carpintero acerca de que *la teoría de la justicia era en realidad una teoría de la prudencia*.

IV. Elaboración del *medium rei*: la decisión justa

Todo lo descrito hasta aquí permite ver que el proceso a través del cual los jueces establecen el *medium rei* es algo *complejo*. Es un proceso de la acción humana compuesto de varias etapas en las que se suceden actos de la razón y actos de la voluntad. Al mismo tiempo en los actos de estas potencias se desarrollan *operaciones habituales* que perfeccionan los actos. Todo esto constituye un engranaje que a su vez está fundado en los hábitos innatos y en la persona humana.

En lo siguiente se pretende hacer una primera disección de la acción humana, haciendo referencia especial a la actividad jurisprudencial, lo cual pone piezas del rompecabezas que servirán para la segunda parte y que permitirán entender cómo se conoce lo jurídico, en particular el *medium rei*. Esto permitirá entender la gnoseología jurisprudencial, de manera que se tendrán los elementos faltantes para completar el proceso de elaboración jurisprudencial.

La intención es plantear la acción humana como resultado de las operaciones coordinadas de la razón y de la voluntad. A partir de este entendimiento será posible estudiar con detenimiento las operaciones, igualmente importantes, de la sensibilidad y de los hábitos. Todo permitirá entender con mayor profundidad la acción humana y las dimensiones que están implicadas en ella. Esto permitirá completar el estudio de la acción humana y no solo entenderlo como algo basado en el núcleo razón-voluntad; permitirá entender que la acción humana es algo más amplio, en el que se dan cita los órganos y funciones corporales, pero también dimensiones cognoscitivas superiores. Todo esto tiene la tarea de contribuir a completar las lagunas que existen en la teoría de la acción jurisprudencial, la cual casi no ha tomado en cuenta el papel de estas dimensiones. Más bien la casi entera producción se ha decantado por el juego razón-voluntad, y en algunos casos ni siquiera esta última facultad ha salido a relucir.

1. La decisión judicial y sus etapas.

La reflexión sobre el proceso de la acción humana, —a partir de la cual es posible elaborar una teoría de la acción judicial o decisión judicial—, es tratada por Tomás de Aquino en diversas fuentes, pero la síntesis mejor lograda está en la *Summa Theologiae*[232]. Ahí el de Aquino plasma su teoría sobre el proceso de la acción, el cual consistiría en cuatro etapas, a saber, *intención*, *deliberación*, *decisión* y *ejecución*. Esta configuración la logra basándose y tomando elementos de la tradición anterior, principalmente en el pensamiento de Aristóteles, pero también otros filósofos como

Platón y los estoicos, hasta los autores medievales como Juan Damasceno, Burgundio de Pisa, Máximo el Confesor, Juan de la Rochelle, Felipe el Canciller y Alberto Magno. La tradición filosófica posterior a Tomás no pudo entender su división de las etapas del proceso de la acción debido a la fuerza del paradigma interpretativo de carga voluntarista y nominalista, que no permitió ver una clara frontera entre cada una de las etapas del proceso, ni la articulación entre la actividad del intelecto y de la voluntad en cada una de dichas etapas[233].

La primera etapa de este proceso es la *intención*. Este término es entendido por el aquinate como *una tendencia hacia algo*, o más bien, la dirección que lleva una acción humana hacia algún bien[234]. Este término *intención* no es un *simple estado mental* que poseen ciertas acciones no definitivas, es decir, no es un *simple deseo general* de algo; más bien constituye una auténtica *determinación de la voluntad a un fin*, *en la cual también están presentes los medios* con los que se obtendrá ese fin o bien.

Esta tendencia o dirección al bien a través de unos medios, al igual que todas las demás etapas del proceso de la acción, es constituida por actos realizados coordinadamente por ambas facultades superiores del hombre, es decir, la cognoscitiva y la volitiva. La intención no es tan sólo un acto de la voluntad, que quiere y se determina al bien, sino que también es acto de la razón, pues únicamente a través del acto de ésta es posible conocer los medios a través de los cuales se obtendrá el fin *intendido*[235]. Esto se debe a que la intención implica una relación entre la voluntad y el bien al que ésta tiende; relación que sólo puede ser establecida por la razón a través del establecimiento de los medios como nexo entre la voluntad y el fin. La determinación de la voluntad a conseguir el fin o bien solamente puede llevarse a cabo con ciertos medios que descubre la facultad cognoscitiva. El acto de la facultad cognoscitiva es la *apprehensio*, la cual consiste precisamente en que la consecución del bien sólo será por medio de otros bienes.

Con esto se deja claro que el término *intención* es usado en dos sentidos: en amplio para denominar a la primera etapa del proceso de la acción, y en sentido estricto como determinación de la voluntad al bien a través de los medios aprehendidos por la facultad cognoscitiva, es decir, una *intentio*, (término que también tiene un entendimiento cognoscitivo)

Este hecho deja ver que la estructura de las acciones es compleja, es decir, compuesta de varios elementos. Como ya se apuntó, existe un objeto intencional básico ordenado a un objeto intencional añadido. Es decir, la voluntad intiende un bien (los medios) el cual está ordenado al logro de otro bien (fin); este último a su vez puede estar

ordenado a otro bien más (el cual constituiría un medio ulterior) y así sucesivamente hasta el fin último.

Esta imbricación entre el medio y el fin tiene algunas consecuencias. Una de ellas es que el medio está incluido en la intención del fin, es decir, la intención lo es de un bien a través de un medio; por ende, es imposible querer el fin pero no lo medios, de ser así no se querría tampoco el fin. Otra consecuencia es que la acción va dirigida a un objeto, el llamado *objeto de la acción*, que es precisamente aquello que se intiende y se logra a través del medio aprehendido por el intelecto. Finalmente, establece una relación de causalidad, es decir, el fin es efecto de una causa que es el medio (a través del que se logra el fin).

Estas consecuencias de la estructura compleja de la intención, tiene implicaciones en lo referente a la calificación de las conductas por parte del juzgador, cuando, por ejemplo, se establece la existencia de un dolo o una simple culpa o negligencia[236]. Lo mismo es el tema de los efectos no deseados, como fines producidos por el medio, pero que no eran parte del objeto de la acción o fin intendido.

La segunda etapa es la *deliberación*, la cual es tratada por Tomás en tercer lugar debido a que es una etapa opcional, ya que en muchas de las acciones de los hombres no se delibera, sino que de la intención se pasa a la decisión. En el terreno de la jurisprudencia no es posible obviar esta etapa pasando directamente a la decisión, ya que buena parte del proceso judicial persigue precisamente la correcta deliberación en aras de la toma de decisión por parte del juez; en este sentido, todos los jueces en virtud de una mejor fundamentación y motivación de sus decisiones, habrán de tener siempre en cuenta la deliberación.

En el caso de la *iusrisprudentia* y de la jurisprudencia occidental no se fundaban ni motivaban las *responsa*, las cuales se emitían con vistas a la resolución del caso, pero esto no quiere decir que no existiera una deliberación, ni una racionalidad. El problema estriba en que las *responsa* fueron redactadas con fines didácticos y como modelo del método[237]. En todo caso, en la jurisprudencia no ha de pasarse por alto nunca la deliberación, por ello será necesario colocarla en segundo lugar en las etapas del proceso de la acción.

La deliberación es necesaria *para clarificar las intenciones*, es decir, para hacer más patente la racionalidad de la estructura de la acción que es determinada en la intención y aprobada en la decisión. La racionalidad de la acción es construida a partir de la intención de un fin a través de un medio, continuada en la elección basada en un juicio racional y terminada en la ejecución racional de la acción; por ende la

deliberación no es lo que hace racional a la acción. Más bien se echaría mano de la deliberación cuando hay una finalidad a perseguir y diferentes medios para lograrla.

En la deliberación, la facultad cognoscitiva ejerce una búsqueda o averiguación de los medios para lograr el fin, es decir, ejerce el *consilium*; llega a una conclusión consistente en la determinación del *mejor medio* para lograr la consecución del fin, es decir, identificar las acciones necesarias para conseguir el fin y la manera de implementarlas. La voluntad también interviene a través del *consensus*, o sea, el consentimiento acerca de la conclusión del *consilium*. Este *consensus* o consentimiento no ha de confundirse con el acto de la voluntad en la decisión, la llamada *electio* o elección. Cuando existe sólo un medio para el logro del fin, no se requerirá, por ende, deliberación, y podrían ser lo mismo *consensus* y *electio*, es decir, el primero estaría incluido en el segundo; sin embargo, cuando una variedad de medios se requiere el *proceso seleccionador del mejor medio*, y ante el encuentro de éste la voluntad otorga el consentimiento.

La deliberación consiste en elaboración de un dictamen o parecer (*consilium*) de la facultad cognoscitiva que inicia con la concepción del fin y analiza en retrospectiva hasta saber por dónde ha de iniciarse la acción para alcanzar tal fin, es decir, *hasta conocer la primera causa* (que desencadenará tal fin) *en el orden de la acción*[238]. Consiste por tanto en un raciocinio práctico. También en la decisión opera un razonamiento práctico pero diferente del de la deliberación en algunos aspectos. En la deliberación a partir del fin intendido es de donde la facultad cognoscitiva identifica los medios adecuados para conseguirlo, en cambio en la decisión la operación cognoscitiva es sobre el medio más adecuado a la consecución del fin con vistas a decidir o a elegirlo.

Con motivo de la limitación del ser humano en lo referente a su capacidad intelectual, a la fuerza de su voluntad y al desorden en sus pasiones, es necesaria la guía de *ciertas reglas* para superar estas dificultades estructurales. Sólo ciertas reglas permiten entender y querer la adecuada relación entre el medio y el fin. Estas reglas o *legis* son la guía o las luces que iluminan la facultad cognoscitiva y permiten una clara determinación de la voluntad acerca de la mejor acción y de la adecuada relación entre el medio y el fin. Por ende la *lex*[239] no tiene la finalidad de imponer obligaciones o deberes, sino aconsejar al hombre *para dirigirlo ante la incertidumbre, en lo referente a los medios adecuados para realizar determinado bien*. Por ende el papel de la *lex* es el de *iluminar a la facultad cognoscitiva* para elaborar el mejor *consilium* y con ello la voluntad pueda consentir sobre el adecuado dictamen.

La tercera etapa es la *decisión* (en estricto sentido). En esta etapa ya se tiene el fin intendido y los medios clarificados, por lo que el siguiente paso será la elección del

medio determinado para la realización o consecución efectiva del fin. Si no hubiera esta elección no habría consecución del fin, a pesar de haber intención y deliberación, es decir, no habría paso a la ejecución y nunca se obtendría el fin o bien.

En esta etapa nuevamente se distingue la operación de ambas facultades superiores. Tomás tiene un *tratamiento lógico* de esta etapa, pues sostiene que la facultad cognoscitiva elabora un juicio práctico compuesto de dos premisas, una general y otra particular, y a partir de ellas se puede inferir una conclusión[240]. Es por tanto una conclusión a partir de un principio universal sobre las acciones singulares. La premisa mayor o la que contiene el principio universal es suministrada por el hábito de los primeros principios, denominado *synderesis* por Aristóteles, cuyo contenido podría expresarse lingüísticamente como "el bien debe ser perseguido y el mal debe ser evitado". La premisa menor contiene la acción singular, la cual ha de estar ligada al principio universal para que sea posible efectuar una inferencia válida. Es a partir del resultado de esa inferencia o de esa combinación de premisas que se desencadena la acción, mediante la *electio* de la voluntad del contenido de la tercera premisa o conclusión del silogismo.

La viabilidad de este silogismo se debe a que la razón práctica opera tanto con universales como con singulares. Al parecer la clave del silogismo radica en la segunda premisa (premisa menor) ya que ella *es el reconocimiento del principio general en la acción singular, es decir, el reconocimiento de la aplicación del principio universal en el medio circunstanciado que se pretende llevar a cabo*; con ello ya es posible efectuar la inferencia y obtener la conclusión, la cual será el objeto de la elección de la voluntad y desencadenará los movimientos que conseguirán el fin. Esta segunda premisa no es simplemente un dato cognitivo sino una percepción circunstancial, el reconocimiento de la aplicabilidad del principio universal en el medio concreto a través del cual se pretende conseguir el fin intendido.

En este punto surge el papel que desempeña la prudencia en el proceso de la acción o proceso de decisión judicial[241]. Gracias a esta virtud la facultad cognoscitiva tiene la capacidad de acertar con el singular en que consiste la acción. Este singular es conocido o "percibido" en la segunda premisa (es decir en el nivel del juicio) gracias a la prudencia. Esto se explica gracias a la existencia de una *capacidad intelectiva* que opera de dos maneras o en dos niveles, uno con universales y otro con singulares. El *intelecto* por tanto tiene la capacidad de inteligir tanto los primeros principios o universales, como los singulares y contingentes; es decir, en un plano el *intelecto* capta universales, pero también "percibe" el singular y contingente. Existe una relación entre el principio general y el singular, pues aquél es producto de los singulares; el singular parece ser un caso particular del principio universal, es decir, en el singular se percibe el principio general, el cual sería una *instancia* del principio universal.

Estas líneas no pueden entenderse sino hasta el estudio de la sensibilidad, pues una de las facultades es el *intelecto*, distinto obviamente del *intellectus*, que es la potencia que realiza esta *aprehensión*, la llamada aprehensión particular, la cual es casi completamente desconocida por la filosofía jurídica. En la segunda parte se estudiará este intelecto o razón particular para establecer el papel que juega en la tarea jurisprudencial.

Este silogismo práctico es por tanto, la combinación de un universal y un singular originando una conclusión singular. La razón práctica *capta* dos proposiciones, una universal, que es el principio, y la singular, acerca de cuestiones susceptibles de ser percibidas por los sentidos; a partir de estas dos se forma la conclusión. Es la *Summa Theologiae* en donde el de Aquino expone estos puntos de la manera más brillante[242]. Ahí afirma que la conducta elegida será la conclusión del silogismo práctico. Más adelante afirma que un singular no puede ser inferido directamente de un universal a menos que medie un singular como término medio[243]. Y especifica claramente que el objeto sobre el que versa la conclusión es el medio que logra el fin y no el fin mismo; este fin se encuentra en el silogismo en la primera premisa.

Hasta aquí este proceso silogística ha sido tratado muy sucintamente, pero en la segunda parte se espera hacer una mayor profundización.

Una vez elaborado el silogismo por la razón práctica, es decir, una vez que se realizó el *iudicium* de la facultad cognoscitiva, tiene lugar la *electio* de la conclusión del citado silogismo por la voluntad. Esta etapa puede explicarse sencillamente a través de acudir a la doctrina de la materia y la forma, con lo que la *electio* sería materialmente acto de voluntad y formalmente acto de la facultad cognoscitiva, porque ambas potencias actúan juntas de manera coordinada: la voluntad opera en el razonamiento y la razón opera en el querer de la voluntad; lo que mueve a la facultad cognoscitiva es el movimiento apetitivo al bien y los movimientos tendenciales de la voluntad al bien se llevan a cabo según el juicio de la razón.

Esto significa que cada una de las premisas es el resultado de la operación de ambas potencias, lo mismo que la conclusión, la cual no es una mera conclusión intelectual, sino expresión de ambas potencias. Tanto la formulación de los términos y de las premisas, como la inferencia lógica, son, sin duda alguna, tareas de la facultad cognoscitiva; son tareas de la voluntad, la selección de las premisas y el proceso silogístico como algo envuelto en la dinámica de la voluntad, que expresan, como dice Aristóteles, *inteligencia deseosa* o *deseo inteligente*[244]. Por ende, las premisas expresan el movimiento de la voluntad guiada por la razón de la persona en acción. Este es el carácter de los principios de la razón práctica, los cuales son una formulación

intelectual con una carga orientadora de la voluntad, que constituyen un auténtico *pensamiento envuelto en el obrar*, que expresa una serie de movimientos tendenciales estructurados cognitivamente[245]. Lo mismo sucede en el caso de la premisa menor, donde la captación de las circunstancias es tarea intelectual, y la selección de la premisa elaborada a partir de esas circunstancias es tarea de la voluntad. Es por tanto que el silogismo práctico es una tarea profundamente humana, expresión de un deseo inteligente de la persona en busca de la consecución del bien; es el resultado del querer del sujeto en vista de una determinada situación que le inhiere profundamente, y que hacen recordar la condición humana expresada con la idea de que el hombre es él y su circunstancia.

La cuarta etapa es la *ejecución*. Esta consiste en llevar la decisión a la acción, o más precisamente, en trasladar o traducir la decisión en una serie de movimientos corporales que van encaminados a conseguir efectivamente el fin intendido. Esta etapa ha tenido una historia de difícil entendimiento; en el propio Aristóteles no es clara, pues al parecer, la conclusión del silogismo es ya la acción. Con esto parece ser que el elemento faltante es el voluntario. Más bien la fuente del de Aquino en este tema es la tradición estoica a través de la patrística[246].

En esta etapa opera un movimiento de la voluntad tendiente a aplicar lo decidido en el proceso psicológico de la acción, de manera que deja de ser algo interno en el sujeto y se vierte hacia el exterior, es decir, en una acción o *usus*. A pesar de este carácter voluntario, esta etapa también tiene un aspecto cognitivo, y es que esa aplicación u operación va dirigida por la racionalidad, lo cual consiste en un precepto o *imperium*. Este consiste en que la facultad cognoscitiva vaya "supervisando" o "vigilando" que todos los movimientos acierten con el fin decidido e intendido. Esta actividad de la facultad cognitiva se coordina con la de la voluntad, teniendo como resultado el que los movimientos corporales sigan el orden establecido por la decisión y la intención, y que la voluntad haga que se lleven a cabo tales movimientos corporales: es decir, que se ejecute lo decidido, que aquello que se concibió y se quiso sea traducido adecuadamente en la acción corporal. Esto es necesario ya que alguna circunstancia podría llegar a alterar el camino a la consecución del fin, y también porque la guía de la razón es necesaria cuando la acción es continua, para precisamente guiar cognitivamente todo el proceso.

Es importante señalar que *la acción jurisprudencial se compone de todas las etapas* señaladas, especialmente de esta última, que es la que le da sentido a las anteriores. Se hace incapié en esto para corregir lo sostenido en otro lado[247]. Sucede que la jurisprudencia es una disciplina eminentemente práctica, pero también teórica, pues echa mano de los diferentes niveles del conocimiento teórico para llevarlos a la realidad por medio de la acción. El objeto de estudio del juez consiste efectivamente

en devolver la concordancia y proporción a las conductas, pero también en *ejecutar o usar su propia acción*; si no, no habría sentencia. Esto quiere decir, que él tiene que ejecutar, o usar, lo que él ha aprehendido, aconsejado y enjuiciado. Quizá, según las leyes y costumbres del lugar, *la ejecución de su sentencia* no sea una tarea del juez, sino de la fuerza pública, pero este hecho no hace la labor del juez puramente teórica, sino que es práctica porque el juez ejecutó o usó lo aprehendido, aconsejado y enjuiciado, lo cual se manifiesta en la sentencia, no en que ésta sea ejecutada por la fuerza pública. Esto último no hace práctica la tarea del juez; en todo caso hará práctica la tarea del encargado de usar la fuerza pública, pues el juez ya hizo práctico su conocimiento al emitir la sentencia.

2. Articulación de la decisión justa con la prudencia

La prudencia, junto con el arte, es la virtud cardinal de la razón práctica, la cual opera en el proceso de la acción. Su operación se traduce en un hábito del agente para deliberar, decidir y ejecutar la acción. Todas las acciones del hombre son producto del apetito guiado por el intelecto, de manera que si la prudencia es virtud del intelecto, los apetitos requerirán también de una virtud. Son tres los apetitos, el primero, es el apetito racional de la voluntad, cuya virtud es la justicia; los otros apetitos son dos, el concupiscible, cuya virtud es la templanza, y el irascible, cuya virtud es la fortaleza.

La prudencia es un hábito que permite razonar adecuadamente a la razón práctica, por ende, no consiste en un mero conocimiento sino en un saber que lleva a tomar decisiones, a través de las cuales se realicen acciones que logren los bienes intendidos. Esto significa que la prudencia es una perfección de la capacidad racional que aprehende, delibera, decide y ejecuta *medios adecuados* para el logro de *fines adecuados*; es una disposición de la razón práctica que la faculta para tomar decisiones y considerar posibilidades, y finalmente, a llevar a la acción de manera adecuada lo adecuadamente decidido. En un sentido más profundo, la prudencia tiene por tarea la *aplicación* de los principios universales de la *syndéresis* en las acciones singulares, por ello es un vínculo entre lo universal y lo singular; ciertamente incluye un conocimiento, pero que esta orientado a la acción.

La prudencia consiste principalmente en la aplicación de los citados principios a la acción; esta aplicación depende de la rectitud de las tendencias del agente. Por ende, la prudencia, que es configuradora de las virtudes, depende al mismo tiempo de ellas. Esto permite recordar la *circulatio* tratada al inicio de estas líneas, cuya solución se dejará para más tarde, pues requiere de gran extensión su tratamiento.

El de Aquino dedica un tratado de la *Summa Theologiae* al tema de la prudencia[248], en donde entiende la prudencia como la virtud de la razón práctica, que mira a los medios y no al fin de la acción, esto la lleva a tener injerencia en las tres etapas posteriores, aunque también tiene un hábito anejo que se llama hábito conceptual práctico, por lo que perfecciona a todos los actos de la razón práctica. A estas etapas corresponde una actividad concreta de la razón práctica: para la intención, aunque el nombre más adecuado es el de aprehensión, la conceptualización o concepto práctico, para la deliberación el consejo (*consilium*), para la decisión el juicio (*iudicium*) y para la ejecución el imperio o precepto (*imperium*).

En el primero, la *apprehensio*, la *ratio* está auxiliada por el citado *intelecto*, que le permite la captación de la concreción del principio en el singular y por la aprehensión de la razón teórica de la verdad del bien. Con base en esto la razón práctica puede elaborar la aprehensión práctica o concepto práctico. Desde luego esta operación, como todas, está perfeccionada por los hábitos.

El *consilium* está relacionado con la *inventio* o descubrimiento, ya que para deliberar es necesaria la averiguación o investigación de todos los medios para el logro del fin. El *iudicium* es un juicio o razonamiento sobre aquél medio considerado el más adecuado para el logro del fin. Finalmente el *imperium* es a través del cual la razón ordena que aquello deliberado y enjuiciado sea llevado a la acción a través del movimiento de las potencias corporales; es decir, en la aplicación del medio para el logro del fin, pero con una *vigilacia* constante de la razón.

Estas operaciones de la facultad cognitiva en las etapas de la acción requieren una virtud o hábito operativo que les cualifique su operación, los cuales son partes potenciales de la prudencia, o virtudes anejas a ella. La *apprehensio* tiene al citdoa hábito conceptual práctico, el *consilium* tienen un hábito operativo denominado *eubulia*, el *iudicium* tiene dos, uno la *synesis* y otro *gnome*, y del *imperium* es la *prudentia* o *phronesis* en sentido estricto, que es el hábito de preceptuar o imperar bien en la ejecución de la acción; primero realizando efectivamente lo decidido, es decir, que sea realizado aquello que la razón y la voluntad decidieron ejecutar, y segundo, guiando hasta su término el proceso de consecución del fin. Esto quiere decir que *el acto principal de la virtud de la prudencia es la ejecución de la acción*, desde luego sin el apoyo en todos los demás actos este último no es ni remotamente posible. Sin el *imperium* las otras operaciones de la facultad cognitiva se tornarían en meras especulaciones, más bien es éste (el *imperium*) el que le otorga su carácter de acción a todo el proceso mental.

Párrafos arriba se aludía a la *circulatio*, es decir, a la mutua referencialidad de la prudencia con las virtudes. Esta se debe a que la acción buena requiere una buena

elección, pero la buena elección requiere unos medios y un fin adecuados; por ello es necesario tener una virtud intelectual de la buena elección, lo cual es precisamente la prudencia. En este sentido, la prudencia depende de la existencia de un apetito, pero de un apetito que sea recto, lo cual depende a su vez de que las virtudes lo rectifiquen. Por ende, la prudencia depende del apetito recto, es decir, de las virtudes, las cuales a su vez dependen de la prudencia. Se configura así otra vez el círculo autorreferencial.

La virtud no puede darse sin la prudencia, pues aquella es un hábito electivo que para elegir bien requiere de una recta intención del fin, lo cual es debido a la propia virtud que inclina la tendencia al bien racional, es decir, la virtud que perfecciona la parte apetitiva del alma dispone al fin; requiere además de una virtud que lleve a elegir rectamente los medios al fin, de lo cual sólo la prudencia es capaz (en sentido cardinal). Paralelamente a esto, la prudencia no puede verificarse sin la virtud. Esto se debe a que la prudencia es la recta razón en lo agible en los casos particulares, en los cuales se realizan las acciones. Esta recta razón requiere de los principios universales y de los particulares para efectuar el raciocinio. Para el conocimiento de los primeros requiere de la *syndéresis*, y para el conocimiento de los segundos, es decir de los fines, requiere de la virtud que le permite tener connaturalidad con ellos[249]. En este entendido la buena deliberación requiere del buen consejo y del apetito dirigido al bien; la buena decisión requiere del buen juicio y del recto deseo del fin; y la buena ejecución requiere del buen imperio y de una recta aplicación de la apetencia del fin.

El papel de las virtudes en la acción es el de permitir al sujeto seleccionar y usar los principios adecuados que le permitan a la razón llevar a cabo su tarea según las circunstancias adecuadas. Si el sujeto no posee virtudes, aún teniendo conocimientos especulativos sobre las acciones buenas y malas, sus apetitos desordenados le conducirán a afectar el juicio de la razón a través de no captar adecuadamente la naturaleza de la acción, usando principios no adecuados para ese tipo de acciones y obteniendo, por tanto, una conclusión no adecuada para esas acciones. En pocas palabras, la falta de las virtudes lleva al agente a fallar en la decisión. Esta afección de la pasión en la razón puede ser a través de un impulso contrario a lo que la razón prescribe, o también un impulso que simplemente evada el dictamen de la razón. Esto se evita a través de ejercitar las virtudes de la templanza, para el primer impulso o de la fortaleza para el segundo. Si no se ejercen estas virtudes las pasiones pueden afectar el papel de la facultad cognoscitiva en la decisión y en la ejecución, y por esto de la decisión justa; por ello estas virtudes son necesarias para la recta operación de la racionalidad. Por ende las virtudes permiten a la razón operar adecuadamente, decidir y ejecutar según lo verdaderamente bueno.

Esta interdependencia se basa por tanto, en la adecuada sucesión de las etapas del proceso de la acción y en la operación coordinada de la razón y de la voluntad, y desde

luego, unos elementos sin los cuales esto es imposible de entender, las dimensiones cognoscitivas inferiores (a la razón) y la superiores. Solamente este modelo permite entender la doctrina de la relación entre las virtudes y la prudencia y de los principios cognitivos y volitivos de las acciones. La solución a esta *circulatio* la comienza a exponer Tomás a través de expresar que la razón, en cuanto que aprehende el fin, precede al apetito del fin; sin embargo, este apetito del fin precede a la razón en lo relativo al consejo, decisión e imperio en la elección del medio para el logro del fin[250]. Esto significa que los actos de la razón y de la voluntad concuerdan con las virtudes. En realidad la rectitud de la intención de las tendencias al fin depende de la *syndéresis*, pero no esta de aquella; en cambio, sí existe una mutua dependencia entre la rectitud de la elección de la voluntad y la verdad de la prudencia.

Tan sólo restaría saber sobre el papel de la ley en la acción. Desde luego Tomás habla principalmente sobre el papel de la ley divina, sin embargo, también se podrá conocer, brevemente, el papel de la ley humana en la acción.

A grandes rasgos, la ley es una medida exterior de la acción. Si la característica primordial de la prudencia es la ordenación de las acciones hacia el fin, la ley deberá ser entendida como la ordenación de la razón al bien establecida por el tiene a su cargo la comunidad. Con esto la ley tendría algunas características, como que se dirige tanto a la facultad cognitiva como a la volitiva, por ello no es un mero mandato que imponga deberes y obligaciones; más bien *es una cierta medida de las acciones*, un cierto criterio *ordenador*, una *guía luminosa* que permite discernir la acción que acierta con el fin, de la acción que no acierta con él.

El papel de la ley en la acción esta directamente relacionado con la etapa de la deliberación, lo mismo que los precedentes judiciales y la doctrina para el caso de la acción judicial, pero de manera implícita lo está con las demás etapas. La ley es una instancia que provee dirección a la acción, *una guía que aconseja ciertos medios o aspectos de ciertos medios y desaconseja ciertos otros; aconseja también los medios o aspectos de estos en determinadas circunstancias*. Esto necesariamente se refleja en la decisión, en la cual ante determinadas circunstancias en las que se persiguen los fines a través de unos medios, habrá de juzgarse o decidirse según lo regule la virtud de la *gnome*, que opera en lugar de la *synesis* cuando los casos requieran juzgase de acuerdo a principios más generales.

Como conclusión de este somero desarrollo de las etapas de la acción humana, puede concluirse que el *ius* es el producto de una acción o conducta; en este caso del juez. Es el resultado de un proceso de acción compuesto de varias etapas, *dentro de las cuales la intención es la de restaurar una igualdad entre las partes de una relación conflictiva*. A partir de esta intención se desarrollan otras dos o tres etapas.

Al mismo tiempo el *ius* es también "algo decidido" que las partes deben actuar o accionar (es decir, han de intender el bien mostrado por el *ius*, e iniciar el proceso de la acción) para que a través de esas conductas se restaure la igualdad entre ellas. En el momento que se lleve a cabo la ejecución se restaurará la igualdad de la relación entre las partes.

Al menos este esquema de acción o decisión judicial era el que vivían, según parece, los jurisprudentes romanos, en donde el resultado del proceso de acción o decisión judicial, el *ius*, era una opinión de una persona experta, pero sin potestad pública y por ende carente de fuerza. Era hasta que el pretor "homologaba" el *ius*, que este se tornaba en obligatorio, se tornaba en un mandato político para el aseguramiento del bien común.

En este sentido, la *iurisprudentia* era fuertemente aristotélica y por ello el de Aquino elaboró una auténtica *filosofía jurisprudencial*, si no completamente acabada, si plasmó sus bases. De esta manera, con los planteamientos aquí esbozados, es posible, por un lado dar cuenta de los pasos que sigue el proceso de decisión de los jueces y conocer con cierto detalle las operaciones que tienen lugar en cada uno de ellos; por otro lado, es posible articular estas etapas del proceso de decisión (jurídico) con la teoría de las virtudes, especialmente con la prudencia, como configuradora del acto justo. También es posible articular este mundo práctico con el político, a través de entender el *ius* como un producto ético y la aplicación del contenido de ese *ius* como tarea política conservadora del bien común. Finalmente, también es posible articular este proceso de acción con la historia, pues es en un contexto espacio-temporal concreto en el que se elige un bien, concreción de un principio, que resataura un orden establecido también espacio-temporalmente. En este sentido el jurista es un consejero de las partes, a las cuales, a través de su *auctoritas*, les da el remedio para resolver el conflicto entre ellas; también del político a quien por medio del consejo dado a las partes le señala el camino de la conservación o restauración del bien común.

Parte segunda

El precepto prudente

John Hendrix sostiene que la arquitectura puede ser vista como la *psyqué* o *mente colectiva* en el aspecto espacial y estructural de la cultura, pues hasta la invención de la imprenta la arquitectura fue el medio primario de expresión y comunicación de ideas, valores y creencias de una cultura[251]. Con posterioridad a la imprenta los textos escritos toman el relevo en ser el canal de expresión de comunicación de ideas y hoy en día más bien es la imagen digital en conjunción con el sonido y el tacto. La cuestión que radica aquí es que *en toda cultura existen uno o varios medios* plásticos, sónicos, táctiles, olfativos y gustativos que expresan las ideas, valores y creencias de ellas. Esto permite atisbar la relación entre imprenta y renacimiento, pero más importante que esto es el tema del mensaje transmitido por la arquitectura, por las formas sensibles en general, como *mecanismo de defensa, preservación y promoción de la estructura de supervivencia*. En el caso de otras culturas los mensajes tienen su base en diversas formas sensibles; sin embargo, lo importante a destacar aquí es que estas formas sensibles son *medio de transmisión del mensaje de preservación de la estructura de supervivencia*.

La jurisprudencia que es la actividad por la cual los jueces resuelven las controversias entre las personas derivadas del aprovechamiento de las cosas, tiene una función eminentemente *conservadora*[252] de la estructura de supervivencia y no es ajena a estos *medios de comunicación*. Los jueces y las partes de los procesos son personas imbuidas en la cultura de su época y receptores de los mensajes conservadores de la estructura de supervivencia, por lo que la tarea del jueces será la de resolver el conflicto entre las partes sobre el aprovechamiento de las cosas, *pero inscribiendo su solución en el marco de la estructura*. Esto no es otra cosa que el entendimiento de la jurisprudencia como medio de conservación del bien común. Esta tendencia a la *preservación* es válida tanto en economías de subsistencia, como para economías que buscan la acumulación de capital, para economías cuya base es la generación de conocimiento, economías mixtas, etc. En pocas palabras la *conservación* a la que se hace referencia es la de la *estructura de supervivencia*, sea cual sea la especificidad que históricamente cobre, pues todas buscan *conservarse o preservarse en el tiempo*, ya sea produciendo lo necesario para subsistir, acumulando riqueza, generando conocimiento, etc.

En lo que sigue se buscará hacer una reflexión filosófica sobre los fundamentos del conocimiento sensible. De esta manera será posible explicar la manera en que los

jueces, principalmente, las partes y en general los miembros de la estructura de supervivencia *reciben esos mensajes sensibles* a través de las *estimulaciones sensoriales*, cuya *información* les lleva a realizar acciones que en última instancia *preservan* la estructura de supervivencia o bien común. Esto será a través de profundizar en la teoría del conocimiento sensible de Tomás de Aquino, de manera que permita conocer la manera en que la información impacta en los sentidos externos, cómo la información es descifrada y reelaborada por las instancias de la sensibilidad interna, cuyo resultado es la imagen o fantasma (*phantasma*, φαντασμα). Esta profundización en el fantasma es importante puesto que es la base para la abstracción, y esta a su vez es la base para el concepto o conceptualización. A partir de la formación del concepto práctico, la *aprehensio*, se desencadena el acto de la voluntad, la *intentio*, y se desarrollan las siguientes etapas del proceso de la acción humana, dentro de la cual se ubican las acciones jurisprudenciales o actos de justicia (*iustitia*, del griego *dikaiosyne*, δικαιοσύνη) realizados por los jueces. Este análisis permitirá dar cuenta de la elaboración del *medium rei* o justo concreto por parte de los jueces para la resolución de controversias entre personas sobre el aprovechamiento de bienes. Más aún, este análisis permitirá una mayor comprensión de las operaciones que son dirigidas por el hábito-virtud de la prudencia. Se entenderá por tanto que *la prudencia se basa en actos cognoscitivos* y por ende está lejos de tratar acerca de razones del corazón que la razón no entiende, de *tanteos* o ponderaciones y más aún de resoluciones esotéricas.

El tema de la gnoseología jurídica no es algo nuevo[253]. Lo mismo cabe decir de la gnoseología sensible, pues existen diversos estudios sobre el particular en el pensamiento del de Aquino; sin embargo, no todos son muy recientes[254], algunos otros son excelentes pero no hacen hincapié en lo que aquí se pretende resaltar, quizá porque su pretensión es más general[255]. De este modo se emprende la tarea de plantear una reorganización de este tema de manera que sirva para dar cuenta del conocimiento práctico, y en particular del conocimiento de los jueces del *medium rei*, que soluciona las controversias entre las personas derivadas del aprovechamiento de las cosas. Cabe aclarar que se pretende dejar de lado el estudio de la bibliografía no española, puesto que *solo se pretende hacer un primer acercamiento al tema de la gnoseología sensible en la jurisprudencia*; aun así se citan algunos trabajos en otras lenguas.

V. La sensibilidad en la elaboración jurisprudencial

1. Introducción a la gnoseología jurisprudencial

A. la gnoseología subyacente en la tarea de los juristas

Desde la época antigua la filosofía griega usó el término *gnosis* para significar principalmente el *conocimiento discursivo*, pero también otras actividades cognitivas[256]. De ahí se derivo el término *gnoseología* para referir a una disciplina filosófica que reflexiona sobre la *posesión del ser* a través del conocimiento humano. Las tareas de esta disciplina son entre otras, los sentidos externos a través de los cuales se llevan a cabo las impresiones de los objetos sensibles, el proceso de los contenidos de los sentidos internos y la formación en la mente del concepto, del juicio y del raciocinio; en una palabra estudia todos los elementos que llevan a la posesión de la verdad, más específicamente de la *verdad del ser*, del *ente en cuanto está en la mente*, del *ente en cuanto* verdadero. Aunque no se detiene ahí, pues falta el estudio de las dimensiones cognoscitivas superiores de la persona humana, como los hábitos adquiridos, los hábitos innatos y el entendimiento agente.

Históricamente se le ha denominado de diversas maneras[257], como *critica*, *criteriología*, *teoría del conocimiento* o *epistemología*. Sin embargo, el término más adecuado por ser el que da cuenta de su actividad es el de *teoría del conocimiento*. El termino *epistemología* haría referencia al mismo contenido, en especial en el mundo anglófono, pero en lengua española se usa más bien para designar una especialización de la teoría del conocimiento en lo referente al conocimiento científico. Sin embargo, el conocer humano no se reduce a ciencia; cuestión por demás clara en los ordenamientos jurídicos consuetudinarios. A pesar de esto el término *gnoseología*, salvando su reducción al conocimiento discursivo, es más fácil de manejar.

El principal objeto de la gnoseología será por tanto *dar cuenta del conocer humano*, conocer cómo se conoce. En el terreno de la gnoseología jurídica sería *dar cuenta de cómo se conoce lo justo*, como se conoce el *medium rei*; dar cuenta de la posesión mental del ser jurídico. Como esto resulta un tanto obscuro resultaría bueno precisarlo, pero inmediatamente saltan aspectos problemáticos. El aspecto más problemático es que lo jurídico no es un ente, no es una realidad sustancial; más bien existe una *relación desajustada* o *problemática entre dos personas*, que cuando el juez la repara se torna en *jurídica*, es decir, en *ajustada*. Si esto es lo que puede denominarse como jurídico, entonces el objeto de estudio de una gnoseología jurídica sería la disciplina que reflexiona sobre el conocimiento del juez *de la relación social desajustada* y de cómo se configura cognoscitivamente el *ius* que la ajusta.

Secundariamente explicaría el conocimiento de las partes tanto del bien que pretenden aprovechar, como del desajuste que sobreviene por la intervención de alguien que obstaculiza el aprovechamiento. Esto se traduciría en el conocimiento del menoscabo que sufre una persona en el aprovechamiento de un bien debido a la acción de otra. Con esto queda claro que lo jurídico no tendría su base, al menos inmediatamente, en una *sustancia* sino en otras de las categorías del ser, como la *relación,* o sea el *debilioris esse*[258] o la cualidad.

Cuando la configuración de este *ius* es a través del conocimiento científico entonces puede hacerse una reflexión *epistemológica*, pues la relación social fue ajustada de acuerdo a criterios científicos, es decir, el *ius* cobra una naturaleza científica, es una verdad elaborada científicamente. Esto se hace en aquellas culturas que tienen la capacidad de elaborar un entramado de conceptos, principios y normas organizadas entre sí funcionalmente, es decir, *sistemáticamente*. A través de las disciplinas lógicas, como la tópica, se estudia el caso, se descompone en una serie de premisas que pueden *reconducirse* al *sistema jurídico*; y luego, a través de la analítica se puede *obtener la solución dentro del entramado sistemático*. Por el contrario, en las culturas orales, que no tienen los elementos para elaborar ciencia, la solución viene dada por la costumbre, o sea, se soluciona el conflicto de acuerdo a *los modos en que tradicionalmente se ha venido haciendo*, pues esa costumbre ha dado muestras de efectividad. Este tipo de solución también presupone una actividad cognoscitiva y se da en culturas en las que no hay escritura o no tiene tanta relevancia en la vida económica y cultural.

Por ende la gnoseología jurídica consistiría en la reflexión sobre el conocimiento del juez acerca del *menoscabo en el aprovechamiento de un bien*, es decir, en el conocimiento de *la relación social que será ajustada por el juez en cuanto que está en la mente* y, por consiguiente, en el *conocimiento del bien* que la restaura. Esto en última instancia se refiere al conocimiento del *fin* y de los *medios*, del ajuste y aquello por lo que el ajuste se logra, que a través de su ejercicio restauran la relación conflictiva entre las personas permitiéndoles obtener el provecho necesario para vivir, vivir bien, vivir mejor o cuando menos sobrevivir.

Para la consecución del ajuste en la relación será necesario realizar toda una serie de *operaciones cognitivas que hacen posible el ajuste de la relación desajustada*, las cuales serían el objeto de reflexión de una *epistemología jurídica*, es decir, aquellas operaciones destinadas a conocer los fines y a inferir los medios desde los fines; esto desde luego cuando se inscriben dentro de una cultura que tenga sistema jurídico, ya sea formalizado en leyes, doctrinal o basado en precedentes judiciales. En las culturas de régimen jurídico consuetudinario la reflexión sobre el conocimiento de la relación desajustada es menos especializada.

B. la gnoseología práctica

Para entender el significado que tiene la verdad práctica para la jurisprudencia, la citada noción que de esta disciplina tiene d'Ors resulta muy luminosa, pues la entiende como el encuentro y la conservación de las *soluciones convenientes para los conflictos que surgen entre las personas acerca del aprovechamiento privado de las cosas*. Esta noción ha aportado muchas luces para el estudio de la actividad de los jueces desde varias perspectivas, a las cuales se suma la gnoseología. Este entendimiento de la jurisprudencia permite engarzar con la gnoseología jurisprudencial y con la verdad práctica, pues la determinación de un *ius* o conducta a realizar por las partes supone un bien a conseguir, un bien a obtener por medio de la praxis. El aspecto central de la tarea jurisprudencial es precisamente la resolución de problemas entre personas, pero para llevar a cabo tal resolución será necesario conocer una serie de bienes, o más precisamente, la verdad de ciertos bienes que se esconden tras el *aprovechamiento de las cosas*.

El común denominador del somero análisis la noción de *aprovechamiento* que se hizo más arriba sería la *utilidad*. Este término hace referencia a un *provecho, conveniencia, interés o fruto que se saca de algo* e indica la cualidad de útil de una cosa[259]. Deriva del latín *utilitas*, cuyo significado no se aparta de lo establecido en lo antecedente, pues es la cualidad o condición de algo de ser usable o ventajoso[260]. Proviene de la voz *utilis* con idénticos significados que a su vez proviene de *utor*, el cual es participio pasivo perfecto de *usus*, cuyo significado va en la línea de lo sostenido hasta ahora.

Como puede apreciarse pareciera tratarse de un circuito semiótico o de una *petición de principio*, sin embargo, estas nociones están presentes en la entraña de la tarea de los juristas romanos. Michael Peachin considera que a pesar de que algunos juristas buscaban directamente su prestigio, la *utilitas* era la finalidad que persiguieron; y al parecer es la *conservación* lo que encierra en última instancia esta *utilitas*. De los estudios de que se compone la citada obra, concluye Peachin que no hubo ningún intento de cambio de las condiciones sociales imperantes a través de las respuestas, incluso cuando alguna medida o ley busca motivar cambios, la respuesta social era conservadora[261]. A pesar de que estas afirmaciones pudieran tener tintes más bien de denuncia política, lo que muestran es la necesidad de la sociedad de *conservar* para *aprovechar* y así poder vivir bien, vivir mejor o cuando menos sobrevivir.

Por lo que se refiere a la noción *cosa*, es aquello que tiene entidad, ya sea corporal o espiritual, natural o artificial, real o abstracta[262]. Procede del latín *causa*. Significa por

tanto no sólo el ente material, sino *todo aquello que encierre o sea capaz de producir un bien para el hombre*.

En este estudio no pretende referirse al bien como objeto corporal o incorporal a la manera en que es entendido por la doctrina civilista, *bona* o *patrimonium*, sino a un *bien* en sentido más general, *como algo que tiene una perfección* y que por ello produce la utilidad o beneficio; como *aquello que en sí mismo tiene el complemento de la perfección en su propio género*[263], y que por esto es objeto de los movimientos tendenciales del hombre, los apetitos y la voluntad[264].

Con motivo de la obstrucción de una persona a otra del aprovechamiento de alguna cosa y por ello de la privación del bien o de la utilidad que produce, surge el desajuste en la relación entre las personas, surge la controversia; de ser una relación armónica, como la de respeto en el aprovechamiento de los bienes de los demás, se torna en una conflictiva pues obstruye el pacífico aprovechamiento. Con esta necesidad del bien se justifica la actividad gnoseológica por parte de los jueces. La mayor parte de las veces los juristas no reflexionan sobre la manera que tienen de aproximarse al conocimiento de las realidades objeto de su actividad, pero no cabe duda de que realizan tales actividades. En lo que sigue tratará de darse cuanta, aunque sea de manera somera, de las operaciones gnoseológicas que subyacen a elaboración jurisprudencial.

C. hacia una gnoseología jurisprudencial

El enunciado *conocimiento de lo jurídico* es algo engañoso ya que cuando algo es *ius*, en realidad se trata de un juicio, cuyo contenido es un mandato, imperativo o cuando menos una exhortación a la ejecución de una acción que tiene su base en algo que esta fuera del sujeto cognoscente o juez. Esta base es precisamente la relación social desajustada por el menoscabo en al aprovechamiento de los bienes que sufre una persona por causa de otra.

Esto es lo primero que perciben los jueces, una relación social desajustada. Para lograr esto el juez tuvo que realizar todo un proceso cognitivo con base en ciertos medios, como un escrito de demanda, un escrito de contestación a la demanda, unas pruebas en uno y otro sentido, alegatos en uno y otro sentido; todo lo cual le lleva a concebir un desajuste en una relación entre personas derivada del aprovechamiento de los bienes con motivo de la subsistencia humana. Con los datos que estos medios le revelan al juez, él se forja una más o menos clara noción de cuál es el contenido del caso, es decir, de *cuál es el problema o res*; en una palabra percibe que entre dos personas existe una relación que no tiene equilibrio económico, sino que alguna de los

dos obtuvo una ganancia a costa de otra que queda en una posición de riesgo en su supervivencia o en su nivel de vida.

La jurisprudencia es la actividad correctora de los jueces, es decir, el ejercicio de la justicia correctiva (*diké diorthotikon*). Su necesidad se presenta en el momento en que alguna persona sufre un menoscabo o se ve interferido por alguien en el aprovechamiento de un bien. En este momento ya es posible acudir a los tribunales y a los jueces para solicitar el restablecimiento del aprovechamiento del bien; es decir, se solicita a un *iudex*, la realización de un *acto de la virtud de la iustitia*, consistente en un *iusdicere* que como resultado tendría un ajuste en las relaciones entre las personas, lo cual es el *iustum*, que permitiría el adecuado aprovechamiento del bien en cuestión.

Aquí ya se está en presencia del presupuesto para la resolución judicial: la existencia de una controversia entre personas derivada del *aprovechamiento de los bienes*. Los jueces al elaborar las respuestas tuvieron como finalidad la preservación de la igualdad entre las partes con motivo de la vida social, es decir en mantener o restaurar una proporción *económica* o *economizable* entre las partes derivada de la interacción social; todo esto con vistas a que las personas aprovechen los bienes y con ello vivan mejor, vivan bien o al menos sobrevivan. Para ello requirieron del ejercicio de dos virtudes, la justicia y la prudencia; de ahí viene el nombre de la disciplina, la *iurisprudentia*. La finalidad de esta disciplina era el logro de la justicia, *pero el medio para lograrla era a través de la prudencia*. La prudencia les llevaba a acertar con lo proporcional o más propiamente lo justo y la justicia a elegirlo. Por la primera acertaban con el monto de los justo concreto necesario para restaurar la igualdad que las partes tenían antes de la interacción, es decir, calculaban a través de diversas operaciones intelectuales el monto exacto de monedas[265] o el tipo de servicio que restauraba la igualdad y por la segunda elegian y usaban eso calculado acertadamente.

Para realizar esta actividad el juez debe realizar toda una serie de operaciones cognoscitivas, que le permitan conocer en primer lugar, la relación social y la medida de su desajuste, es decir, *conocer la realidad*. En segundo lugar las operaciones cognitivas del juez irán dirigidas a la manera de ajustar la relación a través de emitir un *ius* cuyo contenido sea una conducta que realizan las partes, es decir, a *conocer el bien*. Esto no quiere decir que el bien no sea parte de la realidad, sino que una operación es especulativa y la otra es práctica, pues concibe el bien operable con base en el conocimiento de lo real.

El empleo del término *gnoseología jurisprudencial* podría resultar un tanto tautológico, pues la apelación a la prudencia ya supone una gnoseología o teoría del conocimiento. Por esto, lo más adecuado sería hablar de una *explicitación teórico cognoscitiva de la actividad de los jueces*, o una *reflexión filosófica acerca del conocimiento de los jueces*

de los conflictos judiciales; sin embargo, para evitar enredos lingüísticos es mejor usar simplemente *gnoseología jurisprudencial*.

Tradicionalmente se ha entendido que el conocimiento consiste en la *posesión del ser* de las cosas, más específicamente en la *posesión de la forma* de las cosas, pero sin apropiarlas; en concreto, es la *posesión intencional* de las formas presentes en la materia corporal individual. Es por tanto un acto, y como tal un ser, un *ser intencional*. Este ser intencional es una forma en acto, y a su vez esta forma es la determinación del ser; por ende, conocer es la forma en acto, o la actualización de una forma de manera intencional, es decir, de manera objetiva, como *obiectum* del intelecto. Para llevar a cabo esta posesión se requiere de la abstracción de las formas, por parte de un cognoscente; ambos son por tanto seres inmateriales. El conocimiento es a final de cuentas un *acto posesorio* que lleva a cabo un sujeto, donde *el objeto poseído es acto*, por ello es *acto de un acto que posee una forma*. Para que se verifique esto es necesaria la intervención de las *dimensiones cognoscitivas superiores*, a las que la filosofía jurídica ha dedicado poca atención.

La actualización de una forma de manera intencional o conocimiento puede llevarse a cabo de manera *sensorial*, es decir, conservando las condiciones de la materia o sea, la singularidad; y también de manera *intelectual*, o sea en condiciones de universalidad. Cada uno de ellos tiene dos momentos, uno activo y otro pasivo. En el conocimiento sensible la etapa pasiva es la alteración del sentido por el objeto sensible y la etapa activa es la formación de la imagen de la objeto ausente; en el conocimiento intelectual la etapa pasiva es la modificación del intelecto paciente por la especie inteligible y la etapa activa es la formación de definición, división o composición[266].

En lo que a la jurisprudencia se refiere no es tan sencillo dar con la *forma de lo jurídico*, pues un enunciado que designa a algo como *jurídico* no es un ente. Más bien la relación desajustada entre las personas que origina el proceso judicial sería lo que más se acerca a tal ente, pero es el *delilioris esse*. Por esto la gnoseología jurisprudencial habrá de referirse primeramente al conocimiento de tal *debilioris esse* como fundamento de la verdad de las proposiciones que encierran el ajuste de tal relación conflictiva entre las personas derivadas del aprovechamiento de las cosas; y en segundo lugar al conocimiento del bien que ajusta esa relación; esto es, al conocimiento y apetencia de los bienes que permiten ajustar la relación y por ello mantener al hombre en la existencia a través de entregar a cada quien su *ius* elaborado por el *iudex*.

Estas ideas desde luego son válidas, pero no son la cumbre del conocimiento humano, pues existen otros niveles cognoscitivos superiores al racional. Estos son el nivel de los hábitos adquiridos, el de los hábitos innatos y el superior a todos, el nivel del

entendimiento agente. Todos estos niveles, junto con el sensible y el racional, forman una unidad, que permite alcanzar niveles de verdad más altos que los racionales.

Es por tanto que, esta investigación contribuirá a averiguar el significado que tienen para la jurisprudencia los niveles cognoscitivos superiores de la persona humana, de manera que se pueda *abandonar el límite mental* que también se le ha puesto a la jurisprudencia por su consideración como una disciplina eminentemente racional.

En lo que sigue se procurará dar cuenta de manera sucinta de los procesos cognitivos u operaciones gnoseológicas, para especificar aquellas operaciones que tienen lugar con motivo de la actividad jurisprudencial ejercida por los jueces.

2. El conocimiento sensible externo

El conocimiento sensible es ejercido por diferentes potencias humanas según el momento pasivo o activo. En el primero intervienen los sentidos externos que son pasivos por lo que respecta al órgano, pues *son afectados* por la realidad externa. La pasividad habría que entenderla más bien como *receptividad*, es decir, una capacidad de recibir estímulos exteriores. Posteriormente viene la organización de las percepciones por el sensorio común y la intervención de los demás sentidos internos, con lo que se desarrolla el momento activo.

El conocimiento sensible, tanto externo como interno, tiene un paralelismo con el conocimiento inteligible, aunque tiene algunas características particulares. Tomás entiende el conocimiento sensible como *acto*, lo mismo que el intelectivo, por esto el conocimiento no es algo fisiológico, sino que es una actividad anímica. En este conocimiento la recepción de las formas sensibles sin la materia *se entiende inmaterial*, *desde el punto de vista de la operación cognoscitiva de la potencia que capta la cualidad sensible*, es decir, la facultad sensible. Pero esta recepción *se entiende material* en la medida en que para que haya captación de la cualidad sensible se requiere que el órgano corporal sea inmutado de tal modo que reciba un estímulo orgánico que active la potencia. Por otra parte, el conocimiento sensible es *pasivo porque padece una alteración física*, aunque la considera como algo accidental, pues lo central es la *actualización de la potencia por la forma*, pero con la necesidad de una afectación del órgano corpóreo. A pesar de esta afectación nada impide que la sensación se comprenda como "alteración espiritual" o representación intencional[267].

A lo largo de su obra Tomás hace referencia en multitud de ocasiones al conocimiento sensible y a los conceptos que en este tema se tratan. Sin embargo, existen ciertos lugares clave en los que se puede concentrar el tema del conocimiento sensible. Primeramente está la *Quaestio disputata de anima*, artículo 13, en el que desarrolla el

tema de la distinción de las potencias por sus objetos. En la *Summa theologiae*, la parte I, cuestión 78, artículo 3 sobre los sentidos externos; y el artículo 4 sobre los sentidos internos. Los comentarios a los libros de Aristóteles *Sentencia libri De sensu et sensato* en 19 lecciones, donde trata la facultad sensible externa, los objetos de cada uno de los sentidos y la unidad de la pluralidad sentida y *De memoria et reminiscencia* en 8 lecciones, donde trata extensamente la memoria y es particular la capacidad de hacer reminiscencia; el *Corpus Thomisticum* agrupa ambas obras en tratado 1 y 2 respectivamente. Finalmente *Sentencia libri De anima* donde analiza detalladamente los diversos temas que componen la sensibilidad externa e interna; específicamente el libro II lecciones 10 a 24 en que analiza la potencia, el acto de la sensación y los objetos de los sentidos externos; y el libro III lecciones 1 a 6 en las que habla del sensorio común y de la imaginación; también completa el estudio de la sensibilidad en algunas de las lecciones finales del citado libro.

Obviamente aquí no se pretende hacer un análisis detallado de estas fuentes, cuestión que excedería los estrechos límites del presente estudio, sino tan sólo sentar las bases para la futura profundización y a partir de estas bases dar una explicación preliminar del conocimiento sensible de los actores jurisprudenciales y del papel que juega lo sensible en la jurisprudencia.

A. La sensibilidad externa

La fase pasiva del conocimiento sensible se inicia a través de una *estimulación* de los *órganos sensoriales*, proveniente inmediatamente de *una realidad corpórea extrínseca*; esta estimulación permite al cognoscente *aprehender*[268] *cognoscitivamente las propiedades* del objeto estimulante. Para que haya *sensación* o aprehensión se requiere la *afección de un objeto sensible* que inmute al *órgano sensible* y a través de esto a la *potencia sentiente*, por esto el sentido debe recibir corporal y materialmente la semejanza de aquello sentido. Este conocimiento sensorial proviene, por tanto, de la *inmutación* del órgano por la realidad física, la cual *es despojada de su materialidad por el sentido* receptor y así es *objetivada.* Este es el inicio del conocimiento humano, es decir, de *la posesión intencional de la forma de una realidad corpórea individual*, que *permite conocer sensorialmente los accidentes de la realidad* y de *sentir la sustancia* a través de los accidentes.

La *sensibilidad externa* está integrada por diversos elementos. En primer lugar está la propia *facultad sensible*. Esta facultad es inmaterial, es una potencia del alma pero imbricada en la materia por la unidad sustancial del alma con el cuerpo. Por ende, la facultad sensible aunque tiene soporte corpóreo u orgánico no solo es material, sino

que se funda en la actividad del alma inmaterial humana. Esta *información* del alma al cuerpo no solo vivifica los órganos, sino que hay cierto *sobrante formal*[269], que permite a la facultad la *posesión de formas intencionales sin materia* de realidades materiales exteriores. Estos son los *objetos* que se poseen mediante los *actos* de la facultad, todo lo cual se imbrica con sus procesos orgánicos. Este *sobrante* es el que permite el ejercicio de las operaciones de sentir, es decir, de la objetivación de cada uno de los sentidos externos y también de la imaginación, cogitativa y memoria como continuadoras de la tarea del sensorio común. También gracias a este sobrante formal se ejercen la discriminación entre objetos sensibles, la conciencia de sentirlos y su referencia a un término real de intencionalidad[270].

Es posible diseccionar las dimensiones materiales e inmateriales de la facultad sensible. Los elementos inmateriales son el *objeto* y el *acto* y los materiales son el *órgano*, el cual es el soporte material de la facultad, y otros elementos que no constituyen la facultad en sí misma, pero que son necesarios para su operación; estos son la *realidad externa*, el *medio real* y la *especie impresa*.

En la base de los elementos materiales están los *órganos*. Estos son *sistemas* que implican la acción de diversos elementos anatómico-fisiológicos que integran el órgano. Por ejemplo, en el caso de la vista el órgano es principalmente el ojo, el cual se compone de una pluralidad de elementos, como la retina, cornea, iris, etc., pero también son parte del órgano el nervio ocular y el cerebro. Los demás órganos de los sentidos también están conectados en última instancia con el cerebro, en concreto la corteza. Todo este sistema corpóreo está dirigido a ejercer el *sentido* o *facultad sensible*. Esto quiere decir, que *el órgano es para la facultad*, o sea, que lo fundamental es la facultad, la cual se ejerce a través de los órganos. Junto con el órgano intervienen los demás elementos materiales, como la realidad externa que puede concretarse como un *objeto estimulante*, *objeto exterior*, *el agente*, *lo real*, *lo sentido*, etc. Finalmente el *medio*, el cual no es algo distinto de la realidad externa, sino cierta condición material para el estímulo del órgano y la *especie impresa*. Esta especie es la *inmutación sensible del órgano*, la cual puede ser estudiada por la fisiología[271]; se trata de una *forma real física*, pero no desligada de la materia, sino *una causa formal* que tiene capacidad para inmutar el órgano sensorial.

El proceso de inmutación de la realidad física en el órgano tiene una explicación fisiológica que a grandes rasgos y brevemente puede describirse de la siguiente manera. Es una actividad que se desarrolla en el sistema nervioso, del cual forman parte los órganos de los sentidos, en el cual tiene lugar una actividad bio-eléctrica previa a la actividad de las neuronas. Por ende la sensación se desarrolla en el sistema nervioso. La *primera* de las tres fases es la activación del receptor por parte del estímulo, que se manifiesta por la aparición del potencial eléctrico

denominado *potencial generador* o *potencial del receptor*, que cuando alcanza cierto nivel produce la fase sucesiva. El receptor es la estructura del sistema nervioso que es activada por la energía física del estímulo. Esa energía física externa se transforma en energía eléctrica. La *segunda* es la *generación de potenciales de acción* que se transmiten hacia el cuerpo de la neurona, en la cual el potencial generador se propaga bioeléctricamente por el axon y las dentritas. *Finalmente* la *transmisión de los potenciales de acción* a otras neuronas, lo cual es la propagación sináptica por las demás neuronas mediante la liberación de un transmisor químico. Así el influjo nervioso generado llega hasta el córtex cerebral[272]. Esta descripción permite caer en la cuenta de que esto *no es conocer*, sino tan solo una serie de efectos fisiológicos con motivo de la inmutación física del órgano, con motivo de la recepción de una forma con materia; sin embargo, *para conocer es necesario que se desarrolle este proceso fisiológico*.

Cuando lo real altera el órgano de la facultad sensible lo hace mediante la especie impresa (forma real) y *solo con motivo de ésta inmutación material* la facultad sensible *pasa al acto*. Esto significa que la facultad genera una respuesta bio-eléctrica como la reseñada arriba, pero también un *acto* inmaterial. Este acto de la facultad sensible, aunque requiere de la estimulación física del órgano por una forma real o especie impresa, implica una operación inmaterial que consiste en la *constitución de la forma sensible desligada de la materia*. El acto de la facultad sensible no produce la especie impresa, sino que quien lo produce es lo real físico; sin embargo, *el acto de la facultad es el que constituye la forma*, la cual es inmaterial.

Esta *desmaterialización o desligamiento* no consiste en que el *acto separe la forma de la materia* del objeto estimulante, sino en que la facultad al sentir el estímulo entra en acto configurando el *objeto*; este objeto es la *forma que tiene naturaleza intencional*. Este objeto o *especie sensible* es el *principio del conocimiento* del objeto estimulante, es el medio *a través del cual* se conoce tal objeto; este conocimiento se debe a que *permite unir* el objeto estimulante con el sentido inmaterial, pues *su inmaterialidad* permite que lo material (la realidad estimulante) sea conocido por lo inmaterial (facultad sensible). Esto permite entrever que la estimulación en los órganos de los sentidos que hace la realidad exterior no es meramente física, sino algo psico-físico, pues *los órganos están animados*[273].

Esta forma u objeto es *lo conocido de la especie impresa* que estimula el órgano, lo conocido de la forma real, que en este nivel del conocimiento sensible es particular y concreta, puesto que *remite*[274] a los accidentes de lo real sentido y a la sustancia a través de algunos de los accidentes sentidos (en el caso del sensible *per accidens*). Esto es por tanto, conocimiento y por ello inmaterialidad. En el conocimiento intelectual, a diferencia del sensible, la especie, la forma y el objeto se identifican y su constitución

es por el acto de la razón. La especie impresa es la causa formal biofísica inmutante del órgano viviente, la *forma informante*.

Es por tanto que *la dimensión inmaterial de la facultad sensible* se ejerce a través de *actos*, los cuales están dirigidos a diversos *objetos*. Los *sentidos externos* se dirigen a unos determinados *objetos*, los cuales pueden agruparse en nueve géneros, que a su vez especifican *cinco sentidos* externos. Los objetos formados por los sentidos son los llamados *sensibles*. Los objetos o sensibles son *aquello conocido de las realidades extrínsecas* que inmutan o alteran al órgano. Estos son de tres tipos. Primero los sensibles *propios* que son los percibidos por un sólo sentido; luego los *comunes*, que son los sensibles conocidos por todos los sentidos externos o al menos por varios de ellos e inmutan al sentido por razón de los sensibles propios, como por ejemplo, el caso de la superficie que inmuta al ojo en razón del color y es el sensorio común quien unifica su percepción común; y finalmente los sensibles por *accidente*.

Los *sentidos externos*, especificados por los *objetos sensibles propios*, son cinco. Primeramente está el *tacto* que tiene por objeto (conoce) la *temperatura*, *humedad*, *dureza* y *textura*. Un segundo es el *gusto*, el cual parece una forma de tacto, pero su objeto no es enteramente convertible con el objeto de tal sentido, puesto que tiene objetos incognoscibles por el tacto, es decir, el *sabor*. En tercer lugar está el *olfato* que tiene por objeto el *aroma*. En cuarto lugar está el *oído*, el cual tiene por objeto el *sonido*. Finalmente la *vista* que tiene por objeto el *color*. Junto a estos objetos o sensibles propios de cada uno de los sentido externos, existen los *sensibles comunes*, es decir, objetos captados por varios *sentidos externos* pero que el sensorio común unifica y distingue de los propios. Estos *objetos sensibles comunes* son el *movimiento*, *reposo*, *número*, *figura* y *tamaño*, y en última instancia se reducen a la cantidad. Los tres primeros son comunes a todos los sentidos y los dos últimos solo a la vista y al tacto[275].

Al producirse la inmutación de la realidad externa sobre el órgano del sentido, por la especie impresa, el *acto* de la facultad forma el *objeto*. Este objeto no es lo que se siente, sino *aquello por lo que se siente la realidad extrínseca*, *aquello conocido* de lo que se siente. Por este motivo ya se está en presencia de algo que es inmaterial. Este objeto es *remitencia* a la realidad exterior. Esta remitencia no tiene naturaleza física como la especie impresa, sino *intencional*. El objeto o *lo real en tanto que sentido*, es remitencia a la realidad, aunque *remitencia aspectual*. El *objeto* no es el mismo *ser de lo real*, pero sí *algo que remite a ello*; es por tanto, algo puramente intencional.

Este *objeto* se configura al sentirlo el *acto* de sentir de la facultad sensible. Por ser el objeto formado por el acto de la facultad anímica es *intencional*, o sea, no real; lo real es lo que produce la inmutación del órgano, la especie impresa, y el propio órgano,

pero no el objeto del acto de la facultad sensible. La realidad externa es causa de la inmutación del órgano, pero no forma el objeto o sensible, porque la formación de este implica un acto cognoscitivo. Esto es así puesto que el *objeto remite* a una realidad externa, lo cual es cognoscitivo, no físico.

La realidad externa que inmuta el órgano es desde luego material, pero el objeto o realidad *en tanto que sentida*, oída, vista, gustada, etc., es inmaterial. Lo mismo ocurre con el acto de la facultad, pues el ver, oír, sentir, gustar y oler tampoco son materiales. No es posible que el acto sea sentido, visto, oído, gustado, etc. Lo sentido es la realidad exterior pero no el acto[276].

El resultado de este proceso cognitivo sensible es la formación de *objetos* que remiten a realidades corpóreas *singulares* y *concretas*. Esto quiere decir que se aprehenden una serie de *cualidades sensibles* de la realidad exterior, o sea, los *accidentes*. No se aprehenden *los accidentes en sí mismos*, sino *objetos que remiten a ellos*, objetos que remiten a las cualidades sensibles. Estos accidentes significan un enriquecimiento intencional del cognoscente, mismo que permitirá posteriormente aprehender la esencia, cuyo contenido es información sobre la realidad[277].

Esta etapa de pasividad cognitiva revela, por tanto, un aspecto *fisiológico*, consistente en la modificación o *estimulación* del órgano sensorial y una serie de procesos bio-eléctricos; y también revela un aspecto *psíquico*, la *immutatio spiritualis*, consistente en la *aprehensión de la cualidad sensible*[278]. Por este doble carácter conviene subrayar el carácter de la *sensibilidad*, no como un mero fenómeno biológico, sino más bien *psíquico*. Se trata de la facultad de percibir *sensaciones* por medio de los órganos sensoriales cuando son estimulados por un objeto externo. Esta sensibilidad, actualizada en *sensaciones concretas*, es decir, en *procesos sensitivos concretos*, permite la cognición inmaterial de un objeto; *a través de las condiciones de singularidad y concreción de la materia, los accidentes, se conoce en sí el objeto*, pues estos son la primera fuente de *información de la realidad extramental*. Para que se desarrollen las sensaciones (procesos sensitivos), cada uno de los sentidos aportará su objeto propio o común provocado por el estímulo, que aportarán más o menos información según se trate del gusto, olfato y tacto que aportan poca información, el oído que aporta más y la vista que tiene la mayor aportación. Por tanto en la percepción sensorial se produce un *auténtico conocimiento* de aquello que estimula la facultad sensible.

B. El cambio espiritual

Desde hace algunos años se ha llevado a cabo un debate entre algunos estudiosos que sostienen el carácter contradictorio de la gnoseología sensible de Tomás. Este debate al parecer hunde sus raíces hasta el siglo XIX[279]. Más recientemente se ha reavivado la polémica entre diversos autores que sostienen posturas desde más o menos a favor hasta contrarias a la teoría del conocimiento sensible en Tomás[280]. El problema central parece ser el significado de la *immutatio spiritualis*.

Al parecer lo que subyace aquí es la inadecuada comprensión de la dimensión cognoscitiva de la sensación; es decir, como un cambio que implica una *energeia*, un acto, la realización de una capacidad entitativa del cognoscente, la actualización de la potencia al conocer su objeto, y no como la adquisición de una forma que suplanta a otra, es decir, el cambio físico. A pesar de esto, no se rechaza que la afección sensible requiera de semejanza entre objetos, la alteración del órgano por la especie impresa, pero hay algo más: *el acto de la potencia que forma el objeto*. Existe cambio físico en el órgano, pero no es lo que define al conocimiento, sino la *energeia*, realización o acto.

Tomás distingue los modos de adquisición de formas[281]: física y espiritual[282]. En el modo físico la forma es recibida en el sujeto según *el ser natural de la forma*; en cambio, en el modo *espiritual la forma es recibida en el sujeto según el propio modo de ser del sujeto receptor*. Esta adquisición espiritual no excluye que también el órgano reciba la forma de manera física, lo cual, sin embargo, no es cognitivo. Este segundo modo de *adquisición* de la forma es la *constitución de un objeto por el acto de la potencia*; pues en el caso del conocimiento *la forma la recibe el cognoscente según un modo distinto al que tiene en el objeto estimulante: en este caso el paciente se asemeja al agente en cuanto a la forma*, no en cuanto a la materia. En el objeto estimulante la forma tiene una realidad natural, en cambio en el paciente la forma tiene realidad *intencional*.

En la inmutación espiritual o cognoscitiva, la forma no la recibe el sentido tal como está en el objeto estimulante, sino que capta la *determinación sensible* de manera *intencional*. Con motivo de la inmutación espiritual también *cabe en el órgano una alteración física*, cambio físico o estímulo; incluso *hay recepción de la forma según una inmutación natural*, puesto que al tocar la superficie caliente la piel se calienta. Pero esto no es conocimiento, sino que la recepción de la forma en el *sentido según el propio modo de ser del sujeto receptor* es la única recepción cognoscitiva. Por ende *la estimulación física no puede entenderse como algo cognoscitivo*, porque *sentir* es más propiamente una *actualización*, una realización de la capacidad para conocer cualidades sensibles de las cosas sensibles. Esta es la *recepción de la forma sensible sin la materia*, es decir, de modo cognoscitivo, diferente a como las cosas son alteradas en la dimensión física. La inmutación espiritual es por tanto *lo conocido* de la inmutación natural; por esto, *la inmutación espiritual es la semejanza intencional respecto de lo*

que inmuta naturalmente. Esta es la inmutación adquisitiva de conocimiento, por medio de la cual "cuando el órgano *de la facultad* es inmutado y *ésta no deja de ser acto respecto del órgano*, *pasa a acto según el sobrante formal poseyendo una forma sola*. En eso estriba el *acto* de conocer que forma el *objeto* según el cual se conoce aquello que causa la inmutación. La operación es la activación del *sobrante*"[283].

Entendida la inmutación espiritual como acto cognoscitivo, cabe señalar que a pesar de que este acto cognoscitivo implique la *configuración* de una forma sensible sin materia, requiere de un órgano corpóreo, pues el *acto* de la facultad sensible (el paso de la potencia al acto) *se realiza con motivo* de la estimulación del órgano; *todo lo cual puede ser considerado como algo físico en virtud de que el sentir es algo físico*, pero más propiamente *cognoscitivo*. Decir que el conocimiento sensible *requiera del órgano corporal* no es la negación de que las formas se *reciban* sin la materia, sino que el *acto de sentir o sensación* tiene dos caras: "la primera en cuanto se considera que el acto de la sensación se realiza por un órgano, porque su objeto son los cuerpos y la sensación es esencialmente el vehiculo de conexión del sentiente con el mundo. Esta faceta hace que la sensación pueda ser vista como un evento físico, porque el sentir es corpóreo. La otra cara es aquella por la que atendemos al contenido mismo de la sensación y, en este sentido, consideramos su aspecto inmaterial, pues se trata de un contenido estrictamente cognoscitivo" [284]. Esta cara es precisamente *lo conocido de la sensación física*; esto permite recordar que *las operaciones sensitivas son operaciones del alma que se realizan a través de órganos corporales*, por esto, son parte del compuesto, no solo del alma o solo del cuerpo, aunque ciertamente el alma es su principio.

Concluye Moya sosteniendo que "esto lleva a reconocer que el acto de la sensación no solamente esta precedido por la alteración de un órgano, sino que este acto esta concomitante e intrínsecamente ligado a la alteración de un órgano dado, pues para que se de la coactualidad cognoscitiva, la información ha tenido que ser modificada de su condición propiamente natural o física hasta alcanzar o adquirir un nivel formal estimulativo que permita la acción del órgano. De esta manera se plantea que la desmaterialización no se da en un medio externo al sujeto que siente, sino en el mismo, ya que por la organización de su sistema nervioso es capaz de recibir las formas sensibles sin su materia y según un modo que posee ya una cierta inmaterialidad, sin que sea esa la inmaterialidad del acto sensible mismo. Esta ultima inmaterialidad, ya no es propiamente la de una inmutación, sino la del acto cognoscitivo. Este es el nivel de la intencionalidad en que poseyendo la forma cognoscitiva se conoce la cosa misma, sin que se atente contra el carácter intuitivo de la sensación"[285].

C. Juicio del sentido

Lo explicado hasta aquí es la formación de un *objeto intencional* formado por el *acto* de la *facultad cognoscitiva sensible* con motivo de la *estimulación* por un *objeto real* en un *órgano*. Por lo que por el momento *sólo* se tiene un *objeto*, el objeto sentido, sólo se tiene una sensación; esto ya es un conocimiento pero aún incompleto. Respecto de este objeto es posible hacer algunas precisiones.

El conocimiento de la realidad comienza en los sentidos externos, continúa por los sentidos internos y es completado por el entendimiento. Aquí se da propiamente la verdad; pero *la verdad también puede predicarse de los sentidos*. Esta verdad o falsedad del sentido se dice primeramente *en cuanto a la relación del sentido con el entendimiento*. Es verdadero el sentido según sea la cosa captada, es decir, *en cuanto causa un juicio verdadero en el entendimiento*. Esto se debe a que *el sentido revela al entendimiento exactamente aquello que le afecta*, por lo que el sentido *siempre produce un juicio verdadero en el entendimiento con respecto a su propia condición*, aunque no siempre con respecto a las condiciones de la cosa. También puede ser verdadero el sentido *en cuanto a la relación que tiene con las cosas*, en la medida en la que el sentido *juzga las cosas como son*.

El juicio del sentido, en este específico de los *sentidos externos*, es espontáneo cuando versa sobre sus *sensibles propios*; el juicio del *sensorio común* es sobre los *sensibles comunes* y el juicio de la *cogitativa* es sobre el sensible *per accidens*[286]. El juicio de los sentidos acerca de sus sensibles propios siempre es *verdadero* (con respecto a su propia condición) a menos que haya un impedimento en el órgano o en el medio; en cambio el juicio sobre el sensible común y del *per accidens* a veces falla[287].

Por este motivo, la verdad está en el sentido *en cuanto capta verdaderamente lo sensible*, *en cuanto juzga de las cosas como son*, *en cuanto que revela exactamente aquello que siente*, no en cuanto el sentido conozca la verdad formal. De la misma manera la falsedad está en el sentido en cuanto capta o juzga las cosas como distintas a lo que son. Esta es una consecuencia del acto del sentido, pero no conoce ni la naturaleza de su acto, ni la proporción de su acto con las cosas, por lo que *no conoce la adecuación de lo que capta con la realidad*, es decir, la verdad formal.

Con respecto a las propiedades de lo sensible el sentido tiene falso conocimiento accidentalmente y pocas veces *debido a la indisposición del órgano sensitivo*[288]. Con respecto al sensible común se engaña más fácilmente, y más aún con respecto al sensible *per accidens*. Esto se debe a que toda potencia está ordenada a su objeto, por lo que mientras subsista la potencia no yerra en su juicio sobre su propio objeto. Esto significa que el sentido *capta la realidad exterior* y la captará la mayoría de las veces acertadamente.

Todo esto significa que el sentido *conoce algo*, pero insuficiente para *dar cuenta de ello*, puesto que lo que conoce es un *objeto que remite a los accidentes*, que es *ser en otro*, por lo que aun deberá descubrirse el ser en sí que de cuenta de eso algo. Lo conocido será *lo accidental* de alguna sustancia. Esto conocido será reelaborado por la sensibilidad interna como medio para conocerlo intelectivamente.

3. El conocimiento sensible interno

Con los actos de esta facultad o facultades comienza el momento activo del conocimiento sensible, es decir, la operación de la sensibilidad interna. Entran en operación varias facultades jerarquizadas según el nivel de objetivación[289]. Precisamente la distinción entre sensibles propios permite inferir la existencia de una facultad distinta a los sentidos externos. Las impresiones procedentes de los sentidos externos son reunidas y unificadas por el sensorio común (es por tanto, una *capacidad integradora*); a partir de esa reunión la imaginación o fantasía, elabora la *imagen* o *fantasma* de esas cosas que han impresionado a los sentidos, que son almacenados en la memoria. Conjuntamente opera la cogitativa abrevando de los actos de los otros sentidos internos para formar la intención de futuro que será plasmada en el fantasma de la imaginación.

La actividad del sensorio común supone la actividad de los demás sentidos internos, pues para la formación de la imagen o fantasma, la imaginación ya cuenta con la captación de las intenciones insensatas de la cogitativa, que a su vez, supone la actividad de la memoria. Esto se debe a que el soporte orgánico de los cuatro sentidos internos es la corteza cerebral, por esto su actividad está entrelazada, de manera que no es tan sencillo establecer una sucesión de actos entre ellos. Por este motivo el sensorio común percibe que imagina, que recuerda concretos y que proyecta futuros concretos; la imaginación imagina percepciones, recuerdos y proyectos concretos; la memoria recuerda percepciones, imágenes y proyectos futuros concretos; y la cogitativa valora percepciones, imágenes y recuerdos concretos. Esto lleva a pensar que se trata de un solo sentido con niveles jerárquicos de conocimiento[290].

El acto de los sentidos externos se limita a conocer su sensible propio y no puede ir más allá; se incluyen aquí los accidentes que también conocen otros sentidos externos, a partir de los cuales se forman los sensibles comunes. Normalmente la realidad estimula los órganos de los sentidos en conjunto; es decir, la mayor parte de las veces la estimulación inhiere en más de un órgano. Al mismo tiempo la estimulación no impacta a los órganos sensoriales en un solo momento y cesa, sino que se prolonga en el tiempo; por otro lado las estimulaciones se producen una tras otra durante el

tiempo de vigilia, estimulando un sentido y otro y varios al mismo tiempo, lo que resulta en un bombardeo constante de estimulaciones en uno y otro órgano sensorial. De esta manera se lleva a cabo un *flujo y reflujo constante de estimulaciones en los órganos sensoriales*.

La exposición que se hace a continuación es según el nivel jerárquico, es decir, siguiendo el mayor nivel cognoscitivo de los actos de la sensibilidad interna, no obstante, ha de notarse la dependencia de unos sentidos respecto de otros, de manera que no es posible entender una sucesión de operaciones, sino una *operación conjunta*; es decir, también se advierte en sus operaciones un flujo y reflujo constante.

A. El sensorio común

Primeramente el *sensorio común* o *sentido común* tendrá la tarea de *sentir* los actos de los sentidos externos, es decir, percibe lo subjetivo de la sensación; con esto *discrimina* lo conocido por los sentidos externos con base en los sensibles propios y *establece una unidad en lo exteriormente percibido*[291], o sea, la objetivación *sub specie unitatis*. Esto quiere decir que el sentido externo conoce su sensible propio y nada más; por ello le resulta imposible comparar ese objeto propio con el objeto propio de otro sentido externo. Esta es precisamente la tarea del sensorio común, pues conoce los objetos propios de cada uno de los sentidos externos y por ello tiene la posibilidad de *compararlos*; tiene por tanto un *juicio discerniente*, *ad sensum communem pertinere discretionis iudicium*[292]. Secundariamente distingue los sensibles comunes que fueron captados conjunta pero gradualmente por los diferentes sentidos externos, ya que los sentidos externos más cognoscitivos captan más. A su vez, esta captación permite distinguir los sensibles comunes de los sensibles propios. También le pertenece captar las intenciones de los sentidos, es decir, una *cierta reflexión*, pues advierte la impresión del sentido externo, "ver que se ve"[293].

El sensorio común es capaz de percibir o *conocer a nivel perceptivo* los actos de los sentidos externos y por ende también de sus objetos; es decir, percibe que se ve un color, que se oye un sonido, etc. A través de esta percepción el sensorio común es capaz de ser *conciente del orden o unidad en esta maraña de estimulaciones*. Esto lo puede realizar porque el *órgano* del sensorio común *es la raíz de los órganos de los sentidos externos*.

En el órgano del sensorio común confluyen las inmutaciones sensoriales de los sentidos externos, por lo que puede decirse que estos órganos son prolongaciones del sensorio común, como son los dedos respecto de la mano[294]. Por esto la operatividad

propia del sensorio común no es ajena al sentir que siente o conciencia sensible: sentir que siente los sensibles externos propios y comunes. Por esto integra los objetos de los sentidos externos y es conciente de la sensación, gracias a las inmutaciones procedentes de sus prolongaciones. Debido a la coincidencia de inmutaciones, *conoce que los objetos formados a causa de las inmutaciones de sus prolongaciones difieren entre sí y que dichos objetos se refieren a un término real común de intencionalidad*, o sea, el sensible *per accidens*. La *principiación formal supraorgánica* que vivifica al sensorio común y a sus prolongaciones es el *sobrante formal*.

Según Selles el sensorio común *no forma objeto*[295], pero al *percibir y discriminar los actos* de los sentidos externos percibe o es conciente de sus objetos sensibles propios, es decir, que ver y oír son distintos entre sí y de gustar, de olfatear y de tocar, etc., esto le permite percibir que ver un color no es ver otro color, que difieren de oír un sonido, de gustar un sabor, de que son distintos del oír un sonido y este a su vez de gustar un sabor, etc. Al percibir los actos de los sentidos externos capta también una jerarquía cognoscitiva, entre ellos, pues cobra conciencia de que la vista es más cognoscitiva, luego el oído, etc. Como percibe y discrimina los actos de los sentidos externos puede tener percepción o conciencia de los sensibles comunes, es decir, que un movimiento es distinto de otro, que ambos son distintos del reposo, y esto a su vez del número, de la figura y del tamaño. Pero más importante es la percepción de la *correlación* entre ellos, por lo que al captar la *figura* de un objeto exterior, se captará también el *tamaño* y el *número* de objetos; asimismo, se captará tanto el *reposo* de uno o varios de estos, lo cual se captará con base en su distinción con lo que está en *movimiento*, como su movimiento en comparación con lo que está en reposo. O también, al captar el movimiento se capta el número, que se distingue de los que está en reposo, esto permite captar el tamaño y la figura. Los sentidos contribuyen a su captación de forma jerárquica, es decir, la vista contribuye con la mayor parte, luego el oído, olfato, gusto y tacto. A su vez, esta *sensación en común* permite distinguirla de la *sensación propia*, es decir, el sensible en común permite diferenciar el sensible propio. Esta actividad que realiza el sensorio común consiste precisamente en un *sentir en común*; hecho que necesariamente está ligado a percibir *aquello en lo que se sostienen o se soportan* las emisiones estimulantes de los sentidos externos. La discriminación que hace el sensorio común es de carácter inmaterial aunque provenga de inmutaciones orgánicas.

