El concepto *ignorancia teleológica* en la ética tomista: una aproximación desde la *Suma Teológica* y la *Suma Contra Gentiles*

Edgar Iván Castro Guerrero[*]

Recepción: 27 de febrero de 2025
Aprobación: 8 de mayo de 2025

Resumen. Castro Guerrero, Edgar Iván. *El concepto* ignorancia teleológica *en la ética tomista: una aproximación desde la* Suma Teológica *y la* Suma Contra Gentiles. En el presente artículo analizo el concepto de *teleología* y la noción de *ignorancia* en Tomás de Aquino. Destaco que, siguiendo a Aristóteles, toda creatura posee un fin intrínseco orientado hacia la bondad divina, siendo este fin la base del orden cósmico y moral. Aquino diferencia entre *ignorancia invencible*, que exime de culpa al individuo por estar fuera del alcance del conocimiento, e *ignorancia vencible*, considerada pecado por negligencia. Además, en el texto exploro cómo la epistemología tomista, iniciada en la percepción sensible y desarrollada mediante la abstracción, limita el conocimiento humano de lo inmaterial y de los fines últimos. La *ignorancia teleológica* se concibe como la carencia de entendimiento del propósito último de las acciones, lo que afecta la moral y la realización de la felicidad. Así, la integración de teleología e ignorancia en Aquino revela la importancia del conocimiento adecuado para orientar la acción humana hacia el bien supremo. En suma, es fundamental.
Palabras clave: teleología, ignorancia, moralidad, epistemología, fin último, Tomás de Aquino.

[*] Maestro en Filosofía Aplicada por la Universidad Vasco de Quiroga. Profesor en la Universidad del Centro de México. edgar.castro2504@gmail.com

Abstract. Castro Guerrero, Edgar Iván. *The Concept of* Teleological Ignorance *in Thomist Ethics: An Approach from the* Summa Theologica *and the* Summa Contra Gentiles. In this article I analyze the concept of *teleology* and the notion of *ignorance* in Thomas Aquinas. I point out that, according to Aristotle, every creature has an intrinsic end directed toward divine goodness, and that this end is the basis of the cosmic and moral order. Aquinas distinguishes between *invincible ignorance,* which relieves individuals from blame when they have no access to the knowledge in question, and *vincible ignorance*, considered a sin of negligence. Furthermore, in the text I explore how Thomist epistemology, which starts with sensory perception and develops by abstraction, limits human knowledge of the immaterial and of ultimate ends. *Teleological ignorance* is conceived as a lack of understanding of the ultimate purpose of actions, which affects morality and the attainment of happiness. Thus, the integration of teleology and ignorance in Aquinas reveals the importance of adequate knowledge to orient human action toward the supreme good. In short, it is fundamental.
Key words: teleology, ignorance, morality, epistemology, ultimate end, Thomas Aquinas.

Sin lugar a dudas, uno de los pensadores más influyentes a lo largo de la historia de la filosofía —y no sólo de la filosofía, sino del pensamiento cristiano en general— ha sido Tomás de Aquino (1225–1274 d. C.). Gracias a él se desarrolló una importante contribución al pensamiento teológico de la época, ya que fue el periodo de las grandes "síntesis" o "sumas", en el que principalmente el pensamiento clásico aristotélico tomó gran relevancia no solamente en pensadores cristianos (quienes lo sistematizaron con más rigor en la teología cristiana), sino también árabes. En esta síntesis de la razón y la fe sobresale Aquino por su claridad de pensamiento y por haber armonizado la filosofía clásica con la teología, en un *corpus sólido y coherente que sigue siendo referencia para filósofos y teólogos.*

En este breve artículo se buscará desarrollar un concepto relevante a partir de las notas de Aquino en sus dos obras principales. Se trata del concepto *ignorancia teleológica*. Su relevancia reside en el impacto que tiene en la moralidad individual y colectiva, en la formulación ética y en la orientación de la acción hacia la consecución del bien supremo. Se

propone así un concepto que no se encuentra textualmente en la obra de Aquino, pero que, sin duda alguna, puede desarrollarse a partir de sus postulados. Esto deja algunas preguntas que se espera abordar a lo largo del texto: ¿qué es la *ignorancia teleológica*?, ¿se puede hablar de una definición clara del concepto *ignorancia teleológica* en la obra de Tomás de Aquino?, ¿cuál es la relevancia de ese *término?*, principalmente.

Para dar respuesta a estas preguntas, el artículo trata de revalorizar la contribución de Tomás de Aquino en el campo de la ética y la epistemología, al ofrecer una interpretación renovada de su concepción teleológica, ubicando en la ignorancia teleológica la raíz de la reflexión ética. El análisis tomista, que articula las nociones aristotélicas *fin* y *propósito* con la distinción propia de Aquino entre *ignorancia invencible* e *ignorancia vencible*, permite comprender con profundidad cómo la falta de conocimiento del fin último afecta la acción moral y la configuración de normas éticas en la sociedad. La propuesta es pertinente en un contexto contemporáneo en el que se debate la recuperación de una teleología auténtica frente a visiones reduccionistas y materialistas, aportando claridad conceptual y enriqueciendo el diálogo entre tradición y modernidad.

Teleología en la *Suma Teológica* y en la *Suma Contra Gentiles* de santo Tomás de Aquino

El concepto "teleología" deriva de una palabra griega *τέλος*, que significa "fin" o "propósito". Tal *propósito* es inherente a la *cosa*, sin una fuerza externa que le proyecte esa finalidad. En los trabajos de Aquino este concepto es esencial, por una parte, para entender la naturaleza del universo y, por otra, para comprender la naturaleza humana. Ciertamente, no es exclusivo de *él*, pues ya Aristóteles hablaba de una finalidad intrínseca en la naturaleza, manifestada en una de las famosas *cuatro causas*, en particular en la *causa final. Éste la* aborda

en su *Metafísica*, que definirá como *ciencia de la verdad*.[1] Aquí Tomás, siguiendo a Aristóteles, afirma que todo ser tiene un fin último al cual tiende de forma natural. Por eso, para comprender la teleología en aquél es necesario explorar su origen en *éste*.

Es necesario distinguir en un primer momento entre *operación*, *acción*, *acto* y *acto humano*, ya que cada uno de estos términos señala diferentes niveles de intencionalidad y conocimiento en el proceder de un ente, lo que resulta fundamental para comprender y evaluar el concepto que se busca desarrollar en este trabajo. En la *operación*, que se define como un movimiento natural, no interviene un proceso de deliberación ni la voluntad; por lo tanto, una "ignorancia" que se relacione con procesos meramente naturales no es moralmente imputable. Esta noción se aplica, por ejemplo, a los procesos naturales, como el crecimiento de una planta o el movimiento de un cuerpo, en los que la actualización se da de manera automática, sin que la voluntad medie, y tanto la generación como la actualización de la potencia suceden por la fuerza.[2] En contraste con la *acción* y, en particular, con el *acto humano*, que sí involucran la deliberación y la elección consciente del fin. Si en estos casos el agente actúa sin comprender o sin orientarse hacia el fin último, se configura la ignorancia teleológica. Aquino apunta que sólo aquellos actos que se realizan con conocimiento y voluntad deliberada pueden evaluarse en términos morales.[3] En este sentido, la acción no es simplemente la realización de un proceso natural, sino que implica una orientación consciente hacia un objetivo determinado. El acto humano involucra dos elementos esenciales: la deliberación racional y la voluntad.

