

¿Es *a priori* la noción de bien en la ética de santo Tomás de Aquino?

Is the Notion of Goodness *a priori* in st. Thomas Aquinas' Ethics?

Federico García Larraín  

Pontificia Universidad Católica de Chile, Santiago, Chile.

Enviado: 24/03/2025

Evaluado: 17/04/2025

Aceptado: 19/06/2025

Editora: Andrea Báez Alarcón

Como citar: García, F. (2025). ¿Es *a priori* la noción de bien en la ética de santo Tomás de Aquino? *Revista de Filosofía UCSC*, 24(2), 149 - 159. <https://doi.org/10.21703/2735-6353.2025.24.2.3160>

Resumen

El bien moral no parece ser una noción que pueda conocerse mediante la experiencia sensible, pero si fuese *a priori*, en el sentido de previa a toda experiencia sensible, se presenta la dificultad de que sea una noción vacía y difícil de vincular con las acciones o hechos que se evalúan. La ética de Santo Tomás afirma que existe una noción de bien moral, que consiste en la perfección de la naturaleza humana. El problema del conocimiento del bien moral persiste: el Aquinate es enfático al poner el conocimiento sensible como base de todo conocimiento, pero a la vez postula la existencia principios previos al conocimiento sensible, incluso para el conocimiento práctico. En este trabajo se intentará buscar la relación entre lo *a priori* y lo sensible en el conocimiento del bien moral en el planteamiento ético de Santo Tomás.

Palabras clave: *bien moral, conocimiento moral, ética, a priori, Santo Tomás de Aquino.*

Abstract

Moral goodness does not seem to be a notion that could be known through sense experience, however, if it were *a priori*, in the sense of previous to all sensory experience, it would appear to be empty, and difficult to relate to actions that are morally evaluated. The ethical theory of Aquinas affirms that there is a notion of the moral good, which is the perfection of human nature. The problem of knowing what is morally good persists: Aquinas is emphatic in declaring that sense knowledge is the basis for all other knowledge, but at the same time postulates the existence of principles previous to sense knowledge, even for practical knowledge. In this paper we will look for the relation between what is *a priori* and sense knowledge of the moral good, in the ethics of

Aquinas.

Key words: *Moral goodness, moral knowledge, ethics, a priori, Saint Thomas Aquinas.*

1. Introducción: El problema del conocimiento moral

La noción de bien moral es problemática porque no parece ser empíricamente cognoscible. El ser humano puede percibir muchas cosas del mundo y de sí mismo (cualidades, cantidades, movimientos, etc.) a través de sus sentidos. Sin embargo, aquello que habitualmente llamamos bueno o malo, moralmente hablando, no se encuentra entre lo perceptible a través de la experiencia sensorial. A partir de los hechos observables no se pueden sacar conclusiones morales. G.E.M. Anscombe deja claro esto en su breve ensayo *On Brute Facts*. Dice Anscombe (1958a) para ejemplificar, que, siguiendo a Hume, no se puede obtener de los hechos de un intercambio de productos, la noción de una deuda en dinero. Se trata de una cuestión de hechos y de los hechos sólo pueden concluirse más hechos:

Following Hume I might say to my grocer: 'Truth consists in agreement either to relations of ideas, as that twenty shillings make a pound, or to matters of fact, as that you have delivered me a quarter of potatoes; you really must not jump from an 'is' –as, that it really is the case that I asked for the potatoes, and that you delivered them and sent me a bill– to an 'owes'.' Does my owing the grocer in this case consist in any facts beyond the ones mentioned? No. (p. 69)

Thomas Nagel (2012) también reconoce que una visión de la realidad que sólo acepta lo empíricamente verificable exigiría el abandono del realismo moral: "I agree with Sharon Street that an evolutionary self-understanding would almost certainly require us to give up moral realism—the natural conviction that our moral judgments are true or false independent of our beliefs" (p. 28). Esta es una tesis fuerte, pero rechazarla sin abandonar los juicios morales implica encontrar un fundamento de lo bueno y lo malo fuera de la experiencia sensible de los hechos.