Esta actividad del sensorio común resulta en una *conciencia de que se conoce algo con cierta organización*, que se conocen *ciertos accidentes* que inhieren en *algo*. Por esto Sellés al establecer la distinción entre hombres y animales en lo que se refiere al sensorio común, sostiene que el hombre *nota más en común* los actos de los sentidos externos, nota que en tales actos hay más *homogeneidad y armonía* que heterogeneidad y disparidad[296]. Esto se debe a que al percibir estas diferencias entre

los actos de los sentidos externos, el sensorio común ya tiene cierta percepción del sensible *per accidens*, que no puede ser captado por ningún sentido externo.

Este conocimiento sensible le permite a la imaginación *formar la imagen*. Por este motivo el sensorio común no forma objeto, sino que al percibir y discriminar, lo que hace es *organizar*, percibir cierta organización, percibir unos accidentes que se sustentan en *un soporte*. Con base en la *percepción de este sustrato* que dota de organización a los sensibles propios y comunes, la imaginación forma la *imagen fantástica* de aquel *conjunto organizado* de percepciones sensoriales externas, de ese conjunto homogéneo y armónico de accidentes que revelan la presencia de un sensible *per accidens*. Obviamente el sensorio común no capta la *quidditas*, sino que tan solo *percibe* lo organizado, unificado o armonizado de los accidentes, lo cual no puede recaer sino en la sustancia. Debido a estas operaciones el sensorio común puede ser considerado la *conciencia sensible* o *percepción*.

B. La imaginación o fantasía

Una vez que el sensorio común percibió la organización de la diversidad de cualidades sentidas que afectan al sujeto en el momento presente, la *imaginación* o *fantasía* formaliza[297] o reobjetiva ese conjunto organizado, homogéneo o armónico de cualidades sensibles. Es decir, forma o elabora una *imagen*, *representación* o *fantasma* de *aquello sentido en la impresión o estimulación del órgano sensorial*[298]. La *percepción queda como inmutación en la fantasía* y a través de ella el sujeto cognoscente puede *evocar*[299] esa inmutación y articularla con una multiplicidad de inmutaciones. Esto es precisamente la *imagen* o *fantasma*, la *conexión o articulación objetiva de los contenidos de la percepción*, la representación de la organización homogénea y armónica percibida por el sensorio común con base en el acto del sentido externo. Es por tanto que la imaginación al objetivar (imaginar) no relaciona los objetos de los actos de los sentidos externos, sino sus *diferencias* o *discriminaciones*, es decir, las *relaciones entre las diferencias de los objetos sentidos*[300], los cuales constituyen remitencias[301]. El resultado es el objeto de la facultad: una imagen inmaterial pero sujeta a las condiciones de la materia[302]. De aquí resulta la *especie expresa*, *species sensibilis expressa*.

La imaginación es considerada por Tomás, siguiendo a Aristóteles, como el resultado del *sentido en cuanto que está en acto*[303], es decir, que *el sistema nervioso esté ya funcionando* pues sin acto de la sensibilidad externa no puede haber especie para la imaginación[304]. Esto significa que conserva la huella dejada por el estímulo sensorial, es decir la especie impresa que ahora se llama *especie retenida* por afectar al sentido

interno, para hacerla aparecer en forma de imagen. Esto implica entender a la sensibilidad externa como un acto unitario, o sea, como el resultado de la tarea unificante del sensorio común. Esta formación de la imagen es lo característico de la fantasía: evocación o reproducción de contenidos de una sensación. Por este motivo la imaginación conoce todos los sensibles propios y comunes como reproducibles o evocables y tiene una gran de capacidad constructora de objetos que sirven a la racionalidad tanto práctica como teórica.

La imaginación tiene capacidad para *reduplicar* indefinidamente la formalización o reobjetivación. Esta imagen reduplicada ya no requiere estímulo exterior para su formación, sino que lo hace sin que el agente estimulante esté presente. La imagen puede o no referirse a lo real físico y su imagen es particular y sin intención de tiempo[305].

Esta actividad imaginativa supone una cierta abstracción o superación de las condiciones del espacio y tiempo, a través de la fabricación de la imagen de lo organizado por el sensorio común proveniente de lo experimentado en los órganos sensoriales. La huella de *la sensación perdura* en ausencia del estímulo y *puede aparecer* en la conciencia *en forma de imagen*, la cual ejerce un poder evocador y reproductor de contenidos de la experiencia pasada. Los datos sensibles en la imaginación son por tanto, desvinculados de tiempo y por esto puede relacionarse con el presente, el pasado y el futuro.

Existen varios niveles de imaginación[306]. El nivel primitivo de imaginación es el *eidético*, el cual está vinculado a la percepción y no requiere de formación; se manifiesta en las fantasías infantiles y en los sueños en los cuales las imágenes están desprovistas de proporción. El nivel *proporcional* permite formar esquemas de asuntos antes percibidos, capta medidas y proporciones y asocia imágenes; se desarrolla con base en la acumulación de experiencias a través del estudio. Al parecer en este nivel está implícito el nivel *asociativo*, el cual extiende la proporción a diversas imágenes unidas entre sí, por lo que permite formar cosas irreales. El nivel *simbólico* permite la elaboración de símbolos, por medio de combinar y asociar. En el nivel *representativo* o *reproductivo* que permite la reduplicación indefinida de una imagen. Permite elaborar el tiempo isocrónico y el espacio isomórfico. Estos niveles se corresponden con los niveles de las imágenes, que pueden ir de menor a mayor proximidad con el acto de sentir, de manera que las imágenes menos formales son las más próximas al acto de sentir y son más reproductivas de tal acto, a las que se les denomina *imágenes estéticas*; en cambio las más lejanas al acto de sentir y más formales se les denomina *fantasmas*[307].

C. Memoria

Otro sentido interno es la *memoria*, la cual es un archivo que tiene la función de conservar las intenciones[308] o especies que no se tienen en acto[309]. Al igual que la cogitativa es una facultad intencional. Su objeto son los recuerdos de asuntos particulares y sensibles, es decir, intenciones sensatas, *intentiones sensatae*, aunque se recuerda más el *acto sentido* que el *objeto sensible*. Los actos son los de los sentidos internos y con estos los de los externos; también los afectos sensibles y los movimientos de las facultades locomotrices. La memoria tiene las funciones de rememorar y de conservar el pasado.

La tarea de la memoria es la de fijar y guardar las intenciones sentidas formalizadas por la imaginación, esto hace que conecte con el tiempo que la imaginación ha dejado de lado, en específico con el pasado. El sensorio común percibe el instante temporal y por ello mide movimiento, puesto que tiene conciencia de percepciones sucesivas. Estas percepciones actuales son formalizadas por la imaginación que no tiene intención temporal y pasan a la memoria en forma de recuerdo.

Más específicamente, la memoria reconoce el pasado referente a las imágenes de las percepciones en otro tiempo presentes; es decir, el recuerdo no versa sobre contenidos imaginados, sino sobre el *acto de la imaginación ejercido*. Este acto pasado de la imaginación es lo que se convierte en *objeto intencional* de la memoria. De esta manera la memoria hace funcionar a la imaginación, *por medio de la actualización de su acto*; las formas imaginadas en el pasado son traídas al presente, son *reactualizadas*. Por ende, la memoria se extiende al objeto del acto pasado de la imaginación, consecuencia de su imbricación con ella[310]. Esta capacidad de la memoria para actualizar el acto de la imaginación o revitalizar a la imaginación, le permite conservar los objetos de los sentidos externos y de las diferencias sentidas por el sensorio común; es por esto que es el *tesoro* de las *intenciones sensibles* tenidas. Esta es precisamente la *objetivación intencional del pasado*, un proceso que transforma una experiencia sensible en *algo*, un progreso en la desmaterialización de la experiencia sensorial en orden a la función racional[311].

Tomás sostiene que existe superioridad de la memoria sobre la imaginación, la cual consiste en una *cierta capacidad reflexiva*. En concreto reflexiona sobre lo evocado por la imaginación de manera que puede adscribirle la connotación de pasado. Con este elemento es posible enriquecer el presente y no perder el pasado, de manera que no sea necesario estar *siempre empezando*; por esto el hombre es un ser con temporalidad, que se va haciendo en el tiempo. Esto significa que la memoria permite

rescatar el pasado e integrarlo al presente para usarlo en el futuro (tarea que a este nivel sensible pertenece a la cogitativa con el apoyo en todas las facultades sensibles).

Por medio de la conservación del pasado la memoria es capaz de consolidar la experiencia, o sea, de fraguar el experimento, de manera que el presente se respalde con experiencia vivida, por un *thesaurus*, por una *identidad* almacenada en la memoria sensible. A esto se debe que el hombre tenga una temporalidad propia y se haga en el tiempo. En este *experimentum* la cogitativa tiene la labor principal, pero cuenta con el auxilio de la memoria, pues es comparando y valorando (esto sería más bien una recomparación o revaloración, pues ya hubo una primera *collatio*) imágenes de la imaginación que la memoria actualiza, que se refieren a los contenidos del sensorio común (por ende de la percepción externa) como lo experimentado es significativo para la acción.

La imaginación hace presentes las imágenes formadas en el pasado, pero el de Aquino menciona que la memoria hace *reminiscencia* del pasado, es decir, lleva a cabo una búsqueda silogística de las imágenes del pasado atendiendo a las intenciones individuales[312]. La memoria, como toda la sensibilidad, está al servicio de la razón y de sus procesos discursivos, por lo que puede desarrollar una forma especial de evocación que es la *reminiscencia*. Esta es la búsqueda del recuerdo ausente mediante sus conexiones con el presente; es una evocación discursiva y voluntaria. Esto supone que la reminiscencia introduce en su acto elementos propios de las operaciones de la razón y de la voluntad, puesto que guardar experiencias reconocidas como pasadas requiere deliberación. Esto lleva a distinguirla de la memoria espontánea que es una evocación involuntaria originada en la capacidad retentiva del sistema nervioso.

Tomás descubre unos parámetros de asociación de imágenes a través de los que se da la reminiscencia. Por esto Tomás compara la reminiscencia con la demostración, pues ambas proceden de lo conocido a lo desconocido. Lo *conocido* puede ser el instante a partir del cual se procede a reconstruir haca a delante o hacia atrás, una cosa de la que se sigue otra en virtud de la semejanza, de la contrariedad o de la contigüidad local, temporal o práctica. Tomás aporta también ciertas reglas para la memorización, como la ordenación sistemática de los recuerdos, máxima atención al fijarlos, evocación y meditación frecuente de los recueros, comienzo de la *re-evocación* por el principio.

La reminiscencia le confiere cualidad al aprendizaje, pues se puede aprender sin experiencia previa, pero cuando se aprende con experiencia previa es más bien un recuperar.

4. La cogitativa en la jurisprudencia

A. La facultad cogitativa

En el corpus tomista recibe varias denominaciones como la de sentido, estimativa, razón particular o intelecto pasivo. No es posible profundizar en el origen histórico de la cogitativa[313], sin embargo, se puede mencionar brevemente que la facultad cogitativa, procede del pensamiento de Avicena y Averroes, que la denominan con el término *muffakira*; la cual resulta de la integración de la psicología de Aristóteles y de la psicología de Galeno. Distingue éste último los sentidos internos imaginación (*fantastikón*), de la cogitativa (*dianoetikón*) y la memoria (*mnemoneutikón*). De la segunda es de la que nace la cogitativa medieval. Nemesio de Emesa los traduce respectivamente como *phantasticum*, *excogitativum* y *memorativum*[314]. Aristóteles no habla de cogitativa, sino que distribuye sus funciones entre varias facultades, usando el término *phantasía bouleutiké*[315]. A este respecto Polo hace una interesante propuesta: "La palabra fantasía en Aristóteles no significa sólo imaginación, significa imaginación pero también tiene un valor abarcante en el cual mete Aristóteles sus primeras averiguaciones acerca de lo que luego Tomás de Aquino llamará cogitativa; y también la memoria, que es tratada de una manera muy extensa por parte de Aristóteles. La diferencia entre ambos está en que las averiguaciones tomistas permiten sostener que se trata de tres facultades distintas: cogitativa, imaginación y memoria; cosa que, en cambio, en Aristóteles está menos claro. Incluso el término fantasía parece que es un término global, como la facultad en la que se pueden hacer discernir algunas cosas aparte de las imágenes, pero sin permitir todavía decir que la cogitativa es una facultad suficientemente distinta. De todas maneras es un tema que considero abierto, es decir no se si está justificado hablar de tres facultades, porque el caso cierto es que sí hay formalidades imaginativas, intenciones de pasado, e intenciones valorativas; con ellas se pueden incluso formular lo que Tomás de Aquino llama el juicio particular: esto es bueno. Claro que estamos en el orden del conocimiento sensible, y, por lo tanto, ahí el juicio en todo caso es particular: la *collatio*[316]. La *collatio sensibilis*, la comparación sensible, tiene el carácter de un juicio, dice Tomás de Aquino, pero es un juicio en el que las cuestiones de la universalidad, etc. no pueden entrar"[317].

La capacidad que tiene el hombre para la captación de algo *concreto que daña o que beneficia*, hace patente la existencia de una facultad que lo origine. No se trata de una potencia inmaterial, pues como el bien que es objeto de ella es concreto no puede ser captado por el intelecto inmaterial; de ahí que se trate de una *potencia material*, o más bien, una potencia del alma que tiene soporte material. Esta facultad capta lo *bueno* concreto presente o la *ausencia de bien* en algo también concreto presente (es decir, lo malo). Los demás sentidos, tanto internos como externos, no

pueden *valorar*[318] lo concreto, por ende el conocimiento de la *bondad* de la sustancia singular presente para la vida tendencial corre a cargo de una facultad sensible diferente a las demás: la cogitativa.

La *estimativa* o *cogitativa*[319] es el cuarto sentido interno, la facultad sensible humana que *aprehende la naturaleza universal en lo particular* por medio de *valorar lo concreto* y que tiene *soporte orgánico* en la corteza cerebral. Esta es, por un lado, una potencia o facultad práctica, o sea, que interviene en el proceso de la acción humana para la consecución de fines. La estimativa le permite al animal aprehender el fin y los medios, pero sin conocerlos como tales, solo aprehende el singular como bueno o malo y con base en eso actúa *absolutamente*, lo consigue o lo evita. Esta captación del objeto lleva al animal a realizar la consecución de lo bueno con *cierta prudencia*. En cambio la cogitativa, que es el nombre que recibe la facultad estimativa en el caso del hombre, está sujeta al control de la razón, o sea, es movida por ésta. La conducta del hombre puede estar sujeta en ciertas circunstancias a las dimensiones vegetativas e instintivas[320] como los animales, pero lo más propio de él es una conducta teleológica, es decir, que consiga racionalmente sus fines; por este motivo el hombre debe *poseer cognoscitivamente* esos fines racionales.

Por otro lado, este hecho conlleva a que la fuerza instintiva sea más débil, por esto la *posesión cognitiva* se establece al margen de su estado orgánico. La *objetividad cognoscitiva* se establece en cuanto que *capta los objetos en sí mismos*, en cuanto que se refieren a la exterioridad real, a la esencia de las cosas. Por esto en el caso del hombre, a diferencia del animal, no se desencadena el movimiento tendencial de manera inexorable, sino que *puede no actuar*, *no seguir tal impulso*, es decir, el hombre puede colocarse fuera del instinto, pues no está determinado por él. El animal capta el objeto del sentido como principio y término de su acción, por esto sólo conoce lo que permite conservar su naturaleza; los demás singulares no le interesan. En cambio el hombre capta el objeto del sentido como un singular en sí mismo, por esto, no está determinado a conocer únicamente los convenientes a su naturaleza, sino *todos los singulares*, todos los individuos que concreten una naturaleza.

La función valorativa de esta facultad significa por tanto, que puede *inquirir* sobre los *singulares materiales*. Tomás le denomina también a esta facultad como *razón particular* lo cual le confiere el carácter de una potencia discursiva sobre lo singular. Es un sentido porque su objeto es un singular material, como el de todos los demás sentidos, sobre quien recae su inquisición o discurso. Sus *juicios* son principio extrínseco y término del conocimiento humano, pues la facultad racional opera para verificar si el bien presentado es *en verdad* tal y para razonar sobre la manera de conseguirlo. Este juicio es una *estimación* sobre la bondad de lo concreto de cara a la propia (del sujeto cogitante) conservación e integridad física o corpórea o vital; pero es

una extensión de la capacidad de la cogitativa de aprehender lo universal en lo particular por medio de la colación o estimación de intenciones.

El nombre que recibe de los medievales, *aestimativa*, describe su función de valoración o estimación de un bien concreto, de captar lo que tiene en común con alguien, lo cual permite en segunda instancia que los apetitos se desencadenen y que se desarrolle la actividad de la razón práctica. Esta valoración o estimación que indica cierto *juicio particular* sobre lo sensible, *constituye un puente entre las facultades cognoscitivas sensibles y la razón y entre ésta en su dimensión práctica y los apetitos sensitivos*[321]. Estas funciones de la cogitativa permiten la aprehensión teórica y la aprehensión práctica, pues *puede captar las realidades físicas como bienes*.

Para que la voluntad realice el acto de intender o *intentio*, es decir, quiera lo aprehendido como bien por la razón, requiere de la *aprehensión particular* la cual es tarea de la cogitativa. En este sentido la estimativa o cogitativa relaciona las necesidades o movimientos tendenciales con la realidad en cuanto conocida, *la naturaleza que uno mismo es* con lo representado sensiblemente[322]. De esta manera se relaciona la dimensión intelectual con la vida tendencial.

El objeto de la razón es el concepto universal y el objeto de la cogitativa son las intenciones individuales, o sea, *contenidos cognoscitivos sensibles* remitentes a singulares materiales que no fueron conocidos por los sentidos externos. Esto hace suponer que la cogitativa colabora con la imaginación en la formación de los fantasmas, los cuales son almacenados en la memoria. Por ende también en la cogitativa el *fantasma* resulta fundamental[323].

Esta posesión de intenciones particulares también permite explicar la formación de la experiencia, pues la cogitativa aprehende las intenciones sensibles, lo que permite poseer un *tesoro* de intenciones, de manera que cuando se encuentre la facultad sensible con nuevas estimulaciones, la cogitativa efectuará la *collatio*, o sea, comparará todas las intenciones disponibles para ver cual es la que mejor se ajusta a la situación actual.

Resulta importante señalar que la filosofía anglófona cuenta con numerosos autores que han realizado trabajos de investigación sobre la cogitativa. No es posible tratarlos ahora, pues su producción es muy abundante y por esto requeriría un tratamiento especial. Sin embargo, Anthony Lisska cita numerosos estudios al respecto[324].

B. funciones de la cogitativa

Sellés siguiendo a Cornelio Fabro esquematiza la actividad de la cogitativa, dividiendo en tres sus funciones: fundar y organizar los datos de la experiencia presente y pasada y juzgar acerca de los sensibles propios, comunes y *per accidens*; preparar al fantasma para que reciba la acción del entendimiento agente; y percibir la sustancia singular debido a que algún indicio de la sustancia es sensible *per accidens*[325]; la primera de las cuales es posible subdividirla en dos. García Cuadrado distingue una más, que sería la *dirección de la acción* pues muestra el bien conveniente y concreto al cual dirigirse[326].

De acuerdo con esta división será más sencillo abordar su tratamiento. Obviamente sus funciones se interrelacionan unas con otras, por lo que para explicar una es necesario apelar a las demás, de ahí la tendencia a la repetición. Sin embargo, solo así se van plasmando nuevos matices que permiten tener una visión más completa del trabajo de esta importante facultad, que según el citado Fabro *es el punto de apoyo de la gnoseología tomista*[327].

Antes de dilucidar brevemente sobre estas funciones es necesario encuadrarlas en la actividad de los sentidos externos e internos. En cualquier conocimiento humano y en particular en el jurisprudencial, los sentidos externos conocen aspectos accidentales de la realidad, o sea, los sensibles propios, sobre los que normalmente no fallan, y los sensibles comunes, sobre los que fallan algunas veces; con esto el sentido, que no el órgano del sentido, forma un *objeto sensible*. Posteriormente el sensorio común conoce los actos de los sentidos externos y con esto sus objetos, por lo que puede *unificar* u *organizar* los accidentes percibidos en el momento presente por los sentidos externos a través de una discriminación de los sensibles propios y de estos con los comunes. La formación de esta *unidad de los accidentes* conocidos por los actos, *permite entrever* la existencia de un sujeto (sensible *per accidens*) en el que esos accidentes tienen su sustento. Esta información sobre la realidad presente es formalizada por la imaginación, mediante la formación de un *fantasma* o *imagen* inmaterial, *de la unidad de esos accidentes* elaborada por el sensorio común y conocidos por los sentidos externos; a esta unidad es a lo que se añade el trabajo de la cogitativa y que la imaginación formaliza. Este fantasma permite tener una noticia más clara *de los accidentes* (y de *su sustrato*) conocidos por los sentidos externos que la que tuvo el sensorio común. La imagen elaborada por el acto de la imaginación se almacena en la memoria, el tesoro de las *intenciones sentidas*, junto con otras imágenes que *se van produciendo* por un proceso sensitivo similar durante todo el tiempo de vigilia, en el cual los sentidos externos están recibiendo estímulos constantemente.

a) fundar y organizar los datos de la experiencia presente y pasada

En este *flujo y reflujo* de estimulaciones sensoriales, de su organización y de producción y almacenamiento de imágenes tiene lugar el trabajo de la cogitativa, que elabora las *intenciones no sentidas*, es decir, lo conocido pero no por la vía sensorial externa. Este conocimiento lo obtiene la cogitativa a través de una *cierta inferencia* o capacidad judicativa denominada *collatio*. Esta colación es la *comparación de la intención contenida en la imagen de lo presente* sentido por el sensorio común con base en los sentidos externos, *con la intenciones contenidas en los actos de la imaginación ejercidos* almacenados en la memoria. El resultado es un *contenido cognoscitivo* que se infiere de la experiencia imaginativa sensible del pasado y del presente, pero que no está explícitamente contenido en estas, sino que sale a la luz gracias a esa *inferencia* colativa de la cogitativa: la *intención no sentida*. Esta nueva intención es acerca de la verdad (obviamente no formal) de un objeto estimulante en el presente a la facultad cognoscitiva sensible o que es hecho presente por la memoria, sea significativo vitalmente o no para el cognoscente. El resultado de este juicio, *lo verdadero o lo bueno presente concreto singular*, también es posible representarlo fantasmalmente por el acto de la imaginación y en el futuro puede ser usado para compararlo con otras imágenes.

Por ende, la cogitativa realiza operaciones complejas, pues interconecta todos los sentidos internos, dotando de unidad y dirección a sus operaciones hacia la simple verdad de lo conocido sensiblemente o hacia su bondad. A partir de la captación de lo bueno concreto presente por medio de la colación, se desencadenan los movimientos de la sensualidad, es decir, los apetitos irascible y concupiscible[328]. Estas son las *intentiones* que tienen un cierto significado humano o vital, *principios de acción y pasión*; pero también capta al individuo concreto que participa de la naturaleza común que no tiene significado humano, que es objeto del juicio particular, del *esto es* de Polo.

La cogitativa realiza la organización de la percepción en vista de los intereses biológicos del hombre y de los fines captados por la razón. Estos fines, entre los que está el conocimiento de la verdad teórica, no son captados por la cogitativa, pero como está gobernada por los niveles cognoscitivos superiores *está abierta a toda la realidad*, no solo a la esencia y acto de ser humano, sino *a la totalidad del ser y al Ser*. La cogitativa se apoya pues, en las experiencias sensoriales de los sentidos internos: en la unificación de las sensaciones de los sentidos externos llevada a cabo por el sensorio común, en la formación de imágenes de *aquello sentido en la impresión o estimulación del órgano sensorial* y en su conservación en la memoria. A esto se debe que sea *proyectiva*, pues puede dirigir procesos de adaptación a situaciones nuevas a partir de las experiencias pasadas, es decir, de la *identidad personal*. Por esto Tomás asocia su función con el *experimentum* el cual es un tipo de conocimiento sensorial en el que

el cognoscente no está coartado por las impresiones del presente, por lo que puede asumir el pasado para usarlo en el futuro[329].

Con base en las imágenes almacenadas en la memoria se obtiene el conocimiento experimental, por esto la memoria juega un papel en la actividad cogitativa, pues tiene la función de *conservar* aquellos *objetos intencionales* percibidos que *tienen sentido* en relación con los fines del hombre, y en general con lo conocido por los niveles cognoscitivos superiores, debido a su unión con la potencia intelectiva[330]. Obviamente también juegan papel importante la imaginación y la unificación de las sensaciones del sensorio común.

La cogitativa es por tanto, el sentido interno que *enfrenta al tiempo y lo suministra a las facultades superiores*. Esto lo consigue con base en el apercibimiento del presente que hace el sensorio común, en la articulación del tiempo evocado por la imaginación y en la reminiscencia del pasado por la memoria; los apetitos sensitivos tienen cierto juego, pues tienden a *algo futuro*. Esto pone de manifiesto la dimensión tendencial del conocimiento, pues el instinto con base en las impresiones sensibles despierta la apetencia de un fin, incluido el conocimiento teórico, el cual es objetivado o representado por la fantasía y captado como término de la necesidad por la estimativa.

b) juzga acerca de los sensibles propios, comunes y *per accidens*

La cogitativa puede dividir y componer intenciones particulares, de manera análoga a como la razón divide y compone intensiones universales. Se caracteriza al acto de la cogitativa como un *juicio* acerca de la *sustancia particular singular presente*, y en específico sobre su *conveniencia o disconveniencia en relación con la conservación de la propia naturaleza*. El juicio de la cogitativa es un *cierto juicio* sobre lo concreto presente sustancial, sin conocerlo como sustancial, lo cual los apetitos pueden hacerlo objeto suyo. Este juicio no es un juicio del universal, sino un juicio en concreto.

Este *juicio* de la cogitativa es el ejercicio de una comparación o *collatio*[331]; y puesto que aprehende los *universales existiendo en los particulares* los puede comparar. Esta comparación significa cierto enjuiciamiento de esos particulares, composición y división de las intensiones, o sea, de objetos conocidos individuales: distingue y compara entre sí *aquello que existe bajo la naturaleza en común*, especialmente el *bien* que *existe* en lo particular. Este juicio o *collatio* lo hace con las intenciones de la memoria (intensiones del pasado o actos de la imaginación ejercidos), a través de comparar muchos singulares recibidos en la memoria; también compara con la intención de la imaginación (intensiones intemporales o las imágenes de aquello que estimula en el momento presente la percepción sensorial, es decir, la imagen de la

unificación del sensorio común de los objetos de los sentidos). Con base en estas comparaciones puede hacer una *valoración* del futuro (intenciones de futuro), que es también una intención. De esta manera, *comparando* las experiencias pasadas con lo presente, puede *estimar* el futuro, puede *enjuiciar* las intenciones para *concluir* una nueva intención. Por este motivo en la *collatio* se *coordinan* los objetos de las potencias cognoscitivas sensibles y los objetos de las potencias apetitivas sensibles[332].

La cogitativa por tanto, compara las intenciones almacenadas en la memoria, referentes a individuos pertenecientes a una naturaleza común y en especial *de bienes concretos hacia fines*; una experiencia que es de realidades concretas y que desde luego no llega a la universalidad. Esto constituye una ayuda al desarrollo del arte y la ciencia. El arte es el hábito de la razón práctica que conoce los actos que producen efectos deseados, y de aquí permite la consideración de las causas que provocan efectos, es decir, perfecciones en las cosas materiales contenidas en modelos; la ciencia es el hábito judicativo, que conoce la operación de afirmar o negar algo de alguien, por ello también de considerar causas que provocan efectos, es decir, de predicados contenidos en sujetos. Pero tan importante como el arte y la ciencia es la base que representa la experiencia para la acción humana: de bienes mediales hacia fines, objeto del hábito de la prudencia.

La operación de la cogitativa, la *collatio* o *aestimatio* no es en estricto sentido un juicio, pues la relación entre lo conocido y la naturaleza del cognoscente no es conceptual, más bien *percibe lo que tiene sentido en relación con lo común*, que en el caso de la praxis es la *percepción de lo que tiene sentido en relación con los fines* (es decir, del bien medial), no por causa de los *instintos*, sino por comparación, por esto se dice que es *razón particular*[333].

En este punto conviene mencionar una precisión que hace Polo. Este autor sostiene que "en el caso del hombre la *collatio* apunta a un término que supera al interés del organismo: aquello que aparece comparativamente no es el del orden de la tendencia, de la integración última de la vida animal, sino que es la referencia de la sensibilidad a un plano ulterior; al alcanzarlo la *collatio* se establece de manera absoluta, con el valor de juicio particular y teniendo que ver con la inteligencia. En la cogitativa se da la referencia del dato sensible a una instancia independiente del variable estado orgánico, que es la realidad; en esta referencia se da la posición pura y simple del dato sensible en forma de juicio particular, que cabría expresar así: esto es (como cierto juicio particular que versa sobre el dato sensible). El juicio de la cogitativa pone lo sentido sin más, refiriéndolo a la instancia absoluta que es la realidad, a la que ella misma se refiere como algo no sentido (…) la cogitativa humana hace algo más que estimar el dato sensible: lo refiere (…) a una instancia que no es relativa desde un punto de vista orgánico: la realidad"[334]. Por este motivo puede decirse que la

cogitativa percibe *lo que tiene sentido en relación con algún fin o principio*, propio o exterior; esto podría explicar porqué el jurista es capaz de entender el proceso como una lucha en la que está en juego *algo* que tiene sentido para alguien o según un principio.

Esto permite entender también por qué la *collatio determina lo común de un individuo* y en el terreno práctico *lo conveniente o inconveniente para el propio ser*; pero a diferencia del animal, en el hombre no da lugar a un movimiento fatal, sino *a que la razón verifique la bondad de aquello en ese momento*, es decir, para que lo consiga en razón de su bondad o para que lo considere únicamente de manera especulativa. Esto solo puede explicarse considerando que la cogitativa es el *sujeto impropio*[335] de los hábitos adquiridos de la prudencia, arte y ciencia y a través de éstos de los hábitos innatos[336].

Es por esto que esta aportación de Polo permite entender que la fundación, organización y colación de la experiencia formada a partir de la percepción de los objetos sensibles propios y comunes, se extiende a un término que supera al interés del organismo, o sea, a la realidad. No se limita a organizar la experiencia y a colarla con base en la propia subjetividad y para la obtención de fines de la propia subjetividad, sino que *se abre a la organización y colación de la experiencia al conocimiento especulativo de la realidad*, es decir, de las intenciones que no son significativas para el *cogitante*. Esto se debe a que es capaz de conocer al individuo existiendo bajo la naturaleza común, de lo cual el conocimiento del bien medial dirigiéndose al fin es una especialización o derivación, como lo es la razón práctica de la especulativa.

c) prepara al fantasma para que reciba la acción del entendimiento agente

El acto de la cogitativa contribuye a que la imaginación elabore el fantasma. Este acto de la imaginación no es independiente del acto del sensorio común pues unifica la percepción exterior y tampoco del de la memoria sensitiva como archivo de las intenciones.

El fantasma tiene la posibilidad de expresar la conclusión de la *collatio*, es decir, de la comparación de imágenes. Esta conclusión es la intensión insensata, es decir, el *individuo existiendo bajo la naturaleza en común*, lo que permite la conceptualización teórica. En el caso de la praxis el fantasma es la imagen de la *intensión insensata del Bien en el bien*, es decir, del *movimiento hacia el logro de fines*, de la consecución de un *fin medial para el logro del fin último*; esto permite a la razón práctica aprehender, aconsejar y juzgar, y con ello imperar sobre la acción humana, *pues el bien concreto y la acción humana están juntamente conocidas en el*

nivel sensorial. El fantasma pues, puede representar a ambas. Al mismo tiempo, el fantasma que puede *representar acciones humanas dirigidas hacia fines*, puede representar también *procesos de otros seres*. Esto significa que puede elaborar fantasmas que representen proposiciones acerca de la naturaleza de individuos, que *representen el individuo* en dos modos determinados, *como Sócrates y como mortal*[337].

A partir de esta imagen intencional el entendimiento agente con su iluminación hace ver los contenidos inteligibles, pues la imagen de la cogitativa no es aséptica, sino valorativa del individuo respecto de lo común y del bien respecto de la propia subjetividad, la imagen es *significativa* para el cognoscente. Esta iluminación, que descubre los inteligibles, permite descubrir en aquella imagen los contenidos veritativos, aunque no formales pues no ha habido juicio. Con la iluminación del entendimiento agente el entendimiento paciente o razón universaliza la valoración presentada por la cogitativa y elabora el concepto práctico.

La relación que guarda la cogitativa con el entendimiento agente radica en que le suministra el fantasma, el cual sería un *esquema perceptivo de conducta* o *imagen de un individuo que concreta una naturaleza determinada*; este fantasma es un *complejo funcional* centrado en torno a la intención de la cogitativa, que es el aspecto formal y como aspecto material la imagen de la imaginación. Este proceso se daría, siguiendo lo sostenido por Polo, en lo especulativo y en lo práctico. Esto manifiesta la unión de entendimiento agente y de la cogitativa, o más bien la integración de ambos en todo un entramado o plexo que es el *supósito humano*. La cogitativa realiza su operación gracias al entendimiento agente; se manifiesta así la unión entre lo orgánico e inorgánico: el alma se une al cuerpo a la manera de acción y pasión, pues la sustancia intelectual actúa sobre el cuerpo moviéndolo. Es el la explicación de principio activo y pasivo. Por esto a veces Tomás denomina a la cogitativa *intelecto pasivo* o simplemente *intelecto*. Este principio de actividad eleva a la facultad orgánica al nivel inteligible[338].

Una vez llevada a cabo esta aprehensión particular se desencadenan las siguientes operaciones de la razón. El juicio y la demostración en la teórica; y en la práctica el consejo para determinar los medios que se seguirán para la consecución del bien aprehendido, el juicio con base en el cual se podrá captar la conveniencia o no de actuar hacia la consecución de ese bien o de dejarlo y finalmente el imperio; por esto es posible inferir que el hombre no está determinado al bien sensible como el animal.

d) percibe la sustancia singular debido a que algún indicio de la sustancia es sensible *per accidens*

El objeto de esta facultad es el *sensible concreto* o *singular*. Específicamente el aspecto formal desde el que se observa el sensible concreto es como *insensate intentionis* sensible *per accidens*[339]. *Intencional* porque es la posesión cognoscitiva de un objeto, lo cual puede ser conveniente o inconveniente para la vida, pero también puede tratarse de un objeto intencional sin significado para la vida; e *insensate* porque esa aprehensión *no es percibida* por los sentidos externos.

Algunos autores consideran que el sensible *per accidens* es el objeto propio de la cogitativa. Carlos Llano explica este sensible como aquél que *no es sensible propiamente*, ya que es *propiamente un inteligible*, esto es, un inteligible *que parece* captado por los sentidos. Ambos elementos son objetivados conjuntamente, tanto el objeto intencional no aprehendido por los sentidos externos, como la remitencia al inteligible que soporta estos accidentes. Esto se caracterizaría como la *sustancia concreta presente* que soporta los accidentes materiales que son captados por la facultad sensible. Por esto Llano sostiene que esta captación indica ya un *conocimiento sensible del singular*. Conocimiento sensible que es tarea de la cogitativa, la cual aprehende sensiblemente el concreto material[340].

En estricto sentido el *sensible per accidens* es lo conocido por el entendimiento de manera que es *inmediatamente entendido por la razón en el encuentro con la cosa sensible*. El *sensible per accidens* puede ser la sustancia que le corresponde a ese accidente y también la sustancia propia correspondiente al *yo* que entiende el sensible. Cuando el sentido capta el sensible propio, el entendimiento se percata de que el accidente captado se sostiene o se soporta en algo. Esto significa que al captar el accidente se capta la sustancia. De la misma manera una sensación se capta como *algo* sustentado en la propia sustancia, en el *yo*; esto aún no siendo accidente del yo, pues en estricto sentido lo sentido es accidente de otra sustancia. De esta manera en la sensación se dan dos sensibles *per accidens*: *la sustancia que sustenta la cualidad sentida* y *la sustancia que sustenta la sensación*.

Por ende, la actividad de la cogitativa *conoce* o aprehende la *quidditas* concreta de las cosas materiales, el ser concreto presente. Esto es precisamente la *naturaleza común en el individuo* o *el Bien en el bien*. Este conocimiento de la cogitativa mueve al apetito sensible (igual que la razón a la voluntad) y media entre la razón y los apetitos sensibles.

e) la dirección de la acción pues muestra el bien conveniente y concreto al cual dirigirse

La cogitativa permite conocer al individuo existiendo en común, por ende, permite conocer la *concreción del Bien en el bien*, es decir, del bien universal en el bien particular. Esto significa valorar o estimar la realidad exterior con respecto a la propia subjetividad; pero *esta valoración no desencadena una conducta fatal*, sino que el hombre es capaz de no perseguir el bien conocido, puede hacer una *simple valoración* de la realidad exterior, ya que en el caso del hombre el acto de la cogitativa está impregnado de racionalidad y libertad[341].

Por esto, a partir de la estimación puede producirse una pasión, de manera que al captar *lo bueno* pone en marcha las facultades motoras para atraer o rechazar aquello. El resultado de la *collatio*, la intensión insensata o *concreción del universal en el bien particular*, pone en relación *una realidad exterior con la propia situación subjetiva*, en todas las dimensiones, incluyendo el conocimiento de cosas que no tienen aplicación práctica, o sea, la contemplación. Esto significa que *la estimación es una cierta anticipación del futuro*, por lo que *rige el comportamiento propio respecto del objeto valorado*. Por ende la cogitativa, que es una facultad que estima el valor de una realidad singular externa respecto de la propia singularidad, tanto orgánica como anímica, es la facultad que *rige el comportamiento propio respecto de cada realidad singular externa*.

La concreción del bien universal en *lo bueno* o en su caso *la ausencia de bien en lo singular*, constituyen los *proyectos concretos de futuro*; es decir, *bienes concretos a conseguir o males a evitar en el futuro y por ello de carácter contingente*. Por esto la cogitativa tiene intencionalidad de futuro, es decir, la cogitativa se refiere a todo lo real concreto en su temporalidad desde el punto de vista del valor. Esto significa que la cogitativa permite valorar *lo que del bien universal inteligido tiene ese bien concreto*; es decir, permite *atisbar el fin en el bien concreto presente*, debido a que está gobernada por la prudencia, la cual a su vez supone los primeros principios y deriva del *intellectus*[342].

Por este motivo se entiende que se considere a la cogitativa como el *motor de la acción humana* de la misma manera que la estimativa es el motor de la conducta animal hacia ese mismo bien concreto. La diferencia radica en que por la participación del intelecto la cogitativa permite usar ese bien concreto como medio al bien universal[343].

White caracteriza a la cogitativa como una facultad que *desempeña funciones relacionadas con la instintividad*, pero influenciadas por la razón. De sus juicios se infieren las características de la percepción cogitativa. El juicio instintivo es un acto complejo que relaciona tres elementos: *aquello* que está actuando sobre los sentidos externos, una cierta imaginación anticipadora de algo *deseable o indeseable* y

las *acciones* a través de las cuales se conseguirá o se rechazará eso deseable o indeseable. Los tres aspectos se captan conjuntamente y no es posible que resulten de una inferencia del primero hasta el último. Por ende, en la aprehensión cogitativa se interrelacionan tres elementos en uno: un fin, un medio hacia el fin y una situación presente. Sostiene el mismo White que con base en esta aprehensión la cogitativa puede influenciar a la razón y a la voluntad por medio de la formación de los fantasmas adecuados que provean objetos adecuados para la razón teórica y práctica[344]. Esta es la *aprehensión particular* que es capaz de mover a la voluntad pues le muestra el bien o *lo apetecible* de manera que a su vez la voluntad mueva a la razón a operar prácticamente. Esto es en realidad el fundamento de la racionalidad práctica.

Con respecto a esto último cabe reiterar que la estimativa animal capta los elementos y desencadena la actividad hacia el logro de lo deseable o el escape de lo indeseable, pues capta lo bueno aquí y ahora. La cogitativa también es capaz de captar los tres elementos del bien aquí y ahora, sin embargo, no desencadena la acción de manera fatal, pues la razón en coordinación con la voluntad del hombre le permiten aprehender el bien *simpliciter* que está por encima del bien aquí y ahora, por ello puede rechazar éste. Es decir, el bien *hic et nunc* puede colocarse en función del bien *simpliciter*. La tendencia de la voluntad al bien universal que le muestra la *ratio* le permite liberarse de la constricción de la estimativa animal y por la *continuatio* (entre la sensibilidad y la inteligibilidad y la rectoría de la última sobre todas las potencias del alma) hace que las potencias inferiores busquen el bien universal. Esto aclara lo sostenido por Polo acerca de que en la cogitativa se da la referencia del dato sensible a una instancia independiente del variable estado orgánico: la realidad. La coordinación de la razón y voluntad permiten al hombre dominar el instinto. Este dominio del instinto ante el bien permite al hombre realizar la deliberación en la que la aportación de la cogitativa está presente.

C. la cogitativa en la actualidad

Algunos autores sostienen que el pensamiento de Tomás y el de Aristóteles proporciona el cauce apropiado a los descubrimientos neurocientíficos[345], conduciéndolos en un movimiento de auténtico progreso, puesto que el hombre no es solo alma, sino un compuesto a partir de alma y cuerpo. El cuerpo juega para Tomás el papel de causa material o potencia sustancial, por lo que las operaciones intelectivas o *procesos psíquicos superiores*, dependen para obrar del *estado fisiológico del cerebro*, pues dichos procesos se *eslabonan* en funciones inferiores que se asientan en determinadas zonas del cerebro. Este es el órgano actualizado por los procesos psíquicos; y la cogitativa es la materia informada en la que se eslabonan los procesos superiores e inferiores. Tomás analiza las lesiones cerebrales y sostiene que las

facultades superiores inmateriales se sirven de los órganos corporales, por esto, cuando el órgano está lesionado no se puede entender en acto ni siquiera aquello que ya se había entendido, es decir, la facultad espiritual no actúa sin el apoyo en el órgano material[346].

Esto lleva a concluir que el daño en una zona cerebral pude inhibir total o parcialmente una función psíquica superior puesto que es un *eslabón*. Una lesión en el área prefrontal puede provocar modificaciones en la personalidad del individuo, pues se dañan los eslabones, los sentidos internos, en especial la cogitativa. Esto permite entender que los datos neurocientíficos encuentran en la psicología tomista una explicación más amplia y comprensiva no contradictoria con las certezas filosóficas[347]; además, las neurociencias actuales han confirmado muchos y fundamentales aspectos de antiguas doctrinas filosóficas y psicológicas y que las neurociencias no bastan por sí mismas para construir la psicología[348].

El fundamento de estas propuestas esta en las investigaciones de Antonio R. Damasio. Este investigador y su equipo de científicos concluyeron con base en el estudio del caso de Phineas Gage quien en 1848 tuvo un accidente que le dañó la región ventral y media de la corteza prefrontal, que su incapacidad para planificar el futuro, conducirse de acuerdo con las normas sociales de comportamiento aprendidas previamente y actuar con vistas a su supervivencia, tiene su fundamento en "un daño selectivo de las capas corticales prefrontales de su cerebro"[349]. Sobre esto han abundado en otros trabajos[350].

Otros trabajos de Damasio han contribuido a fijar con mayor exactitud la ubicación del *eslabón* de los procesos psíquicos superiores con las funciones inferiores (es decir, la probable ubicación de la cogitativa, en lenguaje tomista): *ventromedial prefrontal cortex*; región que se conecta con el núcleo subcortical que regula funciones biológicas básicas, emociones y conocimiento y conductas sociales[351].

En otras numerosas investigaciones de Damasio y sus colaboradores sobre las consecuencias del daño en la corteza prefrontal, se echa de ver que las funciones que realiza esta parte del cerebro están en estrecha relación con las funciones que Tomás y su tradición atribuyen a la cogitativa. Aunque también se mezclan con funciones de los otros sentidos internos. En una somera lectura, la cual alienta una ardua investigación, se encuentra la siguiente temática: el reconocimiento de palabras que designan singulares pertenecientes a categorías conceptuales y de conocimiento conceptual pertenecientes a los mismos singulares, que radican en las *higher-order cortices*[352] de los lóbulos temporal izquierdo y derecho[353]; conducta hacia la acumulación de objetos no necesarios para la vida privados de valor emocional, estético y monetario y a veces sin utilidad e incluso inconvenientes, en el caso de lesiones en la *mesial frontal*

region[354]; incapacidad para tomar decisiones que eviten pérdidas en el futuro pero que en el presente resultan ventajosas[355]; afectación de la capacidad para la intuición afectiva, pero no de la racional conciente[356]. Además dejan claro que la capacidad para decidir está influenciada por la *memoria*[357], o sea, la decisión del sujeto se afecta en la medida de la afectación de la memoria[358].

Otro elemento que deja entrever a la cogitativa en estas investigaciones radica en que la decisión es influenciada por *señales* surgidas de procesos bioregulatorios, por lo que concluyen los científicos que en un proceso de toma de decisión influyen no solo la *orbifrontal cortex* sino otros componentes corticales y subcorticales; pero el daño en la citada zona interfiere con la actividad normal de esas *señales* de los procesos regulatorios, que afecta la capacidad de decisión en la vida cotidiana[359]. Esas señales bien pueden *identificarse* con los fantasmas de *experiencias pasadas* y con las imágenes *de lo que estimula la percepción sensorial*, pues así parece decirlo el propio Damasio[360] y lo corroboran los demás[361]. Otros autores han usado las investigaciones encabezadas por Damasio para fundar estudios sobre ética[362].

Aquí cabe también mencionar a la psicología contemporánea, que por lo intrincado de su historia[363] es posible atisbar una confusión en su objeto de estudio. De su definición etimológica[364] (ciencia del alma) es posible percatarse que su objeto es, entre otras realidades, la *inteligencia* y la *razón* humanas; sin embargo, "el estudio neurocognitivo de las capacidades intelectuales ha demostrado que estas se encuentran condicionadas por estructuras subcorticales, mediadas por factores emocionales"[365]. Esto quiere decir que el objeto de estudio de la citada disciplina se identifica con las funciones atribuidas a la cogitativa. Obviamente el objeto de la psicología contemporánea no puede ser la *ratio* y mucho menos la sindéresis y el *intellectus*, pues sus métodos son positivistas[366], por lo que resulta imposible alcanzar con ellos las realidades inmateriales. Pero sí pueden acceder al fundamento material del conocimiento humano, o sea, la función de la cogitativa y de los demás sentidos internos. Probablemente por este motivo Miguel Luis Martín concluye que ambos términos, *inteligencia* y *razón*, son *constructos teóricos* y no realidades físicas[367]. Desde luego, lo segundo es cierto y lo primero habría que matizarlo diciendo que esos conocimientos son el resultado de una especulación o teoría sobre unas realidades inmateriales. Por esto resulta lógico que sostenga el citado que el ámbito de aplicación de las *concepciones tradicionales de la inteligencia* se reduce al entorno académico, pero que la *inteligencia emocional* encuentra múltiples aplicaciones y utilidades, por esto, la inteligencia ya no es racional sino emocional, y la racionalidad no es lógica, sino ecológica[368]. Este etéreo objeto de estudio permite entender también porqué la psicología científica nacida hacia fines del siglo XIX se transforme en psicobiología o neuropsicología y finalmente en neurociencia[369].

No es posible desarrollar aquí un estudio sobre los nacientes *neuroderecho* y *neuroética*[370], que en los últimos tiempos han generado abundante literatura. Sin embargo, es necesario mencionar algunos conceptos que permitan ubicar mejor el papel de la cogitativa en la actividad jurisprudencial. Ante la profecía de muchos autores sobre la transformación del orden jurídico por la neurociencia, Pardo y Patterson estudiaron diferentes posturas neurocientíficas sobre la mente en relación con áreas específicas como la detección de mentiras, la doctrina penal, la decisión económica, la decisión moral y la decisión judicial, concluyendo que hay tres planteamientos básicos al respecto. La primera es un dualismo cartesiano, que concibe la mente como una entidad inmaterial que está en interacción con el cuerpo; postura actualmente desacreditada por los neurocientíficos. La segunda postura es la consistente en identificar cerebro y mente, pero en el desarrollo de su estudio hacen ver las inconsistencias de esos planteamientos. La tercera es una concepción de la mente como *algo no completamente material*, cuyas raíces están en Aristóteles. Esta última es *parcialmente materialista*, puesto que si se cambia la estructura del cerebro, se cambiará la operación de la mente[371], lo cual empata con los descubrimientos de Damasio y su equipo y hace *cuando menos* verosímiles los planteamientos de Tomás y su tradición, en la cual este estudio pretende inscribirse.

Esta investigación sobre las funciones cerebrales permite entender el *cambio* de la ley natural; no que se deje de hacer el bien y evitar el mal, sino que las facultades sensibles acierten con el *altamente variable* bien singular concreto. Lo *bueno cambia* en la medida en que *cambia la estructura de supervivencia*, pues la ecología, la tecnología y la organización social, la cultura en una palabra, hacen que lo que mantiene la vida o lo que la hace mejor o más plena sea *histórico*; es decir, el bien que hace posible o que mejora las diferentes dimensiones de la vida humana es distinto en cada etapa histórica y es específico de ella. No así los temas de las dimensiones cognoscitivas superiores; estos tan solo se advierte y alcanzan mejor.

D. La cogitativa y el *experimentum*

Con base en lo expuesto hasta aquí y siguiendo a Luz González es posible decir que la cogitativa es el *sentido del futuro*, facultad prospectiva que *rige los procesos de adaptación a situaciones nuevas reduciéndolas a los términos de la experiencia*. Sin esta posibilidad para afrontar el futuro, el hombre quedaría limitado a sufrir la marcha del tiempo, no podría adelantarse a los acontecimientos y a encontrar la actitud para afrontarlos. Sin la cogitativa el hombre no tendría capacidad para afrontar el cambio. Pero la cogitativa tiene intención de futuro, de manera que permite a la *ratio* y a la *voluntas* verificar y *hacer realidad el futuro*. Esta capacidad para enfrentar al futuro se debe a que la cogitativa forja la experiencia.

La *empeiría*, término traducido al latín como *experimentum*, tiene que ver con la experiencia sensible del presente y del pasado y en cierto modo con el futuro. Sostiene Tomás que el pensamiento a veces es precedido por un proceso de *toma de posesión gradual* bajo el impulso del conocimiento sensible. Es decir, *la multiplicidad de impresiones* que afectan a los sentidos externos *dejan una huella*; *varias huellas* permiten dar *cierta unidad* al conjunto de las sensaciones: esta es la *inductio* o *epagogé*. Aquí culminan las reflexiones sobre la experiencia; es la *upolephis* o persuasión debida a la observación de casos semejantes[372]. La memoria almacena las experiencias y discriminaciones de valor obtenidas por la *collatio*, a las que se añaden la información afectiva y motriz. Esta colación de la cogitativa sobre la experiencia sensible almacenada en la memoria *constituye una base* sobre la que la *ratio* abstrae, conceptualiza y finalmente elabora el juicio práctico hasta desencadenar la acción.

En estrecha relación con esto, Flynn sostiene que el acto de la cogitativa participa de las operaciones inductivas y deductivas de la razón. Por esto, la colación según la inducción generaliza acerca de los *materiales singulares previamente sentidos*, de manera que *compara* los fantasmas de *experiencias pasadas* (memoria) y las imágenes *de lo que estimula la percepción sensorial en el presente* (imaginación), descartando los que no *cuadren* con lo *singular concreto presente*. Por esto la cogitativa forma experiencia, porque *experimenta*. Esto hace sentido con su etimología, pues es un *poder que mueve y agita hasta hacer salir una cosa de entre muchas*[373]. Este acto de la cogitativa constituye un juicio experimental que se expresa en el fantasma; pues, esta colación de experiencias para el encuentro con el singular concreto conveniente es representada por la imaginación[374]. En este sentido la cogitativa es forma (acto) respecto de la imaginación que es materia (potencia). La primera le dota de contenido, la intención que remite al singular concreto presente, el cual es representado fantasmalmente por el acto de la imaginación. Así ya está configurado el fantasma del que la *ratio* abstrae por la iluminación del entendimiento agente y después le permite formar el concepto práctico.

También sostiene Flynn que la cogitativa participa del movimiento deductivo cuando el intelecto infiere los primeros principios. En este camino la cogitativa estima o calcula a través de un silogismo expositorio[375]. Si se parte de la premisa tomista de que los sentidos son el principio del conocer, todo lo conocido habrá de resolverse a los sentidos. Esto significa *resolver lo entendido en la experiencia*. Por esto es un silogismo expositorio, pues no es una verdad silogística, sino una cierta demostración sensible, donde la consecuencia (verdadera según el conocimiento intelectual) se declara en lo particular sensible[376].

En estrecha relación con este movimiento deductivo, cabe mencionar que la recta *estimación de un fin particular*, que también puede denominarse *aprehensión del bien particular* concreto singular, se denomina *intelecto* en cuanto principio, y *sentido* en cuanto particular. Esto se debe a que para a Aristóteles debe haber un *sentido* de los singulares, que es el *intelecto*, es decir, el sentido interno que juzga de lo concreto y singular (la cogitativa)[377]. De acuerdo a este señalamiento de Tomás, es válida y acertada la denominación de esta facultad como *intelecto* o *intelecto pasivo*[378], porque de la misma manera que la captación de los primeros principios comunes e indemostrables son el principio intrínseco y término del razonamiento universal, así *aquello captado* por la cogitativa es el principio extrínseco y término del *razonamiento particular*.

5. El fantasma

El fantasma es la base sobre la cual se realizará el conocimiento intelectual, pues *la naturaleza de lo sensible* es el objeto propio y proporcionado de la razón[379] y es imposible que entienda en acto sin recurrir a las imágenes[380]. Sin embargo, este fantasma no *contiene* la misma esencia que informa la cosa sino que es *su imagen*. Esta especie sensible es la base sobre la que se elabora la especie inteligible, la cual es *aquello por lo que el entendimiento entiende*: es la semejanza, *lo que remite*[381]. Pero en la especie sensible o fantasma la forma esta oculta tras las determinaciones individuales y contingentes que resultan del carácter orgánico de los sentidos internos; aunque la imagen sensible es inmaterial está sujeta a la temporalidad y espacialidad, es decir, a las condiciones de la materia[382]. Las imágenes son ciertamente el principio para que el intelecto entre en acto, pero son tan sólo *principio material*, no son la causa total y perfecta del conocimiento intelectual; requiere más bien, el entendimiento paciente la luz del *entendimiento agente* para entrar en acto de entendimiento[383].

Alfred Leo White considera a la imagen o fantasma como una realidad compuesta hilemórficamente, de materia y forma, que permite conocer individuos particulares y tiempos y lugares definidos. Este fantasma es necesario *para aprehender y para recordar lo aprehendido*, por lo que se concluye que *el concepto que se elabore sobre las realidades materiales es mediado por el fantasma*. El fantasma *determina la especie inteligible*, *que a su vez determina al concepto*; por esto sostiene Tomás que el intelecto posible recibe las formas como inteligibles en acto por virtud del entendimiento agente, *pero como semejanzas de cosas determinadas por el conocimiento de los fantasmas*[384]. A partir de estos fantasmas el entendimiento agente *hace* inmaterial *en acto* la *quidditas* o naturaleza representada en el fantasma,

siendo recibida por el entendimiento paciente; con esto se configura el abstracto y se entiende que las especies de la razón y las contenidas en el fantasma no difieran más que en el modo de ser, unas en acto y otras en potencia.

Sostiene White que no es posible entender el fantasma como una pintura o imagen fotográfica, pues en nada diferirían entre sí los abstractos, por ejemplo de *lobo*, *organismo* y *comida* abstraídos del mismo fantasma. Un *fantasma pictórico* es poco determinado, de manera que no permite la formación de la especie inteligible por la *ratio*. Esto puede solucionarse a través de entender al fantasma como algo en lo que la razón provee una determinación adicional (*additional determination*), es decir, que *en el mismo fantasma se hallen en potencia diversas especies inteligibles que se actualizan en tiempos diferentes*. Por ejemplo, se puede tener la imagen de un conejo y considerarlo como organismo en un momento, en otro como alimento y en otro más como animal[385].

El fantasma se requiere para adquirir nuevos conocimientos y para usar los conocimientos ya adquiridos. Esto se logra a través de lo que Tomás denomina *movimientos*. El primero es el *motus a rebus ad animan*, el cual es el dinamismo de las cosas hacia el alma que permite adquirir nuevos conocimientos. El segundo movimiento es del alma a las cosas, el *motus ab anima ad res*[386]; este movimiento es el acto cognoscitivo que supone una reconsideración de conocimientos previamente adquiridos, en los que la cosa real que actuó en el pasado sobre la sensibilidad se hace presente por medio de la memoria y de los hábitos de la *ratio*, lo cuales constituyen la memoria intelectiva[387]. Lo que hace la memoria en este movimiento es suministrar la imagen adecuada a lo que se quiere recordar, la cual es elaborada por la imaginación, para que sirva como fundamento al acto del entendimiento.

El *contenido intencional del fantasma depende de la operación de la cogitativa*, pues esta potencia es capaz de relacionar *el bien concreto presente*, que conoce por su gobierno de las potencias sensoriales inferiores, *el fin*, que conoce por su participación en los niveles cognoscitivos superiores de la persona humana y *el medio* para obtenerlo, debido al juicio comparativo de intenciones particulares resultado de la *collatio*. Con base en esto la cogitativa *elabora*, con el apoyo de los demás sentidos internos especialmente de la imaginación en lo referente a la objetivación de la imagen, *un fantasma adecuado para la obtención de un concepto que exprese la acción humana dirigiéndose al bien concreto presente*; un fantasma que *exprese el reconocimiento del Bien en el bien concreto presente al cual se dirige la acción*. Esto en ambos movimienos, del alma a las cosas y de las cosas al alma.

Sólo mediante la aprehensión de la cogitativa del *individuo que existe en común* o del *bien que concreta el Bien*, se logra que la razón reconozca una determinada naturaleza común (*unum*) a varios individuos (*multis*); pero también se logra que reconozca el bien universal *como existiendo* en un particular, con lo cual sobreviene el concepto y se desencadena el movimiento de la *voluntas ut ratio* hacia ese bien particular que es uno de los *casos* del bien universal. Es por tanto que cuando la cogitativa contribuye en la formación del fantasma en el que *ve en el bien al Bien*, permite a la *ratio* elaborar el concepto práctico. Esta tarea de la cogitativa la realiza cuando está gobernada por la razón práctica, pues este fantasma remite a un *medio* conocido sensiblemente por la cogitativa para alcanzar el Bien querido por la *voluntas ut natura*. Algo parecido ocurre con el concepto teórico, el cual es una remitencia simpliciter a una cosa real captada que individualiza una naturaleza determinada.

Es por tanto que sólo mediante la *aprehensión particular* de la cogitativa es posible reconocer el bien universal (el fin último de la voluntad) *como existiendo en un particular*, o sea, que hay un *conocimiento sensible de un singular*[388]. Cuando la cogitativa tiene las *disposiciones*, impropiamente virtudes, es guiada por los niveles cognoscitivos superiores y puede conocer el *verdadero*, no formalmente hablando, *bien concreto singular que es capaz de llevar a las tendencias hacia su fin*, pues *conoce verdaderamente el bien concreto presente*. Con este conocimiento del *bien singular concreto presente* se desencadena el movimiento de los apetitos sensibles. Una vez llevada a cabo la abstracción y conceptualización, ya se conocería intelectualmente el singular bueno presente hacia el cual se movería la *voluntas ut ratio*; se conocería ese bien singular o particular que es uno de los *casos* del bien universal.

Esta capacidad de la cogitativa para elaborar el contenido del fantasma que exprese *la acción humana dirigiéndose al bien concreto*, le viene también del gobierno que tiene sobre los demás sentidos internos y sobre los apetitos sensibles. De esta manera conoce las *intenciones de pasado* almacenadas en la memoria, las *intenciones sin tiempo* de la imaginación y cieta anticipación del futuro por los apetitos sensibles. Gracias a estos contenidos cognitivos de las facultades inferiores y de las dimensiones superiores tiene la capacidad de elaborar un juicio (contenido intencional) que sea representado por la imaginación. El resultado es una *species sensibilis* que constituye un auténtico *signo formal*, es decir, un objeto que "reduce al máximo su ser de objeto y se queda en exhibir su contenido representativo (…) no nos detiene en su carácter de objeto, de entidad –además no podría, ya que es una entidad vicaria, como una diapositiva o filmina, y más aún considerando que es una entidad psíquica, mental o intencional–; se dedica exclusivamente a exhibirnos el objeto que vincula"[389].

Es con vistas al logro del fin último que la cogitativa, teniendo la capacidad de aprehender al *individuo bajo la naturaleza en común* o la *naturaleza universal* en lo *particular*, puede reconocer en *esto bueno* (individuo) el *Bien* (naturaleza en común). Así las potencias cognoscitivas superiores pueden dirigir, o mejor dicho, continuar dirigiendo a la cogitativa para que por medio de la *colación* de experiencias *encuentre el singular concreto conveniente y sea representado por la imaginación*. Así ya está configurado el fantasma del que la *ratio* abstrae por la iluminación del entendimiento agente y después le permite formar el concepto práctico. Esto constituye la *aprehensio* a la cual sigue la *intentio* de la voluntad.

El fantasma elaborado por la cogitativa, y por los demás sentidos internos, especial mención de la imaginación para su aspecto formal, tiene la capacidad de *representar el movimiento humano hacia el logro del fin concreto presente*. Esto significa que el fantasma puede representar tanto el bien singular que estimula, como la obtención futura y la acción para obtenerlo, es decir, *la acción humana dirigiéndose al bien concreto el cual es una reflejo del Bien*. Cuando se trata de un mal presente, la acción es para evitar el daño y con ello el alejamiento del Bien. El fantasma que pueda representar acciones humanas dirigidas hacia fines, puede representar también movimientos o procesos de otros seres dirigidos hacia fines y gracias a esto conocer sus naturalezas, pues ésta se revela a través de la operación.

Elaborar fantasmas que representen proposiciones acerca de la naturaleza de individuos, que represente el individuo en dos modos determinados, como Sócrates y como mortal, *significa que el sujeto y el predicado están ya relacionados en el nivel sensorial*, de manera que se prepara así la posterior conceptualización. Estos requerimientos fantasmales pueden ser satisfechos por la cogitativa, gracias a que percibe general y específicamente; lo primero por participar de los niveles cognoscitivos superiores y lo segundo por componer y dividir intenciones.

En última instancia puede concluirse por lo anteriormente expuesto, que también en lo relativo al contenido intencional del fantasma, los temas de las dimensiones cognoscitivas superiores están presentes en la actividad de la cogitativa. Es decir, el nivel de la *advertencia* y el *alcance* de estos temas *iluminarán* a la cogitativa para que forme los contenidos de los fantasmas de los individuos o bienes particulares a conceptualizar, de manera que *estos fantasmas den mejor cuenta* del individuo en su existencia en común y del bien que concreta el Bien. Esto quiere decir, que gracias a la participación de la cogitativa en los temas conocidos por los hábitos innatos, el fantasma puede *ser más expresivo del individuo y de sus rasgos comunes a otros* y que permita a la *ratio* conocerlo más, de manera que la razón práctica pueda usarlo mejor como medio hacia el fin. Desde luego el conocimiento del fin último del hombre se concreta en cada época histórica, o mejor dicho, en cada época se *conoce con mayor*

nitidez, con mayor nivel de conocimiento (o con menor), de manera que el fantasma lo expresa mejor (o peor). La estructura de supervivencia estará organizada según el nivel de advertencia que se tenga de dicho fin último y la jurisprudencia será un instrumento apropiado para la resolución de controversias entre personas derivadas del aprovechamiento de las cosas, según ese nivel de advertencia del fin último, pues en última instancia es *tipo de aprovechamiento* es medio para el logro de *ese nivel de advertencia* del fin último. Por ende, entre mayor sea la advertencia y el alcance de estos temas, el fantasma del individuo o de lo bueno será mas *nítido* por efecto de la *luz* temática conocida por los hábitos.

Podría decirse que la estructura de supervivencia, una cultura concreta, crea sus propias imágenes, o más bien sus propias *emisiones imaginativas*, con las cuales impacta los sentidos de los que viven en las estructuras de superciencias. De esta manera estimulan los sentidos internos para elaborar imágenes de las cuales se abstraigan y formen conceptos que les llevan a actuar de determinada manera y con esa acción el propio modelo de supervivencia subsista. Esto obviamente es bueno, en la medida en que todos actúan protegiendo el patrimonio común, que les permite subsistir a todos; pero también se puede comportar como una estructura de dominación para el provecho de un grupo o de un sector económico dominante.

Esto significa que la razón práctica supone el *fin* al que tiende la *voluntas ut natura*, por el descubrimiento que hace la razón teórica, y lleva a cabo la *resolutio* a partir de dicho *fin* hasta encontrar los medios, los cuales son queridos por la *voluntas ut ratio*. De esta manera la razón práctica guía cada una de las etapas de la acción. La razón práctica juzga de los medios que se dirigen a la consecución de ese fin, pero *la rectitud del apetito racional de estos medios* (*voluntas ut ratio*) que inventa la razón práctica *se toma del fin querido por el simple apetito* (*voluntas ut natura*) mostrado por la razón teórica; esto quiere decir que la rectitud de la razón práctica depende en última instancia de la verdad de la razón teórica. Pero como el fin al que tiende la *voluntas ut ratio* es producto en última instancia de la *aprehensión particular de la cogitativa* del bien concreto presente, la llamada *falacia naturalista* no ha lugar, pues el bien querido no lo muestra la razón teórica, sino la razón práctica con base en la aprehensión de la cogitativa *gobernada* por los niveles cognoscitivos superiores, en especial del *intellectus*.

6. La sensibilidad en la elaboración jurisprudencial

A. Acercamiento general

En el campo de la actividad de los jueces no es tan sencillo justificar el conocimiento sensible. Esto se debe a que la actividad de los jueces es fuertemente textual. Sin embargo, habrá que distinguir diversos modos de ejercer la jurisprudencia para poder ver de qué manera el fantasma tiene una injerencia en la actividad de los jueces, para entender cómo *un fantasma pueda ser judicial*.

En la jurisprudencia entendida como una actividad científica que requiere el apoyo de la escritura, son los jueces letrados quienes resuelven los conflictos. Este proceso resolutivo supone que el juez conozca la controversia principalmente por medio de documentos; y por esto, el sentido que fundamentalmente ejercita es la vista. El ejercicio de este sentido tiene lugar en un proceso cognitivo el cual sigue una serie de formalidades. Primero existe una denuncia o demanda a través de la cual el afectado le solicita al juez el ajuste de la relación; después viene una contestación o defensa por parte del demandado. Para sostener la pretensión y la defensa existen diversos procedimientos probatorios que tienen la finalidad de que el *iudex* conozca verdadera y completamente el menoscabo (o la falta de menoscabo) que desajusta la relación y con ella pueda elaborar el medio más adecuado para restablecerla, es decir, el *ius* o contenido normativo para la acción. En algunos casos el proceso es por vía oral, con lo que el sentido en ejercicio sería el oído, y en la menor parte de los casos se pueden emplear otros medios que están más relacionados con los demás sentidos externos.

Una vez conocidas la pretensión, la defensa y las pruebas, en los sistemas formalizados en leyes los jueces *aplican* esta legislación una vez que la han *leído y entendido*; esto es, que por medio de la vista *conocen* los conceptos con base en los cuales emitirán juicios y raciocinios hasta inferir la conclusión, la cual será la base de la sentencia. Por todo esto se concluye que *el sentido de la vista es el primordial* y supone poco juego para los demás elementos de la sensibilidad externa. En los sistemas jurisprudenciales que no están formalizados en leyes, sino que permiten un juego más amplio para los precedentes judiciales, la doctrina y la elaboración científica por medio de las herramientas lógicas, los otros sentidos externos también pueden llegar a tener mayor juego. Los jueces toman conocimiento de la relación desajustada a través de diversos medios sensoriales, aunque normalmente es por el sentido de la vista y también del oído; en menor medida el tacto, el gusto y el olfato, sin embargo, todo vale en aras de entender la realidad desajustada o menoscabo en el aprovechamiento de los bienes de cada quien. A pesar de que el juez ejerce poco el tacto, el gusto y el olfato, abreva de los resultados de los peritajes, los cuales pueden darle un más amplio juego a estos sentidos. Por esto el juez abreva de todo tipo de percepción sensorial.

En las sociedades que no tienen ciencia jurídica o la tienen muy incipiente, por la ausencia total o parcial de escritura, se desarrolla más bien una *actividad*

sentenciadora, más de carácter naturalista y factual. Estos ordenamientos orales o primordialmente orales y en otros casos ordenamientos más bien *rituales*, son en los que el sentido externo fundamental será el oído. Con base en este sentido el juez conocerá la *recitación de las fórmulas* de las partes; y en los sistemas más influenciados por ritos darán cabida a los demás sentidos externos. Todo esto en aras del encuentro con el *precepto* que resolverá la controversia. En estos ordenamientos jurídicos el juez abreva del conocimiento de las fuerzas socio-político económicas e incluso religiosas y mágicas[390]. Los jueces son *conocedores de esas fuerzas* y sus sentencias van encaminadas a mantener el orden en ellas; los jueces *leen* en las costumbres la normatividad que restaura el movimiento natural de esas fuerzas producido por su despliegue. Esto significa que ante alguno de los conflictos que se suscitan normalmente en la comunidad y que ponen en peligro el orden del mundo vital, los jueces encuentran la solución en las *maneras habituales de obrar* establecidas por la tradición que se consideran con fuerza preceptual. Por tanto, la costumbre constituye el *criterio para sentenciar*, criterio que permite al juez saber y calcular la medida o el monto que restaura una relación desajustada, o sea, el *medium rei*. La sentencia ciertamente se elabora siguiendo el dictado de la virtud de la prudencia, pero el conocimiento en que esa virtud tiene su soporte no es en modo alguno científico, sino meramente intuitivo o empírico; sin embargo, ese conocimiento es suficiente para restaurar el orden en las relaciones privadas y en los acuerdos personales. En este mundo jurídico el conocimiento jurídico no está estructurado en un ordenamiento entrelazado funcionalmente, como en la actividad científica de los jueces, sino que es una mera masa de datos inconexos y rudimentarios; sin embargo, este hecho no impide que los datos empíricos sirvan de manera efectiva a la ordenación de las relaciones privadas y permitan mantener el modelo económico y con ello la supervivencia de los hombres.

Esta dilucidación sobre los sentidos externos en la actividad de los jueces no excluye que en muchos procesos sea necesario el ejercicio de los sentidos externos inferiores de los jueces para el conocimiento del problema y su resolución. Tal sería el caso de controversias al respecto de secretos industriales sobre *sabores* de bebidas o *aromas* de fragancias en los que intervienen los sentidos del gusto y del olfato; también podría darse el caso de un examen *táctil* de una superficie. En la historia del derecho también se encuentran ejemplos en los que la percepción táctil coadyuva con la vista para conocer la realidad, por ejemplo en las ordalías, en las que el sujeto debía sanar las heridas de los hierros candentes o del agua caliente, comprobación que se hacía por la vista y el tacto.

B. Integración jurisprudencial de los niveles sensitivos

Un terreno relacionado directamente con la actividad jurisprudencial en el que es más claro el ejercicio de la sensibilidad, es el terreno de las acciones económicas de las partes por medio de las que aprovechan los bienes. En estas acciones de aprovechamiento de los bienes para la subsistencia, para la vida buena o para la vida mejor se da más ampliamente el ejercicio de los sentidos externos para conocer las realidades que son objeto de aprovechamiento. Obviamente este ejercicio sensorial externo tiene lugar integrado con los demás niveles cognitivos. Primeramente en el diseño y empleo de la *tecnología*, entendida ésta como un conjunto de conocimientos que permiten diseñar y crear bienes o servicios que facilitan la adaptación al medio y satisfacen necesidades; y en segundo lugar en la *organización social*. A través de la *tecnología* el *conjunto organizado de los hombres* puede emplear todo bien procedente del *entorno ecológico*, de manera que desarrolle procesos de producción, distribución y consumo de bienes. Con estos procesos obtendrá los medios de vida. Este conocimiento sensorial externo, permite a su vez el ejercicio del conocimiento sensorial interno, el cual a su vez permite el conocimiento intelectual. Integrados todos los niveles cognitivos se pueden aprovechar los bienes y con ello hacer posible la vida del hombre. De manera que *el conocimiento humano* es en realidad *una integración de estos niveles cognitivos*.

De esta manera, cuando se realiza el despliegue del aprovechamiento de los bienes pueden surgir las controversias entre las personas con motivo de ese aprovechamiento. En este supuesto los sentidos externos, encuadrados en los demás niveles cognitivos, permitirán a las partes el ejercicio del conocimiento necesario para la defensa en juicio de sus pretensiones.

Es en estos dos terrenos, el del juez, el propiamente jurisprudencial, y el de las partes, donde se puede hablar de una *gnoseología jurídica*. Más específicamente de una *reflexión sobre el conocimiento sensitivo* que se integre con los demás niveles cognoscitivos, que permita dar cuenta del conocimiento que ejercen, tanto el juez como las partes. Este conocimiento está destinado a conocer el bien y los medios para defender en juicio sus pretensiones por lo que se refiere a las partes y poder determinar la verdad jurídica por parte del juez.

Otro terreno que justifica el tratamiento del conocimiento sensitivo en la jurisprudencia, está relacionado con la estructura de supervivencia o sociedad o bien común. En toda cultura existen uno o varios *medios* plásticos, sónicos, táctiles, olfativos y gustativos que expresan las ideas, valores y creencias de ellas. Estos son *medios sensibles* que *expresan mensajes*, es decir, *contenidos cognoscitivos* que son *transmitidos por las formas sensibles*, cuyo contenido cognoscitivo constituye un *mecanismo de defensa, preservación y promoción de esa estructura de supervivencia*.

Ciertamente estos son *medios* de transmisión del mensaje de preservación de la estructura de supervivencia que tiene su *base en un medio sensorial*. Pero también hay medios que permiten *conocer conceptualmente de manera directa los mensajes*, como la legislación y la doctrina que consulta el juez para resolver una controversia. Sin embargo, aun en estos casos se requiere el apoyo del conocimiento sensorial, *puesto que el conocimiento intelectivo está en dependencia directa de la imagen o fantasma*. Esto quiere decir que, cuando el juez *lee y entiende* los conceptos de los textos legales, de la doctrina o de los precedentes judiciales, *requiere del apoyo en una imagen sensible*.

El fantasma se requiere para *adquirir nuevos conocimientos* y para *usar los conocimientos ya adquiridos*. Esto es a través de los dos dinamismos del alma ya citados. El primero es el *motus ad rebus ad animan*, el movimiento de las cosas hacia el alma, que permite adquirir nuevos conocimientos. Para adquirir nuevos conocimientos se requiere del fantasma como *aquello de donde se recibe la especie inteligible*, pues es la base de la que el entendimiento posible abstrae. En la elaboración del fantasma intervienen directamente los sentidos internos superiores, pero con los contenidos suministrados por los sentidos externos unificados por el sensorio común. Este movimiento anímico es empleado sobre todo por los que elaboran las leyes, en el caso de los sistemas formalizados en leyes, para conocer la realidad que van a ordenar por medio de esa legislación. En el caso de los ordenamientos científicos no formalizados en leyes este movimiento anímico es empleado por los jueces para conocer la realidad problemática y también por los encargados de elaborar la doctrina científica. A pesar de aceptar el amplio empleo del fantasma, *podría concederse* un predominio del *aprendizaje conceptual directo* por parte de los jueces y *poco espacio para el conocimiento sensorial* de la realidad.

El segundo dinamismo es el *motus ab anima ad res*, el movimiento del alma a las cosas, que es el acto cognoscitivo que supone una *reconsideración de conocimientos previamente adquiridos* que se almacenan en la *memoria intelectiva*, o sea, los *hábitos de la razón* o entendimiento pasivo. En este dinamismo el fantasma no es la base para la abstracción, sino que se comporta como fundamento o instrumento de la especie o forma; y es usado a modo de ejemplo, no para abstraer y conceptualizar porque ya se hizo en el primer dinamismo, sino *porque el intelecto exige un fundamento sensible en todo caso*. En este dinamismo el fantasma es *representativo de la especie*, de manera que cuando *se considere de nuevo la especie*, la memoria sensible podrá *presentar la imagen sensible adecuada para entender tal especie*. De manera que *la realidad que actuó en el pasado sobre la sensibilidad y de la cual la imaginación formó imagen, se hace presente por medio de la memoria sensible*; por medio de *actualizar* el *acto de la imaginación ejercido*, cuyo contenido intencional se debe a la cogitativa.

Esto quiere decir que a pesar de que el conocimiento de los jueces, tanto en los sistemas formalizados en leyes como en los científicos y doctrinales, sea a través de un supuesto *aprendizaje directo de los conceptos*, *se requiere de un fantasma como medio para recordarlos y emplearlos*. En esta operación cognoscitiva interviene necesariamente el conocimiento sensible, pues el fantasma que se requiere para entender el concepto es formado por la imaginación, con datos suministrados por la cogitativa y por los sentidos externos y unificados por el sensorio común; conocimiento sensible que es almacenado por la memoria. De manera que *todo concepto que se aprenda por medio de la lectura o la audición tendrá el significado que la experiencia sensible le permita tener*. Por este motivo, aunque los jueces *lean y entiendan los conceptos*, estos tendrán la significación que le *permita el fantasma que se emplea para entenderlo*; fantasma que es producto del conjunto de los sentidos internos. Esto se debe a que cada juez es una persona, con una memoria e identidad sensible propia, basada en su experiencia, en su espacio vital, en su tiempo y en sus coordenadas culturales concretas.

Aquí se comprueba que lo propio del entendimiento humano es *entender los inteligibles en los fantasmas*, los cuales son formados a partir de la experiencia sensorial que es similar en todas las personas, aunque con matices que originan cambios a veces muy acentuados en la manera de entender los conceptos. Esto significa que necesariamente media el fantasma aún en el caso del *conocimiento directo* de los conceptos que le sirven al juez para la elaboración jurisprudencial; media la imagen cuya formación abreva de los datos sensibles del entorno y de los almacenados en el tesoro de imágenes, la memoria, las cuales también tienen su origen en el entorno. Esto permite ver que en la tarea jurisprudencial tanto el aprendizaje de los conceptos, como su recuerdo para su uso, se basan en la *memoria de los jueces*, *en su identidad histórica propia*. Obviamente se entiende la memoria como tesoro de toda la experiencia proveniente del sensorio común y por ende de los sentidos externos, así como de la cogitativa e imaginación. Esto también permite ver que en la mente de los jueces se da el *flujo y reflujo constante entre las especies sensibles que emite el entorno y las imágenes preservadas en los sentidos internos*, *que les llevan a aprender y a usar los conceptos de una manera determinada*.

Este acercamiento a la sensibilidad permite considerar el valor que para la jurisprudencia tiene la *realidad externa*, la cual está intrínsecamente ligada al *medio real* y la *especie impresa*. Los dos primeros constituyen la fuente de las emisiones informativas que al llegar al *órgano sensorial* se constituirán en especies impresas. A partir de estas especies el *acto* de la *facultad sensible* formará el *objeto intencional*. Las emisiones informativas resultan más o menos impactantes y en constante *reamalgamamiento* con los contenidos de la memoria gracias a la actividad

de la sensibilidad interna. En las culturas más desarrolladas el conocimiento y la investigación permiten *diseñar* las realidades exteriores de manera que *emitan información* que resulte en especies sensibles impresas altamente impactantes en los órganos sensoriales, de manera que *conduzcan* a la facultad sensible a ejercer actos para elaborar objetos con un contenido informativo específico. Estas especies sensibles elaboradas por el sentido son reelaboradas por los sentidos internos hasta la formación del fantasma, a partir del cual se forma el concepto práctico.

Como ya se comentó, la jurisprudencia tiene la tarea de resolver las controversias entre personas, y última instancia tiene una función *conservadora* de la estructura de supervivencia. Además, los jueces y las partes de los procesos no son ajenos a estos *medios de comunicación inmanentes al entorno* (no solo los llamados *mass media*, sino toda la realidad exterior natural y artificial), pues son personas imbuidas en la cultura de su época y por este motivo receptores de los *mensajes conservadores* de la estructura de supervivencia. Debido a esto la tarea del jueces será la de resolver el conflicto entre las partes sobre el aprovechamiento de las cosas, *pero inscribiendo su solución en el marco cultural conservador de la estructura de supervivencia*. Solo atendiendo a este marco cultural, marco plástico, sónico, táctil, olfativo y gustativo, será posible explicar la manera en que los jueces principalmente, y también las partes y en general los miembros de la estructura de supervivencia, reciben esos *mensajes sensibles* a través de las estimulaciones sensoriales, cuya *información* les lleva a realizar acciones que en última instancia defiendan la estructura de supervivencia o bien común. Solo el estudio de la sensibilidad, externa e interna, permitirá conocer la manera en la que la *información transmitida* por el *marco cultural sensible* impacta en los sentidos externos, cómo la información es descifrada y reelaborada por las instancias de la sensibilidad interna, cuyo resultado es el fantasma o imagen, partir del cual se desarrolla el conocimiento intelectual.

A pesar del atinado conocimiento del sentido externo de su sensible propio y de su alto desempeño en el conocimiento de los sensibles comunes y del sensible *per accidens*, resulta insuficiente este conocimiento para conocer la realidad. El contenido cognitivo y veritativo proporcionado por estos tres tipos de sensibles aunque resulta una base sólida, requiere una reelaboración posterior por la sensibilidad interna. Normalmente los conocimientos sensibles proporcionados por los *juicios de los sentidos externos* son verdaderos pero insuficientes. A pesar de esto, su contenido cognitivo resulta una fuente indispensable para la prosecución cognitiva de la persona sobre las realidades de su entorno. Parte de estas realidades del entorno serán los bienes a perseguir por el hombre como medio para la restauración de las controversias entre las personas; cuya consecución traen el ajuste de las relaciones y permiten la preservación de la estructura de supervivencia o sociedad humana. Sin embargo, este

conocimiento sensible no es significativo si no se integra en los niveles cognoscitivos superiores, en específico por la tarea del sensorio común.