1. Aristóteles, *Metafísica*, Gredos, Madrid, 1994, p. 22 (II, 1).
2. Tomás de Aquino, *Suma contra los gentiles. II*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1968, pp. 85–86 (libro III, cap. II).
3. Tomás de Aquino, *Suma de teología. II: Parte I–II*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1989, p. 102 (I–II ae, q. 6, a. 1, resp.).

La teleología en Aquino no se limita solamente a los seres humanos, sino que incluye a todo el universo, en la que cada uno de los elementos que la conforman tiene un propósito establecido por Dios. En este sentido, esa teleología establece en el mundo una racionalidad y un orden inherentes a la creación divina. En la *Suma Teológica*, parte I, cuestión 2, artículo 3, Aquino desarrolla las vías para la demostración de la existencia de Dios y expresa lo siguiente respecto de la quinta vía:

> La quinta se deduce a partir del ordenamiento de las cosas. Pues vemos que hay cosas que no tienen conocimiento, como son los cuerpos naturales, y que obran por un fin. Esto se puede comprobar observando cómo siempre o a menudo obran igual para conseguir lo mejor. De donde se deduce que, para alcanzar su objetivo, no obran al azar, sino intencionadamente. Las cosas que no tienen conocimiento no tienden al fin sin ser dirigidas por alguien con conocimiento e inteligencia, como la flecha por el arquero. Por lo tanto, hay alguien inteligente por el que todas las cosas son dirigidas al fin. Le llamamos Dios.[4]

Tomás, en sintonía con estas ideas, afirma que la *teleología* no *únicamente* explica la finalidad de los fenómenos naturales, sino todo lo que engloba al mundo creado. Para él, sólo Dios es el fin último de todas las cosas, y todo el universo está ordenado hacia Él como su propósito último. Por eso, en la concepción tomista, Dios no nada más es creador y diseñador del orbe, sino también es su sentido y meta final. Por lo tanto, todos los seres, tanto animados como inanimados, están impregnados por un propósito dado por El Creador. Esta idea presupone y engloba también las leyes de la naturaleza que rigen el cosmos, las acciones humanas y las estructuras sociales, etcétera. Todo está ordenado a Él.

4. Tomás de Aquino, *Suma de teología. I: Parte I*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2001, pp. 112–113 (I, q. 2, a. 3, resp.).

La finalidad de los fenómenos de la naturaleza, en su orden y regularidad observable y medible, revela también una inteligencia ordenadora detrás de ellos. Plantas y otros seres vivos crecen y se reproducen siguiendo regularidad y patrones que aseguran la continuidad de la vida en el mundo vegetal y permiten sobrevivir en el mundo animal.

> Todo agente obra por un fin, en caso contrario no se seguiría de su acción un determinado fin, a no ser casualmente. Ahora bien, uno mismo es el fin del agente y del paciente en cuanto tales, pero de forma distinta, pues uno y lo mismo es lo que el agente intenta transmitir y lo que el paciente intenta recibir. Sin embargo, hay algunos agentes que obran y reciben la acción al mismo tiempo y éstos son agentes imperfectos, a los que les corresponde que, aun cuando actúen, intenten conseguir algo. Pero al primer agente, que es exclusivamente activo, no le corresponde actuar para adquirir algún fin, sino que tan sólo intenta comunicar su perfección, que es su bondad. En cambio, todas las criaturas intentan alcanzar su perfección que consiste en asemejarse a la perfección y bondad divinas. Por lo tanto, la bondad divina es el fin de todas las cosas.[5]

Como Aquino afirma, "omne agens agit propter finem".[6] En este sentido, la finalidad de la realidad no es meramente accidental, sino que es algo propio de la misma naturaleza del agente, siguiendo el orden y el propósito antes expuestos. En esta parte Aquino presenta una distinción entre *agente* y *paciente*, en la que ambos, de cierta manera, buscan el fin de la realidad, aunque de maneras distintas: el agente trasmite algo, mientras que el segundo recibe algo. Esta diferencia es decisiva para comprender la acción en la creación. Los *agentes imperfectos* obran y reciben la acción al mismo tiempo, y buscan alcanzar algo a través de ella. En contraste, el *primer agente*, *causa incausada*, *motor inmóvil* (el cual es Dios) no actúa para llegar a un fin ni por la influencia de un agente externo que lo mueva; por eso mueve sin ser movido.

5. *Ibidem*, p. 446 (I, q. 44, a. 4, resp.).
6. "Todo agente actúa en pos de un fin".

Dios es el primer agente, es exclusivamente *acto puro* y su acción no se dirige a adquirir algo, sino a comunicar la perfección que de suyo ya posee. Esta idea se fundamenta en la noción de que Dios es absolutamente perfecto en sí mismo.[7] La perfección divina no necesita nada fuera de sí misma, sino que se expresa en la comunicación de su bondad y perfección en la creación. De ahí que la conclusión de la cita anterior ("Por lo tanto, la bondad divina es el fin de todas las cosas") sintetiza la visión teleológica de Tomás de Aquino. En *él*, como se ha visto, se considera que la creación está siendo constantemente atraída por la bondad divina, como un imán que atrae las cosas hacia sí. Esta misma perfección final, a la cual se orienta la creación, establece un orden cosmológico y moral que subraya la coherencia y la racionalidad de la creación. En la *Suma Contra Gentiles* encontramos la misma idea de la perfección divina:

> Aunque los seres que existen y viven son más perfectos que los que únicamente existen, sin embargo, Dios, que no es otra cosa que su propio existir, es el ser de universal perfección, no faltándole ningún género de nobleza [...]. Es necesario que encontremos en Dios, en grado mucho más eminente, todas las perfecciones de cualquier ser, y no al contrario. Dios, por consiguiente, es el Ser perfectísimo.[8]

Dentro de la obra, Tom*á*s de Aquino sigue la misma reflexión con respecto a la teleología en la creación: argumenta en el capítulo II del libro III que todo agente obra con un propósito definido, independientemente de si *éste* tiene un conocimiento consciente de tal fin. Consigna algunos ejemplos de la naturaleza y de la acción humana para

7. "Dios es tenido como primer principio, pero no material, sino como causa eficiente; y por eso es necesario que sea perfecto en grado sumo. Pues, así como la materia en cuanto tal está en potencia, del mismo modo el agente en cuanto tal está en acto. De ahí que el primer principio activo precisa en grado sumo estar en acto; y consecuentemente también en grado sumo ser perfecto. Pues se dice que algo es perfecto en cuanto que está en acto. Se llama perfecto a lo que, de cuanto requiere su perfección, nada le falta". *Ibidem*, p. 123 (I, q. 4, a. 1, resp.).
8. Tomás de Aquino, *Suma contra los gentiles. I*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1952, p. 168 (libro I, cap. 28).

demostrar que cada acción está dirigida hacia un fin específico, lo que pone en evidencia una estructura teleológica intrínseca en el universo:

> En los seres que obran manifiestamente por un fin, llamamos fin a aquello hacia donde va dirigido el impulso del agente; de modo que, cuando lo consigue, se dice que ha conseguido el fin [...]. Todo agente obra por instinto o intelectualmente. Y no cabe duda de que los que obran intelectualmente lo hacen por un fin, puesto que con la mente conciben lo que llevarán a cabo con la acción, y con tal concepto previo obran, que es obrar intelectualmente. [...] Con todo lo dicho se rechaza el error de los antiguos naturalistas, quienes sostenían que todo se hace por necesidad de la materia, negando, en consecuencia, la causalidad final de lo creado.[9]

También es importante comentar que, desde la visión tomista, el agente produce acciones específicas, lo que demuestra que *éstas* no son aleatorias. Por ejemplo, el calor produce calefacción y el frío genera refrigeración. Tal especialidad de las acciones indica que cada una de ellas guarda un propósito determinado, ya sea que concluya en un hecho concreto o no. Dentro del capítulo II Aquino refuta la imposibilidad de un proceso infinito en las acciones del agente. Argumenta que, si *éstas* se dirigieran hacia un fin infinito, nunca alcanzarían un objetivo final, lo cual haría imposible la finalidad porque nada se mueve hacia algo que no puede ser alcanzado. Por lo tanto, debe existir un fin último hacia el cual todas las acciones del agente se dirijan.