Reducir la bondad o maldad moral a cierto tipo de hechos o resultados, como el placer, la salud o la ganancia económica no parece ser suficiente. Por una parte, hace superfluos los términos morales, y por otra, pareciera que cualquier hecho o resultado puede, en algún momento ser más o menos importante o valorado que otro, sin que exista un criterio que permita decidir cuando dos o más entran en conflicto. Por ejemplo, la pregunta sobre qué es mejor, la salud o la ganancia económica, no puede responderse desde la medicina o desde la economía. Nota al respecto Robert Spaemann (2005):

Prestemos atención al modo cómo se emplea la palabra bueno en el contexto citado. El médico dice: "es bueno que Ud. se quede un día más en la cama". Estrictamente, al usar la palabra bueno debería añadir dos cosas; debería decir: "es bueno para Ud." y añadir: "es bueno para Ud. en el caso de que lo que quiera ante todo sea ponerse bueno". Estas añadiduras son importantes, pues en el caso de que alguien planea, por ejemplo, un robo con homicidio para un determinado día, entonces, consideradas todas las cosas, resulta sin duda mejor, si "pesca" una pulmonía que le impide acometer

su empresa. Pero puede ocurrir que, por tener que llevar a cabo un día algo importante e inaplazable, no hagamos caso al médico que nos manda hacer reposo en cama, y aceptemos el riesgo de una recaída en la gripe. A la pregunta de si es bueno actuar así, el médico, como tal, no puede pronunciarse en absoluto. (p. 11)

El camino opuesto, la búsqueda de la fundamentación del bien y mal moral de una manera a priorística tiene la ventaja de no depender de los hechos, que no parecen apuntar más allá de sí mismos, pero presenta la dificultad de relacionarse con acciones y hechos concretos que se evalúan moralmente. Esta dificultad radica, principalmente en que considerada en sí misma, la idea de la bondad parece ser vacía de contenido. No es claro qué es lo que se quiere decir cuando a una acción se le agrega el predicado ‘buena’ o ‘mala’. Robert Sokolowski (1981) se plantea que cuando a una acción material, a un hecho, se le agrega un componente moral, se llega al plano de la abstracción, que se distancia de los hechos, “what have we done to killing to make it murder, what have we done to giving to make it generosity? So long as we remain on the level of abstractions, this question never gets resolved” (p. 640). Por qué un hecho como el que una persona le dé algo a otra es calificado como bueno no puede responderse aludiendo a la generosidad, porque la generosidad es buena por definición (un típico ejemplo de juicio analítico). Indica Sokolowski (1981) que los hechos han de estar siempre en relación con principios morales, abstractos, pero que, por lo mismo, los hechos han de apuntar hacia algo más allá de sí mismos, cosa que no es fácil de explicitar:

The evaluative term ‘bad’ is added as a predicate to the material description of the act, it is not analytically contained in the subject, as it is in the statement, ‘Murder is wrong’. When we add terms like ‘murder’ or ‘stealing’ to our description of what is going on, we give reasons why the act is bad or good; but there is no ‘why’ until there has been a ‘that’, and the most elementary ‘that’ is not expressed in a sentence like, ‘I am murdering this person’, but in a material description like, ‘I am taking necessary food from a helpless, starving person, for my own gratification. (p. 638)

El estado de la filosofía moral actual, sin poder concluir nada a partir de hechos ni de principios abstractos, es complicado. Anscombe (1958b) nota que conceptos como obligación, deber, corrección moral, etc. no tienen significado hoy en día, pues derivan de sistemas filosóficos que ya no se aceptan.

The concepts of obligation, and duty-moral obligation and moral duty, that is to say- and of what is morally right and wrong, and of the moral sense of “ought”, ought to be jettisoned if this is psychologically possible; because they are survivals, or derivatives from survivals, from an earlier conception of ethics which no longer generally survives, and are only harmful without it. (p. 1)

Por lo mismo, sugiere, esos conceptos deberían dejar de usarse hasta que se encuentren en un fundamento más firme, “it is not profitable for us at present to do moral philosophy; that should be laid aside at any rate until we have an adequate philosophy of psychology, in which we are conspicuously lacking” (Anscombe, 1958, p. 1). En este estado de cosas, una serie de autores, algunos provenientes del derecho, han revitalizado el pensamiento moral aristotélico-tomista para fundamentar una moral realista. Entre ellos se pueden destacar a John Finnis, Germain Grisez,

Ralph McInerny, Alasdair MacIntyre y otros (López, 2006).