Hasta aquí se ha hecho alusión al *aprendizaje directo* de los conceptos por parte de los jueces, y en general de las personas; y de que estos *leen y entienden directamente los conceptos* plasmados en las leyes, la doctrina y los precedentes. Sin embargo, esto en realidad no es posible, sino que aún en el caso de *escuchar y ver palabras* que se refieren a conceptos, *se emplea el fantasma para entenderlos*. Por un lado, es más claro en el proceso de aprendizaje, en el dinamismo *ad rebus ad animan* o movimiento de las cosas hacia el alma, porque se requiere el fantasma para abstraer de él y formar el concepto. Pero también en el otro dinamismo cognoscitivo, el *motus ab anima ad res* o movimiento del alma a las cosas, pues aún cuando ya se tengan las especies en la memoria intelectual, el fantasma de la memoria sensible se comporta como fundamento de la especie o forma en su recuerdo. En este dinamismo la razón por medio de la voluntad impera a la imaginación a formar un fantasma, con contenidos elaborados por la cogitativa con base en la memoria sensible y en el sensorio común, *para ver la especie en el fantasma*, como *un ejemplar en la imagen ejemplificativa*. A este elemento se aúna el hecho de que *como los fantasmas no son los mismos en todas las personas, ni están dispuestos en todos de la misma manera, lo que una persona entiende no es entendido por otra*[391].

C. la cogitativa en la jurisprudencia

Luz González califica a la cogitativa como una *inteligencia sentiente*, coincidente con la inteligencia sensorio motriz de Piaget[392]. La autora caracteriza la operación de la cogitativa según la visión de los estudios contemporáneos[393], que le permiten considerarla como una facultad que elabora juicios de conveniencia o disconveniencia; a través de estos juicios el sujeto es capaz de elegir *aquello* que la cogitativa le señala como *adecuado para sus necesidades biológicas o utilitarias*. Esta capacidad permite al sujeto entrever *un objeto sensible que experimenta como apropiado para sí*, como *adecuado a sus tendencias o pasiones*, un objeto *que satisface una necesidad propia* del sujeto sentiente. Por esto considera que los juicios de la cogitativa son sobre la *conveniencia de un bien concreto*, *sobre la utilidad que representa para sí*, coinciden con los denominados *juicios por connaturalidad*.

Según esto, la disposición subjetiva de la afectividad actúa de modo pre-conciente, a modo de especie impresa parcial en la formulación del juicio; es una disposición psíquica determinante, una especie recibida (no innata) pre-conciente por vía nerviosa, *referente al estado orgánico*. Es la información proporcionada por la sensibilidad interoceptiva[394] preconciente que *da cuenta del estado fisiológico del*

organismo, que entra *en relación con la actividad de las potencias vegetativas*. La corteza cerebral recibe información elaborada por el hipotálamo *acerca del estado homeostático de las tensiones instintivas y necesidades orgánicas*. Las percepciones de *objetos externos*, al ser *relacionadas con este estado fisiológico de necesidad*, hacen *percibir los objetos como convenientes o nocivos* y en razón de este carácter primordial y de la proximidad o lejanía, *desencadenan los diferentes tipos de emoción*. Cuando la cogitativa recibe esta información la confronta con la recibida de los otros sentidos; es decir, elabora la *collatio*, de cuya valoración resulta en el apetito la emoción como actitud psíquica de deseo, fuga, tristeza, etc., y como expresión corporal en la sintomatología vegetativa.

En la infancia las valoraciones comienzan siendo instintivas, dependientes de tensiones orgánicas y conforme el sujeto crece se racionalizan progresivamente, ligándose a intereses más vastos y complejos. Se *independizan del estado fisiológico* y se organizan entorno a *bienes reales*, hasta llegar a la propia realidad tal cual. La educación y el desarrollo de la razón y de la voluntad, *amplían la capacidad cognitiva del bien* de manera irrestricta a la cual el apetito se pliega. En la memoria se almacenan las discriminaciones de valor elaboradas, las cuales pueden ser reelaboradas por la cogitativa mediante analogías y deducciones para *extender la valoración primitiva* que recaía en sobre objetos satisfactores de necesidades instintivas y proseguir con la ampliación indefinida hacia intereses más altos. El arte se alimenta de los juicios por connaturalidad, pues la inspiración estética tiene un componente afectivo que proviene de las tendencias desencadenadas por la actividad de la cogitativa. En especial el *ars iuris* tiene qué ver con esto juicios.

Los juicios connaturales ayudan a las virtudes a moldear la afectividad según la racionalidad prudencial, por esto la cogitativa tiene la capacidad de modular los movimientos afectivos. Los sentidos internos pueden adquirir *disposiciones* pero no propiamente hábitos, de manera que con base en estas disposiciones la cogitativa puede regular los movimientos afectivos y colaborar con las virtudes, a través del juicio sobre el particular conveniente en relación con la propia subjetividad. De esta manera la cogitativa colabora con la tendencia del *iudex* a entregar a cada uno lo suyo y por ende colabora con la virtud de la justicia.

La cogitativa que interviene en la primera etapa del acto humano, la *intentio*, entra en juego también en la *electio*, pues se refiere a las acciones particulares y a la actividad concreta del hombre. Pues la elección está condicionada por la actitud que tome la afectividad ante una pasión o apetito. Si la cogitativa tiene disposiciones afectivas obedecerá a la razón, la cual señalará los medios adecuados al fin.

La cogitativa capta el bien concreto para el estado orgánico, *pero no es una facultad para captar tan solo el bien biológico del propio sujeto*, aunque su intencionalidad sea de algo concreto. Su acto, la *collatio* apunta al ya citado "término que supera al interés del organismo (…) la referencia de la sensibilidad a un plano ulterior", a la realidad: *esto es*. En este juicio, o mejor dicho, en esta colación, se concreta "lo sentido sin más". Por esto la cogitativa refiere el dato sensible a la realidad[395]. En estas palabras de Polo se expresa el acto de una facultad que *va más allá de un dato biológico*, va a algo *no sentido que es objeto de las tendencias*: el bien particularizado, el bien humano.

Estas breves notas sobre la facultad cogitativa permiten entender lo sostenido por Kaser acerca del origen de la jurisprudencia. Se entiende con mayor claridad el significado de que "los juristas resolvían los problemas con base en la intuición". Esta intuición es precisamente *la capatación del bien concreto conveniente para el sujeto cognoscente*. Esta es la *comprensión inmediata* que *no necesita de argumentación racional*, el *concebir espontáneamente la solución*. Efectivamente Kaser acierta en que el fundamento de esta intuición está en la *larga experiencia* de los juristas en la resolución de casos; por esto, gracias al estudio de la cogitativa y su apoyo en los sentidos internos es posible esbozar una explicación del significado de la experiencia y de la manera en que se configura[396].

El *sentimiento jurídico material*, con su *elemento emocional* como la satisfacción de la restauración del orden y el *elemento cognitivo* que radica en la comprensión de los datos fácticos, es posible encuadrarla en el acto de la cogitativa, en su relación con los apetitos sensibles y su participación de las potencias y hábitos superiores. También se entiende que en un segundo momento, con el paso de los siglos se haya *formado una experiencia* que condujo a un *proceso de racionalización*, o sea, a la utilización de la abstracción, conceptualización, juicio, etc., para la búsqueda de la respuesta a los conflictos; pues la cogitativa y su arsenal de intenciones almacenadas en la memoria, prepara al fantasma de la imaginación del que se abstrae, posteriormente se conceptualiza y fundamenta el juicio y el raciocinio.

Por otro lado, queda claro que *lo jurídico* no es un ente material, ni un enunciado sobre el *esse* de las cosas, sin embargo, es gracias a la facultad cogitativa que con motivo de la percepción de la realidad física, *se conoce algo que no es físico*, una *intención insensata* que no es captada por los sentidos externos. Este proceso de conocimiento lo realiza la cogitativa con el apoyo en las facultades que conocen el ente material, pero ella (la cogitativa) conoce algo más. Conoce cierta *dimensión del ente en tanto que apetecible*, lo cual excede el objeto de los demás sentidos, tanto internos como externos.

Obviamente no se puede hablar de una *cogitativa jurídica* o *estimativa jurídica*. Se habla sólo de *la cogitativa*, pues no existe una facultad para "captar solamente lo jurídico", desligado del resto de los bienes humanos. Más bien, se pretende mostrar como la facultad cogitativa permite a las personas, que pueden ser partes de un proceso judicial o jueces, captar o conocer los bienes aprovechables que son objeto de las controversias. En este sentido la *juridicidad* radica en que la controversia entorno al aprovechamiento de los bienes haya sido *sentenciada por los jueces*, pues su sentencia establece el *ius*, el cual no existía antes, y a partir de esto aquella resolución puede ser calificada de *jurídica*.

Esta capacidad para captar el bien la tiene la cogitativa por su participación en la razón y de los hábitos innatos y adquiridos, todo lo cual tiene su cúspide en el entendimiento agente. Esta luz cognoscitiva *permite a la facultad cogitativa conocer sensiblemente al individuo que participa de una naturaleza común y por esto el bien concreto del bien universal*.

De cara a la labor jurisprudencial, la actividad cogitativa permite a las partes de un conflicto formarse *intenciones no sentidas*, soporte del proceso cognitivo racional, sobre el que podrán construir sus pretensiones. A partir del conocimiento de las pretensiones de las partes, el juez, quien también puede formarse intensiones insensatas y realizar un proceso cognitivo, elaborará su resolución jurisprudencial. Este proceso cognoscitivo de formación de intensiones insensatas de las partes y del juez se inserta dentro de una *estructura de supervivencia*. En esta estructura de supervivencia se desarrollan procesos económicos[397] basados en una ecología, en una tecnología y en una organización social[398], es decir en unos *medios materiales de la existencia*. Esta estructura constituye un entorno en el cual se desarrolla la vida de las personas, las cuales realizan acciones que tienen como base la obtención de bienes y por ende del ejercicio de la cogitativa en la obtención de tales. De manera que cuando hay conflicto entre las personas por el aprovechamiento de los bienes, sus facultades cognoscitivas son capaces de captar aquello en juego; para esta captación del bien y su defensa ante el tribunal se requerirá del ejercicio de la cogitativa, tanto por parte de las partes para defenderlo, como del juez para poderlo atribuir a quien le corresponda.

Estas intenciones insensatas permiten que se desencadenen los apetitos sensibles y el apetito racional, tanto de las partes que pretenden el bien, como del juez que reconoce la ausencia de bien en una relación entre las personas y el bien que la ajusta. Estas intenciones de los jueces son correlativas de inclinaciones naturales a la entrega de lo que le corresponde a cada quien[399]; que el de Aquino considera una necesidad[400]. Por tanto, la facultad cogitativa del juez es la que desencadena su tendencia al mantenimiento de la sociedad a través de la resolución de conflictos.

Antes de esta actividad en el terreno jurisprudencial, la cogitativa fundamenta las acciones económicas de las partes mediante las que se allegan los bienes para hacer posible la vida. Es en estas actividades en las que surge el conflicto entre partes y que es necesario restaurar mediante la opinión de un prudente.

A pesar de la importancia del trabajo de la cogitativa en la actividad jurisprudencial, por sí sola no llega a nada. Debe inscribirse su actividad en el contexto de la sensibilidad externa e interna, dentro de un flujo y reflujo de estimulaciones sensoriales y de producción y almacenamiento de imágenes, por ende dentro del trabajo conjunto de los sentidos externos y los sentidos internos. Es en este contexto en el que tiene lugar el trabajo de la cogitativa.

Una vez elaborado este fantasma sobreviene la iluminación del entendimiento agente y la abstracción. A partir del abstracto se elabora el *concepto teórico* o especulativo, en el caso de que lo *presente concreto singular* a las facultades sensibles *sea algo no significativo vitalmente para el cognoscente*, es decir, la verdad *simpliciter*; o el *concepto práctico* cuando lo presente concreto singular *sí tenga un significado humano vital*, es decir, que aquello se conozca en tanto que bueno para el cognoscente y por ello puede desencadenar los movimientos de los apetitos. Ambos tipos de conceptos se elaboran por medio de devolver el abstracto a la realidad a través de recuperar la causa material[401].

Cuando se forma el concepto práctico, la *voluntas ut ratio* o apetito racional, ya es capaz de querer el bien concreto presente ante las facultades sensibles del que se predica ese concepto. Esto se debe a que la *voluntas ut ratio* lo considera el medio idóneo presentado por la razón práctica para acceder al *bien universal* conocido por la razón teórica y que es querido por la *voluntas ut natura*. Este es el camino para la resolución de las controversias entre las personas acerca del aprovechamiento de las cosas y es a su vez, camino para la preservación de la estructura de supervivencia y de la consecución de la plenitud humana.

D. Hacia una gnoseología jurisprudencial

En resumen, en cualquier conocimiento humano y en particular en el jurisprudencial, los sentidos externos conocen aspectos accidentales de la realidad, o sea, los sensibles propios, sobre los que normalmente no fallan, y los comunes, sobre los que fallan algunas veces. El sensorio común conoce los actos de los sentidos externos y con esto sus objetos, por lo que puede unificar u organizar los accidentes percibidos en el momento presente por los sentidos externos a través de una discriminación de los sensibles propios y de estos con los comunes. La formación de esta unidad de los

accidentes conocidos por los actos, *permite entrever* la existencia de un sujeto (sensible *per accidens*) en el que esos accidentes tiene su sustento. Esta información sobre la realidad presente es formalizada por la imaginación, mediante la formación de un fantasma o imagen inmaterial, *de la unidad de esos accidentes* elaborada por el sensorio común y conocidos por los sentidos externos; a lo cual se añade el trabajo de la cogitativa. Este fantasma permite tener una noticia más clara *de los accidentes* (y de *su sustrato*) conocidos por los sentidos externos que la que tuvo el sensorio común. La imagen elaborada por el acto de la imaginación se almacena en la memoria, el tesoro de las *intenciones sentidas*, junto con otras imágenes que *se van produciendo* por un proceso sensitivo similar durante todo el tiempo de vigilia, en el cual los sentidos externos están recibiendo estímulos.

Como se señaló más arriba, despues de la iluminación y la abstracción sobreviene la conceptualización teórica o práctica de aquella realidad, pero también cabe la conceptualización teórica como medio para la conservación de la estructura de supervivencia y de la consecución de la plenitud humana (aunque desde luego también para la elaboración de todas las ciencias). Esto por medio de constituir una *ciencia teórica sobre la praxis humana*. Por medio de estudiar *las acciones humanas*, de tenerlas como objeto de estudio, es decir, de verlas como algo que estimula la facultad cognoscitiva sensible que no tiene significado vital humano, se lleva a cabo su abstracción y conceptualización. A través de estos conceptos se elabora un sistema de conocimientos entrelazados funcionalmente, que constituyen una *ciencia teórica sobre la praxis*, en concreto la praxis jurisprudencial. Esta ciencia teórica es una auténtica *conciencia jurídica*, pues permite evaluar y por esto *dotar de mayor precisión* a la praxis humana en lo referente a la *aprehensio* del bien o *medium rei*, que soluciona la controversia, en la *resolutio* que se lleva a cabo para obtener los medios más adecuados para su efectiva consecución, en el *iudicium* decisorio sobre su puesta en marcha y en el *imperium* sobre las facultades humanas para su obtención. Es por ende una ciencia teórica sobre la praxis humana que al coadyuvar con la prudencia (que en el caso de los jueces es *jurisprudencia*) constituye una *prudencia-con-ciencia* o un *saber con ciencia prudencial*, para la obtención de lo bueno para el hombre lo cual le confiere la vida buena o felicidad. Con base en esta ciencia se elaboran la legislación y la doctrina y se analizan los precedentes judiciales.

En ambas disciplinas jurídicas, la jurisprudencia y el saber con ciencia jurisprudencial, tiene un papel fundamental el conocimiento sensible. Como ya se apuntó, el juez requiere de éste conocimiento como fundamento de sus respuestas racionales, tanto en los sistemas orales, como en los escritos; y de estos últimos tanto los formalizados en leyes, como en los científicos en los que hay un más amplio juego para la doctrina y para el precedente judicial. Esto se debe a la dependencia del hombre de la *imagen sensible* para aprender los conceptos y para recordarlos y emplearlos en el

conocimiento racional. En los ordenamientos orales es más claro el papel del conocimiento sensorial, menos en los sistemas no formalizados en leyes y menos aún en los sistemas formalizados en leyes. Sin embargo, cuando se advierte la dependencia de la imagen, aún en el empleo de conceptos ya aprehendidos y almacenados en la memoria intelectual, el conocimiento sensible cobra relevancia inusitada aun en los sistemas formalizados en leyes.

Esta dependencia de la imagen aún en la tarea científico-conceptual, permite advertir el influjo de las *emisiones informativas sensibles* de la realidad exterior en las facultades sensibles de las personas y en particular de los jueces; y también permite advertir la función que desempeña la imagen en la *atribución de una semántica*[402] a ese concepto. Estas emisiones les llevarán a las personas a aprovechar los bienes de determinadas maneras, y los jueces a resolver las controversias que surjan con motivo de ese aprovechamiento también de determinadas maneras. Estas *maneras* de aprovechar y de resolver, estarán *condicionadas* por la *semántica que emite la realidad exterior que la imaginación transforma en imagen*. En el caso del aprendizaje de nuevos conceptos es más claro el papel de las *imágenes semánticas* que emite la realidad exterior, pero también lo es en el recuerdo y empleo de los conceptos ya aprendidos. De esta manera, las *imágenes elaboradas por la sensibilidad interna con base en la percepción de la realidad exterior y almacenadas en la memoria sensible* de los jueces y de las personas que aprovechan los bienes, mismas que sobrevendrán en *partes* cuando surja el conflicto entorno al aprovechamiento de las cosas, *condicionan la extensión semántica de los conceptos y por ende las acciones racionales*, especialmente las de justicia.

Es así que la estructura de supervivencia a través de estas *emisiones sensoriales* transmitirá *cierta información* que permite atribuir un significado, por un lado al concepto, y por otro al recuerdo de conceptos, de manera que estos conceptos *dirijan*, *guíen* y *gobiernen* las acciones humanas que tienen su base en estos conceptos. Con base en estas emisiones sensoriales unificadas por el sensorio común, la imaginación elabora la imagen, a través del trabajo conjunto de la memoria y la cogitativa, que será la base para la aprehensión del concepto. Es por esto que la elaboración del fantasma de la imaginación está en constante condicionamiento o dependencia semántica del entorno sensible, no solo del medio natural, como lo serían los paisajes, los sonidos de la naturaleza, las texturas, aromas y sabores naturales, sino *principalmente* del medio elaborado por la actividad del hombre.

La actividad humana que elabora el medio sensible es eminentemente cultural. El hombre de una cultura determinada, de una estructura de supervivencia determinada, elabora los *espacios sensibles*, los cuales *expresan las ideas, valores y creencias de esa cultura concreta*. Primeramente los espacios visuales y plásticos, principalmente a

través de la arquitectura e ingeniería que configuran la infraestructura y con ella el diseño urbano, que incluye las calles, avenidas, carreteras, parques, plazas, puertos, industrias, etc.; a estos espacios se suman los elaborados por las *técnicas y artes visuales*, como la pintura, el dibujo y la escultura, que tienen injerencia *en toda la vida del hombre* y permiten crear cosas útiles y bellas. Con base en estas artes y técnicas se desarrollan casi la totalidad de los medios que emplea el hombre para sus tareas cotidianas. Las *artes decorativas* contribuyen al diseño de interiores, del mobiliario, textiles, artes suntuarias, artefactos domésticos, etc.; las *artes industriales*, contribuyen al diseño industrial, con la tecnología en primer lugar y luego toda una gama de instrumentos para la realización del trabajo industrial, empresarial y en todos los ámbitos. Otras artes y técnicas que contribuyen a crear el espacio visual y plástico serían el diseño de modas, diseño gráfico, diseño tipográfico sobre el que se asienta la escritura, y muchas más.

También hay otros espacios sensibles además del visual, como el *espacio sónico*, en el que resalta principalmente el arte musical, pero también la voz humana como en el canto, la declamación o la radiodifusión. Los *espacios táctil*, *olfativo* y *gustativo* permiten el desarrollo de diversas artes y técnicas muchas veces asociadas con las visuales, como el caso de los textiles, los instrumentos tecnológicos o el mobiliario en los que hay una pluralidad de elementos táctiles; el espacio olfativo permite el desarrollo de la perfumería, de las técnicas de desodorización y también se asocia con el espacio gustativo en lo referente a las artes culinarias. Así mismo hay artes y técnicas que desarrollan los *espacios para los sensibles comunes*, como en el caso de las artes escénicas, como la cinematografía, la danza y la mímica, las artes interactivas, etc. En estas artes y técnicas entran en juego el movimiento, pero también el reposo para exaltar y reconocer el movimiento; permiten percibir una o varias entidades, reconocer sus figuras y tamaños.

No es el propósito del presente estudio un análisis exhaustivo de las artes y técnicas que *plasman el espacio sensible*, pero sí se pretende ejemplificar que las personas, y en particular los actores jurídicos, *son receptores de las emisiones sensibles* emitidas por este *espacio*, por este aspecto sensible de la cultura. Este *espacio sensible* será la base, junto con la realidad natural y el medio, el cual no se distingue de ambas, de la que surjan las *emisiones sensibles* que *expresan las ideas, valores y creencias de esa cultura concreta*.

De esta manera *las ideas, valores y creencias hechas realidad sensible* estimulan los *órganos* sensoriales y producen la *especie impresa*, de manera que al sentirlos la *facultad* entra en *acto* y elabora el *objeto*. Precisamente en este objeto estarán *expresadas* las ideas, valores y creencias de la cultura en cuestión, de manera que cuando el sensorio común discrimine y unifique las sensaciones, *las imágenes*

sensibles formadas por la imaginación con la intervención de la cogitativa y que se almacenarán en la memoria *expresarán esas mismas ideas, valores y creencias*. Cuando esa imagen contenga intenciones significativas para la vida humana, esas ideas, valores y creencias serán capaces de mover a los apetitos sensibles; y cuando sobrevengan la abstracción y la conceptualización, los conceptos tanto teóricos como prácticos se referirán a realidades concretas que encarnen las ideas, valores y creencias. En el caso de la conceptualización práctica de las realidades sensibles expresión de las ideas, valores y creencias podrán mover a la *voluntas ut ratio*, pues *serán una concreción del Bien* en eso bueno determinado por la razón práctica, serán un medio para el acceso a ese Bien. Lo bueno presente concreto singular será un medio para el acceso al Bien que es en última instancia lo expresado por las ideas, valores y creencias, lo conocido como Bien por la razón teórica en dualización con los niveles cognoscitivos superiores y querido como fin último por la *voluntas ut natura*. Posteriormente la acción humana tenderá a la realización vital de las ideas, valores y creencias de esa cultura, a hacerlos vida, a hacerlos medio para el fin, pues son expresión de la vida buena o felicidad humana.

Cuando no se abstraiga, sino que se recuerden conceptos, la *ratio* y la voluntas moverán a las facultades sensibles internas a elaborar una imagen sensible, la cual *tendrá que basarse en los modelos*, o sea, en las imágenes sensibles que se encuentran en el *tesoro de imágenes*. Estos modelos de imágenes desde luego serán los provenientes de *las ideas, valores y creencias hechas realidad sensible*. Por este motivo el *concepto recordado* se referirá a realidades concretas que encarnen las ideas, valores y creencias de esa cultura. De esta manera, las decisiones prácticas que tomen estarán fuertemente influidas por su espacio sensible, el cual es manifestación de su cultura, de su estructura de supervivencia; más aún, *serán espacio sensible hecho acción*, *cultura hecha acción*, *una determinada manera de entender al hombre hecha acción*.

Es así que la mayor parte de las veces, las acciones que realicen los miembros de la estructura de supervivencia, en especial los actores jurídicos, se circunscribirán en esas *coordenadas culturales*, de manera que protejan la estructura de supervivencia, es decir, que salvaguarden el bien común. Las sentencias de los jueces, quienes *aprenden la noción de lo justo* no solo en los libros, sino que también la *leen y aprenden* en el *espacio sensible*, aplicarán esa determinada manera de entender *lo justo* o *ius* en las controversias entre las personas derivadas del aprovechamiento de las cosas. De esta manera, la *solución* al conflicto entre las partes no sólo resuelve esa *controversia concreta*, sino que esa resolución concreta se inscribe en el marco de la estructura de supervivencia. Este encuadramiento de lo justo concreto en el bien común preservará a la cultura, a la estructura de supervivencia, al mundo vital. Esto será condición para el logro de la plenitud humana.

Sin embargo, a pesar del juicio de los sentidos externos, a los que se suma el juicio de la cogitativa, resulta insuficiente para desencadenar la acción; se requiere de proseguir hacia los niveles cognoscitivos superiores para encontrar la verdad que permita que la acción *efectivamente acierte* con lo bueno. Si esto no ocurre es posible que el espacio sensible y sus emisiones semánticas se transformen en un instrumento, ya no de la estructura de supervivencia, sino de la *estructura de dominación*, la cual no es una cultura, sino en el mejor de los casos una anticultura; la cual puede degenerar hasta la anticultura de la muerte. En la anticultura las emisiones sensibles solo estarán encaminadas a la *programación de las conductas* dirigidas a los intereses de la estructura de dominación. En cambio, si se prosigue hacia los siguientes niveles cognoscitivos se acertará con la verdad.

7. La estética jurisprudencial

Aquí no se pretende analizar la belleza de los documentos o de los actos de los juristas, ni de los edificios judiciales, ni de las imágenes de la justicia, de los jueces, etc.; más bien se pretende hacer una precisión sobre la manera en que las *emisiones del espacio sensible* resultan en *imágenes semánticas* o *significantes*. Se hace referencia a la *estética*, pues así se le ha dominado a la *reflexión filosófica sobre la obra de arte*.

La configuración del espacio sensible, lo cual es tarea de la actividad humana cultural, está gobernada por el arte. El *arte* debe entenderse, no como una *obra* concreta terminada, la *obra de arte*, sino como el *hábito de la razón práctica* que la cualifica en orden a la *transformación* de la realidad exterior hacia su perfección. La perfección consiste en imprimir, no tanto una nueva forma sustancial, sino la configuración externa de la materia, pues el arte añade un elemento racional a lo natural; de la misma manera que toda naturaleza se ordena a un fin por algún principio intelectivo, *en la obra de arte se advierte la presencia de un principio racional que la orienta a su finalidad*. Esto requiere una causa eficiente, el *trabajo humano* y cierto *saber y tecnología*, y también una causa final, es decir, un *proyecto que se plasmará en esa materia*. La razón no puede transformar la materia sin la cualificación que le brinda el hábito; solo con él será *recta ratio factibilium*, y se perfeccionará en orden al ejercicio de su acto. La *ratio* se califica como *recta* debido a que el acto ya configuró su objeto; es decir, el proyecto de obra de arte o ejemplar *ya fue diseñado* por la *ratio*. Solo al final aparecerá el proyecto plasmado u *obra de arte concreta*.

Este *objeto* no es un abstracto, sino el objeto del acto de la razón denominado *simple aprehensión práctica*, por ende un *concepto*, cuyo contenido intencional no es sobre la *quidditas* del mundo físico, sino que *sobre un bien a realizar*, en este caso no en la inmanencia de la persona, sino *en la realidad exterior*. En este sentido la verdad de la obra de arte es su *adecuación con la propia razón*, es decir, su adecuación con el proyecto elaborado por la razón; debido a esto puede decirse que el arte es intencional, o sea, que sigue una *intentio*. Debido a que en el arte, como en la praxis en general, *solo existe la obra en la mente*, es que ese proyecto no puede considerarse como *verdadero* sino hasta que *está terminado*; antes sólo es verosímil. Por ende la verdad práctica es la adecuación de la obra a lo conocido; y como la obra se da hasta el final, sólo en ese momento habrá verdad práctica.

Para Tomás aunque directamente el fin del arte no es la mejora humana, indirectamente esta mejora no puede quedar al margen del arte. Por lo que solo en relación con la prudencia se puede saber *si un arte permite o no alcanzar lo bueno para el hombre*. De esta relación con la prudencia surge una doble manera de jerarquizar al arte: con relación al fin del hombre y con relación a los medios para el fin, por lo que será superior el arte que mira al fin que el que mira a los medios. Esto lleva a establecer una relación entre el arte y la gnoseología, de manera que *el mejor arte será el que más nivel cognoscitivo suponga*, por lo que entre mayor racionalidad habrá más arte. Por esto, como la prudencia mira a la consecución de los medios hacia el fin, y el arte está subordinado a la prudencia, entonces *el arte mejor será el que mire más directamente al fin del hombre*. Pero como el fin del hombre es la perfección por medio de la virtud, *el mejor arte será el que lleve a adquirir más virtudes*. A partir de esto se establece una relación entre el arte y los hábitos de la razón teórica, de la misma manera que la tiene la prudencia. Esto quiere decir que el arte debe subordinarse *a los temas* conocidos por los hábitos adquiridos de la razón teórica y los hábitos innatos, pues estos hábitos permiten conocer la verdad sobre el hombre. Solo esta *verdad* le permitirá al arte ser más racional, pues le permitirá al hombre alcanzar su fin, el cual solo es por medio de la virtud. Por ende el arte en la medida en que se base en las *verdades más altas* permitirá al hombre adquirir más virtudes[403].

La *configuración* que lleva a cabo el hombre del *espacio sensible* en el que se plasman *imágenes semánticas*, no es ajeno a estos planteamientos acerca de la naturaleza del hábito del arte, de la *recta ratio factibilium*, del acto artístico y del objeto y su resultado en la materia transformada. La *transformación de todo tipo de materia está regida en última instancia por este hábito de la razón*. Por ende, *se puede encontrar en esa configuración de la materia una cierta racionalidad impresa por el hombre*, *un cierto significado impreso* al transformar la materia, *un contenido semántico que habla acerca de un fin*. Por ende, la obra de arte, resultado de este proceso racional es la creación de un *símbolo*[404]. No es el propósito de este apartado

profundizar en la *simbología*, sino en la gnoseología de la jurisprudencia, y más específicamente en la *gnoseología sensible*, pero para hacerlo se ha de tratar tangencialmente el tema del símbolo. Esto se debe a que *el símbolo es la última posibilidad del lenguaje humano, pues apunta a mayor significado que el lenguaje convencional: es el lenguaje superior*. Sin embargo, *el lenguaje es inferior al pensar y no puede expresarlo con fidelidad, pues lo inferior no puede con lo superior*[405]. Por ende se tratará aquí solo en referencia a la intencionalidad de la realidad sensible modificada por el hombre.

Nicolás Grimaldi sostiene que el arte *simboliza*. Para demostrarlo apela a la experiencia del espectador y también a testimonios. Para hacer más sencilla la argumentación valdría la pena dejar hablar al propio Grimaldi:

"Así como Cicerón había definido el poema como una pintura locuaz, y la pintura como un poema mudo, los padres de la Iglesia habían deseado que la pintura sagrada fuese como un libro que hablase desde las paredes, y el concilio de Constantinopla había aprobado esta equivalencia lingüística, afirmando que «lo mismo que nos dice la Biblia con palabras, el icono lo predica y hace presente mediante sus colores». Esa función narrativa del arte, la sostienen con las mismas palabras, POUSSIN, DIDEROT O DELACROIX a propósito de la pintura, SCHOPENHAUER O BERGSON a propósito de la música, y JOHN RUSKIN a propósito de la catedral de Amiens. Así, POUSSIN, en sus cartas, esperaba que sus composiciones «gustasen a quienes supieran leerlas». También DELACROIX apuntaba, en su *Diario,* la voluntad de ejercer en sus cuadros «este silencioso poder que hablando primariamente a los ojos, se apodera de todas las facultades del alma, del mismo modo que un motivo musical habla a la imaginación». Lo mismo confía VAN GOGH a su hermano: «Pintar, escribe, es un medio maravilloso para expresar estados de ánimo»; y, un poco más tarde, insiste todavía: «Me parece que es oficio propio de un pintor el expresar alguna idea en su obra». Sin embargo, en la misma época, MAURICE DENIS había dado la definición moderna de lo que es un cuadro: *«Antes* de ser una representación de cualquier cosa —escribe—, es una superficie plana cubierta de colores reunidos en un cierto orden». Pero ninguna superficie sería un cuadro si *después* de haber sido coloreada, no representase algo. Lo pone de manifiesto el mismo MAURICE DENIS al añadir que, en efecto, lo propio de los pintores modernos («los nabis»: SERUSIER, RANSON, ROUSSEL, BONNARD, VUILLARD...) fue haber preferido en sus obras *la expresión* por el decoro o por las formas, a la *expresión* por el tema. «Creyeron, explica, que existe algún equivalente plástico para toda emoción y toda idea humana». Y, en 1910, en sus investigaciones sobre el simbolismo de las formas geométricas y los colores, KANDINSKY dirá lo mismo, mostrando que las diversas combinaciones de formas y colores simbolizan la diversidad de nuestros sentimientos, tal como los *leitmotiven* de WAGNER simbolizan el genio y el destino de sus héroes. En su famoso estudio sobre CÉZANNE, MERLEAU-

PONTY describía, pues, con rigurosa exactitud la esencia del arte, advirtiendo que siempre «el pintor se dirige a algún poder de desciframiento no formulado» y que siempre, por consiguiente, «el cuadro *dice* algo»"[406].

Estos testimonios los considera suficientes para aceptar que *la obra de arte simboliza algo*. Más adelante busca averiguar *qué es aquello que simboliza*. La respuesta es que lo que la obra simboliza es *el momento histórico en el que ha sido creada*, tanto por sus temas como por su estilo; también simboliza *actitudes psicológicas y caracteres morales*, por esto entiende que lo que la obra simboliza es lo que oculta de un hombre. Concluye que la obra de arte *hace ver el universo con los ojos de otro*, *trasporta a situaciones desconocidas* de las que no se tiene experiencia. La obra de arte *anuncia otro mundo*, por eso produce extrañamiento; parece estar encerrada en su plenitud, por eso mantiene a una distancia que la mantiene inaccesible; se le percibe como algo inmodificable, suficiente, sustraído a la contingencia, independiente. Todo esto supone que *la obra de arte anuncia otro mundo*, que puede ser *contemplado y cuyo sentido puede ser descubierto*. Se contempla por tanto, un mundo en un objeto[407].

Es posible *ampliar a todas las artes* la tesis de Grimaldi, acerca de que *la obra de arte manifiesta la cultura de un momento histórico*. De manera que *la totalidad de la realidad transformada por el hombre constituye la psyqué* o *mente colectiva* en la dimensión sensible de la cultura, pues *son el medio de expresión y comunicación de ideas, valores y creencias de ella*. Obviamente se acepta la postura de Hendrix de que la arquitectura será el medio principal, al menos hasta la invención de la imprenta, pero *todas las demás obras de arte* coadyuvan en esta tarea. *Todas las obras de arte* tienen esta tarea de *simbolización*, expresión y comunicación, de ideas, valores y creencias de la cultura de un momento histórico determinado. Cuando se hace referencia a *obras de arte* se quiere decir a *toda transformación de la realidad exterior*, en las que se advierte la presencia de un principio racional que las orienta a una finalidad, pues han sido elaboradas por la *razón práctica* cualificada por el *hábito del arte*. Por ende, simbolizan un momento histórico no solo las obras de las bellas artes, sino también todos los *artefactos*[408].

Este último término hace referencia a *todo lo que sea resultado de la transformación de la realidad exterior*; tenga utilidad, en la inmensa mayoría de ellos, o sea para la mera contemplación estética, lo cual ya representa cierta utilidad. Por ende *se refiere a toda creación humana*. Es por tanto, que todos los artefactos, al igual que los artefactos meramente estéticos, *guardan relación con la comunidad cultural en la que han sido construidos*[409], pues *expresan el momento histórico en el que han sido creados*. Esta manera de entender la obra de arte como *simbolizadora de la cultura de un momento histórico determinado*, no es exclusiva del pasado, sino también de las obras de arte contemporáneas. Incluyendo las que tengan pocos minutos de haber

sido elaboradas. En este sentido, *todo el espacio sensible que ha sido modificado por el hombre es una obra de arte y por esto simboliza*, es decir, es medio de expresión de las ideas, valores y creencias de un mundo pasado o presente, de una cultura, de la estructura de supervivencia o bien común.

Todas las obras de arte o creaciones humanas, pasadas y presentes, por su carácter material son realidades sensibles y por esto, sostiene Labrada, *no pueden expresar más que en virtud de lo sensible*, pues lo esencial de la obra de arte es un carácter de *reveladora o manifestadora de lo sensible*; en esta obra *lo que es expresado no puede ser aprehendido separadamente de la forma sensorial que lo expresa*. Esta forma sensorial es una representación directamente cognoscitiva. De esta manera *la materialidad de la obra de arte es sentido o intencionalidad*[410]. Al parecer la autora entiende la obra de arte por el lado de las bellas artes, sin embargo, por lo dicho anteriormente, puede ser aplicado a toda creación humana. Por esto puede decirse que *toda la materia transformada por el hombre tiene un significado cognoscitivo*; una intencionalidad que no solo se transmite por signos lingüísticos, sino por la configuración externa de la materia. En el caso de la *bella obra de arte* se transmitirá el mundo en que fue creado y la psicología y espiritualidad del artista; en el caso de las demás realidades materiales transformadas también se expresarán estos contenidos intencionales o cognoscitivos, pero *algo más* a parte de la utilidad concreta para la vida.

El contenido o al menos *uno más de los contenidos cognoscitivos* de las obras de arte, será pues, el de la *supervivencia humana*. De esta manera, *toda obra de arte es un testimonio de la supervivencia humana*; esta *materia transformada* es una realidad que permite conocer una manera del hombre para hacer posible su vida, para enfrentar al medio, para vivir bien, para vivir mejor, o cuando menos para sobrevivir. Este contenido cognoscitivo de supervivencia humana es el que se transmite en toda transformación de la realidad, sea creada con la intención de ser meramente bella, o con carácter de útil. Este contenido cognoscitivo antropológico es el que se expresa de manera sensible, o cuando menos, *también de manera sensible*. Este es el *contenido cognoscitivo* que resulta en *imágenes semánticas*, elaboradas por la imaginación, producto de las *emisiones del espacio sensible* transformado por el hombre.

Esta *antropología* es la que en última instancia *simboliza* la obra de arte. Es una manifestación de supervivencia humana, de la lucha del hombre para mantenerse en la existencia de la mejor manera posible: *de lo bueno para el hombre*. Este es el contenido semántico que tienen las imágenes elaboradas por la imaginación con el apoyo de los sentidos internos y de los externos; estos son los contenidos intencionales o cognoscitivos del espacio sensible: *¡sobrevive!*

En la *lectura* de este espacio sensible, los jueces *aprenden* la noción de lo justo, de la *iustitia*, que la imaginación transforma en imagen y es almacenado en la memoria y que al momento de recordar el concepto se comporta como fundamento o instrumento de la especie, y que es usado a modo de ejemplo *porque el intelecto exige un fundamento sensible en todo caso*. Este es un proceso cognoscitivo antropológico que echa por tierra todo tipo de *teorías puras del derecho*, para las que lo único que existe es una intelectualidad desligada de la materia y por ende de la realidad. En cambio, en la jurisprudencia el fantasma que el juez forme para entender un concepto, se basará en *su identidad sensible*, una identidad *parecida* a la de los demás miembros de su sociedad, la cual es producto de largos periodos de tiempo en el que los sentidos internos y externos han sido impresionados por las emisiones del espacio sensible, formando un *sedimento cogitativo-imaginario-memorístico*. Con base en esta identidad, la abstracción y la formación del concepto remitirá a un tipo de preservación, permanencia o perduración; a una forma concreta como esa cultura se preserva, permanece y perdura; *a una forma concreta de bien para el hombre*; a una *manera concreta de entender lo justo*, a una manera específica *de calcular el medium rei*.

Así es como en última instancia el *espacio sensible* o realidad sensible le suministra conocimientos al juez, para elaborar el *medium rei* que soluciona la controversia entre las personas acerca del aprovechamiento de las cosas. El *sedimento sensible* o *identidad sensible* le suministra el contenido del *thesaurus* con base en el cual elaborará el fantasma que le permita tanto conceptualizar, como recordar y emplear los conceptos que usará para la elaboración de lo justo concreto, *medium rei*, que soluciona una controversia entre personas. De manera que cuando las emisiones sensibles cambien su contenido semántico, se deberá a que lo bueno para el hombre se ha modificado, se ha perfeccionado (aunque a veces quizá sea al revés), y por ende, el cálculo del *medium rei* será distinto. La *iustitia* seguirá siendo la misma, *dar a cada quien lo suyo*, pero el contenido de *lo justo concreto variará históricamente en razón de la modificación de lo bueno para el hombre*, del que el espacio sensible es testimonio. Este *sedimento de imágenes*[411] le llevará a entender los conceptos de la legislación, de la doctrina y de los precedentes de acuerdo con las emisiones del espacio sensible almacenadas en el *thesaurus*, que se insiste, es expresión de la cultura de una época, de una manera de entender lo bueno para el hombre en un momento.

Sin embargo, se insiste también, en que para alcanzar la verdad sobre la realidad física y antropológica, *necesariamente este nivel cognoscitivo se ha de integrar con el nivel intelectivo o racional*. Por esto la sensibilidad no dice todo, más bien *dice algo* sobre lo que ha de operar el conocimiento intelectivo.

VI. La aprehension del *medium rei*

1. Sujeto y objeto del conocimiento

A. El objeto cognoscitivo

En este momento del conocimiento ambas etapas, la pasiva y la activa, son llevadas a cabo por la misma facultad, o sea, la razón. En una etapa la razón es receptiva y por el influjo de *algo* pasa del estado de potencialidad de entender al estado de acto de entendimiento, o sea, a la etapa activa[412]. El objeto de la razón que la hace pasar de la pasividad a la actividad es la presencia de una *forma* o *esencia*, pues esta es el principio del entendimiento, o sea, aquello por lo que el entendimiento entiende[413].

La pasividad o receptividad de la razón consiste en la carencia de algo respecto de lo cual es receptivo, y el objeto de esta receptividad es todo ser, en concreto la esencia[414]. En estricto sentido esta fase pasiva es precognitiva, pues en realidad se limita a recibir; es hasta la fase activa cuando se lleva a cabo una acción dirigida a conocer. Cuando el entendimiento recibe el objeto de su receptividad *entra en acto* sin perder nada de su ser, por ende, esta receptividad es sólo adquisitiva[415]. Para que esto sea posible es necesario que el entendimiento tenga una naturaleza más estable e inmóvil que el cuerpo[416].

La *esencia* es *aquello por lo que* el ente tiene el *ser*. El término *essentia* es el abstracto del tiempo participio presente *essens* que a grandes rasgos es el gerundio español *siendo*. Esto indica un núcleo central de las cosas por el cual *son lo que son y no otra cosa*[417]; el conocimiento de esta esencia es por tanto, lo que permite al hombre penetrar en lo que cada cosa es[418]. Esto se debe a que la esencia dota a las cosas, además del *ser*, de *inteligibilidad*. Esta *essentia* en cuanto que es principio del conocimiento se denomina *quidditas*, la cual reviste las características de universalidad y necesidad[419]. También a la esencia se le denomina *forma* por su relación con el *acto*

de ser, el cual la actualiza; y *naturaleza* cuando es principio de operaciones, pues estas operaciones son manifestaciones características del ser de cada cosa.

El objeto del entendimiento, la *quidditas*, tiene la característica de ser *intencional*, de semejanza de lo real. Esto es *lo que da cuenta de lo real*, aunque no de modo total sino según ciertos aspectos; da cuenta de manera *aspectual*. Al objeto en tanto conocido se le denomina *intentio*. Este término es usado por Tomás fundamentalmente en su sentido de dirección de la voluntad, pero también lo usa para el caso de la posesión intelectual del objeto[420].

Es importante especificar con más detalle la naturaleza del objeto, pues se trata de una forma que es semejanza de lo real. El conocimiento en este nivel consiste en el incremento de la razón por la posesión de la forma de algo real, por la cual puede referirse a esa realidad. Esta forma es *representativa* de aquella realidad, término que en los textos de Tomás se vincula con *semejanza*, *intencionalidad* y *especie*. El conocimiento es una posesión intencional, cognoscitiva y no natural de la forma. La posesión de la forma incrementa el conocimiento a través de la forma que *remite y se asemeja a la realidad*. No es algo medial entre el intelecto y la cosa, pues de ser así introduciría un tercer elemento en el conocimiento además de cognoscente y conocido. De esta manera la forma intencional es *pura remitencia*. Esta posesión de una forma implica relacionarse con aquello conocido, es por tanto una relación *remitente*. A pesar de que la forma sea una semejanza, remitente a la cosa tal como ella es; se trata de una *remitencia* que se funda en la relación que se establece entre cognoscente y conocido[421].

Cuando se trata del objeto y su remitencia o semejanza con lo real se puede hablar ya de la *verdad*. La verdad está *en la realidad a manera de fundamento*, pues el acto por el que se tiene la verdad es causado por la realidad. Para que haya verdad se requiere la formación de formas (abstracción), confrontarlas con lo real (conceptualización), y pronunciamiento sobre la vinculación real entre formas concebidas (juicio). Por ende, la verdad es la adecuación entre la forma intencional y la forma real. El entendimiento se adecua a lo real a través de la formación del objeto; si el objeto se adecua a lo real se da la verdad; pero en sentido más estricto, la verdad es el *conocimiento de la adecuación* cuestión conocida por el hábito judicativo o de ciencia. Esta adecuación sólo puede ser *una*; a cada operación le corresponde adecuarse con lo real de una sola manera, *el adecuarse a ello*, aunque de manera aspectual y según grados, pues no agota lo real.

La verdad *está en el intelecto*, pero donde se conoce la correspondencia de la semejanza a lo real es en el juicio. En la abstracción hay cierta verdad, pues es el abstracto es cierta semejanza; lo mismo en la conceptualización en la que hay

adecuación a la *quidditas rei*. En el juicio se tiene la semejanza con la realidad, pero se conoce la verdad *reflexionando* y juzgando sobre esa semejanza: *conociendo la adecuación* del concepto con lo real. Por ende el juicio *conoce la adecuación* de lo concebido con la realidad (conoce la verdad), y el hábito judicativo *conoce el acto que conoce* la verdad.

A pesar de lo dicho, estas operaciones no son la única, ni la fuente más importante de la verdad. Es necesario tratar más adelante de los hábitos adquiridos e innatos.

B. La razón

El sujeto del conocimiento en este nivel cognoscitivo es la *ratio* o razón, que realiza la *aprehenssio* de la *quidditas* de las cosas; obviamente esta facultad no opera desligada de las demás instancias cognoscitivas, inferiores y superiores, sino en coordinación con todas ellas. El objeto propio de la *ratio* es la *quidditas*, objeto respecto al cual la *ratio* siempre acierta en su conocimiento y sólo falla accidentalmente. Esta operación de la *ratio* es por un lado, la abstracción, y como complemento de ella, en la razón teórica, sigue la *simple aprehensión* o *conceptualización* o simplemente *concepto*, el juicio y la demostración; la materia u objeto sobre el qur versa la operación es la verdad más simple, y en estricto sentido el *conocimiento más simple*, pues la verdad sólo tiene lugar, formalmente, hasta el juicio.

También puede atribuirse el término *racional* a las demás operaciones de esta facultad como lo serían la opinión y el razonamiento. Este último parte de la verdad simplemente entendida, para, a través de las vías inquisitiva e inventiva, encontrar nuevas verdades[422]. En los resultados de estas vías cabe la falsedad, excepto cuando se lleva a cabo una *resolutio* hacia los primeros principios[423], pues así se dictamina sobre la verdad que resulta de la inquisición y de la invención[424]; sólo esta resolución permite tener conocimiento estable de la verdad y con ello conocerla con certeza[425] y de manera científica[426]. Esto mismo que ocurre en el caso de la razón especulativa, también vale para la razón práctica, en la cual tampoco hay falsedad cuando se *ordena* resolutoriamente a los primeros principios prácticos, que son expresión del fin último[427]. Solo la resolución a los primeros principios prácticos permite que sean correctas las acciones derivadas de los movimientos tendenciales[428], especial mención del apetito racional que tiende a lo justo.

2. La abstracción

A. generalidades

La abstracción es el primer acto del entendimiento. A este acto le siguen en la razón teórica la abstracción formal y la abstracción total; a esta última siguen el concepto, el juicio y la demostración o raciocinio. En la razón práctica a la abstracción total le siguen la simple aprehensión práctica, el consejo, el juicio práctico y el imperio. La operación abstractiva versa sobre el conocimiento sensible de las realidades materiales. A partir de la abstracción se desarrollan las demás operaciones del conocimiento, por esto es *operación previa e incoativa* de los demás operaciones.

El término abstracción proviene del latín *abstractionem*, el cual a su vez proviene del vocablo *abstraho*, *~here*, *~xi*, *~ctum*, que significa la acción de arrastrar, remover o llevar hacia fuera; hace especial énfasis en la perdida de la posesión o separación de dos personas; también significa la separación, división, deducción, sustracción o exclusión mental[429]. Este vocablo se forma de la partícula *ab* más el vocablo *traho* que significa remover, tirar o arrastrar[430]. Para Tomás el sentido más fuerte del término abstracción es el de (*abstrahere*) separar de los fantasmas. Tomás emplea este término para considerar las realidades de varias maneras. En general con la abstracción *se reconoce uno y se excluyen otros*. Esto puede ser la separación de la especie inteligible del fantasma, o reconocer en el fantasma lo que no es tal, es decir, lo que es especie inteligible. También puede ser la separación de lo universal de lo particular, es decir, el reconocimiento de que lo universal no es lo particular respecto de un ente concreto; y también puede ser la separación de la forma de la materia individual, o reconocer que en la materia hay algo que no es materia, sino que es forma; separar la *quidditas* de la cosa material de la materia, reconociendo que la materia es una cosa y la *quidditas* de esta es otra cosa[431].

En la realidad física, la forma es uno de los modos de la causalidad que están imbricados en lo real, pero el abstracto prescinde de las demás causas (la material, eficiente y final), por ello es *simple*, ya que no aparece en composición con nada; y por ello es inmune, pues no puede variar. Pero en cierto sentido el abstracto es imperfecto, pues no es cognoscitivo del singular, pues la especie abstraída se asemeja a las imágenes pero excluyendo su pluralidad. Esta exclusión de la pluralidad es proporcional a la ganancia de semejanza con la *quidditas* de las cosas reales, pues solo con esta abstracción la especie logra parecerse a la *quidditas* de lo sensible.

La abstracción requiere de la *actualización* de los contenidos inteligibles que hay en el fantasma por parte del entendimiento agente, es decir, la *transformación en inteligible de lo sensible*, o iluminación de lo inteligible que hay en el fantasma, para que el entendimiento paciente o razón ejerza el acto abstractivo y elabore su objeto correspondiente, o sea, la *especie inteligible* de los fantasmas.

Esta operación implica un *inteligir en acto*, o sea, la *inmaterialización de la especie sensible*, la separación de la forma de la materia y con ello la universalidad. Esta operación abstractiva puede darse de dos maneras, cada una de las cuales obtiene resultados distintos. Esto se sabe gracias a que el acto de abstracción es conocido por el *hábito abstractivo*. Este hábito permite conocer la doble manera en que el *acto abstractivo* opera sobre el abstracto: en sí mismo o comparándolo con la realidad, por ello, permite conocer la abstracción formal y la abstracción total.

Se decía más arriba que Tomás emplea el término *abstrahere* para considerar las realidades de varias maneras. La primera es por *composición y división*, y la segunda es por *consideración simple y absoluta*. La primera abstracción consiste en considerar que un aspecto de un ente no es algún otro en la realidad, separándolos o excluyéndolos mediante un juicio negativo, es decir, *conocer que una cosa no es otra*. La segunda la emplea para significar el *simple conocimiento de una cosa*, y aún más especialmente, un *conocer algo sin conocer otra cosa con la que se encuentra unido*. Esto consiste en *considerar algún determinado aspecto* de una realidad sin considerar algún otro aspecto con el que se encuentra unido o identificado en la realidad[432]. La abstracción por *composición y división* puede ser a su vez *abstracción total* y *abstracción formal*.

El acto de abstracción tiene tres momentos o dimensiones: primero, la *iluminación activa de las informaciones sensibles* (imágenes) por el entendimiento agente, que las hace inteligibles en acto o especies impresas aptas para los actos de intelección predicamentales; segundo, la *objetivación del abstracto*, u obtención de la especie expresa, mediante un acto predicamental u *operación* de entender; y finalmente, la *conversión del objeto abstracto a la especie impresa*, o retracción del segundo momento al primero[433]

B. la iluminación o elevación de lo sensible

El entendimiento agente tiene qué ver *con todas las operaciones y niveles cognoscitivos*, pero esta imbricado especialmente con la función abstractiva. En esta operación *prepara* la esencia para que pueda ser objetivada, es decir, para que una esencia pueda ser objeto de la razón; esto significa que el entendimiento agente *permite* que la esencia sea inteligible en acto[434]. De esta manera el entendimiento agente *iluminando* los fantasmas hace los sensibles en acto *inteligibles en acto*. Estos inteligibles son los abstractos o también las *determinaciones directas*[435].

La abstracción supone el conocimiento sensible, pues la abstracción implica cierta síntesis epagógica de objetos sensibles, la cual se ejerce a través de la *iluminación* de estos objetos por parte del entendimiento agente. Esto deja clara la necesidad del conocimiento sensitivo como una condición material de determinación y desde luego el acto iluminante del entendimiento agente. Esta iluminación permite a la potencia intelectual, la *ratio* o entendimiento paciente, el ejercicio de su acto y la posesión de un nuevo objeto, el abstracto. Esta es precisamente la *operación incoativa*.

Para comenzar el conocimiento intelectual se requiere una *elevación* de lo sensible sentido o *sensible en acto*, puesto que la *ratio* no conoce lo sensible por carecer de soporte orgánico. Esta elevación no procede ni de los propios sensibles, ni de la *ratio*, sino del entendimiento agente, la cual es aprovechada por la *ratio*. Esta elevación es como una *iluminación de los objetos sensibles*, lo cual implica una *luz*[436], obviamente no material o física, sino *cognoscitiva*, por la cual *el sensible en acto pasa a ser inteligible en acto*. Esta luz es manifestativa de lo que sin ella no sería manifiesto, es decir, *manifiesta al sensible como forma*.

El contenido intencional del fantasma es el *sensible en acto* o *inteligible en potencia*, pero cuando es iluminado por el entendimiento agente es el *inteligible en acto*. Este inteligible en acto es el principio inmediato según el cual se posee el objeto incoativo, el inteligido en acto, la remitencia a una realidad extramental.

Esto quiere decir que la realidad física puede ser considerada como inteligible en potencia, pero antes ha de ser conocida sensiblemente. Lo físico es inteligido en su realidad propia cuando el entendimiento agente no solo ilumina el objeto sensible, sino que manifiesta o ilumina la operación intelectual; esto permite que se conozca la operación abstractiva por parte del hábito respectivo, en este caso el abstractivo.

La iluminación del entendimiento agente no es sobre lo físico, sino sobre el fantasma, es decir, sobre lo físico en tanto que objeto de la sensibilidad, en tanto que poseído por las facultades de la sensibilidad[437]. La iluminación del entendimiento agente manifiesta *cierta determinación*[438] de los objetos sensibles, la cual es aportada por el objeto sensible cuando inmuta la facultad sensorial. Iluminar los objetos sensibles a los que los fantasmas remiten es permitir que esa determinación esté en la *ratio*; que la determinación sea elevada al nivel racional. Esta posesión de la determinación por la *ratio* es precisamente la del inteligible en acto; gracias a esta determinación, el acto abstractivo de la *ratio* puede formar el *objeto que remite a realidades físicas distintas*, o sea, el abstracto. El objeto sensible iluminado pasa a ser condición de determinación de la *ratio* y es cuando en estricto sentido cabría llamarlo *fantasma*, el cual es lo sensible en tanto que manifiesto a la intelección[439].

El acto (entendimiento agente) del que depende la razón la activa por medio de una iluminación. Esto significa que la *ratio* no *desciende a la sensibilidad* para encontrar su objeto, sino que *se retrae a la iluminación de la sensibilidad*. Esto es la abstracción. En otra dimensión de ésta, el objeto intencional se vierte sobre los objetos de la sensibilidad intermedia en la *conversio ad phantasmata*. De manera que el fantasma sería el término de la intencionalidad abstractiva.

C. abstracción-retracción-activación

El entendimiento agente puede iluminar dos tipos de especies impresas; primero los fantasmas de la imaginación pura; y segundo, los fantasmas de la fantasía[440]. Estos últimos son lo conocido en el nivel de la imaginación, en conexión con la operación de la memoria y de la cogitativa; estos contenidos cognoscitivos son iluminados por el entendimiento agente y *se objetivan* a través del ejercicio de un *acto* (la abstracción o presencia mental). El entendimiento agente ilumina los objetos intencionales de la sensibilidad, los cuales *por causa de la luz se configuran como especie impresa* de la *ratio*. Este acto o presencia está al margen del tiempo.

La iluminación no es operación cognoscitiva, por ende no es función objetiva. Lo iluminado (el contenido inteligible de la especie sensible) es inteligible en acto y el iluminante (entendimiento agente) *es el acto de los inteligibles en acto*. Por esto es *acto de la potencia intelectual*, el cual constituye la *activación de la potencia racional*, pero que no es sólo un impulso inicial, sino *un mantenimiento constante en el acto*, porque la operatividad de la *ratio* es infinita, en cambio, la abstracción es finita. La abstracción no es progresiva, por lo que si se abstrae es para conocer más con sucesivas operaciones a partir de esa abstracción; es decir, se conoce más con operaciones posteriores más cognoscitivas. Esto significa que la *ratio* ejerce esas operaciones de creciente conocimiento, pero significa también que el entendimiento agente es acto de la *ratio* también en esas operaciones. Esto solo se entiende si la *ratio* es operativamente infinita y si esa operación es susceptible de crecimiento.

La *conversio* es el valor intencional del abstracto. Esta indica que la *ratio* no entiende mas que volviéndose al entendimiento agente; pero estos elementos jerárquicos no son prioridades y posterioridades temporales[441]. Solo puede haber acto de la *ratio* con la activación del conocimiento en acto, por esto, cuando la *ratio* entra en acto se vuelve al antecedente (o sea al entendimiento agente). Por esto la *ratio* no procede de la formación del objeto hacia el fantasma, sino que forma el objeto por la iluminación de la especie impresa; por esto la formación del abstracto es iluminativa.

La intencionalidad abstracta ha de explicarse por cuanto es una iluminación. La *conversio ad phantasmata* significa que la *ratio* se vierte hacia el entendimiento agente; la *ratio* "va hacia el intelecto agente y desde la abstracción del intelecto agente desciende a la imagen que ha sido iluminada por el intelecto agente. Esto quiere decir que conoce la imagen solo «ahí», en el orden del intelecto agente, o sea, que no se ha separado de él"[442]. Esto implica que la *ratio* actúa sobre el fantasma simultáneamente a su activación por el entendimiento agente. Sin esta *conversio* no se conoce el abstracto completa y verdaderamente; pero *esta conversión no es el mero confrontar el abstracto con el objeto de la imaginación*, más bien la *ratio* ha de vertirse hacia el entendimiento agente para convertirse al fantasma. La *ratio* no mira fuera, no procede de su objeto al fantasma, sino que *retrae la formación de su objeto a la iluminación de su especie impresa*; como la iluminación procede del entendimiento agente, la *ratio* se dirige a él y en esa dirección conecta con la imagen: *es un dejarse iluminar por el acto de los inteligibles en acto* y por esa iluminación la *ratio adquiere a la par*, su activación y su objeto. Por ende, *la activación de la ratio* por parte del entendimiento agente *permite que la ratio ejerza el acto y que posea intencionalmente el objeto*.

Por ende no hay dos direcciones de la *ratio*, sino una sola; por esto la posesión intencional *no es proceso*. Más bien *cuando la razón entra en acto está vuelta hacia su antecedente*. Al *pasar al acto retrayéndose* se forma el objeto; es decir, *su acto es retracción*. Por tanto, *la activación de la ratio* por parte del entendimiento agente conlleva *el ejercicio del acto* de la *ratio* y *la posesión intencional del objeto* por parte del acto.

La tercera dimensión o momento de la abstracción, la *conversio ad phantasmata*, "es término final de la abstracción, pero no es una marcha atrás que vaya del objeto obtenido a la imaginación previa al acto iluminante, como si la especie impresa fuera una modificación del fantasma e hiciera falta volver a él para no perder el contacto con la realidad. La conversión es sólo el paso del segundo momento abstractivo al primero, o sea, de la formación del objeto a la iluminación del fantasma, o más estrictamente dicho, del acto de entender predicamental al acto de entender trascendental. No se trata, pues, de una vuelta al comienzo, sino de que el comenzar, o abstracción, incluye una retroferencia, o retracción que coactualiza el acto predicamental de entender con el trascendental, de manera que éste ilumina ahora al acto abstractivo junto con sus abstractos, y lo ilumina mostrando su intencionalidad, la cual apunta al acto iluminante del intelecto agente y, a su través, a lo iluminado por él o fantasma, por lo que además de la determinación directa y objetiva obtiene una determinación material. La abstracción se determina en y por sí misma no sólo directamente, sino también materialmente, siendo el fantasma la condición material de determinación para la presencia mental"[443].

El tercer momento (conversión) es recorrer el camino a la inversa, es decir, es el paso del segundo al primer momento; es una retracción. Se convierte a la imagen según una *retracción al acto* de los *inteligibles en acto* (que fueron abstraídos de la fantasía). Todo esto significa que la *ratio* ejerce *un acto posesivo del objeto intencional respecto de los fantasmas únicamente al ser activada por el entendimiento agente*.

La *conversio* no es, por tanto, un verterse a la imagen, sino *verterse al entendimiento agente*, que es el que ilumina la imagen. De aquí se explica que la *ratio* "conoce la imagen solo «ahí», en el orden del intelecto agente, o sea, que no se ha separado de él"; esto es que la *ratio* conoce la imagen *en* el entendimiento agente; esto permite que la *ratio* ejerza el acto abstractivo y forme el objeto, el abstracto. De aquí que "el intelecto agente se patentiza como luz desde el que cabe la abstracción como operación (…) el iluminar es del intelecto; el intelecto es iluminación, y sólo desde ella, cabe la operación abstractiva. Sin embargo, no es un doble movimiento sino que "por la luz, se pasa al acto operativo cuyo objeto es la luz iluminada"". De lo sensible en tanto que sensible no hay algo cognoscible intelectualmente, pero gracias a la iluminación cabe la intencionalidad operativa[444].

La *retracción de la ratio* al entendimiento agente habrá que entenderla como *activación de la ratio* por el entendimiento agente, porque lo pasivo no puede ejercer por sí ningún acto. Esta retracción *explica la primera operación*, la abstracción, *y todas las demás que permiten conocer más que ella*. La retracción es la explicación de las operaciones siguientes: sin la retracción no hay nuevas operaciones. Por ende, la activación de la *ratio* es un retraerse a la iluminación del abstracto plasmado en la imagen.

Esta doctrina poliana implica una profundización en la tarea del entendimiento agente, entendiéndolo como un acto que no se limita a permitir la abstracción, sino a activar progresivamente a la *ratio* y a permitirle sus diferentes actos tanto teóricos como prácticos; es decir, con la prosecución operativa de la *ratio* o infinitud operativa. Por esto el entendimiento agente acompaña a la *ratio* a lo largo de su ejercicio como su acto.

D. el abstracto y el hábito abstractivo

Se puede decir que *el abstracto* es la *causa formal mental*, no la *causa formal real*; y como la causa formal no está separada de la material, ésta se encuentra también en el abstracto, al menos implícitamente. Por esto es una forma sin *concausalidad*; es un objeto mental que remite a una forma de la que no se conocen las demás causas, por

esto solo es un *unum*, pero mental, pero no es la causa formal. Si fuera la causa formal se conocería también la material. Ambas causas reales se recuperan en el concepto.

El abstracto que se configura en esta operación racional, es el *objeto separado de todo lo particular*; por este motivo posee universalidad. Este objeto *prescinde de las particularidades que tienen los fantasmas*, por ejemplo, las particularidades de la imagen de cada hombre desaparecen cuando al abstraer, incluyendo el tiempo y el espacio, quedando solo la *humanidad*. Con este objeto abstracto es posible referirse a todos los hombres de todas las épocas. Por esto los abstractos son intencionales respecto de las formas imaginadas (por toda la fantasía); es decir, son *remitencia a lo real*. El objeto abstracto prescinde por tanto, de lo físico, por ello es una *forma* (no causa formal desligada de las demás causas). A pesar de la abstracción de lo particular del objeto, están implícitas en él las causas formal y material. Es a este objeto, el abstracto, al que se le designa como *idea*[445].

El abstracto es por tanto, un objeto complejo, de contenido múltiple, una pluralidad de notas; todas estas notas múltiples y complejas son remitencia a las que se plasman enteramente, a las que informan completamente a la materia. Todo el contenido o notas en su pluralidad compleja que son conocidas por el abstracto se emplean en informar la materia. De manera que *la causa forma no se reserva nada*[446].

La prosecución cognoscitiva continúa por dos vías, la negativa y la racional, que se conocen gracias a que el hábito abstractivo conoce el acto abstractivo. Este conoce que pueden formarse objetos que sean intencionales sobre los abstractos: esto es la vía de abstracción formal o vía negativa o generalizante. También se conoce que puede proseguirse cognoscitivamente hasta lo real físico en su tetracausalidad: esta es la vía de abstracción total o vía racional. Este hábito permite conocer que lo abstraído mediante el acto abstractivo, el abstracto, es limitado; esto en comparación, por un lado, con la capacidad de conocer y por otro con la cognoscibilidad de la realidad. Esto se relaciona directamente con lo que Tomás sostiene con motivo del tratamiento del conocimiento de la mente de las realidades materiales, de que hay algunas formas o *quididades* que *no recogen en sí ninguna materia*, como la línea y la superficie; en cambio otras *quididades sí implican una materia específica*. En las primeras no queda ningún conocimiento de la materia, en cambio en las segundas se conoce la materia según la relación que tiene con la forma[447].

Esta prosecución se explica porqué el conocimiento abstractivo es aspectual y por ello incompleto, y porque es un modo limitado de conocer. Pero para poder proseguir ha de conocerse su limitación cognoscitiva. Esto corre a cargo de un hábito que *desoculta la presencia mental*[448] por medio de la luz del entendimiento agente, o sea, el hábito

abstractivo. Esto contribuye al desecho de la *reflexio*, porque el acto cognitivo limitado que ya se ha ejercido para conocer su objeto difícilmente podrá conocerse a sí mismo.

El requisito de esta prosecución es la iluminación del entendimiento agente, desde luego del fantasma, pero también de toda la operación (presencia mental), lo cual es conocido por el hábito abstractivo; es decir, la iluminación de toda la operación abstractiva constituye el hábito abstractivo. Debido a que la operación no es reflexiva, conoce el objeto, pero no puede conocerse a sí misma objetivamente; por esto la operación solo puede ser conocida por un hábito. Esto deja claro el carácter de los hábitos de la *ratio* como su progresiva actualización en vistas a conocer más, como perfección insita en orden a la perfección de la operación de la facultad hacia el conocimiento de la verdad. Al final hay un hábito superior, la sindéresis, que conoce todo proceso de crecimiento habitual, es decir, conoce los hábitos adquiridos de los actos de la *ratio*.

El hábito abstractivo constituye por tanto, el conocimiento del acto de abstraer y del objeto que forma ese acto, porque es uno con él. Esto significa un darse cuenta o caer en cuenta de que se puede abstraer, lo cual es un hábito adquirido que se adquiere en su primer ejercicio. Es también el conocimiento de la articulación del tiempo (puesto que el abstracto lo articula), y por esto es el primer nivel del lenguaje. Lenguaje sin predicación y sin conectivos, por ejemplo “ente es”.

Por ende, el tema del hábito abstractivo es el acto de abstraer, el darse cuenta o caer en cuenta de que es posible abstraer. El contenido cognitivo son actos inmateriales. Este conocimiento del acto abstractivo permite conocer la doble consideración del abstracto: según el ser que tiene en la *ratio* o compararlo con lo real. Además el conocimiento del acto abstractivo permite conocer la insuficiencia del abstracto respecto de la capacidad humana para conocer y respecto de la cognoscibilidad de la realidad. Este conocimiento permite el ejercicio de actos posteriores que subsanen esta deficiencia del abstracto, es decir, que busquen conocer más. El paso del abstracto al concepto, por tanto, no se puede hacer sin la *mediación del hábito abstractivo*, pues como es el conocimiento de la operación, manifiesta la insuficiencia del abstracto y permite proseguir con la recuperación de la realidad para conocerla, o sea, permite el concepto o acto de concebir.

E. tipos de abstracción

La abstracción total se funda en la *composición* del *todo con sus partes* y consiste en *dividirlo* de ellas (separarlo de sus partes); es decir, dividir el universal de los sujetos en los que se da tal, separarlo de las partes subjetivas en las que se realiza

adecuadamente y de las que se predica ese *todo*. La abstracción formal se funda en la *composición* de *la materia con la forma* y consiste en *dividirlas* o sepáralas.

La *abstracción formal* es una negación, pues a este nivel *negar*[449] significa prescindir del contenido real de lo abstraído, o sea, se considera al *abstracto como objeto*, sin importar a lo que éste remite. A este abstracto se le denomina *intención primera*; y cuando se le considera como un abstracto específico se denomina *intención segunda*. Este tipo de abstractos son los llamados *entes de razón*, pues no se encuentran en la naturaleza de las cosas, sino que son fruto de la consideración de la razón, de la abstracción de la *forma accidental*, no de la forma sustancial o causa formal, mismos que son los sujetos de las matemáticas o la lógica. Esta forma accidental es la *forma-figura* que hace referencia solo a la cantidad y posee universalidad. Cuando se considera el abstracto como objeto mental y se asocia con otros abstractos se pueden establecer relaciones generales entre ellos y conocer como son los abstractos en la mente humana; por esto a esta vía se le denomina *generalizante* porque generaliza, o sea, elabora una vía de conocimiento más general que *englobe todos los objetos abstractos conocidos*. Se conoce este acto de la razón gracias al hábito generalizante. Esta vía prescinde de lo real, no importa lo real a lo que los símbolos lógicos se refieran; más bien interesan las reglas de relación entre los objetos abstractos[450]. Sin embargo, por esta vía no se puede conocer el ser. A fin de cuentas esta abstracción significa que el abstracto es recibido en el entendimiento posible, *pero no se devuelve lo real*.

La *abstracción total* separa lo universal de lo particular, el todo de las partes accidentales y sí se considera a *lo que este abstracto remite*, o sea, la causa formal mental (en la que está implícita la material). Esta abstracción prescinde de la materia individual y se queda con la común, pero que está implícita en la forma. Esta es la abstracción de las ciencias, pues estas prescinden de los accidental y conservan lo sustancial. En este tipo de abstracción no permanecen las partes abstraídas del todo, por eso es que prescinde de lo material individuante y se queda con lo material común; permanece la especie de la cosa, pero sin las partes accidentales. Esto lleva a entender la especie de la cosa pero sin sus principios individuantes: permite conocer con razones inmóviles e inmateriales las cosas móviles y materiales extramentales. En esta abstracción a diferencia de la anterior, el abstracto es recibido en el entendimiento posible, y *se devuelve lo real*. El resultado de esto es el *concepto* a través del acto de aprehensión o conceptualización.

Carlos Llano trata brillantemente estos tipos de abstracción del inteligible desde el fantasma, explicando que en la abstracción total o *per modum totius* la especie significa *todo lo que en el individuo es esencial*, aunque lo significa indeterminadamente: *la esencia de Sócrates está significada plena* aunque

indeterminadamente en el término “hombre”. Por esto “hombre” se predica de Sócrates, pues la esencia del hombre y de Sócrates no difieren; sólo difieren en que uno no es individualizado y el otro sí, uno es indeterminado y el otro está determinado, es decir, deja indeterminado aquello de lo que hace abstracción. La otra manera de abstraer, *per modum partis* o formal *prescinde de la materia individual* y por esto prescinde de aquello de lo que hace abstracción; tal es el caso de “humanidad”.

El primer modo de abstraer, por tanto, no es un *prescindir*, sino tan sólo un *dejar en suspenso* el pensamiento de una realidad que no se considera ahora; esto forma un *universal en suspenso de predicación*; la segunda forma de abstracción es un *universal abstraído*[451]. Este entendimiento del *abstracto como universal* es porque al separar la forma de los sujetos en los que está imbricada *posee universalidad*, sin embargo, este no es completamente el mismo universal del que se habla en la conceptualización, pues *el universal de la conceptualización es real*, no mental y no existe fuera de los sujetos a los que informa, de manera que el concepto es la remitencia al universal en muchos, en cambio el abstracto es un universal mental.

Sostiene Llano que en la física, la abstracción es del primer modo, pues abstrayendo el universal del particular, abstrae la forma de la materia, pero no de manera absoluta, sino que *se abstrae la forma junto con la materia común*, dejando de lado *la materia individualizada*. En el caso de “hombre” este universal incluye un cuerpo, pero no un *cuerpo concreto*; esto se debe a que la forma “hombre” incluye la materia corporal, *la sustancia completa aunque universalizada*[452]. Ha de tenerse presente la sustancia completa ya que de otra manera es imposible retornar a lo real: sólo así, el universal presente en el entendimiento puede mirar a lo existente fuera de él[453]. Este abstracto, universal, causa formal mental que remite a una materia, permite recuperar las causas formal y material reales; esto se logra en la conceptualización. Como se mencionó líneas arriba este retorno es provocado por la insuficiencia de la abstracción en el conocimiento de la realidad y porque no agota la capacidad humana de conocer, lo cual es conocido por el hábito abstractivo.

F. La abstracción en la jurisprudencia.

La actividad abstractiva es una fase o momento más en la elaboración de la jurisprudencia, es decir, de las soluciones a las controversias entre personas derivadas del aprovechamiento de las cosas. Como en esta tarea hay una dimensión racional, la abstracción es una fase indispensable para la formación de conceptos que remiten a bienes que solucionan las controversias. Su base es el conocimiento sensible proveniente de los sentidos externos que reciben las percepciones de la realidad

exterior y los sentidos internos que reelaboran esas percepciones y que tiene como resultado el fantasma, en el que la cogitativa tiene especial ingerencia.

Como ya se ha apuntado, los juristas conocen los conceptos de la lectura de las leyes, de los precedentes judiciales, de la doctrina contenidos todos estos en textos; también los aprehenden de las costumbres presentes en la memoria de las personas que viven en una cultura determinada. También conocen las controversias entre personas por medio de la lectura de documentos procesales, de la audición de las diligencias o de la percepción llevada a caobo por alguno de los demás sentidos externos. Finalmente los juristas conocen también los conceptos por medio de las emisiones sensibles de la estructura de supervivencia o cultura concreta de su momento histórico. Incluso el entendimiento de la legislación, los precedentes judiciales, etc., esta mediado por el conocimiento sensible, debido a la dependencia de la imagen para entender.

Las personas que ejercen el aprovechamiento de los bienes para la supervivencia, la vida buena o la vida mejor, también requieren la aprehensión de conceptos por la lectura o por vía de cualquier otro de los sentidos externos. Esto en aras de conocer el bien que satisface la necesidad, cuya satisfacción permite la subsistencia, la vida buena o la vida mejor. Este aprendizaje también lo puede suministrar el espacio sensible producido por la cultura del momento histórico en el que viven esas personas.
No es momento de profundizar en esto, sin embargo, en todos estos medios de aprehensión de los *conceptos jurídicos* es necesaria la abstracción, debido precisamente a la dependencia de la imagen para entender.

3. La conceptualización teórica

A. caracterización general

A partir de la abstracción total sobreviene la *aprehensión*[454]. La conceptualización consiste en *devolver* el abstracto a lo real, es decir, recuperar las causas formal y material real; en manera alguna consiste en una *conversio ad phantasmata* que devuelva el abstracto a la imagen de donde se abstrajo. Carlos Llano expresa con meridiana claridad la necesidad de continuación del proceso de conocimiento, sosteniendo que “la ausencia de un estado definitivo en la mente es lo que hace que el universal en estado de suspenso se incline hacia la cosa real de donde se extrajo, de modo tal que la extracción —abstracción— se desarrolla, desde el principio, con vistas a este retorno”[455]; en cambio la abstracción formal no regresa a lo real.

La jurisprudencia no es ajena a esta conceptualización, pues todos los actores que intervienen directa o indirectamente en la tarea jurisprudencial, como los jueces, abogados, partes, peritos, etc., así como los legisladores y los doctrinarios, conocen la realidad. Con motivo de la sentencia de casos, de la elaboración de leyes y de la elaboración de la doctrina se requiere que sus autores *ejerzan actos cognoscitivos de la realidad*. No solo han de aprender a través de las leyes, sino que esos autores *conocen la realidad física*, que las personas aprovechan para obtener los bienes necesarios para la vida buena, la vida o la subsistencia. Ese conocimiento de los deferentes autores de la realidad física, *de los bienes aprovechables por las personas*, necesariamente se ve reflejado en las sentencias de los jueces elaboradas a través de las operaciones de la razón práctica. Aquí cabe señalar que la jurisprudencia no es una disciplina independiente de las demás disciplinas cognoscitivas humanas, por lo que tiene que abrevar de los conocimientos que le suministran las demás ramas del conocimiento. Por este motivo *el jurista conoce la realidad extramental* a través de conceptos y con ellos puede *entender la manera en que se aprovechan los bienes* en un momento dado y *entender la manera en que se desenvuelven las acciones de aprovechamiento* de las cosas y determinar en un momento dado hasta dónde un aprovechamiento es justo y a partir de dónde resulta desajustado; es decir, conocer hasta dónde *el aprovechamiento de una cosa mantiene la estructura de supervivencia* y hasta dónde el aprovechamiento de la cosa pone en riesgo o menoscaba a la estructura.

La jurisprudencia tampoco es ajena a la conceptualización teórica en lo referente a experiencia prudencial, pues con base en estos conceptos es posible elaborar una ciencia práctica, es decir, un estudio especulativo que verse sobre las acciones justas, de los jueces que elaboran las sentencias y de las partes que las cumplen y de los demás actores involucrados en la jurisprudencia. Esto para constituir una especie de con-ciencia jurídica que mejore la practica jurisprudencial. Esta mejora no solo se refiere a la eficiencia de los procesos, sino que las decisiones judiciales que se tomen produzcan actos más justos; es decir, que la reflexión sobre las acciones jurídicas permite saber cuáles decisiones logran establecer un mejor aprovechamiento de las cosas que permita la subsistencia de las partes involucradas, pero que también beneficie óptimamente a la estructura de supervivencia. Esto solo puede originarse por medio de conocer mejor las realidades conflictivas y su circunstancia, de manera que al tener mayor conocimiento o conocimiento más profundo, *más científico* de la realidad, esto origine que las decisiones logren acertar con el mejor medio para el logro del fin. También se origina del conocimiento de las operaciones prácticas de los jueces, para ver si sus actos son justos y si pueden ser cada vez más justos.

En muchas disciplinas la abstracción es total, se abstrae el universal del particular, se abstrae la forma de la materia, pero no de manera absoluta, sino que se abstrae

la *forma junto con la materia común*, dejando de lado la *materia individualizada*. El término "hombre" es un universal (causa formal) que contiene implícito un cuerpo (causa material), pero no un *cuerpo concreto*. Esto se debe a que la forma "hombre" implica la materia corporal, es decir la materia común, pues no existen los hombres separados de los cuerpos u *hombres incorporales*. Por ende en la abstracción total se contienen conjuntamente materia y forma, *la sustancia completa aunque implícita en el objeto mental*. En estas disciplinas ha de tenerse presente la sustancia completa ya que de otra manera es imposible retornar a lo real, o sea, no se puede conocer lo real: sólo así, el universal presente en el entendimiento puede mirar a lo existente fuera de él.

En este sentido, la abstracción total mantiene la vinculación con lo real debido a que la forma no se entendería sin relacionarla con el sujeto específico que le corresponde; y también porque esta implicación es necesaria para entender *completa* la realidad de la que la forma es parte. Es por tanto, que la materia necesita ser conocida para conocer la cosa; y es precisamente el universal una implicación de la materia en la entraña de lo abstraído. Los singulares de los que se extrajo el universal, *están contenidos implícitamente en el universal*; esto es, el universal no prescinde de los individuos pero simultáneamente puede entenderse sin ellos; por ello *contiene potencialmente a todos los individuos*.

Este es el universal al que Llano denomina *universal en suspenso de predicación*, pues hace uso de esta universalidad *con vistas a predicarse a diversos sujetos*. El abstracto no está en la mente para *sólo para pensar en él*, sino *para predicarlo*. Requisito para la predicación es la devolución a lo real por medio de recuperar la realidad, no por medio de devolver el abstracto a la imagen[456]. Este acto, la devolución del abstracto a lo singular, no es extraño a la ciencia, sino que es algo indispensable, pues *el universal sólo resulta real en cuanto se considera singularizado*; el universal es real, pero está *presente completo* en todos y cada uno de los muchos, fuera de ellos no existe. En esta circunstancia se entiende que según Fabro la teoría de la cogitativa sea el punto de apoyo de la gnoseología tomista[457], pues la cogitativa logra la unión del *universal accidentalmente sensible* con el singular, aprehende al individuo como existente en su *naturaleza común*, de ahí que conozca a *este hombre en cuanto es este hombre, y a este árbol en cuanto es este árbol*[458]. De esta manera se establece un "flujo y reflujo de los datos de la cogitativa en el entendimiento y de los del entendimiento en la cogitativa"[459]. Esto significa mantener una referencia a la existencia, tener un "oído atento al ser de las cosas". Esta es la inteligibilidad propia de las ciencias[460].

Esta capacidad cognoscitiva de la razón teórica, la cual es una potencia de la esencia, de la dimensión potencial del alma, se debe a que está respaldada por unas dimensiones cognoscitivas superiores. En específico, ha sido activada por la sindéresis

para ejercer sus actos cognoscitivos. La sindéresis conoce el despliegue de esta potencia en teórica y práctica y activa a ambos usos racionales de distinta manera. Primeramente activa a la razón teórica pues es el fundamento de la operación de los bienes mediales que hace la razón práctica. Esto lo hace la sindéresis en su dimensión de activadora de la *ratio* (el ver-yo de Polo).