También en la *Suma Contra Gentiles* Tomás de Aquino no sólo profundiza en la cuestión teleológica de la realidad, sino que le dedica todo un libro para desarrollar la idea sobre la naturaleza de esa finalidad. Dentro del libro III, dedicado a la cuestión teleológica, Aquino asegura que no sólo el agente *obra por un fin*, sino que también el fin que persigue es intrínsecamente *bueno*.

9. Tomás de Aquino, *Suma contra los gentiles. II*, pp. 82–86 (libro III, cap. 2).

> Además, se ha de demostrar que todo agente obra por el bien. Ya hemos probado que todo agente obra por un fin, porque obra por algo determinado. Mas lo que el agente intenta determinadamente es, sin duda alguna, algo que le conviene; de lo contrario, no tendería hacia ello. Y como lo que conviene a uno es su propio fin, síguese que todo agente obra por un bien. Fin es todo aquello que aquieta el deseo del motor y de lo movido. Pero el aquietar el deseo es propio del bien, dado que "bien es lo que todo ser apetece". Luego toda acción y todo movimiento van dirigidos al bien. [...] Todo móvil es conducido al fin por el motor y el agente. Es, pues, preciso que el motor y lo movido tiendan hacia el mismo término; pues lo que es movido, como quiera que está en potencia, tiende al acto y, por tanto, a lo perfecto y al bien, porque por el movimiento pasa de la potencia al acto. Luego el agente y el motor, cuando obran y mueven, lo hacen siempre por el bien.[10]

Aquino desarrolla dentro del capítulo III una argumentación detallada y lógica para demostrar que los agentes obran con la finalidad de alcanzar un bien. Ya en la *Suma Teológica* se había anunciado que la bondad divina mueve a toda la creación; pero, en este sentido, ahora la acción del agente busca el bien. Así, tanto la antropología como la cosmología tomista orientan la realidad del universo hacia ese fin inherentemente bueno. En ella, cada acción y movimiento tiene una orientación conveniente y buena, ordenada por la bondad divina. Una vez que Aquino ha demostrado que *todo agente obra por un fin*, le sigue la demostración de que *fin es todo aquello que aquieta el deseo del motor y de lo movido*. Para ello identifica el *bien* como aquello capaz de satisfacer el deseo. Esta identificación del bien está en consonancia con la definición aristotélica de bien como aquello a *lo que todo ser apetece*.[11]

Tomás de Aquino argumenta y complementa la idea anterior en el capítulo XVI del libro III: sostiene que todo agente actúa con el propósito de alcanzar un bien que le es propio y que, a su vez, le permite ir alcanzando la perfección. Los seres racionales lo hacen por conoci-

10. *Ibidem*, pp. 86–88 (libro III, cap. 3).
11. Aristóteles, Ética *nicomáquea*, Gredos, Madrid, 1985, p .129 (I, 1).

miento y voluntad, mientras que los irracionales lo hacen instintivamente, dirigidos por fuerzas externas. Así, tanto los seres conscientes como los inconscientes están ordenados al bien como su fin último.

> De la misma manera están ordenados al fin los seres que lo conocen como los que no lo conocen; aunque los que lo conocen se mueven por sí mismos hacia el bien, mientras que los que no lo conocen tienden hacia él como dirigidos por otro, según se ve en el ejemplo del saetero y la saeta. Mas los que conocen el fin se ordenan siempre al bien, tomado como fin; porque la voluntad, que es el apetito del fin preconocido, sólo tiende a lo que tiene razón de bien, el cual es su propio objeto. Así, pues, incluso las cosas que no conocen el fin se ordenan al bien como a su fin. Por lo tanto, el fin de todas las cosas es el bien.[12]

Más adelante, en el capítulo XXII, Tomás de Aquino aborda las diversas maneras en que se ordenan las cosas a sus propios fines. Argumenta que el fin último de cualquier ser es su propia operación, la cual puede manifestarse de varias formas. Por ejemplo, hay operaciones que implican mover a otros, como calentar o cortar; otras consisten en ser movidos por otros, como ser calentado o cortado, y, finalmente, hay operaciones que son perfección en sí mismas, como entender, sentir y querer. Los seres que no mueven a otros, pero conservan su perfección, tienden a asemejarse a Dios en su perfección. Aquéllos que mueven y obran en otros tienden a asemejarse a Dios en ser causas. Los cuerpos celestes, que se mueven a sí mismos y a otros, buscan la semejanza divina en ambas formas, siendo causa de generación y corrupción en los cuerpos inferiores, y su movimiento, naturalmente, tiende a mantener su propia forma y lugar.[13]

Con este breve esbozo se puede concluir que la teleología, según Aquino, tal como se presenta en la *Suma Teológica* y en la *Suma Contra Gentiles*, ofrece gran coherencia y profundidad, ya que es central

12 Tomás de Aquino, *Suma contra los gentiles. II*, p. 118 (libro III, cap. 16).
13. *Ibidem*, pp. 131–133 (libro III, cap. 22).

para todo el sistema tomista, además de que ayuda a comprender el ser y sus acciones. Esto también explica la ordenación del universo que tiende al fin; pero no sólo al fin sin más, pues tal ordenación se centra en el hombre como fin último del género. Al respecto, Aquino comenta: "Luego si el movimiento celeste está ordenado a la generación, y ésta se ordena totalmente al hombre, como fin último de este género, es evidente que el fin del movimiento celeste está ordenado al hombre, considerado como último fin de las cosas generables y corruptibles".[14]

Tomás de Aquino también distingue cuidadosamente entre el fin como *término* y el fin como *finalidad*.[15] De esta manera libera el finalismo de todo antropocentrismo y panpsiquismo.[16] Todo movimiento tiene un término que lo define y lo especifica,[17] ya que es una realidad intencional que toma sentido en su relación con las otras cosas. Por lo tanto, no es necesario que el ser que se mueve conozca ese fin como finalidad. El tener determinada una dirección es precisamente lo que hace que un movimiento tenga un fin. Así, tanto si el fin es sólo un término como si es conocido y querido como finalidad, siempre es el bien del agente.