2. El pensamiento moral de Santo Tomás de Aquino

La teoría ética de Santo Tomás de Aquino, postula que existe un bien moral, que consiste en el bien para el ser humano en cuanto humano y que este bien puede conocerse. El Aquinate trata sobre moral en distintos lugares de la *Summa Theologiae*, en su comentario la *Ética a Nicómaco* de Aristóteles y en otros escritos, como la *Summa Contra Gentiles*. Acerca de la llamada ‘ley natural’ trata específicamente en la cuestión 94 de la I-II de la *Summa Theologiae*. El pensamiento moral de Santo Tomás tiene antecedentes en el pensamiento griego (principalmente Aristóteles, pero también toma elementos de los estoicos, especialmente para referirse a la ‘ley natural’). Su noción de ‘ley natural’ es recogida, de alguna manera, por el racionalismo ilustrado (Wolfe, 2003; López, 2006).

Uno de los problemas que presenta -nuevamente- es el del conocimiento del bien humano. Éste se basa en la esencia o naturaleza del hombre, que es racional. Se podría argumentar que la naturaleza humana se conoce por la experiencia, pero la experiencia sensible sólo puede resultar en el conocimiento de seres humanos particulares y no da indicaciones acerca de cuál sería su perfección. “The theoretical definition of human nature is not achieved prior to the display of human activity” (Sokolowski, 1981, p. 632).

Llegar a conocer una esencia es bastante más complejo que el conocimiento sensible de particulares. La ética del Aquinate depende de su filosofía natural y de su metafísica, que afirman que existe una finalidad para cada cosa, incluida el hombre. No debe dejar de mencionarse que, según Santo Tomás, el bien más alto al que puede aspirar el hombre es la contemplación de Dios (S. Th. I-II q. 3 a. 8), pero esto no se opone a una finalidad natural, sino que la completa. Santo Tomás define la ley natural como “la participación de la ley eterna en la criatura racional” (S. Th. I-II q. 91 a. 2), ahora bien, la ley eterna es el gobierno del universo por parte de la divina providencia (S. Th. I-II q. 91 a.1), por esta ley, que está en cada cosa, cada una se dirige hacia sus fin y acto propio (S. Th. I-II q. 91 a. 2), lo que nos devuelve al problema de cómo conocer lo propio, y lo bueno, del ser humano.

3. El bien en general

Sobre el bien en general, previo al bien moral, se refiere Santo Tomás en la q. 5 de la I parte de la *Summa Theologiae*. Siguiendo a Aristóteles, dice que el bien es hacia lo cual todas las cosas tienden “lo que todos apetecen” (a.1), pero matiza añadiendo que todas las cosas apetecen su perfección. Pero si sustituimos el término ‘perfección’ por el término ‘bien’ acabamos con una definición circular. El ser apetecido es una característica de lo bueno, pero no su esencia.

Añade el Aquinate que el bien y el ente se identifican “el bien y el ente realmente son lo

mismo, sólo se diferencian con distinción de razón” (S. Th. I q. 5 a. 1). El bien es un aspecto del ente, el ente en cuanto es apetecido. Por lo mismo, conceptualmente primero es el ente y luego el bien “lo primero que entra en la concepción del entendimiento es el ser” (S. Th. I q. 5 a. 2). Esto entrega un elemento para dilucidar cómo se conoce el bien.

Esta noción de bien en general contrasta, de alguna manera, con lo que dice Aristóteles en la *Ética a Nicómaco* (1096a15 – 1097a10) cuando refuta la idea platónica del bien. Dice el Estagirita que tal como hay una diversidad de seres, y que no todos los seres lo son de igual manera, también hay una diversidad de bienes (“Además, puesto que la palabra ‘bien’ se emplea en tantos sentidos como la palabra ‘ser’ (...) es claro que no podría haber una noción común, universal y única; porque no podría ser usada en todas las categorías, sino sólo en una”). Ahora, al tratar del bien en general, Santo Tomás no postula que exista una idea del bien en sí, sino que el bien en general es una noción abstracta, tal como cuando se habla del ente en general. Aun así, esas nociones pueden conocerse.

4. El bien moral: hechos y teleología

Existe una pluralidad de bienes, según las distintas cosas. Como ya se mencionó, la existencia de la noción de bien depende de que exista una perfección para cada cosa, y esto a su vez depende de que tenga un dinamismo propio, de que tienda hacia algo. El que una cosa pueda tender hacia algo implica una cierta imperfección, compatible con el ser, e implica también la posibilidad de que no alcance aquello hacia lo que tiende. De ahí que Santo Tomás defina el mal en general como la privación o ausencia del bien debido (S. Th. I q. 48 a. 3).