Por esta función de *activadora de la ratio* la sindéresis se vincula real y mentalmente con el *intellectus*, pues cuando este último advierte el *acto de ser* de lo real extramental, el ser y el Ser y la causalidad entre el segundo y el primero, garantiza que la sindéresis active progresivamente la *ratio* (teórica) por medio de conformar los hábitos adquiridos, los cuales perfeccionan a la *ratio* para realizar los actos que desvelan la esencia de la realidad física (es decir, las cuatro causas). Por esto, el *intellectus* es la garantía de que la sindéresis conforme los hábitos adquiridos en la razón teórica para ejercer el conocimiento de la realidad física. Esto se debe a que *solo conociendo el acto de ser de la realidad extramental es posible indagar sobre su esencia*. Es decir, gracias al conocimiento del *intellectus* del acto de ser de la realidad, la *ratio* puede conocer la esencia de la realidad extramental, puede conocer la causalidad real.

También hay vínculo entre el entendimiento agente a través de su hábito cognoscitivo, la sabiduría, y la sindéresis en su función de activación de la razón teórica, que le permite al hombre conocer el *respeto* hacia el acto de ser de las realidades extramentales y especialmente el acto de ser propio y de las demás personas[461].

B. conceptualización de la verdad

La conceptualización teórica la realiza la *ratio*, la cual es la aprehensión *simpliciter* o *simple aprehensión*. Esta es la que sólo tiene en cuenta la *verdad del ente*. La verdad es *la adecuación de la razón con lo real*, lo que supone que *lo real sea poseído por el cognoscente*; y esta posesión cognoscitiva quiere decir que *lo conocido está en la ratio*, pero no realmente o, como se encuentra en la realidad, sino que aquello conocido se encuentra *intencionalmente o cognoscitivamente*. A su vez esto quiere decir que *lo que se posee* no es lo real, ni la forma real, sino *una semejanza o remitencia de la forma*. Sellés siguiendo a Polo explica la conceptualización de diversas maneras, lo cual permite una mayor comprensión de un tema complejo. Sostiene que para llevar a cabo la conceptualización se requiere *aportar más conocimiento*, es decir, *recuperar las causas formal y material* implícitas en el *abstracto* (el objeto que prescinde de lo particular y que es una forma mental) de la realidad física que se está conociendo. La forma (causa formal) es el universal real, el *unum in multis*, el *uno* presente en la pluralidad de

individuos materiales (causa material). El ejemplo recurrente es el conocimiento de la forma *perro* (cuestión distinta que la *perreidad* que es el abstracto o forma mental que prescinde de las particularidades); la forma *perro* es individualizada en la causa material de los diversos perros existentes, por ende, *en cada perro esta presente de manera completa el contenido del abstracto*, es decir, la *perreidad* está completa en todos los perros. Esto significa conocer el *universal real* imbricado en una *pluralidad de individuos*. Por ende la clave de la prosecución cognoscitiva es la *recuperación de la índole de lo físico*[462], en manera alguna es abstraer más. La conceptualización es por tanto *el conocimiento de la sustancia de lo real*, y la extensión al conocimiento de la dimensión de bien de eso real; la conceptualización práctica es el conocimiento del bien real operable. Esta conceptualización es precisamente la manera en que se lleva a cabo el *conocimiento del singular* sobre el que tanto se ha especulado[463].

En otros lugares Sellés aporta más detalles a este proceso. Explica que la conceptualización es conocer la *causa formal* (*unum*) imbricada y repartida entre la multiplicidad de individuos materiales (*in multis*). Lo que se concibe, por tanto, son dos *causas* reales; es decir, dos *principios* constitutivos de toda realidad física: la *material* y la *formal*. El universal es la forma, o sea, el *unum*, que se da en las diversas materias, *multis*. Esta forma es una especie real, distinta de la especie lógica pensada[464]. El concepto permite conocer el universal (*unum*) y los muchos particulares en los que subsiste ese universal (*multis*). Por ende, en el concepto se conocen tanto el universal real como los particulares o singulares reales[465].

Este autor al diferenciar el abstracto del concepto afirma reiteradamente que el concepto *devuelve el abstracto a la realidad*, sólo así se puede llevar a cabo la adecuación a lo real, es decir, conocer lo real tal cual es y también llevar a cabo la *adecuación de la voluntad al bien*. Esto es precisamente lo contrario de conocer en abstracto, donde no se conocen las causas material y formal reales. Al parecer esta diferencia es la solución al problema de los universales que tantos dolores de cabeza ha dado a la filosofía: "los universales no son abstractos (formas mentales) ni tampoco géneros o especies lógicas, sino fruto del conocimiento del concepto, aquel tema real que alcanza a conocer el concepto, a saber, la causa formal real (*unum*) presente en los muchos individuos materiales reales (*in multis*)"[466]. Esto manifiesta la composición de la operación aprehensiva.

Leonardo Polo parece estar de acuerdo con la *composición* de la operación conceptual pues afirma que la conceptualización remite el abstracto a lo real: lo *uno* en los *muchos*; el uno está entero en ellos, y no por estar en muchos ha de fraccionarse. *In multis* es el estatuto extramental del *unum*: el uno es en muchos fuera; *in* es la referencia del abstracto universal a la realidad: explicita la causa material

y correlativamente el uno como causa formal. Al afirmar lo uno en los muchos se conoce la causa material y la formal[467].

Polo sostiene que el *universal real* no está en la mente sino *presente en todos y cada uno de los muchos*; desde luego que este universal real no es el que se conoce, puesto que el universal es el *uno* que está en los *muchos* y fuera de los muchos el uno no existe de ninguna manera. Pero si el uno se separa de los muchos no es más que un objeto abstracto intencional: un *concepto objetivo*. Por este motivo se puede entender que el concepto como la *devolución del abstracto a lo real* de acuerdo con una pugna; pero no una devolución según la conversión al fantasma[468].

La devolución a lo real implica que el concepto es diferente de la *species intelligibilis*, pues éste es el abstracto, principio de la operación intelectual y aquél lo *concebido*, formado por la recuperación de la realidad[469]. La *species intelligibilis* es un hacer presente el objeto conocido[470], por lo que se considera tal especie en relación con la razón; en cambio el concepto considera el objeto conocido en relación con lo real. Esta diferencia es manifestada por los escolásticos al denominar al abstracto *species intelligibilis impressae* y al concepto *species intelligibilis expressae*[471].

El entendimiento paciente al abstraer las particularidades, elabora el objeto, el cual es la *causa formal mental* en la que está implícita la causa material. Esta es el *universal en suspenso de predicación*[472]o *abstracto total*, (que puede ejemplificarse en "hombre" que no hace referencia a alguno específico) que cuando se predica recupera las causas formal y material reales[473]; a diferencia de lo que sucede por la vía negativa, en la que esa causa forma mental se generaliza y se torna en objeto mental (podría ejemplificarse con "humanidad" que no puede referirse a hombre concreto alguno, este sería el *abstracto formal*). Esta predicación, el *unum in multis*, es la conceptualización, la configuración de la llamada *species intelligibilis expressa*, también llamada *verbo metal*, *simple aprehensión* o *concepto*, el cual no es aquella realidad conocida sino *el medio a través del cual es conocida la esencia de la cosa*. Esta es la fase activa del conocimiento intelectual y es propiamente la primera operación del intelecto humano[474].

Es especialmente importante de cara a explicar la actividad cognitiva de los jurisprudentes, destacar la formación del *concepto práctico*, a partir del cual la voluntad se inclina a la operación. En este caso, la acción no puede llevarse a cabo con un abstracto universal, sino que es necesaria la aprehensión conceptual que remite a los particulares o singulares, pero mediando la aprehensión particular, en la que entra en juego la sensibilidad, especialmente la interna y más especialmente aún la actividad de la cogitativa. La aprehensión extensa capta *la verdad del bien*, no es una

aprehensión *simpliciter*, sino que la verdad aprehendida se extiende al bien al que se dirigen las tendencias o apetitos del hombre[475].

Esto significa que hay una doble modalidad de conceptualización, la teórica y la práctica. Lo que las distingue no es la universalidad, pues ambos son universales; más bien el concepto práctico mueve a la voluntad, puesto que la base de su conceptualización es la aprehensión de lo bueno singular conocido sensiblemente por el *juicio* de la cogitativa que es capaz de mover al apetito sensible y una vez conceptualizado puede mover a la voluntad. También existe la aprehensión *simpliciter* que es la del ente, que sólo tiene en cuenta la verdad, a diferencia de la *extensa*, en que la verdad se *extiende* al bien o a lo conveniente, que es el *valorado* por la cogitativa de acuerdo a las tendencias racionales[476].

En la operación inmanente de entender se distinguen tres elementos. El *agente*, que en este caso es la *facultad intelectiva*, la propia *operación*, que es *entender*, y el *efecto*, en este caso inmanente en la facultad intelectiva, es decir, el *concepto*. A estos habría que añadirles aquello que se entiende, es decir, *lo real*. Esto es importante pues en muchas operaciones de las potencias el resultado no es importante, pero en el caso del entendimiento sí que lo es, pues este resultado es una perfección inmanente para la facultad intelectiva.

Desde el punto de vista de la *facultad que entiende*, el concepto es un accidente de ella, es decir del cognoscente; es accidente de un ser real, de la mente de un sujeto. En cambio, desde el punto de vista de la *realidad que se entiende* por la facultad intelectiva, el concepto es *una semejanza o remitencia de ello*. Esto se debe a que el entendimiento no es autónomo con respecto al acto de entender o intelección, pues en el momento pasivo o de recepción de la *species sensibilis*, no recibe la forma que informa la realidad exterior, sino una semejanza de ella, y cuando es iluminada por el entendimiento agente, el intelecto paciente o razón elabora la *species intelligibilis impressa*. Este abstracto, que resulta de despojar a la imagen de las condiciones de la materia, de las particularidades, a su vez es el principio a partir del cual se inicia la fase activa del entendimiento, que deviene intencionalmente la *species intelligibilis expressa* o concepto. Este es el término del *entender* del *entendimiento*: lo *entendido*.

También el concepto difiere de la operación del intelecto, pues es precisamente el término de su acción, es el término de la operación de concebir. Y finalmente de la realidad concebida, pues ésta está fuera del intelecto, en cambio el concepto o verbo está en el intelecto[477].

C. El concepto y el hábito conceptual

El objeto abstracto aúna las variadas y complejas intenciones de la sensibilidad; reúne en un solo contenido la diversidad aspectual de lo sentido, lo que permitirá que el concepto remita actual, unitaria y establemente a lo real. La prosecución de la razón desde este abstracto considera su contenido en orden a cierta múltiple diversidad. Por la vía racional *el contenido unitario del abstracto remite entero a una multiplicación extramentalmente real*, de manera que la prosecución se detiene en un *objeto unitario conectivo de diferencias* implícitas en el abstracto que remite a la realidad. El concepto recoge entero el contenido del abstracto y *lo refiere multiplicadamente a la realidad extramental*; las diferencias implícitas en el abstracto se distribuyen en lo real físico múltiple. Es un objeto unitario que *remite multiplicadamente la unidad del contenido del abstracto a la realidad*[478].

Es por tanto que el concepto es el *conocimiento de la sustancia de lo real*, es *la sustancia real en cuanto conocida*; es aquello fruto del acto de inteligir que se refiere a la especie, confrontándola con *aquello de lo que es especie*. Por esto podría decirse que *el concepto es la remitencia al universal que está en los muchos reales*, es *semejanza de algo real que está presente en los muchos informándolos* y fuera de ellos no existe. Lo que se tiene en la mente es una remitencia a la sustancia de lo real, una semejanza del universal que está informando los muchos elaborada por la *ratio*; es la remitencia al universal en suspenso de predicación. Esta posesión de la remitencia o semejanza conceptual es la *posesión cognoscitiva de la realidad*.

El hábito conceptual es la *perfección adquirida* de la *ratio* que *conoce los actos de concebir*. Es el conocimiento del acto conceptual, conocimiento del acto que accede a lo real material. Esta perfección permite caer en cuenta de que es posible concebir y el fin que tiene tal acto. Esto significa conocer que *el acto conceptual es superior a la realidad física*, es decir, que la *ratio* no es física y que permite conocer lo físico por medio del concepto. Es superior el acto conceptual puesto que es una realidad inmaterial, más actual que la materia y por ello superior a ella.

Este hábito es el instrumento de la voluntad para *mantener lo concebido* en la *ratio* o para *ordenarlo a lo exterior*. Por esto, el concepto es lo que permite la realización de acciones que imprimen en la realidad proyectos artificiales. Para realizar la proyección y la impresión en la realidad del proyecto se requiere la intervención de la voluntad. Esto se debe a que la voluntad por medio del concepto puede *conformarse con lo real*, de manera que *a partir de concebir algo se puede ya quererlo*. Por esto la voluntad puede hacer que la razón ordene lo concebido al exterior, a lo extramental[479].

Cuando el hábito abstractivo ilumina el acto abstractivo descubre el *unum* que es la presencia abstractiva para todos los abstractos; y cuando el concepto devuelve ese

abstracto a la realidad *comprueba que la unidad de la presencia abstractiva no es compatible con la multiplicidad de lo real*. Es por esto que el concepto supone el abstracto y mediante él se refiere a lo real como a su fin; el *unum in multis*, la forma presente en las muchas materias individuales, no se puede conocer por el abstracto[480].

Al concebir se conoce la sustancia, o sea, la forma en una materia; pero cuando se comparan diversas sustancias o conceptos entra en juego el hábito conceptual, que ilumina los diversos actos de concebir. El *conocer que se conceptualiza* es obra del hábito conceptual; el conocer esto no es una concepción sino un conocimiento habitual capaz de iluminar los diversos actos de concebir y compararlos. Este conocimiento de la capacidad de conceptualizar *permite recuperar más de la realidad de lo que tiene visto de ella en el concepto*, es decir, puede progresar en el conocimiento, por esto *el hábito es condición del aumento de capacidad de los actos posteriores*. Este conocimiento no puede proceder de la potencia ya que ha de ser activada para conocer; tampoco puede ser conocido por el propio acto de concebir, puesto que ningún acto cognoscitivo es reflexivo, de serlo no se podría distinguir entre lo concebido y el acto de concebir[481].

Al final el hábito como conoce los actos de concebir los puede comparar, lo cual le permite saber cuales son más cognoscitivos, y al igual que ocurre con el hábito abstractivo, este hábito conceptual manifiesta la insuficiencia del acto de concebir[482], pues manifiesta que es limitado, en comparación con la capacidad humana de conocer y con la cognoscibilidad de la realidad. Esto *permite proseguir con las siguientes operaciones* que aumentan la capacidad de conocer y que conocen más de la realidad, de las cuales la inmediata es el juicio.

4. La conceptualización práctica

A. El bien como objeto de la voluntad

Para la jurisprudencia el concepto práctico es fundamental, pues es uno de los medios cognoscitivos que permiten llevar a cabo las decisiones judiciales, y con ellas el ajuste o resolución de las controversias entre personas derivadas del aprovechamiento de las cosas. No podría decirse que sea *más importante* que la conceptualización teórica, porque sería no entender la jerarquía cognoscitiva, sino que ambos, junto con las demás dimensiones cognoscitivas, se comportan como los órganos del cuerpo, en el que cada uno realiza su función en coordinación con los demás para permitir la vida. De esta manera ambos conceptos resultan importantes, pues los problemas humanos no solo se resuelven pensándolos, sino operando las soluciones pensadas. Sin

embargo, por el escaso tratamiento que ha recibido este tipo de conceptualización vale la pena detenerse en ella, de manera que permita entender la manera como los juristas concebían la relación desajustada entre las personas derivada del aprovechamiento de las cosas y el bien operable que ajusta tales controversias.

Aunque el apetito de la voluntad sigue a la aprehensión práctica del bien, para lograr un mejor entendimiento del concepto práctico es necesario tratar el tema de la volición del bien, para esto es necesario adentrarse en el tema de la voluntad y conocer su relación con el bien. Con esta base será posible hacer un mejor tratamiento del concepto práctico, de manera que sea posible desarrollar y entender los demás actos de la razón práctica.

a) la voluntad como *relación trascendental*[483] al fin último

La voluntad tiene una relación con el fin último; esto se debe a que, como sostiene Polo, es una "relación trascendental al fin". Esto quire decir que, *lo mismo que son los primeros principios para la razón, son para la voluntad*, pues en ambos casos se trata de algo real y previo a la activación de las potencias. Sin embargo, la relación de los primeros principios con el entendimiento no es trascendental, puesto que no son el objeto propio de la razón, sino el tema del *intellectus*. En cambio la voluntad, *como carece de un hábito nativo que la refiera al fin*, *es la misma potencia la que está referida al fin*. Por esta referencia de la voluntad a su fin es que existe una *relación real* entre ella (*voluntas ut natura*) y el fin último, ya que éste existe realmente y trasciende a la voluntad. La *ratio* no dice relación real a los primeros principios, sino relación intencional. Precisamente son estos primeros principios de la *ratio* los que constituyen el fin último de la voluntad; estos principios se conocen antes de que la voluntad los quiera, de lo que se desprende que su conocimiento es anterior a la volición. Por ende, la verdad es anterior al bien.

Esta relación trascendental de la voluntad con el fin último *exige una correspondencia entre el conocer y el querer*, de manera que *algunas de las instancias cognoscitivas se relacionan con ciertos niveles de la voluntad*. Es así que la sindéresis (también llamada *razón natural*) se corresponde con la *voluntas ut natura* y la razón práctica con la *voluntas ut ratio*. Debido a esta correspondencia es que *la sindéresis da cuenta de la verdad de la voluntad*. Esta verdad es que la voluntad está referida al fin último. Pero la sindéresis a pesar de que conoce que la voluntad está inclinada al fin, *no conoce directamente el fin de la voluntad*, pues este es advertido por el *intellectus* y por la sabiduría. Por esto la sindéresis supone el fin[484]. Gracias a esta relación trascendental con el fin, la sindéresis conforma las virtudes en la voluntad para perfeccionar sus actos en orden a la consecución del fin. De aquí que "la razón natural establece el fin

en las virtudes morales", y por esto es que de esta voluntad natural al fin es de donde *proceden causalmente* todas las demás voliciones[485].

La correspondencia entre los niveles del conocer y del querer también permite entender que la voluntad, el querer, *siempre sigue al conocer*, ya sea, a la sindéresis o a la razón práctica. Por ello en algunos casos el bien que le presenta la instancia cognoscitiva será universal y podrá ser querido por la voluntad; pero también en otros casos la razón práctica le mostrará *bienes particulares*, los cuales la voluntad también podrá querer[486].

b) la voluntad como relación al bien medial

La relación trascendental de la voluntad con el fin último que exige la correspondencia entre el conocer y el querer, relaciona también la razón práctica con la *voluntas ut ratio*. Por esto es que el *objeto de la voluntad racional* es el *bien medial*, el cual es conocido por la razón práctica; y *el bien en cuanto conocido* al que se dirige la voluntad es precisamente el concepto práctico.

El concepto práctico es elaborado por la *ratio* antes de que la voluntad entre en acto, antes de que la voluntad se encamine al bien apetecible. Por lo mismo, el objeto de la voluntad racional es posterior a la conceptualización; esto lleva a reiterar que el conocimiento de la verdad es anterior al del bien y que es posible conocer la verdad sin conocer el bien, pero no a la inversa.

La voluntad es por tanto, la facultad que se adapta al bien; pero este bien sólo mueve a la voluntad (*voluntas ut ratio*) cuando es imaginado o entendido. La voluntad no sigue cualquier aprehensión de la razón, sino sólo aquella *aprehensión de un verdadero bien operable*. Sólo mediando esta *precedencia de la verdad del bien* es posible conocer el bien como operable o apetecible, de lo contrario la voluntad podría adherirse a un bien aparente. Esto significa que cabe una consideración teórica del bien, en cuanto se considera sólo su verdad, sin que haya movimiento de la voluntad hacia él. Por ende, hay dos conocimientos del bien: el especulativo y el práctico. De aquí que lo conocido por la simple aprehensión teórica es susceptible de una consideración práctica, en la medida en que *lo conocido se considera en cuanto que es apetecible*. Por esto la aprehensión del bien es *derivada*, pues lo que primero aprehende el entendimiento es la verdad y con base en esta aprehensión se aprende *el movimiento hacia el bien*. Para llevar a cabo pues, la aprehensión práctica es necesaria la aprehensión particular o más exactamente *la aprehensión de la razón particular*.

El conocimiento de lo particular y concreto es la ayuda que requiere la voluntad para acceder a lo real físico, en específico a los bienes exteriores y del cuerpo, y hacerlos objeto de su querer como medio para acceder al fin último. La vía racional que permite el acceso a lo real, consiste en un *acto que capta la relación entre la materia y la forma con el bien*; este acto es la simple aprehensión teórica. Este acto conoce la forma que actualiza la materia, la cual tiene una *determinación cualitativa*, es decir, tiene razón de bien. Esta forma es universal, por ello el bien aprehendido es universal, pero predicable en una multiplicidad y al hacerlo se conocen los singulares que ese bien universal (el derivado del conocimiento de la determinación cualitativa de la forma) informa. Es decir, el concepto alcanza el bien universal (distinto del bien universal como Bien o fin último) de algo real porque alcanza la forma (la determinación cualitativa formal) misma que es universal, pero también por medio del concepto se conocen los particulares a los que informa esa forma determinada cualitativamente.

Hasta aquí ha sido una operación racional especulativa o teórica, incluso el conocimiento teórico del bien particular. Esta forma universal aprehendida, que se encuentra en el entendimiento, no puede provocar la inclinación de la voluntad a eso bueno apetecible a lo que el concepto remite. Esto se debe a que no ha tenido lugar la aprehensión de la razón particular, que es la que permite que la voluntad racional ejerza la intención.

c) La diferencia intencional

Entre conocer, acto de la razón, y querer, acto de la voluntad, hay una diferencia basada en la intencionalidad. La intencionalidad, en este contexto, significa la *relación del conocer o del querer con la cosa real*. Esto quiere decir que el objeto se da en el entendimiento y en la voluntad de diverso modo, es decir, estas potencias poseen el objeto intencionalmente de distinto modo. La razón ordena al fin *manifestándolo* y la voluntad ordena al fin *inclinandose*.

El *objeto* es la forma que forma el acto de conocer; es decir, *el acto del entendimiento forma algo distinto de él*: el concepto. La razón tiene en sí algo que proviene de ella misma a modo de operación y a modo de cosa obrada; en cambio la voluntad sólo tiene en sí algo que procede a modo de operación; o sea, que el acto no genera algo, *sino que actúa sobre algo que ya está presente*. Es por tanto que *el objeto del acto de la voluntad es aquello a lo que remite* el objeto formado por el entendimiento. Por ende la diferencia intencional entre ambas potencias radica en el modo de habérselas con el objeto: *el entendimiento realiza sobre él una asimilación posesiva y la voluntad una inclinación hacia él*. En estricto sentido el objeto de la voluntad es el

objeto de la razón, pero no el objeto en sí mismo, sino aquella realidad o *aquel bien real del que el concepto es semejanza* o remitencia.

Por ello el objeto es el mismo para el entendimiento y para la voluntad; el entendimiento lo forma y la voluntad se adapta a él y mediante él a lo real. Conocer es *informar*, es decir, que la forma se da en el conocimiento, que el objeto es formal; en cambio querer es *transformar*, un movimiento del amante al amado. La voluntad se forma a lo amado, se adapta a lo amado *suponiendo la similitud de lo amado con lo real*. Esta diferencia intencional es aplicable a cualquier potencia cognoscitiva y volitiva, pues el acto de la potencia cognoscitiva es que de algún modo se asimila a lo cognoscible y el acto de la potencia volitiva es inclinación a lo apetecible.

Tomás considera la intencionalidad de la voluntad como una *direccionalidad hacia algo*; esto implica un fin hacia el cual dirigirse, trasladarse, moverse, o sea, hacia el bien. Esto supone tener ya presente el fin o bien, pues no puede dirigirse a algo que no se tiene. Los movimientos de la voluntad pueden ser un *velle* cuando esta abierta al movimiento, *intentio* cuando se tiende al fin y la *fruitio* cuando se posee el fin. El *intendere* puede se del fin último o de fines intermedios. Todos los actos presuponen el objeto presentado por la razón, pero yendo más allá, es decir, se dirige a lo real, a aquello tal cual es y no como está en el intelecto.

Esto hace necesaria la intencionalidad del objeto conocido que capta lo real existiendo en su propia naturaleza para que la voluntad se relacione con ello tal cual es. La voluntad también puede conocer el objeto como tal, es decir, la voluntad quiere lo mental. También puede querer las operaciones racionales y más aún su propio acto de querer. Pero para que la voluntad se plenifique es necesario que aquello a lo que se adapta sea verdaderamente bien, *sea verdadero bien medial*, y por ello que encamine al fin último. Si la voluntad quiere objetos de la imaginación, el objeto como tal, las operaciones o su propio acto, no tiene garantía de acertar con el fin último, sino hasta verificar que sean verdaderamente bienes.

El objeto del entendimiento tiene una doble formalidad, en razón de verdad y en razón de bien. Sólo la objetualidad en razón de bien permite a la voluntad quererlo, pues únicamente el bien puede ser objeto de ésta, pues la voluntad no se relaciona con la verdad *simpliciter*.

B. Concepción del bien

a) generalidades

El acto de la razón tiene como objeto la verdad, esto es el conocimiento de la realidad física, pero en ocasiones *esa verdad se constituye como regla de la acción humana*. Por esto, la razón práctica es la facultad intelectiva que permite *operar* las realidades conocidas como *bienes*; es decir, ordena *la verdad considerada* a la operación, incardina esa verdad en la operación haciéndola regla de la misma. Esta aprehensión es remitencia al ejemplar factivo, no a lo real en sí mismo; concibe lo realizable bajo la forma de bien[487], conoce la *dimensión del ente* que es capaz de mover la apetencia racional o voluntad. Esto significa que el entendimiento es capaz de concebir las cosas como *algo apetecible*; esto ha de ser así ya que la voluntad tiene *intencionalidad de alteridad*, y por esto *busca lo real pero a través de lo mental*.

No es muy clara la distinción entre la *concepción del bien en su aspecto de verdad* o la aprehensión de la *verdad del bien* que hace la razón teórica y la *aprehensión de bien* que hace la razón práctica. Dado el análisis de los textos y con base en el axioma C de la gnoseología de Polo[488] es posible sostener que la razón práctica no aprehende la verdad del bien, sino *el bien en tanto que apetecible* o el *bien operable*; esto ha de ser así puesto que *bien apetecible* es sinónimo de *bien querido* o *bien deseado*; esto necesariamente indica la existencia de un *proyecto para su persecución* o consecución; además la razón práctica se adecua al apetito recto, por lo que *la aprehensión no es de la verdad de eso real*, sino *de eso real en tanto que apetecido*. Las demás operaciones de la razón práctica completan ese proyecto hasta hacerlo realidad, es decir, hasta *conseguir eso apetecido*.

Siempre lo concebido por el entendimiento es un *universal*, sin embargo, para que la voluntad desencadene los movimientos apetitivos se requiere la mediación de una aprehensión particular, ya que la acción humana implica movimiento y este movimiento es particular. La aprehensión particular es tarea de la *cogitativa*, pues sólo con esta aprehensión el concepto universal puede mover a la voluntad, es decir, a través de esta aprehensión *particular-sensitiva*.

La razón práctica elabora el concepto práctico a través de una aprehensión *extensa*, en la que la verdad aprehendida se *extiende* al bien operable. Esto significa que la aprehensión ya es práctica antes de que la voluntad realice algún acto, puesto que una aprehende la verdad del bien y otra el bien operable o apetecible. Posterior a la aprehensión práctica viene el acto de la voluntad para intender y perseguir tal bien aprehendido, por lo cual *ese bien se torna en objeto de la voluntad*.

Es por tanto que para que la voluntad apetezca el bien y mueva a las demás potencias a conseguirlo, se requiere de la aprehensión particular sensitiva. Así la voluntad se refiere al concepto y a través de éste al *bien concreto o particular apetecible*, por lo que no hay amor al bien si el concepto práctico no media, puesto que no se conocería

el *bien en tanto que apetecible*. Esto es así porque la voluntad o *apetito racional* no sigue cualquier aprehensión de la razón, sino sólo aquella en que se *aprehende algo como apetecible*. Esto que se aprehende es un bien medial y por ello ha de ser particular, pues el bien universal no es conceptualizable, por lo que no puede ser perseguido por la *voluntas ut ratio*. Este bien universal es perseguido por la voluntad (*ut natura*) pero requiere de un medio o unos medios que le permitan el acceso al Fin o fin último. Esos medios son precisamente los bienes mediales conocidos conceptualmente.

En la acción a realizar la voluntad toma lo concebido, el bien entendido, como una *forma* para transformar la realidad exterior de acuerdo a ella. Tomás sostiene que establecida una acción, se sigue el efecto en conformidad con la exigencia de la *forma* que es principio de la acción, pues lo preconcebido y determinado se toma como forma que es principio de acción[489]. El fin al que se dirige la razón es la verdad, misma que es intemporal, presente. Pero la verdad se puede incardinar en la operación como regla de la constitución de la propia operación, por lo que ya no es enteramente presente sino hasta el final de la citada operación, por esto la verdad práctica se refiere al futuro, a lo posible, a lo que todavía no es. Pero como la *ratio* entiende lo universal y necesario tiene que atenerse al modo como se presentan los objetos en el acto propio de las potencias inferiores; por esto la razón universal del entendimiento práctico no mueve a no ser que medie la citada aprehensión de la parte sensitiva[490].

Es por tanto que la razón práctica, a través de sus diversos actos y hábitos, dirige la acción humana hacia la consecución del bien, es decir, a la obtención de aquello real que la razón teórica ha concebido como verdadero bien. Así, la razón práctica presenta este bien para que la voluntad lo quiera y mueva a las demás potencias ejercer movimientos coordinados para alcanzarlo. Desde luego tiene a aquello *concebido como bien o como apetecible*, como paradigma rector de la acción; todos los movimientos que se ejecuten en la acción tenderán al logro de *eso que se apetece*, por ello lo primero en el orden de la concepción es lo último en el orden de la operación. Esto último es atravesar y llenar de sentido la acción.

b) conceptualización práctica y aprehensión particular

El objeto de conocimiento del hombre es la realidad exterior en su universalidad. Esto se debe a que el intelecto está separado de la materia y por ello guarda afinidad con lo inmaterial. Debido a esto el conocimiento del singular se torna en problemático, pues sería imposible para un intelecto que sólo conoce lo universal, conocer lo singular, al menos directa e inmediatamente. Esta imposibilidad de acceso directo al singular se

debe a la imposibilidad de representar o remitir la materia al intelecto, debido a que ésta está señalada por la cantidad, misma que le confiere la singularidad; para Tomás el fundamento de la singularidad del ente material es la *materia quantitate signata*.

El conocimiento del singular es fundamental, especialmente en lo relativo a la acción tendiente a los bienes mediales, pues sólo se desencadena el *apetito racional* cuando se objetiva un fin racional asequible, es decir, una *aprehensión intelectual que sea capaz de mover a la parte apetitiva racional*[491]. Este apetito, la voluntad racional, únicamente puede ser del singular, pues lo que desencadena la acción es el reconocimiento de un *bien concreto apetecido*, medio para la consecución del fin último; es aquí donde tiene lugar la aprehensión particular. Los demás apetitos susceptibles de moverse son el irascible y el concupiscible, los cuales son también movidos por un singular aprehendido pero por la parte aprehensiva sensitiva.

Para que la voluntad se mueva a la obtención del bien medial es necesario el concepto práctico, pues la aprehensión particular, de la razón particular o cogitativa no mueve directamente a la voluntad. Obviamente se lleva a cabo un previo proceso de abstracción desde un fantasma elaborado, como todos los fantasmas, por la imaginación con la intervención de los demás sentidos internos. Sin embargo, en el suministro de intenciones para la elaboración de este fantasma, la cogitativa opera de una manera especializada con respecto a como lo hace en el suministro de intenciones para la elaboración del fantasma que sirve para la conceptualización teórica, pues realiza una *aprehensión particular de lo bueno apetecible*. Lo *particular* de esta aprehensión es una *separación*, es decir, *un caso sustraído del conjunto*, una *privación* que hace la mente de las relaciones reales que tiene el *ser apetecido* con el resto de la realidad. Esta separación o abstracción se configura cuando la cogitativa *aprehende al individuo como existiendo bajo la naturaleza en común* a varios, pues deja de considerar al conjunto para *centrarse en uno solo*; pero en el caso del bien apetecido *la aprehensión particular que hace la cogitativa es una aprehensión especializada*, es decir, es la *aprehensión del bien universal en el bien particular*. Todo esto es aún a nivel sensible, pero con estos *datos* suministrados por esa *abstracción*, *privación* o *separación*, por esa aprehensión de un particular como *un caso del bien universal*, la razón puede abstraer y elaborar el *concepto práctico*, el cual permite que la voluntad *apetezca los bienes particulares reales* para el acceso al bien universal real.

Esta operación especializada de la cogitativa consistente en aprehender el bien concreto, es gracias a que *por su naturaleza sensible capta lo particular*, pero como está participada por las *dimensiones cognoscitivas superiores*, puede captar la *esencia universal particularizada*. Específicamente en el terreno de la elaboración de un fantasma que sirve a la conceptualización práctica, la cogitativa *cuela* las intenciones

de sensibles concretos de manera que puede emitir una *conclusión*, la intención insensata, *la cual remite a un bien sensible el cual es un caso del bien universal al que tiende la voluntad en su estado de naturaleza*. Con esta intención insensata conocida por la cogitativa, la imaginación elabora el fantasma.

A la elaboración del fantasma sobreviene el proceso de abstracción (la primera operación de la *ratio*), es decir, la iluminación del entendimiento agente sobre el fantasma y sobre la operación, la elevación de lo bueno apetecible sensible a bueno apetecible inteligible en acto, la entrada en acto de la *ratio* y la posesión del objeto abstracto por la *ratio*; todo lo cual incluye la retracción, la entrada en acto y configuración del objeto retrayéndose. Ese abstracto, esa causa formal mental que tiene implícita la material, que al devolverse a la realidad, ya no en la abstracción sino en una nueva operación cognoscitiva, por medio de la *pugna*, recupera las causas formal y material reales de ese *abstracto práctico*, del abstracto que remite a un bien apetecible; sólo recuperando las causas formal y material reales ese abstracto podrá ser objeto del acto de la razón.

Esta *intención insensata del Bien en el bien* representada en el fantasma, permite a la razón práctica abstraer y luego *concebir ese bien como apetecible*, como algo objeto de la voluntad, como algo que ha de conseguirse; quizá debido al trabajo de la cogitativa Polo sostenga siguiendo a Tomás que en el concepto práctico haya principalmente una *conversio ad cogitativam*[492]. Al igual que sucede en la conceptualización teórica, en la práctica también es posible verificar una *dependencia de la imagen*, en este caso no para entender, ni para querer, sino para *entender apetitivamente*.

La aprehensión práctica es pues, la *remitencia o semejanza*, no a lo físico en su dimensión de bondad, pues esto ya lo ha aprehendido la razón teórica, sino *al proyecto de consecución de ese bien*. Esto es propiamente el *bien apetecido*, *un proyecto de consecución*; pues si fuera *remitencia al bien conseguido* ya no es concepto práctico, sino teórico. Por ende la remitencia o semejanza no es al bien en sí mismo, ni a la apetencia, sino al *camino o movimiento para adquirirlo*; esto es la *cosa en tanto que apetecible*.

Esto es así porque lo que ha de conocerse en esta instancia no es el bien físico en sí mismo, ni su dimensión de bondad, ni siquiera el conocimiento de si ese bien es medio o no al fin último, sino que lo conocido prácticamente es el *bien deseado*, el *bien apetecido*. Estos términos, *apetecer*[493] y *desear*, indican un movimiento, acción o impulso hacia algo, ese *algo* no es otra cosa que el bien. Por esto, lo que se *concibe prácticamente es el movimiento hacia ese bien*, *el seguimiento o aproximación al bien*.

Esta concepción por ello, es solo de una *proyección*, por lo que es suficiente para causar un primer acto en la voluntad, la *intentio*, pero sin otros actos cognoscitivos que conozcan más acerca de esta proyección, la voluntad se quedaría en la *intentio*, lo que impediría la obtención del bien y la plenificación del cognoscente. De aquí la necesidad de proseguir en el conocimiento del bien operable para acceder al bien medial que permita la consecución del fin último. Este conocimiento de la limitación del concepto práctico para agotar lo cognoscible del bien operable y para agotar la capacidad cognoscitiva práctica es fruto del *hábito conceptual práctico*.

c) conceptualización práctica y proyección del bien

Para completar lo dicho en el parágrafo precedente se busca ahondar en ciertos aspectos del concepto práctico. Como ya se mencionó la conceptualización del bien puede ser una aprehensión por la razón teórica de lo real en su dimensión de bien, que conoce la verdad del bien, o la aprehensión de la razón práctica que dirige la operación hacia el verdadero bien aprehendido. Esta última aprehensión tiene la finalidad de ayudar a la voluntad al logro de su fin, a través de conocer bienes mediales que lleven en cadena a la voluntad hasta el fin último. También el conocimiento especulativo está relacionado con esto, pero es el práctico el que tiene directamente esta función. A esto se debe que el concepto práctico sea un *proyecto* para la consecución de un bien medial, para que a través de ese proyecto la voluntad consiga el bien medial y con este se encamine al bien último. Para entender la manera en que lo concebido es remitencia o semejanza al movimiento o proyección para el logro del fin último del hombre, es necesario entender que *hay cierta relación del bien racional o racionalmente conocido con el bien trascendental que se convierte con el ser*; sin embargo, esto no es una *conversión* entre la verdad racional con el bien racional, ni de este con el *bonum* trascendental.

Los principios que constituyen el fin de la *voluntas ut natura* y con los cuales la sindéresis la activa y le configura virtudes para querer los bienes mediales que llevan a este fin, son los mismos principios con los cuales la sindéresis activa la razón para conocer tanto la verdad *simpliciter*, la bondad de aquello conocido, así como el bien apetecible, a través de los diferentes hábitos adquiridos. En este contexto pues, los conceptos teóricos son *aquello por lo que se conocen algunos bienes mediales* (los restantes bienes mediales con conocidos por los juicios teóricos); son por tanto unos objetos cognoscitivos remitentes a medios para el logro del fin último. A pesar de que estos *bienes conocidos racionalmente* no son el *bonum* trascendental, es posible suponer que *de alguna manera* los principios, el *esse* convertible con el *bonum*, están presentes en las realidades físicas conocidas por los conceptos y los juicios, es decir, por las operaciones racionales.

Todos los bienes que son conceptualizables y enjuiciables son *bienes físicos*. Estos son los *bienes útiles*, los cuales son siempre bienes mediales. Todos los bienes físicos (los conocidos racionalmente y que son útiles) son bienes mediales, pero no todos los bienes mediales son físicos (cognoscibles racionalmente o útiles); por esto, no todos los bienes mediales son racionales. Hay *bienes mediales conocidos por los hábitos*, en concreto, por los hábitos adquiridos, pues los hábitos innatos conocen el fin último. Para entender mejor la naturaleza del bien racional es posible apelar a la *antropología del tener*, que ahora no puede desarrollarse en profundidad, pero que puede ayudar a explicar el conocimiento racional y el conocimiento habitual de bienes mediales para lograr entender la diferencia y el papel de la jurisprudencia en ellos.

Hay varios niveles de *tenencia*, es decir, *de que el hombre tenga cosas*, lo cual es lo más característico de él[494]. Tener según lo corpóreo-práctico, tener según la racionalidad y tener según los hábitos (de la razón y virtudes de la voluntad). Estos son diversos modos de tener de la naturaleza humana. El primer nivel está relacionado con la supervivencia humana y con los medios para esto; por esto, este nivel es práctico-poiético porque busca resolver las necesidades y a permitir que el hombre habite el mundo[495]. Aquello a través de lo cual el hombre logra superar este estado de necesidad es con los *medios*, es decir, bienes mediales, los cuales son físicos o remiten a lo físico. Esto entronca con la división de Tomás de los bienes en exteriores, del cuerpo y del alma, en la que los dos primeros pertenecen al tener según lo corpóreo-práctico. Los *bienes exteriores* sirven instrumentalmente para el sustento del cuerpo y de las operaciones que se realizan a través de él, por ende son necesarios para el *sustento de la parte animal* del hombre. Los *bienes del cuerpo* están imbricados con los exteriores, pues *los bienes exteriores pertenecen al cuerpo*. El bien del cuerpo es doble; primeramente consiste en su incolumidad, pues a través del cuerpo se conserva el ser; todo aquello que contribuya a la *buena disposición del cuerpo*. El segundo elemento del bien del cuerpo es la *conservación de la especie*, lo cual se logra a través de los mismos bienes exteriores con los que se logra la conservación del cuerpo.

Todos los bienes exteriores y del cuerpo son físicos, por lo que son conocidos a través de las operaciones de la razón teórica y *son operados mediante los actos de la razón práctica*. El bien conocido por las operaciones racionales es el referente a la categoría aristotélica de cualidad; esto significa que una *sustancia cualificada*. Pero derivado de esto surge el problema que radica en saber porqué estos bienes físicos, exteriores y del cuerpo, pueden ser llamados *bienes* si el *bonum* trascendental es algo relativo al acto de ser y no puede ser conocido por las operaciones racionales.

El accidente de la cualidad es uno de los *accidentes* o *categorías* aristotélicas que *afecta intrínsecamente a la sustancia*; en específico, es una *determinación formal*

de la sustancia, es decir, es del orden de la causa formal[496]. Las causas son lo auténticamente real, no las categorías, por lo que el carácter *cualitativo* o *bondad* es algo perteneciente al *uno que está en muchos* conocido por la aprehensión. Esta *cualidad es lo bueno* conocido por las operaciones racionales y lo conocido a nivel sensible por la operación de la cogitativa. Esta capta *lo que tiene relación con los fines*, de manera que eso que se relaciona con los fines es algo concreto y es precisamente lo que tiene un *cualidad de bueno*, el bien medial, físico y útil. Lo conocido por la cogitativa puede ser conocido por las operaciones racionales en su dimensión de verdad y por extensión puede ser operado, para que sea *tenido* y una vez *tenido* satisfaga las necesidades y le permita al hombre vivir en el mundo. Estos son precisamente *los medios* para el fin, los bienes exteriores y del cuerpo, que tienen relación con los fines, es decir, con los bienes del alma.

Gracias a la participación de la cogitativa en las dimensiones cognoscitivas superiores, puede captar sensiblemente *aquello que tiene relación* con *los fines* conocidos por la sindéresis, es decir, los principios advertidos y alcanzados por el *intellectus* y la sabiduría; la cogitativa puede *conocer sensiblemente la cualidad de la sustancia* concreta singular presente y *conocer que esa cualidad sustancial guarda relación con el fin del hombre* conocido por la sindéresis. Una vez que este conocimiento cogitativo es representado por el fantasma sobreviene la abstracción, la cual permite conocer la causa formal mental de esa sustancia que tiene relación con el fin último. Con la conceptualización se recuperan las causas formal y material reales que permiten *conocer los muchos en los que se da esa cualidad sustancial que está relacionada con el fin* del hombre. Con esto ya se conoce intelectualmente el bien, esa *cualidad que está en muchos* que guarda relación con el fin del hombre, esa sustancia que esta en función del fin del hombre, que es un medio para el logro del fin.

Es así que esta determinación formal de la sustancia, esta *cualidad que permite el acceso al fin* del hombre, puede ser considerada *bien*. Este es un bien conocido racionalmente, por ello un *bien racional*. Con esto se entiende porqué el conocimiento sensible cogitativo es el conocimiento *del Bien en el bien*, del *bien universal en el bien particular*; se entiende *porque esa cualidad concreta conocida sensiblemente se relaciona con el fin último*, pues éste está en función de aquella, es una condición para su consecución. Esto explica que no es que el bien físico *se convierta* (a la manera de los trascendentales) con la verdad racional, pues a este nivel racional no se conoce la conversión trascendental, sino que las dimensiones cognoscitivas de la esencia pueden reconocer el bien por estar gobernadas por las dimensiones cognoscitivas que sí lo advierten. De aquí se infiere que el *bonum* trascendental *está presente* en el bien racional físico, pero no por una conversión. Por este motivo se entiende que el bien racional es *lo apetecible* por la *voluntas ut ratio*, por ser *lo perfectivo a modo de fin*, lo que perfecciona las dimensiones materiales de la esencia y le permite conseguir los

fines conocidos por los hábitos innatos y así perfeccionar las dimensiones inmateriales de la esencia. A su vez, este conocimiento habitual permite que las potencias cognoscitivas de la esencia conozcan el bien físico, *pero que no desencadenen fatalmente la acción para su consecución*; esto es gracias al conocimiento habitual del fin, que permite a la razón conocer que un bien físico concreto *puede no ser el mejor para el logro del fin* porque hay otro mejor. De lo que se concluye que el bien físico es conocido *simpliciter*, es conocido como verdad por la razón teórica, el cual la razón práctica *puede o no operar*.

Por tanto, la cualidad es conocida por el concepto, pues este *conoce esa determinación formal*, esa causa formal en muchos sujetos; y es esa *cualidad determinante* o *determinación cualitativa* del ente la que le permite ser conocido por la razón teórica como algo bueno, como un medio para saciar una necesidad, como *un bien que se tiene*, pero que es un medio para poder realizar las operaciones del alma y con estas poder *tener cognoscitiva* y *habitualmente*. Esa cualidad determinante del ente también le permite a la razón práctica operarlo y *obtener efectivamente* la satisfacción de la necesidad y con esto poder tener cognoscitiva y habitualmente.

De esta manera se relaciona esa determinación formal de la sustancia, o sea, el accidente de la cualidad, con el *bonum* trascendental; de esta manera lo *concebido* puede ser remitencia o semejanza de lo real en su dimensión de bien. Pues esa cualidad formalmente determinante de la sustancia *es un medio* para la consecución del fin o los fines conocidos por la sindéresis; fines que sí son convertibles con el *esse* y con el *verum*.

En la conceptualización teórica la realidad mide al acto de la razón, por lo que la verdad es la adecuación de la *ratio* con ella. En el caso del conocimiento de la verdad de lo bueno también es operación teórica, por lo que la razón se adecua a la realidad, pues la *cualidad determinante de la causa formal* mide a la *ratio*, la cual se adecua a esa realidad ya que ella (la realidad cualificada) es la que satisface a la voluntad (desde luego a nivel medial y no como fin último). Cuando la adecuación es falsa, es decir, no se verifica la adecuación, el *falso bien* no puede plenificar a la voluntad, pues no existe algo a lo que adecuarse. Esta cualidad o determinación formal es por ende real, por lo que el bien puede ser considerado como real, y por ende como *verdadero bien*.

En la operación de la razón práctica es distinta la adecuación, pues esta potencia no se adecua a lo real, o a la cualidad determinante de la causa formal. En el caso de la razón práctica, el objeto formado por ella mide la obra a realizar[497]. Esto constituye una medida impuesta por la razón práctica a las cosas, tanto a los artefactos como a las acciones humanas. Este mismo objeto o medida permite saber si la razón práctica es recta; y lo es cuando este objeto es verdaderamente un medio que conduce al fin al

que tiende la propia voluntad. Precisamente su carácter deriva del fin, por lo que es el fin lo que debe guiar la formación de ese objeto para que sea verdaderamente medio.

Es por tanto el concepto práctico el contenido cognoscitivo que remite al proyecto para el alcance de un bien real, en cuya concepción entran en juego los temas conocidos por la sindéresis en dualidad con los demás hábitos innatos y con el entendimiento agente. Aunque estos no son susceptibles de conceptualización, gracias a la participación de estos niveles cognoscitivos superiores en la razón, en el concepto práctico *están presentes* los temas de estos niveles cognoscitivos.

d) el concepto práctico en sí mismo

Es necesario aclarar que el concepto práctico es la aprehensión de un *bien a conseguir*; es la aprehensión de un *proyecto*. En el caso del arte, la razón práctica con base en los procesos de la sensibilidad, especial mención de la cogitativa, y de la abstracción, elabora un *ejemplar*, una *forma*; es decir, concibe un *objeto* que no es aún completamente *verdad práctica* porque no hay adecuación a algo, ya que no existe, sino que solo es un arquetipo que está en la mente. Sólo existe completamente la verdad práctica hasta que ese ejemplar *se plasma en la realidad*, hasta tener la obra terminada o la acción realizada. Este ejemplar es un *objeto mental*[498].

En el terreno prudencial la forma u objeto *es semejanza*, igual que ocurre con el objeto de la razón teórica. Pero a diferencia de este objeto de la razón teórica que es medido por la realidad, el de la razón práctica *mide*, *es causa de la realidad*, es un modelo, proyecto o boceto de las cosas artificiales. Sellés considera que la "idea ejemplar" no es una causa, sino una *idea mental* que puede producir o causar la transformación accidental de lo real, pero también es una "idea de la acción". Sostiene también que de lo físico se puede *conocer su naturaleza* desde el punto de vista de su *verdad*, pero también desde el punto de vista de su *bien*. Pero la conceptualización no solo puede concebir lo físico como bueno, sino que puede *concebir lo posible*, tanto artificial como ético; este es el concepto práctico. Por esto es *idea ejemplar* o *idea de la acción*, proyecto de obras y proyecto de acciones, idea ejemplar fáctica e idea ejemplar práctica. Estos son los *bienes posibles* agibles o factibles. Estos conceptos se conocen por el ejercicio del hábito conceptual práctico[499]. Sostiene en otro lado, que como esas formas no son *abstractos puros* su intencionalidad no versa sobre la naturaleza, ya que no son intencionales respecto de lo que es, sino *intencionales respecto de lo que va a ser hecho*[500].

Este concepto práctico es ya verdad, ya que todo acto cognoscitivo tiene por objeto la verdad, sin embargo, la verdad es previa a la acción a manera de boceto o proyecto.

Las otras operaciones racionales tienen también verdad, es decir, es la verdad durante la acción que la guía como plan o regla durante su constitución. Al final se comprueba si lo realizado se adecua o no con lo previamente pensado, y de aquí es que la verdad práctica es posterior a la acción. Por esto el concepto práctico es más bien *verosímil*.

Es por tanto que el concepto teórico es el que *remite al verdadero bien*, y el concepto práctico el que remite a la *posibilidad de conseguir ese verdadero bien*; este último es la *semejanza de un proyecto para alcanzar ese verdadero bien*, ya sea una acción o un artefacto, el cual al conseguirlo permite el acceso a otros bienes. Este alcance del bien puede ser de algo *exterior*, de alguna realidad física, pero que al utilizarla produce *bien en el cuerpo*, y que repercute inmanentemente en el *alma*; es decir, al ejercerlo produce que dicho ejercicio sea virtuoso, lo cual contribuye a mantener el estado habitual de virtud en la voluntad. Esto es lo que le lleva a la consecución del fin último.

Esto significa que la razón teórica concibe la sustancia en tanto que buena, en tanto que verdaderamente buena, incluso como algo que puede ser apetecible porque satisface necesidades, en tanto que representa un fin medial para el cognoscente; es decir, elabora un contenido cognoscitivo que remite o es semejanza del ser (*ens*), al cual se le añade una relación de apetencia porque perfecciona al cognoscente cuando se consigue. Por otro lado, las operaciones de la razón teórica prosiguen en el conocimiento del bien, a través de las siguientes operaciones como el juicio y la demostración que recuperan las demás causas, todo lo cual está guiado por los hábitos adquiridos y los demás niveles cognoscitivos superiores. Este es el conocimiento teórico de la verdad del bien. Sin embargo, por extensión *la razón puede concebir ese bien* (las sustancias, las naturalezas y el orden cósmico) *como proyecto a realizar*; la razón práctica puede *aprehender un plan* a ejecutar para conseguirlo y obtener la perfección que dicho bien supone. Esto explicaría que el concepto práctico sea una forma o ejemplar de un *bien en tanto que posible*, de un ejemplar factivo; un arquetipo mental que *no se adecua a algo*, sino *al que se adecua la obra* que se realizará, se está realizando o se realizará. Por esto lo aprehendido por la razón práctica es un objeto mental, un modelo o boceto con base en el cual acceder a ese bien real. Esto no quiere decir que las naturalezas y el orden cósmico *sean aprehendidos*, cuestión que no es posible a la simple aprehensión ni teórica ni práctica, pues se estas realidades se conocen en el juicio. Más bien lo que hace la razón práctica es *aprehender un proyecto para conseguir las naturalezas o la causa final u orden cósmico*, pues son conocidas por la propia *ratio* como algo apetecible.

Por este motivo los actos de la razón práctica no versan sobre *lo que es*, sino sobre *lo que debe ser*, sobre lo que conviene hacer[501]; por esto, los conceptos de la razón práctica *no remiten a la cosa* que conciben, sino que remiten *a lo que realiza la cosa*[502], es decir, la razón práctica *dirige lo aprehendido a la acción*[503]. Por esto la

aprehensión de la razón práctica del proyecto para la consecución de lo verdaderamente bueno, supone que es segunda respecto de la aprehensión de la razón teórica; este hecho le confiere a la razón práctica la seguridad de que ese bien es verdadero, o sea, es verdadero bien.

Con base en esto sería posible sostener que *el concepto práctico no es remitencia a la quidditas de lo real*, sino que solo es *remitencia a un proyecto*, modelo, boceto o arquetipo *que logre la consecución de eso real porque es un bien* exterior o para el cuerpo. Por esto sostiene Polo siguiendo a Tomás[504] que la aprehensión teórica es solamente la representación de la cosa, en cambio la aprehensión práctica "no es representativa, sino, más bien, *el ejemplar de lo factivo*"[505]. Esto debe ser así porque la *quidditas* de lo real ya la concibió la razón teórica, por lo que no es necesaria (ni posible dado el axioma C) una nueva aprehensión, basta con apoyarse en esa verdad del bien conocida por la razón teórica y solo *añadir* la concepción de un arquetipo o proyecto, consecuencia de entender ese bien como apetecible (con la ingerencia de la cogitativa). Esto puede fundarse en la dependencia de la razón práctica respecto de la teórica, en que esta última es superior y es acto respecto de la primera. Esto se manifiesta en que *la verdad de la razón práctica está respaldada en todo momento por la verdad de la razón teórica*, por esto la última es condición de posibilidad de la primera[506]. La aprehensión teórica de la *quidditas* ya la ha logrado la razón teórica, por lo que no es necesaria una nueva aprehensión; a este *verdadero bien* teórico la razón práctica le agrega un proyecto para conseguir eso aprehendido, eso deseado o apetecido por la *voluntas ut ratio* como medio para alcanzar el fin de la *voluntas ut natura*. Este conocimiento lo logra la razón práctica *por su adecuación a la voluntad*, por adecuarse a una realidad que tiene relación trascendental con el fin último (*voluntas ut natura*); esta adecuación a la *potencia relacionada al fin* le permite aprehender el *proyecto de consecución del bien medial* que *cuadre* o *ajuste* con el fin al que tiende[507]. Es así, que apoyada en el conocimiento sensible e iluminada por las dimensiones cognoscitivas superiores, *la razón teórica concibe un verdadero bien* que pueda conseguir el fin al que tiende la voluntad; y con base en esta concepción teórica y la aprehensión de la cogitativa *la razón práctica aprehende el proyecto para el alcance de ese verdadero bien apetecido u operable* que a su vez acerque al fin último. De esta manera *la razón práctica ordena la verdad conocida a la operación*.

Cabe decir que el conocimiento del verdadero bien es algo eminentemente teórico y su dimensión práctica consiste en que *se ordene a la acción*, pero esta ordenación no puede ser sino cognoscitiva, por esto la concepción práctica añade la *proyección de consecución*. Por ende, el concepto práctico es *proyección realizadora del verdadero bien*. El conocimiento teórico del bien conoce que una sustancia confiere perfección a alguna dimensión humana, y el práctico mediando la aprensión de la cogitativa lo concibe como asequible, como alcanzable y apetecible. En esto último la voluntad

tiene injerencia pues ese bien le permite acceder progresivamente a su fin último, pues al adecuarse la razón práctica al *apetito recto* entiende que lo bueno sensible que le presenta la cogitativa es un medio para el acceso al fin último de la voluntad o apetito recto.

Cabe reiterar que en la primera operación de la razón de la razón práctica solo se aprehende un proyecto; este es *una simple ordenación cognoscitiva a la acción hacia algo*, por lo que ese concepto es tan solo *verosímil*. Para obtener la verdad práctica completa se requieren *otros actos cognoscitivos prácticos* que guíen cognoscitivamente la consecución del bien proyectado y con ello, al final, una vez conseguido el bien, verificar si ese proyecto se ajusta al fin último al que tiende la voluntad.

VII. el *consilium* en la elaboración del *medium rei*

1. La doctrina del *consilium* en Tomás de Aquino

A. Breve acercamiento al *consilium*

El término *consilium*, ~*i* tiene diversos significados pero principalmente se refiere a un debate, discusión, deliberación, juicio, raciocinio, invención o discernimiento y a veces hace referencia a estas acciones dentro de un cuerpo. El objeto de tales operaciones sería *llevar a cabo un determinado plan*, proyecto, propósito o decisión: un determinado curso intencional de la acción. Este término proviene a su vez de *consulo*, ~*ere*, ~*tum*, ~*ui* y del sufijo *ium*. El primero tiene significados semejantes al citado[508].

Tomás usa de este término más de dos mil veces, pero sólo en algunos pasajes se acerca a una noción del término *consilium*, en el sentido de una *búsqueda de la razón acerca de contingentes operables singulares dudosos, relativos a la acción humana con vistas al encuentro futuro con el mejor bien o en algunos casos con el menor mal para el logro de un fin*. En diversas ocasiones utiliza como sinónimos los términos *deliberatio*[509], *inquisitio*[510] y *quaestio*[511]. El primero significa una cuidadosa consideración relacionada con el curso de una acción futura. Proviene de *delibero* ~*are*, ~*ari*, ~*atum*, que viene a su vez de *libra*, la cual era una medida de peso o la balanza con la que se realizaba la medición de peso; la libra también era un instrumento para determinar la dirección horizontal o mantener un estado balanceado[512]. Los dos últimos términos significan acción de búsqueda, investigación, examen y provienen ambos de *quaero* ~*rere*, ~*si*, ~*sivi*, ~*situm* que tiene los mismos significados[513].

En la deliberación, *la facultad cognoscitiva ejerce una búsqueda o averiguación de los medios para lograr el fin*, es decir, ejerce el *consilium*; llega a una conclusión consistente en la determinación del *mejor medio* para lograr la consecución del fin, es decir, identificar las acciones necesarias para conseguir el fin y la manera de implementarlas. La voluntad también interviene a través del *consensus*, o sea, el consentimiento acerca de la conclusión del *consilium*. Este *consensus* o consentimiento no ha de confundirse con el acto de la voluntad en la decisión, la llamada *electio* o elección. Cuando existe sólo un medio para el logro del fin, no se requerirá, por ende, deliberación, y podrían ser lo mismo *consensus* y *electio*, es decir, el primero estaría incluido en el segundo; sin embargo, cuando una variedad de medios se requiere el *proceso seleccionador del mejor medio*, y ante el encuentro de éste la voluntad otorga el consentimiento.

La deliberación consiste en elaboración de un dictamen o parecer (*consilium*) de la facultad cognoscitiva que inicia con la concepción del fin y *analiza en retrospectiva hasta saber por dónde ha de iniciarse la acción para alcanzar tal fin*, es decir, *hasta conocer la primera causa* (que desencadenará tal fin) *en el orden de la acción*[514]. Consiste por tanto en un cierto razonamiento práctico. También en la decisión opera un razonamiento práctico pero diferente del de la deliberación en algunos aspectos. En la deliberación a partir del fin intendido es de donde la facultad cognoscitiva identifica al medio adecuado para conseguirlo, en cambio en la decisión el razonamiento es sobre el bien adecuado a la consecución del fin con vistas a decidir o a elegirlo.

Con motivo de la limitación del ser humano en lo referente a su capacidad intelectual, a la fuerza de su voluntad y al desorden en sus pasiones, es necesaria la guía de *ciertas reglas* para superar estas dificultades estructurales. Sólo ciertas reglas permiten entender y querer la adecuada relación entre el medio y el fin. Estas reglas o *legis* son la guía o las luces que iluminan la facultad cognoscitiva y permiten una clara determinación de la voluntad acerca de la mejor acción y de la adecuada relación entre el medio y el fin. Por ende la *lex*[515] no tiene la finalidad de imponer obligaciones o deberes, sino aconsejar al hombre para dirigirlo ante la incertidumbre, en lo referente a los medios adecuados para realizar determinado bien. Por ende el papel de la *lex* es el de iluminar a la facultad cognoscitiva para elaborar el mejor *consilium* y con ello la voluntad pueda consentir sobre el adecuado dictamen.

B. Aspectos generales

A lo largo de sus obras Tomás de Aquino se refiere innumerables veces al *consilium*, haciendo diferentes precisiones sobre este. Sin embargo, sólo lo aborda de manera más profunda y sistemática en tres lugares principales, a saber, *Scriptum super Sententiis*, en la *Summa Theologiae* y en *Sententia libri Ethicorum*.

El *consilium* es ante todo una investigación sobre los medios necesarios para la obtención del fin al que va dirigida la acción[516]. De esta noción se pueden analizar sus elementos.

En primer lugar está lo referente al fin de la acción. El *consilium* parte del fin intendido, es decir, *no delibera o inquiere sobre el fin, sino sobre los medios a través de los cuales se consigue este*. Por ende, el proceso discursivo racional *deberá de partir del fin para el encuentro con estos medios*, es decir, *el fin tiene razón de principio, porque las razones de lo que es para el fin se toman del fin*[517]. Cabría especificar más el fin al que se refiere la búsqueda de los medios. El de Aquino le da cabida, al parecer, a dos tipos

de fines para cuya consecución se realiza el *consilium*. El primero serían los bienes útiles para que toda la vida humana sea buena[518]; en este sentido se hablaría de la prudencia en *sentido absoluto*[519]. También habla de unos prudentes en *sentido particular* que son los que deliberan sobre los medios para obtener un fin útil determinado[520].

En segundo lugar se trata de los *operables* (*operabilium*, *~a*), los cuales son los medios que se concretan en contingentes singulares útiles para la operación; es decir, no se investigan conocimientos universales y necesarios, sino que el proceso discursivo que parte del fin *obtiene uno o unos medios concretos que servirán para que a través de ellos se logre la consecución del fin intendido*[521]. Una vez que se hayan supuesto los principios establece Tomás, siguiendo al Filósofo, los medios concretos operables para la obtención del fin. En primer lugar esta el *movimiento* o *acción concreta* con la que puede conseguirse ese supuesto fin y los *instrumentos* que se utilizaran en esa acción; luego, concretadas esas acciones e instrumentos será necesario averiguar *por cual de ellos se arribará más fácilmente y mejor al fin*; finalmente, una vez determinados la acción y el instrumento se deberá averiguar la *manera en que habrán de desplegarse tales medios e instrumentos* para la consecución del fin[522].

En tercer lugar cabría especificar más aún estos medios concretos a través de los cuales se logra la consecución del fin; pues a pesar de que en todas las acciones se requiera de estos medios, no se delibera siempre sobre ellos, sino sólo cuando existen dudas, o sea, cuando son *indeterminados*[523]. En el Comentario a la Ética de Aristóteles, Tomás comenta aquellas cosas sobre las que no se delibera, para luego dar paso a tratar sobre lo que sí se delibera. Primeramente *aquellas sobre las que no*, sería lo eterno, aquellas sustancias que existen siempre y sin movimiento o sobre las que existan en la materia móvil, según la razón son abstraídas de la materia, como las matemáticas[524]. Tampoco se delibera sobre lo que tiene un movimiento uniforme[525], sobre lo que *estriba en el movimiento*, ni sobre lo que sucede del mismo modo en la mayoría de los casos[526]. Tampoco se delibera sobre lo casual[527], lo necesario, las realidades naturales y lo fortuito[528]. En cambio, *de lo que sí se delibera*, o sea, aquello sobre lo que sí es posible ejercer un *consilium* es lo *operable*, *lo que depende la acción humana*.

Sin embargo, *no de todas las acciones humanas se delibera*, pues en algunas acciones estos medios resultan claros, pues existe sólo un medio para alcanzar el fin. En otras acciones existiendo varios medios para alcanzar el mismo fin sería irrelevante usar uno u otro[529]. En otras más también resulta innecesaria la deliberación pues existen modos determinados de operar que son suficientes para la consecución del fin[530]. De esta manera en ninguno de los dos casos se requeriría del auxilio del acto investigador de la razón práctica. Pero *hay casos en los que sí se requiere el consilium*, los cuales *son*

los operables cuyos medios son inciertos e indeterminados[531]. Aun así no en todos estos operables se delibera igual, sino que en unos más y en otros menos, dependiendo de la determinación de los medios y de la necesidad de considerar aspectos exteriores[532]. Esto incluye a lo relativo del empleo de las ciencias especulativas. Estas versan, como se dijo arriba, sobre los inmóviles, en lo que se mueve regularmente, en lo necesario, en las realidades naturales, etc., por tanto, en ellas no es posible el *consilium*, pero sí se echa mano de él en el empleo de estas para la consecución de fines para el hombre, es decir, en el uso de ellas para la acción humana[533].

Finalmente *establece el de Aquino, siguiendo a Aristóteles, en qué materias se ha de deliberar*: primero, en lo que sucede con cierta frecuencia, que aunque pueda ocurrir de otra manera, no está claro de qué manera ocurriría; luego, en lo que no está determinado de qué modo deba realizarse; finalmente en cosas importantes[534]. Scott MacDonald expresa claramente estos aspectos señalando que el *consilium* es necesario para obtener los deseos o intenciones *mediante el descubrimiento o invención de vías para su consecución*. Esto especialmente cuando tales intenciones o deseos son generales, remotos o indeterminados[535].

Un cuarto aspecto y quizá el más relevante en lo que se refiere al *dictamen* de la razón práctica[536] o *proceso racional* de búsqueda de los medios, es el de la manera en que procede la razón práctica para obtener desde el fin, los medios concretos para su consecución; cómo desde el principio obtiene el termino. En este sentido Tomás habla acerca del *proceso resolutorio* el cual comienza por considerar los *efectos* claros para resolverlos en sus *causas* más simples, *utpote cum de effectibus manifestis iudicamus, resolvendo in causas simplices*. Precisamente en el *consilium* la investigación discurre del fin o aquello que se pretende lograr en el futuro, que es lo que el intelecto *aprehende* y la voluntad *intiende*, hacia los medios, es decir, hacia aquellas cosas que hay que hacer inmediatamente y que tendrán como resultado la consecución del fin, pero que se conocen con posterioridad al fin. Por tanto ese proceso que reviste el *consilium* de la prudencia *va de unas cosas a otras*[537], de los fines a los principios, de lo que quiere conseguirse a lo que ha de hacerse para ello; hay un *conocimiento de conclusiones* mediante el discurrir desde las causas a los efectos[538]. Este discurso intelectual lo denomina el aquinate *processus resolutorius* o *modo resolutorio*[539].

Es precisamente en este punto donde es posible entroncar este modo o proceso de averiguación de los medios con la *ciencia*, pues desde antiguo esta se ha denominado como el *conocimiento de las cosas por sus causas*. Esta ciencia es desde luego *ciencia práctica*, es decir, ciencia de la conducta humana, la cual es posible extender al terreno jurídico y podría denominársele *ciencia jurídica*; ante todo se referiría esta ciencia de la

conducta a la manera de elaborar o construir el o los medios que llevan al fin. El aspecto científico de la conducta humana, entre la cual se encuentra la conducta en lo referente a las controversias entre las personas derivadas del aprovechamiento de las cosas, radicaría por tanto en la elaboración de los medios, pues sólo ese carácter científico sería garantía de su acierto con el fin, pues si desde este se procede *regresivamente* al medio, verdaderamente se alcanzará el fin.

Finalmente un quinto aspecto a establecer, una vez que ya se sabe que el proceso resolutorio parte analizando del fin para inferir el medio, es precisamente el de la obtención de los fines. El de Aquino sostiene que pueden ser primeramente aquellos captados por los sentidos, es decir, todo aquello que se *experimenta* por el contacto con la realidad y en segundo lugar, aquellos conocidos universalmente por la ciencia especulativa o práctica[540].

Como complemento al tratamiento del *consilium* y que contribuye con elementos para su profundización, cabría hacer mención del hábito que regula ese acto deliberador de la razón práctica para la consecución del fin, es decir, la *eubulia*[541]. Ya se mencionó más arriba el sistema de hábitos que regulan los diferentes actos de la mente y de la voluntad que elaboran el acto humano. Ahora sólo interesa referirse al hábito que regula el acto de deliberación o investigación de los medios al fin, o sea, la eubulia.

Tomás la menciona repetidamente en sus obras, pero le dedica una cuestión al tratamiento de las partes potenciales de la prudencia, en las que incardina este hábito. Ahí establece que el hábito tiene la función de hacer bueno el acto humano; es precisamente la eubulia el hábito que hace ser recto al acto de consejo de la razón práctica[542]. El consejo, que es un acto de la razón, es perfeccionado por la eubulia, por tanto, este acto de la razón es realizado con perfección, es decir, realmente conseguirá acertar con los medios que verdaderamente llevan al fin[543]. Es por tanto una *rectitud* para elaborar el acto que constituye el *consilium* de manera que se alcance el fin, tanto el general de la vida humana como el fin útil particular; un saber aconsejar o aconsejar bien. Esto se debe a que este hábito conoce los consejos prácticos o resoluciones, por lo que puede discernir las verdaderas de las falsas y las más verdaderas de las menos verdaderas. Por este motivo este hábito puede rectificar los actos de consejo, pues como conoce estos actos, conoce la relación entre los fines y los medios, es decir, la concordancia de los actos de consejo y también puede conocer la jerarquía entre tales consejos, pues conoce que unos medios consiguen mayores bienes que otros. Por la semejanza del juicio teórico con el consejo, la eubulia también es guarda ciertas semejanzas con la ciencia, aunque son dos hábitos distintos, pues en lo práctico siempre cabe mejoría y nunca se llega a una verdad definitiva[544].

Para que efectivamente exista esa rectitud son necesarias cuatro condiciones: que el fin sea en verdad tal, o sea, un bien; que se llegue a él por medio de un silogismo verdadero; que acierte en el modo y tiempo adecuado con los medios para la consecución del fin; finalmente ha de dirigir el acto de consejo hacia la averiguación de los medios que logren el fin general de la vida humana o los medios para el logro del fin particular[545].

Otro aspecto de la eubulia que se conecta con lo que se dijo más arriba, en el segundo lugar, acerca de lo singular y contingente útil para la operación, es que el consejo no sólo construye un simple medio para un fin a través del proceso regresivo, sino que la construcción de ese medio es circunstanciada, es decir, elabora un medio que alcanza el fin en un determinado tiempo, o que lo expresa de tal manera que resulta claro al *iudicium* de la etapa decisoria[546].

Otro aspecto más que se relaciona con la eubulia es el de los principios con base en los que realiza su acto racional. Se trata de los primeros principios[547].

Aunque no es el tema de este estudio, pero que no puede soslayarse, es necesario tratar brevemente el papel de la voluntad en el *consilium*. Esto es importante porque para el de Aquino el acto de la razón práctica que elabora el *consilium* converge con el acto de la voluntad que lo *conciente* o *consensa*[548], por tanto, los actos de ambas potencias se ordenan entre sí, y esto origina que en el acto de una de ellas haya algo de la otra. Por ende, en el *consilium* hay algo de la voluntad como materia, pues el *consilium* encierra un medio que es querido por el hombre y además es movido por la voluntad a deliberar en lo necesario para la consecución del fin. En una cita de Tomás a Juan Damaceno expresa con exactitud el elemento volitivo en el *consilium*: *el consejo es apetito inquisitivo*[549]. Esto desde luego está en la misma línea de lo sostenido más arriba sobre el *entender apetitivamente* y sobre la voluntad como relación trascendental al fin último.

Para Tomás el acto de deliberación va encaminado principalmente a la averiguación sobre cosas futuras[550]. En este sentido, a la jurisprudencia le interesaría principalmente la revisión de acontecimientos del pasado, pero de cara al futuro, de cara al aprovechamiento de los bienes que permitan sostener la vida humana y la sociedad. Esto sería lo que Aristóteles en la *Retórica* entiende por el género *judicial* de la deliberación, que versa sobre tales acontecimientos[551].

2. La *resolutio*

A. inteligencia de los términos

Tomás a lo largo de sus obras utiliza los derivados de las raíces *resolv* o *resolu* unas 770 veces, que en última instancia ambas son derivaciones del vocablo latino *soluô ~uere ~ui ~ûtum*[552]. Este tiene en el mundo clásico una amplia gama de sentidos como aflojar, desanudar, abrir, destapar, remover, soltar, desconectar, liberar, destensar, relajar, desintegrar, dispersar, descomponer, disolver, deshacer, echar abajo, desglosar, descomponer. Aparecen en la literatura otras morfologías de *soluô* como la forma sustantivada *solutio ~onis*, con significados similares a los expuestos; *solutorius* que es un título dado a Jupiter en Iberia; *solutum* como pago de algo debido; y *solutus* que tiene múltiples significados semejantes a su raíz, como libre de fronteras o límites, algo en estado fluido, endeble, sin circunscripción definida, sin demarcación clara. Estos significados contribuyen a dar una idea más clara del término y permitirán una mayor inteligencia de la *resolutio*. Este término proviene del vocablo latino *resoluô* que tiene significados similares a los de *soluô*, que valen también para el significado de *resolutio ~onis* y *resolutus ~a ~um ~ior*[553]; y se le añade el prefijo *re-* que indica repetición o movimiento que indica intensificación.

Tomás emplea el término *resolubilia* tan sólo una vez y los derivados de *resolv-* unas 385 veces. De los derivados de *resolu*, el termino *resolutio* y derivados de éste, como *resolutionis*, *resolutioni*, *resolutionem*, *resolutione*, *resolucione*, *resolutiones*, y *resolutionibus* unas 256 veces; *resolutorius* y sus derivados como resolutoria, *resolutoriis*, *resolutorium* y *resolutorio* 18 veces; en total unas 384 veces añadiendo ciertas formas como *resolutum*, *resolutis*, *resolutiva*, *resolutus*, etc[554].

En el *Thomas-Lexikon*[555] se estudia la voz *resolutio*, que se profundiza en la siguiente voz del *Thomas-Lexikon*, *resolutorius*. En ambas voces se asocia este término a otros, como *modus*, *ordo*, *processus*, y *via*; todos estos términos empleados como sinónimos. Tomás usa varias veces estas asociaciones de ambos términos *resolutio* y *resolutorius*: 13 con *modus*, 5 con *ordo*, 2 con *processus* y con *via* unas 16 veces; por ende 36 veces *resolutio* y *resolutorius*[556] se emplean con términos que les hacen significar medida, camino o método del conocimiento o ciencia. Sin embargo, a pesar del profuso empleo de estos términos por Tomás, son pocas las veces en que asocia la *resolutio* y sus morfologías (*resolu* o *resolv*) al *consilium*; será precisamente esta asociación lo que revele el carácter racional que la acción humana tiene para Tomás y en particular la concepción de la racionalidad jurídica que puede extraerse de su pensamiento y muy probablemente la aspiración científica que de la jurisprudencia se tenía, primeramente en su época, pero también la que tenía la jurisprudencia romana, toda vez que él puede ser considerado como el filósofo de la *iurisprudentia*.

B. tradiciones de la *resolutio* en el aquinate

Sweeney sostiene que la semántica del término *resolutio* tal y como Tomás la emplea proviene de tres tradiciones distintas.

a) Una de ellas es la *resolutio* como división. Este proceso se inscribe en el entendimiento hilemórfico de la realidad; a través de la *divisio* se descomponen las realidades de sus cualidades, dimensiones, características y de la forma, hasta acceder a la materia. En el entendimiento *calcidiano* el conocimiento de la materia es la finalidad del método resolutorio, en cuanto que es el *principio potencial* de las realidades sensibles, por ende accede al conocimiento de la *materia prima*[557]. De aquí se inicia el movimiento opuesto, la *compositio*, que pretende reunir lo descompuesto. Este entendimiento parece estar basado en parte en la metafísica de Aristóteles[558], pero él mismo consideró que no era el medio adecuado para acceder a la verdad metafísica, por ello usa el término en un contexto físico y de cambios elementales. Quizá por ello Calcidio le dio una connotación más material y la asoció con la *compositio*. Calcidio matiza el concepto utilizándolo como una transformación de un elemento en otro, por ello los cuerpos cuando se corrompen se disuelven en sus elementos componentes: la *resolutio* es una *dissolutio*[559].

Tomás emplea esta acepción de *resolutio* en el *comentario a la Metafísica* en un pasaje sobre el conocimiento de la verdad[560], pero añade como complemento al *modus resolutionis* el modo compositivo, que Aristóteles no emplea; además éste no menciona el término *análisis* en el texto comentado; parece ser esto aportación de Calcidio. Lo mismo ocurre en el *comentario a la Política*[561]. Aristóteles en la *Física* tiene presente el *análisis* como camino para el acceso a los principios, pero en Tomás parece tener un significado más amplio, que envuelve tanto al aspecto físico de las realidades, es decir, la división de un todo en sus partes o de una palabra en sus letras, como el conceptual: la *resolutio* como abstracción, como división o separación de la forma de la materia. Mientras los sentidos sólo captan el concreto e individual, el intelecto a través de la abstracción puede separar la materia de la forma, hasta considerar la forma en sí misma como objeto del intelecto. Por tanto este entendimiento de la *resolutio* implica una división de un todo en partes; de un todo ontológico, en sus partes, la materia y la forma; y además es un primer movimiento de la razón que prepara un segundo, la composición, para con ello llegar al pleno conocimiento.

b) La segunda de las tradiciones de la que abreva el de Aquino para entender la *resolutio* es la que tiene su origen en fuentes neoplatónicas y que la concibe como *reversión*. Este sentido de la *resolutio* indica un movimiento *hacia* la causa y principio más general, el Uno[562] y la compositio indicaría el movimiento contrario, desde el Uno o lo más general y simple[563]. La *resolutio* es uno de los movimientos del

ser, desde y hacia el Uno. Para Proclo y Escoto Erígena la división y el análisis (como reversión) son los medios para el conocimiento del ser, que imitan su procesión desde el Uno y su reversión hacia él. Esto parece cuadrar con el entendimiento de Plotino de la dialéctica, como división de la esencia en géneros y estos en especies y el proceso inverso de reversión de lo múltiple al Uno; de lo más específico, particular y complejo hacia lo simple, universal y genérico.

Es por tanto que bajo el mismo término se cobijan dos semánticas, la primera que va de lo simple a lo compuesto y la segunda de lo compuesto a lo simple. Para Aristóteles y Calicidio la *resolutio* es una división de lo complejo en sus principios, para los neoplatónicos la *resolutio* es la vuelta de lo complejo hacia sus principios; la primera conduce lo simple a lo múltiple y la segunda conduce lo múltiple a lo simple, lo materialmente compuesto a lo inmaterialmente simple[564]. Para los neoplatónicos el ser y su inteligibilidad radican en entender los principios que le confieren entidad (ideas) por ello es una regresión hacia los principios, al verdadero ser; en cambio para Aristóteles y Calcidio el ser y la inteligibilidad radica en desentrañar las cosas mismas, su estructura hilemórfica, por ello implica una división de lo principal y de lo accesorio.

c) Tomás también entiende la *resolutio* como una reversión de las cosas a sus causas primeras, lo que en el orden de la razón consistiría en *resolver* las cosas en sus primeros principios; incluso puede hablarse de una resolución de *lo concreto* a sus principios racionales y de aquí a los principios que sustentan la ciencia en la metafísica. Esto significa que la razón en el orden del descubrimiento o *inventio* procede desde lo simple, o sea, desde los principios, para acceder hacia cosas más complejas; en cambio la *resolutio* es una regresión desde lo complejo hacia los primeros principios a través del juicio, medio este para verificar el descubrimiento[565]. Asocia, por tanto, la *compositio* con el descubrimiento y la *resolutio* con el juicio; sólo cuando se lleva a cabo esta *resolutio* o regresión a los principios, por medio del juicio, se accede al *conocimiento científico*[566], es decir, conocimientos ciertos de las cosas por sus causas; cuando se verifica que las conclusiones están contenidas en los principios. La intelección a través de la *compositio* o descubrimiento es el inicio de la racionalidad; los juicios de la racionalidad *resuelven* o *regresan* a los principios inteligidos; se logra así el conocimiento científico[567]. Parecería entonces que las dos versiones de la *resolutio* estarían más cercanas de lo que parece. La neoplatónica sería una versión conceptual de la material calcidiana: en ambas existe una separación o distinción de realidades y una de ellas como la que da sentido al todo; ambos implican un cierto retorno, uno a las ideas que están fuera y por encima de la realidad concreta, y el otro a la forma que está inmanente a la realidad concreta.

Llegando a este punto en la investigación de los sentidos de la *resolutio* en Tomas de Aquino, es posible hacer una disquisición acerca de los tipos o especies de *resolutio* que implican una *reversión*.

i) El de Aquino parece dar pistas para la solución de esta contrariedad entre las cargas semánticas del concepto, como división y como reversión. Contextualiza este término en la doctrina de las causas distinguiendo entre causas intrínsecas, la formal y la material, y extrínsecas, la eficiente y la final. Podría decirse que en las intrínsecas opera la *resolutio* como división y en las extrínsecas como regresión. En estas últimas se trata de la *resolutio secundum rem* y en las primeras de la *resolutio secundum rationem*; distinción que según De Souza algunos autores han pasado por alto. Asimismo, el movimiento resolutivo regresivo termina en principios extrínsecos al movido, como la eficiencia que termina en el fin, y en última instancia en Dios, como motor inmóvil[568], y el movimiento resolutivo divisorio termina en principios intrínsecos, en las partes conceptuales y formales, es por ende, una *abstracción*; tal es el caso del silogismo, cuya conclusión es una reducción a los principios contenidos en las premisas[569]. La primera sería afín a la *resolutio* de corte neoplatónico y la segunda a la de corte aristotélico-calcidiano.

Lo que distingue la *resolutio secundum rem* de la *secundum rationem* sería la existencia de algo más hacia lo que ha de regresarse. En la *resolutio secundum rem* opera una regresión a las causas extrínsecas, simples y separadas de las cosas sensibles que producen los efectos de los que se parte; en este caso la partícula *rem*, cosa o asunto, indicaría la existencia dos realidades extrínsecas imbricadas entre sí funcionalmente, por ende realidades separadas pero imbricadas. En la *secundum rationem* la regresión es a los principios intrínsecos universales y comunes a todos los entes. Ambas resoluciones se unen en el ser. Las última en el *actus essendi* o acto de ser y la primera en el *ipsum esse subsistens* o Ser por esencia. Sin embargo, esto se adentra ya en el terreno metafísico que rebasa los límites del presente apartado.

ii) En un pequeño pero luminoso estudio Sanguineti distingue tres especies de *resolutio*[570]. La primera es la *resolutio noetica* que es precisamente la que se ha tratado en el inciso *b*, cuya característica es la regresión al principio inteligido para comprobar la veracidad de la *inventio*. La segunda es la *hipotética*, que difiere de la primera en que el principio del cual se parte y al que se regresa no es inteligido, sino que es planteado hipotéticamente; a partir de tal se lleva a cabo la *inventio* y la regresión comprueba la veracidad del principio hipotético.