La acción misma demuestra que el fin es conveniente y beneficioso, como ya se ha comentado antes, dejando en evidencia que todo agente actúa por un bien. El fin de la acción es también el fin del ser, y la acción alcanza su perfección al completarse. De aquí se desprenden dos consideraciones que deben tomarse en cuenta. En primer lugar, *el fin se presenta en una multiplicidad de aspectos*. Por ejemplo, el

14. *Idem*.
15. El fin entendido como *término* se refiere al punto final o al resultado hacia el cual se dirige una acción o movimiento. La naturaleza del término es objetiva y no requiere que el agente tenga conocimiento o intención de alcanzarlo. El fin como *finalidad*, por otro lado, implica la intención consciente por parte del agente, el cual busca alcanzar un objetivo específico. Este fin es conocido y querido.
16. Tomás de Aquino, al hacer esta distinción, libera al finalismo de la necesidad de atribuir conciencia o intencionalidad a todos los agentes, evitando así un enfoque antropocéntrico, en el que se humanizan todos los actos, o un panpsiquismo, en el que se atribuye una forma de conciencia a todas las cosas.
17. Tomás de Aquino, *Suma de teología. V: Parte III*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1994, p .76 (III a, q. 2, a. 7, ad 2).

fin al que se dirige la acción no es necesariamente lo que el agente pretende; el bien al que se dirige la acción es inseparable del ser para el cual este fin es buscado; el bien al cual se dirige la acción es, o bien extrínseco a la acción y dependiente de ella o independiente, o bien intrínseco a la misma acción una vez llegada a su término (es el caso de las operaciones inmanentes que tienen por fin un objeto y su propia referencia a ese objeto). En segundo lugar, *el fin es causa de las causas*, ya que, sin una intención hacia un resultado determinado, ninguna causa podría ejercer su causalidad. Sin la intención hacia el resultado el agente permanecería inactivo, la materia no ejercería función material y no adquiriría forma alguna. "Cualquier cosa tiende como al fin, mediante su acción o movimiento, a un bien determinado, según hemos demostrado (c. XVI). Pero un ser participa del bien en la medida en que se asemeja a la primera bondad, que es Dios. Luego todos los seres, mediante sus acciones y movimientos, tienden como al fin último a su semejanza con Dios".[18]

La *ignorancia* en santo Tomás de Aquino

La noción de *ignorancia* ocupa un lugar especial dentro de la ética y la epistemología de santo Tomás. La distinción entre los diversos tipos de ignorancia será fundamental para comprender su impacto en la moralidad de las acciones humanas y la complejidad del pensamiento de Tomás de Aquino en este ámbito.

Algo central que se debe hacer en un primer momento es definir la palabra "ignorancia". Para Aquino es "la privación del conocimiento que el hombre debe de tener".[19] En este sentido, su definición implica que el concepto en cuestión no es simplemente la ausencia de conocimiento, sino que es asimismo la ausencia de un conocimiento necesario o esperado para una situación concreta y determinada. To-

18. Tomás de Aquino, *Suma contra los gentiles. II*, p. 124 (libro III, cap. 19).
19. Tomás de Aquino, *Suma de teología. II: Parte I–II*, p. 601 (I–II ae, q. 76, a. 1, resp.).

más aborda el tema de la ignorancia en la *prima secundae* de la *Suma Teológica*, en la que se tratan temas de carácter teológico–moral, particularmente en la sección sobre los *vicios y pecados en general*. Es aquí, en la cuestión 76, artículo 2, donde distingue la ignorancia de la *nesciencia*, al ser esta *última* la simple ausencia de conocimiento, que puede ser moralmente neutra; mientras que la ignorancia implica una falta de conocimiento que debería estar presente en el sujeto y que puede tener implicaciones morales y prácticas.

> La ignorancia difiere de la nesciencia en que la nesciencia denota mera negación de conocimiento; por ende, si uno no posee el conocimiento de algunas cosas, se puede decir que no las sabe, y en este sentido pone Dionisio nesciencia en los ángeles [...]. Mas la ignorancia implica privación de conocimiento: esto es, cuando le falta a uno el conocimiento de aquellas cosas que tiene aptitud para conocer por su naturaleza. Y algunas de éstas está uno obligado a saber: aquellas sin cuyo conocimiento no puede cumplir bien el acto debido. Por consiguiente, todos están obligados a saber en general las cosas de la fe y los preceptos universales del derecho; y cada uno, las cosas tocantes a su estado u oficio. Mas hay ciertas cosas que, aunque uno sea naturalmente capaz de conocer, sin embargo, no está obligado a saberlas, excepto en algún caso, los teoremas de la geometría y los singulares contingentes.[20]

Tomás de Aquino distingue dos tipos de ignorancia: la *invencible* y la *vencible*. La primera no puede ser superada por el sujeto, independientemente de sus esfuerzos. En otras palabras, es un tipo de ignorancia que la persona no tiene capacidad de evitar en absoluto. Excusa al individuo de la culpa moral, ya que no se espera que actúe con un conocimiento fuera de su alcance real. La segunda, la ignorancia vencible, es aquélla que puede ser superada con esfuerzo razonable. Aquino sostiene que esta ignorancia es pecado y que no excusa al individuo de la responsabilidad moral, ya que debió adquirir el conocimiento necesario para evitar el error.

20. *Ibidem*, pp. 602–603 (I–II ae, q. 76, a. 2, resp).

> Ahora bien, es evidente que cualquiera que descuida tener o hacer lo que está obligado a tener o hacer, peca por omisión. Por lo tanto, la ignorancia de aquello que uno debe saber es pecado por la negligencia. Mas no se le imputa a uno como negligencia el que no sepa aquello que no puede saber. De ahí que la ignorancia de esto se llame invencible: porque no se puede superar por el empeño (o diligencia). Y por eso tal ignorancia, no siendo voluntaria, ya que no está en nuestra facultad el superarla, no es pecado. Por lo cual es evidente que ninguna ignorancia invencible es pecado. Mas es pecado la ignorancia vencible si es respecto de aquellas cosas que uno está obligado a saber; pero no si es de lo que no está obligado a saber.[21]

A todo lo anterior es necesario añadir un tercer elemento que conviene precisar: para santo Tomás era algo muy evidente (como se aborda en la cuestión 76 de la *prima secundae* de la *Suma Teológica*) el hecho de que la ignorancia haya llevado a muchas personas a actuar mal. Ya se ha distinguido la ignorancia de la *nesciencia*, pero también tiene que distinguirse aquélla del *error*. Estos tres estados (ignorancia, nesciencia y error) comparten una falta de conocimiento, aunque presentan diferencias sutiles, siendo el error el más grave, ya que implica un nivel superior de ignorancia. Mientras que la ignorancia significa simplemente no conocer algo que se debería saber, pero sin emitir juicios sobre ello, el error surge cuando se emiten juicios sobre lo que se desconoce, tomando lo falso como verdadero, y lo verdadero como falso.[22]

Además de lo antedicho, santo Tomás hace una nueva distinción cuando habla de la ignorancia en relación con la voluntad: existe ignorancia *concomitante* o *posterior* a la voluntad, e ignorancia *anterior* a la voluntad, ambas dentro de la ignorancia *vencible*. Esto lo precisa en el artículo 8 de la cuestión 6, de la *prima secundae* de la *Suma Teológica*. La *ignorancia concomitante* ocurre cuando una

21. *Idem*.
22. "[...] en algunos individuos la razón está corrompida por la pasión, por un vicio o por una mala disposición en su naturaleza: es por este motivo que el robo entre los germanos no era considerado como malo, según refiere Julio César, aun cuando se trata de algo expresamente contrario a la ley natura". *Ibidem*, pp. 735–736 (I–II ae, q. 94, a. 4, resp.).

persona realiza un acto sin saberlo, pero, incluso si lo supiera, no dejaría de realizarlo. En este caso, la ignorancia no induce a querer el acto en sí, sino que simplemente acompaña la acción. Por ejemplo, si alguien quiere matar a un enemigo y, sin saberlo, lo mata mientras está de cacería, la ignorancia no causa el acto voluntario. Según Aquino, esta ignorancia no produce lo involuntario porque no genera algo que es contrario a la voluntad; más bien, causa lo no voluntario, ya que no se puede querer en acto lo que se ignora. Esta distinción es fundamental para comprender cómo ciertos actos pueden ser moralmente neutros o menos culpables debido a la falta de conocimiento específico sobre la acción realizada.