Como ya ha dicho, solamente de los hechos no se puede llegar a concluir que algo deba ser o no ser de cierta manera. Para llegar a esa conclusión hay que contar con alguna noción de teleología, una tendencia natural de una cosa hacia algo, una dinámica interna.

Si una cosa cumple su fin, entonces se puede decir que es buena o que se perfecciona, si no, es mala. Pero para eso hay que saber cuál es su fin. Aladair MacIntyre (1981) pone el ejemplo de un reloj: la función de un reloj es dar la hora. Si marca bien la hora, es un buen reloj, “from such factual premises as ‘this watch is grossly inaccurate and irregular in time-keeping’ and ‘this watch is too heavy to carry about comfortably’, the evaluative conclusion validly follows that this is a bad watch” (pp. 57-58).

Si el ejemplo del reloj es fácil de aceptar, porque la función es puesta por el hombre, es más difícil comprender y establecer cuál es la finalidad de la vida humana, o la finalidad del ser humano. La finalidad de una cosa se comprende si se comprende lo que es en sí misma, su esencia. En el caso del hombre, es un ser corpóreo, racional —y por lo mismo libre— que vive en sociedad, pero esto no pasa de ser una guía muy general. Es difícil extraer una noción de lo que el hombre deba ser o hacer, a partir de lo que ya es. Sin embargo, se puede concluir que si de alguna manera, niega o va en contra de lo que es, sufre daño en cuanto ser humano, deja de ser un buen hombre.

5. El conocimiento en Santo Tomás: lo sensible y lo inteligible

La teoría del conocimiento en Santo Tomás sigue a Aristóteles en lo principal. Afirma que el conocimiento comienza en los sentidos, pero que va más allá de ellos —“Es imposible que nuestro entendimiento, en el presente estado de vida, durante el que se encuentra unido a un cuerpo pasible, entienda en acto algo sin recurrir a las imágenes” (S. Th. I q. 84 a. 7); “todo lo que en la vida presente entendemos, lo entendemos por comparación con lo sensible” (S. Th. I q. 84 a. 8); “el conocimiento intelectual se origina de algún modo en el sensitivo, y porque los sentidos perciben lo particular y el entendimiento percibe lo universal, es necesario que el conocimiento de las cosas particulares en nosotros preceda al conocimiento de las universales” (S. Th. I q. 85 a. 3). Esto implica conocer la esencia de las cosas, las cosas como son en sí mismas, más allá de las impresiones sensoriales y su particularidad (“la operación intelectual es causada por los sentidos en lo que se refiere a las imágenes, pero porque las imágenes no son suficientes para alterar el entendimiento posible, sino que necesitan del entendimiento agente para convertirse en inteligibles en acto, no puede decirse que el conocimiento sensible sea causa total y perfecta del conocimiento intelectual, sino que, en cierto modo, es la materia de la causa”: S. Th. I q. 84 a. 6). Se logra mediante la abstracción, que es una universalización a partir de lo material y particular (Sanguineti 2013, p. 90). El conocimiento, para el Aquinate es una forma de posesión, pero inmaterial (“los objetos conocidos están en quien conoce no materialmente, sino, más bien, inmaterialmente”: S. Th. I q. 84 a. 2).

Si bien el conocimiento a través de los sentidos no presenta mayor problema (Santo Tomás confía en los datos proporcionados por los sentidos externos: S. Th. I q. 78 a. 3), el conocimiento sensorial es directo, pero el paso de lo particular a lo universal es más difícil de fundamentar, más allá de la experiencia cotidiana. Santo Tomás resuelve esto de manera gradual. Las cosas singulares afectan los sentidos (en orden ascendente: desde el tacto, que requiere la presencia inmediata de lo percibido, hasta la vista que es el sentido más inmaterial de todos, S. Th. I q. 78 a. 3). Pero además de los sentidos externos están los internos, entre ellos la memoria y la imaginación, que retienen las imágenes de lo sensible (S. Th. I q. 78 a. 4). Hasta aquí el conocimiento es pasivo, pero el intelecto, a partir de las imágenes sensibles, abstrae activamente las esencias de las cosas (S. Th. I q. 84. a.6).