La tercera especie es la *resolutio ontológica* que se denomina así pues indica un regreso a lo eterno desde lo temporal. No parte de un principio inteligido, sino que parte de las realidades presentes y mutables, es decir, de los efectos, y lleva a cabo la

reversión al primer principio ontológico de la realidad, o sea, al Ser que le corresponde ser o Causa primera. Este tipo de resolución implica un trastocamiento de lo que opera en las especies anteriores, pues aunque su nombre indique reversión, es mentalmente inventiva, mientras que la *compositio*, que es el paso de la causa hacia los efectos, es judicativa. Desde un efecto o ser temporal complejo se resuelve o analiza inventivamente hasta arribar a la causa o Ser eterno simplísimo que lo ha producido; a partir de esta Causa se efectúa la *compositio* judicativa hacia los efectos. Por ende tanto la *resolutio* como la *compositio* ontológicas son actividades noéticas. Esto se debe a que la *compositio* ontológica no se hace en vista de la comprobación, sino para ahondar cognitivamente en los efectos temporales desde los que partió; por ende lo obtenido no es comprobación, sino enriquecimiento gnoseológico.

iii) En una primera aproximación al significado de la *resolutio* en la jurisprudencia se podría decir que el *consilium* implica un raciocinio y por ende ciencia. Aquello que se concluye que *debe llevarse a cabo* constituye un conocimiento científico o al menos *cuasi científico*[571]. Por tal motivo, los juicios de esta etapa de la acción *concluirán algo conocido científicamente* que habrá de ser elegido por la voluntad, pues será aquello verdaderamente bueno que consiga el fin al que va dirigida la acción. Cuando se divide la materia de la acción de su forma, expresado en coordenadas aristotélico-calcidianas, la materia de la acción recibe sentido *de la forma de la acción*, en este caso el fin que tiene razón de principio, sería lo que informa de sentido al medio o materia de la acción; y expresado en coordenadas neoplatónicas, desde los efectos concretos y particulares de la acción, que son lo que quieren lograrse y por ello de lo que se tiene certeza, habrá de efectuarse una regresión a la causa genérica y que le da sentido al particular, así se conocerá verdaderamente el medio que habrá de realizarse para la consecución del efecto o fin. En ambos planteamientos la *cientificidad* de la acción radicará en su expresión y sustento en los juicios y el raciocinio, pues *sólo estos evidenciarán la verdadera relación entre la causa y el efecto, entre el medio y el fin o entre materia y forma, entre lo compuesto y complejo y los principios más simples en una palabra entre las partes del todo denominado acción humana*.

d) La disertación de Sweeney termina con el estudio de la tercera influencia de Tomás, la geometría, particularmente el *análisis geométrico*[572]. Concluye que esta influencia no es muy clara en él por su falta de un manejo técnico de la noción. Sin embargo, opina que Tomás tenía un conocimiento suficiente para entender su estructura y significado, y emplear este entendimiento en el discurso racional, particularmente en la concepción geométrica del razonamiento práctico[573]. Este método es análogo al usado por la geometría euclidiana, transmitida por Pappo de Alejandría y que tiene su origen en matemáticos que trabajaron cerca de Platón y Aristóteles, como Teeteto y Eudoxo[574].

Someramente, el *análisis* era un *método de descubrimiento*, tanto de pruebas de proposiciones geométricas como de soluciones a problemas geométricos. A esta etapa le sigue una *síntesis* tendiente a comprobar el análisis. El análisis como método de descubrimiento de pruebas de proposiciones geométricas consiste, pues, en asumir una proposición como verdadera y considerar las implicaciones que de esto se sigue, o sea, las premisas que lógicamente se concatenan con la primera hasta arribar a una proposición conocida como verdad, sin importar como sea conocida, sino sólo que sea conocida e independientemente conocida de la premisa asumida al principio, pudiendo, por tanto, ser un axioma, un teorema demostrado o un elemento de la construcción. Aquí termina el análisis e inicia la síntesis que comprueba las proposiciones verificando su implicación en sentido inverso, es decir, desde la proposición conocida como verdad hasta la proposición asumida como verdadera. Por ende, la cadena de implicaciones de las premisas debe ser reciproca en ambos sentidos y por ende convertibles. El análisis como método de solución de problemas geométricos *parte del problema como ya resuelto y a partir de esta solución examinar las consecuencias de tal asunción hasta arribar a una consecuencia posible de construir*[575]. Robinson utiliza el término inglés *construct*, pero se refiere a una noción geométrica, que para efectos de la praxis humana podría interpretarse como una acción *categorizada*, como con *cierta entidad* o sobre la que ya se tiene conocimiento, experiencia o se tiene identidad o identificación, por ende asequible para poner en marcha y conseguir el fin. Una vez construida se procede inversamente para verificar su coherencia, es decir, verificar si satisface los requerimientos impuestos por la cadena de consecuencias asumidas; con esto puede ser efectivo medio para el logro del fin.

Tomás emplearía el análisis asumiendo el fin de la acción y razonar regresivamente desde él hasta encontrar los medios que acierten con él; estos necesariamente acertarán con él pues son inferidos desde el mismo efecto o fin. Esto implica que concibe la acción humana como un curso simétrico de fines a medios y de medios a fines. Por ende Tomás entiende análogamente fin, como principio de la razón y como aquello a lo tiende en última instancia la acción: fin en tanto que principio y fin en tanto que bien. Es por tanto que el tercer sentido de la *resolutio* pretende, a diferencia de los otros dos, conectar conclusiones con principios, fines con medios, es decir, que está conectada directamente con el proceso de la acción humana, de manera que permite averiguar los auténticos caminos que llevan al fin, aquellos que necesariamente lograrán su consecución.

Ciertamente el análisis geométrico guarda ciertas semejanzas con los primeros dos sentidos de la *resolutio*; como división de un problema práctico en sus partes de manera que permite captar más fácilmente el fin para que sirva de punto de arranque

al análisis; y también como regresión desde las acciones concretas y singulares hacia el o los principios que las informan. Pero según Sweeney, en lo referente a la acción humana la *resolutio* es original respecto de los otros sentidos, pues está enfocada a la conexión entre principios y conclusiones. Es por tanto que este tercer sentido de la *resolutio* es eminentemente gnoseológico o epistemológico, pues esta acepción efectivamente conecta acciones en circunstancias presentes con fines, aunque es también práctico. Sin embargo, en lo referente a la reflexión filosófica sobre la acción sí que es válido diseccionarla (a la acción) a través de las categorías procedentes de los primeros dos sentidos de la *resolutio*, de cara a entender su estructura, funcionamiento y fin: su ser.

Una serie de semejanzas permiten apoyar la opinión de Sweeney. Primero con la *resolutio* ontológica, pues esta se refiere a las causas y efectos; sin embargo la *resolutio geométrica*, propia de la acción, no le interesa averiguar la naturaleza del ser en cuanto ser, ni el *ser en cuanto ser* de la acción, ni siquiera realizar una mera especulación; sino que es práctica, pues va encaminada al desencadenamiento de la acción, lleva a *detectar* la causa a partir de los efectos dados[576], en el caso de la acción esos efectos son los intendidos al inicio del proceso de la acción. Esto a su vez permite atisbar la semejanza con la *resolutio secundum rem*, pues mira a la causalidad extrínseca, a una causa que debe originar un efecto, en este caso la consecución de un fin, cuya causa es un movimiento corporal que tiene su origen en la intención. No sería por tanto una relación de causalidad meramente mental, sino que pretende conectar en la realidad un efecto con una causa para obtener un resultado extrínseco al sujeto cognoscente. Esto pone de manifiesto que se trata de una *resolutio* distinta, aunque con elementos comunes, de los demás tipos de la *resolutio* expuestos.

C. El *modus resolutorius*

Dice el de Aquino siguiendo a Aristóteles que el que aconseja parece investigar y analizar, *quod ille qui consiliatur, videtur quaerere et resolvere*[577]. Dice además que el acto de virtud supone una elección, la cual supone una deliberación, esta a su vez constituye una indagación; por esto es necesario que en la virtud exista una *deducción cuasi silogística* no demostrativa[578], sino referida a opuestos[579] (lo cual significa que la voluntad no está dirigida al objeto de manera inmutable como sería en los juicios demostrativos, sino que puede adherirse a una dirección o a la contraria[580]).

En los *Sententia libri Ethicorum* Tomás comenta un interesante párrafo del Estagirita en el que compara el proceso deliberativo con la investigación especulativa, *inquisitionis speculativae*. En él dice que la causa, que en terminos de la acción es el medio y en su caso también los intrumentos, es lo que se obtiene al final

del proceso deliberatorio o modo resolutorio; significa que es lo último en el orden de la razón, aunque sea primero en el orden de la operación. Compara esta indagación resolutoria de la causa con lo que sucede en la geometría. En esta ciencia las conclusiones se pueban a través de resolverlas en los principios, hasta llegar a los axiomas. En la deliberación, de manera similar, la indagación procede hasta arrivar al medio de operación, o sea, la causa[581]. Mas adelante en el comentario, hablando acerca de las partes del alma racional, *animae rationalis*, establece una divisón. La primera es la parte científica, *scientificum genus animae*, que considera las cosas necesarias; y la otra es la parte razonadora, *rationativa*[582], pues razonar y deliberar son tomados por lo mismo. A continuación equipara el *consilium* o deliberación que es una búsqueda aun no determinada, con el razonamiento, *ratiocinatio*, y el motivo de la indeterminación es que versa sobre lo contingente.

a) Hay ciertos lugares en donde Tomás relaciona el *consilium* y la *resolutio*, que pueden revelar de una manera más clara aspectos sobre la naturaleza resolutiva del consejo que opera en el proceso prudencial de la acción. En primer lugar está la *Summa Theologiae*. Esta relación de términos la hace el de Aquino exclusivamente en el tratado de los actos humanos de la Iª-IIae en la cuestión 14 que dedica a la indagación sobre el *consilium* y específicamente en el artículo 5 que dedica a averiguar si el *consilium* procede con orden resolutorio[583]. En los *argumentos en contra* considera primeramente que como el consejo versa sobre las acciones humanas y estas proceden de modo compositivo, el consejo por tanto, no procedería siempre de modo resolutorio[584]. Para reforzar esta negativa dice que al efectuar el *consilium* se procede de lo pasado y presente a lo futuro, por ello no sigue un orden resolutorio[585]. Pero más adelante *afirma lo contrario*, que el que aconseja busca y resuelve, es decir, encuentra el medio procediendo del fin futuro hacia el medio presente[586].

En el cuerpo de la respuesta Tomás establece el argumento central que deja claro que el *consilium* procede resolutoriamente. Primero declara que el *consilium* parte de un principio, ya que toda investigación parte de un principio y el *consilium* es precisamente una investigación. Mas adelante sostiene que el proceso resolutorio consiste en inferir las causas desde los efectos.

Esto ha de contextualizarse en el ambito de la acción humana, pues en este campo lo único que se conoce es lo intendido, es decir, el fin al que van dirigidas tales acciones, por ello este fin tendría razón de principio en la indagación práctica propia del *consilium*. Contrariamente, el medio a través del cual se consigue el fin se conoce con posterioridad a la intención, por ello sostiene que lo primero en el orden del conocimiento (el ambito del ser de razón) es lo último en el orden del ser real, razón por la cual no podría ser principio, sino término de la investigación. Significaría esto que en el orden del *consilium* que versa sobre la acción humana es posible darle cabida

al *modus resolutorius* para obtener racionalmente, científicamente, la verdadera causa que acierte al fin[587].

Esto no podría ser de otra manera puesto que el medio o causa ha sido inferido del propio fin o efecto, de ahí que el principio en el *consilium* es precisamente el fin[588]. Pero este *consilium* es un proceso resolutorio peculiar, pues no se refiere a relaciones causales que están en acto o que pertenecen al pasado, sino que versa sobre lo futuro. El fin es lo futuro que no existe en el orden del ser real, sino sólo en el orden de la razón[589]; en cambio el medio no existe en ninguno de los dos órdenes. Por ende el *consilium* efectivamente es una investigación que parte de un principio que existe, al menos, en el orden de la razón y que origina la existencia del medio, primeramente también en el orden de la razón, através del *iudicium* y del *imperium*, luego en el orden de la voluntad por medio del *consensus*, de la *electio* y del *usus*, y finalmente los movimientos corporales lo hagan existir en el orden real.

b) Un segundo lugar en donde Tomás relaciona el *consilium* y la *resolutio* es en las *Sententia libri Ethicorum*. Ahí hablando acerca de la búsqueda deliberativa sostiene que la causa o medio es lo primero en la operación, pero lo último en la búsqueda; esto constituye una investigación resolutiva. Sostiene que este es un proceder según un *diagrama* o *descripción geométrica* en los cuales para probar las conclusiones se han de resolver en los principios hasta acceder a los primeros principios indemostrables. Más adelante en el comentario a esta obra del Estagirita sostiene que la búsqueda sobre lo operable, es decir los medios, es un *consilium* y este es una investigación resolutiva. Esta investigación termina con lo que es primero en el orden de la operación, o sea, el medio[590].

La referencia al *diagrama*[591] pretende manifestar con mayor claridad la implicación del antecedente con el consecuente, o de la sucesión de causas imbricadas entre sí que tienen como resultado la producción de un hecho o consecuencia de cuya verdad no se duda. Las nociones de *representación gráfica de la sucesión de hechos u operaciones* en un sistema o la *representación grafica de la dependencia de ciertas variables*[592] arrojan más luz sobre la naturaleza de la *resolutio*. Esto no se debe a que Tomás pretenda asimilar la naturaleza de la acción humana a la geometría o a las matemáticas, sino porque permite entender la concatenación de los actos humanos de manera que se manifiesten claramente las dependencias causales. En particular en la acción humana esto se refiere a que un fin debe causarse por un hecho que se infiera del fin, y así sucesivamente hasta llegar a la causa o medio que se *conozca* o se *reconozca* como efectivo para la consecución del fin.

Mas adelante en la sección inmediata posterior trata acerca de la posibilidad de que aquello investigado sea irrealizable y que por esto el sujeto renuncie a realizar la

acción. Pero establece que una vez que se encuentra a través de la deliberación algo posible, al punto se comienza a ejecutar la acción, lo cual se debe a que lo primero en la operación es en lo que termina la investigación resolutiva del *consilium*[593].

Líneas más abajo el de Aquino sostiene que el *iudicium* tiene lugar cuando termina la deliberación por haber acertado con lo operable, es decir con el medio, a través de resolver la busqueda, o sea, a través obtenido resolutoriamente el medio[594].

c) Un tercer lugar donde relaciona el *consilium* y la *resolutio* es la *Tabula Ethicorum*, igual que los anteriores en laconismo, ademas de escueto y breve, más sin embargo claro en la información, sostiene sin rodeos que el *consilium* resuelve lo posterior en lo anterior, es decir, los efectos en las causas a la manera de un *diagrama*[595].

Despues de esta breve exégesis textual se obtienen algunas conclusiones. Primeramente resulta claro que el *consilium* siempre es rosolutorio y que este *modo* consiste en la *inferencia desde los efectos para llegar a las causas*. En segundo lugar el de Aquino establece una relación entre la *resolutio* y la geometría en lo relativo al método; y en especial precisa que la *resolutio* opera a la manera de un diagrama. Finalmente destaca no una mera relación de causalidad física entre cuerpos, sino que se habla de relaciones entre medios y fines, entre intenciones y fines concretos que no sólo afectan al mundo físico, sino que modifican inmanentemente al hombre y le confieren o impiden la plenitud; estos fines y medios tienen la característica de no ser una mera relación de razón sino una relación real o categorial[596].

Estos planteamientos muestran la necesidad de responder a varios cuestionamientos que surgen de la exégesis textual. Primeramente el significado que tiene la inferencia de los medios desde los fines; segundo, el motivo por el que se aplica una inferencia de naturaleza geométrica a las acciones humanas y que de su validez lógica se haga depender la consecución del fin y en ultima instancia la cualidad moral de las acciones; y finalmente el porqué esta viabilidad física y práctica de las acciones depende de que se razonen a manera de diagrama.

Respecto del segundo y tercer puntos es posible establecer que el de Aquino no concibe la acción humana como una realidad a la que le es inmanente la geometría o la matemática o que la naturaleza matemática es ínsita en el campo de la acción humana de manera que se explique la bondad del acto humano por estas disciplinas; más bien *se apoya en la geometría o en las matemáticas para describir la naturaleza del acto humano*, en concreto describe la *coherencia del acto humano en relación con la conexión del medio con el fin o de la intención con el fin de la acción*[597]. Es por tanto

que la acción humana no es algo que responda a cánones geométricos para medir su bondad, a la manera racionalista *a priori*, sino que *la geometría describe la coherencia que debe haber entre medios y fines para que se consiga efectivamente el bien intendido*. A partir de esto se da medición moral, si efectivamente el medio consigue el fin serán medios buenos, pero si no, entonces serán malos; por ende la bondad habrá de calificarse fundamentalmente por la evidencia de los hechos reflejada o descrita por la formalización lógica como por ejemplo en las *tablas de verdad* y no por una adecuación de la conducta a normas derivadas de la *intrínseca racionalidad de las cosas*.

El estudio del *consilium* y de su inferencia geométrica desde el fin a los medios presenta la necesidad de apelar a un dato anterior al razonamiento. La racionalidad presenta aquí límites y muestra la necesidad de echar mano de los datos suministrados por la *inteligencia*, o sea, por los primeros principios, los que en el orden práctico se presentan como bienes básicos y el intelecto capta su verdad o dimensión veritativa.

3. La configuración *científica* del *medium rei* en la jurisprudencia

Para tratar de dar respuesta a lo planteado en el parágrafo anterior acerca del significado que en lo referente a la acción humana tiene la inferencia de los medios desde los fines, se pretende en lo siguiente profundizar en la elaboración resolutoria del medio de la justicia.

El desarrollo conceptual anterior arroja el papel del *consilium* en lo referente al proceso de la acción humana y de la manera racional como opera, o sea, resolutoriamente. A partir de esto es posible relacionar el consejo resolutorio de la prudencia con la elaboración del objeto de la acción; más específicamente el despliegue del consejo resolutorio en la elaboración del justo medio de las virtudes en general, pero en particular del medio de la justicia, el *medium rei*. Esto permitirá ver cómo los jueces elaboran el medio de la virtud de la justicia a través de poner en marcha un consejo resolutorio (y también conocer el papel que juegan la intelección práctica y la memoria en la elaboración resolutoria del objeto de la acción).

No son muchos los lugares en los que Tomás relaciona el *consilium* con lo justo[598]. Sin embargo, en varias ocasiones establece que el *consilium* de la prudencia es sobre aquello que es para los fines, *quae sunt ad finem*[599]. Atendiendo a que aquello que es para el fin, es aquel *término medio* o *medium virtutis*[600] que hace referencia a un punto intermedio en la intensidad de un movimiento tendencial que no es ni demasiado ni insuficiente, es posible establecer que el medio elaborado por

el *consilium* es el medio de la virtud u objeto de la acción u objeto intencional básico[601]. En particular es posible afirmar que el *consilium* elabora el medio de la virtud de la justicia, es decir, el *medium rei*. De esto se deriva que los jueces operen resolutoriamente en la construcción de los medios que restauran la proporcionalidad en las relaciones entre las personas relativas al aprovechamiento de bienes; por ende el *ius* se elabora resolutoriamente. Desde luego, desde la perspectiva del filósofo de la *iurisprudentia*.

Como ya se dijo más arriba la virtud es un hábito electivo referente a un término medio (una conducta) determinado por la razón, relativo a uno mismo, tal como lo decidiría un hombre prudente. Es decir, la virtud perfecciona la capacidad de elección de los medios (conductas) que tienden a un fin, por ende, es perfección del acto de la voluntad que elige o desencadena la acción, y garantiza, además, que el juicio de la razón práctica que elige y determina sea conforme a la razón.

La virtud de la justicia (*iustitia*), como todas las virtudes, consiste en el hábito de la recta elección de una acción (término medio) determinada por la razón[602]. Es decir, es un hábito que lleva al juez (*iudex*) a determinar racionalmente el *ius* de las partes en un conflicto y lo perfecciona en orden a saber elegir ese *ius* o acción o medios, para restaurar el orden en una relación social. La justicia garantiza la rectitud del acto de la voluntad que elige la acción o medios, o sea, la *electio*, pero también el *consensus*. Esta acción o medios que se determinan según el juicio de la razón, se refieren a algo concreto, contingente, y circunstanciado. En esto consiste el término medio de la virtud de la justicia, denominado técnicamente como *medium rei*.

Como ya se mencinó más arriba, el *término medio* o *medium virtutis* hace referencia a un punto intermedio en la intensidad de un movimiento tendencial que no es ni demasiado, ni insuficiente. La *recta ratio agibilium* o razón práctica es la que ha de deliberar, juzgar y decidir si la intensidad del movimiento tendencial es oportuna o exigida; o sea, determina si es *justo medio* (o para que no se preste a confusión el término será mejor denominarle *medio proporcionado* o *adecuado*). Es decir, el *medio proporcionado* lo calcula la razón práctica, con base en la oportunidad o exigibilidad de la intensidad del movimiento tendencial en las circunstancias concretas en las que tiene lugar. Esto significa que interviene en la elaboración del *medium rei* tanto la voluntad que operando virtuosamente o sea, justamente, elige el medio, que la razón, también operando virtuosamente, o sea, prudentemente, configura racionalmente ese medio que la voluntad elige. Por esta imbricación de ambas virtudes es que a esta disciplina que soluciona las controversias entre las personas se le denomina desde antiguo *iuris-prudentia* o juris-prudencia. Es la manera prudentemente racional de configurar un medio que se elige de manera justamente voluntaria. Así ambas potencias, la racional y la volitiva, configuran el *operabilium* que se lleva al mundo real

por medio del *usus* para modificar la *res* y ajustarla; así las personas solucionarán las controversias entre ellas, permitiéndoles aprovechar los bienes y con ello subsistir.

En el caso de los afectos sensibles el justo medio se determina con base en uno mismo, atendiendo a las circunstancias en las que se produzca ese afecto sensible. Pero no todo término medio es relativo a uno mismo. En el caso de la justicia, es decir, en el caso de las relaciones entre personas con motivo del aprovechamiento de los bienes, el término medio es relativo a la *cosa*, *res* o *asunto*, aunque también determinado aquél en conformidad con la razón, en la *materia sobre la que versa* (que técnicamente Tomás la designa como *materia circa quam*, es decir, la relación social desajustada o *res*), acorde con las circunstancias la rodean.

La justicia como hábito electivo busca acertar con el *medium rei* en conformidad con la razón, aquello que es el *medio relativo al asunto*; *asunto* que consiste en una acción que menoscaba el aprovechamiento de un bien. Este medio será aquel contenido o conducta adecuada para la consecución del fin, el cual consistiría en la resolución de la controversia para el mantenimiento o restauración de la paz u orden social. Es por tanto, que la virtud de la justicia, faculta o dota al juez de la capacidad de encontrar el estatuto correlativo de una conducta (*ius*) que soluciona una controversia entre personas para el logro del orden social; una conducta cuyo contenido es correlativo de "algo" que *ajusta* la relación entre las personas con motivo del aprovechamiento de los bienes y con lo cual se restaura la igualdad o proporcionalidad en tal relación, permitiendo la subsistencia vital de las personas.

VIII. Las demás operaciones racionales teóricas y prácticas en la jurisprudencia

A lo uno en muchos real no le corresponde ser fijo, estable y actual; el uno en muchos estable es más bien un objeto mental no algo real. Es con el acto de la razón denominado juicio o afirmación con el que se descubre una nueva causa. Esto se debe a que a los uno en muchos, ni fijos ni simultáneos, no les basta la causa material para ocurrir en la realidad, sino que tienen movimiento intrínseco o causa eficiente. Esta es

la realidad móvil o *ergohilemórfica*. El juicio por tanto es la operación que descubre el uno múltiple real; esta multiplicidad se debe a los movimientos que dan lugar al origen y reunión (universo) de los diferentes uno en muchos. El juicio también permite conocer aquel motivo que origina el comienzo de la reunión de todos los muchos; esto es, la causa final[603].

En la razón teórica con posterioridad a la simple aprehensión tiene lugar el juicio teórico. En cambio el juicio práctico tiene lugar con posterioridad al *consilium*, que a su vez tiene lugar después de la simple aprehensión práctica. Esto indica que entre los juicios teórico y práctico hay ciertas diferencias. Por lo dicho con anterioridad el juicio teórico es más cercano al consejo que al juicio práctico; son por tanto, dos órdenes de operatividad judicativa: *uno juzga cómo es* la realidad y otro juzga *como debe ser* la realidad.

A lo largo de este estudio ya se han hecho diversas alusiones sobre las operaciones racionales teóricas y prácticas restantes; es decir, los juicios teóricos y prácticos, sus respectivos hábitos, la fundamentación y su hábito, y finalmente el imperio o precepto y el hábito de la prudencia. No se pretende hacer un estudio exhaustivo, sino un análisis que permita ciertos conocimientos claros, que permitan dar cuenta de las operaciones racionales que *determinan lo justo*, en las controversias entre las personas derivadas del aprovechamiento de las cosas.

El juicio es el acto de la razón que consiste en una *recta determinación*, o sea, *pronunciarse acerca de lo que se ha concebido*, tanto en lo teórico como en lo práctico. Por ende, *no versa sobre los actos de aprehensión* sino *sobre lo aprehendido o concebido*; es un acto que versa sobre el *objeto concebido*.

En el juicio teórico la *ratio* aprehende algo según el ser, por causa de la recta disposición de la propia *ratio*; este juicio se da por necesidad de la conclusión. Este versa sobre lo universal. En el juicio práctico la *ratio* aprehende algo según el bien por causa del apetito recto; en este juicio lo concluido no es necesario. Este juicio versa sobre lo contingente, o sea, los medios; por este motivo el juicio práctico no juzga el ser tal cual es, sino que dirime acerca de lo que se debe hacer en orden a la obra.

1. el juicio teórico y la ciencia

Sobre esta operación podría escribirse una biblioteca entera. Sin embargo, el propósito de las siguientes líneas es tan sólo hacer un esbozo de la naturaleza de los juicios de la razón, de manera que permitan entender cómo estos juicios contribuyen a *conocer la realidad y su dimensión de bien*, que es lo que aprovechan las personas y las hace

entrar en relación, de manera que permitan dar cuenta del quehacer jurisprudencial. Lo mismo puede decirse de las demás operaciones tanto teóricas, como prácticas.

El juicio teórico es un *pronunciamiento* sobre la *vinculación real* entre *formas concebidas*. Por ende el juicio *conoce la adecuación* de lo concebido con la realidad (conoce la verdad), y el hábito judicativo o ciencia *conoce el acto que conoce* la verdad, es decir, el juicio. De aquí se desprende que el juicio no es intencional, sino *vinculación de intenciones*; une y separa conceptos. Las intenciones son los objetos, los cuales son unidos o separados por el acto judicativo.

En la tradición de Aristóteles el juicio consiste en *unir o separar conceptos*, pero esta unión sólo se logra *si uno es sujeto y otro predicado*. Ambos términos son conceptos, es decir, formas aprehendidas que se dan en muchos; sin embargo, una de ellas se emplea como *sujeto* y la otra como *algo que le acaece a ese sujeto*. Con esto se *conoce lo real*. Primero en el concepto se conocen las causas material y formal, o sea, la sustancia; pero el juicio recupera *el tiempo y el movimiento y por esto la causa eficiente*. El juicio también vislumbra *la dirección del movimiento según un orden*, o sea, *la causa final*. Esto significa que por medio del juicio se conocen *todas las causas de lo real físico*; pero no todavía los primeros principios. Por este motivo esta operación, al decir de Polo, es algo más que la simple unión de conceptos; es la *explicitación de los implícitos conceptuales*.

El juicio *es siempre una afirmación*, ya sea afirmativa, en el que *se afirma que hay unión real entre el sujeto y el predicado*, ya sea negativo, en el que *se afirma que no hay unión real entre el sujeto y predicado*[604]. Al llevar a cabo la afirmación o juicio se explicitan las otras causas implícitas en el concepto; estas son las *categorías*[605]; es decir, la *sustancia categorial* y las demás categorías. Las concausalidades que se explicitan en el concepto no son categorías, sino que *solo son categorías las afirmables*. Estas categorías son pues, las *concausalidades afirmables*; estas son la *cantidad*, que es la *causa material*, la *cualidad*, que es la *causa formal* y la *relación*, que es la *causa eficiente*. No hay más categorías.

En la doctrina aristotélica el juicio es una atribución del predicado al sujeto, esto significa la atribución de un accidente a una sustancia; esto es, que a la bicausalidad, causa formal y material, se le atribuye movimiento y con esto tiempo, por esto se atribuyen accidentes a la sustancia. Sin embargo, la doctrina aristotélica no permite entender cómo puede *conceptualizarse un accidente*[606]. En realidad hay *mutua inherencia de los accidentes entre sí y una superioridad de estos sobre la sustancia*, pues estos manifiestan *el orden al fin* y por ello la *actualidad de la sustancia como causa*; esto muestra a los *accidentes como concausalidades con el fin*[607]. Este entendimiento del juicio supone un *cierto abandono* del modelo categorial aristotélico

para reducirlo al modelo causal, pues "al final lo real son las causas, no las categorías"[608].

Polo considera que *el juicio es una unificación de categorías*, y que para llegar a esta unificación, ya sea como unión o separación, hay que *explicitar categorías*, pues estas últimas son las que se unen o se separan. Estas categorías son *aquel mejor conocimiento de los conceptos según el cual los conceptos pueden estar en el juicio*. Por esto el juicio es la comunicación de los incomunicables; si se pertenece a una categoría no se pertenece a otra, pero el juicio conecta las categorías[609].

En este sentido, Polo sostiene que en esta explicitación, el juicio, los accidentes equivalen a *concausalidad de la tricausalidad* (causas formal, material y eficiente) *con la causa final*. De esto se deriva la diferencia entre sustancia y naturaleza, pues la primera es potencia de ser causa y *la naturaleza es lo directamente ordenado*; pero ambas son tricausales. Este entendimiento supone que las categorías son inherentes *ad invicem* o mutua o recíprocamente, cada una desemboca en las otras. Por esto "la sustancia no permanece debajo de los accidentes, ni éstos se le adosan (…) pues cada una está en otra, lo cual impide que se estratifiquen de un modo unilateral", de manera que ninguna categoría, ni la sustancia, puede considerarse por separado. El resultado de esto es el *individuo físico*, o sea, la *complejidad de inhesiones categoriales*[610].

La predicación implica una confrontación entre la realidad física y el acto mental, pues ambos términos, el sujeto y el predicado, remiten a lo real, pues *el acto mental judicativo conoce que ambos términos están unidos en lo real*. Aquí es por tanto, donde se da la verdad pues se confronta o enjuicia lo mental con lo real. En este punto es importante señalar la crítica de Sellés al *juicio lógico*, muy usado en las *deontologías, analíticas, argumentaciones y lógicas jurídicas*, el cual no tiene en cuenta que ni los accidentes predicados, ni las sustancias a las que se les predica son reales; más bien son formas o conceptos mentales de los cuales puede afirmarse su atribución o no atribución sin importar si en la realidad sucede así o no[611]; estas disciplinas son el desarrollo de una virtualidad interior sin alcance extramental[612]; todas ellas de *alto rigor*, pero que se desligan del conocimiento de la realidad. En este tenor la conducta humana es la que ha de ajustarse a esas *conclusiones lógicas de alto rigor* y al final lo que el texto legal diga, eso es lo real.

En el tratamiento del juicio –sostiene García González– subyace su distinción con el concepto, es decir, la distinción entre dos operaciones de la razón. Aunado con esto, también subyace la distinción entre los temas conocidos por estas operaciones: en la primera se conocen los *universales*, mientras que en la segunda se conocen las *categorías*. Esto se relaciona directamente con la distinción entre sustancia y

categoría o sustancias elementales o categoriales. La sustancia es la *sustancia elemental*, universal incapaz de emitir información, átomo o forma mínima, tan ceñida a su materialidad que no puede actuar ni padecer. Las categorías corresponden a *sustancias compuestas*, sujetas a procesos y *susceptibles de accidentes*. Esta diferencia se corresponde con la causa final, explicitada en el juicio. Sólo las sustancias que mediante sus naturalezas inmutan la sensibilidad, forman fantasma y son abstraídas, son enjuiciables o afirmables. Las sustancias elementales no están ordenadas directamente al fin, más bien lo hacen a través del ciclo (el movimiento cíclico), pues como no tienen movimiento intrínseco no se dirigen al bien directamente; en cambio las sustancias compuestas se ordenan directamente al fin mediante su naturaleza. El *fin en concausalidad con la forma* es pues, lo que permite que la luz cognoscitiva se propague y la *ratio* componga la sustancia (la haga sustancia compuesta). Estas *sustancias compuestas o concausadas con el fin* despliegan los accidentes que integran *su naturaleza*.

Por lo que se refiere a la distinción entre sujeto y predicado, es posible establecer que en el concepto están implícitas *posibilidades formales* o *formas potenciales* que permiten activaciones; es decir, que el juicio al explicitar descubre *unidades formales* entre la pluralidad de efectos físicos. La *sustancia categorial* es la *unidad formal de los accidentes*; es la *forma potencial* o *potencia de causa* que los accidentes activan. Esto deja entrever los elementos de la afirmación: el sujeto o sustancia categorial y los accidentes de la naturaleza (de la sustancia categorial). Estos elementos se conocen con la luz (en su sentido fuerte, es decir, como conocimiento) y el fin. Lo que se enjuicia o afirma no es la sustancia compuesta, sino la *naturaleza* o su *reiteración en los accidentes*, lo que quiere decir que el *sujeto del juicio* es un intermedio entre el concepto y la afirmación. La forma potencial o potencia de causa (la sustancia categorial) y su activación por los accidentes constituye una comunicación real, pues la sustancia se despliega en sus accidentes. Esto es contrario a la postura de Aristóteles acerca de que las categorías son los géneros incomunicables.

La sustancia categorial es una realidad explícita en el juicio, pero en estricto sentido no es afirmable, sino que lo afirmable es su naturaleza o su reiteración con los accidentes; esto es el sujeto del juicio. Los accidentes son la cualidad, la cantidad y la relación, los cuales se integran en la naturaleza como causa formal, material y eficiente respectivamente. Estas tres causas o categorías son el *muchos en uno*, (en contraposición al concepto). De esta manera la sustancia es la unidad formal de los accidentes y la naturaleza la expresión dinámica de la sustancia, de manera que la naturaleza, es decir, esa tricausalidad accidental formal, material y eficiente, se puede modalizar. Esta modelización indica que en algunas ocasiones en la integración de la naturaleza prima una de las causas y en otras ocasiones otra; es decir, una de las causas o accidentes es el uno y los demás son los muchos. Esto permite que la inhesión

o inherencia de los accidentes sea *ad invicem* y se puedan predicar accidentes de accidentes[613]. Esto procura responder a la aporía aristotélica acerca de la predicación de un *accidente conceptual que se predica a la sustancia conceptual* y que el pensamiento y el conocimiento no son algo tan sencillo como se muestra en el cuadro de las figuras del silogismo.

De esta explicación del conocimiento de la realidad puede inferirse el motivo por el que el modelo aristotélico que se aplicó a la jurisprudencia[614] no derivó en un método jurisprudencial consolidado, sino que produjo más bien su inseguridad radical, que se muestra en la posterior historia de la jurisprudencia.

Esta operaciones cognoscitivas integran el nivel cognoscitivo judicativo teórico, el cual conoce el *viviente* y conoce que es *más bueno que el ente*, lo que se debe a que tiene mayor actualidad que el ente. El juicio permite recuperar la causa eficiente intrínseca, o sea, la vida, lo cual se debe a que recupera el movimiento. Es por tanto que, el juicio conoce el viviente y *conoce su dimensión de bondad*. En este nivel judicativo es posible conocer más de lo real físico y por ello conocer más bien; este sería el tercer nivel cognoscitivo, que se encuentra también en el juicio que *con la comparación* de las realidades enjuiciadas *conoce* que todas esas realidades a las que los juicios se refieren tienen *orden*. El resultado de conocer el orden de las sustancias y naturalezas respecto de sus propios accidentes y de todas las sustancias y naturalezas entre sí es la *causa final*. Este conocimiento es precisamente el *orden del universo físico*. El juicio permite conocer el orden de la sustancia y los accidentes, puesto que conoce el movimiento y con este la compatibilidad de los entes y los vivientes entre sí; esto es descubrir la *armonía* entre los seres y con esto el *orden cósmico*.

Este principio superior, la *causa final intrínseca* u orden del universo, se conoce judicativamente y permite conocerlo como *bueno* y *más bueno* que las sustancias y naturalezas. La *causa final implica perfección*, y *esta perfección es el bien*; es decir, la causa final es *la perfección* de cada realidad, es su bien.

Estos descubrimientos teóricos son el *soporte veritativo del bien práctico*. Pero no se hará práctico hasta que la cogitativa humana mueva a los apetitos a desear estos bienes.

La verdad es objeto, la adecuación de la operación con lo real, pero la verdad no es la misma operación. El acto se agota formando el objeto, por lo que la verdad es conocida por el hábito. Por tanto, *el acto de conocer la verdad* es un acto distinto de *aquel por el que se conoce que se conoce la verdad*. Este último es un *acto* que se ejerce simultáneamente al primero, de naturaleza distinta y superior, el cual es el hábito. Es más cognoscitivo, pues descubre más de la realidad y del propio conocer. En

la cognición el hábito es principio, fin y condición de posibilidad del acto. El hábito, acto primero, es más perfecto, fin y condición de posibilidad del acto segundo, operación, pues permite discernir los actos.

El concepto explicita la concausalidad predicamental, pero se mantienen implícitas otras causas que se explicitan en el juicio y una vez explicitadas las cuatro causas solo se mantiene implícito el *fundamento de la concausalidad*, pues se enjuicia en virtud del fundamento. Los *primeros principios se conocen a través del hábito de los primeros principios*, no a través del juicio, por esto, si el ser es un primer principio no puede ser alcanzado en el juicio: por ende, el conocimiento del *ser* no se alcanza en el juicio. Lo que *sí se logra por medio del juicio* es *su formulación proposicional*, pero esta formulación no es conocer el ser: el *ser* como acto es inobjetivable, no es objeto de ningún acto racional, sino del hábito.

Por tanto *la verdad se da en le juicio, pero si el juicio se funda, es decir, si se resuelve en los primeros principios, la verdad debe darse en primer lugar en estos principios*. La verdad consiste en los primeros principios y cuando se juzga por ellos a todo lo demás, el juicio es según la verdad primera, semejanza de la verdad de tales principios. Esto significa que la verdad se da por primera vez en el juicio, pero no es ni la única ni la principal verdad, pues ésta admite grados, mismos que dependen de los actos y de los hábitos cognoscitivos.

Esto quiere decir que por el acto de juicio se conoce algo, pero por el hábito judicativo se conoce que se conoce algo, y con ello puede discernirse que aquello conocido es verdadero, pues se resuelve en los primeros principios; aquello conocido por el juicio es conocido por el hábito con base en los primeros principios. El hábito *juzga* el binomio como sujeto y les predica los primeros principios; el resultado es un binomio verdadero o falso. En este sentido las realidades sensibles también funcionan como primeros principios, porque el juicio perfecto del intelecto se tiene por conversión a las cosas sensibles; esto significa que el intelecto tiene la necesidad de retrotraerse una y otra vez al origen del conocimiento para certificar la verdad.

El hábito de ciencia o judicativo es el conocimiento del acto judicativo y condición de posibilidad de él. Como conoce los actos de juzgar puede distinguir cuáles son los juicios que conocen la *verdad de lo real físico* y cuales no, y de los juicios que conocen la verdad puede conocer cuáles son más cognoscitivos y cuáles menos. La verdad es conocida por el juicio, pero el hábito conoce la verdad que conoce el juicio, o *conoce que el juicio conoce la verdad*. Este hábito manifiesta el *balance de la explicitación de las causas*, es decir, el universo; recoge por tanto *el conjunto de las explicitaciones judicativas* jerarquizadas de acuerdo con la medida en que se amplía la intervención de

la causa final y *el conjunto de las explicitaciones conceptuales*. Esto se traduce en una manifestación habitual (no precisamente una afirmación): el universo es[615]; este hábito de ciencia, por tanto, *manifiesta lo que implica la pluralidad de juicios*: la unidad de las naturalezas u orden cósmico.

Esto es el universo, la reunión de la tetracausalidad, que incluye como efectos suyos las bicausalidades y tricausalidades en orden también. Esta ordenación de naturalezas constituyen la esencia, algo acabado y suficiente para existir. El universo físico es por tanto la *esencia extramental*, que es el *tema conocido por el hábito de ciencia* o judicativo y por esto, es el punto más alto del despliegue de la razón. Este más alto despliegue es también su agotamiento, pues este conocimiento deja implícito el fundamento[616]. Esto supone una nueva operación dirigida a la explicitación del fundamento, es decir, la *fundamentación* o *raciocinio* (que es distinta al silogismo que es una operación de la lógica formal y que trabaja con entes de razón, que tiene poca referencia a lo real[617]) pues el hábito de ciencia no conoce el fundamento de la concausalidad. Este hábito permite conocer, al igual que los demás hábitos adquiridos, que lo afirmado mediante el acto de afirmación o juicio, es limitado; esto en comparación, por un lado, con la capacidad de conocer y por otro con la cognoscibilidad de la realidad.

El objeto del hábito de ciencia es por ende la realidad, lo real o existente. Por esto para Tomás, es el ente en cuanto verdadero; y en primer lugar al ente en acto y en segundo lugar al ente en potencia. También para Tomás las ciencia puede ser teórica, que conoce la realidad tal cual es; y la ciencia práctica que conoce el fin o los medios al fin; otras ciencias que consideran una realidad particular y otras que buscan trasformarla; unas más versan sobre las acciones humanas y otras sobre la trasformación de la realidad externa. También hay ciencias que versan sobre lo necesario y otras que versan sobre lo contingente [618].

2. el juicio práctico, la synesis y la gnome

Su distinción con el juicio teórico se deriva de lo juzgado. En el ámbito de la razón práctica existe una verdad imperfecta, que consiste en la invención de los medios para la consecución del fin; esta verdad instaura el orden en la voluntad y en la operación. Posteriormente, esa misma verdad mediada por la praxis es perfeccionada por la consecución del fin y por este logro consigue su acabamiento como verdad. El juicio de la razón sobre las cosas que han de llevarse a cabo, es un juicio sobre contingentes. En estos juicios las *conclusiones se siguen con necesidad condicionada desde los principios necesarios*. El fin del juicio práctico es el *acierto con lo contingente*, pero requiere de la cogitativa porque el juicio es universal y lo contingente particular. En lo referente a la

acción, la razón elabora el juicio acerca de los contingentes con base en los principios universales prácticos (es un juicio universal sobre los particulares: juicio universal de las cosas a hacer). Para la elaboración de estos juicios se requiere la intervención de hábitos, como el de ciencia, la synesis y la gnome además del hábito de los primeros principios prácticos. Esto se debe a que los juicios no se entienden sin los hábitos, porque el crecimiento cognoscitivo es asunto de hábitos. El juicio práctico nace de la ciencia práctica.

Con posterioridad a la aprehensión práctica viene el consejo. A grandes rasgos este es una búsqueda o invención de medios para alcanzar ese bien medial que a su vez permite alcanzar el fin último. Con posterioridad al consejo viene el juicio práctico. Este según Sellés menciona en diversos lugares, toma en cuenta los medios inventados y los juzga, es decir, se pronuncia *destacando*[619], *comparando* o *considerando* uno de los medios por encima de los demás[620].

Este acto racional es un pronunciamiento sobre *la bondad de los medios para conseguir el fin*, es decir, *valora el medio en su factibilidad para la consecución del fin*. Esto supone *probabilidad* en el juicio, ya que el mejor medio a veces no es el mejor, sino que falla, de aquí que solo sea verosímil. También supone que el juicio es *particular*, pues juzga cada medio concreto en su operación concreta y circunstanciada, y con base en ese estado de cosas *enjuicia unos medios como mejores y otros simplemente buenos*. El resultado es que *uno de los medios es el mejor para conseguir el bien*. De ahí que el *sensato* es el que selecciona el mejor medio y el insensato el que no selecciona el mejor. Estas características hacen *que el juicio práctico*, el pronunciamiento sobre la factibilidad del medio para la consecución del fin, *sea una mera posibilidad, es decir, no es un juicio*.

Esto supone que el juicio es un acto racional, pero su conocimiento permite a la voluntad ejercer el acto de elección, o sea, escoge el mejor medio para el acceso al fin. Se distingue del consejo en que este es el acto de la razón que inventa los medios resolviendo en los primeros principios, pero el juicio se pronuncia sobre el factibilidad de cada uno de esos medios inventados en orden al fin. Sellés sostiene que es como la conclusión del consejo, pero más específicamente es como la demostración, puesto que para pronunciarse sobre la factibilidad de su consecución del fin ha de tenerse en cuenta el fin. Si el consejo inventa el medio partiendo del fin, el juicio *demuestra* desde el medio hacia el fin. Pero por la contingencia y mutabilidad de las circunstancias hace que a pesar de la verdad del juicio en determinadas circunstancias, cuando estas cambian el medio no es el adecuado. Esto indica que esta verdad no es enteramente evidente, sino probable.

El juicio práctico, por tanto, *determina el medio más conveniente entre varios acerca de lo que se debe hacer*. Pero el *destacar* uno como el más conveniente supone que son varios los medios conocidos[621]. Para realizar bien el acto de juicio práctico es necesaria la posesión del hábito de synesis, pues este conoce los actos de enjuiciamiento práctico, por lo que conoce o distingue los juicios más verosímiles de los menos verosímiles; es decir, el hábito de synesis permite conocer los juicios prácticos que son más factibles para la consecución del fin. Por tanto, este permite conocer los juicios prácticos más certeros. Es por tanto que el juicio práctico es el *acto de la razón práctica que destaca un medio sobre los demás por ser el más probable o mejor en unas ciertas circunstancias*.

En última instancia la *cientificidad* de la acción radicará en su expresión y sustento en los juicios y la fundamentación, pues *sólo estos actos evidenciarán la verdadera relación entre la causa y el efecto, entre el medio y el fin, entre lo compuesto y complejo y los principios más simples; en una palabra entre las partes del todo denominado acción humana*.

Los hábitos que perfeccionan a la razón en orden a enjuiciar bien son la synesis y la gnome. Estos hábitos perfeccionan el acto de juicio sobre lo agible. Como todos los demás hábitos adquiridos la synesis o sensatez es la dimensión que conoce los actos de juicio práctico, por lo que puede compararlos y conocer cuáles de ellos pueden ser más veritativos, por esto, permite que el acto de juicio práctico sea más verosimil. Con esto favorece al precepto o imperio el cual lleva a la consecución del fin concebido.

La gnome o *saber sentenciar según el caso*, también es un hábito del juicio práctico, que acierta con lo que ha de hacerse pero que implica un caso excepcional, es decir, no obedece a una regla común de acción. Por este motivo la gnome perfecciona el acto de juicio práctico según reglas excepcionales, en cambio la synesis perfecciona el acto de juicio con base en la *ley común* o según lo que *sucede con normalidad*. Este juicio perfeccionado por la gnome implica que no se ejerce según la normalidad, por lo que requerirá ser más cognoscitivo, lo cual podría llevar a encontrar una solución fuera de esa normalidad o incluso contra ella. Esto puede ser así porque la gnome es un hábito adquirido que es conformado por la sindéresis; por este gobierno es recta.

Este hecho resalta el carácter verosímil de lo práctico. Por este motivo la gnome puede pasar por encima de los cánones de la normalidad, pues estos no son verdad sino verosimilitud[622].

La distinción entre la synesis y la gnome es más clara cuando se recurre a la distinción entre el *ius* y el *aequus*. La recurrencia a la *epikeia* no es la más adecuada para explicar la gnome, sino que el mejor término es *aequus*. Esto se debe a que la *epikeia* es una

corrección de la ley debida a su expresión en términos universales y generales; en cambio el *aequus* es la elaboración de una *nueva solución* que no tiene su base en las fuentes socialmente reconocidas, como lo serían las leyes, la doctrina o los precedentes, sino en conocimientos superiores como lo son los primeros principios[623]. Esta es la solución equitativa, la cual no es una mera corrección de los términos de la ley; es más bien una solución justa, completamente nueva, que no está apoyada en el *ius civile* (o *derecho positivo* en términos actuales; a diferencia del ejercicio de la synesis que es precisamente el resultado de la tarea interpretativa ordinaria de los juristas romanos, por la cual dicen el *ius*).

3. la fundamentación y el hábito de los axiomas lógicos

La fundamentación es la operación que *descubre el implícito que la afirmación guarda*; lo cual no es otra cosa que *el fundamento*. Esta fundamentación *asegura la validez del conocimiento* asentándolo en los principios predicamentables. Esta operación, por tanto, no es otra que la indagación acerca de los *fundamentos de la afirmación*. El juicio es una afirmación, pero no desvela el porqué de la unión entre el sujeto y predicado o del porqué no hay tal unión. Este fundamento de la unión es un implícito que ha de explicitarse a través de una nueva operación: esta conoce explícitamente *el fundamento*. A esta operación también se le denomina *demostración*, pero esta sería más bien la *expresión lógica* del acto gnoseológico de fundamentar.

El juicio o afirmación es plural, esto se debe a que caben *multiplicidad de juicios* sobre la realidad; son por ende *irreductibles a uno* solo. Esto se debe a que los juicios explicitan la tetracausalidad física, y esta no se puede reducir a una causa. Por esto el juicio no puede conocer el fundamento unitario de esa tetracausalidad.

El conocimiento del fundamento implica que éste no se conoce por completo de manera *objetiva* (esto es como *objeto de la razón*), y que como consecuencia de esto, el fundamento no tiene como estatuto propio ser *objeto*. Por este motivo el pensamiento objetivo no es el más alto y por esto mismo, el fundamento en este nivel racional no es el *acto de ser del universo*. Este límite en el conocimiento del fundamento implica la detención de la prosecución racional y por consiguiente el conocimiento a través de las dimensiones cognoscitivas superiores o hábitos innatos.

El hábito cognoscitivo de este último acto no es precisamente el *intellectus*, sino que es un hábito adquirido. Sobre este hábito Polo no es claro, pero sí sus discípulos: este hábito puede denominarse *hábito de los axiomas lógicos*[624]. Es patente la existencia de este hábito pues *se conoce que se ejerce el acto de fundar*. Este conocimiento

además es distinto del conocimiento del acto de ser extramental que ejerce el *intellectus*.

Este hábito conoce pues, la *operación de fundar conjuntamente al fundamento*. El hábito de los axiomas lógicos permite conocer por tanto, los primeros principios de manera habitual. Esto hace que *los principios se conozcan en este nivel objetualizados* y no separados entre sí y da origen a las expresiones lingüísticas de ellos: "A es A", "A no es no A" y "no hay efecto sin causa", es decir, los principios de *no contradicción, identidad y causalidad*. Estos principios *aseguran la validez del conocimiento*, pues al *resolver* los conocimientos adquiridos en sus principios, es posible asegurar la *verdad* de esos conocimientos.

Con base en este sustento teórico y racional ya se puede elaborar un *entramado cognoscitivo* o *sistema cognoscitivo* consecuencia del *verdadero conocimiento de la realidad*. Este conocimiento de la realidad permitirá al hombre aprovecharla, pues *conoce aquellos bienes que se pueden obtener de ella* y también encontrar las *formas adecuadas de su aprovechamiento* de manera que estén ordenadas las relaciones entre las personas con ese motivo. En pocas palabras el conocimiento verdadero de la realidad permitirá la preservación de las personas y con ello de la sociedad. Este conocimiento de la realidad también permitirá a los jueces poner orden en las relaciones entre las personas cuando se desajusten; por esto el conocimiento de la realidad o universo es necesario para el ejercicio de la jurisprudencia, pues solo conociendo la realidad, el juez puede conocer la *cantidad de monedas* que ajustan las relaciones entre las personas derivadas del aprovechamiento de las cosas.

Con el desarrollo cultural y el aumento de la investigación, aumenta el conocimiento que se tiene de la realidad. Esto hará que *se conozca mejor* y por ello que *se conozca más bien*, o podría decirse, *nuevos bienes* susceptibles de aprovechamiento. Esto hará que la jurisprudencia se revolucione, pues la medida de lo justo, es decir, el contenido del *medium rei* será distinto al de las épocas anteriores, pues lo que *hace bien* al hombre será distinto; lo que le *hace bien* al hombre, con el aumento del conocimiento le *hace mejor*. Este aumento de conocimiento tendrá como consecuencia necesaria que *los bienes y la cantidad de ellos que le permiten el logro de su plenitud sea distinto*.

4. el imperium y la prudencia

Sobre este tema ya se ha tratado en IV, 2, sin embargo, aquí se pretende hacer una precisión gnoseológica.

Todo este engranaje de operaciones sensibles, racionales y hábitos adquiridos tiene un resultado unitario: la explicitación de lo implícito en el abstracto. Esto por lo que se refiere a la dimensión teórica, pues en el terreno práctico, los actos de la razón y los hábitos llevan a la acción y con ella a la consecución del bien.

Desde el punto de vista de la gnoseología, el imperio, mandato o precepto es un acto de la razón práctica, por el cual *ordena una cosa respecto a otra*, es decir, que *prescribe la realización de la conducta enjuiciada y elegida en aras de la obtención del bien* aprehendido. Este acto práctico es desde luego, el más cognoscitivo de la vía racional y es el que le da sentido a todos los demás actos, los cuales están, en última instancia, en función del *imperium*. Este es el acto que les da sentido a todos los demás y es el que consigue el bien para la dimensión potencial del hombre, o sea, la esencia, y que le permite crecer irrestrictamente.

Como todo acto de la razón, el imperio o precepto, está perfeccionado por un hábito. En este caso es la *prudencia*. Esta perfección habitual conoce los actos de ordenación de las conductas hacia fines y por esto puede saber qué actos de ordenación de las conductas perfeccionan más y cuáles menos. Es decir, este hábito conoce los actos de imperio o precepto. Al mismo tiempo este hábito conoce la insuficiencia del acto de imperio de la razón y se percata que no es suficiente para la obtención del fin o bien. Por esto, es condición de posibilidad del acto de la voluntad para usar, es decir, para ejecutar el medio y obtener efectivamente el bien y con esto conseguir la perfección.

Este acto es el final del proceso de la acción. Por medio de éste se pone por obra lo conocido por los actos racionales prácticos antecedentes. De esta manera la solución conocida por el juez, la cantidad de monedas, se ejecuta. Las monedas o el contenido de lo justo concreto o *medium rei*, se *entrega* a quien se le debe y es entonces cuando la *relación entre las personas con motivo del aprovechamiento de las cosas se ajusta*. El orden en esta relación social y en las demás que se ordenen será garantía de la preservación de la estructura de supervivencia y del desarrollo y supervivencia del hombre[625].

IX. las operaciones cognoscitivas y la *lex naturalis*

1. La cogitativa y la *lex naturalis*

En otro lado se hizo un somero análisis de los pasajes sobre el *ius naturale* en algunas obras de Tomás, el cual se contextualizó con la doctrina de la ley natural, para tratar de averiguar de qué manera el *ius naturale*, con sus dos vertientes, *ut ratio* y *ut natura*, se haría efectivo en la acción y especialmente en la del *iudex*, al momento de fallar sobre las controversias entre las personas derivadas del aprovechamiento de las cosas. Con base en lo dicho, puede señalarse que Tomás tomó en cuenta las tradiciones romanas del *ius naturale* para sintetizarlas en la doctrina de la *lex naturalis*, entendiéndola como una *regla y medida* de los actos según la cual alguien es inducido a obrar. Esta regla y medida *es la razón*, la cual es el primer principio de los actos humanos, es decir, la que ordena al fin, como puede verse en la lectura de la Iª-IIae cuestión 90 a. 1, de la *Summa Theologiae*[626].

Esta ley natural, que es regla y medida, Tomás la dice de dos maneras. Primero como principio *mesurante*, es decir, de forma activa. En este sentido la razón participa, debido al gobierno que ejercen sobre ella los niveles cognoscitivos superiores, en la *advertencia* y *alcance de los temas* con base en los cuales ordena la acción, o hacia los cuales ordena la acción; es decir, la razón *conoce* los principios con base en los cuales mide y regula las acciones, conoce los principios que permiten conocer la verdad de la acción. En este primer modo de entender la *lex naturalis* está presente la noción *ut ratio* del *ius naturale*. De esta manera la *lex naturalis* activa sería el objeto formado por el acto de la *ratio* que se adecua con el apetito recto gracias a que está guiado cognoscitivamente por la cualificación de los hábitos innatos y por la luz de los temas conocidos por estos hábitos. Por la cualificación habitual adquirida e innata, la *ratio* se perfecciona en orden al ejercicio de su acto, de manera que al formar el objeto este se adecue cognoscitivamente con la realidad, es decir, con el ser, el Ser y el ser humano; y en el terreno de la razón práctica se adecue con la *voluntas ut natura* la cual se dirige al Bien o fin último.

La segunda manera de entender la ley natural es como *lo medido y regulado*, es decir, con carácter pasivo. De esta manera se dice que *cualquier inclinación debida a una ley puede llamarse ella misma ley*, aunque sea por participación. En este segundo modo de entender la ley está presente la segunda noción del *ius naturale*, *ut naturae*, pues la *lex naturalis* es también lo medido y lo regulado, como lo sería cualquier inclinación, aunque sea *lex naturalis* por participación. En este sentido, la *inclinación* ha de entenderse como el movimiento apetitivo irascible y concupiscible, los cuales no

pueden ser motivados más que por un *bien concreto singular particular presente*, el cual es el objeto captado por la cogitativa. En esta segunda manera de entender la ley natural se hace referencia a los movimientos pasionales[627], sin embargo, estas pasiones, inclinaciones o apetitos en realidad son algo neutro. En cambio, *aquello hacia lo que tienden las pasiones*, o *aquello hacia lo que se inclinan*, es el bien concreto sensible. Por esto, los movimientos pasionales no pueden desencadenarse espontáneamente, sino que debe haber un *principio de estimulación*, que no puede ser otra cosa que aquello que por definición es *lo apetecible*. Por eso, como es a *éste bien* a lo que la inclinación se dirige, el bien concreto captado por la cogitativa es lo que podría considerarse como *lex naturalis* de carácter pasivo.

Si la cogitativa descubre el individuo que participa de una naturaleza en común, es porque puede conocer la concreción de los principios cognoscitivos o *temas de los hábitos innatos*. Por este motivo es más acertado decir que la *lex naturalis ut natura* sería el objeto conocido por el acto colativo de la cogitativa, el cual es la intención insensata que elabora por comparación de las intenciones almacenadas en la memoria. La formación de este objeto es gracias a que la facultad está guiada cognoscitivamente por la *ratio*, la cual a su vez es cualificada por los hábitos innatos y por la luz de los temas conocidos por estos hábitos.

Aquí cabe aclarar que la *ratio* es una mera potencia, que por sí sola no es guía de nada. Otro tanto cabe decir del apetito al que esta potencia mueve, o sea, el apetito racional o *voluntas*. Sin embargo, el entendimiento agente ejerce los hábitos innatos, el *intellectus* y la sabiduría, los cuales pueden *advertir* el ser, el Ser, la causalidad entre ambos y *alcanzar* al propio entendimiento agente, de manera que los niveles cognoscitivos inferiores quedan iluminados por este conocimiento gracias a la intervención del tercer hábito innato, la sindéresis. Con base en esta cualificación aportada por los hábitos innatos, la *ratio* puede ejercer su acto para formar el objeto con base en la luz temática o principios, es decir, el conocimiento del ser, del Ser, la causalidad y del ser humano y por la cualificación habitual adquirida conformada también por la sindéresis. Por ende, esta *cualificación habitual y temática* permite la formación del objeto del acto de la razón según los temas superiores, los cuales sí son luz cognoscitiva que guía la *ratio* en la adecuación de su objeto con lo real, es decir, el descubrimiento de la verdad y de la verdad del bien, lo cual a su vez es guía para el apetito racional o voluntad.

El caso de la *ratio particularis* (la cogitativa) es parecido al de la *ratio*, pues es una mera potencia sensible, que por sí sola tampoco es guía de nada. Lo mismo cabe decir de los apetitos sensibles. Sin embargo, cuando la cogitativa ejerce sus operaciones también es gobernada por la *ratio* y por ello también por los hábitos adquiridos e innatos y el propio *esse hominis* en orden a *estimar con rectitud las intenciones*

singulares; gracias a este gobierno la cogitativa acierta con la intención que se adecua con lo real presente. Esta recta estimación se ejerce acerca de *realidades singulares en tanto que individualizan una naturaleza común*, en el caso del terreno especulativo; o que *individualizan el Bien* en el caso del terreno práctico. Estas intenciones con las que acierta la cogitativa no habían sido conocidas por los sentidos externos.

De acuerdo a esto, la *recta estimación de una realidad singular o de un fin particular*, (aprehensión del bien particular), se denomina a la cogitativa *intelecto* en cuanto principio, y *sentido* en cuanto particular, y se relaciona con lo que Tomás denomina *intellectus*[628]. Cita el pasaje 1143b5 correspondiente a la *Ética Nicomaquea* de Aristóteles, en la que el término original es *nous*. Por esto es posible establecer que la cogitativa tiene la capacidad de *conocer atinadamente la realidad singular o el bien singular*, puesto que está *dispuesta* para el ejercicio de su acto, la colación, de manera que al conocer las intenciones insensatas estas se adecuen cognoscitivamente a nivel sensible con la realidad presente, gracias a que la facultad está iluminada por los temas superiores[629]. En este sentido la captación es de un *singular real* o de un *bien real*, cuya conveniencia será discutida por la *ratio* posteriormente.

Esta estimación o aprehensión particular con el auxilio de la imaginación forma un fantasma, que por lo dicho se adecua fielmente a la realidad, que permite la conceptualización. Gracias a esta aprehensión práctica que realiza la cogitativa es claro que el concepto desde antes de la intervención de la voluntad es práctico y también que la *falacia naturalista* está excluida.

Es por tanto que la *lex naturalis* pasiva, no es la propia cogitativa, sino que es la intención insensata que remite *al bien concreto singular* al que se dirigen las inclinaciones, formada por el acto de la cogitativa gracias a *la luz cognoscitiva* y habitual que le participan las dimensiones cognoscitivas superiores. La intensión de este bien *hic et nunc* es formada por la cogitativa gracias a la iluminación que desde el *esse hominis* se ejerce a través de los hábitos innatos y adquiridos y la *ratio* hasta la cogitativa. A partir de esta cognición sensible se desencadenan los apetitos sensibles y la conceptualización práctica para desencadenar la acción en busca de la posesión del bien al que remite la intención. Este *objeto* del apetito sensible tiene la capacidad de dirigir indirectamente a la voluntad en la medida en que ésta *acepta* la pasión; desde luego, la aceptación de la voluntad está dirigida por la *ratio*[630].

Esto significaría que la cogitativa también es *sujeto impropio* de los hábitos innatos, pues es dotada de cierta capacidad que le permite conocer en *esto bueno* el Bien. Aquí se manifiesta la relación entre la cogitativa y el *esse hominis*, en la que están también imbricados los hábitos innatos y adquiridos con la cogitativa. Por esto la cogitativa

según Tomás provee una *conciencia sentiente* que permite el desarrollo de las racionalidades teórica y práctica: ambas requieren percepción que provea de conciencia de lo individual o singular.

La *lex naturalis* pasiva sería por tanto, la intensión insensata que remite a lo *bueno* concreto presente, formada por el acto del *intellectus passivus* (la cogitativa) cuando ha adquirido las *disposiciones* (impropiamente virtudes). Estas disposiciones solo se adquieren, se insiste, cuando la cogitativa está orientada por la *ratio*, los hábitos adquiridos e innatos y en última instancia por el *esse hominis*. Por ende, la cogitativa acertará con lo *realmente bueno singular* solo en la medida en que participe del ejercicio de las facultades y hábitos superiores y de sus temas, y en manera alguna el acierto sería por los movimientos espontáneos de la cogitativa[631].

Esto permite establecer que la *lex naturalis*, en su sentido más fuerte, está íntimamente relacionada con la sindéresis; la sindéresis tiene como tema la esencia humana y el logro de su perfección, a través de los temas de los otros hábitos innatos. La sindéresis es un *hábito cognoscitivo innato* que depende del *entendimiento agente*, a través del cual *conoce* y *guía* la *essentia* humana, es decir, a la *ratio* y a la voluntas y a las facultades sensibles y vegetativas. El *contenido cognoscitivo* con base en el cual guía a la *essentia* son los *temas* de otros hábitos innatos: el *intellectus*[632] y la *sabiduría*[633]. Los *temas* del hábito de *intellectus* son el ser, el Ser y la causalidad del segundo al primero, y el tema del hábito de sabiduría es el ser humano abierto al ser extramental: el *sentido personal*. Estos temas permiten fundamentar el fin de la acción humana, la apertura del hombre a la realidad y que la realidad sea auténtica, por esto fundamenta el acto de la razón. Son el fundamento metafísico que garantiza la realidad de lo conocido por el acto de la razón. Estos temas son los que deben regir en última instancia la operación de la naturaleza humana.

El *intellectus* conoce el acto de ser de la realidad extramental, es decir, del ser, del Ser y de la dependencia del primero del segundo, y con este conocimiento la sindéresis activa progresivamente la *ratio* por medio de conformar los hábitos adquiridos, a través de los cuales se desvela la esencia del universo físico o la *tetra causalidad*. Esto se debe a que *solo conociendo el acto de ser de la realidad extramental es posible indagar sobre su esencia*. Es decir, gracias al conocimiento del *intellectus* del acto de ser de la realidad, la *ratio* puede conocer la esencia de la realidad extramental, tarea para la cual la sindéresis forma los hábitos adquiridos. Al mismo tiempo, cuando el *intellectus* conoce el acto de ser de la realidad extramental, permite a la sindéresis conocer que la voluntad tiene como fin natural el *bien*, trascendental convertible con el *ser*. De este modo la luz de los primeros principios permite a la sindéresis conocer el fin de la voluntad y que este fin que conoce sea real.[634]. Al activar a la razón, se entiende que también la activa en su dimensión práctica conformando los hábitos

adquiridos prácticos que permiten desvelar los medios que llevan al fin de la voluntad, que permiten desvelar el singular presente como un caso del Bien. Esto se debe a que la razón práctica ayuda a la voluntad a adaptarse a los medios que permiten la consecución del fin último. Estos hábitos adquiridos prácticos son una guía cognoscitiva tanto del acto que forma el objeto racional, como del acto cogitativo que forma la intención insensata, para lo cual también aportan temas. Lo mismo cabría decir de todas los demás sentidos internos, ya que todos *están animados*, todas participan del acto de ser humano; solo es necesario señalar que estas potencias sensible no son sujetos propios de los hábitos, sino impropios.

El hábito de sabiduría es la apertura al acto de ser personal y el *intellectus* al acto de ser extramental, por lo que el primero, el que permite conocer el *sentido personal*, le da sentido al conocimiento del ser extramental. Por ende si se pierde el sentido personal, el ser extramental carece de sentido para el ser personal interno. De esta manera, lo conocido por la sabiduría, el *esse hominis*, permite conocer su apertura (de la persona o *esse hominis*) a la totalidad del ser, lo cual repercute en que lo conocido por el *intellectus* sea una manifestación de esa apertura. Por tanto, esta vinculación entre sabiduría e *intellectus* repercute en la vinculación entre la sindéresis y la voluntad, de manera que *permite a la voluntad estar abierta irrestrictamente a la totalidad del ser*, pero también a *coexistir* con él, sin pretensiones de dominio. Esto conlleva a que la sindéresis forme las virtudes en la voluntad en la medida de la apertura y de la coexistencia.

El conocimiento habitual de estas realidades tiene un significado para la voluntad, pues estas realidades conocidas habitualmente se tornan alcanzables, pues *se están conociendo*. Este conocimiento representa la apertura a la totalidad del ser, al bien sin restricción alguna. En el nivel cognoscitivo habitual se descubre al *ser*, la apertura irrestricta a él, o sea, la *verdad*, su bondad o *bien*, y su unidad respecto de su identidad con el Ser, es decir, la *unidad*. Este nivel cognoscitivo habitual, por tanto, le permite a la *ratio* conocer el *bien* al que la voluntad se dirige y que ese bien es real. La voluntad así activada por la sindéresis con base en los temas conocidos por el *intellectus* y la sabiduría, quiere el bien o fin último; es decir, lleva a cabo el *simple querer* o *voluntas ut natura*[635]. Una vez activada la voluntad y *apeteciendo rectamente* su fin último, la razón práctica puede *adecuarse* a ella, de manera que invente resolutivamente los medios para alcanzar dicho fin último; una vez inventados los medios que consigan el fin último, la voluntad lleva a cabo el *consensus*, *electio* y *usus*, es decir, se ejerce la *voluntas ut ratio*.

De esta manera la intención insensata formada por el acto de la cogitativa despierta el apetito sensible, que es regulado por la virtud, de la misma manera que el objeto racional formado por la facultad racional despierta al apetito racional. Por esto, la *lex*

naturalis es una dimensión cognoscitiva del hombre, que establece los criterios intelectivos pertinentes para guiar a la tendencia racional (la voluntad) y los criterios apetitivos pertinentes para guiar a las tendencias sensitivas (apetitos irascible y concupiscible) y con ello guiar a las acciones humanas hacia lo verdaderamente bueno (y que permita encontrar el *medium rei*, en el caso específico del terreno jurisprudencial), hacia la vida buena o plenitud humana. De esta manera la *lex naturalis funda la verdad de lo conocido* por la *ratio* en el nivel racional y por la cogitativa en el nivel sensible. La cualificación habitual permite que el acto de estas potencias formen sus objetos según los temas de los hábitos innatos, de manera que esta temática es la que permite que el objeto sea *auténtica remitancia a la realidad* extramental y la del propio cognoscente, de manera que es verdaderamente el bien medial que lleva verdaderamente a la voluntad al fin último. Esta sería por tanto la auténtica *ley del hombre*.

2. La conceptualización y la *lex naturalis*

El carácter medial del bien querido por la *voluntas ut ratio*, objetivado por la razón teórica y proyectada su consecución por la razón práctica, permite el acceso al fin o bien último. El concepto teórico es semejanza o remitencia a lo real y también puede remitir a su dimensión de bien; en cambio el concepto práctico es la proyección para la consecución de ese bien objetivado. Sin embargo, los conceptos *manifiestan de alguna manera el bonum trascendental* del bien medial, pues es precisamente este carácter de *bondad trascendental* lo que le confiere a ese bien su apetibilidad, de manera que sea capaz de mover a la voluntad. Algo de esta plasmación del *Bonum* en el *bonum* ya lo ha descubierto la cogitativa, cuando a nivel sensible, gracias al gobierno de los niveles cognoscitivos superiores, conoce al *individuo existiendo bajo la naturaleza en común* y cuando conoce al *Bien en el bien*. Pero esta plasmación es posible conocerla conceptualmente.

Los conceptos son por una parte, semejanza del bien medial, es decir, semejanza de algo real que actualiza a las potencias, y por otra, *proyecto* para el alcance de esa actualidad, o sea, para el logro del *bonum trascendental por medio del bien singular*. Esto se debe a que la facultad que los elabora, la *ratio*, también esta gobernada por los niveles cognoscitivos superiores. Esto significa que su acto está gobernado por las dimensiones cognoscitivas superiores y por esto su objeto es iluminado por los temas conocidos por estas dimensiones.

En relación con la primera noción del *ius naturale*, el gobierno de la *ratio* por los niveles cognoscitivos superiores se ejerce en sus dos vertientes, la teórica y la práctica; esto se refiere a la primera manera de entender la *lex naturalis*, es decir, como

principio mesurante o de forma activa. Esta manera de entender la *lex naturalis* sería el objeto formado por el acto de la *ratio* que concibe teóricamente una realidad como bien[636]; es aquello aprehendido como bien porque logra actualizar a las potencias de la esencia (cabe aclarar que a nivel racional no se conoce el ser como bien, pues esto solo se alcanza con el *intellectus*). En relación con la vertiente práctica de la *ratio*, estas mismas cualificación habitual y luz temática permiten la aprehensión de un proyecto, modelo, arquetipo o boceto para la consecución de ese bien, de manera que la naturaleza se actualice con él. Esta actualización de la naturaleza es gracias a que el bien al que el concepto práctico remite, se adecua con el apetito recto (*voluntas ut natura*) gracias a que su concepción está guiada cognoscitivamente por la cualificación de los hábitos innatos y por la luz de los temas conocidos por estos hábitos. En realidad hay una *coincidencia* entre los *temas de los hábitos innatos* que guían cognoscitivamente la formación del objeto y aquello hacia lo que tiende la *voluntas ut natura*, por esto es que el objeto racional se adecua al apetito recto. Gracias a la coincidencia de los temas de los hábitos y el fin de la *voluntas ut natura*, el *proyecto concebido* es el adecuado para el alcance del fin.

Por la cualificación habitual adquirida e innata, la *ratio* se perfecciona en orden al ejercicio de su acto, de manera que al formar el concepto teórico este *remita o sea semejanza cognoscitiva de un bien medial, de un bien que permita el acceso al fin último*, del cual los temas de los hábitos innatos son expresión; y que al formar el concepto práctico sea el proyecto adecuado para acceder al fin.

Esto significa que la razón teórica ejerce, con la cualificación habitual innata y adquirida, un acto que elabora un concepto que remite a un bien que es medio para alcanzar el Bien o fin último al que la *voluntas ut natura* se dirige; y también significa que la misma razón operando prácticamente ejerce un acto que elabora un concepto que remite a un proyecto para el alcance de ese fin o bien medial concebido teóricamente. Cabe aclarar que la adecuación del objeto al bien no radica en que *el bien sea elaborado*, sino que lo elaborado es el objeto para que *verdaderamente remita al bien*. Lo que importa aquí es que el bien sea real, lo qué solo se puede saber por medio del conocimiento, lo que importa es poseer ese bien cognoscitivamente. Esto se debe a que para que la voluntad consiga el fin último debe efectivamente allegarse el bien verdadero, pues si es un bien aparente, la voluntad se alejará del fin.

Por ende, esta *cualificación habitual innata* permite la formación de los objetos de los actos de la razón, teórica y práctica, según los temas superiores, los cuales sí son luz cognoscitiva que guía la *ratio* en la adecuación de su objeto con lo real, es decir, el descubrimiento de la verdad, lo cual a su vez es guía para el apetito racional o voluntad. Solo con esta cualificación la razón práctica puede elaborar el proyecto para la consecución del *bien medial* para el acceso al fin al que tiende la voluntad (*ut naura*).

Solo con esta cualificación la *ratio* puede *adecuarse al apetito recto*, al apetito del fin último; puede adecuarse a lo mismo a lo que tiende la voluntad. Por este motivo, estos principios advertidos y alcanzados por los hábitos innatos son lo mismo para la razón y para la voluntad.

La *ratio* es una mera potencia, que por sí sola no es guía de nada, lo mismo que el apetito al que esta potencia mueve, o sea, el apetito racional o *voluntas ut ratio*. Sin embargo, el entendimiento agente ejerce los hábitos innatos, el *intellectus* y la sabiduría, los cuales pueden *advertir* el ser y el Ser, la dependencia del primero del segundo y *alcanzar* al propio entendimiento agente, de manera que los niveles cognoscitivos inferiores quedan iluminados por este conocimiento gracias a la intervención del tercer hábito innato, es decir, de la sindéresis, que con estos conocimientos activa a las potencias de la esencia. Con base en esta cualificación aportada por los hábitos adquiridos e innatos, la *ratio* puede ejercer su acto para formar el objeto, tanto teórico como práctico, con base en los principios o *temas*, es decir, el conocimiento del ser, del Ser, de la dependencia del primero del segundo y del ser humano; este *objeto* sería por tanto, el *ius naturale* activo.

posteriormente la *ratio* puede formular los principios lingüísticamente.

En la conceptualización la sindéresis tiene un papel de eslabón entre las dimensiones cognoscitivas superiores y las potencias de la esencia, lo cual radica en la activación de estas. La sindéresis activa la razón práctica para la realización de sus actos por medio de la conformación de los hábitos adquiridos; también la sindéresis le suministra a estas potencias los contenidos cognoscitivos del *intellectus* y de la sabiduría. Gracias a estos *suministros* temático y habitual, la razón práctica ejerce los actos de aprehensión, consejo, juicio e imperio; por medio de estos, guía cognoscitivamente a la *voluntas ut ratio* en la consecución del fin último al que tiende esa misma facultad (*voluntas ut natura*). La razón práctica es activada por la sindéresis en su dimensión de activadora de la voluntad (el *querer yo* de Polo) en dualización con los otros hábitos innatos, el *intellectus* y la sabiduría. La activación por este miembro de la sindéresis permite entender que esta dimensión de la *ratio* sea *cognoscitiva de bienes a conseguir*, cognoscitiva de fines a realizar, pues estos son una ayuda para el logro del fin último por parte de la voluntad. La razón práctica es la misma *ratio* pero conociendo la *dimensión de bien de las realidades en orden a la operación*, para que sean los medios de la voluntad para el acceso al fin último. No se trata del bien al que tiende la *voluntas ut natura*, el Bien, puesto que es advertido por el *intellectus*, sino del bien medial. A través de la consecución progresiva de estos bienes la voluntad logrará el alcance del bien con la cual esta relacionada trascendentalmente. Pero para que esto ocurra la razón le debe mostrar a la *voluntas ut ratio* el verdadero bien, lo cual es precisamente la tarea de la razón práctica.

La sindéresis activa a la voluntad también en dualización con el *intellectus* y con la sabiduría. Esto es a través del *conocimiento del bien o fin último*, pues esto le permite ver que la voluntad se dirige al bien, y que el bien es real. El conocimiento del *acto de ser de la realidad extramental* (el ser, el Ser, la dependencia del primero del segundo) *y del propio ser del cognoscente* garantiza el conocimiento del fin de la voluntad y garantiza que lo que ella quiera pueda ser *verdaderamente real*. Si la sindéresis activa a la voluntad para que se dirija al fin último, esto tendrá implicaciones con la *intención de los bienes mediales* a través de los cuales se consiga el fin último. Para el logro de este cometido, la sindéresis conforma las virtudes en la voluntad para garantizar la paulatina adaptación a estos bienes. Es decir, esta *continua adaptación al fin último* a través de los medios *está dirigida por las virtudes*, por este motivo la propia sindéresis es la que establece el fin de las virtudes. Esta *orientación* de la sindéresis a la voluntad por medio de las virtudes *depende* en última instancia del *conocimiento de esa potencia*, de entenderla *como una facultad que tiene una relación trascendental al bien o fin último*. Por otro lado, también implica el conocimiento de la voluntad *como una facultad que se inclina a bienes mediales*. La sindéresis no supone un conocimiento objetivo o remitencia, sino que es un *conocimiento que suscita actos reales en la razón y en la voluntad*, los cuales son sus *operaciones inmanentes* y sus *hábitos y virtudes* [637].

Esta vinculación del *intellectus* con la sindéresis como activadora de la voluntad la abre a la totalidad del ser extramental, es decir, le permite abrirse a la totalidad del bien y le permite progresar en querer el bien de manera irrestricta. El *intellectus* garantiza que la sindéresis en su función de activadora de la voluntad, conozca el *bien verdadero*; es decir, que el bien no está sometido al querer de la voluntad, sino la voluntad está plegada al verdadero bien.

Todo esto supone la vinculación o *dualización* de la sindéresis, como luz de la *ratio* y de la voluntas, con el hábito de *intellectus* y también con el hábito de sabiduría. El *intellectus* le permite a la sindéresis conocer los primeros principios reales, que son el fundamento y fin y por ello garantía del desarrollo de la acción humana. La sabiduría permite conocer la propia sindéresis y al *intellectus*, pero también al acto de ser del hombre. Esto quiere decir que también existe una *repercusión* en la activación de la sindéresis de las potencias de la esencia de la vinculación entre *la sabiduría y el intellectus*. La sabiduría es la apertura al acto de ser personal y el *intellectus* al acto de ser extramental, por lo que el primero, el que permite conocer el *sentido personal*, le da sentido al conocimiento del ser extramental. Por ende si se pierde el sentido personal, el ser extramental carece de sentido para el ser personal interno. De esta manera, lo conocido por la sabiduría, el *esse hominis*, permite conocer su apertura (de la persona o *esse hominis*) a la totalidad del ser, lo cual repercute en que lo conocido

por el *intellectus* sea una manifestación de esa apertura. Por tanto, esta vinculación entre sabiduría e *intellectus* repercute en la vinculación entre la sindéresis y las potencias, de manera que *permite a las potencias estar abiertas irrestrictamente a la totalidad del ser*, pero también a *coexistir* con él, sin pretensiones de dominio. Esto conlleva la formación de las virtudes en la voluntad en la medida de la apertura y de la coexistencia y de la conformación de los hábitos adquiridos en la razón tanto teórica como práctica[638].

En esta activación se muestra la coordinación entre las dimensiones cognoscitivas y las volitivas, es decir, de la sindéresis-*voluntas ut natura* y razón práctica-*voluntas ut ratio*.

La *lex naturalis* por tanto no es un asunto que competa solo a la concepción práctica, sino que compete a todas las operaciones de los niveles cognoscitivos de la esencia y a las operaciones de la voluntad, no solo en la dimensión práctica, sino que también en la dimensión teórica. No solo es una iluminación temática, sino que también es una perfección operativa o habitual. El desconocimiento de estas dimensiones de la *lex naturalis* ocasionó que los planteamientos *supuestamente tomistas* de la *lex naturalis* no hayan dado una explicación satisfactoria de la acción jurisprudencial, ni de ninguna acción, trayendo como consecuencia el rechazo de las demás posturas filosóficas

X. Los niveles cognoscitivos superiores en la jurisprudencia

Es importante el desarrollo de este tema, pues la verdad no se reduce a la posesión racional de objetos y su demostración, pues esto no da cuenta completa de la realidad. Es necesario que los actos racionales que conocen o se *presentan* con sus objetos (lo presente) sean conocidos por otra instancia. Esta instancia son los hábitos adquiridos; estos permiten conocer, *manifestar* (conocimiento no intencional) el acto en dualidad con su objeto intencional, y por ello su adecuación de uno a otro. Esto permite conocer o tematizar el acto cognoscitivo objetivo, lo que permite conocer más verdad sobre la realidad, pues permite un *cierto cotejo*, permite verificar la adecuación del acto con el objeto.