> [La ignorancia es concomitantemente], cuando versa acerca de lo que se hace, pero, aunque se supiera, no dejaría de hacerse. En este caso la ignorancia no induce a querer hacerlo, sino que ocurre que hay a la vez algo hecho e ignorado, como en el ejemplo puesto, cuando uno quiere matar a un enemigo y lo mata sin saberlo, pensando que mata un venado. Esta ignorancia no produce involuntario, como dice el Filósofo, porque no causa algo que sea contrario a la voluntad; sino que causa no voluntario, porque no puede ser querido en acto lo que se ignora.[23]

La *ignorancia consiguiente* se da cuando la ignorancia misma es voluntaria. Esto puede ocurrir de dos maneras distintas: cuando la voluntad se dirige activamente hacia la ignorancia o cuando alguien no hace el esfuerzo necesario para adquirir el conocimiento que debería de tener. La primera forma de ignorancia consiguiente se denomina *ignorancia afectada*, que ocurre cuando alguien elige no saber algo para tener una excusa de realizar el mal o para no ser disuadido del pecado. La segunda forma se refiere a la negligencia en adquirir conocimiento. Este tipo de ignorancia, que puede surgir de la pasión o del hábito, también es voluntaria porque uno no considera lo que debería tener en cuenta. Un ejemplo es ignorar los principios universales del derecho, que

23. *Ibidem*, p. 111 (I–II ae, q. 6, a. 8, resp.).

todos deben conocer. Esta negligencia se concibe voluntaria y, aunque no causa lo involuntario estrictamente, precede al movimiento de la voluntad para realizar un acto, lo que no ocurriría, en todo caso, si se tuviera el conocimiento adecuado.[24]

Finalmente, *la ignorancia antecedente* se presenta cuando, sin ser voluntaria, causa que una persona quiera algo que, de otro modo, no querría. Ocurre cuando alguien desconoce alguna circunstancia de un acto que no tiene obligación de conocer, lo que lo lleva a realizar una acción que no haría si tuviera el conocimiento adecuado. Un ejemplo de esto es cuando alguien que, sin saber que hay un transeúnte en el camino, lanza una flecha y lo mata. En este caso, la ignorancia ocasiona lo involuntario de manera total, ya que la acción realizada es contraria a la voluntad informada del sujeto.[25]

Una vez aclarada la cuestión preliminar sobre el concepto de la ignorancia en Tomás de Aquino queda revelado su impacto en la moralidad humana. Aquino sistematiza la comprensión del concepto con la meticulosa distinción previamente desarrollada, que no sólo refleja la agudeza filosófica de Santo Tomás, sino que también devela su compromiso con el comportamiento humano. Es importante también subrayar la interrelación entre conocimiento, voluntad y moralidad.

Noción preliminar de *ignorancia teleológica* en Tomás de Aquino

Como ya se ha visto, el tema de la ignorancia es una parte integral de la ética y la epistemología tomista, y se manifiesta en una red bastante compleja de distinciones que trata de comprender su impacto en la moralidad humana y en la dirección hacia un fin último. Aunque

24. *Idem*.
25. *Ibidem*, p. 112 (I–II ae, q. 6, a. 8, resp.).

explícitamente no se encuentra en la doctrina tomista un concepto textual de "ignorancia teleológica" sí se puede desarrollar a partir de sus postulados, que se siguen naturalmente de sus puntos reflexivos sobre la finalidad y la moralidad de las acciones humanas.

Tomando como base las nociones antes presentadas, se puede integrar un concepto llamado *ignorancia teleológica*, que se construye a partir de la integración de la teleología y la teoría de la ignorancia tomista. En este sentido, *ignorancia teleológica* se refiere a la falta de conocimiento sobre el fin último de una acción o de la naturaleza misma de un ser, que debería estar presente para que tal acción sea moralmente correcta. En este sentido, y tomando en consideración que la finalidad última y la felicidad abordadas desde la ética tomista no pueden tratarse como elementos independientes, la ignorancia teleológica afecta directamente el actuar humano y la consideración misma de la felicidad.

Para dejar en claro lo anterior se retomará una breve reflexión sobre el fin último en el hombre, ya que, en toda acción deliberada, éste actúa con un fin específico en mente y orienta sus acciones libremente hacia él. Esto sirve de fundamento y, a su vez, se fundamenta en la premisa de que cada acción realizada por una capacidad inherente al ser humano está dirigida de acuerdo con su objeto: "Ahora bien, todas las acciones que proceden de una potencia son causadas por ella en razón de su objeto. Pero el objeto de la voluntad es el bien y el fin. Luego es necesario que todas las acciones humanas sean por un fin".[26] En este contexto, el objeto de la voluntad es el fin y el bien, como ya se ha señalado. La consideración del fin último no puede ser evitada, ya que se basa en la imposibilidad de un progreso infinito, tanto en el orden de los fines como en el de las causas eficientes.

26. *Ibidem*, p. 38 (I–II ae, q. 1, a. 1, resp.).

Toda acción humana consciente se realiza con un fin en mente. Este fin último, además de ser un bien supremo y completamente satisfactorio, polariza y unifica la multiplicidad de actos e intenciones particulares, otorgando a la existencia humana su coherencia interna. La noción de fin último implica, de manera inherente, un bien perfecto que no deja lugar a deseos ulteriores. Así, cada acto humano, aunque orientado hacia fines no últimos o intermedios,[27] está, en última instancia, dirigido hacia este fin último absoluto. A nivel colectivo, todos los seres humanos coinciden en desear su perfección última, aunque divergen en la elección concreta del objeto considerado su fin último. Esto se refleja en la diversidad de opiniones humanas y la experiencia de vida, demostrando que la humanidad comparte un destino común cuya concreción puede variar significativamente. En cuanto a las diversas modalidades de manifestación de esa finalidad (según sea el caso de que el agente esté dotado o no de razón, y, a su vez, sea capaz de conocer o no su finalidad, y, también, de orientarse o no en su propio movimiento), ya las trata Aquino en la *Suma Teológica*.[28]

Tomás, abonando a la reflexión acerca del fin último del hombre, deja en claro la unicidad del fin último, principalmente en los artículos 5–8. Primero, demuestra que una persona no puede tener o desear dos fines últimos al mismo tiempo. Esto se debe a que el mismo concepto de fin último implica un bien perfecto que satisface completamente el deseo sin dejar espacio para otro: "Es imposible que la voluntad de un hombre desee a la vez objetos diversos como fines últimos".[29] En efecto, todo lo que desea una persona, lo hace en función a su fin supremo; aunque esta intención por dicho fin no tiene que estar presente en todo momento.[30]

27. *Ibidem*, pp. 41–42 (I–II ae, q. 1, a. 4, resp.).
28. *Ibidem*, pp. 41–42 (I–II ae, q. 1, a. 2, resp.).
29. *Ibidem*, p. 43 (I–II ae, q. 1, a. 5, resp.).
30. *Ibidem*, p. 44 (I–II ae, q. 1, a. 6, resp.).

El concepto de ignorancia teleológica en tanto carencia de conocimiento o comprensión sobre el fin último de las acciones y la existencia misma, trae consecuencias no sólo a nivel de una vida ética, sino, incluso, en el sentido de la vida humana en general. En este sentido, no puede verse como una mera falta de información, sino como una desconexión fundamental entre los objetivos y propósitos que dan coherencia y dirección a la vida. A continuación se desarrollan algunas consecuencias de este tipo de ignorancia.