Aquí ya hay una cierta conjunción de lo *a priori* con lo *a posteriori*. El conocimiento sensible es de la experiencia, pero la abstracción es un acto de la razón, no una mera receptividad. Además, al conocer alguna cosa, el intelecto conoce de manera inmediata ciertas nociones no accesibles a la experiencia. Entre ellas están el concepto de ente en general, los primeros principios del conocimiento (como el principio de no-contradicción), y se conoce a sí mismo al conocer (“porque el entendimiento vuelve sobre sí mismo, por un único acto reflexivo conoce tanto su propio entender como la especie que entiende”: S. Th. I q. 85 a. 2). Esto es posible porque el ser humano no es un ser puramente material (S. Th. I q. 84 a. 6). Hay un acceso a lo que está fuera del ámbito sensorial, pero sólo a partir de la experiencia mediante un acto del intelecto. Esta conjunción de lo

sensible con lo innato permite, por una parte, ir más allá de la experiencia a partir de ella, para sacar conclusiones como que algo deba ser una manera y, por otra, permite aplicar nociones *a priori* a la misma experiencia (Macdonald, 2003).

6. El conocimiento del bien moral: primeros principios y tendencias naturales

El conocimiento moral, en Santo Tomás, es análogo al conocimiento especulativo. El intelecto, en cuanto se dirige a la acción y no a la contemplación de la verdad, se llama intelecto práctico, pero es la misma facultad humana, que aprehende la misma realidad bajo otro aspecto (“El entendimiento práctico y el especulativo no son dos potencias diversas (...) el entendimiento especulativo no ordena lo que percibe a la acción, sino a la consideración de la verdad. Por su parte, el práctico ordena lo aprehendido a la acción”: S. Th. I q. 79 a. 11). Si el razonamiento especulativo funciona bajo los parámetros de verdad y falsedad, el razonamiento práctico lo hace bajo los parámetros de bondad y maldad.

El conocimiento especulativo tiene sus primeros principios, que son evidentes por sí mismos, y por lo mismo indemostrables. El primer principio del conocimiento especulativo es el de no-contradicción (“no se puede afirmar y negar a la vez una misma cosa”: S. Th. I-II q. 94 a. 2). Asimismo, el conocimiento práctico tiene su propio primer principio que es “el bien ha de hacerse y buscarse; el mal ha de evitarse” (S. Th. I-II q. 94 a. 2). Este primer principio no se deriva de ninguna especulación previa, es una tendencia innata del individuo. En este sentido puede decirse que es *a priori*. Se descubre mediante alguna experiencia, pero no mediante alguna en particular. Es evidente en sí mismo, porque, por definición lo buscado es el bien (“el bien es lo que todos apetecen”: S. Th. I q. 5 a. 1). Se presentan dos problemas: (a) el más evidente es que el primer principio de la razón práctica parece estar vacío de contenido (como parecen estarlo otros principios morales: la justicia como dar a cada uno lo suyo; la valentía como enfrentar el peligro adecuado, etc.). El segundo (b) es que tanto el ente y el bien no parecen ser nociones independientes de la experiencia.

En cuanto al primer problema, (a) se comienza a resolver indicando que las inclinaciones naturales humanas son el contenido de ese bien “todo aquello a lo que el hombre se siente naturalmente inclinado lo aprehende la razón como bueno (...) De aquí que el orden de los preceptos de la ley natural sea correlativo al de las inclinaciones naturales” (S. Th. I-II q. 94 a.2). Esas inclinaciones siguen un orden: primero la conservación de la propia vida, cosa que es común a todos los seres, que tienden, aunque sea de manera pasiva, a la conservación de su propio ser. Segundo, la reproducción, que es algo en común que el hombre tiene con los demás seres vivos, que buscan perpetuar su tipo de ser (su especie). En tercer lugar, está la búsqueda de la verdad, que algo propiamente humano, y la vida en sociedad. Pero esto no resuelve el problema.