Asimismo, los hábitos adquiridos no han dado cuenta total de la realidad, sino que es necesaria una instancia que conozca o *suscite* el acto que tiene una cualificación habitual para formar su objeto; esta instancia es la sindéresis. Esta permite un conocimiento mayor de la realidad, pues tematiza el acto habitual de la facultad que forma su objeto.

Hasta aquí los *actos intelectuales esenciales*, es decir, el acto, el hábito adquirido y la sindéresis, son superiores a sus temas, el objeto, el acto objetivo, las facultades activas objetuales. En el caso de los siguientes niveles cognoscitivos, *intellectus* y sabiduría, el tema es superior al hábito. Por esto es que el *intellectus* tan solo *advierte* al ser y al Ser, y la sabiduría tan solo *alcanza* al esse hominis.

La sindéresis permite que este entramado de *habilidad activa objetual* se coteje contra la realidad, porque se vincula con los otros dos hábitos innatos, el que *advierte* la realidad extramental y el que *alcanza* la realidad intramental. Esto permite el mayor grado de verdad del entramado cognoscitivo humano.

Por tanto, *solo se conoce la verdad en la medida en que se conozca a través de las diferentes instancias cognoscitivas*, sin permitir que la voluntad las obstaculice.

Ante este planteamiento el tomismo jurídico queda desechado. No se diga toda la logomaquia iusfilosófica. Será necesario por tanto, averiguar el resultado de este entramado cognoscitivo para ver de qué manera repercute en la actividad de los jueces.

1. La verdad en las facultades de la esencia humana

Especial atención merece el tema de la verdad y en particular el de la *verdad práctica*. En el pensamiento de Tomás la verdad práctica está ya presente desde el primer momento cognoscitivo del saber práctico y en los sucesivos actos de la razón práctica se conoce más; la *aprehensio* es el primer momento a manera de *idea ejemplar*, en el *consilium* se conocen los medios que llevan al logro de esa idea, en el *iudicium* se conoce el mejor de los medios y en el *imperium* se tiene como *regla o plan de constitución* de la acción, hasta que se tiene la *verdad práctica acabada* cuando se realiza la acción, pues ya se obtuvo el fin. La *verdad* consiste en la adecuación de la razón con la realidad; cuestión que no tiene problema en entenderse. Pero la *verdad práctica* no es tan fácil de entender. Es también la adecuación de la razón con la realidad, pero la realidad a la que se adecua es el *apetito recto*, es decir, *la voluntad recta*. Sin embargo, esta facultad no puede conocerse racionalmente, sino por medio de la *sindéresis*, pues es una realidad inmaterial y por ello no es objetivable, o sea, cognoscible por medio de la abstracción y conceptualización.

En la razón teórica *la medida* del objeto del acto de la razón es lo real; en la razón práctica *la medida* del objeto del acto (el bien apetecido) es *el fin* último de la *voluntas ut natura*. Por esto, la razón práctica es recta cuando el medio (objeto del acto conceptual de la razón) se subordina al fin (último de la voluntad). Esto quiere decir, que *lo obtenido finalmente* (*aquello que se obró*) debe responder a la luz de la sindéresis; es decir, el resultado de la idea ejemplar, el resultado de *aquello que se obrará o se está obrando*, *debe adecuarse a lo conocido por la sindéresis*[639]. Esto significaría que la razón práctica *se subordina a las normas que le impone la sindéresis*, en lo que a la búsqueda de los medios se refiere. Por este motivo el *objeto* de la razón práctica es *intencional* respecto de *lo posible o deber ser*; en cambio, en la teórica es intencional respecto de lo real.

Esto ya indica que la razón teórica *es la condición de posibilidad* de la razón práctica, pues la verdad de lo práctico es lo teórico; lo cual permite entender que *las verdades de la razón práctica son medios respecto de las verdades de la razón teórica*, por lo que la verdad de la razón práctica está respaldada por la verdad de la razón teórica. Todo esto se debe a que *la razón práctica procede de la teórica*; la práctica nace de la teórica y la tiene como fin, pues la teórica se comporta a manera de acto respecto de la práctica que es potencia.

Por estos motivos expuestos puede comprenderse que *el fin último de la voluntad* es el *bien contemplable* o contemplación; y para alcanzarlo requiere que la razón práctica *acierte con los medios* para la consecución de ese bien. Esto significa que *la razón teórica conoce el fin último*, para cuya consecución es necesario que la razón práctica invente los medios. Por esto, la razón práctica *supone* el fin al que se dirige la

voluntad y con base en ese fin puede *resolver* hasta inventar los medios que llevan a él. Por esto la verdad práctica es la *conformidad de la razón práctica con el apetito recto*, es decir, *la conformidad de su acto con la voluntad orientada al fin último*. Aunque el fin ya está *conocido* por la razón teórica y la voluntad lo ha querido, no lo ha conseguido de modo concreto, sino que solo se logra con los medios pertinentes, es decir, *la acción*. La actividad de la razón práctica dilucida los medios en orden al fin último; pero *este fin ha sido conocido por unos niveles cognoscitivos superiores*, sin los cuales la razón teórica puede conocer el verdadero bien, ni la razón práctica puede aprehender el bien apetecible y efectuar la operación resolutoria, pues no hay de dónde partir y a dónde volver.

Como ya se ha dicho, esta dimensión cognoscitiva superior es la sindéresis. Este hábito es el que activa a la voluntad por medio de *mostrarle cognoscitivamente* el fin último; la sindéresis conoce *la relación trascendental que la voluntad tiene con el bien*, es decir, la felicidad o vida buena. Esta activación es eminentemente cognoscitiva, pues es la base para el conocimiento posterior, por lo que si lo posterior es cognoscitivo, su base antecedente debe serlo también. Por ende, es conocer y principio del conocer. Al activar a la voluntad mostrándole el *bien último*, también activa a sus virtudes, pues les permite orientarse hacia el mismo *fin* que la voluntad. Gracias a la sindéresis, pues, la razón práctica es recta en orden a los medios y la voluntad (*voluntas ut natura*) en orden al fin y en orden a los medios (*voluntas ut ratio*).

Cuando la sindéresis activa a la voluntad mostrándole el fin que ha de *intender*, ya es capaz de consensar y *elegir* los medios que le acercan a él; y cuando *intiende* el fin es apetito recto, al cual la razón práctica puede adecuarse para inventar resolutoriamente el medio. Estos medios pues, son mostrados a la voluntad por la razón práctica, la cual juzga de su rectitud solo en la medida en que conoce el fin último al que tiende la voluntad, pues así puede comparar *si esos medios inventados efectivamente conducen al fin*; es decir, si el acto de *la razón ha alcanzado la verdad práctica*, si el acto se adecua con su objeto. Este conocimiento solo puede correr a cargo de los hábitos adquiridos de la razón práctica[640].

2. La verdad en los hábitos innatos

A lo largo de la exposición se han hecho varias referencias a estos hábitos innatos, a sus vinculaciones o dualizaciones y al entendimiento agente, por lo que aquí solo se buscará completar lo dicho en las partes principales de la exposición.

A. La sindéresis

Ahora cabe explicar con mayor detalle la operación del hábito de la sindéresis, de manera que se esclarezca la participación de las facultades de la esencia en el conocimiento habitual. Para esto es necesario saber que el hombre está compuesto metafísicamente de *esse* y *essentia*, esto es, *acto de ser* y *esencia*. El entendimiento agente es precisamente el *esse* y el entendimiento paciente y la voluntad son la *essentia*; el primero es el acto de los segundos. El alma humana, por tanto, está compuesta de potencia y acto, pues la misma sustancia del alma no es su *ser*, sino que se compara con el *ser* como la potencia al acto. Por ende, se ha de distinguir el alma como *forma* que informa el cuerpo, la *esencia* del alma y el *acto de ser* del alma. La forma es lo que vitaliza el cuerpo, la esencia es la racionalidad y la voluntariedad, y el acto de ser es el *entendimiento agente*. Este se identifica con la *persona humana* desde el punto de vista de la gnoseología: *la persona humana es conocimiento o núcleo del saber*.

La sindéresis es precisamente el puente entre el *esse* y la *essentia*, entre la persona humana y la naturaleza humana. Mediante éste hábito cognoscitivo se activan las potencias de la *essentia*, o sea, la *ratio* y la voluntas y su operación a través del cuerpo. La sindéresis es un *hábito cognoscitivo innato* que depende del *entendimiento agente*, y es a través de este hábito que *conoce* y *guía* la *essentia* humana; el *contenido cognoscitivo* con base en el cual guía a la *essentia* son los *temas* de otros hábitos innatos: el *intellectus* y la *sabiduría*.

La sindéresis activa a las potencias de la esencia de diversas maneras. Primeramente la sindéresis activa la *ratio*, tanto teórica como práctica, aunque de modo distinto, de lo cual se ha tratado más arriba.

La sindéresis activa a la voluntad por medio del *conocimiento del bien o fin último*, pero también la ilumina cognoscitivamente en la *intención de los bienes mediales* a través de los cuales se consiga el fin último. Esta *continua adaptación al fin último* a través de los medios *está dirigida por las virtudes*, por este motivo la propia sindéresis es la que establece el fin de las virtudes. Esta *orientación* de la sindéresis a la voluntad por medio de las virtudes *depende* en última instancia del *conocimiento de esa potencia*, de entenderla *como una facultad que tiene una relación trascendental al bien o fin último*. Por otro lado, también implica el conocimiento de la voluntad *como una facultad que se inclina a bienes mediales*. La sindéresis no supone un conocimiento objetivo o remitencia, sino que es un *conocimiento que suscita actos reales en la razón y en la voluntad*, los cuales son sus *operaciones inmanentes* y sus *hábitos y virtudes* [641].

Todo esto supone la relación o *dualización* de la sindéresis, como luz de la *ratio* y de la voluntas, con el hábito de sabiduría y con el hábito de *intellectus*. El primero es el hábito que permite conocer la sindéresis y al *intellectus*, pero también al acto de ser del hombre. El *intellectus* le permite a la sindéresis conocer los primeros principios reales, que son el fundamento y fin y por ello garantía del desarrollo de la acción humana.

La voluntad es por tanto, una *potencia pasiva* o *voluntas ut natura*, pero que al ser activada por la *sindéresis* hacia el *fin último* o *felicidad* (lo que revela la intención de alteridad de la voluntad), debe adaptarse a *bienes mediales* que son inventados por la *razón práctica*. Para lograr este cometido en la voluntad, la sindéresis debe conocer a esta potencia y conocer el fin al que tiende; tanto en su estado natural para mostrarle el bien último, como es su estado activado para mostrarle el bien medial. En este sentido, Polo sostiene que la sindéresis en su función de activadora de la voluntad guarda relación con la voluntad natural como relación trascendental al fin; *la iluminación de la sindéresis es constitutiva del primer acto voluntario, el simple querer*; la sindéresis ilumina la voluntad en su relación trascendental al bien, al constituir el primer acto voluntario ilumina el bien sin restricción alguna[642].

La sindéresis requiere de otros hábitos innatos, ya que el fin del hombre no es obrar. Estos son el *intellectus* y la sabiduría. Estos tres hábitos inhieren en el acto de ser humano o entendimiento agente o principio cognoscitivo en acto. Los tres hábitos innatos son los instrumentos o *habilidades* del entendimiento agente para abrirse a la totalidad de lo real. Esta *totalidad del ser* es la siguiente: la externa superior al acto de conocer o *acto de ser del universo extramental*; la externa inferior al acto de conocer o *esencia del universo extramental*; la interna cognoscitiva de la esencia del universo extramental, la *razón*; la interna cognoscitiva de la razón, la *sindéresis*; la interna cognoscitiva del acto de ser del universo extramental, *intellectus*; la interna cognoscitiva de la sindéresis, del *intellectus* y del entendimiento agente, o sea, el *hábito de sabiduría*[643]. Por ende, el conocimiento de la verdad práctica, verdad de la voluntad en orden a la operación, implica vínculos entre todos estos niveles cognoscitivos.

B. El hábito de *intellectus*

El *intellectus* es otro de los hábitos cognoscitivos innatos que dependen del entendimiento agente, que permite conocer el *acto de ser* de la realidad extramental. El *intellectus* no es hábito de la *ratio*, sino del entendimiento agente; sin embargo, su tema es la clave para que la *ratio* trabaje sobre realidades, pues le permite fundamentar su acto. Por medio del acto de la *ratio* se desentraña la índole de lo real

físico, pero no de su fundamento, ya que este no es físico y por esto no puede abstraerse. Este fundamento es lo metafísico. Esto es lo que garantiza la realidad de lo conocido por la razón. Al conocer la razón sabe que no se contradice porque reduce todo a los primeros principios evidentes. Esto es lo que ilumina el entendimiento agente de lo real. Este hábito pues, es la habilidad del entendimiento agente para conocer los primeros principios, lo evidente.

Estos primeros principios evidentes o *lo fundante de la realidad*, no es algo único sino plural. Estos principios son por un lado, el *acto de ser* del universo o realidad física; por otro lado, como esta realidad física no da razón de su propio ser, *lo fundante de la realidad* también es *aquello que da razón del ser*, la creación del ser, y finalmente el que crea el ser, es decir, el Ser, o *acto de ser divino*.

Este *fundamento plural* de la realidad se traduce en el *principio de no contradicción*, pues el ser del universo no puede ser la nada, no puede estar abierto a la nada. También se traduce en el *principio de identidad* pues el ser es *deducido* del Ser, y Este último es el que tiene el *ser subsistente*, mientras que el ser tiene el ser gracias al Ser. Esto permite también inferir la dependencia, pues el conocimiento del ser depende del conocimiento del Ser; se tiene así, el ser, el Ser y la dependencia del primero del segundo. Este último es pues, el *principio de causalidad*.

Por lo que respecta al *ser*, no todo en él es *ser*, también hay potencia o lo manifestado por el acto de ser. Esto es la *esencia del universo*, que son las cuatro causas, las cuales se conocen a través de los diversos actos de la *ratio*[644].

C. La sabiduría

El *intellectus* no conoce el *acto de ser humano*, pues su tema es el acto de ser de la realidad extramental. El hábito cognoscitivo innato de la sabiduría permite conocer la propia persona, es decir, la propia interioridad, la propia existencia. Es el conocimiento del *núcleo personal inmerso en la totalidad de la realidad*, como teniendo qué ver con el ser, con el ser de las demás personas, con el Ser, con la dependencia entre los primeros y el segundo y con la esencia humana. Este hábito *conoce a la persona como ser cognoscente* del ser, del ser de las demás personas, del Ser, de su propio ser y de su coexistencia con todo lo anterior; también conoce que no solo es cognoscente, sino que también es ser amante. También permite conocer que este hábito cognoscitivo no es la persona, por ende, no se identifica con el acto de ser y no termina de conocerlo nunca.

Este hábito conoce por tanto, al entendimiento agente, al acto de ser personal, pero participando en el conocimiento de todo lo demás[645]. Por esto, el hábito de sabiduría permite conocer el origen del hombre y su destino.

Este hábito es otro de los hábitos innatos del entendimiento agente; es la habilidad o instrumento de él para conocer la instancia cognoscitiva superior. Esto es desde luego algo gnoseológico, pero también antropológico, pues esa instancia cognoscitiva superior es la persona o acto de ser personal. Por ende el tema propio de este hábito es el existir humano, pero coexistiendo con la totalidad del ser, del ser igual y del Ser. Como consecuencia del conocimiento del *esse hominis* coexistente, está el conocimiento de que tal *esse hominis* no es la *essentia*, de que no hay identidad entre ambas.

Por otro lado, como la sabiduría se dualiza con el *intellectus*, conoce a éste último. Por ende no solo conoce lo superior a él, sino también algo inferior.

La sabiduría no es conocida por instancias inferiores, ni autocognoscitiva, ni conocida por su propio tema, sino que como alcanza al *esse hominis*, el cual es la radicalidad metódico-temática, él no difiere del método con el que se conoce. Esto indica la dualización entre el *esse hominis* y la sabiduría.

A diferencia de las demás dualidades en las que el tema es primero al método, en la vinculación entre sabiduría y esse hominis, tema y método son concomitantes; esto explica lo que Polo denomina *solidarios*. Esto significa que el hábito de sabiduría no conoce al *esse hominis* desde fuera, sino desde dentro de él; por esto es el co-acto personal. Esto significa que el método es interior al tema, por eso es *luz transparente*, el *además*.

Esto no significa que la sabiduría sea el *esse hominis* conociéndose a sí mismo. Más bien el método está dentro del tema, atraído y desbordado por el tema.

Esta solidaridad entre método y tema, manifiesta la solidaridad entre sabiduría y los trascendentales personales: coexistencia, libertad, conocer y amar. El *esse hominis* es precisamente el conocer trascendental, el cual se convierte con los demás. Por esto, como la sabiduría es solidaria con el *conocer*, deberá ser solidaria con los demás, o sea, *alcanzar* a los demás. La *coexistencia* epistemológicamente es el hábito de sabiduría, pues es el conocimiento de coexistir con el ser, el ser de los demás y el Ser. Es solidario con la *libertad*, porque esta no es solo de la voluntad, sino de los hábitos adquiridos e innatos. Lo mismo sucede con el *amar*.

Como estos trascendentales personales son cuatro irreductibles entre sí, conformando un acto de ser personal, la sabiduría se solidarizará con cada uno de los cuatro según distintas dualidades. Por esto la sabiduría se dualiza con cuatro miembros superiores. Al final, el tema de la sabiduría, el *esse hominis* es un tema inabarcable; por ende, el *esse hominis* como método es la prohibición de que se dé la última palabra cognoscitiva. Esto implica que el *esse hominis* se puede conocer en la medida en que el Ser lo conozca a él[646].

D. Dualización entre los hábitos innatos y consecuencias volitivas

El *intellectus* se vincula (se *dualiza* en lenguaje poliano) con la sindéresis a manera de acto y potencia, de manera que *actúa como acto que actualiza a la sindéresis*. El *intellectus* se dualiza con las dos dimensiones de la sindéresis, es decir, en su carácter de activadora de la razón y de la voluntad.

Por lo que se refiere a la dualización o vinculación entre el *intellectus* y *la sindéresis en cuanto activadora de la razón*, el *intellectus* conoce el acto de ser de la realidad extramental, del ser y del Ser y la causalidad, y con ese conocimiento la sindéresis activa progresivamente la *ratio* por medio de conformar los hábitos adquiridos, por medio de los cuales se desvela la esencia del universo físico o la *tetra causalidad*. Esto se debe a que *solo conociendo el acto de ser de la realidad extramental es posible indagar sobre su esencia*. Es decir, gracias al conocimiento del *intellectus* del acto de ser de la realidad, la *ratio* puede conocer la esencia de la realidad extramental, tarea para la cual la sindéresis forma los hábitos adquiridos.

También hay vinculación entre el *intellectus* y *la sindéresis como activadora de la voluntad*. Cuando el *intellectus* conoce los primeros principios, el acto de ser de la realidad extramental, permite a la sindéresis conocer que la voluntad tiene como fin natural el *bien*, trascendental convertible con el *ser*. De este modo la luz de los primeros principios permite a la sindéresis conocer el fin de la voluntad y que este fin que conoce sea real.

También existe una *repercusión* en la activación de la sindéresis a la voluntad de la vinculación entre *la sabiduría y el intellectus*. La sabiduría es la apertura al acto de ser personal y el *intellectus* al acto de ser extramental, por lo que el primero, el que permite conocer el *sentido personal*[647], le da sentido al conocimiento del ser extramental. Por ende si se pierde el sentido personal, el ser extramental carece de sentido para el ser personal interno. De esta manera, lo conocido por la sabiduría, el *esse hominis*, permite conocer su apertura (de la persona o *esse hominis*) a la totalidad del ser, lo cual repercute en que lo conocido por el *intellectus* sea una

manifestación de esa apertura. Por tanto, esta vinculación entre sabiduría e *intellectus* repercute en la vinculación entre la sindéresis y la voluntad, de manera que *permite a la voluntad estar abierta irrestrictamente a la totalidad del ser*, pero también a *coexistir* con él, sin pretensiones de dominio.

El conocimiento habitual de estas realidades tiene un significado para la voluntad, pues estas realidades conocidas habitualmente se tornan alcanzables, pues *se están conociendo*. Este conocimiento representa la apertura a la totalidad del ser, al bien sin restricción alguna. En el nivel cognoscitivo habitual se descubre al *ser*, la apertura irrestricta a él, o sea, la *verdad*, su bondad o *bien*, y su unidad respecto de su identidad con el Ser, es decir, la *unidad*. Este nivel cognoscitivo habitual le permite a la razón práctica conocer el *bien* al que la voluntad se dirige y que ese bien es real. La voluntad así activada por la sindéresis con base en los temas conocidos por el *intellectus* y la sabiduría, quiere el bien o fin último; es decir, lleva a cabo el *simple querer* o *voluntas ut natura*[648]. Una vez activada la voluntad y apeteciendo rectamente su fin último, la razón práctica puede *adecuarse* a ella, de manera que invente resolutivamente los medios para alcanzar dicho fin último; una vez inventados los medios que consigan el fin último, la voluntad lleva a cabo el *consensus*, *electio* y *usus*, es decir, se ejerce la *voluntas ut ratio*.

En el caso de lo que sería la *verdad jurídica* o verdad de la praxis jurisprudencial, desde luego es en primera instancia la adecuación de la razón práctica del juez a su apetito recto; es decir, a un apetito que se dirige a la entrega de su *ius* a cada uno.

E. El entendimiento agente

Gracias a los avances que ha tenido la reflexión filosófica se ha podido rescatar esta realidad humana, el *esse hominis*. De manera que los que consideran esta realidad como una especie de "broma filosófica" o "engendro extrafilosófico", habrá que considerar su *ciencia* como la que ha caído en la broma o en el engendro. Antes que negar ignorantemente o descalificar irracionalmente esta realidad, tendrán que de habérselas con una amplia bibliografía al respecto, de gran erudición, seriedad y consistencia racional[649].

Aquí no se puede hacer un tratamiento en profundidad, sino una mera alusión. Así pues, a partir del fantasma el intelecto paciente a través de la luminosidad del entendimiento agente, actualiza todo el *contenido inteligible* que hay en él (en el fantasma)[650], es decir la *quidditas*. Esto se debe a que, por la composición hilemórfica de la realidad, todas las cosas son un compuesto de materia y forma, y precisamente la *quidditas* es la forma en cuanto inteligible, es la esencia en cuanto aprehendida por

el intelecto. De aquí que en el intelecto paciente puedan *imprimirse* o *representarse* los objetos a los que se refiere el fantasma[651], es decir, considera de manera universal la naturaleza de las cosas, se *considera universalmente aquello que hace ser a la cosa corporal lo que es*[652]. "Al ser actuado por especie impresa, el entendimiento pasivo realiza la operación de conocer o hacerse presente la forma de la que dicha especie es una semejanza. Lo que directamente concebimos es esa misma forma, no la especie impresa que determina a nuestro entendimiento. Si de esta especie sabemos algo, es de una manera científica y refleja, no de un modo inmediato y espontáneo"[653].

Esta actividad del intelecto paciente, expresada en términos escolásticos, consistente en elaborar a partir del fantasma (*species sensibilis expressa*) la llamada *species intelligibilis impressa*. Con su constitución ya se está en presencia del conocimiento intelectual[654]. Es decir, el entendimiento agente transforma en inteligible lo sensible, o más bien ilumina lo inteligible que hay en el fantasma para que el intelecto paciente lo abstraiga; aunque la actividad del entendimiento agente sea una abstracción, la abstracción propiamente dicha es la del intelecto paciente, pues no sólo abstrae o separa lo inmaterial de lo material, sino que aprehende la forma. El intelecto paciente sólo capta los universales, pero el entendimiento agente permite que lo universal sea captado, a través de *hacer inteligible en acto lo que es inteligible en potencia*; *permite* inteligir lo universal de lo particular material singular[655]; abstrae los contenidos universales de los datos percibidos por los sentidos[656]. En pocas palabras *separa*, es decir, lleva a cabo una abstracción entendida en su sentido literal de separación o remoción de lo inteligible de lo material, un despojamiento de lo inteligible de la materia, pero en sí mismo no conoce nada. El entendimiento agente es *luz* que reconstruye virtualmente la estructura esencial de la realidad material en virtud de los primeros principios que *contiene*[657].

El entendimiento agente actualiza la inteligibilidad de la especie sensible para que pueda ser abstraída la forma o quididad por el intelecto paciente; esta es la abstracción del entendimiento agente, el despojamiento de la *species sensibilis* de las condiciones de la materia. Así el entendimiento agente se constituye en causa eficiente de la especificación formal, pues separa las representaciones sensoriales de las cognoscitivas, por ende su objeto es el fantasma y la *quidditas*, es decir, la esencia inteligible del objeto sensible; es por tanto el entendimiento agente una facultad para derivar las formas inteligibles, la *species intelligibilis impressa*, de la experiencia plasmada en el fantasma[658].

Tradicionalmente se ha entendido al entendimiento agente como una *luz* que ilumina lo inteligible de la imagen permitiendo que el intelecto paciente lleve a cabo la abstracción. Este entendimiento agente es algo perteneciente al alma, una facultad de

la propia alma, *participada del entendimiento superior*[659] y en manera alguna puede interpretarse como una *intervención sobrenatural de la divinidad*[660], sino como parte integrante del alma humana[661]. Millán Puelles sostiene que "las imágenes en cuestión, al recibir el influjo, espiritualmente iluminador, del entendimiento agente, funcionan a su vez como causas activas sobre el intelecto posible. Las esencias en ellas latentes bajo las condiciones de singularidad y concreción, quedan al descubierto, liberadas de dichas condiciones por obra de la iluminación intelectual; (…) la luz espiritual del entendimiento agente, al hacer relucir las mencionadas esencias, permiten que estas se reflejen en el intelecto pasivo, determinando en él la respectiva especie impresa incorpórea"[662]. Es una luz que permite reconocer en lo conocido una estructura similar a la cognoscente, a la manera que ocurre en el intelecto práctico. Algo que establece los criterios guiadores de la adecuación del intelecto con la realidad; el intelecto capta la *quidditas* como algo a lo que puede adecuarse.

Tercera parte

La realidad conocida

XI. La realidad cognoscible por la jurisprudencia

1. La relación

A. La relación social desajustada

En otro lugar con motivo del estudio del *ius* como una determinada *posición*, se trató someramente el tema de la relación social desajustada por las conductas de las partes[663]. Ahí se mencionó que la relación es una conexión, correspondencia o comunicación de una cosa con otra, o de una persona con otra[664]. Ahí mismo se estudiaron además, una serie de casos en los que siempre hay una relación (social) conflictiva ya sea entre personas, ya sea entre cosas, pero que en última instancia se establece entre personas.

También se sostuvo que en algunas ocasiones las relaciones se establecen a través de un acuerdo de voluntades, es decir, a través de la realización de un acto humano. Este tipo de relación se configura cuando existen dos proposiciones, una sustantiva y otra adjetiva. En la configuración de toda relación hay una proposición principal o proposición sustantiva, que inicia el acto humano constitutivo de la relación, es decir, una de las partes propone a la otra la realización de un acuerdo para la obtención de una finalidad o bien del que resultarán beneficiadas ambas. Para constituir definitivamente la relación la otra parte realiza una propuesta adjetiva, que consiste en la aceptación. Cada propuesta configura un acto humano, los cuales a su vez configuran la relación. Estos actos humanos y la consiguiente relación, se constituyen por tanto, después de haber realizado ambas partes las diferentes operaciones racionales y volitivas por las que llegan a un acuerdo, consistente en deliberar, elegir y ejecutar un medio para el logro de la finalidad.

En otras ocasiones la relación no surge del acuerdo expreso de voluntades, sino debido a que ciertas acciones no dirigidas directamente a un acuerdo relacionan a las personas, como en el caso de la aceptación de una herencia, en la cual un legatario

entra en relación, sin quererlo directamente, con los herederos o con los demás legatarios. En estos casos la configuración de la relación social es una consecuencia indirecta de la realización de la primera acción. En otros casos es una causa fortuita la que relaciona; ante tal hecho, aun sin que las partes hayan querido deliberadamente entablar una relación, ésta se configura cuando las partes asumen las consecuencias del hecho en el que se vieron involucradas[665]. Este es precisamente el caso en el que la relación entre las personas se debe a que la *physis* o naturaleza orilla a que las personas entren en una relación[666].

Normalmente este tipo de relaciones entre las personas tienen como característica principal a la *igualdad*, hecho que las lleva a ser pacíficas y mantenerse así hasta la consecución del fin. Esta igualdad consiste en una proporcionalidad, lo cual significa que las partes no son idénticas. Si esto fuera así ambas serían *vendedores*, por ejemplo, por lo que no habría comprador, hecho que originaría la imposibilidad de establecer la relación mediante el acuerdo y la imposibilidad de lograr la finalidad. Más bien la igualdad es una *proporcionalidad*, en la que una parte es vendedor que transmite un bien y la otra es comprador a través de la entrega de un precio, manteniendo la *igualdad económica* que ambas tenían antes del trato voluntario o involuntario, antes de la conmutación. Esto significa que las partes son ciertamente diferentes, pero complementarias y proporcionales, siendo esta última característica lo que permite el acuerdo para el logro de la finalidad. Este es precisamente el carácter que desde antiguo se le ha reconocido a la *diké*, la cual se traduce normalmente al español como *justicia*, aunque también se encuentra asociada morfológicamente a la misma raíz de *dignidad*, hecho que sirve para expresar que la *diké* debe aspirar a conservar una igualdad entre las personas en el cambio, porque se les reconoce cierta dignidad[667].

A pesar de que normalmente las relaciones sociales son proporcionadas y por ende pacíficas, con cierta frecuencia se tornan desproporcionadas debido a la realización de ciertas conductas de al menos una de las partes. Es con motivo de este conflicto o desproporción en las relaciones que se puede hablar de *ius*, ya que solamente cuando la relación social ha sido desajustada, es un *iudex* el que determina qué se ha de hacer para su igualación. En este contexto no cabría hablar de una "justicia particular" en la que el ajuste sea diseñado por los propios participantes de la relación desajustada. Este ajuste no sería *ius*. En todo caso podría ser una amigable composición, pero no *ius*, ya que éste desde sus usos más antiguos, está asociado a la opinión de un prudente o *iudex*[668].

El *ius* que ha sido decidido por el juez y actuado por las partes, consistirá pues, en el medio (*medium rei*) a través del cual se logrará la ordenación o igualación de la relación desajustada por las conductas de las partes; constituye pues, una acción

adecuada a otra persona según cierto modo de igualdad[669]. Es esta ordenación o acción adecuada la que permitirá la consecución de la finalidad de aprovechamiento de bienes a la que las partes tendían antes del surgimiento de la controversia.

Es por tanto que la relación social desajustada es el soporte o la base sobre la que se constituye el *ius*[670]. Debido a las conductas de las partes con motivo del aprovechamiento de los bienes, esa relación se puede desajustar, de manera que los jueces deliberarán, decidirán y ejecutarán el medio para lograr el ajuste de la relación conflictiva. El *ius* será un contenido intencional u objeto de la acción, pues constituye el medio tendiente al fin, y este último consiste en restaurar la proporcionalidad en la relación, para mantener la igualdad de las partes con motivo de la relación social que se tornó desigual.

Los casos objeto del saber jurisprudencial tienen como característica la existencia de un conflicto entre al menos dos partes. Significa esto que hay algún disturbio en la relación entre ambas debido a las conductas que alguna de ellas realizó con motivo del aprovechamiento de las cosas. Este disturbio consiste siempre en la pérdida de la proporcionalidad o igualdad (económica o al menos economizable) que tenían las partes antes del surgimiento del conflicto en la relación. Para que el juez pueda resolver el conflicto entre ellas, es decir, para retornar la igual proporcionalidad, es necesario que establezca un *ius*, *para lo cual necesariamente ha de tomarse en cuenta la relación social*. De esta manera el juez, a partir de una determinada relación y de las conductas de las partes llevadas a cabo con motivo de tal relación, establece el *ius* que las partes han de realizar para superar el conflicto[671]; el juez establece unas conductas para restablecer la proporcionalidad de la relación.

En las diferentes controversias que se plantean en el *Digesto*, el juez establece las conductas que han de llevar a cabo las partes para la solución de los conflictos, a partir precisamente de las conductas de las partes con motivo de las relaciones humanas que se originan por el *aprovechamiento*[672] *de los bienes*[673]. Es así que el *ius*, y sus correlativas conductas, constituyen los *servicios socialmente exigibles* de los que habla d'Ors en su definición del derecho[674].

Sobre el tema de la relación, especialmente la denominada "relación jurídica"[675], es posible hacer un análisis. Sin embargo, el presente estudio habrá de soslayar este análisis, toda vez que la finalidad que persigue es la de entender *las controversias entre personas derivadas del aprovechamiento de las cosas precisamente como una relación*; por ello estas líneas tan sólo pretenden un acercamiento al constitutivo último o naturaleza de estos seres denominados *relaciones sociales desajustadas*[676], los cuales *son el sustrato* sobre el que los jueces llevan a cabo el *iusdicere*[677], de

manera que esto permita dar cuenta de su conocimiento y del papel que el conocimiento de estas relaciones representa para la jurisprudencia.

Es por tanto que este estudio intentará hacer tan sólo un esbozo de reflexión filosófica sobre las relaciones sociales que tienen la característica de tornarse desajustadas. Una vez conseguido este objetivo, se podrá conocer con mayor claridad la realidad sobre la cual trabaja el juez a fin de lograr su ajuste, y que al ajustarse constituye una nueva relación entre personas o al menos la misma relación pero ajustada. Estos análisis que a continuación se elaborarán tienen por finalidad apoyar a los jueces en el conocimiento de los conflictos jurídicos, a través de hacerles más patente su objeto de conocimiento, el cual desde hace algunos siglos ha sido falseado por diversas corrientes que han negado sistemáticamente el valor de los problemas concretos para aportar algo a su propia solución. Resulta paradójico que se pretenda encontrar la solución a los problemas cotidianos en cuerpos legales redactados al margen o sin tener en cuenta ese mismo caso controvertido que se quiere resolver, es decir, se pretende resolver una realidad sin tomarla en cuenta o tomándola en cuenta mediatamente.

B. El caso como unidad de distintos tipos de relaciones.

Dada la complejidad del tema es necesario ilustrar lo dicho en el preámbulo con al menos un ejemplo de la realidad jurisprudencial. Se ha elegido el caso contenido en *Dig*. 39.2.15.33 *Ulpianus* 53 *ad ed*.

Posteaquam autem quis possidere iure dominii a praetore iussus est, nequaquam locus erit cautionis oblationi: et ita labeo: ceterum nullus, inquit, finis rei invenietur: et est hoc verissimum seposito eo, quod quibusdam vel aetate vel qua alia iusta causa subvenitur [678]

La expresión *possidere iure dominii a praetore iussus est* siginifica que "el pretor mandó que alguien poseyera en calidad de dueño" un bien determinado, y por ende ya no hay motivo para ofrecer una caución que lo ampare. Esto se debe al ejercicio de una *missio in possessionem*[679] o embargo, por el que se coacciona al dueño de una construcción que puede causar daño a los edificios vecinos por ruina, por los aleros o por los voladizos, para que garantice los intereses de los afectados. En un primer momento el *Edicto* señala que cuando un edificio puede dañar los edificios vecinos, el dueño de aquél debe otorgar la *cautio de damno infecto* a favor de los dueños de éstos, para garantizarles indemnización si se produce el daño. Ante la negativa de aquél puede solicitarse al pretor la *missio in possessionem*.

Se infiere por tanto, que *un edificio causa riesgo al edificio contiguo porque parte de la construcción de aquél puede desplomarse y causar daños a éste*. Por ello, *existe entre ambas edificaciones una relación de vecindad que se encuentra fuera de proporción*, cuantificable económicamente, por la introducción de un riesgo. La solución del juez o *ius* de las edificaciones dependerá de las conductas e intenciones que dentro de esa *relación de vecindad* hayan realizado las personas que ejercen dominio sobre ellas; de manera que de ser una simple relación de vecindad, por las conductas de las personas que aprovechan los bienes la relación se transformó en *relación de vecindad riesgosa*.

Si las partes, los dueños, no realizan conductas tendientes a que la relación entre sus edificaciones deje de ser riesgosa, ella no cobrará *significado humano alguno*. En cambio, cuando el dueño del edificio afectado, con motivo de la relación riesgosa, solicite caución que garantice el probable daño por parte del dueño del edificio afectante, éste último puede realizar conductas cuyas intenciones constituyan diversos fines. En este caso el afectado está realizando la propuesta sustantiva con la finalidad de que se hagan ciertas reparaciones que devolverán la igualdad o proporcionalidad a la relación; pero en el caso parece que la respuesta del afectante es contraria, o más bien, hace caso omiso de ella. Si el afectante consideraba que esa garantía no igualaba la relación podría tener ciertas excepciones para defenderse, pero la conducta que realizó fue *desproporcionante* para la relación, pues impidió que el dueño del predio afectado aprovechara óptimamente su bien, lo cual le originó una pérdida. La primera conducta, que se infiere del caso tal como está planteado, es de rebeldía dirigida a no otorgar la caución. La segunda es una conducta caracterizada por la deficiencia o por la falta de intención clara por motivos de la corta edad del dueño del predio afectante[680]. Estas conductas e intenciones que tiene la parte afectante con motivo de la *relación de vecindad riesgosa* son la base sobre la que el juez establece el *ius* de los edificios, de la que se infieren las conductas de las partes para restaurar la proporcionalidad.

Ante la primera conducta el juez decreta la posesión civil del edificio para el afectado, ya que así protege su igualdad económica, es decir, lo preserva de la afectación en el aprovechamiento del edificio por el riesgo del desplome. Ante la segunda conducta otorga la restitución de la posesión al antiguo dueño, pues afectaría su igualdad económica embargarlo cuando no tiene aún la edad para tomar decisiones claras. Es pues, que estas soluciones únicamente pueden tener sentido ante unas conductas realizadas con motivo de una determinada relación, en este caso, la *relación de vecindad riesgosa*. Y si la relación se modifica en algo, habrá de modificarse también la decisión del juez, pues las conductas de las partes también serán distintas[681].

En el caso precedente es posible observar una yuxtaposición de diversos tipos de relaciones, las cuales cobran unidad objetiva y formal; y también hay una yuxtaposición de planos temporales o sucesión de relaciones en el tiempo. Primeramente se observa una relación entre dos edificaciones, que es precisamente la relación de vecindad riesgosa. Esta se configura con el paso del tiempo, pues en este caso, los aleros o voladizos de una de las edificaciones se deterioran naturalmente y van poniendo en riesgo a la edificación contigua; de continuar el deterioro de estos se provocará sin lugar a dudas el desplome y con ello los daños y la subsiguiente disminución en el aprovechamiento.

Podría ser que al producirse esos daños nunca se configurarse una segunda relación, como en el caso de que a los dueños no les importe el riesgo y una vez que se desplomen los voladizos no tomen medidas, ya sea porque no les afecte o por otras razones, como que los edificios estén abandonados, etc. Pero en este caso no es así, ya que el dueño del predio afectado sí realizó las acciones para garantizar el posible daño; con ello intentó configurar con el dueño del predio afectante una relación de *garantía de daños*. Con motivo de la relación de vecindad riesgosa entre las edificaciones, se configuraría otra relación entre los dueños de los predios. Sin embargo, en este caso el afectante rechazó integrar esa relación y ante su negativa mantuvo la desproporción en la relación. Por ende se configuraría así una *relación de afectación*. Por tanto, según sean las conductas que las partes realicen con motivo de la relación de vecindad riesgosa, se equilibra o desequilibra la relación entre las personas y marca el fundamento para la ingerencia del *iudex*.

Además existen en el caso otras relaciones quizá de menor importancia, como la que tienen las partes con el juez o también las partes con terceros, las partes con las edificaciones de su dominio, etc.

Sin lugar a dudas la relación fundamental es la mencionada en segundo lugar, es decir, la que existe entre las personas, la cual es derivada de la relación que hay entre las cosas, en este caso las edificaciones, y que es posible denominar *relación de afectación ante la falta de garantía de daños*. Esta es una relación entre los dueños de las edificaciones, que surge por el disturbio que ocasiona el afectante en el aprovechamiento u obtención de un beneficio o utilidad por parte del afectado, debido a que no le otorgó la garantía. Las conductas que las partes realizan con motivo de la primera relación son calificables *moralmente*, pues son la manifestación la relación de un acto (de la voluntad) con un objeto (de la acción). La primera relación no tiene importancia alguna hasta que se realizan las conductas y se configura la segunda relación; es por tanto, que sólo ésta segunda relación es capaz de otorgar significado humano a la primera, y es precisamente un significado moral, es decir, de proporcionalidad de las relaciones con motivo de los actos humanos. La segunda

relación hace que la primera y todas las demás de menor importancia caigan bajo el orden las reglas de la razón, es decir, que cobre unidad la pluralidad óntica que es la confluencia de relaciones, bienes, conductas, personas, etc.; esta unidad es el resultado, por un lado, de considerar esta pluralidad como un objeto regulable por la razón, en cuanto coordinada bajo una regla de acción (regla moral); y por otro, de entender todo el conglomerado como un *objeto* relacionado con un *acto* de la voluntad. El caso, por tanto, se trata de una sola relación a la que le corresponde una única regulación por la razón y apetencia de la voluntad.

La relación entre los predios puede ser entendida como *relación categorial*. Ciertamente ésta tiene su origen en las acciones de las personas que edificaron esas construcciones en esos lugares y con esas características, y además previendo que con el paso del tiempo se deteriorarían. Pero en aras de la respuesta de los jueces esto no interesa tanto, al menos en este caso, sino la relación que surge posteriormente cuando ya se deterioró la edificación y se solicita la garantía.

La relación entre las personas derivada del aprovechamiento de las cosas[682], es decir, la relación que se configura entre los dueños de los predios debido a la afectación en la obtención del beneficio o utilidad ante la falta de garantía de daños, puede ser entendida como categorial, hasta un segundo momento. En un principio se trata de una conducta o acción del dueño del predio afectante que se niega a otorgar la garantía, por ende hay una desproporción entre su acción, consistente en no hacer caso, y el fin, consistente en proteger a terceros del daño que causen sus bienes. Esta relación no puede ser sino *trascendental*; ésta es una relación del acto al objeto, la cual está referida al ordenamiento de la razón práctica. Es precisamente la proporción o desproporción de la relación del acto al objeto lo que califican (y también reestructuran) los jueces a la hora en la que les es presentado el caso; ellos califican la posibilidad de que con ese acto se siga un determinado fin; califican la verdad acerca de que con un determinado antecedente (acto) se concluya un determinado consecuente (objeto). Como ya se mencionó en otro lado[683], a los jueces no les interesan directamente las relaciones entre los predios o entre las personas y sus predios o los animales y el medio físico, sino que la materia de su conocimiento es la proporción de la relación del acto al objeto; es decir, la proporción que guarda la relación del acto de la voluntad de una persona con el objeto de la acción, lo cual se manifiesta necesariamente en una conducta. En este caso el juez establece un *ius* debido a que el acto de la voluntad del dueño del predio afectante se dirige a un objeto que provoca un menoscabo en el beneficio o utilidad del dueño de predio afectado; de esta manera existe una relación desajustada o desproporcionada entre las personas con motivo del aprovechamiento de los edificios, es decir, de unos bienes.

Este entendimiento del caso traería consecuencias para la llamada *ontología jurídica*, la cual consistiría en un estudio de esas relaciones acto-objeto que provocan disturbios en el aprovechamiento de los bienes por parte de las personas, relaciones que desde luego constituyen un auténtico ser, aunque calificado por el de Aquino como *debilioris esse*[684].

En un segundo momento la relación de afectación ante la falta de garantía de daños es la causa que configura una relación real o categorial. Esta es establecida entre el dinero[685] objeto de la garantía y la reparación de los daños ya causados en la edificación afectada; o si los daños no han sido causados, la relación se establecería entre el dinero y las reparaciones a la edificación afectante. En este caso no ocurrió el daño, sino que se plantearon dos hipótesis con motivo de la relación de afectación en el aprovechamiento de las cosas. La primera es que el afectante no otorgó la garantía y ante su negativa el juez decretó la posesión de la edificación afectante por parte del dueño del predio afectado. Esto quiere decir que la conducta que es consecuencia de una relación desproporcionada del acto del afectante al objeto consistente en su renuencia, provocó por parte del juez el establecimiento de una *relación de posesión* entre el afectado y la edificación afectante; y también de una *relación de subrogación* entre el afectado y el afectante. La segunda hipótesis planteó que la conducta consecuencia de una relación entre el acto del afectante y el objeto consistente en su renuencia, sí era proporcional debido a que a su edad es imposible realizar una acción en la que se relacionen tales actos y objetos; con ello la relación de garantía debía tomar otro cause y establecer no una relación de posesión, sino por ejemplo una relación consistente en que las reparaciones corran a cargo de un tercero y el precio se le cobre al afectante a través de un crédito o de un usufructo, u otra semejante.

De lo establecido en el preámbulo también es posible entrever que las relaciones sociales establecidas con motivo del aprovechamiento de los bienes —que surgen entre las personas por la voluntad de dirigir el acto hacia el objeto— tienen una racionalidad ínsita, es decir, están transidas de racionalidad. Esta racionalidad les es dotada en el proceso de la acción, ya que son producto de un querer racional de las partes que las han establecido, al menos indirectamente. Este hecho determina en cierta medida a los jueces, en el sentido de que ellos trabajan con seres, aunque en el grado más débil, pero que por ese hecho gozan de autonomía funcional respecto de la racionalidad y la voluntariedad (de los propios jueces). Es por tanto que esta relación del acto al objeto que produce el menoscabo en el aprovechamiento de los bienes revela una lógica propia derivada de su estructura; una lógica que opera con autonomía funcional respecto de la naturaleza de las partes o la naturaleza de los bienes que intervienen en el conflicto, en este caso las edificaciones. Esta lógica estructural de las relaciones sociales es una lógica que se funda en la causa y efecto, la

cual es conocida por los actos de la razón teórica, gobernados en última instancia poe el hábito de ciencia y se lleva a la acción por los actos de la razón práctica gobernados por el hábito de la prudencia.

C. Naturaleza de las relaciones entre las personas derivadas del aprovechamiento privado de las cosas

La relación, que es *la entidad más débil*, consiste en *referir un sujeto a un término con base en un fundamento*; su ser depende tanto del sujeto como del término al que se refiere ese sujeto. La relación también puede entenderse como una *oposición* existente entre las cosas que expresan orden entre sí; por ello, esas cosas se confrontan implicándose una con la otra y no hay exclusión entre los opuestos, sino que entre ellos existe una *posición*. Por ejemplo, en la relación paterno-filial existen un sujeto, el padre, referido al término o hijo, basándose en un fundamento, la paternidad, entre los cuales existe una oposición pero que no es excluyente, sino incluyente, es decir, establece la posición del hijo frente al padre y viceversa; habiendo, por tanto, entre ellos una respectividad y ordenación recíproca[686].

Del *caso* tratado anteriormente es posible inferir distintos *tipos de relaciones que son conocidas por los jueces en su actividad jurisprudencial*, cuyo ajuste es precisamente por medio del *ius*, el cual se consigue a través del ejercicio de la *prudente* de la *iustitia*, y que tiene la finalidad de lograr la paz y el orden en la sociedad.

La relación tratada en primer lugar, es decir, la de *vecindad riesgosa*, *refiere un predio afectante a un predio afectado*; cuyo fundamento es un riesgo que se proyecta sobre una edificación. Puede entenderse por tanto como una relación real o categorial. Esto es así ya que sus tres elementos son reales: la edificación afectante es real, lo mismo que el término, o sea, la edificación afectada. Es también real el fundamento de la referencia de una edificación a otra, es decir, el riego del desplome y producción de una destrucción que impida el aprovechamiento económico. Dentro de la clasificación esencial de las relaciones reales[687] es posible asimilar esta primera relación a aquella que tiene su fundamento en la operación. En este caso, aquello que está ordenando la edificación afectante a la edificación afectada, es una *acción* o *eficiencia* y una correlativa *pasión* o *capacidad de padecer*. Este fundamento radica en una acción que está en acto, es decir, un constante y efectivo riesgo, lo cual no es algo por ocurrir, sino un hecho, *se está produciendo un riesgo* a una edificación. Cuestión distinta a lo que sería la relación de daño, ya que en ella *el daño ya se causó*. En esta relación de daño ciertamente ya no hay acción, hubo una acción de desplome, que *dejó algo*, y es en ello en donde se funda la relación; el fundamento no sería algo en acto, sino *algo que*

estuvo en acto. Pero en el caso de la vecindad riesgosa la acción *está surtiendo efecto*, está produciendo un riesgo, es algo ya hecho; y en este sentido puede entenderse la acción como fundamento de la relación, pues hay una ordenación de una causa a un efecto. No es un posible riesgo, sino que existe un riesgo actual.

La segunda relación, es decir, la *relación de garantía de daños* implica también una relación categorial que se establece entre un bien y unos gastos efectuados por reparaciones (obviamente es entre la persona que garantiza por medio del bien y la persona que efectua las reparaciones). Esta relación tendría características similares a las descritas en el párrafo anterior, sin embargo, lo importante aquí es que esta relación tiene su base en una relación trascendental. Antes de abordar esta específica relación trascendental que le da sentido a todas las demás, será necesario describir brevemente tanto su naturaleza como su concreción en la relación entre acto y objeto[688].

Esta relación trascendental *también es una relación real pero de una naturaleza distinta a la categorial*[689]; es una auténtica relación que connota algo extrínseco del cual depende o al cual se ordena un sujeto, como es precisamente la relación entre el acto y el objeto, o también la materia y la forma, la potencia y el acto, etc. Se trata de *ciertas cosas que por su propia naturaleza se encuentran ordenadas entre sí*, se inclinan unas hacia las otras, en las cuales el fundamento y la relación se identifican; la esencia del sujeto (relación) es referirse a otra cosa. Esta relación se identificaría con las llamadas relaciones "no puras"[690]; es decir, sería algo absoluto esencialmente referido. Es una relación que está embebida en el sujeto, expresando algo extrínseco de lo cual depende y hacia lo que versa; hace referencia a otra cosa pero en función de dependencia. Los nombres "acto" y "objeto" no significan las mismas relaciones o referencias, sino las mismas cosas con sus referencias; significan las mismas cosas de las que brotan las referencias. Por ende la esencia de los seres absolutos que se connotan con estos nombres es acompañada por relaciones ordenadas hacia algo extrínseco; la esencia de una cosa se toma en orden a algo extrínseco de la que se sigue que sea acompañada de por relaciones reales o ideales. Estas relaciones trascendentales suelen ser fundamento de las relaciones categoriales, mismas que pueden desaparecer sin que desaparezcan las trascendentales.

Para entender con mayor profundidad el carácter de esta relación trascendental entre la acción y su objeto, en el cual se subsumen todas las demás relaciones implicadas en el caso, es necesario profundizar en la naturaleza de estos conceptos. Esta relación o articulación entre el acto y el objeto es lo que permite hablar de moralidad; y una vez que esa relación haya sido a*jus*tada por el *iudex* se podrá hablar también de *juridicidad*. Cuando la relación del acto al objeto es proporcional se puede decir que la acción derivada de esta relación será calificable como buena, porque efectivamente

de ese acto de la voluntad es posible obtener un fin como en el que consiste el objeto: es verdad que dado ese antecedente se da ese consecuente.

Hasta aquí, hablando de la relación del acto al objeto, se ha seguido la terminología de Juan Cruz. Pero es necesario saber con mayor exactitud qué se quiere decir con estos términos, para lo cual es necesario recurrir a lo dicho en la primera parte.

Se decía más arriba que el caso puede ser visto como *una yuxtaposición de relaciones*; y también que era la segunda relación, la de garantía de daños, o en su caso la de afectación ante la falta de garantía, la que dotaba de significado, a todas las demás relaciones, ya que es precisamente el *asunto* que el juez está tratando de resolver. La *res*, consiste pues, en *la negativa de otorgar una garantía que produce una afectación en el aprovechamiento de una edificación debido a la introducción de un riesgo sobre ella*; esto dista mucho de algunas concepciones sobre la *res*, como las que la identifican como el objeto material sobre el que recae el riesgo, en este caso la edificación afectada, o la simple materialidad de la acción, como lo sería la falta de otorgamiento de la garantía[691]. En el caso que se ha venido estudiando es claro que el dueño del predio afectante tiene una intención clara de no otorgar la garantía. También sabe el motivo por el que se le solicita, es decir, el riesgo de posible desplome; no puede ser de otra manera dado que se solicitó la *cautio de damno infecto* y posteriormente después de una primera *missio*, que otorga al dueño del edificio afectado la detentación (*naturalis possessio*) en función coactiva del bien embargado, la *missio in possessionem*; por ende la intención que tiene, aunque sea con vistas a ulteriores fines proporcionados economicamente, causa un desequilibrio en la igualdad económica de los dueños de los edificios colindantes. La otra hipótesis que se plantea es que el dueño del predio afectante no tenga la edad suficiente para intender claramente y por ello se le defiende con la *in integrum restitutio*, el cual era un recurso que interpone un menor de 25 años para defenderse de los efectos jurídicos que le resultan prejudiciales. Esto debido a la falta de intencionalidad que para el *ius romanum* tienen los menores de 25 años.

El juez atiende todas las demás relaciones con vistas a solucionar la relación que se desproporciona con la negativa del afectante a otorgar garantía. Pues bien, esto se debe a que esa segunda relación, en la que se dan cita el acto y el objeto, *está caracterizada por la subsunción o absorción que se hace en el objeto de todo el contenido casuístico*. Esto quiere decir que el objeto es un objeto *circunstanciado*; y precisamente está circunstanciado por un cúmulo de relaciones, principalmente la de vecindad riesgosa. Por ende, esta relación que llega al objeto *desemboca en todas aquellas relaciones que rodean al objeto*; con ello hay una relación entre el acto de la voluntad que intiende, elije y ejecuta, y el objeto circunstanciado por todas aquellas relaciones; hay una relación entre el acto y todo el contenido del objeto

circunstanciado. Por ende, en el caso arriba tratado, la relación no es una simple referencia de dueño a dueño, *sino es una referencia entre ellos pero mediada por diversas relaciones*; una relación entre el acto de voluntad de cada una de las partes, con un objeto en el que se revela una afectación de diversos aspectos y circunstancias espacio-temporales. El acto de la voluntad siempre se refiere a un medio y fin que están medidos y regulados por la razón, y por ello concretados en una situación vital, por la realidad existencial.

En el objeto se da por tanto, una unidad estructural, una complexión de una multiplicidad de elementos, pero no entendidos estos desde su consideración óntica o física, sino desde su consideración intencional, cognoscitiva y volitiva, como regulados o medidos por la razón práctica en razón de la consecución de una finalidad. Con ello se quiere decir que en una sola relación, la del acto al objeto, se alcanza a toda la pluralidad óntica, ya que son consideradas como un único objeto por el acto de la razón. Esto se debe a que desde los sujetos se multiplican numéricamente las relaciones y con ello desde el acto de la voluntad se puede establecer una referencia con un objeto implicado por una multiplicidad de circunstancias, el cual esta estructurado por una sola regulación de la razón práctica. Toda la pluralidad circunstancial afecta al objeto, el cual es el que se relaciona con el acto; con esto todas las circunstancias orientadas al objeto son alcanzadas por el acto de la voluntad[692].

D. El *ius* como relación entre los actos de la voluntades de las partes y el objeto como estructura integradora de múltiples relaciones

Desde luego, es posible encontrar todos estos conceptos que se han venido desarrollando en el caso que ha sido diseccionado en el presente estudio. En concreto, es posible ver por un lado, que *el eje conductor del caso*, objeto central del conocimiento del juez cuyo ajuste resuelve todo el conflicto, *es la relación acto-objeto que existe entre el acto de la voluntad del dueño del predio afectante y el objeto*, consistente en no otorgar garantía. Por otro lado, también es posible verificar que *como solución al conflicto el juez dicta el ius; este es un objeto al cual debe dirigirse el acto de voluntad del dueño del predio afectante; y es en este objeto donde se verifica una síntesis de la pluralidad de relaciones que intervienen en el caso*.

Como ya lo mostró el análisis del caso planteado en el apartado B, existe una pluralidad de relaciones que confluyen en el caso; se habló de la relación riesgosa entre los predios, de la relación de garantía de daños y la relación de afectación ante la falta de garantía, y otras menos significativas pero que también se ven afectadas. Por lo que se dijo en el apartado C, tanto la relación de vecindad riesgosa, como las otras menos significativas cobran unidad en virtud de la *relación de garantía de daños* o en

su caso con motivo de la *relación de afectación ante la falta de garantía*. Esto se debe a que *estas últimas relaciones son las que dotan de sentido humano a todas las demás relaciones, ya que en ella se involucran el acto de la razón y el acto de la voluntad humana*; gracias a esto todas las demás relaciones cobran significado, dejan de ser simples acontecimientos físicos o naturales, para convertirse en hechos humanos. Es por ello que el juez dirige su mirada fundamentalmente a esa relación, a esa conducta del hombre; y entiende que cuando se ordena esa relación, todas las demás relaciones dependientes de ella o dotadas de significado gracias a ella, se ordena todo el caso, es decir, el todo complejo de relaciones.

Debido a la relación mencionada en segundo lugar, la de *afectación ante la falta de garantía, la relación de vecindad predial se trasforma en desproporcionada, toda vez que el riesgo que se produce en el edificio afectado perturba el aprovechamiento que su dueño realiza sobre aquél*. Ello le origina una pérdida de aprovechamiento, lo cual es susceptible, en aras de se ajuste, de traducirse o tazarse en una cuantía pecuniaria. A través del ajuste que haga el juez, se le entregará al afectado una cuantía semejante al aprovechamiento que dejó de recibir, para que con esas monedas consiga los satisfactores que dejó de obtener por el riesgo y se iguale su condición a la que tenía con anterioridad al sufrimiento del menoscabo. Es así que la perturbación en el aprovechamiento de las cosas hace entrar a las personas en conflictos que han de resolverse por los jueces; una vez llevado a cabo el ajuste, es decir, establecida la *posición*, la relación es susceptible de denominarse *jurídica*, pues el *iudex* la ha a*just*ado. Este *ius* indica una acción realizada por el juez, tendiente a *colocar en un sitio o lugar una persona o cosa, o disponerla en un lugar o grado que debe tener*; una vez realizado esto, *la persona o cosa actuará según ese sitio o lugar*. En el caso en estudio el juez coloca al dueño del predio afectante en su *posición*, porque su edificio sufre daños estructurales y corre riesgo de desplome; por ello *le correspondería realizar una acción, de acuerdo a esa posición, consistente en otorgar garantía para el caso de reparar los daños que cause el desplome*. Esta acción de entrega de un dinero en garantía para la reparación de daños *constituye una acción adecuada a otro según cierto modo de igualdad, una acción que favorece a otro igualando su situación económica a como estaba antes del sufrimiento del riesgo*. Con esto lleva a cabo la acción referida a otro según cierto modo de igualdad.

Desde antiguo, la jurisprudencia tuvo como objeto de análisis las conductas humanas que provocaban disturbios en las relaciones sociales, o sea, los conflictos en las relaciones entre los miembros de la sociedad, los cuales impedían el adecuado aprovechamiento privado de los bienes en aras de la subsistencia vital. Los jueces nunca sentenciaron a los acontecimientos de la naturaleza, o el desempeño de los animales, ni a la fuerza de gravedad, ni al envejecimiento natural de las cosas cuando ocasionaban menoscabo en el aprovechamiento de los bienes. Más bien *el interés de*

los jueces era lograr la paz en el mundo humano a través de ajustar las relaciones que eran perturbadas por las conductas humanas, en las que a través de ciertos actos de la voluntad se buscaban fines no acordes con lo determinado por el acto de la razón con base en lo que exige la relación. Una vez ajustadas estas relaciones, esta proporción entre el acto de la voluntad y el objeto determinado por la razón, todas las demás relaciones sintetizadas en el objeto recobraban el orden.

Precisamente en el caso en estudio, el problema central, o más bien, todo el problema, radica en que el dueño del predio afectante se negó a otorgar una garantía que el afectado le solicitó. Con esta conducta desproporcionó una relación social armónica entre vecinos, pues provocó un menoscabo moral y patrimonial al dueño del predio afectado, privándole del aprovechamiento de su bien; con ello rompió una relación de igualdad originada por la relación de vecindad predial. En aras del mantenimiento de esa igualdad el afectado solicitó la garantía, de manera que con ella no sufriría ese menoscabo causado por el riesgo de daño que le causaba el edificio contiguo. Debido a esta desproporción el *iudex* tuvo que intervenir y obligar al afectante a entregar la garantía y con ello volver a dotar de proporción a la relación de igualdad originada por la vecindad predial.

Como se ve, existe una desproporción de la relación de igualdad la cual tiene su origen en la vecindad predial. Esto se debe a que el acto de la voluntad del afectante, consistente en la negación del otorgamiento de la garantía, no conduce a un objeto que tenga como finalidad compensar el menoscabo provocado por el riesgo; con la negación del afectante a entregar garantía no es posible mantener la igualdad en la relación, no se compensa a alguien por un riesgo que efectivamente se le está causando. Esta conducta, por tanto, violenta la racionalidad, pues no es posible derivar el consecuente necesario para el logro de la igualdad, de un acto de voluntad que intiende, decide y ejecuta semejante antecedente. Más bien lo contrario, el acto de la voluntad del afectante se dirige a un objeto consistente en despreciar la solicitud y con ello mantener el riesgo y el menoscabo al afectado en el aprovechamiento de su bien.

Es precisamente aquí en donde radica la fuente del conflicto entre las personas derivado del aprovechamiento de las cosas. Debido a la improcedencia de la relación entre tal acto y tal objeto, y por la realización de la consiguiente conducta, todas las demás relaciones se ven afectadas. Desde luego, la afectación de todas las relaciones debido a la conducta tiene su explicación en la subsunción de todas las circunstancias del conflicto en el objeto, como se dijo en el apartado C.

El encargado de resolver el conflicto entre las personas, es decir, de realizar un ajuste en la relación, es precisamente el *iudex*. Su labor consistirá tan sólo en un *iusdicere*, cuyo resultado es precisamente el *ius*. Al inicio del conflicto, no es posible calificar a las

relaciones como *jurídicas*, puesto que no ha intervenido ningún *iudex* en su configuración. Son simples relaciones humanas o relaciones sociales, en las que median una serie relaciones categoriales entre cosas. Sin embargo, una vez que el juez dijo el *ius*, ya es posible calificar como *jurídico* a aquello objeto de su dicho.

Ante el caso planteado, el *iudex* se dio a la tarea de comprobar que los hechos fueran ciertos a través de toda una serie de medios probatorios, con la intención de verificar que había un edificio que por su deterioro ponía en riesgo al edificio vecino. Una vez que ocurrió esto aceptó la petición del afectado para solicitarle la caución al afectante, la cual garantizaría de los daños en caso de desplome. Sin embargo, como el caso deja entrever, la conducta del afectante fue no hacer caso a la solicitud del juez. Esta conducta, como ya se puesto de manifiesto repetidas veces, hizo que la relación de igualdad entre las partes se desproporcionara, puesto que al afectado se le causaba un perjuicio (exponerlo a un riesgo). Este perjuicio en un principio podría ser moral, a través de someterlo a angustia por el riesgo, o quizá también económico, porque sus trabajadores no querrían ir a trabajar ante semejante riesgo. Esta afectación, por tanto, ocasionaba una pérdida económica o al menos economizable, al afectado a costa del afectante. Es precisamente este hecho lo que el pensamiento antiguo califica como rompimiento de la *diké*, pues está provocando pérdida de una de las partes a costa de la otra. Esta situación lo único que podría arrojar sería la inestabilidad de la sociedad, incluso podría verse alterada por el rompimiento de la armonía entre los vecinos, que podría tener consecuencias funestas para el barrio o la comunidad.

Ante esta problemática, el juez debe *inventar*[693] una solución que resuelva el conflicto. La solución no puede ser otra que la invención de un *objeto que efectivamente esté relacionado con el acto*, por ende, se trataría de un acto de intención, elección y ejecución que efectivamente consiga el fin; un contenido intencional que sea capaz de ser objeto de un acto de voluntad, dirigido a la restauración de la igualdad económica entre las partes. El *iudex* tan sólo se limita a enunciar esta solución, por lo que será tarea de las partes llevarla a cabo; es decir, que las partes se deben dar a la tarea de entender la resolución del *iudex* y posteriormente realizar los actos de intención, elección y ejecución del objeto; con ello se llegará a la restauración de la proporcionalidad de la relación a través de una compensación y con ello se seguirá la paz social.

Al ejecutar las partes el *ius* establecido por el *iudex* estarán dotando de armonía a todo el complejo relacional. En este caso al desproporcionarse la relación entre las personas por la negativa del otorgamiento de la garantía por parte del afectado, el juez ordenó que el afectado poseyera en posición de dueño. Esta resolución es precisamente el *ius*, y con ello se señala el acto de la voluntad que deben realizar ambas partes y el objeto de ese acto de voluntad. El afectado debe intender, elegir y ejecutar un objeto

consistente en dominar el edificio que le está provocando el riesgo, pues este es el camino para que deje de sufrir el riesgo, ya que puede hacer las reparaciones y compensar los gastos con el usufructo del edificio; o en caso de desplome, podría compensarse de la misma manera. El afectante deberá permitir la posesión por parte del afectado, ya que ante su negativa, el único modo de garantizar el posible daño será a través de entregar la posesión al afectado.

Con esta solución o *ius* inventado por el *iudex* se ve con claridad la efectividad que tiene para poner en orden las relaciones. También es posible entrever su naturaleza, pues el *ius* es un objeto de la acción; es decir, es un medio o conducta que las partes deben intender, elegir y ejecutar (es un objeto que debe ser precisamente objeto del acto); pero también es la conducta que permite la consecución del fin, pues la intención de éste está presente en la elección y ejecución del medio.

Tan sólo restaría observar que de la hipótesis planteada en este caso es posible inferir válidamente otra manera de actuar o *ius*, es decir, es posible que haya otro acto de voluntad que efectivamente llegue al fin; es posible que de otro antecedente se obtenga otro consecuente que mantenga la igualdad. Por las leyes del silogismo hipotético condicional es lógicamente válido que el afectado posea el bien en calidad de dueño, pero también es válido que el afectante siga conservando su posesión. Quizá en el caso que se ha venido analizando no se determine el *ius* en este último sentido, pero en algunos otros casos sí será posible hacerlo. El propio fragmento del *Digesto* que se ha venido analizando señala que esto puede ocurrir cuando el afectante es menor de 25 años. Cuando esto sucede se entiende que una persona de esta edad no puede realizar actos de voluntad dirigidos con claridad hacia objetos, por lo que el juez entiende que el menor, al realizar la conducta de negación de la garantía, no está desordenando las relaciones, sino que esto es por su falta de claridad en la concepción de los objetos lo que le lleva a actuar de esa manera; ante este hecho, sería aún más desproporcionado quitarle la posesión de su edificación; sin embargo, será necesario *inventar* otro medio, que no sea la entrega de su posesión, para garantizar los daños al afectante y compensarle por la pérdida del aprovechamiento de su bien. Esto muestra también la imbricación entre la relación entre personas derivada del aprovechamiento de las cosas y las operaciones cognoscitivas, de manera que estas permiten conocer la realidad y determinar racionalemnte las acciones que ajustan dichas relaciones.

Con base en estas breves reflexiones, primeramente, es posible hacer una aproximación a la noción de *ius*, entreviendo un doble significado, es decir, uno formal y otro material. Por el lado formal es un mandato expresado lingüísticamente. Por el lado material *ius* significa una conducta que ha de llevarse a cabo, como consecuencia de un cierto "lugar" que se ocupa en una relación. Esto a su vez implica el

establecimiento de una relación entre un acto de voluntad, en este caso de las partes, y un objeto, consistente en realizar un fin a través de un medio. Esto lleva a pensar que el significado último de *ius* es una conducta, la cual es resultado de relacionar al acto y el objeto. En ese mandato, el juez indica que las partes deben intender, elegir y ejecutar determinados medios para el logro de un fin.

Tal vez *ius* no signifique directamente esta relación entre acto y objeto, pero necesariamente la implica, en tanto que señala una conducta que establece la relación trascendental entre el acto y el objeto, que a su vez funda relaciones categoriales. El *ius* por tanto establece relaciones proporcionadas y con ello preserva y resguarda el orden social. Este orden es precisamente un conjunto de seres relacionados armónicamente.

Cuando el *ius* es entendido a través del término *posición*, indica la relación que guarda cada una de las partes respecto de su lugar; es decir, la relación que guardan las partes con respecto a las cosas con motivo de su aprovechamiento privado. Esto lleva a saber cuál sería el lugar que guarda una de las partes frente a la otra, es decir, la relación entre ambas partes al momento en el que el aprovechamiento privado de las cosas se ve perturbado. Además lleva a plantear la posibilidad de que la solución a los conflictos jurídicos se encuentre a través de analizar el propio caso o problema; las leyes, los precedentes y la doctrina serían por tanto, herramientas auxiliares que ayudan a diseccionar y entender el problema y también a inventariar las soluciones que ya se han dado en el pasado a casos similares, para que de esta manera sea más sencilla la invención de la solución del caso en desarrollo; por ende esas herramientas no podrán considerarse como la misma solución. En particular esas herramientas habrán de auxiliar en la búsqueda y encuentro con el acto que verdaderamente esté relacionado con el objeto y por ello ponga fin al disturbio existente en el aprovechamiento privado de las cosas por las personas, desde luego, ajustando su igualdad económica.

Es posible ver también que la relación fundamental que anima el caso es la que se verifica entre el acto (de la voluntad de las personas) y el objeto (consistente en realizar la conducta descrita por el *iudex* para el logro del fin) denominado *ius*. Para comprobar la validez racional de esta relación, y por ende la bondad moral y proporcionalidad jurídica, debe apelarse a las reglas del silogismo hipotético condicional. Sólo a través de estas reglas se sabrá si esa relación es efectivamente una relación, o si más bien es una *apariencia de relación*. Si esa relación es lógicamente válida, esto es auténticamente racional, entonces se sabrá con claridad que con ese acto de la voluntad de las partes se obtendrá el fin que solucione el conflicto. Esto se debe a que lo importante para la jurisprudencia es la solución de los conflictos, pues no tiene sentido poner en marcha medios que no solucionarán nada.

Es por tanto que si hay coherencia lógica entre acto y objeto, es decir, entre antecedente y consecuente, habrá una relación capaz de poner orden en todo el universo circundante. En cambio si el acto no tiene relación con el objeto, es decir, si del antecedente no se sigue el consecuente, no habrá solución al caso, ya que no habrá relación capaz de poner orden en todo el universo circundante.

A través de estas reflexiones tendientes a diseccionar el caso controvertido, se pretende pues, ver con claridad el objeto de la tarea interpretativa del *iudex*, la relación del acto de la voluntad de una persona con un objeto de la acción, lo cual tiene consecuencias para las relaciones sociales. Con esto se pretenden dar luces para encontrar la solución a los problemas a través de entender la estructura del propio problema y no tanto en estudiar abstracciones y teorías. Más bien la respuesta se encuentra entendiendo el problema concreto que se está tratando.

Cabe aclarar que en la segunda parte se ha hecho referencia a la gnoseología, la cual se integra de diferentes actos y operaciones de diferentes instancias cognoscitivas. En específico se habló de de los actos de la razón, concepto, juicio y demostración; sin embargo, estos actos tienen expresiones como la definición, premisa y raciocinio. En ocasiones durante el desarrollo de este estudio se han hablado de estas últimas como como sinónimos de las primeras. Esto es válido, pero haciendo salvedad de que las operaciones son superiores a sus manifestaciones, pues estas últimas no logran expresar de manera completa la riqueza del pensamiento.

2. El bien *ajustante*, *medium rei* o *ius*

A. generalidades

La jurisprudencia es un saber que resuelve problemas entre personas derivados del aprovechamiento de bienes. Esto implica que los jueces principalmente, pero también los legisladores y los doctrinarios, han de conocer racionalmente los bienes objeto de los litigios. En atención a esto es indispensable reflexionar acerca de la manera de conocer el bien, puesto que conociéndolo, los jueces pueden saber acerca de la aprovechabilidad de este y en especial conocen aquello que ajusta las relaciones conflictivas entre las personas. También esta reflexión permite saber de qué bienes trata la jurisprudencia y de si esta tiene conexión con otros bienes superiores.

En diversos lugares sostiene Tomás que *el bien puede ser conocido especulativa y prácticamente*. Esto se debe a que la verdad y el bien se incluyen, puesto que *la verdad es un bien* y *el bien es verdad*[694]. Por este motivo *el bien puede ser conocido especulativamente* cuando se considera en su universalidad[695], o *solo en su verdad*,

por ejemplo, definiendo el bien y averiguando sobre su naturaleza, por medio de juicios y por el poder universal de la *ratio*[696]; cuando se *aprehende la razón misma de bien común*[697]. Pero si el bien se considera como fin de la operación, es decir, *en comparación con lo que debe ser hecho*, entonces está considerado prácticamente[698]; por esto la razón práctica *ordena a la acción la verdad conocida*, lo cual es lo mismo que decir que *ordena a la acción el bien conocido*. Sostiene Tomás en otro lado que, de *lo que es susceptible de ser realizado* se puede tener doble conocimiento, el teórico y práctico; el primero es el que *conoce las razones formales de la obra* y el segundo el que *intencionadamente aplica las razones formales de la obra al fin de la operación*[699]. De esta manera el conocimiento práctico sigue al teórico, por lo que este *conocimiento teórico se convierte en práctico* por la aplicación a la obra, *cum practica efficiatur per extensionem speculativae ad opus*. Por esto, sostiene Tomás, la medicina es teórica y práctica; y cabría decir lo mismo de la jurisprudencia. Esta posibilidad de conversión radica en que *el bien es algo verdadero*, de otra manera no sería inteligible[700]; por esto es que del bien caben dos conocimientos: el especulativo y el práctico. Este bien del que se ha hablado es el *bien medial*, del bien que constituye un medio o condición para el logro de algo superior.

El conocimiento del bien medial corre a cargo de la *ratio*, la especulativa por lo que se refiere a su aspecto veritativo y por la práctica en lo referente a su operación. La *ratio* por tanto, es la instancia cognoscitiva a nivel de la esencia humana, que se corresponde con la voluntad para conocer el objeto de su tendencia. Cuando la *ratio* retoma los datos de la cogitativa, conoce al *ente concreto en su dimensión de bien*, pero también al *ente concreto en potencia en su dimensión de bien*. Esto es la *aprehensión de la verdad del ente que puede extenderse al bien*, la cual puede ser seguida por la voluntad; no así la aprehensión de la cogitativa, ni tampoco la aprehensión de lo bueno en cuanto verdad *simpliciter*. Esto indica que la aprehensión del bien es derivada de la aprehensión de la verdad, no previa, pues lo primero en el orden del entendimiento es la aprehensión de la verdad y solo mediando ésta se puede conocer lo bueno. Por ende la verdad es siempre previa al bien según el modo de conocer.

Es por tanto que la conceptualización puede ser teórica y práctica, por ello caben dos conocimientos de lo real: el especulativo y el práctico. Esto es, *la conceptualización de la verdad de lo real* (esto significa *poseer cognoscitivamente lo real* y que esa posesión *se adecue a lo real*) por la razón teórica, en la que se incluye la verdad del bien, y *la conceptualización del bien en orden a la acción* por la razón práctica. La primera es conocer por conocer lo real y la segunda conocerlo para la acción. Pero para conocer el bien práctico es necesario previamente conocer especulativamente lo real. Esto significa que “lo conocido por la simple aprehensión teórica es susceptible de una consideración práctica, en la medida en que lo conocido se considera en cuanto

que es un bien"[701], pero no solo en cuanto *bien simplemente conocido*, sino *en cuanto bien apetecido* y que *por esta apetencia* se busca en la acción. Por este motivo aunque se conozca el bien y se conozca la plenitud que puede aportar a la naturaleza y se conozca la necesidad de apetecerlo, *si no se apetece no hay operación racional práctica*.

En el conocimiento a este nivel de la esencia humana intervienen los actos y objetos, pero *principalmente de hábitos*. Estos son las perfecciones de las potencias que *permiten conocer los actos cognoscitivos* de dichas potencias, son dimensiones cognoscitivas de los *actos que conocen objetos*. Este nivel cognoscitivo habitual es de los actos de la razón teórica, pero también se extiende al conocimiento práctico, pues los actos cognoscitivos del bien operable son conocidos por los hábitos cognoscitivos prácticos. Los hábitos adquiridos, tanto especulativos como prácticos, permiten *conocer los actos que aprehenden los objetos*, los actos que los enjuician y en el terreno practico además los actos que resuelven e imperan. A su vez los hábitos adquiridos de la *ratio* tanto teórica como práctica son conocidos por el hábito innato de la sindéresis, la cual conoce *el bien como fin*.

El conocimiento del *bien o fin último* es tarea de los hábitos innatos; este nivel cognoscitivo es a nivel del *acto de ser* humano, el *esse hominis* y son los denominados *niveles cognoscitivos superiores*. Gracias a este conocimiento del *bien o fin último es posible conocer bienes mediales en orden a ese fin último*. La sindéresis conoce el primer apetecible a partir del cual comienza, gracias a los hábitos adquiridos, la consideración de la razón práctica, la cual conoce los bienes operables para el acceso a ese fin último conocido por la sindéresis (obviamente para este inicio de la tarea de la razón práctica no se pueden dejar de lado la intervención de la cogitativa y de la razón teórica). Precisamente en aras del conocimiento de esos bienes operables la sindéresis conforma los hábitos adquiridos, para que sean perfección (actualidad) de los actos de la facultad en orden a conocer tales bienes y que efectivamente sean medios para la consecución del fin. La sindéresis también conforma hábitos adquiridos en la razón teórica para que perfeccionen sus actos en aras de conocer especulativamente lo real, para conocer la verdad *simpliciter* y la por esto la *verdad del bien*; y también *dispone* a la cogitativa y a todas las potencias cognoscitivas sensibles para acertar con el bien sensible. En este conocimiento se apoyará la razón práctica para llevarlo a la operación.

Finalmente, la tarea de la sindéresis no es precisamente conocer el fin del hombre, sino que otros hábitos tienen tal tarea; de este conocimiento habitual es del cual abreva la sindéresis para orientar la esencia humana. Estos hábitos son el *intellectus*, que conoce el *esse*, el *Esse* y la dependencia del primero del segundo y la sabiduría que

conoce el *esse hominis*. Estos conocimientos suministran el fin último al hombre a con base en el cual se buscan los bienes mediales que lleven a este fin.

B. conocimiento del bien a nivel de la esencia humana

Es posible conocer el bien, sin embargo, no se conoce de la misma manera en que se conoce la verdad. Esta diferencia radica en la precedencia cognoscitiva; en que primero se conoce la verdad y luego el bien. Sin embargo, el bien implica una perfección que la verdad *puede no revelar*: el *bien implica una relación con la voluntad*, mientras que la verdad implica relación con la *ratio*. La verdad está en el entendimiento pero su fundamento es el ser de las cosas; el bien en cambio, está tanto en lo real como en el entendimiento *en cuanto conocido*. Por ende, el bien también es entendido y *solo en cuanto entendido puede ser objeto de la voluntad*. En este sentido *lo que la verdad no puede revelar* no es algo cognoscitivo, sino que cuando la voluntad posee el bien o actualidad ella misma se torna actual, se plenifica; obviamente la *ratio* conoce esto, pero *el simple conocer no plenifica la voluntad*, sino que *hay que operar el bien para que la voluntad alcance la plenitud*. Cuestión distinta es que la voluntad *quiera conocer* y al hacerlo se plenifique.

El conocimiento del *bien es correlativo al conocimiento de la verdad*, por esto es *progresivo*, de manera que al igual que la verdad *se conoce a través de varios actos racionales*, de los cuales lo que conocen unos no lo conocen otros, el bien se conoce también a través de varios actos. Esto implica una jerarquía en el conocimiento[702], de manera que unos *niveles cognoscitivos* son superiores a otros en la medida en que conocen más que los inferiores y conocen lo que los niveles inferiores no pueden conocer. De acuerdo con esto, entre mayor nivel de conocimiento alcancen las dimensiones cognoscitivas de la esencia, mayor conocimiento tendrán de lo real, y por ende tendrán capacidad para conocer *más bien*[703]. Esto significa que *la ampliación cognoscitiva del bien corre paralela a la ampliación cognoscitiva de la verdad*. Con base en esta *ampliación cognoscitiva del bien* será posible para la voluntad *querer más bien* en la medida en que más lo conozca y la razón práctica tendrá más conocimiento para elaborar los medios para alcanzar ese bien que la voluntad quiere.

En el camino de la *ampliación cognoscitiva del bien* pueden identificarse varios niveles. Un primer nivel cognoscitivo racional, el de la simple aprehensión, conoce el *ente*. A grandes rasgos los entes son aquellos seres cuya *forma* se agota informando la materia; estos son las *sustancias* o seres *hilemórficos*. El concepto, la devolución del abstracto a la realidad por medio de recuperar la causa material, permite conocer la causa formal, *unum*, implícita en los *multis* o causa material. El concepto conoce más que el nivel sensitivo que conoce los accidentes, por lo cual en el concepto se

pueden *conocer las sustancias*; y *conocer esta sustancialidad es conocer un grado de bondad*. El conocimiento de la sustancia permite saber que el ente se compone de forma y materia y que la forma se agota informando esa materia.

La conceptualización o aprehensión teórica *conoce el ente* y *conoce su dimensión de bondad*. En este sentido *el bien que se puede conceptualizar es la sustancia*. Hasta ahora no ha habido acto de la razón práctica puesto que *no se ha operado sobre ese bien concebido*, pues la cogitativa no lo ha captado como bien apetecible o medio para la consecución del fin último; pero *en cuanto la cogitativa perciba que eso conocido está en función del fin último empezarán las operaciones prácticas*, es decir, la abstracción, el concepto, etc. Los demás actos o entes, o sea, los *vivientes*, ya no se conocen conceptualmente sino por el juicio[704].