La primera y más inmediata consecuencia es la *desviación de la acción moralmente correcta*. Santo Tomás de Aquino, al afirmar que toda acción está orientada a un fin último, proporciona una guía para la conducta moral. La ignorancia de este fin puede llevar a que las acciones se realicen sin una adecuada orientación al bien absoluto. Cuando una persona actúa sin un conocimiento claro del fin último puede buscar fines intermedios o no últimos que, aun cuando sean *válidos en sí mismos, no contribuyen a la realización del bien supremo*. Esto se puede entender de forma concreta cuando existe la posibilidad de que alguien elija objetivos aparentemente buenos, en un contexto limitado, pero que, en última instancia, no conducen a la plenitud humana. La falta de entendimiento en este aspecto daría lugar a decisiones que, aunque puedan estar bien intencionadas, resultan deficientes e incoherentes. La ignorancia teleológica, desde esta postura, impide que los individuos alcancen la verdadera felicidad y compromete la integridad de la moral personal.

Ya en un nivel social y ético *la ignorancia teleológica tiene diversos efectos significativos en la estructura de la sociedad y en las normas morales colectivas*. La falta de claridad en torno a una visión del fin último puede conducir a una pluralidad contradictoria y conflictiva de visiones del bien dentro de una sociedad. Si las personas y las comunidades no están de acuerdo con el fin último que debería guiar la conducta, surgen discrepancias en la evaluación de lo que constituye

el bien común y la justicia. A esto se suma que, al ignorar el fin último, surgen sistemas éticos relativistas en los cuales los criterios de moralidad se vuelven subjetivos y variables en función de las percepciones de cada individuo. Este relativismo puede afectar en gran medida las bases éticas y dar lugar a que la ética se perciba como una cuestión de preferencias personales, en lugar de principios objetivos y universales.

Desde una perspectiva de desarrollo humano, la ignorancia teleológica puede obstaculizar el crecimiento y la autorrealización. El fin último, en la concepción tomista, no sólo es orientadora de acciones, sino que también proporciona un marco de referencia para la perfección humana y el desarrollo integral. Como ya se trató en el libro III, capítulo II de la *Suma Contra Gentiles*, la acción humana está orientada a un fin último, y este fin último es bueno y perfecto, lo que trae por consecuencia la perfección humana, en la medida en que se sigue esa perfección. Sin un conocimiento claro del fin último los individuos pueden verse atrapados en la búsqueda de logros meramente superficiales o efímeros que no contribuyen a su verdadero desarrollo personal. Esta falta de conocimiento puede hacer que la persona lleve una vida caracterizada por la búsqueda de placeres momentáneos y la evasión de compromisos y desafíos necesarios para el crecimiento integral.

Una consecuencia importante consiste en *las repercusiones tanto filosóficas como teológicas de la ignorancia teleológica*. Esta ceguera respecto al fin último se fundamenta en una vaga y errónea comprensión de la naturaleza del ser humano y de su relación con lo divino, deviniendo una especie de antropología limitada sólo a lo biologicista–materialista, o con una espiritualidad desvinculada de toda trascendencia al fin último. En la visión tomista del fin último, puesto que es fundamental aquel bien supremo que orienta las acciones y decisiones (tanto para la antropología como para la ética de Aquino), la ignorancia teleológica compromete la capacidad de entender el propósito humano en la creación y en la existencia. De lleno en una perspectiva teológica, esta

misma forma de ignorancia llevaría a una comprensión incompleta o errónea de la relación humana con Dios. De esta manera, el ser humano sería incapaz de comprender su vocación a la visión beatífica en el contexto del plan divino, lo que provocaría una separación entre el sujeto y su plan trascendental. También influiría en su comprensión antropológica y epistemológica.

Nociones preliminares de *epistemología* en santo Tomás de Aquino

Algo importante a considerar al abordar la epistemología tomista es que el propio *Aquino no desarrolló una epistemología en el sentido y en los términos que se entenderían después de Kant. Sin embargo, a partir de sus escritos es posible definir e identificar una teoría del conocimient*o. Desde este horizonte se puede plantear una justificación epistemológica sobre la posibilidad de un conocimiento metafísico.[31]

Según Aspacia Patrou[32] es posible identificar en la obra de Aquino ideas centrales para justificar una teoría del conocimiento sólida y permitir un conocimiento más allá del mundo natural y conducir al conocimiento de Dios:

1. *El entendimiento humano no contiene ideas innatas*. Según Tomás de Aquino, en consonancia con el pensamiento de Aristóteles, el entendimiento humano es potencial respecto a lo inteligible y, al principio, es como una hoja en blanco. Desde esta perspectiva, las ideas sólo pueden considerarse innatas en el sentido de que la mente humana tiene capacidad natural para la abstracción y la formación de ideas; pero, en cuando a ideas en acto, aquélla es originalmente

31. Aspacia Petrou, "Epistemología tomista: Una concepción ontológica de la realidad" en *Lógoi. Revista de filosofía*, Universidad Católica Andrés Bello, Caracas, Nº 23, enero/junio de 2013, pp. 42–55, p. 44.
32. *Ibidem*, pp. 45–47.

una *tabula rasa*. Con esto se afirma que no contiene conocimientos *a priori* en un sentido estricto:

> Por su parte, el entendimiento humano, el último en el orden de los entendimientos y el más alejado de la perfección del entendimiento divino, está en potencia con respecto a lo inteligible, y, al principio, es como una tablilla en la que nada hay escrito, como dice el Filósofo en III *De Anima*. Esto resulta evidente por el hecho de que en un principio estamos sólo en potencia para entender, y luego entendemos en acto. Así, pues, resulta evidente que nuestro entender es un cierto padecer, según el tercer sentido de pasión. Consecuentemente, el entendimiento es una potencia pasiva.[33]

2. *El objeto propio e inmediato del intelecto humano en esta vida es la esencia de los entes*. La esencia de los entes es cognoscible mediante un proceso denominado "abstracción". Cuando se abstrae la esencia de un ente, aislamos intelectualmente lo universal, separándolo de las características particulares. Esta capacidad de abstracción es ejercida por el *entendimiento agente*.[34]

3. *El conocimiento de las esencias de los entes comienza con la percepción sensible*. Dentro de la visión tomista, el conocimiento comienza con la percepción sensible; es imposible entender o conocer sin una representación sensible en un primer momento. "No obstante, en la vida intelectual hay también diversos grados. Pues, aunque el entendimiento, humano pueda conocerse a sí mismo, toma, sin embargo, del exterior el punto de partida para su propio conocimiento, ya que es imposible entender sin contar con una representación sensible".[35]

Mediante estas tres ideas centrales se fundamenta la epistemología tomista, la cual es mediada por la percepción del mundo sensible o los objetos de la experiencia inmediata, es decir, el mundo natural y sus

33. Tomás de Aquino, *Suma de teología. I: Parte I*, p. 723 (I a, q. 79, a. 2, resp.).
34. *Ibidem*, p. 726 (I a, q. 79, a. 4, resp.).
35. Tomás de Aquino, *Suma contra los gentiles. II*, p. 679 (libro IV, cap. XI).

creaturas. La reflexión y los procesos de abstracción sobre este mundo son lo que permite elevar el conocimiento más allá del mundo sensible, lo que posibilita incluso el conocimiento de Dios a partir de la realidad de las creaturas. Como sostiene Antonio Prevosti: "La capacidad de conocer que tiene el entendimiento radica en su inmaterialidad, pero asimismo, la inteligibilidad de todo [lo] inteligible viene por su inmaterialidad".[36]

Sin embargo, pueden encontrarse ciertas dificultades al poner en relación la epistemología tomista con la ignorancia teleológica. Si la epistemología tomista sostiene que el conocimiento comienza con la percepción sensible, se tiene como consecuencia una ignorancia teleológica, ya que *éstos* no pueden captar directamente los fines últimos o las causas finales de las cosas, especialmente aquéllas inmateriales. Así, el conocimiento humano no puede partir de lo sensible y quedarse únicamente ahí; el entendimiento necesita trascender la materialidad mediante la razón.