En primer lugar, estas inclinaciones son generales, no permiten evaluar acciones concretas. Se podría decir que son *a priori*, ya que son innatas. Son parte de la experiencia de ser humano,

pero no son el resultado de ninguna experiencia en particular. Aun así, las inclinaciones naturales tienen sus objetos propios y sólo son elicítadas en presencia de esos objetos. En ese sentido se podría decir que una inclinación natural de alguna manera conjuga lo *a priori* con lo *a posteriori*. Por ejemplo: la inclinación a la comida es algo innato, no depende de nada externo al que la tiene, pero esa inclinación se concreta sólo en la presencia del alimento. El alimento es externo, experimentado, pero no sería experimentado como deseable si antes no existiera una inclinación hacia él. Una inclinación natural es un ejemplo de teleología: una dinámica interna que apunta, o tiende, hacia algo más allá de ella misma.

En segundo lugar, la búsqueda de ciertos bienes que tienen que ver con las inclinaciones naturales (que causan placer) pueden terminar oponiéndose a otros bienes “la oposición de estos bienes a la razón radica en que el apetito sensitivo los busca de un modo irracional” (S. Th. II-II q. 141 a. 3). Por ejemplo, la búsqueda del alimento puede, si se lleva a cabo de manera excesiva, terminar dañando la salud. El orden de estas inclinaciones, ha de ser racional, puesto que la naturaleza del hombre es racional, pero esa afirmación general, de nuevo, no indica nada concreto.

El segundo problema (b) se refiere al contenido de las nociones *a priori* de ente y de bien. Como se dijo arriba, no parecen ser nociones *a priori*, pero son el contenido de ellas (de los primeros principios, especulativo y práctico). En la formulación, o acceso a este tipo de fundamentación *a priori* del conocimiento, hay un elemento *a posteriori*. Esto, que parece contradictorio, no lo es: la noción general, como principio de conocimiento, aparece como resultado de una experiencia concreta, pero no se refiere a una experiencia concreta. En el caso del conocimiento especulativo puede ponerse así: su primer principio, como se ha indicado, es que no se puede afirmar y negar una cosa a la vez. Ahora bien, ninguna cosa es previa a la experiencia, pero el concepto ‘cosa’ no se refiere a cosa alguna en particular, y por lo tanto, el primer principio de conocimiento no se refiere a ninguna experiencia en particular, sino que cubre todas las experiencias posibles. Esto es posible porque al conocer cualquier cosa en particular, se conoce también el ente en general “lo primero que entra en la concepción del entendimiento es el ser” (S. Th. I q. 5 a.2), en cuanto al conocimiento práctico, cuando se conoce el ser, se lo conoce también en cuanto bueno. Es necesario conocer alguna cosa para que aparezca como evidente el principio de no-contradicción, pero este principio se hace evidente por una capacidad propia del intelecto. A su vez, es necesario como alguna cosa para entender lo que es el bien, pero la tendencia hacia el bien ya está en el que conoce. “Todo ser, en cuanto ser, es bueno. Pues todo ser, en cuanto ser, está en acto, y de algún modo es perfecto, porque todo acto es alguna perfección. Lo perfecto tiene razón de apetecible y de bien” (S. Th. I q. 5 a. 3).

En resumen, como se ha mencionado ya, Santo Tomás es enfático al decir que todo conocimiento empieza en la experiencia, pero lo que hace el intelecto (agente) a partir de esa experiencia (abstraer) da lugar a nociones que, en sí mismas, pero no en su originarse, son independientes de la experiencia. Hay un acceso a lo no está en las cosas mismas a partir de lo *a posteriori* (la experiencia de ellas).

Sin embargo, la aprehensión del bien en general como algo deseable, no desemboca en preceptos morales concretos, como puede ser la prohibición de mentir. Respecto a esto es interesante la argumentación de Timothy Hinton. La voluntad según Santo Tomás, nota Hinton (2002), no es cualquier apetito, sino un apetito racional: en cada cosa apetecible puede distinguir lo universalmente bueno, más allá de lo placentero o conveniente:

what distinguishes the will as rational appetite from mere sense appetite is the fact that the will is capable of seeking the universal good that is presented to it by reason. Sense appetite, on the other hand, can only tend to what is partially good. (p. 835)

Además, agrega, la analogía entre el conocimiento teórico y el práctico muestra que la noción de bien no puede estar basada puramente en la experiencia, porque el conocimiento en general —según el Aquinate— depende, además de la experiencia, de algunos primeros principios indemostrables:

since this principle is, on Aquinas view, self-evident, that is to say, directly known by means of itself, it must be counted in Kantian terminology as an *a priori* truth, something that is known by reason alone and not by means of experience. (Hinton, 2002, p. 838)