Un segundo nivel cognoscitivo, el del juicio teórico, conoce el *viviente* y conoce que es *más bueno que el ente*, lo que se debe a que tiene mayor actualidad. Los vivientes son aquéllos cuya *forma*, además de informar, se hace con sustancias externas aprovechando de ellas también el movimiento; estos son vivientes *hile-energo-mórficos*, y son las *naturalezas*, es decir, *principios de operaciones* (naturaleza es una sustancia que añade la vida o causa eficiente intrínseca, una fuerza interna sustancial que permite el movimiento intrínseco). Esto es la *vida vegetativa*, caracterizada por las funciones de nutrición, reproducción y desarrollo. Hay otros vivientes que además pueden tomar su *forma* poseyéndola como si de un fin se tratase, abstrayéndola de las demás causas; estos son los *morfo-energico-télicos*, y son más acto que las naturalezas vegetativas y *por ello más buenos*; estos constituyen la *vida sensitiva*. En el caso de estos vivientes, la forma los vivifica y les lleva a tender a lo actual, de manera que el bien que obtengan por la tendencia les confiere perfección, es decir, lo actual les permite subsistir en acto. Estos vivientes ya tienen conocimiento, pero solo sensitivo, por lo que no conocen el bien como tal. Ciertamente conocen gracias a la estimativa aquello que les beneficia o les daña, de manera que lo consigan o lo eviten. Los vivientes que además de poseer la forma de otras realidades sin las demás *causas*, *desparticularizan* la forma, es decir, *abstraen*, son los humanos y constituyen la *vida intelectiva*. Esta abstracción da lugar a las demás operaciones racionales de la naturaleza humana. Las operaciones de esta naturaleza, el conocer racional y el querer, dependen de otros niveles cognoscitivos superiores y en última instancia del acto de ser humano. La naturaleza humana es la parte potencial del hombre, de la que dependen las facultades y cuyo acto o *esse* es el entendimiento agente, el *esse hominis*. Esta es la dimensión que actualiza la esencia o parte potencial del hombre.

Los vivientes son conocidos por una operación más cognoscitiva que la conceptualización, de manera que el concepto no los puede conocer. Estos seres son

conocidos por el juicio, el cual permite recuperar la causa eficiente intrínseca, o sea, la vida, lo cual se debe a que recupera el movimiento. Es por tanto que, el juicio conoce el viviente y *conoce su dimensión de bondad*. Hasta este momento tampoco ha habido acto de la razón práctica puesto que no se ha operado sobre esos bienes, pues la cogitativa no los ha captado como apetecibles, es decir, no ha relacionado *aquello conocido sensiblemente* con los *fines* conocidos por la sindéresis, pero en cuanto lo haga empezarán las operaciones prácticas.

Las operaciones cognoscitivas racionales como la abstracción, la conceptualización y el juicio son precisamente los niveles cognoscitivos de la esencia que permiten *conocer lo real físico y su dimensión de bien*. Hasta ahora se han mencionado el bien conocido por el concepto, o sea la sustancia y el bien conocido por el juicio, o sea la naturaleza. Sin embargo, en este nivel judicativo es posible conocer un mayor nivel de lo real físico y por ello conocer más bien.

El tercer nivel cognoscitivo se encuentra también en el juicio, el cual es la operación que compone, divide, afirma o niega accidentes de sustancias y naturalezas; de manera que *con la comparación* de las diversas composiciones, divisiones, afirmaciones o negaciones de accidentes de sustancias y naturalezas *se conoce* que todas las realidades a las que los juicios se refieren tienen *orden* (en este la comparación es de los *objetos enjuiciados*, no de los *actos de juicio*, cuestión que es propia del *hábito de ciencia*). El resultado de conocer el orden de las sustancias y naturalezas respecto de sus propios accidentes y de todas las sustancias y naturalezas entre sí es la *causa final*. Este es precisamente el *orden del universo físico*. El juicio permite conocer el orden de la sustancia y los accidentes, puesto que conoce el movimiento y con este la compatibilidad de los entes y los vivientes entre sí; esto es descubrir la *armonía* entre los seres y con esto el *orden cósmico*.

Este principio superior que ordena al ente y al viviente, la *causa final intrínseca* u orden del universo, se conoce judicativamente; y judicativamente permite conocerlo como *bueno*, y *más bueno* que las sustancias y naturalezas. El bien del universo consistente en un doble orden: de las partes del universo entre sí y de las partes con el todo. Estos son fines intrínsecos al universo. La *causa final implica perfección*, de manera que *esta perfección es el bien*; es decir, la causa final es *la perfección* de cada realidad, es su bien: la perfección de cada cosa es su bondad. Solo se advierte la perfección de cada cosa cuando se advierte su causa final, es decir, se conoce su *acto*. Esta causa final implica completitud, lo cual es acto, por lo que esta causa es la más *activa*. Por esto el bien es acto.

Tampoco en este nivel cognoscitivo ha habido acto de la razón práctica puesto que no se ha operado para *conseguir el orden del universo*. Hasta este momento solo se ha

descubierto la bondad de los entes, vivientes y del orden del universo físico, pero especulativamente; se ha descubierto la bondad de cada uno, que estas realidades son *buenas y muy buenas*. Sin embargo, este descubrimiento teórico puede en un momento dado ser el *soporte veritativo del bien práctico*. Pero no se hará hasta que la cogitativa humana mueva a los apetitos a desear estos bienes. Esto lo hará la cogitativa al considerar a esas *actualidades* como algo que es necesario conseguir porque confiere actualidad al propio cognoscente, es decir, le permite acceder al fin último. Una vez ejercido el acto de la cogitativa, *la razón práctica puede proyectar* la consecución de estos seres pues los ha concebido como apetecibles, o sea, siguiendo a la cogitativa, los ha entendido como *algo a conseguir* puesto que están en función del fin último. Este entendimiento es posible por conocerlos especulativamente, pues si no se conocieran verdaderamente no se podrían posteriormente *apetecer*, no se podría conocer que son medio para el fin, no podrían *considerarse como perfectivos*. Esta apetencia de los seres físicos es el resultado de considerarlos como algo que perfecciona, en específico a la voluntad, por ser medio para su perfección definitiva, por lo que es necesario realizar una acción cuya finalidad sea la consecución de ese bien.

En el caso de la jurisprudencia, elaborada por los vivientes superiores, el bien conocido en estos niveles no basta. Es necesario *conseguir* estos bienes para perfeccionar la propia naturaleza pues solo así se encaminan las personas a su plenitud existencial, consiguiendo bienes físicos. Sin embargo, la jurisprudencia también ha de *conocer el fin que le da sentido a los bienes mediales*, el que permite entender el carácter de medio de los bienes físicos; pues solo así podrá conocer la medida de su aprovechamiento, cuándo su provecho es ajustado y cuándo esos bienes y su aprovechamiento repercute en la sostenibilidad de la estructura de supervivencia.

También salta la necesidad de la jurisprudencia de *verificar la bondad* de los seres que se pretenden conseguir para perfeccionar. Esto se debe a que si *los bienes no son verdaderamente bienes*, en lugar de actualizar la naturaleza la desactualizará, es decir, las voluntades de las personas no alcanzarán el fin último. Además podría ocurrir que esos bienes *sí sean bienes*, pero que por determinadas circunstancias, en el contexto de la controversia entre personas, no resulten buenos, sino que produzcan efectos perniciosos. En esta verificación intervienen los niveles cognoscitivos superiores de la persona humana. Se requiere por tanto que el bien también sea conocido por estos niveles cognoscitivos, de manera que las operaciones de la razón teórica estén iluminadas por los temas de esas dimensiones cognoscitivas y perfeccionados habitualmente sus actos cognoscitivos.

C. conocimiento del bien por los niveles cognoscitivos superiores y la conversión de los trascendentales

A pesar de lo dicho sobre el descubrimiento cognoscitivo del orden y de su conocimiento como algo bueno, esta bondad no es el grado máximo de bondad. Por encima de la dimensión de bien de la *esencia de la realidad* o universo físico esta el ser (*esse*) del universo, su acto de ser, que es la dimensión actual de la esencia. Este *esse* es bien y es superior a la dimensión de bien del ser (*ens*), sustancias y naturalezas y a la del orden del universo. Este *esse*, el cual es el fundamento de la realidad física, es conocido por el *intellectus*, y *al conocerlo como bien* permite conocer *el fundamento del bien o bondad* de los seres del universo. Por esto, *los primeros principios pueden ser conocidos como bienes*.

El conocimiento de los *primeros principios* lleva a entender que los seres son compuestos de *esse* y *essentia* y por ello son finitos y su *esse* es participado. Por lo que debe haber algo que les participe el *esse* a los demás seres, el cual no puede ser más que el *Esse*, en quien la *essentia* es *esse* y que también es posible conocer como Bien. Cuando se conocen el *esse* del universo y el *Esse* que lo participa, es posible reconocer el *vínculo* entre ambos, de manera que se advierte que el *esse* es participado por el *Esse*, de aquí que el *esse* del universo en cuanto bien, tiene su fundamento extrínseco en el *Esse* como Bien.

Además de estos *bienes* advertidos por el *intellectus*, la sabiduría, el tercer hábito innato, permite alcanzar el *esse hominis*, de manera que es posible ver a este *esse hominis* como bien. Pero al conocer el *esse hominis* se conoce que no tiene en sí su bondad, sino que su ser es participado del *Esse*, por lo que el bien del *esse hominis tendrá sentido* si está abierto a la realidad extramental, es decir, al *esse* y por la misma dependencia o casusalidad también del *Esse*, y además a los que también son *esse hominis*.

Es en este nivel cognoscitivo, el habitual innato, en el cual tiene lugar la conversión de los trascendentales; del *esse*, con la verdad y con el bien. Por esto puede tratarse este tema aunque sea solo someramente.

Un trascendental es una *perfección pura* insita que existen en lo real y lo designado con ese término es *convertible*[705], por ello, todo lo que tiene *esse* es *verum* y es *bonum*. Por ende esas perfecciones puras son el ser, la verdad y el bien; motivo por el cual son más extensas que el universal, pues se refiere a la totalidad del ser, no solo a un género. Los trascendentales se preceden unos a otros, al menos en cuanto al modo de conocerlos.

Por lo que se refiere a la conversión *esse-bonum*, puede decirse que el bien es tan amplio como el ser, es decir, coinciden en la realidad. Sin embargo este *bonum* no es el que se predica en los juicios racionales, por lo que el *bonum* trascendental no se puede conocer con las operaciones racionales, pues estas operaciones no alcanzan el ser. De la misma manera, las operaciones racionales tampoco alcanzan la verdad y el bien trascendentales. Esto se debe a que el *bonum* trascendental es algo propio del *esse*, lo mismo que el *verum*.

El compuesto de sustancia y accidentes constituye un *ente* o ser, de manera que ambos son ser. Por esto, tanto una como los otros se convierten con el bien. Pero la unión de sustancia y accidentes, el ente, no agotan la totalidad del ser. Las naturalezas vivas, el *viviente*, es un ser más actual y por esto más perfecto que los entes. Entre la pluralidad de los entes y los vivientes existe una correlación ordenada que se llama cosmos. Este principio ordenador es la causa final. La totalidad del cosmos, es decir, de las sustancias y naturalezas, está compuesto por *esse* y *essentia*. Ambas dimensiones de los seres pueden equiparse con el bien, pues puede decirse que el *ser* (*essentia*) *es bueno*, pero *es bueno* porque *es* (*esse*). Esto significa que la bondad de la *essentia* y del *esse*; pero como éste último es el *acto* respecto de la primera que es la *potencia*, puede decirse que es gracias a la bondad del *esse* que la *essentia* es buena. En este sentido el *bonum* trascendental es precisamente el *esse*, porque lo mismo es en cada realidad *esse* y *bonum*.

El *esse* de cada cosa real es por tanto su *bonum*. Por ende, *el bien trascendental es el que se convierte* con el *esse*, que se da desde el *esse* más ínfimo hasta el Ser por esencia. Este *bien trascendental* es incognoscible racionalmente, por lo que no se puede conocer conceptual, judicativa y demostrativamente. Por ende sólo se conoce habitualmente, en específico por el *intellectus*.

Esto trae como consecuencia que el *esse* del cosmos o universo físico, el primer principio conocido por el *intellectus*, se convierte con el *bonum*. Pero este *esse* no es por esencia ser, por esto la esencia es parte potencial y el *esse* es acto; esto muestra la *no subsistencia* del *esse* y que solo el *Esse* puede subsistir y participar el *esse*. Esto significa que el *Esse*, otro de los principios conocidos por el *intellectus*, es también *bonum* y más aún, es el *Bonum* por esencia. Esta participación del *esse* muestra la dependencia del *esse* del universo físico del *Esse*, por lo que esta dependencia sería otro principio más[706].

Estos principios cognoscitivos son por tanto, los principios que al ser conocidos como *bonum*, permiten a la sindéresis la activación de la voluntad y que esta quiera los demás bienes como medios para el logro de esos *auténticos bienes*.

En lo relativo a la conversión *bonum-verum*, puede decirse que según una consideración real, una consideración del bien en sí mismo, este es más extenso que la verdad, porque todo lo real es bueno, pero no se tiene verdad (se conoce) de todo lo real. Pero según el modo de conocer humano, la verdad es más extensa puesto que se pueden conocer realidades *verdaderas no buenas*.

Según una consideración real el bien es previo a la verdad, y según el orden del conocimiento la verdad es previa al bien. Según el *modo de conocer* humano la verdad es previa al bien, porque la verdad es perfectiva según la razón de especie; en cambio el bien es perfectivo en razón de especie y en razón del ser que tiene en la realidad. Por esto el bien incluye en sí más que la verdad y se consigue el bien por añadidura de la verdad.

Cuando se atiende a las realidades a las que la verdad y el bien perfeccionan, el bien es previo a la verdad. Esto se debe a que por el bien los seres se perfeccionan según la especie y según el ser. Estas realidades perfectibles por el bien, son perfeccionadas en primer lugar por el bien, puesto que participan del ser; también son perfeccionadas por la verdad en cuanto conocen. Pero el bien es precedente puesto que la verdad es posterior al ser.

En cuanto a la conversión de los trascendentales ser y verdad, el *esse* es el fundamento de la verdad en el entendimiento. En la conversión ser y bien el *esse* es idéntico al *bonum*, el cual causará el apetito de la voluntad (*voluntas ut natura*), pero debe medir el conocimiento (habitual) del *bonum*. En la conversión entre verdad y bien, la verdad no es causa del bien porque la verdad no es real, sino que la verdad es el conocimiento de lo real; sin embargo, la causa real del *bonum*, el *esse*, causa el apetito de la voluntad a través del conocimiento, es decir, de la verdad. Por este motivo la verdad es previa al bien. El ser sería incognoscible para la voluntad si no mediara la verdad.

Por ende el *esse* es causa del *verum* en el conocimiento, el *verum* condición cognoscitiva del *bonum* y el *bonum* es *verum*, porque se conoce el *esse* (que es *bonum*).
Este *bonum*, o sea, *esse*, es el fin al que se dirige la *voluntas ut natura*, la cual es activada hacia ese fin por la sindéresis con el conocimiento del *intellectus*. De manera que si la voluntad no se adhiere al *bonum*, o sea, no adhiere al *esse*, la esencia no se plenifica[707].

A lo que la *voluntas ut ratio* se adhiere es un *bonum* medial, es decir, es un medio para la consecución del *bonum*, de la plenitud del *esse*. En este sentido el concepto práctico

es la remitencia o semejanza a ese *bien medial apetecido*, es *el bien medial en cuanto que esta en la mente*. Obviamente ese bien apetecido, por el hecho de ser apetecido, constituye un proyecto o arquetipo para conseguir ese bien; y no se conseguirá sino hasta el final de la acción. Esto indica que el concepto práctico es intencional de un bien real apetecido, de un bien real que no se tiene pero que se planea tener, por esto es que remite a un proyecto para el alcance de dicho bien; por esto el concepto práctico es *intencional de un ser que aun no existe en la realidad*, sino que existe a manera de proyecto, plan o arquetipo que ha de ser elaborado o conseguido para que sea medio al fin.

Principales Abreviaturas:

AHDE *Anuario de Historia del Derecho Español*, Madrid.
D. – *Dig*. *Digesto*.
Gai. *Institutiones* de Gayo.
Inst. *Institutiones* de Justiniano.
S. Th. Sancti Thomae Aquinatis, *Summa Theologiae*, Leoninum Romae, 1888.
Sententia Ethic.,Sancti Thomae Aquinatis, *Sententia libri Ethicorum*, Leoninum Romae, 1969.
Super Sent. Sancti Thomae Aquinatis, *Scriptum super Sententiis*, Textum Parmae 1856.
De virtutibus Sancti Thomae Aquinatis, *Quaestiones disputatae de virtutibus*, Textum Taurini 1953.
Tabula Ethic. Sancti Thomae Aquinatis, *Tabula libri Ethicorum*, Textum Leoninum Romae 1971.
In De caelo. Sancti Thomae Aquinatis, *In libros Aristotelis De caelo et mundo expositio*, Textum Leoninum Romae 1886.
Contra Gentiles. Sancti Thomae Aquinatis, *Liber de veritate catholicae Fidei contra errores infidelium seu Summa contra Gentiles*, Textum Leoninum emendatum ex plagulis de prelo Taurini 1961.
De malo. Sancti Thomae Aquinatis, Quaestiones disputatae de malo, Textum Taurini 1953

[1] Jacques Attali, *Diccionario del siglo XXI*, Barcelona, Paidós, 1999, voz Derecho.

[2] Robert Reich, *El trabajo de las naciones*, Madrid, Vergara, 1993.

[3] Preliminarmente puede entenderse este término como la actividad de los jueces por la que resuelven los conflictos entre las personas derivados del aprovechamiento de las cosas. Secundariamente, esta noción se puede usar como la opinión que encierra la resolución al conflicto entre las personas, de la que se genera el actual significado del término como el conjunto de sentencias de un tribunal en un mismo sentido, que crean el vínculo de resolver los casos similares siguientes de la misma manera. Como su nombre lo indica su objeto es el resultado de actos gobernados o cualificados por las virtudes de prudencia y justicia.

[4] Sobre este término se dedica un apartado más abajo; por lo pronto cabe decir que es lo justo concreto que se determina con base en la cosa y que resuelve la controversia entre las personas.

[5] SUMNER MAINE, HENRY, *Lectures on the Early History of Institutions*, New York, Henry Holt & Co., 1875; ÉL MISMO, *Ancient Law: Its Connection with the Early History of Society and Its Relation to Modern Ideas*, George Routledge & Sons, 1905; LOWIE, ROBERT H., *Primitive Society*, New York, Boni and Liveright, 1920; MALINOWSKI, BRONISLAW D., *Crime and Custom in Savage Society*, Preston, Littlefield, Adams & Co., 1959; RADCLIFFE-BROWN, A. R., *Structure and Function in Primitive Society*. *Essays and Addresses*, London, Cohen & West, 1952; Diamond, A. S., *Primitive law. Past and present*, London, Methuen, 1971; Raymond Westbrook, *A History of Ancient Near Eastern Law*, Leiden, Brill, 2003, 2 vols.; Émile Benveniste en *Vocabulario de las instituciones indoeuropeas,* Taurus, Madrid, 1983.

[6] Max Kaser, *En torno al método de los juristas romanos*, Valladolid, Publicaciones de los seminarios de la Facultad de Derecho, 1964, pp. 16 y 17.

[7] No es el objeto del presente estudio el análisis de esta bibliografía, pero sí caben mencionar algunos trabajos que han tratado el tema. Por el lado filosófico existen diversos trabajos que se irán citando a lo largo de la exposición y por el lado jurídico hay trabajos relativos a la llamada *estimativa jurídica*. Principalmente en la obra de Luis Recasens Siches, "Reafirmación de la estimativa moral y jurídica", *Dianoia*, IV, 4, (1958), pp. 19-43, él mismo, *Vida humana, sociedad y derecho*, México, Porrúa, 1952. Más recientemente otros trabajos han tratado el tema, de entre los cuales se citan como ejemplo a los siguientes: Fernández Suárez, J. A., *La filosofía jurídica de Eduardo García Maynez*, Servicio de Publicaciones, Universidad de Oviedo, 1991; González Radio, V., "Recasens Siches: filosofía del derecho y sociología", *Revista gallego-portuguesa de psicoloxía e educación*, 10, 12, (2005), pp. 141-161; Martínes de Correa, L. M., *et*., *al*., "Constitución venezolana de 1999 a la luz de las teorías del valor", *Cuestiones Políticas*, 25, 43 (2009), pp. 183-203. En la mayoría de los estudios se echa de ver la estrecha vinculación entre la denominada estimativa jurídica y la *axiología*. También es clara la referencia a unas *intuiciones* y *valoraciones* de los fundamentos de las normas, por parte de la estimativa. Especialmente interesante es el trabajo de Gago Guerrero, P. F., "La estimativa como base de la historificación de los valores", *Foro, Nueva época*, 7, (2007), pp. 221-242.

[8] Algunos estudios desarrollan la intuición en la actividad jurisprudencial, pero contraponiéndola a la racionalidad, quizá por desconocimiento del complemento que representa la intuición para la racionalidad o por las pretendidas *omnipotencia de la razón al margen de la sensibilidad* o la poca valía de la razón también al margen de la sensibilidad; en una palabra la operación de la razón al margen de la sensibilidad. Cfr., Tena Arregui, Rodrigo, "Instinto jurídico contra análisis económico (con un comentario sobre las modificaciones estructurales)", *Universidad Complutense. Documentos de trabajo del departamento de derecho mercantil*, 30, (2010), pp, 4 y ss.

[9] "Tomás de Aquino ha sido el mejor teórico, tanto de por su extensión como por su profundidad y orden, de la *iurisprudentia* romanista y de las nociones del Derecho natural que se encuentran en ella". *Cfr*., CARPINTERO, FRANCISCO, *Historia breve del derecho natural*, Madrid, Colex, 2000, p. 35.

[10] Cfr., D'Ors, Álvaro, "Principios para una teoría realista del derecho", *Anuario de filosofía del derecho*, 1, (1953), p. 5.

[11] Algún descargo hace de esto Alejandro Guzmán Brito en el prólogo a otro trabajo "En tercer lugar, quisiera advertir, en fin, que los autores no esconden los fundamentos aristotélico-tomistas de su pensamiento. Pero se trata únicamente de fundamentos, pues la forma y el desarrollo de su discurso no son escolásticas —sin que esta afirmación implique alguna suerte de depreciación de la escolástica—, por sus temas ni por su lenguaje." Cfr. *Prólogo* a Hernandez, J. A., y D. Castañeda, *Curso de filosofía del derecho*, México, Oxford University Press, 2009, p. xvii.

[12] Curiosamente el pensamiento de Polo ha sido estudiado por varios autores y ha dado origen a un buen número de artículos y libros (unos 395, sin contar las reseñas a sus obras, unas 70, cfr., García González, J. A., *Obra de y sobre Leonardo Polo*, 2ª ed., IEFLP, s/l, 2010.), los cuales *resultan inmensamente más numerosos que los realizados sobre el pensamiento de algunos de los genuinos tomistas*. Desde luego el criterio cuantitativo no es el criterio veritativo, pero algo revela. Lo que revela es una filosofía más viva, que puede dar respuestas originales a los viejos problemas.

[13] Buenos Aires, Abeledo-Perrot, 2000.

[14] Sostiene Lichacz, Piotr, *Did St. Thomas Aquinas justify the transition from "is" to "ought"?*, Dissertation submitted to the Faculty of Theology of the University of Fribourg for the Degree of Doctor in Theology, 2008, p. 238, n. 79.

[15] Los autores explican ardua y eruditamente estos aspectos, incluso intuyendo la solución. Cfr., Finnis, J., *Fundamentals of ethics*, Oxford, Clarendon Press, 1983, pp. 45 y ss.; Carpintero, F., *Justicia y ley natural: Tomás de Aquino, y los otros escolásticos*, Madrid, Servicio de publicaciones de la Universidad Complutense, 2004, pp. 165 y ss. Sin embargo, solo con el abandono del límite mental se manifiestan las dimensiones cognoscitivas y volitivas que permiten obtener una explicación no forzada.

[16] "Mantiene Tomás de Aquino que "el intelecto práctico para que pueda disponer de los singulares, como se dice en el libro III *De Anima*, necesita de la *razón particular*, mediante la cual la opinión que es universal (que está en el intelecto) se aplica a la obra particular". Es decir, no cumple su fin la razón práctica si no media la cogitativa. Lo universal no da explicación de lo individual operable si no media esta potencia. No es de extrañar que el llamado *problema de los universales* surja con el olvido de esta potencia, pero también es de suponer que el auge del voluntarismo corre paralela al descuido de ella, porque si se prescinde de ella, su función pasa a asignársela a la voluntad, que queda como intención de lo singular al margen de la referencia racional a lo concreto. Pero es evidente que no hace falta apelar a la voluntad en un asunto que es cognoscitivo, asunto propio de la razón práctica, aunque ese conocer racional acerca de lo singular entra en correlación con esta potencia sensible", Cfr., SELLES, JUAN FERNANDO, *Razón teórica y razón práctica según Tomás de Aquino*, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2000, pp. 39. La cita de Tomás procede de *In IV Sententiarum*, d. 50, q. 1, a. 3, rc. 3, que se encuentra también en *Q. D. De anima*, a. 9, ad 6; *In Ethicorum*, 1. VI, 1c. 2, n. 9; *S. Th*., I, q. 86, a. 1, ad 2; I-IIae., q. 10, a. 3, ad 3; II-IIae., q. 20, a. 2, co.

[17] Desde luego esta perfección no es la que se refiere al Ser Divino; más bien ha de entenderse como cierta *completitud*, más propia de las realidades humanas que no alcanzan la Perfección pero sí una plenitud. Esta completitud es el resultado del apoyo que brinda el hábito al acto de la facultad en la formación de su objeto. En este sentido es completo el acto, por ello es perfecto y no porque se haga como el Ser Supremo. Cfr., GLARE, P. G. W., *Oxford latin dictionary*, Oxford, Clarendon Press, 2002, voz *perfectio*.

[18] Selles, Juan Fernando, *Los hábitos adquiridos. Las virtudes de la inteligencia y de la voluntad según Tomás de Aquino*, Pamplona, Cuadernos de anuario filosófico, 2000, pp. 153 y ss.

[19] Sobre estos hábitos puede verse MOLINA, FRANCISCO, *La sindéresis*, Pamplona, Cuadernos de Anuario Filosófico, 1999; SELLÉS, JUAN FERNANDO, *La virtud de la prudencia según santo Tomás de Aquino*, Pamplona, Cuadernos de Anuario Filosófico, 1999.

[20] Para algunos *genuinamente tomistas* y por curioso que parezca *escépticos*, valdría hacer referencia a la verdad como la posesión del objeto por la potencia; cosa distinta es el conocimiento del hábito

adquirido de la potencia que posee el objeto de su adecuación con la realidad. Más abajo se abundará en esto, por ahora baste decir que *es posible para el hombre conocer la verdad*, aunque con dificultad.

[21] Más abajo se explicará que esta *verdadera bondad* es un asunto cognoscitivo, es decir, que el medio ha de ser conocido con verdad *como un medio que lleva al fin*. Sobre este cabe decir lo mismo, el fin conocido ha de ser *en verdad fin*.

[22] Algunos genuinos tomistas y curiosamente luteranos le otorgan poco valor y calidad a la razón. Desde luego se reconoce que no es perfecta, pero en manera alguna se puede decir que la razón *valga bien poco*. Baste un vistazo a la historia de las civilizaciones, del arte, de la ciencia, etc., para percatarse de que es una idiotez sostener que la razón humana vale bien poco.

[23] Se habla de una justicia en sentido general y no en estricto sentido como se ha desarrollado, entendiéndola como una virtud específica del juez.

[24] El ejemplo más claro es el expuesto por Tomás de Aquino, *S. Th*., Iª-IIae q. 18 a. 5 ad 3, citado más abajo.

[25] Más abajo se aclarará esto al tratar sobre la sindéresis y su papel en la configuración de los hábitos y las virtudes.

[26] Estos criterios se tratan a lo largo de los cinco artículos de los que se compone la cuestión. *Cfr*., *S. Th*., Iª-IIae q. 60.

[27] *Cfr*., SELLÉS, JUAN FERNANDO, *La virtud de la prudencia según santo Tomás de Aquino*, Pamplona, Cuadernos de Anuario Filosófico, 1999, pp. 43-51.

[28] *Cfr*., *S. Th*., IIª-IIae, q. 153 a. 5 co.

[29] *Cfr*., *S. Th*., q. 51, a 1-4.

[30] Esta *medida natural será la normal* en un momento y circunstancia determinados, producto de una *cultura*, pero que en última instancia esta cultura depende de los temas de los hábitos innatos; estos serían en su más estricto sentido la *lex naturalis*.

[31] Esta *institución* también está gobernada por los temas de los hábitos innatos, pero no se deriva directamente de las categorías culturales, sino que se inventan para resolver un problema, es por que ello que se hace en vistas de la utilidad.

[32] IIª-IIae q. 58 a. 5 co.; IIª-IIae q. 58 a. 6 co.

[33] Estos son la concreción histórica del los temas de los hábitos innatos.

[34] Es decir, por invenciones útiles de la razón que no se derivan directamente de las categorías culturales, es decir, del *ius naturale* y *ius gentium*, sino que se inventan para resolver un problema, es por que ello que se hace en vistas de la utilidad

[35] Dig. 1.8.1pr. Gaius 2 inst.; Dig. 23.2.1 Modestinus 1 reg.; Dig. 43.1.2.1 Paulus 63 ad ed.

[36] *Digesto*, en adelante *Dig*., 1.1.10pr.; *Dig*. 16.3.31.1.

[37] Principalmente en las cuestiones 57-60, y complementado en las cuestiones 61-79.

[38] *Cfr*., RHONHEIMER, MARTIN, *Perspectiva de la moral. Fundamentos de ética filosófica*, Madrid, Rialp, 2000.

[39] Este término significa *dar de beber a alguien*, *Cfr*., REAL ACADEMIA ESPAÑOLA. *Diccionario de la lengua española*, 21ª ed. Madrid, 1992, voz *abrevar*.

[40] CICERÓN, *De Inventione*, II,160.

[41] *Cfr*., AUBERT, J. M., *Le droit romain dans l´oeuvre de Saint Thomas*, París, Libraire Philosophique J. Vrin, 1955, pp. 88-89.

[42] ARISTÓTELES, *EN*, 1129a 6.

[43] *S. Th*., IIª-IIae q. 57 a. 1 s. c.

[44] *S. Th*., IIª-IIae q. 57 a. 1 co.

[45] *Cfr*., GUZMÁN, ALEJANDRO, *Historia de la interpretación de las normas en el derecho romano*, Santiago de Chile, Ediciones del Instituto de Historia del Derecho Juan de Solórzano y Pereyra, 2000, pp. 232-243.

[46] *S. Th*., IIª-IIae q. 61 a. 4 co. Que tiene su origen en ARISTÓTELES, *EN*, 1133a 18 y ss.

[47] Se tratará de explicar el contexto del *ius* en la teoría de la virtud que desarrolla RHONHEIMER, MARTIN, *Perspectiva de la moral. Fundamentos de ética filosófica*, Madrid, Rialp, 2000.

[48] Cfr., GLARE, P. G. W., *Oxford latin dictionary*, Oxford, Clarendon Press, 2002, voz *res*; SCHÜTZ, LUDWIG, *Thomas-Lexikon*, Paderborn, Schöningh, 1881, voz *res*.

[49] Cfr., VALPY, F. E. J., *Etymological dictionary of latin language*, London, 1828, voz *res*.

[50] *cfr*., HERNÁNDEZ FRANCO, J. A., *Dialéctica y racionalidad jurídica*, México, Porrúa, pp.

[51] Cfr., MILLÁN PUELLES, ANTONIO, *Lógica de los conceptos metafísicos*, Madrid, Rialp, 2002, t. I, pp. 259-268

[52] *Cfr*., REAL ACADEMIA ESPAÑOLA. *Diccionario de la lengua española*, 21ª ed. Madrid, 1992, voz *asunto*.

[53] Para un acercamiento a la concepción de la *res* como una realidad moral véase COSTA, JOAN, *El discernimiento del actuar humano. Contribución a la comprensión del objeto moral*, Pamplona, EUNSA, 2003, pp. 71-73 y 92-94.

[54] Esto se describe a lo largo de diversas obras del propio FRANCISCO CARPINTERO: *Del derecho natural medieval al derecho natural moderno: Fernando Vázquez de Menchaca*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1977; *La Cabeza de Jano*, Cádiz, Universidad de Cádiz, 1989; *Los inicios del positivismo jurídico en centroeuropa*, Madrid, Actas, 1993; *Una introducción a la ciencia jurídica*, Madrid, Civitas, 1989; *Libertad y Derecho*, Escuela Libre de Derecho, México, 1991; "Principios y normas en el derecho. Una alusión intempestiva", en *Anuario de Derecho*, Universidad Austral, 4, (1998), 53-87 "Deber y fuerza: la modernidad y el tema del deber jurídico", *en XII Jornadas de filosofía jurídica y social. Obligatoriedad y Derecho*, Universidad de Oviedo, 1990, pp. 151-181. Trabajos de otros autores en los que se toca el tema en cuestión, BALLESTEROS, JESÚS, *Sobre el sentido del derecho*. *Introducción a la filosofía jurídica*, Madrid, Tecnos, 2ª ed., 1997; CIANCIARDO, JUAN, *El conflictivismo en los derechos fundamentales*, Pamplona, EUNSA, 2000; RODRIGUEZ PUERTO, MANUEL, *La modernidad discutida. Iurisprudentia frente a iusnaturalismo en el siglo XVI*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Cádiz, s/d.

[55] Tal es el caso de Savigny, quien afirma que "cada relación de derecho nos aparece como relación de persona a persona, determinada por una regla jurídica, la cual asigna a cada individuo un dominio en donde su voluntad reina independientemente de toda voluntad extraña. En consecuencia toda relación de derecho se compone de dos elementos: primero, una materia dada, la relación misma; segundo, la idea de derecho que regula esta relación". Más adelante establece una definición: "Puede definirse la relación de derecho, diciendo que es dominio de la voluntad libre", *cfr*., VON SAVIGNY, K. F., *Sistema de Derecho Romano Actual*, Madrid, F. Góngora y Cía., 1879, t. I, pp. 222-223. (Ed. facsimilar, México, Suprema Corte de Justicia de la Nación, 2004).

[56] Para este tema es fundamental LLANO TORRES, ANA, *Concepto de derecho y relación jurídica en el pensamiento aristotélico tomista español de los siglos XIX y XX*, Madrid, Universidad Complutense, 1997, véase también su interesante estudio *Derecho persona y comunidad política. La categoría «relación jurídica»*, Madrid, Dykinson, 2001.

[57] *Cfr*., CARPINTERO, FRANCISCO, "Tomás de Aquino sobre la ley natural", en *Ars Iuris*, 28, (2002), pp.165-168; "Los principios de la justicia en Tomás de Aquino"*,* en *Ars Iuris*, 29, (2003), pp.42-45; pero principalmente trata del particular en *Historia del derecho natural. Un ensayo*. UNAM, México, 1999, p. 55-61, y *Derecho y ontología jurídica*, Madrid, Actas, 1993, pp. 221-235.

[58] *S. Th*., Iª-IIae q. 64 a. 2. ... Sed quandoque contingit quod medium rationis est etiam medium rei...

[59] Un acercamiento a la noción de *res* puede verse en HERNÁNDEZ FRANCO, J. A., "La noción de *pragma* y *res*, vehículos de la argumentación jurídica" en *Ars Iuris*, 31, (2004), pp. 325-326. También puede verse en LLANO TORRES, ANA, *Concepto de derecho y relación jurídica en el pensamiento aristotélico tomista español de los siglos XIX y XX*, Madrid, Universidad Complutense, 1997, pp. 183-184.

[60] *Cfr*., CARPINTERO, FRANCISCO, *Libertad y Derecho*, México, Escuela Libre de Derecho, 1991, pp. 87-88.

[61] *Cfr*., REAL ACADEMIA ESPAÑOLA. *Diccionario de la lengua española*, 22ª ed. Madrid, 2001, voz *cosmos*.

[62] Al parecer Tomás de Aquino no usa como sinónimas las expresiones *medium rei* y *ius*, sin embargo, es posible entenderlas de manera equivalente ya que se hayan vinculadas muy estrechamente. Esto es así porque el *ius* es objeto de la justicia (*S. Th*., IIª-IIae q. 57 a 1 s.c., y *S. Th*., IIª-IIae q. 60 a 1 co.), la cual tiene por medio precisamente al *medium rei* (*S. Th*., Iª-IIae q. 64 a. 2 co.), esto quiere decir que el juez al ordenar al hombre en las cosas que están en relación con otro a través de determinar el medio de la justicia, lo hace diciendo el *ius*. Desde luego Tomás no utiliza el término *ius* como algo exclusivo de los jueces, sino como algo de uso general para todos los que viven la justicia, algo no exclusivo de los tribunales. Esto quiere decir que el *medium rei* está contenido en el *ius*, ya que existe una imbricación entre la causa formal y la causa final, es decir, que el primero se ordena al segundo, ya que la causa formal se ordena a la final.

[63] Para este entendimiento del *ius* puede Castañeda, Daniel, *Filosofía de la jurisprudencia*, México, Porrúa, 2007; *Cfr*., la bibliografía de ÁLVARO D'ORS al respecto *Ius, en sentido objetivo-subjetivo*, en *AHDE* 24 (1954), pp. 635-636; *Derecho Privado Romano*, 9ª ed., Pamplona, EUNSA, 1997, p. 47; *Ius, posición justa*, en *AHDE*, 25 (1955), p. 825; principalmente en *Aspectos objetivos y subjetivos del concepto de ius*, en *Nuevos Papeles del Oficio Universitario*, Madrid, Rialp, 1980, pp. 280-311.

[64] Vale la pena plantearse el significado del término *modernidad jurídica*, pues no se trata solo de los planteamientos de los autores de la edad moderna, sino que hunde sus raíces hasta la época del renacimiento de la jurisprudencia occidental; véase la línea argumental expuesta en Hernandez, J. A., y D. Castañeda, *Curso de filosofía del derecho*, México, Oxford University Press, 2009, pp. 136-170.

[65] *Cfr*., CARPINTERO, FRANCISCO, *Historia del derecho natural. Un ensayo*, México, UNAM, 1999, p. 59 y ss.

[66] *Cfr*., CARPINTERO, FRANCISCO, *Derecho y ontología jurídica*, Madrid, Actas, 1993, pp. 222 y ss.

[67] Este tema es estudiado ampliamente por CIANCIARDO, JUAN, *El conflictivismo en los derechos fundamentales*, Pamplona, EUNSA, 2000, especialmente las pp. 15-18, 119-121, 123-175.

[68] Según el uso más reciente del término *objetivo* como una *realidad extramental*, mismo con el que se empleará en lo que sigue, *Cfr*., REAL ACADEMIA ESPAÑOLA, *Diccionario de la lengua española*, 21ª ed., Madrid, Espasa Calpe, 1992 voz *objetivo*.

[69] *Cfr*., CARPINTERO, FRANCISCO, *Derecho y ontología jurídica*, Madrid, Actas, 1993, p. 225 y 232.

[70] *Super Sent*., lib. 4 d. 44 q. 2 a. 2 qc. 6 ad 3; *In De caelo*, lib. 2 l. 20 n. 7; *Tabula Ethic*., cap. 11 vox 7 expos. 13.

[71] *Super Sent*., lib. 3 d. 33 q. 1 a. 3 qc. 2 arg. 1.

Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 1 a. 3 qc. 2 arg. 2.

[72] *Super Sent*., lib. 3 d. 33 q. 1 a. 3 qc. 2 ad 1.

[73] *Super Sent*., lib. 3 d. 33 q. 1 a. 3 qc. 2 ad 2.

[74] *Super Sent*., lib. 3 d. 33 q. 1 a. 3 qc. 2 s. c. 1.

[75] *Super Sent*., lib. 3 d. 33 q. 1 a. 3 qc. 2 s. c. 2.

[76] *Super Sent*., lib. 3 d. 33 q. 1 a. 3 qc. 2 co..

[77] *S. Th*., Iª-IIae q. 64 a. 2 arg. 1; *S. Th*., Iª-IIae q. 64 a. 2 arg. 2; *S. Th*., Iª-IIae q. 64 a. 2 ad 1.

[78] Se proporciona la traducción al español del presente texto extrayéndolo de *Santo Tomás de Aquino, Suma de Teología. Edición dirigida por los Regentes de Estudios de las provincias Dominicanas en España*, Madrid, BAC, 1997, 5 vols. *S. Th*., Iª-IIae q. 64 a. 2 arg. 3.

[79] *S. Th*., Iª-IIae q. 64 a. 2 co.

[80] *S. Th*., Iª-IIae q. 60 a. 2 co.

[81] *S. Th*., Iª-IIae q. 60 a. 2 s. c.

[82] Sobre la noción de *autonomía funcional* y su implicación en la conducta del hombre *cfr*., RHONHEIMER, M. *Ley natural y razón práctica. Una visión tomista de la autonomía moral*, EUNSA, 2000, 197 y ss., aquí el autor hace un tratamiento de la autonomía desde la perspectiva del pensamiento de Tomás de Aquino.

[83] *S. Th*., IIª-IIae q. 58 a. 10 arg. 1; *S. Th*., IIª-IIae q. 58 a. 10 arg. 2; *S. Th*., IIª-IIae q. 58 a. 10 arg. 3; *S. Th*., IIª-IIae q. 58 a. 10 ad 1.
[84] *S. Th*., IIª-IIae q. 58 a. 10 s. c.
[85] *S. Th*., IIª-IIae q. 58 a. 10 co.
[86] *S. Th*., IIª-IIae q. 61 a. 2 s. c.
[87] *S. Th*., IIª-IIae q. 61 a. 2 co.
[88] *S. Th*., IIª-IIae q. 61 a. 2 ad 1.
[89] *S. Th*., IIª-IIae q. 61 a. 4 arg. 3; IIª-IIae q. 61 a. 4 ad 3.
[90] IIª-IIae q. 61 a. 4 s. c.
[91] IIª-IIae q. 61 a. 4 co.
[92] *S. Th*., IIª-IIae q. 61 a. 4 co.
[93] *Sententia Ethic*., lib. 2 l. 6 n. 6.; *Sententia Ethic*., lib. 2 l. 6 n. 7.
[94] *Sententia Ethic*., lib. 5 l. 1 n. 2.
[95] *Sententia Ethic*., lib. 5 l. 6 n. 4.
[96] *Sententia Ethic*., lib. 5 l. 6 n. 5.
[97] *Sententia Ethic*., lib. 5 l. 7 n. 9.
[98] *Sententia Ethic*., lib. 5 l. 8 n. 7.
[99] *Sententia Ethic*., lib. 5 l. 8 n. 8.
[100] *Sententia Ethic*., lib. 5 l. 8 n. 11.
[101] *Sententia Ethic*., lib. 5 l. 8 n. 12.
[102] *De virtutibus*, q. 1 a. 13 arg. 8.
[103] *De virtutibus*, q. 1 a. 13 ad 7; *De virtutibus*, q. 1 a. 13 ad 13; *De virtutibus*, q. 1 a. 13 ad 17.
[104] Sobre el origen pitagórico y aristotélico del carácter de *retribución proporcional* de la justicia *cfr*., DONATI, BENVENUTO, *Dottrina pitagorica e aristotelica della giustizia*, Módena Formíggini, 1911, pp. 18 y ss.
[105] Entendido esto como la *abundancia de bienes y cosas preciosas*, *cfr*., ACADEMIA ESPAÑOLA, *Diccionario de la lengua española*, 21ª ed., Madrid, Espasa Calpe, 1992, voz RIQUEZA.
[106] La idea de conmensuración de la operación exterior respecto de otro hombre que desarrolla Tomás en *S. Th*., Iª-IIae q. 60 a. 2 co., es quizá la más viable para explicar el criterio exterior u objetivo de justicia en todos los modelos económicos; no así la de proporcionalidad. Esto ha de probarse a través de estudios históricos.
[107] Cfr., GANDARA, AGUSTÍN, *El concepto de derecho en Alvaro d'Ors*, Santiago de Compostela, Fundación Alfredo Brañas, 1993, p. 204.
[108] Cfr., D'ORS, ÁLVARO, *Derecho Privado Romano*, 9ª. Ed., Pamplona, EUNSA, 1997, p. 32. El término *privado* hace referencia a los intereses de personas concretas, excluyendo asuntos como los fiscales, administrativos, etc.
[109] Cfr., CASTAÑEDA, DANIEL, "Filosofía de la ciencia jurídica. El consejo resolutorio como modelo metodológico en la jurisprudencia" en *Ars Iuris*, 42, (2009), pp. 14 y ss.
[110] Cfr., MODAK-TRURAN, MARK C., "Corrective justice and the revival of judicial virtue" *Yale Journal of Law and the Humanities* 12, 2 (2000) pp. 252-254.
[111] *Cfr*., REAL ACADEMIA ESPAÑOLA, *Diccionario de la lengua española*, 21ª ed., Madrid, Espasa Calpe, 1992 voz *economía*.
[112] A este respecto es demoledora la crítica que hace Carpintero al fundamento de este tipo de antropologías, cfr., CARPINTERO, FRANCISCO, "Tomás de Aquino ante la ley natural", *Persona y Derecho*, 46 (2002), p. 277 y ss.
[113] CARPINTERO, FRANCISCO, "Tomás de Aquino ante la ley natural", *Persona y Derecho*, 46 (2002), p. 277 y ss. En estos trabajos Carpintero es especialmente enfático en este aspecto de la antropología de Tomás.
[114] CARPINTERO, FRANCISCO, "*Facultas*, *proprietas*, *dominium*: tres antropologías en la base de la justicia", *Persona y Derecho*, 52 (2005), p. 161 y ss.

[115] REAL ACADEMIA ESPAÑOLA, *Diccionario de la lengua española*, Madrid, 22 ed., 2001, voz *aprovechamiento*.

[116] REAL ACADEMIA ESPAÑOLA, *Diccionario de la lengua española*, Madrid, 22 ed., 2001, voz *aprovechar*.

[117] REAL ACADEMIA ESPAÑOLA, *Diccionario de la lengua española*, Madrid, 22 ed., 2001, voz *a*.

[118] REAL ACADEMIA ESPAÑOLA, *Diccionario de la lengua española*, Madrid, 22 ed., 2001, voz *provecho*.

[119] Cfr., ECHEGARAY, EDUARDO DE, *Diccionario general etimológico de la lengua española*, Madrid, Álvarez Hermanos, 1889, voz *provecho*.

[120] Entendida como un conjunto de teorías y de técnicas que permiten el aprovechamiento práctico del conocimiento científico. *Cfr*., REAL ACADEMIA ESPAÑOLA, *Diccionario de la lengua española*, 21ª ed., Madrid, Espasa Calpe, 1992 voz *tecnología*.

[121] Molina, José Luis, y Hugo Valenzuela, *Invitación a la antropología económica*, Barcelona, Bellaterra, 2007, pp. 152 y ss.; también puede verse la obra de Narotzky, Susana, *Antropología económica. Nuevas Tendencias*, Barcelona, Melusina, 2004.

[122] *Cfr*., REAL ACADEMIA ESPAÑOLA, *Diccionario de la lengua española*, 21ª ed., Madrid, Espasa Calpe, 1992 voz *cultura*.

[123] Es importante señalar la influencia, la enseñanza y la amplitud de miras aprendidas de RHONHEIMER, MARTÍN, *La perspectiva de la moral. Fundamentos de ética filosófica*, Madrid, Rialp, 2000, pp. 41 y ss.

[124] Cfr., RHONHEIMER, MARTÍN, *La perspectiva de la moral. Fundamentos de ética filosófica*, Madrid, Rialp, 2000, pp. 18-95.

[125] *Cfr*., REAL ACADEMIA ESPAÑOLA, *Diccionario de la lengua española*, 21ª ed., Madrid, Espasa Calpe, 1992 voz *felicidad*.

[126] Iª-IIae q. 1 a. 5 co.; Iª-IIae q. 1 a. 7 co.

[127] Iª-IIae q. 2 a. 8 co.; Iª-IIae q. 3 a. 3 co.

[128] Iª-IIae q. 3 a. 4 co.

[129] Iª-IIae q. 4 a. 7 co.; Iª-IIae q. 5 a. 5 co.

[130] El bien es lo único que confiere la plenitud al hombre. Es el logro de esta plenitud lo que produce la felicidad. Desde luego la plenitud que confieren los bienes es correlativa de la felicidad; sin embargo, el hombre está llamado a una Plenitud que sólo el Bien le puede conferir, mismo que produce la Felicidad: I-II q. 2, a. 8, co.

[131] Este planteamiento es muy cercano a ciertos aspectos de la impartición de justicia en la jurisprudencia arcaica romana. La ley de las *XII Tablas* establecía una acción real, que incluía una "ceremonia desarrollada ante el magistrado consistente en un combate estilizado, emprendido por las partes y que el rey corta inmediatamente de raíz, llevándola desde la vía de hecho al de una apuesta sacramental (…). La cuestión planteada por dicha apuesta está destinada a ser zanjada por un juicio de los pontífices (…). La intervención del rey depende de su propia iniciativa que solo aparece como jurídicamente posible y necesaria cuando llega a su conocimiento una controversia, capaz de perturbar la paz pública por su violencia" la cual "debe eliminarse desde su brote y cualquier gestión de las partes para resolver sus diferencias debe verse favorecida, al objeto de que no reemprendan el combate". *Cfr*., CANNATA, C. A., *Historia de la ciencia jurídica europea*, Madrid, Tecnos, 1996, p. 28

[132] Esta idea de conferir la plenitud a la sociedad y a sí mismo puede verse en el concepto de *auctoritas*, de la que deriva el reconocimiento de la actividad de los juristas. *Cfr*., DOMINGO, RAFAEL, *Teoría de la 'auctoritas'*, Pamplona, EUNSA, 1987, pp. 57 y ss. Dice ahí que *auctoritas* viene del verbo *augeo* que significa aumentar, crecer, dar plenitud a algo.

[133] IIª-IIae q. 73 a. 3 co.; Iª-IIae q. 2 a. 7 arg. 1.

[134] Iª-IIae q. 2 a. 5 ad 1; Contra Gentiles, lib. 3 cap. 141 n. 6; IIª-IIae q. 73 a. 3 co.

[135] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 32 n. 1.

[136] Iª-IIae q. 2 a. 5 ad 1.

[137] Sententia Ethic., lib. 1 l. 16 n. 10.

[138] IIª-IIae, q. 186 a. 3 ad 4.

[139] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 131 n. 3; IIª-IIae q. 55 a. 6 ad 1.
[140] IIª-IIae q. 117 a. 3 co.
[141] Iª-IIae q. 105 a. 4 co.
[142] Sententia Ethic., lib. 1 l. 12 n. 14.
[143] IIª-IIae q. 11 a. 4 co.
[144] IIª-IIae q. 74 a. 2 co.
[145] IIª-IIae q. 108 a. 3 co.
[146] IIª-IIae q. 118 a. 2 ad 2.
[147] IIª-IIae q. 19 a. 2 ad 5.
[148] Iª-IIae q. 4 a. 7 co.; Contra Gentiles, lib. 3 cap. 141 n. 6.
[149] IIª-IIae q. 65 a. 3 co.
[150] Iª-IIae q. 84 a. 4 co.
[151] Iª-IIae q. 84 a. 2 co.
[152] IIª-IIae, q. 129 a. 8 co.; IIª-IIae, q. 129 a. 8 ad 1.; IIª-IIae, q. 129 a. 8 ad 2.
[153] Iª-IIae q. 94 a. 2 co.
[154] Iª-IIae q. 2 a. 1 ad 3.
[155] Iª-IIae q. 18 a. 2 ad 1.
[156] Iª-IIae q. 114 a. 10 co.
[157] *Cfr*., REAL ACADEMIA ESPAÑOLA, *Diccionario de la lengua española*, 21ª ed., Madrid, Espasa Calpe, 1992 voz *necesidad*.
[158] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 138 n. 2.
[159] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 136 n. 9
[160] IIª-IIae, q. 141 a. 6 ad 2.
[161] Iª-IIae q. 105 a. 4 co.
[162] IIª-IIae, q. 141 a. 6 ad 1.
[163] ELDERS, LEO J., "Vida activa y vida contemplativa según Santo Tomás de Aquino", *El cristiano en el mundo: En el Centenario del nacimiento del Beato Josemaría Escrivá (1902-2002): XXIII Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra*, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2003, pp. 436 y ss.
[164] IIª-IIae, q. 179 a. 2 ad 3.
[165] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 121 n. 2; Iª q. 96 a. 1 ad 3; IIª-IIae q. 66 a. 7 co.
[166] IIª-IIae, q. 141 a. 6 ad 3
[167] IIª-IIae q. 60 a. 2 co.
[168] IIª-IIae q. 104 a. 5 co.; Sententia Ethic., lib. 5 l. 1 n. 4.
[169] De virtutibus, q. 1 a. 6 co.
[170] De virtutibus, q. 5 a. 4 ad 5.
[171] Cfr., ECHEGARAY, EDUARDO DE, *Diccionario general etimológico de la lengua española*, Madrid, Álvarez Hermanos, 1889, voz *intención*.
[172] La palabra *intender* es definida en el *Diccionario de la lengua española*, como *entender, Cfr.,* REAL ACADEMIA ESPAÑOLA, *Diccionario de la lengua española*, 21ª ed., Madrid, Espasa Calpe, 1992, voz *intender*. Para Tomás intender es *tener la intención de algo*, *es querer algo*. Por este motivo en esta sección del estudio se usará de ésta manera. Este entendimiento coincide con el del sistema procesal que entiende la intención como el fundamento de toda *pretensión* jurídica.
[173] Cfr., SCHÜTZ, LUDWIG, *Thomas-Lexikon*, Paderborn, Schöningh, 1881, voz *intentio*.
[174] Iª-IIae q. 12 a. 1 co.
[175] Iª-IIae q. 12 a. 1 ad 1.
[176] Iª-IIae q. 12 a. 1 ad 3.
[177] Iª-IIae q. 12 a. 1 ad 4; Iª-IIae q. 12 a. 2 co.
[178] Iª-IIae q. 12 a. 3 co.
[179] Iª-IIae q. 12 a. 3 ad 1.

[180] Para profundizar en este tema véase el extraordinario estudio de RHONHEIMER, Martín, *La perspectiva de la moral. Fundamentos de ética filosófica*. Madrid: Rialp, 2000, pp. 104-119, a quien se le deben buen número de los conceptos aquí estudiados.

[181] Iª-IIae q. 12 a. 4 ad 3.

[182] Iª-IIae q. 12 a. 4 ad 2.

[183] Iª-IIae q. 12 a. 4 co.

[184] En relación con esto CICERÓN opina en *De inventione*, II, 19-20.

[185] IIª-IIae q. 60 a. 2 co.

[186] IIª-IIae q. 58 a. 3 arg. 2; IIª-IIae q. 58 a. 3 ad 2.

[187] HERVADA, JAVIER, *Introducción crítica al derecho natural*, Pamplona, EUNSA, 1986, pp. 23 y ss. Para este autor la justicia es la virtud de *cumplir* y *respetar* el *derecho*, pero no de creación de éste; la creación de derecho es un acto de dominio o apropiación. Por esto identifica al derecho con el acto económico de aprovechamiento de bienes para la subsistencia, sin embargo, el significado y etimología del término *derecho* no tienen qué ver con el acto de apropiación de bienes para el aprovechamiento y la consiguiente supervivencia.

[188] Sobre este tema se han escrito buen número de estudios, aquí sin embargo, se designa así a la relación entre personas que ha sido establecida por un *iudex* como resultado de su *iusdicere*. Esto significa que ya no es la relación meramente económica entre las partes, sino una relación de aprovechamiento económico establecidas por el *iudex* por considerarla la manera de solucionar el conflicto entre las personas con motivo del aprovechamiento de los bienes. Véase en este sentido GUZMÁN, ALEJANDRO, "Los orígenes del concepto de "Relación Jurídica"", *Revista de Estudios Histórico-Jurídicos*, (2006), XXVIII, pp. 187-226.

[189] De virtutibus, q. 1 a. 4 ad 11.

[190] Iª-IIae q. 1 a. 2 co.

[191] WANG, STEPHEN, "The indetermination of reason and the role of the will in Aquinas's account of human freedom", *New Blackfriars*, 90 (2009), pp 109-110. En este trabajo se minuciosamente estudia la coordinación de la razón y voluntad en la libre elección.

[192] Cfr., STUMP, ELEONORE, "Aquinas's Account of Freedom: Intellect and Will", *Monist*, 80, (1997), 576-597.

[193] Iª-IIae q. 108 a. 1 ad 2.

[194] Iª-IIae q. 17 a. 1 ad 2.

[195] Iª q. 83 a. 3 ad 2.

[196] Iª q. 83 a. 4 ad 3.

[197] Iª q. 83 a. 1 co.

[198] Cfr., CASTAÑEDA, DANIEL, "Filosofía de la ciencia jurídica. El consejo resolutorio como modelo metodológico en la jurisprudencia" en *Ars Iuris*, 42, (2009), pp. 40 y ss.

[199] Cfr., HERNÁNDEZ FRANCO, JUAN A., *Argumentación jurídica*, México, Oxford, 2010, pp. 78 y ss.

[200] Iª q. 62 a. 8 ad 3.

[201] Iª q. 83 a. 3 co.

[202] En español el término *albedrío* viene del latín *arbitrium* que hace referencia a la facultad de decidir, principalmente a través de un tercero. Sin embargo difícilmente alguno de los significados de este término, como de los conexos, *arbiter* y *bito*, permiten entenderlo como Tomás propone. Cfr., GLARE, P. G. W., *Oxford latin dictionary*, Oxford, Clarendon Press, 2002, voces *arbitrium*, *arbiter* y *bito*. Corominas sostiene que el término albedrío probablemente no derive directamente de *arbitrium*, sino que es una derivación postverbal de *albedriar*. Cfr., Corominas, Joan, *Diccionario crítico etimológico de la lengua castellana*, Madrid, Gredos, 1954, voz *albedrío*.

[203] Iª q. 83 a. 4 co.

[204] *Dig*.1.1.10pr. "Voluntad constante y perpetua de dar a cada uno su *ius*".

[205] *S. Th*., Iª-IIae q. 18 a. 5 co.; *S. Th*., Iª-IIae q. 71 a. 2 co.

[206] *Contra Gent*., lib. 3 cap. 8 n. 8.

[207] Se podría entender esta tendencia como un aspecto de la tendencia general a la sociabilidad de la que habla FINNIS, J., *Ley natural y derechos naturales*, Buenos Aires, Abeledo-Perrot, pp. 119, 166 y ss.

[208] *Cfr*., RHONHEIMER, MARTIN, *Perspectiva de la moral. Fundamentos de ética filosófica*, Madrid, Rialp, 2000, p. 194. El autor es un tanto oscuro en este pasaje; sin embargo, habla contra las coordenadas del fisicismo moral que pretende fundar la decisión moral en un supuesto "orden natural" entendido al modo de un orden biológico.

[209] Iª-IIae q. 1 a. 8 co.

[210] Iª-IIae q. 3 a. 5 co.; Iª-IIae q. 4 a. 5 co.

[211] Iª-IIae q. 4 a. 3 co.

[212] Iª-IIae q. 1 a. 8 co.

[213] Iª-IIae q. 2 a. 7 co.

[214] Iª-IIae q. 4 a. 6 co.

[215] Iª-IIae q. 4 a. 6 co.

[216] Iª-IIae q. 2 a. 1 co.; IIª-IIae q. 117 a. 1 arg. 2.

[217] IIª-IIae, q. 142 a. 1 ad 2.

[218] Iª-IIae q. 2 a. 5 co.

[219] Sententia Ethic., lib. 1 l. 13 n. 11.

[220] Sententia Ethic., lib. 10 l. 13 n. 3

[221] Sententia Ethic., lib. 1 l. 13 n. 10.

[222] Sententia Ethic., lib. 10 l. 12 n. 10; lib. 10 l. 13 n. 1.

[223] Sententia Ethic., lib. 10 l. 13 n. 4.; Sententia Ethic., lib. 10 l. 13 n. 5.

[224] Iª-IIae q. 69 a. 3 co.

[225] Contra Gentiles, lib. 3 cap. 34 n. 3.

[226] De virtutibus, q. 1 a. 12 co.

[227] IIª-IIae q. 66 a. 1 co.

[228] Este término viene del latín *immanens* participio del verbo *immanere*, que significa un *permanecer en*, por lo que resulta en algo que es inherente a algún ser o va unido de un modo inseparable a su esencia, aunque racionalmente pueda distinguirse de ella. *Cfr*., REAL ACADEMIA ESPAÑOLA. *Diccionario de la lengua española*, 21ª ed. Madrid, 1992, voz *asunto*.

[229] MODAK-TRURAN, MARK C., "Corrective justice and the revival of judicial virtue" *Yale Journal of Law and the Humanities* 12, 2 (2000) pp. 249-298.

[230] Cfr., MODAK-TRURAN, MARK C., "Corrective justice and the revival of judicial virtue" *Yale Journal of Law and the Humanities* 12, 2 (2000) pp. 252-254.

[231] Carpintero, Francisco, "Tomás de Aquino ante la ley natural", *Persona y Derecho*, 46 (2002), p. 277 y ss.

[232] En concreto en *S. Th*., I-II, q. 12-17.

[233] Para conocer detalladamente este proceso histórico *cfr*., WESTBERG, DANIEL, *Right Practical Reason: Aristotle, Action, and Prudence in Aquinas*, Oxford, Clarendon Press, 1994, pp. 119-129.

[234] *S. Th*., I-II, q. 12 a 1 co.

[235] La palabra *intender* es definida en el *Diccionario de la lengua española*, como *entender, Cfr.,* REAL ACADEMIA ESPAÑOLA, *Diccionario de la lengua española*, 21ª ed., Madrid, Espasa Calpe, 1992, voz *intender*. En el actual sistema procesal coincidiría con el fundamento de toda *pretensión* jurídica. Sin embargo, WESTBERG la usa a lo largo de su obra como verbo sinónimo a *querer*, es decir, intender es *tener la intención de algo*. Por este motivo en este estudio se usará de ésta última manera.

[236] Véase por ejemplo el caso del dolo en GUZMÁN BRITO, Alejandro, "La buena fe en el código civil de Chile", en *Revista Chilena de Derecho*, vol. 29, nr. 1 (2002), p. 22

[237] *Cfr*., CANNATA, C. A. *Historia de la ciencia jurídica europea*, Madrid, Tecnos, 1996, p. 53., y GUZMÁN BRITO, ALEJANDRO, *Derecho privado romano*, Santiago, Editorial Jurídica de Chile, 1992, t. I, pp. 50-59.

[238] Sobre la estructuración de la hipótesis y el silogismo hipotético condicional véase HERNÁNDEZ FRANCO, J. A., *Dialéctica y racionalidad jurídica*, México, Porrúa, en prensa.

[239] El concepto de *lex* que aquí se usa es más cercano al entendido por los medievales, aún ajenos a las cargas voluntaristas; ellos más bien entienden la *lex* como la redacción de un complejo patrimonio consuetudinario o un depósito escrito de costumbres; un conjunto de reglas racionales o reglas objetivas inscritas en la naturaleza de las cosas, *cfr*., GROSSI, PAOLO, *El orden jurídico medieval*, Barcelona, Marcial Pons, 1996, pp. 103 y ss; 145 y ss. Este entendimiento no excluye que las *leges* sean elaboradas por los gobernantes, lo que sí excluye es que sean actos de mera voluntad; son más bien actos de la razón y de la voluntad que determinan o regulan ciertas conductas.

[240] En diferentes obras de Tomás puede estudiarse el particular. Principalmente: *In II Sent*., 24, 2, 4; *De Veritate*, 17, 2; *De Anima*, III, 11;

[241] Para el tema del conocimiento del singular y el papel de la prudencia en ello, véase GARCÍA JARAMILLO, M. A., *La cogitativa en Tomás de Aquino y sus fuentes*, Pamplona, EUNSA, pp. 343 y ss.

[242] *S. Th*., Iª q. 86 a. 1 ad 2; *S. Th*., Iª-IIae q. 13 a. 3 co.

[243] *S. Th*., Iª-IIae q. 76 a. 1 co; *S. Th*., IIª-IIae q. 49 a. 2 ad 1.

[244] *Ética Nicomaquea*, en adelante *EN*, 1139b 4.

[245] RHONHEIMER, M., *Perspectiva de la moral. Fundamentos de ética filosófica*, Madrid, Rialp, 2000. p. 122.

[246] *cfr*., WESTBERG, DANIEL, *Right Practical Reason: Aristotle, Action, and Prudence in Aquinas*, Oxford, Clarendon Press, 1994, pp. 175-180.

[247] Cfr. *Prólogo* a Hernandez, J. A., y D. Castañeda, *Curso de filosofía del derecho*, México, Oxford University Press, 2009, pp. 23 y ss.

[248] *S. Th*., II-IIae q. 47-56.

[249] *S. Th*., I-IIae q. 58 a. 4-5.

[250] *S. Th*., Iª-IIae q. 58 a. 5 ad 1.

[251] Hendrix, John S., "Architecture as the Psyche of a Culture", *Faculty Papers*, *School of Architecture, Art, and Historic Preservation*, Paper 8, (2010), http://docs.rwu.edu/saahp_fp/8, 27 de enero de 2011.

[252] Con el término *conservador*, no se quiere hacer referencia a tendencias políticas, ni a tradicionalismos, ni a clasicismos. Se usa para designar *la acción de conservación, de mantener algo o cuidar de su permanencia*. Cfr., REAL ACADEMIA ESPAÑOLA, *Diccionario de la lengua española*, 22ª ed., Madrid, Espasa Calpe, 2002 voz *conservar*.

[253] Ferrer Arellano, J., *La gnoseología del derecho y el tema de la relación jurídica*, Pamplona, s. e. 1962; Massini, C. I., *La prudencia jurídica: introducción a la gnoseología del derecho*, Buenos Aires, Abeledo-Perrot, 1983; Martínez Doral, J. M., *La estructura del conocimiento jurídico*, Pamplona, Eunsa, 1963.

[254] RIERA MATUTE, AGUSTÍN, *La articulación del conocimiento sensible. Una interpretación del pensamiento de santo Tomás de Aquino*, Pamplona, EUNSA, 1970; Van Riet, Georges, "La theórie thomiste de la sensation externe", *Revue philosophique de Louvain*, 51, 31, (1953), pp. 374-408.

[255] En primer lugar Selles, Juan Fernando, *Curso breve de teoría del conocimiento*, Santa Fé de Bogotá, Universidad de la Sabana, 1997; y otros trabajos interesantes como Iramain, Juan L., *Teoría de la acción informativa*, Buenos Aires, Dunken, 2006, básicamente el capítulo 4, pp. 130-186, en el que se cita bibliografía contemporánea sobre aspectos fisiológicos y neurocientíficos de la sensibilidad; Sanguinteti, José Juan, *El conocimiento humano. Una perspectiva filosófica*, Madrid, Palabra, 2005, especialmente el capítulo 2, pp. 55-96, en el que se hace un debate con corrientes y autores contemporáneos y se cita amplia bibliografía.

[256] Cfr., Henry George Liddell y Robert Scott, *A Greek-English Lexicon*, Clarendon Press, Oxford, 1977, voz γνώσις.

[257] *Cfr*., LLANO, ALEJANDRO, *Gnoseología*, Pamplona, EUNSA, 1998, pp. 18 y ss.

[258] TOMAS DE AQUINO, *De potentia*, q. 7 a. 9 co.; *Scriptum super Sententiis*, lib. 1 d. 26 q. 2 a. 2 s. c. 1.

[259] REAL ACADEMIA ESPAÑOLA, *Diccionario de la lengua española*, Madrid, 22 ed., 2001, voz *utilidad*.

[260] GLARE, P.G.W., *Oxford Latin Dictionary*, Clarendon Press, Oxford, 1992, voz *utilitas*.

[261] Peachin, Michael, "Introduction" en Aubert, Jean-Jacques y Boudewijn Sirks, *Speculum Iuris. Roman Law as a reflection of social and economic life in antiquity*, Ann Arbor, The University of Michigan Press, 2002, pp. 9 y ss.

[262] REAL ACADEMIA ESPAÑOLA, *Diccionario de la lengua española*, Madrid, 22 ed., 2001, voz *cosa*.

[263] REAL ACADEMIA ESPAÑOLA, *Diccionario de la lengua española*, Madrid, 22 ed., 2001, voz *bien*.

[264] Respecto de los bienes véase Francisco Carpintero, *Derecho y ontología jurídica*, Actas, Madrid, 1993, pp. 199 y ss.

[265] IIª-IIae q. 61 a. 4 co.

[266] Iª q. 85 a. 2 ad 3.

[267] Este término, intención, también es usado por Tomás en lo referente al acto de voluntad que quiere un bien. Aquí más bien se usará en su versión gnoseológica. Ambos entendimientos son usados por Tomás. Sobre estos significado, su diferencia y su uso vid., Moya, Patricia, *La intencionalidad como elemento clave en la gnoseología del Aquinate*, Pamplona, Cuadernos de anuario filosófico, 2000.

[268] Entendido esto como *prender*, *asir* o *coger algo*, y no en el sentido que tiene en el acto de concebir. Cfr., REAL ACADEMIA ESPAÑOLA, *Diccionario de la lengua española*, 22ª ed., Madrid, Espasa Calpe, 2002 voz *aprehender*.

[269] Esta noción es perfilada por Polo, como un exceso de causa formal respecto de la causa material. Sostiene en este sentido que "si la forma natural no se agota en informar el órgano, esa forma ha de caracterizarse como sobrante. Informar el órgano pero no agotarse en informar implica cierta libertad, cierto sobrante estrictamente formal respecto a la función de informar; hay *más* forma que materia informada. Con esta observación hemos dado un paso más en la comprensión de la forma natural de una facultad cognoscitiva orgánica. Propiamente, la facultad es ese sobrante formal" cfr. *Curso de Teoría del conocimiento*, Pamplona, Eunsa, 1984, t. I, p. 216. Esto tiene cierta base en Tomás de Aquino, cfr., Iª q. 76 a. 1, co., y ad 4.

[270] Posada, Jorge Mario, "Sobre el sentido común y la percepción. Algunas sugerencias acerca de la facultad sensitiva central", *Anuario filosófico*, 26, (1996), pp. 969 y ss.

[271] Selles, Juan Fernando, "Naturaleza y niveles de los sentimientos", *Pensamiento y cultura*, 4, (2001), p. 81.

[272] Este proceso es descrito en Moya, Patricia, "Dificultades que surgen en la comprensión del conocimiento sensible. Una interpretación desde la recepción de Tomás de Aquino del *De Anima*", *Tópicos*, 16, (1999), pp. 113 y 114, n. 33.

[273] Cfr., la antigua aunque no por ello menos luminosa obra de Knapke, Othmar F., *The scholastic theory of the* species sensibilis, Washington D. C., Catholic university of America, 1915, pp. 84-98.

[274] *Remitir* o *remitencia* es la característica del objeto intencional, que no es la forma física que informa la materia, sino una forma o especie semejante a lo real.

[275] Beuchot, Mauricio, "La percepción sensible en santo Tomás de Aquino", *Percepción: colores*, México, UNAM, 1993, pp. 13 y ss.

[276] Selles, Juan Fernando, *Curso breve de teoría del conocimiento*, Santa Fé de Bogotá, Universidad de la Sabana, 1997, p. 20.

[277] Iª q. 57 a. 1 ad 2.

[278] Iª q. 78 a. 3 co.

[279] Cohen, Sheldon M., "St. Thomas Aquinas on the inmaterial reception of sensible forms", *The philosophical review*, XCI, 2, (1982), pp. 193 y ss.

[280] De Anna, Gabriele, "Aquinas on sensible forms and semimaterialism", *The review of metaphysics,* 54, (2000), pp. 44 y ss.

[281] Iª q. 78 a. 3 co.

[282] La edición BAC de la *Suma* sostiene que el término espiritual conserva su sentido de *spiro* (respirar), por ejemplo en animal que respira, en los vientos y vapores y en general de impulsos sutiles e invisibles. Para los seres superiores como Dios, ángeles, etc., se prefería el término incorporal. Por ello, al hablar de inmutación espiritual se refiere al aspecto intencional o cognoscitivo que se produce con motivo de

la sensación que altera físicamente el órgano. Cfr., Santo Tomás de Aquino*, Suma de Teología. Edición dirigida por los Regentes de Estudios de las provincias Dominicanas en España*, Madrid, BAC, 2001, Vol. I. p. 716, n. *c*. Pareciera como si lo espiritual fuera algo material pero menos que lo corpóreo. La química de la época no permitía una concepción más adecuada; hoy en día esta noción de *espiritual* es completamente inmaterial.

[283] Selles, Juan Fernando, *Curso breve de teoría del conocimiento*, Santa Fé de Bogotá, Universidad de la Sabana, 1997, p. 29, énfasis añadidos.

[284] Moya, Patricia, "Dificultades que surgen en la comprensión del conocimiento sensible. Una interpretación desde la recepción de Tomás de Aquino del *De Anima*", *Tópicos*, 16, (1999), p. 96.

[285] Moya, Patricia, "Dificultades que surgen en la comprensión del conocimiento sensible. Una interpretación desde la recepción de Tomás de Aquino del *De Anima*", *Tópicos*, 16, (1999), p. 116.

[286] Beuchot, Mauricio, "La percepción sensible en santo Tomás de Aquino", *Percepción: colores*, México, UNAM, 1993, p. 22. Esto es razonable, aunque Tomás atribuye el juicio sobre los sensibles comunes y *per accidens* a la cogitativa; lo cual quizá se deba a que por la imbricación de los sentidos internos y a que por la jerarquía entre ellos sea la cogitativa quien ejerza el gobierno sobre todos.

[287] De veritate, q. 1, a. 11, co.

[288] Iª q. 2 a. 17 co.

[289] Iª q. 78 a. 4 co.

[290] Sellés, Juan Fernando, "A nivel sensible ¿es el hombre un animal más?", *Límite. Revista de filosofía y psicología*, 1, 14, (2006), pp. 37-38.

[291] Iª q. 57 a. 2 co.; De veritate, q. 15 a. 1 ad 3.

[292] Iª q. 78 a. 4 ad 2.

[293] Iª q. 87 a. 3 ad 3.

[294] Posada, Jorge Mario, "Sobre el sentido común y la percepción. Algunas sugerencias acerca de la facultad sensitiva central", *Anuario filosófico*, 26, (1996), pp. 966 y ss.

[295] Selles, Juan Fernando, *Curso breve de teoría del conocimiento*, Santa Fé de Bogotá, Universidad de la Sabana, 1997, pp. 36-37.

[296] Sellés, Juan Fernando, "A nivel sensible ¿es el hombre un animal más?", *Límite. Revista de filosofía y psicología*, 1, 14, (2006), p. 38.

[297] *Cfr*., RIERA MATUTE, AGUSTÍN, *La articulación del conocimiento sensible. Una interpretación del pensamiento de santo Tomás de Aquino*, Pamplona, EUNSA, 1970, pp. 120 y ss.

[298] Summa Theologiae I, q. 12 a. 3 ad 3.

[299] Evocar puede entenderse como *representar*, cfr., Moliner, M., *Diccionario de uso del español*, Madrid, Gredos, 1979, voces *evocar* y *evocación*.

[300] Esta relación puede entenderse como *oposición relativa*, que es la oposición entre dos seres que no se excluyen de un mismo sujeto, es la oposición que existe *entre aquellas cosas que expresan un orden entre sí*. Cfr., CRUZ CRUZ JUAN, *Creación, signo y verdad. Metafísica de la relación en Tomás de Aquino*, Pamplona, EUNSA, 2006, pp. 30 y ss.

[301] Calderón Almendros, J. M., "La imaginación trascendental en Kant, Heidegger y Polo", *Miscelánea poliana*, 19, (2008), www.leonardopolo.net/revista/mp19.htm, 12 de febrero de 2011.

[302] De veritate, q. 15 a. 1 ad 1.

[303] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 59 n. 16; cap. 67 n. 3; cap. 73 n. 11.

[304] Polo, Leonardo, *La crítica kantiana del conocimiento*, Pamplona, Cuadernos de anuario filosófico, 2005, pp. 53 y ss.

[305] Selles, Juan Fernando, *Curso breve de teoría del conocimiento*, Santa Fé de Bogotá, Universidad de la Sabana, 1997, pp. 37-39.

[306] No es muy clara la jerarquía entre unos autores y otros a este respecto, Cfr., González Umeres, Luz, *Imaginación, memoria y tiempo. Contrastes entre Bergson y Polo*, Pamplona, Cuadernos de Anuario Filosófico, 2005, pp. 45 y ss; Sellés, Juan Fernando, "A nivel sensible ¿es el hombre un animal

más?", *Límite. Revista de filosofía y psicología*, 1, 14, (2006), p. 38 y ss., pero ambos siguen a Leonardo Polo.

[307] Polo, Leonardo, *La crítica kantiana del conocimiento*, Pamplona, Cuadernos de anuario filosófico, 2005, pp. 55.

[308] Iª q. 78 a. 4 co.

[309] Iª q. 79 a. 6 co.

[310] Polo, Leonardo, *La crítica kantiana del conocimiento*, Pamplona, Cuadernos de anuario filosófico, 2005, pp. 56-57.

[311] Cfr., González Umeres, Luz, *Imaginación, memoria y tiempo. Contrastes entre Bergson y Polo*, Pamplona, Cuadernos de Anuario Filosófico, 2005, pp. 74 y ss.

[312] Iª q. 78 a. 4 co.

[313] Sobre la historia de la cogitativa en su relación con los demás sentidos internos véase Di Martino, Carla, *Ratio particularis. Doctrines des sens internes d'Avicenne à Thomas d'Aquin*, Paris, Vrin, 2008, especialmente pp. 85-101, que trata la doctrina de Tomás de Aquino.

[314] Cfr., Siggen, Michel, *L'expérience chez Aristote. Aux confins des connaissances sensible et intellectuelle en perspective aristotélicienne*, Berna, Peter Lang, 2005, pp. 178 y ss.

[315] Cfr. Zagal, Hector, "*Sýnesis*, *euphyía* y *anchínoia* en Aristóteles. Algunas habilidades para el conocimiento del singular", *Anuario filosófico*, 32, (1999), pp. 132-133.

[316] Este término significa *colocar junto o yuxtaponer para comparar o combinar*; proviene de *confero* y del sufijo *tio*, el primero de los cuales significa entre varias cosas trasportar, llevar, conducir. Cfr., GLARE, P. G. W., *Oxford latin dictionary*, Oxford, Clarendon Press, 2002, voces *collatio* y *confero*.

[317] Polo, L., *El orden predicamental*, Pamplona, Cuadernos de anuario filosófico, 2005, p. 31. Sobre la cogitativa en el contexto de Tomás y especialmente en los filósofos árabes véase los trabajos de Black, Deborah, "Imagination and estimation: arabic paradigms and western transformation", *Topoi*, 19, (2000), pp. 59-75; "Rational imagination: Avicenna on the cogitative power", presented at the APA Eastern division meeting, 30 de diciembre de 2007; "Imagination, particular reason and memory: the role of the internal senses in human cognition".

[318] Cabe señalar que este verbo se entiende como el *reconocimiento, estimación o aprecio* del valor de alguien o algo; por ende es una capacidad de alguien. A su vez el término *valor* hace referencia al grado de *utilidad*, *cualidad* o *aptitud* de las cosas. Con esto se quiere prevenir cualquier entendimiento de la actividad cogitativa como emocional o sentimental que *atribuya* valor, sino que *reconozca* valor de acuerdo con la propia subjetividad o con la realidad. Cfr., REAL ACADEMIA ESPAÑOLA, *Diccionario de la lengua española*, 22ª ed., Madrid, Espasa Calpe, 2002 voces *valor* y *valorar*.

[319] En lengua española el término *cogitativa* es un cultismo de cuidar, que viene del latín *cogitare* cuyo significado es *prestar atención a algo*, *asistir a alguien* o *poner solicitud en algo*. Cfr., COROMINAS, Joan, y José PASCUAL, *Diccionario crítico etimológico castellano e hispánico,* Madrid, Gredos, 1996, voz *cuidar*.

[320] Este término se usa repetidas veces; aunque su definición supone una investigación de mucho tiempo se puede hacer una precisión. Proviene del latín *instinctus*, *instinguere*, compuesto de las partículas *in*, no y *stinguere*, extinguir. Polo lo equipara al *apetito sensible*. Cfr., Polo, Leonardo, *La voluntad y sus actos I*, Pamplona, Cuadernos de anuario filosófico, 1998, p. 36. Riera lo entiende como movimiento innato y especializado, orientado a algo determinado y desencadenado por un excitador determinado; sostiene que en el hombre hay una ausencia casi total de estos movimientos puesto que puede desvincularse por completo de las necesidades humanas por obra de los niveles cognoscitivos. Cfr., Riera, Agustín, "Inteligencia y mundo", *Anuario filosófico*, 4, (1971), pp. 311 y ss. Sin embargo, la dimensión cognoscitiva puede *integrar* el instinto, de manera que ante el excitador se reaccione racionalmente. Por motivo de esta *racionalización del instinto* es que el comportamiento humano puede seguir el apetito desencadenado por la presencia de un bien sensible. Así esta adquisición del bien será un *instinto razonado* o un comportamiento racional originado por una reacción instintiva. Pero también puede no seguirlo, aún en detrimento de su naturaleza corpórea, en aras de un bien mayor. A pesar de

esto, para sostener la vida se requiere tan solo unos pocos instintos que desencadenen pasiones, además de que no se puede confundir la facultad cogitativa con el instinto.

[321] Selles, Juan Fernando, *La virtud de la prudencia según Tomás de Aquino*, Pamplona, Cuadernos de Anuario filosófico, 1999, p. 183.

[322] De veritate, q. 25 a. 2 co.

[323] Sobre la importancia del fantasma: "By operating on phantasms, the cogitative power has access to individual things in the external world. Because of its cooperation with the intellect, on the other hand, it can be aware of an individual as a member of a particular kind, that is, it can assign sensed primary substances to broader classes. The cogitative power can see things as belonging to different categories; it can also make comparisons between individual objects, and, plausibly, even make inferences involving these objects". Cfr., Japola, Justyna M., *Fodor and Aquinas: The architecture of the mind and the nature of concept acquisition*, A Dissertation submitted to the Faculty of the Graduate School of Arts and Sciences of Georgetown University in partial fulfillment for the requirements for the degree of Doctor of Philosophy in Philosophy, 2009, p. 142.

[324] Véase Lisska, Anthony J., "Deely, Aquinas and Poinsot: how the intentionality of inner sense transcends the limits of the empiricism", *Semiotica*, 178, 1, (2010), pp. 135-167.

[325] Cfr., SELLES, JUAN FERNANDO, *Razón teórica y razón práctica según Tomás de Aquino*, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2000, pp. 37.

[326] García Cuadrado, José Ángel, "Entendimiento agente y razón práctica", *Tópicos*, 16, (1999), pp. 39-58

[327] Fabro, Cornelio, *Percepción y pensamiento*, Pamplona, EUNSA, 1978, p.234.

[328] Sobre la naturaleza de la sensualidad, su objeto y sujeto y su diferencia con la sensibilidad véase Selles, Juan Fernando, "Introducción a la cuestión XXV del De Veritate", *De Veritate. Cuestión XXV, acerca de la sensualidad*, Pamplona, Cuadernos de anuario filosófico, 2001, pp. 13 y ss.

[329] Cfr., González Umeres, Luz, *Imaginación, memoria y tiempo. Contrastes entre Bergson y Polo*, Pamplona, Cuadernos de Anuario Filosófico, 2005, pp. 104 y ss.