Unido a lo anterior, según Aquino, aunque la mente humana logra abstraer los universales de los entes materiales, este proceso está condicionado por la capacidad de los sentidos para percibir la realidad sensible. Esto significa que aquélla puede quedar en ignorancia de los aspectos teleológicos no manifestados directamente a través de lo sensible, o, que por lo menos, hayan dejado su *huella* en el mundo material. No obstante, también sugiere que el entendimiento agente cuenta con un papel en la producción de conocimiento que va más allá de la mera recepción pasiva de la información dada por los sentidos, permitiendo una cierta capacidad para intuir los fines o propósitos de las cosas a través del ejercicio de la razón.

36. Antonio Prevosti, "El autoconocimiento del yo según Santo Tomás" en *Espíritu*, Fundación Balmesiana/Instituto Santo Tomás, Barcelona, año 63, Nº 148, julio/diciembre de 2014, pp. 381–402, pp. 397–398.

Tomás de Aquino ya nos da la respuesta a la posibilidad del conocimiento más allá de lo sensible en la cuestión 88 de la *prima pars* de la *Suma Teológica* en los artículos 1–3. En el artículo 1 explora si el alma humana, en su estado actual, puede conocer directamente las sustancias inmateriales. Esto también lo comenta David Suescun Martínez al afirmar que el alma es principio "receptivo por cuanto nuestra forma está unida substancialmente con el cuerpo".[37] Dentro del artículo en la obra de Aquino se consignan varios argumentos a favor basados en la semejanza entre la mente humana y las sustancias inmateriales; así como la idea de que lo inteligible no corrompe el intelecto humano, lo que posibilita que tales conocimientos sean posibles. Sin embargo, Tomás de Aquino rechaza esta posibilidad apuntando que, según Aristóteles, nuestro entendimiento está naturalmente enfocado a las esencias de los entes materiales y depende de la imagen sensorial; por tal razón, no puede conocer directamente las sustancias inmateriales. Aquino, en este sentido, refuta a Averroes, quien sostenía que el entendimiento agente es una sustancia separada y que puede unirse al intelecto humano para conocer sustancias inmateriales. Aquino argumenta que esta unión no puede ser sustancial y que, además, el entendimiento agente no es una sustancia separada, sino una facultad humana. La imposibilidad de conocer lo inmaterial directamente a la luz de la razón es definitiva.

> Durante la vida terrena, nuestro entendimiento posible es apto para recibir la semejanza de las cosas materiales abstraídas de las imágenes. Por eso conoce mejor las sustancias materiales que las inmateriales. [...] En cambio, no conocemos de la misma manera las sustancias materiales, que conocemos por abstracción, y las inmateriales, que no podemos entender de esta manera, porque de ellas no hay ninguna imagen.[38]

37. David Suescun Martínez, "La «doble respectividad» gnoseológica a la luz de la ontología del conocimiento tomista. Una aproximación desde la metafísica de Francisco Canals Vidal" en *Revista Internacional de Filosofía Teórica y Práctica*, ED&TIC Research Center, Bogotá, vol. 1, Nº 1, enero/junio de 2021, pp. 51–68, p. 58.
38. Tomás de Aquino, *Suma de teología. I: Parte I*, pp. 798–799 (1 a, q. 88, a. 1, ad 2 y 5).

En el artículo 2 Aquino aborda la posibilidad de conocer las sustancias inmateriales a través del conocimiento de las cosas materiales. Según él, aunque se puede obtener cierto conocimiento de los ángeles y de otras realidades inmateriales mediante la negación y la analogía, este tipo de conocimiento es indirecto e imperfecto. No hay una proporción adecuada entre las realidades materiales e inmateriales, lo que limita el grado de conocimiento que se puede alcanzar. Su análisis sostiene que, dado que las sustancias inmateriales no son simplemente formas abstractas de la materialidad, es imposible que el entendimiento humano llegue a conocerlas perfectamente a través del proceso del conocimiento.

> Esto [el conocimiento directo de las sustancias inmateriales] sería cierto si tales sustancias inmateriales fueran las formas y especies de las materiales, como sostenían los platónicos. Pero si no se admite esto y, en cambio, se supone que las sustancias inmateriales son de naturaleza completamente distinta a las esencias de las materiales, por mucho que nuestro entendimiento abstraiga de la materia la esencia de un objeto material, nunca llegará a algo semejante a la sustancia espiritual. Por lo tanto, por las cosas materiales no podemos conocer perfectamente las sustancias inmateriales.[39]

Finalmente, en el artículo 3, Aquino reflexiona si Dios es el primer objeto conocido por la mente humana. A pesar de los argumentos que sugieren que conocemos todo en la luz de la verdad suprema, aquél concluye que el conocimiento directo de Dios no es lo primero que alcanzamos. Su conocimiento se obtiene a través de las creaturas, y lo primero que conocemos son las esencias de las cosas materiales. Santo Tomás distingue entre la *luz intelectual*, que es un medio de conocimiento, y Dios como objeto de conocimiento. Argumenta que la luz intelectual no es objeto de conocimiento *per se*, sino una participación de la primera verdad. Por lo tanto, Dios no es conocido directamente en esta vida.

39. *Ibidem*, p. 800 (1 a, q. 88, a. 2, resp.).

> Como nuestro entendimiento, durante la vida terrena, no puede conocer las sustancias inmateriales creadas, como dijimos, mucho menos podrá conocer la esencia de la sustancia increada. Por eso hay que afirmar: Dios no es lo primero que conocemos, sino que llegamos a su conocimiento por medio de las criaturas, según aquello del Apóstol en Rom 1,20: *Conocemos lo invisible de Dios por medio de aquello que ha sido hecho.* Lo primero que nosotros entendemos en el estado terreno de nuestra vida es la esencia de lo material, que es el objeto de nuestro entendimiento, como hemos repetido tantas veces.[40]

De esta forma, Aquino deja en claro cómo el ser humano puede acceder a formas de conocimiento más allá de lo sensible mediante la vía de la analogía y de la negación. Esto demuestra cómo el alma puede conocer las sustancias inmateriales. Sostiene que, mientras el alma está unida al cuerpo, ésta conoce principalmente a través de imágenes sensibles y no puede alcanzar directamente el conocimiento de las sustancias separadas.

La teleología después de Tomás de Aquino: Bruno, Kant y Hegel

Uno de los referentes del pensamiento teleológico posteriores a Aquino fue Giordano Bruno, quien replanteó la teleología desde un cosmos infinito y dinámico. Bruno distingue entre *causa* y *principio*. En esta distinción sostiene que no necesariamente un principio es causa, ya que hay principios que no son causas,[41] atribuyendo a la materia una fuerza interna de autoconservación y diversidad. Incluso concibe las anomalías como parte de la perfección cósmica, guiada por un intelecto universal que actualiza todas las formas posibles en la materia y prioriza el bien común sobre el individual.

40. *Ibidem*, p. 801 (1 a, q. 88, a. 3, resp.). Las cursivas se encuentran en el original.
41. Silva Manzo, "Causalidad y teleología en Giordano Bruno" en De Andrade Martins, Roberto, Lewowicz, Lucía, Hidalgo Ferreira Drummond, Juliana Mesquita, *et al.* (eds.), *Filosofia e história da ciência no Cone Sul. Seleçao de trabalhos do 6º Encontro*, Asociación de Filosofía e Historia de la Ciencia del Cono Sur, Campinas, Brasil, 2010, pp. 409–415, p. 409.