[330] Sentencia De anima, lib. 2 l. 13 n. 16.; véase también la opinión de Echavarría, Martín F., "*Experimentum*, evaluación del particular e inclinación afectiva según santo Tomás", en www.cablemodem.fibertel.com.ar/sta/xxvii/files/Contribuciones/ECHAVARRIA_02.pdf

[331] Para Tomás este término significa compilar, coleccionar, recoger, comparar.

[332] Cfr., SELLES, JUAN FERNANDO, *Razón teórica y razón práctica según Tomás de Aquino*, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2000, pp. 35 y ss.

[333] Iª q. 78 a. 4 co.; De veritate, q. 15 a. 1 co.; Summa Theologiae I, q. 81 a. 3 co.

[334] Cfr., Polo, L., *La crítica kantiana del conocimiento*, Pamplona, Cuadernos de anuario filosófico, 2004, p. 58.

[335] Selles, Juan Fernando, *Los hábitos adquiridos según tomas de Aquino*, Pamplona, Cuadernos de anuario filosófico, 2000, p. 9.

[336] Cfr., SELLES, JUAN FERNANDO, *La virtud de la prudencia según Tomás de de Aquino*, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 1999, p. 181 y ss.

[337] White, Alfred Leo, "The picture theory of the phantasm", *Tópicos*, 29, (2005), pp. 144-145.

[338] García Cuadrado, J. Á., "Entendimiento agente y razón práctica", *Tópicos*, 16, (1999), pp. 51 y ss.

[339] Cfr., Flynn, Thomas V., "The cogitative power", *Thomist*, 16, (1953), pp. 546 y ss.

[340] Cfr., Llano, Carlos, "La reflexión del entendimiento sobre las imágenes sensibles y el sensible *per accidens*", *Tópicos*, 24, (2003), pp. 136 y ss.

[341] Cfr., GARCÍA CUADRADO, JOSÉ ÁNGEL, *Antropología filosófica: una introducción a la filosofía del hombre*, Pamplona, EUNSA, 2008, pp. 58 y ss.

[342] Cfr., SELLES, JUAN FERNANDO, *La virtud de la prudencia según Tomás de de Aquino*, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 1999, p. 187.

[343] Cfr., SELLES, JUAN FERNANDO, *Razón teórica y razón práctica según Tomás de Aquino*, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2000, pp. 25 y ss.

[344] White, Alfred Leo, "The picture theory of the phantasm", *Tópicos*, 29, (2005), pp. 145 y ss.

[345] Como introducción al tema de la neurociencia y con amplia bibliografía vid., Gimenez-Amaya, J. M., y J. I. Murillo, "Mente y cerebro en la neurociencia contemporánea. Una aproximación a su estudio interdisciplinar", *Scripta theologica*, 39, 2, (2007), pp. 607-635.

[346] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 73 n. 15; Contra Gentiles, lib. 2 cap. 79 n. 11.

[347] Distel, L., y S. Vázquez, "Aportes filosóficos a la neuropsicología", ponencia presentada al XII congreso argentino de psicología, www.antorchacultural.com/Feria2008/Filosofia/VazquezSantiago.htm, 11 de enero de 2011.

[348] Caponnetto, Mario, "Las dificultades de la psicología científica", *E-Aquinas*, 3, 2, (2005), pp. 19 y ss.

[349] Damasio, Antonio R., *El error de Descartes*, Santiago de Chile, Editorial Andrés Bello, 3ª ed., 1999, p. 54.

[350] Cfr., Anderson, Stephen W., et., al., "Impairment of social and moral behavior related to early damage in human prefrontal cortex", *Nature neuroscience*, 2, 11, (1999), pp. 1032-1037; Bechara, Antoine, et., al., "Insensitivity to future consequences following damage to human prefrontal cortex", *Cognition*, 50, (1994), pp. 7-15.

[351] "In the left hemisphere, the lesion envolved the anterior half of the orbital frontal cortex, the polar and the anterior mesial frontal cortices and the anterior-most sector of the anterior cingulate gyrus (…) In the right hemisphere, the lesion envolved part of the anterior and mesial orbital region, the mesial and polar frontal cortices and the anterior segment of the anterior cingulate gyrus". Cfr., Damasio, H., et., al., "The return of Phineas Gage: clues about the brain from the Skull of a famous patient", *Science*, New Series, 264, 5162 (1994), p. 1104. Además se comprobaron en otros 12 pacientes con daños en la parte frontal del cerebro la pérdida para tomar decisiones racionales en asuntos personales y sociales y en el procesamiento de las emociones, pero conservaron la habilidad para enfrentar lógicamente problemas abstractos, cálculos y evocar conocimientos.

[352] Por ejemplo las regiones frontal, temporal y parietal. Cfr., Tranel, Daniel y Antonio R. Damasio, "Neurophycology and behavioral neurology", *Handbook of psychophysiology*, New York, Cambridge University Press, 2005, p. 121.

[353] Cfr., Damasio, H., et., al., "Neural Systems behind Word and concept retrieval", *Cognition*, 92, (2004), pp. 179-229.

[354] Cfr., Anderson, Stephen W., et., al., "A neural basis for collecting behaviour in humans", *Brain*, 128, (2005), pp. 201-212.

[355] Bechara, Antoine, et., al., "Characterization of the decision-making deficit of patients with ventromedial prefrontal cortex lesions", *Brain*, 123, (2000), pp. 2189-2202; Oya, Hiroyuki, et., al., "Electrophysiological correlates of reward prediction error recorded in the human prefrontal cortex", *Proceedings of the national academy of sciences*, 102, 23, (2005), pp. 8351-8356; Bechara, Antoine, et., al., "Failure to respond autonomically to anticipated future outcomes following damage to prefrontal cortex", *Cerebral cortex*, 6, 2, (1996), pp. 215-225.

[356] Koening, M., et., al., "Damage to the prefrontal cortex increases utilitarian moral judgements", *Nature*, 446, 7138, (2007), pp. 908-911.

[357] El término usado en el texto es *working memory*.

[358] Bechara, Antoine, et., al., "Dissociation of working memory from decision making with the human prefrontal cortex", *The journal of neuroscience*, 18, 1, (1998), pp. 428-437.

[359] Bechara, Antoine, et., al., "Emotion, decision making and the orbifrontal cortex", *Cerebral cortex*, 10, 3, (2000), pp. 295-307.

[360] Damasio, Antonio R., *El error de Descartes*, Santiago de Chile, Editorial Andrés Bello, 3ª ed., 1999, pp. 103 y ss.; idem., "The somatic marker hypothesis and the possible functions of the prefrontal cortex", *Philosophical transactions of the royal society B*, 351, (1996), pp. 1413-1420.

[361] "Both lesion and functional imaging studies in humans (…) demonstrate the importance of the prefrontal cortex in representing the emotional value of sensory stimuli (…) The prefrontal cortex participates in linking perception of stimuli to the guidance of behavior, including the flexible execution

of strategies for obtaining rewards and avoiding punishments as an organism interacts with its environment." Cfr., Kawasaki, Hiroto, et., al., "Single-neuron responses to emocional visual stimuli recorded in human ventral prefrontal cortex", *Nature neuroscience*, 4, 1, (2001), p. 15.

[362] A manera de ejemplo véase la disertación de Lichacz, Piotr, *Did St. Thomas Aquinas justify the transition from "is" to "ought"?*, Dissertation submitted to the Faculty of Theology of the University of Fribourg for the Degree of Doctor in Theology, 2008, en la que cita el trabajo de Marc D. Hauser, *Moral Minds: How nature designed our universal sense of right and wrong*, New York, Ecco/Harper Collins, 2006, el cual concluye que hay algo en el cerebro que permite la adquisición de normas morales: un auténtico *órgano moral*; otro tanto ocurre con el trabajo de Adina Roskies, "Are Ethical Judgments Intrinsically Motivational? Lessons from 'Acquired Sociopathy'", *Philosophical Psychology*, 16, (2003), pp. 51-66, sobre la imbricación entre el conocimiento moral y el sistema motivacional. Ambos autores se basan el los trabajos de Antonio Damasio, *Descartes' Error*, Boston, Norton, 1994, y *The Feeling of What Happens*, New York, Harcourt Brace, 1999.

[363] Caponnetto, Mario, "Las dificultades de la psicología científica", *E-Aquinas*, 3, 2, (2005), pp. 2-18.

[364] La primera acepción es la de "parte de la filosofía que trata del alma, sus facultades y operaciones". Cfr., REAL ACADEMIA ESPAÑOLA, *Diccionario de la lengua española*, 22ª ed., Madrid, Espasa Calpe, 2002 voz *psicología*. Proviene del griego ψυχή, que en las fuentes griegas clásica tiene varias acepción, pero que se pueden referir a un principio inmaterial e inmortal de la vida y de sus manifestaciones, como la conciencia, moralidad, intelección, deseos, afecciones y movimientos, cfr., Henry George Liddell y Robert Scott, *A Greek-English Lexicon*, Clarendon Press, Oxford, 1996, voz ψυχή.

[365] Martín Jorge, Miguel Luis, *Análisis histórico y conceptual de las relaciones entre la inteligencia y la razón*, Tesis doctoral del Departamento de psicología básica de la facultad de psicología de la Universidad de Málaga, 2007, p. 630

[366] Caponnetto, Mario, "Las dificultades de la psicología científica", *E-Aquinas*, 3, 2, (2005), pp. 4 y ss.

[367] Martín Jorge, Miguel Luis, *Análisis histórico y conceptual de las relaciones entre la inteligencia y la razón*, Tesis doctoral del Departamento de psicología básica de la facultad de psicología de la Universidad de Málaga, 2007, p. 653. Sin embargo, el autor no considera a la *ratio* y al *intellectus* como realidades inmateriales, sino, siguiendo a Derrida, como intertextuales. En la red de textos en la que el concepto está inserto, es en la que adquiere su significado, p. 625.

[368] Martín Jorge, Miguel Luis, *Análisis histórico y conceptual de las relaciones entre la inteligencia y la razón*, Tesis doctoral del Departamento de psicología básica de la facultad de psicología de la Universidad de Málaga, 2007, pp. 628-9.

[369] Caponnetto, Mario, "Las dificultades de la psicología científica", *E-Aquinas*, 3, 2, (2005), p. 3.

[370] Como introducción a este tema y referencia bibliográfica vid., *Philosophica. Enciclopedia filosófica on line*, voz neuroética, www.philosophica.info, 20 de enero de 2011.
Sanchez-Migallón, Sergio, y J. M. Gimenez-Amaya,

[371] Cfr., Pardo, Michael S., y Dennis Patterson, "Philosophical foundations of law and neuroscience", *University of Illinois law review*, 4, (2010), pp. 1248 y ss., exuberante en cuanto al aspecto bibliográfico. En cuanto a la bibliografía en lengua española vid., Fernandez, Atahualpa, "Derecho y naturaleza humana", *Revista telemática de filosofía del derecho*, 8, (2004/2005), pp. 157-191; y en lengua italiana Colorio, Andrea, "Diritto e cerevello: verso le nuove frontiere del neurodiritto", *i-lex*, 10, (2010), pp. 371-414.

[372] González Umeres, Luz, *Imaginación, memoria y tiempo. Contrastes entre Bergson y Polo*, Pamplona, Cuadernos de Anuario Filosófico, 2005, pp. 101 y ss.

[373] Las voces latinas *cogitare* y *cogitatio* provienen de *cogito*, que a su vez viene del prefijo *con* y del término *agito*. Este último significa agitación o movimiento. Cfr., GLARE, P. G. W., *Oxford latin dictionary*, Oxford, Clarendon Press, 2002, voces *cogitatio* y *cogito*.

[374] Puesto que las facultades sensitivas aprehensivas, como la cogitativa y el sensorio común, no son conservativas, como la memoria y la imaginación. Cfr, García Jaramillo, M. A., *La cogitativa en Tomás de Aquino y sus fuentes*, Pamplona, Eunsa, 1997.

[375] Es el que tiene un medio particular y por ello tiene un alcance demostrativo restringido a lo particular. Cfr., Beuchot, Mauricio y Jorge Íñiguez, *El pensamiento filosófico de Tomás de Mercado: lógica y economía*, México, UNAM, 1990, p. 59. Ashwortn siguiendo a Trutveter explica: "this is a syllogism in *brocardo*: some *a* is not *b* and every *a* is *c*, therefore some *c* is not *b*. If the premises are true it follows there is an *a* which is *c* and which is not *b*: let this be *f* it then follows validly: *f* is not *b* and the same *f* is *c*, therefore some *c* is not *b*. Since therefore the conclusion follows formally (in an expository syllogism of the third figure) from premises which follow formally from the premises of *bocardo* and since whatever follows the consequent of a valid consequence also follows the antecedent, the result is that if the expository syllogism is a valid formal consequence, the syllogism in *bocardo* is a valid formal consequence". Cfr., Ashworth, E. J., *Language and logic in the post-medieval period*, Dordrecht, Reidel, 1974, p. 246. Lagerlund sostiene que las pruebas por este silogismo son casi evidentes si la estructura del *Darapti* es considerada; lo ejemplifica así: "*b* is necessarily *A*, *b* is necessarily *C*, One *C* is necessarily *A*". este silogismo tiene términos singulares como sujetos. Lagerlund, Henrik, *Modal syllogistics in the middle ages*, Leiden, Brill, 2000, pp. 121-122.

[376] Cfr., Flynn, Thomas V., "The cogitative power", *Thomist*, 16, (1953), pp. 555 y ss.

[377] IIª-IIae q. 49 a. 2 ad 3.

[378] Cfr., Flynn, Thomas V., "The cogitative power", *Thomist*, 16, (1953), pp. 543-544.

[379] Iª q. 84 a. 8 co.

[380] Iª q. 84 a. 7 co.

[381] Iª q. 85 a. 2 s. c.; Iª q. 85 a. 2 co.

[382] Iª q. 84 a. 2 co.

[383] Iª q. 84 a. 6 co.

[384] De veritate, q. 10, a. 6, ad. 7.

[385] White, Alfred Leo, "The picture theory of the phantasm", *Tópicos*, 29, (2005), pp. 142 y ss.

[386] *Super Sent*., lib. 2 d. 23 q. 2 a. 2 ad 3; lib. 3 d. 14 q. 1 a. 3 qc. 3 co.

[387] Selles, Juan Fernando, *Los hábitos adquiridos según Tomás de Aquino*, Pamplona, Cuadernos de anuario filosófico, 2000, pp. 64 y ss.

[388] Aquí se *conoce sensiblemente un singular*, pero en la conceptualización que se conocería intelectualmente *unum in multis*, y hasta el juicio en que *se conoce que se conoce el singular*.

[389] Beuchot, Mauricio, *Conocimiento, realidad y acción en santo Tomás de Aquino*, Salamanca, San Esteban, 2008, p. 28.

[390] Grossi, Paolo, *El orden jurídico medieval*, Marcial Pons, Barcelona, 1996, pp. 59 y ss.

[391] Contra Gentiles, lib. 2 cap. 73 n. 36-39.

[392] González Umeres, Luz, *Imaginación, memoria y tiempo. Contrastes entre Bergson y Polo*, Pamplona, Cuadernos de Anuario Filosófico, 2005, pp. 105 y ss.

[393] La autora cita aquí el estudio de Juan José Sanchez Álvarez-Castellanos, "La inteligencia sentiente y la cogitativa: Zubirí y Santo Tomás", *Anales de filosofía*, 3, (1985), pp. 159-169, en el que el autor estudia la aprehensión primordial que aprehende algo solamente como real, que aprehende directa y unitariamente la formalidad de la realidad y no mediada con representaciones y cosas semejantes.

[394] En fisiología dícese de los estímulos y sensaciones que proceden de los órganos internos; en psicología dícese de la información sensorial proveniente de los nervios sensibles a las modificaciones de la vida vegetativa, principalmente de la digestión. Cfr, *Diccionario Enciclopédico Vox*, s.l., Larousse editorial, 2009, voz interoceptivo.

[395] Cfr., Polo, L., *La crítica kantiana del conocimiento*, Pamplona, Cuadernos de anuario filosófico, 2004, p. 58.

[396] Julio García Camiñas en un estudio sobre el pensamiento de Max Kaser hace referencia a buena parte de los conceptos aquí tratados, tales como la inducción, deducción, intuición, conocimiento por

familiaridad (asimilable al conocimiento por connaturalidad), la tradición (la cual tiene su base en la memoria), etc. La lectura de este trabajo resulta una buena concreción de lo que aquí pretende ser una reflexión filosófica. Vid., García Camiñas, Julio, "Posiciones metodológicas en el estudio del derecho romano: el pensamiento de M. Kaser", *Anuario da Facultade de Dereito da Universidade da Coruña*, 7, (2003), especialmente pp. 341 y ss.

[397] Entendido éste término como todo aquello que permita obtener a esa sociedad concreta sus *medios de vida*; no solo lo relativo al sustento biológico, sino todo aquello que plenifique la vida, dígase material o inmaterial.

[398] Estos dos últimos conceptos no pueden estar separados de la cultura, sino que forman parte de ella y la manifiestan, por lo que los procesos de obtención de los medios de vida estará transido de las categorías culturales.

[399] IIª-IIae q. 60 a. 2 co.

[400] IIª-IIae q. 58 a. 3 arg. 2; IIª-IIae q. 58 a. 3 ad 2

[401] Esto no puede ser de otra manera, pues para que la voluntad quiera o ame algo, ese algo debe ser real. La devolución de lo abstracto a lo real es lo que permite a la voluntad querer eso real, eso real conocido conceptualmente. Cfr., Sellés, Juan Fernando, *Conocer y amar. Estudio de los objetos y operaciones del entendimiento y de la voluntad según Tomás de Aquino*, Pamplona, Eunsa, 1995, pp. 325-326.

[402] Entendido este término como *el estudio del significado de las palabras*. Cfr., REAL ACADEMIA ESPAÑOLA, *Diccionario de la lengua española*, 22ª ed., Madrid, Espasa Calpe, 2002 voz *semántico*.

[403] Vid., estos geniales planteamientos en Selles, Juan Fernando, "Acerca del saber hacer. Estudio del arte siguiendo a Tomás de Aquino", *Acta philosophica*, 13, 12, (2004), pp. 125-137.

[404] Este término significa la *representación sensorialmente perceptible de una realidad en virtud de rasgos que se asocian con esta por una convención*. Cfr., REAL ACADEMIA ESPAÑOLA, *Diccionario de la lengua española*, 22ª ed., Madrid, Espasa Calpe, 2002 voz *símbolo*. Esta voz fue enmendada en el avance de la 23ª edición, para significar el *elemento u objeto material que por convención o asociación, se considera representativo de una entidad, idea o de una condición*. Esta voz viene del griego σύμβολον y la mayor parte de las acepciones lo entienden como *las dos partes de un objeto que se partía entre dos contratantes para que sirvieran de prueba de identidad*. Cfr., Henry George Liddell y Robert Scott, *A Greek-English Lexicon*, Clarendon Press, Oxford, 1977, voz σύμβολον.

[405] Cfr., Sellés, Juan Fernando, "Pensar, hablar y comunicar", *Palabra clave*, 1, (1996), pp. 7 y ss.

[406] Grimaldi, Nicolás, "¿Qué simboliza la creación estética?", *Anuario filosófico*, 17, (1984), pp. 28-29.

[407] Grimaldi, Nicolás, "¿Qué simboliza la creación estética?", *Anuario filosófico*, 17, (1984), pp. 31 y ss.

[408] Este término se entiende como una *obra mecánica hecha según arte*, Cfr., REAL ACADEMIA ESPAÑOLA, *Diccionario de la lengua española*, 22ª ed., Madrid, Espasa Calpe, 2002 voz *artefacto*, pero aquí pretende usarse para designar no solo a la obra *mecánica*, sino a *toda creación* que sea hecha por el hombre operando su razón práctica cualificada por el *hábito del arte*, a pesar de que la manera de entender la obra de arte actualmente hace énfasis sobre el aspecto estético sobre la utilidad práctica. Aristóteles usa el término τέχνης para designar a las obras hechas por el hombre, que ha de entenderse como lo *artificial*, lo opuesto a lo natural. Cfr., *Física*, 192b 8 y ss. Así también lo atestiguan otras fuentes griegas. Cfr., Henry George Liddell y Robert Scott, *A Greek-English Lexicon*, Clarendon Press, Oxford, 1977, voz τέχν-.

[409] Nubiola, Jaime, "Hablando de artefactos", *Anuario filosófico*, 17, (1984), p. 118

[410] Labrada, M. A., "El significado simbólico del arte", *Themata*, 2, (1985), pp. 63 y ss.

[411] Esta aproximación al conocimiento sensible permitiría también ubicar el fundamento gnoseológico de los llamados imaginario colectivo, imaginario social, imaginario cultural, imaginario espacial, ethos cultural, inconciente colectivo, memoria colectiva, memoria social, creencias culturales, etc. Estas nociones tiene su origen en la obra de Cornelius Castoriadis, *La institución imaginaria de la sociedad*, Buenos Aires, Tusquets, 2007, del original francés de 1975.

[412] Iª q. 79 a. 2 co.

[413] Iª q. 84 a. 3 co.
[414] Iª q. 84 a. 2 ad 2; Iª q. 16 a. 3 co.
[415] Iª q. 79 a. 2 co.
[416] Iª q. 79 a. 6 co.
[417] Iª q. 3 a. 5 co.
[418] IIª-IIae q. 8 a. 1 co.
[419] Iª q. 84 a. 7 co.; I, q. 85 a. 6 co.
[420] Moya, Patricia, *La intencionalidad como elemento clave en la gnoseología del Aquinate*, Pamplona, Cuadernos de Anuario filosófico, 2000, pp. 17 y ss.
[421] Moya, Patricia, *La intencionalidad como elemento clave en la gnoseología del Aquinate*, Pamplona, Cuadernos de Anuario filosófico, 2000, pp. 36 y ss. Browser desarrolla el tema de la representación: "…and instead explains cognitive assimilation or unity directly in terms of representation or intentionality: The conformity (*applicatio*) of the cognizer to what is cognized—which produces cognition—is *not* to be understood in terms of sameness (*identitas*). On the contrary, it is to be understood in terms of *representation* (*repraesentationis*). In this sense, it is not necessary that something is in the cognizer in the same way it is in the cognized". Cita procedente de *QDV* 2.5 ad 7. Mas adelante en el texto acepta dos modos de representar lo real, de manera *relacional* y *no relacional*. Estos autores se decantan por la segunda manera. Cfr., Brower, J. y Brower-Toland, S., "Aquinas on mental representation". *Philosophical Review*, 117 (2), (2008). pp. 226 y ss.
[422] Iª q. 79 a. 8 co.
[423] De veritate, q. 1 a. 12 co.; Summa Theologiae I-II, q. 74 a. 7 co.; en el mismo sentido pero refiriendose al asentimiento de la verdad por la fe, IIª-IIae q. 5 a. 2 co.; Contra Gentiles, lib. 4 cap. 54 n. 4.
[424] IIª-IIae q. 53 a. 4 co.
[425] De veritate, q. 12 a. 1 co.
[426] De veritate, q. 14 a. 9 co.
[427] Iª-IIae q. 90 a. 2 ad 3.; De veritate, q. 15 a. 3 co.; Contra Gentiles, lib. 4 cap. 92 n. 7.
[428] De veritate, q. 22 a. 2 co.
[429] Cfr., GLARE, P. G. W., *Oxford latin dictionary*, Oxford, Clarendon Press, 2002, voz *abstraho*.
[430] Cfr., GLARE, P. G. W., *Oxford latin dictionary*, Oxford, Clarendon Press, 2002, voz *traho*.
[431] Cfr., GARCÍA LÓPEZ, JESÚS, "La abstracción según santo Tomás", en *Anuario Filosófico*, 8, (1975), pp. 211 y ss.
[432] Iª q. 85 a. 1 ad 1.
[433] Falgueras, Ignacio, "Los planteamientos radicales de la filosofía de Leonardo Polo", *Anuario filosófico*, 25, 1, (1992), pp. 77 y ss.
[434] Esta exposición sigue de cerca la investigación de Sellés, Juan Fernando, *El conocer personal. Estudio del entendimiento agente según Leonardo Polo*, Pamplona, Cuadernos de anuario filosófico, 2003, pp. 79-89.
[435] Así denomina Polo al abstracto, pues son *intenciones directamente pensadas*.
[436] Según Polo *el conocimiento es luz*, y metafóricamente la luz física es luz, es decir, el analogado principal es la luz cognoscitiva. Esto se debe a que *la luz cognoscitiva es la actualidad pura*, que *separa enteramente de la materia y suprime el espacio y el tiempo*. Sobre este tema y las referencias a las obras de Polo véase García González, Juan A., "La doctrina de Polo acerca de la luz, y su papel en el universo y para la vida", *Studia poliana*, 11, (2009), pp. 61 y ss.
[437] Posada, Jorge Mario, "Abstracción y realidad. Un estudio desde la teoría del conocimiento de Leonardo Polo", *Excerpta e dissertationibus in philosophia*, 8, (1998), pp. 11 y ss.
[438] La determinación estriba en que los objetos sensibles (los objetos externos, las objetivaciones de conciencia sensible y las memorativas y estimativas) son unificados desde esquemas proporcionales de la imaginación.

[439] Posada, Jorge Mario, "Abstracción y realidad. Un estudio desde la teoría del conocimiento de Leonardo Polo", *Excerpta e dissertationibus in philosophia*, 8, (1998), pp. 64 y ss.

[440] El entendimiento agente abstrae desde los objetos particulares formados por la imaginación, memoria y cogitativa, los cuales se agrupan bajo el nombre de *fantasía*.

[441] Haya explica el mal entendimiento de la *conversio ad phantasmata* en la incapacidad de la imaginación de representar una estructura metafísica compleja sin convertir los elementos jerárquicos en prioridades y posterioridades temporales. Cfr., Haya, Fernando, "La superación del tiempo (II) El estatuto de las modalidades según Polo", *Studia poliana*, 7, (2005), pp. 57 y ss. Un buen ejemplo de esto es la explicación de De la Cierva, Santiago, "La aprehensión indirecta del singular según Tomás de Aquino", *Excerpta et Dissertationibus in Philosophia*, 12, 2002, pp. 231 y ss., la cual es muy elaborada pero dejando de lado los alcances del abandono del límite.

[442] Polo, Leonardo, *Curso de teoría del conocimiento*, Pamplona, EUNSA, II, 3ª ed., p. 228.

[443] Falgueras, Ignacio, "Los planteamientos radicales de la filosofía de Leonardo Polo", *Anuario filosófico*, 25, 1, (1992), p. 82.

[444] Calderón Almendros, J. M., "La imaginación trascendental en Kant, Heidegger y Polo", *Miscelánea poliana*, 19, (2008), www.leonardopolo.net/revista/mp19.htm, 12 de febrero de 2011.

[445] Cfr., Henry George Liddell y Robert Scott, *A Greek-English Lexicon*, Clarendon Press, Oxford, 1968, voz ἰδέα.

[446] Polo, Leonardo, *El conocimiento racional de la realidad*, Pamplona, Cuadernos de Anuario Filosófico, 2004, pp. 141 y ss.

[447] *De veritate*, q. 10, a. 4, c.

[448] Se denomina presencia mental puesto que este acto solo *presenta mentalmente*, no físicamente.

[449] Una acepción de este verbo es *dejar de reconocer algo*. Cfr., REAL ACADEMIA ESPAÑOLA, *Diccionario de la lengua española*, 22ª ed., Madrid, Espasa Calpe, 2002 voz *negar*.

[450] Sellés, Juan Fernando, *Hábitos y virtud (III)*, Pamplona, Cuadernos de anuario filosófico, 1999, pp. 24 y ss.

[451] En esta explicación de Llano sólo habría que estar en guardia respecto a la distinción entre lenguaje y pensamiento, pues a veces el término lingüístico, en este caso hombre, a veces no alcance todo lo cognoscible por el pensamiento.

[452] Tomás afirma en este sentido que hay *formas que determinan de suyo la materia*, la cual *se conoce según la relación que tiene con la forma*; por esta razón, siguiendo a Aristóteles, la *materia prima* es cognoscible por analogía. De veritate, q. 10, a. 4, co.

[453] LLANO, CARLOS," El concepto en la Física y Metafísica: análisis antropológico, epistemológico y ontológico", *Metafísica y persona. Filosofía, conocimiento y vida*, 1, 1, (2009) pp. 3 y ss.

[454] Iª q. 85 a. 2 ad 2.; Iª-IIae q. 29 a. 6 ad 1.

[455] LLANO, CARLOS," El concepto en la Física y Metafísica: análisis antropológico, epistemológico y ontológico", *Metafísica y persona. Filosofía, conocimiento y vida*, 1, 1, (2009) p. 5.

[456] Al parecer Llano en este punto suscribe los planteamientos tradicionales de la *conversio ad phantasmata*.

[457] FABRO, Cornelio, *Percepción y pensamiento*, Pamplona, EUNSA, 1978, p. 234

[458] In II De anima, lect. I, n. 13

[459] FABRO, Cornelio, *Percepción y pensamiento*, Pamplona, EUNSA, 1978, p. 227.

[460] LLANO, CARLOS," El concepto en la Física y Metafísica: análisis antropológico, epistemológico y ontológico", *Metafísica y persona. Filosofía, conocimiento y vida*, 1, 1, (2009) pp. 3-26.

[461] Selles, Juan Fernando, "Los niveles cognoscitivos superiores de la persona humana", *Studia Poliana*, 10, (2008), pp. 63 y ss.

[462] Cfr., SELLES, JUAN FERNANDO, "El hábito conceptual y la distinción entre los universales lógicos y reales según Tomás de Aquino", *Diánoia*, LIII, 61 (2008), pp. 49 y ss.

[463] Véase la obra y la bibliografía citada por De la Cierva, Santiago, "La aprehensión indirecta del singular según Tomás de Aquino", *Excerpta et Dissertationibus in Philosophia*, 12, 2002, pp. 270 y ss.

[464] Cfr., SELLES, JUAN FERNANDO, *Hábitos y virtud (III)*, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 1998, pp. 26 y ss.
[465] Cfr., SELLES, JUAN FERNANDO, *Razón teórica y razón práctica según Tomás de Aquino*, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2000, p. 45.
[466] *Cfr*., SELLÉS, JUAN FERNANDO, *Conocer y amar. Estudio de los objetos y operaciones del entendimiento y de la voluntad según Tomás de Aquino*, Pamplona, EUNSA, 1995, 323.
[467] Cfr., POLO, LEONARDO, *El orden predicamental*, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2005, pp. 97 y ss.
[468] Polo, Leonardo, *El conocimiento racional de la realidad*, Pamplona, Cuadernos de Anuario Filosófico, 2004, pp. 137 y ss.
[469] Iª q. 85 a. 2 co.
[470] Iª q. 85 a. 2 ad 1.
[471] Para Deely se distinguen estas especies, en que las *impressae* estimulan la facultad y las *expressae* son el resultado de la actividad de la facultad. Deely, John N., *Intentionality and semiotics*, Scranton, University of Scranton Press, 2007, pp. 24 y ss. Operaría la distinción para ambas *species*, las *intelligibilis* y las *sensibilis*.
[472] En estricto sentido sería el abstracto, pues el universal no existe más que en las cosas informándolas.
[473] Aquí ya se tiene el concepto, o sea, la remitencia a la sustancia de real, al conjunto de causa material y formal.
[474] 1. Super Sent., lib. 1 d. 19 q. 5 a. 1 ad 7.
[475] *Cfr*., SELLÉS, JUAN FERNANDO, *Conocer y amar. Estudio de los objetos y operaciones del entendimiento y de la voluntad según Tomás de Aquino*, Pamplona, EUNSA, 1995, pp. 311y ss.
[476] Después de la conceptualización tiene lugar el juicio. Algunos autores como Yves Simon consideran que el concepto es siempre una abstracción de la esencia desde la existencia, y por ello desnuda de toda referencia a la causalidad final, permaneciendo en el terreno de la causalidad formal. En cambio el juicio es el que enlaza esta causalidad formal con la causalidad final. Sostiene que todo "concepto práctico" implica una relación con un efecto existencial, lo cual sólo puede ser expresado en el juicio; pues todo concepto práctico depende de un juicio convocado por un fin. Por ende, la verdad práctica tiene lugar en el juicio, Cfr., SIMON, YVES R., *A critique of moral knowledge*, New York, Fordham University Press, 2002, pp. 3 y ss.
[477] Iª q. 85 a. 5 co.
[478] Posada, Jorge Mario, "Una física de causas", *Anuario filosófico*, 25, (1992), pp. 189 y ss.
[479] Sellés, Juan Fernando, "Los actos racionales que permiten conocer la realidad física", en Polo, Leonardo, *El conocimiento racional de la realidad*, Pamplona, Cuadernos de Anuario Filosófico, 2004, pp. 28 y ss.
[480] *Cfr*., SELLÉS, JUAN FERNANDO, *Conocer y amar. Estudio de los objetos y operaciones del entendimiento y de la voluntad según Tomás de Aquino*, Pamplona, EUNSA, 1995, pp. 322 y ss.
[481] Sellés, Juan Fernando, "El hábito conceptual y la distinción entre los universales lógicos y reales según Tomás de Aquino", *Diánoia*, LIII, 61, (2008), pp. 52 y ss.
[482] Polo, Leonardo, *El logos predicamental*, Pamplona, Cuadernos de anuario filosófico, 2006, pp. 151 y ss.
[483] Esta relación trascendental es una relación real pero de una naturaleza distinta a la categorial. Es una auténtica relación que connota algo extrínseco del cual depende o al cual se ordena un sujeto, como es precisamente la relación entre el acto y el objeto, o también la materia y la forma, la potencia y el acto, etc. Se trata de ciertas cosas que por su propia naturaleza se encuentran ordenadas entre sí, se inclinan unas hacia las otras, en las cuales el fundamento y la relación se identifican; la esencia del sujeto (relación) es referirse a otra cosa. *Cfr*., CRUZ CRUZ JUAN, *Creación, signo y verdad. Metafísica de la relación en Tomás de Aquino*, Pamplona, EUNSA, 2006, pp. 118-126. Esta relación se identificaría con las llamadas relaciones "no puras"; es decir, sería algo absoluto esencialmente referido. Es una relación que

está embebida en el sujeto, expresando algo extrínseco de lo cual depende y hacia lo que versa; hace referencia a otra cosa pero en función de dependencia. Los nombres "acto" y "objeto" no significan las mismas relaciones o referencias, sino las mismas cosas con sus referencias; significan las mismas cosas de las que brotan las referencias. Por ende la esencia de los seres absolutos que se connotan con estos nombres es acompañada por relaciones ordenadas hacia algo extrínseco; la esencia de una cosa se toma en orden a algo extrínseco de la que se sigue que sea acompañada de por relaciones reales o ideales. Estas relaciones trascendentales suelen ser fundamento de las relaciones categoriales, mismas que pueden desaparecer sin que desaparezcan las trascendentales.

[484] De aquí se infiere que el *intellectus* es más cognoscitivo que la sindéresis, pues el primero conoce principios del ser, en cambio la segunda conoce principios de la esencia; de la misma manera que el fin es superior a la voluntad, la cual está orientada a él. El *intellectus* conoce los principios reales en acto, o sea, el *esse* de la realidad extramental, la sindéresis en cambio, conoce la *essentia* humana, cuyas facultades están originalmente en potencia y que nunca llegan al acto total.

[485] Sellés, Juan Fernando, "Introducción a la cuestión XXII del De Veritate", *De Veritate, cuestión XXII, el apetito del bien*, Pamplona, Cuadernos de anuario filosófico, 2001, pp. 74 y ss.

[486] De Veritate, q.22, a. 4, ad 2.

[487] Sellés dedica un apartado a hacer un exhaustivo análisis de los texto de Tomás para explicar la distinción Cfr., SELLES, JUAN FERNANDO, *Razón teórica y razón práctica según Tomás de Aquino*, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2000, pp. 25 y ss.

[488] "las operaciones, los niveles cognoscitivos, son insustituibles"; "ninguna operación sustituye a otra; lo que se conoce con una operación no se conoce con otra", cfr. Polo, L., *Curso de teoría del conocimiento*, Pamplona, EUNSA, Vol. II, pp. 153 y ss.

[489] S., Th., I q. 46 a. 1 ad 10.

[490] Cfr., SELLES, JUAN FERNANDO, *Razón teórica y razón práctica según Tomás de Aquino*, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2000, pp. 32-33.

[491] De Veritate, q. 22, a. 9, ad 6.

[492] Polo, Leonardo, *La voluntad y sus actos II*, Pamplona, Cuadernos de anuario filosófico, 1998, p. 9.

[493] Apetecer viene de *appetisso* el cual viene de *petesso*, que a su vez viene de *peto*, *~ere*, que indica una pluralidad de sentidos, los cuales coinciden en un *direccionar el curso hacia algo*, *buscar alcanzar algo*, *moverse hacia algo*, etc. Cfr., GLARE, P. G. W., *Oxford latin dictionary*, Oxford, Clarendon Press, 2002, voces *appetisso*, *petesso* y *peto*.

[494] Franquet, María José, "Sobre el hacer humano: la posibilidad factiva", *Anuario filosófico*, 29, (1996), pp. 555 y ss. Puede verse también la obra de Padial, Juan José, *La antropología del tener según Leonardo Polo*, Pamplona, Cuadernos de anuario filosófico, 2000.

[495] Los otros niveles de tenencia de la antropología del tener, son el tener inmanente o tener según la racionalidad, que se refiere a la vida cognoscitiva, por medio de la cual se tienen objetos intelectuales y sensibles. Finalmente está el tener habitual, que es la operatividad que perfecciona las potencias de la esencia, la razón y la voluntad, de manera que a través de estos hábitos y virtudes estas potencias crecen irrestrictamente. Estos dos niveles del tener corresponderían claramente con los bienes del alma, en este caso con la parte potencial del alma que es la esencia, pues el *bien del alma* consiste en la posesión de todas las virtudes. Tanto los bienes del cuerpo como los exteriores le permiten al hombre conseguir cierta perfección o excelencia, pues sirven de instrumentos para la realización de los actos virtuosos.

[496] Cfr., POLO, LEONARDO, *El orden predicamental*, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2005, p. 92. Desde el inicio de este trabajo Polo sostiene que se pueden *reducir* las categorías a las causas, y lo reitera a lo largo del trabajo, pero aún no explica cómo es esto; sin embargo, la reducción está incoada.

[497] De Veritate, q. 1, a. 2, co.

[498] Selles, Juan Fernando, "Acerca del saber hacer. Estudio del arte siguiendo a Tomás de Aquino", *Acta philosophica*, 13, 12, (2004), pp. 127 y ss.

[499] Selles, Juan Fernando, *Curso breve de teoría del conocimiento*, Santa Fé de Bogotá, Universidad de la Sabana, 1997, pp. 46, n. 107 y 67.
[500] Selles, Juan Fernando, *Los hábitos adquiridos. Las virtudes de la inteligencia y de la voluntad según Tomas de Aquino*, Pamplona, Cuadernos de anuario filosófico, 2000, pp. 116 y ss.
[501] Selles, Juan Fernando, *Hábitos y virtud (III)*, Pamplona, Cuadernos de anuario filosófico, 1998, p. 38.
[502] IIIª q. 78 a. 5 co.
[503] S., Th., I q. 79 a. 11 co.
[504] IIIª q. 78 a. 5 co.
[505] Polo, Leonardo, *La voluntad y sus actos II*, Pamplona, Cuadernos de anuario filosófico, 1998, p. 9.
[506] "La práctica no es ciega, se obra para conocer, aunque no se conozca directamente la teoría sino la misma índole de lo práctico. El alcance de lo obrado solo se conoce indirectamente por relación a lo teórico. Solo sabemos la índole de lo práctico, su finalidad, si lo orientamos a su norte que es la teoría. La verdad práctica no la conocemos de entrada, no enteramente al menos, pues se da en el curso de la operación y al final de la misma, pero su estatuto de más o menos verdad, esto es, de más o menos verosimilitud, solo se conoce cuando se subordina a la teoría" *Cfr*., SELLÉS, JUAN FERNANDO, *Razón teórica y razón práctica según Tomás de Aquino,* Pamplona, Cuadernos de Anuario Filosófico, 2000, p. 69.
[507] Este es el sentido que le da Sellés a la *adecuación de la razón práctica a la voluntad*. En manera alguna puede entenderse como que la razón práctica objetive a la voluntad, pues es imposible que una realidad inmaterial sea objetivada. *Cfr*., SELLÉS, JUAN FERNANDO, *Razón teórica y razón práctica según Tomás de Aquino,* Pamplona, Cuadernos de Anuario Filosófico, 2000, p. 51 y ss.
[508] Cfr., GLARE, P. G. W., *Oxford latin dictionary*, Oxford, Clarendon Press, 2002, voces *consilium* y *consulo*.
[509] Summa Theologiae I-II, q. 44 a. 2 arg. 2.; De malo, q. 7 a. 5 arg. 9.
[510] Summa Theologiae I-II, q. 14 a. 1 arg. 3.; Sententia Ethic., lib. 6 l. 9 n. 5.
[511] Super Sent., lib. 4 d. 15 q. 2 a. 3 qc. 2 ad 2.; Super Sent., lib. 3 d. 35 q. 2 a. 4 qc. 1 co.
[512] Cfr., GLARE, P. G. W., *Oxford latin dictionary*, Oxford, Clarendon Press, 2002, voces *deliberatio*, *delibero* y *libra*.
[513] Cfr., GLARE, P. G. W., *Oxford latin dictionary*, Oxford, Clarendon Press, 2002, voces *inquisitio*, *inquiro*, *quaestio* y *quaero*.
[514] Sobre la estructuración de la hipótesis y el silogismo hipotético condicional véase HERNÁNDEZ FRANCO, J. A., *Dialéctica y racionalidad jurídica*, México, Porrúa, 2006.
[515] El concepto de *lex* que aquí se usa es más cercano al entendido por los medievales, aún ajenos a las cargas voluntaristas; ellos más bien entienden la *lex* como la redacción de un complejo patrimonio consuetudinario o un depósito escrito de costumbres; un conjunto de reglas racionales o reglas objetivas inscritas en la naturaleza de las cosas, *cfr*., GROSSI, PAOLO, *El orden jurídico medieval*, Barcelona, Marcial Pons, 1996, pp. 103 y ss; 145 y ss. Este entendimiento no excluye que las *leges* sean elaboradas por los gobernantes, lo que sí excluye es que sean actos de mera voluntad; son más bien actos de la razón y de la voluntad que determinan o regulan ciertas conductas.
[516] Iª-IIae q. 14 a. 1 co.
[517] Iª-IIae q. 14 a. 2 co.; Sententia Ethic., lib. 3 l. 8 n. 1-2.
[518] Sententia Ethic., lib. 6 l. 4 n. 2.
[519] Esta distinción entre los tipos de prudencia la mantiene el Tratado de la Prudencia: IIª-IIae q. 47 a. 13 co.
[520] Sententia Ethic., lib. 6 l. 4 n. 3.
[521] Iª-IIae q. 14 a. 3 co.; Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 2 a. 2 qc. 1 co.
[522] Sententia Ethic., lib. 3 l. 8 n. 3.
[523] IIª-IIae q. 47 a. 4 ad 2.
[524] Sententia Ethic., lib. 3 l. 7 n. 3.
[525] Sententia Ethic., lib. 3 l. 7 n. 4.
[526] Sententia Ethic., lib. 3 l. 7 n. 5.

[527] Sententia Ethic., lib. 3 l. 7 n. 6.
[528] Sententia Ethic., lib. 3 l. 7 n. 7.
[529] Iª-IIae q. 14 a. 4 co.
[530] Sententia Ethic., lib. 3 l. 7 n. 10.
[531] Sententia Ethic., lib. 3 l. 7 n. 10.
[532] Sententia Ethic., lib. 3 l. 7 n. 11.
[533] Sententia Ethic., lib. 3 l. 7 n. 12.
[534] Sententia Ethic., lib. 3 l. 7 n. 13-15.
[535] Cfr., MacDonald, Scott, "Foundations in Aquinas's ethics", *Social and Political Philosophy*, 25, 1 (2008), pp. 353 y ss.
[536] Iª q. 83 a. 3 ad 2.
[537] IIª-IIae q. 49 a. 5 co.
[538] Iª-IIae q. 14 a. 1 ad 2.
[539] Iª-IIae q. 14 a. 5 co.
[540] Iª-IIae q. 14 a. 6 co.
[541] Sententia Ethic., lib. 6 l. 8 n. 18.
[542] IIª-IIae q. 51 a. 1 co.
[543] IIª-IIae q. 51 a. 1 ad 2.
[544] Sellés, Juan Fernando, *Los hábitos intelectuales según Tomás de Aquino*, Pamplona, Eunsa, 2008, pp. 329 y ss.
[545] Sententia Ethic., lib. 6 l. 8 n. 8-17.
[546] IIª-IIae q. 51 a. 1 ad 3.
[547] IIª-IIae q. 51 a. 4 ad 2.; Iª-IIae q. 57 a. 6 ad 3.
[548] Tomás trata acerca de esto en Iª-IIae q. 15 a. 1-4.
[549] Iª-IIae q. 14 a. 1 ad 1.
[550] Iª-IIae q. 44 a. 2 arg. 2.
[551] Cfr., AUBENQUE, PIERRE, *La prudencia en Aristóteles*, Barcelona, Critica, 1999, p. 129
[552] Cfr., GLARE, P. G. W., *Oxford latin dictionary*, Oxford, Clarendon Press, 2002, voz *soluô*.
[553] Cfr., GLARE, P. G. W., *Oxford latin dictionary*, Oxford, Clarendon Press, 2002, voces *resoluô*, *resolution* y *resolutus*.
[554] Cfr., el *index thomisticum*, voz *resolutio*, http://www.corpusthomisticum.org/it/index.age 13 de febrero de 2009.
[555] Cfr., SCHÜTZ, LUDWIG, *Thomas-Lexikon*, Paderborn, Schöningh, 1881, que es la edición original; consultado en la edición de http://www.corpusthomisticum.org/tl.html, 13 de febrero de 2009.
[556] En la literatura clásica
[557] Cfr., DE SOUZA SALLES, SERGIO, "O modus cogitandide Tomás de Aquino: notas sobre os conceitos de resolutio e compositio" en *Aquinate*, 4 (2007) p. 88.
[558] Es una de estas dos citas (1029a10-15) o (1044a22-25)
[559] Sweeney, Eileen, "Three notions of resolution and the structure of reasoning in Aquinas", en *The Thomist*, 58:2 (1994): pp. 209 y ss.
[560] Sententia Metaphysicae, lib. 2 l. 1 n. 6.
[561] Sententia Politic., lib. 1 l. 1 n. 8.
[562] Sweeney, Eillen, "Three notions of resolution and the structure of reasoning in Aquinas", en *The Thomist*, 58:2 (1994): pp. 215 y ss.
[563] Cfr., DE SOUZA SALLES, SERGIO, "O modus cogitandide Tomás de Aquino: notas sobre os conceitos de resolutio e compositio" en *Aquinate*, 4 (2007) pp. 92 y ss.
[564] Cfr., DE SOUZA SALLES, SERGIO, "O modus cogitandide Tomás de Aquino: notas sobre os conceitos de resolutio e compositio" en *Aquinate*, 4 (2007) p. 92.
[565] Iª q. 79 a. 8 co.
[566] Super Sent., lib. 3 d. 23 q. 2 a. 2 qc. 1 co.

[567] Iª q. 14 a. 7 co.

[568] Sobre esto véase también DE SOUZA SALLES, SERGIO, "O modus cogitandide Tomás de Aquino: notas sobre os conceitos de resolutio e compositio" en *Aquinate*, 4 (2007) pp. 95 y ss.

[569] Expositio Posteriorum, lib. 1 l. 1 n. 6.

[570] Cfr., SANGUINETI , JUAN JOSÉ, "Il triplice senso della *resolutio* in San Tommaso", en *Atti del IX Congresso Tomistico internazionale*, Ed. Vaticana 1991, vol. II, pp. 127 y ss.

[571] Puede emplearse este término *cuasi*, que en español significa lo mismo que *casi*, es decir, *poco menos de*, *aproximadamente*, *con corta diferencia*. Esto se debe a que "el consejo o deliberación de la razón práctica se compara en diversos pasajes tomistas con la "*demostratio*" o raciocinio de la razón teórica", pues en "la razón práctica, el *consilium* hace las veces de la *inventio vel inquisitio* de la razón teórica, porque implica una comparación de los medios como bienes en vistas de un fin". Esto quiere decir que *razonar es pasar de lo conocido a lo ignoto* y según Tomás, *lo que en la razón práctica hace las veces del raciocinio teórico es precisamente la deliberación* o *consilium*. Cfr., Selles, Juan Fernando, *La virtud de la prudencia según Tomás de Aquino*, Pamplona, Cuadernos de Anuario filosófico, 1999, pp. 66-67, con fundamento en IIª-IIae q. 49 a. 5 co., y De virtutibus, q. 5 a. 1 co.

[572] Sweeney, Eillen, "Three notions of resolution and the structure of reasoning in Aquinas", en *The Thomist*, 58:2 (1994): pp. 228 y ss.

[573] "but that he had an accurate general grasp of its structure and purpose, enough to allow him to use the notion and fit it into his larger picture of the various forms discursivity could take (…) Pappus's description is clear enough to allow us to see why Aristotle and Aquinas saw the structure of searching for the correct course of action as symmetrical to this search for the right way to the conclusion" Sweeney, Eillen, "Three notions of resolution and the structure of reasoning in Aquinas", en *The Thomist*, 58:2 (1994): p. 233.

[574] Según Sweeney proviene de EN 1112b 16 y ss., y en *Pappi Alexandrini Collectionis Quae Supersunt,* ed. Hultsch (Berlin, 1876-1877), vol. II, pp. 634-635

[575] Cfr., ROBINSON, RICHARD, "Analysis in greek geometry", *Mind*, 45, 180 (1936), pp. 464 y ss.

[576] VICENTE BURGOA, LORENZO, "'*abstractio*', '*remotio*', '*resolutio*': un texto confuso de Tomás de Aquino y una discutible aplicación kantiana", *Ciencia Tomista*, 130, (2003), p. 10.

[577] Iª-IIae q. 14 a. 5 s. c.; Iª q. 59 a. 3 arg 1.

[578] De malo, q. 3 a. 9 ad 7.

[579] De malo, q. 6 co.

[580] I, q. 64 a. 2 co; I, q. 83 a. 1 co; Contra Gentiles, lib. 4 cap. 55 n. 6.

[581] Sententia Ethic., lib. 3 l. 8 n. 4.

[582] Sententia Ethic., lib. 6 l. 1 n. 10.

[583] Iª-IIae q. 14 pr.

[584] Iª-IIae q. 14 a. 5 arg. 1.

[585] Iª-IIae q. 14 a. 5 arg. 2.

[586] Iª-IIae q. 14 a. 5 s. c.

[587] Iª-IIae q. 14 a. 5 co.

[588] Iª-IIae q. 14 a. 5 ad 1.

[589] Iª-IIae q. 14 a. 5 ad 2.

[590] Sententia Ethic., lib. 3 l. 8 n. 4.

[591] Del latín *diagramma* y este del griego διάγραμμα que significa *diseño*, cfr., REAL ACADEMIA ESPAÑOLA, Diccionario de la lengua española, 22ª ed., Madrid, Espasa Calpe,2002 voz DIAGRAMA, cuyos significados en español permiten entender el proceso resolutorio, sobretodo el segundo: 1. Dibujo geométrico que sirve para demostrar una proposición, resolver un problema o representar de una manera gráfica la ley de variación de un fenómeno, y 2. Dibujo en el que se muestran las relaciones entre las diferentes partes de un conjunto o sistema.

[592] Cfr., *Enciclopedia universal ilustrada europeo-americana*, Espasa Calpe, Madrid, 2004, voz *diagrama*.

[593] Sententia Ethic., lib. 3 l. 8 n. 5.

[594] Sententia Ethic., lib. 3 l. 9 n. 2.
[595] Tabula Ethic., cap. 3 vox 16 expos. 12.
[596] Sobre este tema véase CASTAÑEDA, DANIEL, "El caso como relación conflictiva entre personas derivada del aprovechamiento de las cosas: clave de la tarea interpretativa de los jueces", en *Ars Iuris*, 37, (2007), pp. 267-298.
[597] Esta precisión es establecida para la física con respecto a las matemáticas, pero es posible ampliarlo a la relación entre la conducta humana y la geometría. Usa la matemática como medio para sustentar una hipótesis o como medio para reforzar una conclusión *Cfr*., WALLACE, WILLIAM, A. "St. Thomas Aquinas, Galileo and Einstein", en *The Thomist*, 24, 1 (1961), pp. 3 y ss.
[598] Super Sent., lib. 4 d. 25 q. 3 a. 2 qc. 2 ad 9. Algo más menciona en Super Isaiam, cap. 32; Super Psalmo 1, n. 3.
[599] Super Sent., lib. 3 d. 35 q. 2 a. 4 qc. 1 co.; Summa Theologiae I-II, q. 15 a. 3 co.**;** De veritate, q. 5 a. 1 co.
[600] Summa Theologiae II-II, q. 47 a. 7 co.
[601] Summa Theologiae I-II, q. 66 a. 3 ad 3.; Summa Theologiae II-II, q. 47 a. 6 co**;** Sententia Ethic., lib. 6 l. 10 n. 13.
[602] Cfr., RHONHEIMER, MARTIN, *Perspectiva de la moral. Fundamentos de ética filosófica*, Madrid, Rialp, 2000, pp. 209 y ss.
[603] Cfr., Posada, J. M., "Una física de causas", *Anuario filosófico*, 25, (1992), pp. 194 y ss.
[604] Polo, L., *El orden predicamental*, Pamplona, Cuadernos de anuario filosófico, 2005, p. 109 y ss.
[605] Las cuales son distintas de los predicamentos y de las que se han elaborado históricamente diversos elencos.
[606] Polo señala una serie de aporías de la noción de sustancia que tienen qué ver con esto. cfr., Polo, Leonardo, *El conocimiento habitual de los primeros principios*, Pamplona, Cuadernos de anuario filosófico, 1993, pp. 27 y ss.
[607] García González, J. A., *Teoría del conocimiento humano*, Pamplona, Eunsa, 1998, p. 136.
[608] Cfr., POLO, LEONARDO, *El orden predicamental*, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2005, p. 92.
[609] Polo, L., *El orden predicamental*, Pamplona, Cuadernos de anuario filosófico, 2005, p. 110 y ss.
[610] Polo, Leonardo, *Curso de teoría del conocimiento*, IV segunda parte, Pamplona, Eunsa, 1996, pp. 328-330.
[611] Sellés, Juan Fernando, *Hábitos y virtud (III)*, Pamplona, Cuadernos de anuario filosófico, 1999, p. 29 y ss.
[612] García González, Juan A., *Allende el límite. Escritos sobre el abandono del límite mental propuesto por Leonardo Polo*, Madrid, Bubok Publishing, 2011, p. 33.
[613] Cfr., lo sostenido en el trabajo de García González, Juan A., *Allende el límite. Escritos sobre el abandono del límite mental propuesto por Leonardo Polo*, Madrid, Bubok Publishing, 2011, pp. 36-45.
[614] Andrea Errera, *Il conetto de Scientia Iuris dal xii al xiv secolo. Il ruolo della logica platonica e aristotelica nelle scuole giuridiche medievali*, Giuffré, Milán, 2003, pp. 43-88 y especialmente 89-167.
[615] Murillo, José Ignacio, "Distinguir lo mental de lo real", *Studia poliana*, 1, (1999), p. 77.
[616] García González, Juan A., *Allende el límite. Escritos sobre el abandono del límite mental propuesto por Leonardo Polo*, Madrid, Bubok Publishing, 2011, pp. 45-46.
[617] Sellés, Juan Fernando, *Hábitos y virtud (III)*, Pamplona, Cuadernos de anuario filosófico, 1999, p. 33.
[618] Véase la completísima disertación sobre este hábito en Sellés, Juan Fernando, *Los hábitos intelectuales según Tomás de Aquino*, Pamplona, Eunsa, 2008, pp. 257-324.
[619] *Destacar* es lo propio del juicio práctico. Selles, Juan Fernando, *La virtud de la prudencia según Tomás de Aquino*, Pamplona, Cuadernos de Anuario filosófico, 1999, p. 148.
[620] Selles, Juan Fernando, "La sindéresis o razón natural como la apertura cognoscitiva de la persona humana a su propia naturaleza", *Revista española de filosofía medieval*, 10, (2003), 324 y ss.

[621] Sellés, Juan Fernando, *Hábitos y virtud (III)*, Pamplona, Cuadernos de anuario filosófico, 1999, pp. 39 y ss.

[622] Sobre estos importantes hábitos véase lo sostenido por Sellés, Juan Fernando, *Los hábitos intelectuales según Tomás de Aquino*, Pamplona, Eunsa, 2008, pp. 347-362, en especial han de cotejarse los fundamentos en el pensamiento de Tomás.

[623] Sobre estos términos véase el análisis de GUZMÁN, ALEJANDRO, *Historia de la interpretación de las normas en el derecho romano*, Santiago de Chile, Ediciones del Instituto de Historia del Derecho Juan de Solórzano y Pereyra, 2000. Este autor cita diversos ejemplos de la manera en que opera el *aequus* en la jurisprudencia; esto ejemplifica, sin que el autor lo diga expresamente, el ejercicio de la gnome.

[624] Sellés, Juan Fernando, "Los actos racionales que permiten conocer la realidad física", en Polo, Leonardo, *El conocimiento racional de la realidad*, Pamplona, Cuadernos de Anuario Filosófico, 2004, pp. 41-43, quien suministra las bases de sus afirmaciones en los textos de Polo, pues el propio Polo ha tratado este hábito hasta últimas fechas y de manera sucinta.

[625] Para un análisis en profundidad sobre la prudencia y el *imperium* véase el multicitado SELLÉS, JUAN FERNANDO, *La virtud de la prudencia según santo Tomás de Aquino*, Pamplona, Cuadernos de Anuario Filosófico, 1999; y algo más en Sellés, Juan Fernando, *Los hábitos intelectuales según Tomás de Aquino*, Pamplona, Eunsa, 2008, pp. 367 y ss.

[626] *S. Th*., Iª-IIae q. 90 a. 1 co.; *S. Th*., Iª-IIae q. 90 a. 1 ad 1.; *S. Th*., Iª-IIae q. 90 a. 1 ad 2.

[627] Sobre la naturaleza, objeto y sujeto de las pasiones véase, Sellés, Juan Fernando, "Introducción a la cuestión XXVI del *De Veritate*", *De Veritate. Cuestión XXVI, las pasiones del alma*, Pamplona, Cuadernos de Anuario filosófico, 2000, pp. 21 y ss.

[628] IIª-IIae q. 49 a. 2 ad 3.

[629] Precisamente es la tesis que se maneja en García Cuadrado, J. Á., "Entendimiento agente y razón práctica", *Tópicos*, 16, (1999), pp. 56 y ss.

[630] Para los fundamentos de esto en el la obra de Tomás cfr., Sellés, Juan Fernando, "Introducción a la cuestión XXVI del De Veritate", *De Veritate, cuestión XXVI, las pasiones del alma*, Pamplona, Cuadernos de anuario filosófico, 2000, pp. 61-3

[631] Iª-IIae q. 50 a. 3 ad 3.

[632] Sostiene Sellés que "la relación que guarda el *intellectus* con la sindéresis no es directa, sino a través de sus *temas*, pues los primeros principios reales, tema del *intellectus*, son el fundamento y fin, la garantía por tanto, del desarrollo de la actuación humana, tema que ilumina la sindéresis", Selles, Juan Fernando, "La sindéresis o razón natural como la apertura cognoscitiva de la persona humana a su propia naturaleza", *Revista española de filosofía medieval*, 10, (2003), p. 127.

[633] Sostiene Molina que es tarea de la sindéresis verter la temática de la sabiduría en la praxis, dar luz sobre la orientación que debe mantener esta praxis; activa a la voluntad y encamina a la razón para busque bienes auténticos. Molina, Francisco, *La sindéresis*, Pamplona, Cuadernos de anuario filosófico, 1999, p. 63.

[634] Selles, Juan Fernando, "Los niveles cognoscitivos superiores de la persona humana", *Studia Poliana*, 10, (2008), pp. 60-67.

[635] Selles, Juan Fernando, "Los niveles cognoscitivos superiores de la persona humana", *Studia Poliana*, 10, (2008), pp. 60-67.

[636] También puede entenderse una ley natural en la razón teórica que conoce la realidad sin hacer extensión a la dimensión de bien. En este caso sería el objeto formado por el acto de la razón teórica que participa en formación de la cualificación habitual de los hábitos adquiridos e innatos y de la luz temática habitual.

[637] Selles, Juan Fernando, "La sindéresis o razón natural como la apertura cognoscitiva de la persona humana a su propia naturaleza", *Revista española de filosofía medieval*, 10, (2003), 321-333.

[638] La sindéresis en su dimensión de activadora de la voluntad también se vincula con los trascendentales personales: amar, coexistencia, libertad, conocer personal.

[639] El error en la razón práctica no se debe a su acto, puesto que el conocer es verdadero en la medida de su acto; es más bien en los apetitos sensibles y en la voluntad, impidiendo a la *ratio* progresar cognitivamente o no secundando ese progreso.
[640] SELLES, JUAN FERNANDO, *Razón teórica y razón práctica según Tomás de Aquino*, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2000, pp. 26-89.
[641] Selles, Juan Fernando, "La sindéresis o razón natural como la apertura cognoscitiva de la persona humana a su propia naturaleza", *Revista española de filosofía medieval*, 10, (2003), 321-333.
[642] Polo, Leonardo, *La voluntad y sus actos*, II, Pamplona, Cuadernos de anuario filosófico, 1998, pp. 7-8
[643] Selles, Juan Fernando, *La virtud de la prudencia según Tomás de Aquino*, Pamplona, Cuadernos de Anuario filosófico, 1999, pp. 191-196.
[644] Selles, Juan Fernando, *Hábitos y virtud (III)*, Pamplona, Cuadernos de anuario filosófico, 1998, pp. 47-65.
[645] Selles, Juan Fernando, *Hábitos y virtud (III)*, Pamplona, Cuadernos de anuario filosófico, 1998, pp. 66-73.
[646] Sellés, Juan Fernando, "El hábito de sabiduría según Leonardo Polo", *Studia poliana*, 3, (2001), pp. 73-102.
[647] Se entiende como un cierto *sentido de la vida* o *sentido que para uno tienen las cosas*.
[648] Selles, Juan Fernando, "Los niveles cognoscitivos superiores de la persona humana", *Studia Poliana*, 10, (2008), pp. 60-67.
[649] Imposible citar aquí la bibliografía sobre el tema, sin embargo, a título de ejemplo puede verse el volumen 9 del año 2002 de la *Revista Española de Filosofía Medieval*, dedicado al entendimiento agente, AA. VV., *El intelecto agente en la escolástica renacentista*, Pamplona, Eunsa, 2006; y la amplia bibliografía citada por Sellés, Juan Fernando, *El conocer personal. Estudio del entendimiento agente según Leonardo Polo*, Pamplona, Cuadernos de anuario filosófico, 2003, pp. 15-67.
[650] Iª q. 85 a. 1 co.; In De divinis nominibus, cap. 7 l. 2.
[651] Iª q. 85 a. 1 ad 3.
[652] Iª q. 85 a. 1 ad 5.
[653] *Cfr*., MILLÁN PUELLES, ANTONIO, *Fundamentos de filosofía*, Madrid, Rialp, 11ª ed., 1981, p. 368-9. Véase también una síntesis sobre el tema en VERNEAUX, ROGER, *Filosofía del hombre*, Barcelona, Herder, 1988, pp. 119 y ss.
[654] Iª q. 79 a. 3 co.
[655] Iª q. 79 a. 5 ad 2.
[656] Cfr., KENNY, ANTHONY, *Aquinas on mind*, Routledge, London, 1994, pp. 45 y ss.
[657] Cfr., SPRUIT, LEEN, *Species intelligibilis: from perception to knowledge*, t. I "Classical roots and medieval discussions" Leiden-New York, Brill, 1994, pp 166 y ss.
[658] Cfr., HALDANE, JOHN, "Aquinas and the active intellect", *Philosophy*, 67, 260 (1992), pp. 205 y ss.
[659] Iª q. 79 a. 4 co.
[660] Iª q. 79 a. 5 co.
[661] Iª q. 79 a. 5 co.
[662] *Cfr*., MILLÁN PUELLES, ANTONIO, *Fundamentos de filosofía*, Madrid, Rialp, 11ª ed., 1981, p. 365
[663] Véase Castañeda, Daniel, *Filosofía de la jurisprudencia.* México, Porrúa, 2007.
[664] REAL ACADEMIA ESPAÑOLA, *Diccionario de la lengua española*, 21ª ed., Madrid, Espasa Calpe, 1992, voz *relación*.
[665] *Cfr*., CARPINTERO, F. *Historia del derecho natural. Un ensayo*. UNAM, México, 1999, p. 275.
[666] *Cfr*., LLANO, ANA, *Derecho persona y comunidad política. La categoría «relación jurídica»*, Madrid, Dykinson, 2001, pp. 270-271, en donde hace una distinción de varios tipos de relaciones.
[667] ARISTÓTLELES en *EN*, 1131b 25 y ss., habla acerca de la *diké diorthotikon*, la cual tiene lugar en los tratos mutuos, tanto voluntarios como involuntarios, donde lo justo es una igualdad aritmética, que sólo mira a la naturaleza del daño, y que consiste en un término medio entre lo más y lo menos, entre la pérdida y la ganancia. Este tipo de *diké* es perfeccionada por Tomás de Aquino en *S. Th.*, II-IIae, q. 61, a.

3 co. La literatura sobre la justicia correctiva y la igualdad en las transacciones es sumamente amplia y controvertida, entre ellos FINNIS, JOHN, *Ley natural y derechos naturales*. Buenos Aires, Abeledo Perrot, 2000, pp. 206 y ss.; JAMES GORDLEY, "Equality in Exchange", *California Law Review*, 69, (1981), pp. 1587-1656; y también en otros trabajos, "Contract law in the aristotelian tradition", en *The theory of contract law*, Peter Benson, ed., Cambridge University Press, 2000, pp. 265-334; "Tort law in the aristotelian tradition", en *Philosophical foundations of tort law*, David G. Owen, ed., Oxford Clarendon Press, 1995, pp. 131-158; véase especialmente los trabajos del Simposium *Corrective justice and formalism: the care one owes one's neighbors* en *Iowa Law Review*, 77, (1992).

[668] D'ORS, A. "Derecho y ley en la experiencia europea desde una perspectiva romana", en *Parerga Histórica*, Pamplona, EUNSA, 1997, p. 122. ALEJANDRO GUZMÁN da por sentado que el *ius* es algo elaborado por los juristas, lo mismo que *aequus*, *cfr*., *Historia de la interpretación de las normas en el derecho romano*, Santiago de Chile, Ediciones del Instituto de Historia del Derecho Juan de Solórzano y Pereyra, 2000, p. 238.

[669] *S*. *Th*., IIª-IIae q. 57 a. 2 co.

[670] Es fundamental la extraordinaria obra de LLANO TORRES, ANA, *Concepto de derecho y relación jurídica en el pensamiento aristotélico tomista español de los siglos XIX y XX*, Madrid, Universidad Complutense, 1997, especialmente sus reflexiones sobre la noción de relación jurídica, pp. 179-190, con las que el presente estudio está totalmente de acuerdo, salvo por ciertas precisiones terminológicas.

[671] En este sentido no se está del todo de acuerdo con quienes sostienen que la relación es el *ius*, como lo hace ANA LLANO, *Derecho persona y comunidad política. La categoría «relación jurídica»*, Madrid, Dykinson, 2001, p. 7, en donde afirma que "el ser del derecho es la relación". Más bien el ser del *ius* es un enunciado normativo o *ens rationis*, mismo que es configurado por los jueces con fundamento en la relación desajustada de las partes y que a su vez configura una relación armónica.

[672] Este concepto ha de entenderse como una acción y efecto de obtener beneficios y utilidad de dichos bienes. Para el *ius romanum* caben diferentes concreciones del aprovechamiento, como el *uti* o uso, el *frui* o disfrute o goce, el *habere* o disposición y finalmente el *possidere* que es una tenencia o presupuesto material de las formas de aprovechamiento. *Cfr*., D'ORS, ALVARO, *Derecho privado romano*, 9ª ed., Pamplona, EUNSA, 1997, pp. 186 y ss.; GUZMÁN BRITO, ALEJANDRO, *Derecho privado romano*, Santiago, Editorial Jurídica de Chile, 1992, t. I, pp. 443-448.

[673] Con este término, que es usado como sinónimo de *cosa*, no se pretende hacer una estricta referencia a un objeto material o inmaterial a la manera en que es entendido por la doctrina civilista, *bona* o *patrimonium*, sino a un bien en sentido más general, como algo que tiene una perfección y que por ello produce la utilidad o beneficio. Con motivo de la obstrucción de una persona a otra del aprovechamiento de esta utilidad es que surge el desajuste en la relación entre las personas; de ser una relación armónica, como la de respeto en el aprovechamiento de los bienes de los demás, se torna en una conflictiva pues obstruye el pacífico aprovechamiento. Al respecto de los bienes *cfr*., CARPINTERO, FRANCISCO, *Derecho y Ontología jurídica*, Madrid, Actas, 1993, 199 y ss.

[674] *Cfr.,* D'ORS, ÁLVARO, "Derecho y ley en la experiencia europea desde una perspectiva romana", en *Parerga Histórica*, Pamplona, EUNSA, 1997, p. 126.

[675] El tema de la relación jurídica ha sido estudiado en trabajos de derecho civil y de filosofía del derecho que lo abordan, aunque sea someramente. Sin embargo el tratamiento que de ella hacen es de carácter más bien formalista y positivista, pues presuponen, por un lado, la existencia de un ordenamiento que regula y configura todas las posibles relaciones entre los hombres, y por otro, un ordenamiento objetivo que confiere facultades de actuar de acuerdo con la relación que impone. Esto significa que la categorización de una relación como jurídica sólo puede deberse a la preexistencia de una norma que así la considere, es decir, no puede haber algo jurídico mas que en función de una norma estatal. *Cfr*., CASTÁN TOBEÑAS, JOSÉ, *Derecho civil español, común y foral*, Madrid, Reus, 1971, t. I, v. 2, pp. 1-9; LEGAZ Y LACAMBRA, LUIS, *Filosofía del Derecho*, Barcelona, Bosch, 5ª ed., 1979, pp. 680-695; DEL VECCHIO, GIORGIO, *Filosofía del Derecho*, Barcelona, Bosch, 9ª ed., 1974, pp. 400-403. Al parecer estos planteamiento tienen afinidad con lo que se plantea en VON SAVIGNY, K. F., *Sistema de Derecho Romano*

Actual, Madrid, F. Góngora y Cía., 1879, t. I, pp. 222 y ss. (Ed. facsimilar, México, Suprema Corte de Justicia de la Nación, 2004); especialmente interesante son los estudios de Alejandro Guzmán Brito, "La influencia de la filosofía en el derecho con especial alusión al concepto de relación jurídica (examen crítico)", *Anuario de Filosofía Jurídica y Social*, 13, (1995), pp. 139-167 y "Los orígenes del concepto de "Relación Jurídica" ("Rechtliches Verhältnis"–"Rechtsverhältnis")", *Revista de Estudios Histórico-Jurídicos*, 28, (2006), pp. 187-226.

[676] Las relaciones sociales que son objeto de la jurisprudencia son precisamente las que surgen entre personas con motivo del disturbio en el aprovechamiento de las cosas, de manera que las relaciones sociales que se establecen sin que haya mediación de tal aprovechamiento, no podrán ser objeto de la solución del juez. El ejemplo de esto es la relación amorosa entre dos personas en la que no hay ningún disturbio en el aprovechamiento de bienes. De esta manera no es posible caer en el *panjurismo*, puesto que sólo es objeto del conocimiento del juez la relación social desajustada con motivo de un aprovechamiento de bienes.

[677] Para el estudio de la relación jurídica puede verse, aunque con sus reservas, la bibliografía citada en la introducción de JOAQUÍN ARELLANO FERRER por la gran cantidad de fuentes y autores de diversas épocas que trata. Son fundamentales las obras de LLANO, ANA, *Concepto de derecho y relación jurídica en el pensamiento aristotélico tomista español de los siglos XIX y XX*, Madrid, Universidad Complutense, 1997, y también *Derecho persona y comunidad política. La categoría «relación jurídica»*, Madrid, Dykinson, 2001.

[678] "Una vez que el pretor haya autorizado la posesión como propietario, <por su segundo decreto,> ya no hay lugar para ofrecer la caución; así lo sostiene Labeón, porque si no, dice, no se pondría nunca fin al trámite; y esto es muy verdad, sin perjuicio de que se defienda a algunas personas, <con la restitución por entero,> por razón de edad o por otra justa causa". Se ofrece la traducción al español tomada de AA. VV., *El Digesto de Justiniano*, Versión castellana por A. D'ORS, *et*. *al*., Pamplona, Editorial Aranzadi, 1968, 3 vols.

[679] D'ORS, A. "Aspectos objetivos y subjetivos del *ius*", en *Nuevos papeles del oficio universitario,* Madrid, Rialp, 1980, pp. 294-295; GUZMÁN BRITO, ALEJANDRO, *Derecho privado romano*, Santiago, Editorial Jurídica de Chile, 1992, t. I, pp. 475 y 476.

[680] Esto se infiere de "*quod quibusdam vel aetate vel qua alia iusta causa subvenitur"* como se lee al final del pasaje.

[681] Este caso puede ser visto como un ejemplo de la denominada "justicia correctiva" a la manera como en lengua española lo ha puesto de relieve ROBERT ALEXY, "La justicia como corrección" en *Doxa. Cuadernos de filosofía del derecho*, 26, (2003), pp. 163 y ss. Muy cercano esta al concepto de *tort law* de la doctrina estadounidense.

[682] Esto ha de entenderse como una relación entre los dueños de los predios que consiste en la obstaculización del aprovechamiento del dueño del edificio afectado, por parte del dueño del predio afectante.

[683] *Cfr*., el análisis que se hacen de diversos casos del *Digesto* con motivo de demostrar la autonomía de la justicia respecto de la metafísica, en CASTAÑEDA, DANIEL, "La *iurisprudentia* y su autonomía. La naturaleza de las cosas y la fundamentación de la justicia en la metafísica", en *Ars Iuris*, 34, (2005) pp. 165-179.

[684] *De potentia*, q. 7 a. 9 co.; *Scriptum super Sententiis*, lib. 1 d. 26 q. 2 a. 2 s. c. 1.

[685] Este entendido como *el medio de cambio de general aceptación*, *Cfr*., REAL ACADEMIA ESPAÑOLA, *Diccionario de la lengua española*, 21ª ed., Madrid, Espasa Calpe,1992 voz *dinero*. Tomás, siguiendo a Aristóteles, ya había señalado la importancia del dinero en la consecución de la justicia, IIª-IIae q. 61 a. 4 co.; *EN*, 1133a 20 y ss.

[686] CRUZ CRUZ JUAN, *Creación, signo y verdad. Metafísica de la relación en Tomás de Aquino*, Pamplona, EUNSA, 2006, pp. 30-40, estudia las relaciones como *oposiciones*, debido a que la relación establece el orden por el que se refieren los términos opuestos. Establece cuatro tipos de oposiciones: primero la que se da entre el ser y el no-ser absoluto, la cual es la *oposición contradictoria*; segundo, la oposición

entre el ser y el no-ser relativo, que es la *oposición privativa*; tercero, la oposición entre dos seres que se excluyen de un mismo sujeto, que constituye la *oposición contraria*; finalmente, la oposición entre dos seres que no se excluyen de un mismo sujeto, lo cual es precisamente la *oposición relativa*. La primera es una oposición entre una cosa y su negación, por lo que no es posible la existencia de un término medio; la segunda es la oposición entre una cosa y su carencia; la tercera es la oposición entre cosas que distan máximamente dentro de un mismo género y se excluyen mutuamente del mismo sujeto; cuarto, es la oposición que existe entre aquellas cosas que expresan un orden entre sí.

[687] CRUZ CRUZ JUAN, *Creación, signo y verdad. Metafísica de la relación en Tomás de Aquino*, Pamplona, EUNSA, 2006, pp. 106-111, hace una división esencial de las relaciones categoriales, es decir, una división desde el punto de vista de sus fundamentos y términos: la de *proporción*, que tiene su fundamento en la unidad y la diversidad; la de *operación*, que se funda en la acción y la pasión; y finalmente, la de *ser*, que se basa en la medida y lo medible.

[688] *Cfr*., más abajo el parágrafo III, 6.

[689] *Cfr*., CRUZ CRUZ JUAN, *Creación, signo y verdad. Metafísica de la relación en Tomás de Aquino*, Pamplona, EUNSA, 2006, pp. 118-126.

[690] *Cfr*., CRUZ CRUZ JUAN, *Creación, signo y verdad. Metafísica de la relación en Tomás de Aquino*, Pamplona, EUNSA, 2006, pp. 124-126; también véanse las pp. 46-53, en las desarrolla el tema de los relativos *puros* y *no puros*, es decir, de los relativos *en sí* y los relativos *por su expresión*. Los primeros en las que el nombre significa la relación misma ya real ya ideal; y los segundos en las que el nombre significa otra cosa a la que acompaña una relación.

[691] Para un acercamiento a la concepción de la *res* como una realidad moral véase COSTA, JOAN, *El discernimiento del actuar humano. Contribución a la comprensión del objeto moral*, Pamplona, EUNSA, 2003, pp. 71-73 y 92-94.

[692] Para el estudio filosófico de la relación véanse los siguientes estudios. Estudios de carácter histórico: WEINBERG, JULIUS R., *Abstraction, relation, and induction. Three essays in the history of thought*, Madison, The University of Wisconsin Press, 1965, pp. 63-119; HENNINGER, MARK G., *Relations. Medieval theories 1250-1325*, Oxford, Clarendon Press, 1989; Sobre autores o épocas en particular: BALTZLY, DIRK, "Plato, Aristotle, and the logos ek twn pros ti", en *Oxford studies in ancient philosophy*, vol., XV, C. C. W. Taylor, ed., Oxford, Clarendon Press, 1997, pp. 177-206; CASTAÑEDA, HÉCTOR-NERI, "Plato's *Phaedo* theory of relations", en *Journal of Philosophical Logic*, 1, 3-4, (1972), pp. 467-480; CASTAÑEDA, HÉCTOR-NERI, "Plato's relation, not essences or accidents, at *Phaedo* 102b2-d2", en *Canadian Journal of Philosophy*, 8, 1, (1978), pp. 39-53; MATTHEN, MOHAN, "Plato's treatment of relational statements in the *Phaedo*", en *Phronesis*, 27, 1, (1982), pp. 90-100; HOOD, PAMELA, M., *Aristotle on the category of relation*, Lanham, University Press of America, 2004; BRENTANO, FRANZ, *The theory of categories*, The Hague, Martinus Nijhoff Publishers, 1981, pp. 125-131; LÖBL, RUDOLF, *Die Relation in der Philosophie der Stoiker*, Amsterdam, Rodopi, 1986; KREMPEL, A. *La doctrine de la relation chez Saint Thomas. Exposé historique et systématique*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1952; GONZÁLEZ ÁLVAREZ, ÁNGEL, *Tratado de metafísica*, Madrid, Gredos, 1961, pp. 334-341; GRENET, P. B., *Ontología*, Barcelona, Herder, 1985, pp. 145-155; ELDERS, LEO J., *The metaphysics of being of St. Thomas Aquinas in historical perspective*, E. J. Brill, Leiden, 1993, pp. 261-268; MUGNAI, MASSIMO, "Bemerkungen zu Leibniz' Theorie der Relationen" en *Studia Leibnitiana*, 10, 1, (1978), pp. 2-21; WONG, DAVID, "Leibniz's theory of relations", en *The Philosophical Review*, 89, 2, (1980), pp. 241-256;

[693] Sobre este concepto y su desarrollo por los jueces véase mi estudio "Entorno al fundamento de la *Ars Inveniendi* en la razón práctica", en *Ars Iuris*, 31, México, (2004), pp. 305-321.

[694] *S. Th*., Iª-IIae q. 64 a. 3 co.; Iª-IIae q. 3 a. 5 ad 2

[695] En este caso el *bonum commune* no es el *bien común* de la sociedad, Contra Gentiles, lib. 2 cap. 48 n. 6; es mejor dicho la *razón universal de bien*, Iª-IIae q. 4 a. 2 ad 2; Iª-IIae q. 13 a. 5 ad 1.

[696] *Sententia Ethic*., lib. 3 l. 13 n. 3-5.

[697] De malo, q. 1 a. 4 co.

[698] De Veritate, q. 3, a. 3, ad 9.

[699] De Veritate, q. 2, a. 8, co.

[700] Iª q. 79 a. 11 ad 2.

[701] Sellés, Juan Fernando, "Introducción a la cuestión XXI del *De Veritate*", en *De Veritate, Cuestión XXI, sobre el bien*, Pamplona, Cuadernos de anuario filosófico, 1999, p. 30. En las páginas 29 a 31 el autor cita al pie las referencias a las obras de *Tomás en las que trata exhaustivamente esta distinción*.

[702] Este es el axioma B de la teoría del conocimiento de Polo, sobre la diferencia entre las operaciones. Sobre el tema de la axiomática en la gnoseología de Polo puede verse Murillo, José Ignacio, "Distinguir lo mental de lo real", *Studia poliana*, 1, (1999), pp. 59-82; especialmente puede verse la bibliografía a la que él remite.

[703] Otro de los axiomas de la teoría del conocimiento de Polo.

[704] "Lo que la razón práctica puede captar como bienes son las *sustancias*, es decir, los compuestos hilemórficos, y asimismo el resto de las *causas*, así como también de los *accidentes*, por los que la razón práctica tiene un especial interés si se captan como bienes. Pero no puede conocer el acto de ser." Cfr., SELLES, JUAN FERNANDO, *Razón teórica y razón práctica según Tomás de Aquino*, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2000, p. 56.

[705] Este término se deriva del latín *transcendo*, *~dere* que hace referencia a un alcanzar la cima, ir más allá, sobrepasar, exceder, cambiar una etapa a otra, hacer transición, etc. Cfr., GLARE, P. G. W., *Oxford latin dictionary*, Oxford, Clarendon Press, 2002, voz *transcendo*. Aunque se acuñe en el mundo romano, la doctrina de los trascendentales es medieval

[706] Sellés, Juan Fernando, "Introducción a la cuestión XXI del *De Veritate*", en *De Veritate, Cuestión XXI, sobre el bien*, Pamplona, Cuadernos de anuario filosófico, 1999, pp. 39 y ss.

[707] Sellés, Juan Fernando, "Introducción a la cuestión XXI del *De Veritate*", en *De Veritate, Cuestión XXI, sobre el bien*, Pamplona, Cuadernos de anuario filosófico, 1999, pp. 46 y ss.