Otro filósofo fue Kant, quien abordó la teleología críticamente en la *Crítica de la facultad de juzgar*. Distinguió entre *juicios determinantes* (objetivos) y *juicios reflexivos* (subjetivos), ubicando la teleología en estos últimos. Al observar organismos la mente humana proyecta fines para comprender su complejidad, aunque esto no implica que existan objetivamente.[42] Kant sostiene que la razón no puede confirmar fines en la naturaleza, los cuales son incognoscibles en sí; pero su uso es válido como guía metodológica. Esta "teleología formal" evita afirmaciones metafísicas, reconociendo la necesidad de un enfoque teleológico, aunque los fines no se puedan conocer realmente.[43]

Por su parte, Hegel integró una visión teleológica en su sistema dialéctico. Criticó a Kant por relegar los fines a lo subjetivo, argumentando que la teleología es inherente a la realidad. En su *Ciencia de la l*ógica, al hablar de las ciencias, postula que lo mecánico y lo químico son momentos previos a lo orgánico, en donde la finalidad se manifiesta plenamente. Para Hegel la historia es un proceso teleológico guiado por el espíritu absoluto hacia la libertad y la autoconciencia. Según Edgar Maraguat, para Hegel los organismos, aunque finitos, reflejan una autodeterminación que anticipa la síntesis dialéctica de la totalidad, promoviendo una comprensión objetiva de la finalidad interna, similar a la teleología aristotélica–tomista.[44]

A lo largo de los siglos XIX y XX la teoría de la evolución, con su énfasis en la selección natural, promovió una visión del mundo en la que los fenómenos naturales son resultado del azar, descartando cualquier tipo de finalidad intrínseca. En este contexto, nociones como "función" y "utilidad" fueron reinterpretadas para sostener una especie de finalidad sin propósito real. A esto se le llamará *teleonomía*.

42. Immanuel Kant, *Crítica de la facultad de juzgar*, Monte Ávila Editores, Caracas, 1992, pp. 317–318.
43. *Ibidem*, p. 326.
44. Edgar Maraguat, "Mecanicismo y teleología en la Lógica de Hegel" en *Diánoia*, Instituto de Investigaciones Filosóficas/Universidad Nacional Autónoma de México, México, vol. 58, Nº 70, mayo de 2013, pp. 59–87, pp. 66–69.

El filósofo Robert Spaemann criticó esta postura al argumentar que lo que realmente se estaba rechazando no era una auténtica teleología, sino una versión distorsionada de ella. Según este autor, el evolucionismo enfrentaba contradicciones internas, ya que ideas fundamentales como la causalidad y la información remiten inevitablemente a una estructura teleológica. Por ello defendió la necesidad de recuperar la teleología como una clave esencial para comprender tanto la realidad como la acción humana, evidenciando las limitaciones de una explicación basada únicamente en la causalidad.[45]

Conclusión

Finalmente, quisiera puntualizar que el análisis de la ignorancia teleológica en la obra de santo Tomás de Aquino ha permitido revelar la profundidad y relevancia de su pensamiento, mostrando cómo la integración de conceptos como *fin*, *finalidad*, *ignorancia* y *teleología* no sólo clarifica la orientación moral del ser humano, sino que también establece una base sólida para la formulación de normas éticas y sociales, pues estas últimas podrían orientarse a algo más allá de lo inmediato y poco trascendental. También se puede afirmar que la integración de esta perspectiva teleológica en la ética tomista constituye un eje central sobre el cual se ubica todo su pensamiento. Esto ha permitido dilucidar que, en virtud de esta visión, toda creatura posee un fin intrínseco, orientado a la bondad divina, la cual se manifiesta tanto en el orden del universo como en la moralidad del individuo. Esta finalidad no sólo concede sentido a la existencia, sino que también establece bases para el actuar humano, ya que cada movimiento, cada decisión y cada acto humano no pueden ser concebidos como una mera casualidad, sino como una acción intencional que busca la realización del bien y la propia perfección. Así, la teleología tomista permite entender la

45. Lluis Clavell Ortiz–Repiso, "Redescubrir la finalidad natural. Robert Spaemann y Tomás de Aquino" en *Sapientia*, Pontificia Universidad Católica Argentina, Buenos Aires, vol. 70, Nº 236, julio/diciembre de 2014, pp. 5–20, p. 12.

totalidad del universo como un sistema ordenado, en el que incluso el movimiento de los cuerpos celestes se orienta hacia la generación y la perfección del ser humano.

En el ámbito ético, la falta de conocimiento del fin último tiene serias implicaciones: cuando el sujeto actúa sin orientarse adecuadamente al bien supremo se produce una desconexión entre el objeto de la voluntad y la verdadera felicidad. Esta carencia de claridad se traduce en acciones que, aun siendo correctas en cuanto a su ejecución o estando en función de objetivos inmediatos, resultan insuficientes para la consecución de una vida plena y coherente. Por eso la ignorancia teleológica se configura no sólo como una limitación cognitiva, sino también como una desviación ética que afecta al individuo.

Fuentes documentales:

Aristóteles, *Ética nicomáquea*, Gredos, Madrid, 1985.

Aristóteles, *Metafísica*, Gredos, Madrid, 1994.

Clavell Ortiz–Repiso, Lluís, "Redescubrir la finalidad natural. Robert Spaemann y Tomás de Aquino" en *Sapientia*, Pontificia Universidad Católica Argentina, Buenos Aires, vol. 70, Nº 236, julio/diciembre de 2014, pp. 5–20.

De Aquino, Tomás, *Suma contra los gentiles. I*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1952.

_____ *Suma contra los gentiles. II*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1968.

_____ *Suma de teología. I: Parte I*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2001.

_____ *Suma de teología. II: Parte I–II*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1989.

_____ *Suma de teología. V: Parte III*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1994.

Kant, Immanuel, *Crítica de la facultad de juzgar*, Monte Ávila Editores, Caracas, 1992.

Manzo, Silva, "Causalidad y teleología en Giordano Bruno" en De Andrade Martins, Roberto, Lewowicz, Lucía, Hidalgo Ferreira Drummond, Juliana Mesquita, *et al.* (eds.), *Filosofia e história da ciência no Cone Sul. Seleçao de trabalhos do 6º Encontro*, Asociación de Filosofía e Historia de la Ciencia del Cono Sur, Campinas, Brasil, 2010, pp. 409–415.

Maraguat, Edgar, "Mecanicismo y teleología en la Lógica de Hegel" en *Diánoia*, Instituto de Investigaciones Filosóficas/Universidad Nacional Autónoma de México, México, vol. 58, Nº 70, mayo de 2013, pp. 59–87.

Petrou, Aspacia, "Epistemología tomista: Una concepción ontológica de la realidad" en *Lógoi. Revista de Filosofía*, Universidad Católica Andrés Bello, Caracas, Nº 23, enero/junio de 2013, pp. 42–55.

Prevosti, Antonio, "El autoconocimiento del yo según Santo Tomás" en *Espíritu*, Fundación Balmesiana/Instituto Santo Tomás, Barcelona, año 63, Nº 148, julio/diciembre de 2014, pp. 381–402.

Suescun Martínez, David, "La «doble respectividad» gnoseológica a la luz de la ontología del conocimiento tomista. Una aproximación desde la metafísica de Francisco Canals Vidal" en *Revista Internacional de Filosofía Teórica y Práctica*, ED&TIC Research Center, Bogotá, vol. 1, Nº 1, enero/junio de 2021, pp. 51–68.