Para mostrar que la noción de bien es *a priori*, Hinton se centra en el examen que hace Santo Tomás sobre los diversos modos de vida: Santo Tomás descarta que el dinero, la fama o el placer sean los bienes humanos más altos, no apelando a la experiencia (mostrando que, después de haber sido probados, no satisfacen), sino apelando a la racionalidad de la naturaleza humana (que, al fin y al cabo, es la base de la ley natural “la criatura racional se encuentra sometida a la divina providencia de una manera muy superior a las demás” (S. Th. I-II q. 91 a. 2):

There are certain *a priori* criteria by reference to which the highest good can be identified, such as the claims that there cannot be an indefinite number of final ends in a rational person's life, or that to live rationally, one's ends have to exist in an ordered and nested series such that some are higher in the chain of reasoning than others. By appealing to these and other criteria, Aquinas is able to rule out goods such as money or pleasure or honor as the ultimate good of human life. The essential point here is that Aquinas is not arguing from experience by claiming that, say, the reason why honor cannot be the ultimate end is that people are never satisfied by it. His reasoning takes an *a priori* form. (Hinton, 2002, pp. 838-839)

Esto contrasta con el énfasis que algunos autores ponen en la experiencia moral como base para conocer lo bueno y lo malo, “es válido defender la autonomía de la razón práctica frente a la especulativa, y sostener que la reflexión ética tiene su propio inicio (la experiencia moral) y no surge de unas verdades aportadas por el conocimiento especulativo” (López, 2008, p. 42). Aun así, tal como para el conocimiento del mundo no se puede prescindir de la experiencia, para el conocimiento de lo bueno y lo malo tampoco. No basta lo *a priori*. El camino, como indica Sokolowski (1981), es gradual, de la experiencia se formulan los principios, y éstos, a su vez, se aplican a la experiencia,

the sense of natural law does not arise therefore all at once in a kind of cultural trauma, a sudden

realization that we live in conventions and that there is a nature behind the conventional. The natural good or bad is constantly played off, in stronger and weaker ways, against what people do as a matter of course. (p. 629)

Por lo mismo, si bien el primer principio de la ley natural es evidente, y las inclinaciones naturales a la conservación de la vida y de la especie, y a la verdad y a la vida en sociedad son claras, preceptos más concretos de la ley natural, como la prohibición de la mentira son menos evidentes (podría ser que en una sociedad determinada se considerara correcto engañar al extranjero, por ejemplo), e instancias puntuales pueden resultar complejas (¿sería bueno engañar a esta persona, en este caso, para salvar mi vida?). (Tonello, 2011). Lo mismo se puede decir del conocimiento especulativo en su proceder de principios evidentes. La geometría es un clásico ejemplo de conocimiento *a priori*, pero a medida que se desciende a lo concreto, aumenta la posibilidad de error: por ejemplo, el área de un cuadrilátero se obtiene multiplicando el largo de sus lados, eso es así por definición, pero una persona puede errar al determinar si una figura en particular es o no un cuadrilátero, y puede errar al calcular el área de su habitación.

7. Conclusiones

En la teoría tomista del conocimiento hay elementos distintos de la experiencia, que se descubren a través de ella, fundamentan el conocimiento y evitan una regresión infinita a la hora de justificar los juicios, y hay también elementos *a posteriori* que son el comienzo del conocer. Ahora bien, la distinción entre lo no se percibe sensorialmente y lo empírico no está establecida con tanta claridad como en autores más tardíos. Esta dualidad de elementos existe tanto en el conocimiento especulativo como en el práctico, que operan de manera similar.

En el conocimiento especulativo la noción más básica es la del ente, que se hace explícita en el principio de no-contradicción; en el conocimiento práctico es la noción del bien. Estas nociones no se experimentan directamente, sino que se abstraen de lo percibido por los sentidos. El elemento operativo en este aspecto de la teoría del conocimiento del Aquinate es el intelecto agente, es decir, la capacidad no sólo de recibir lo externo, sino que, además, a partir de lo recibido abstraer un concepto que, una vez comprendido, puede dar origen a nociones que no necesitan de la experiencia, más aún, que es imposible experimentar sensiblemente. La continuidad entre el conocimiento sensible (que progresivamente aumenta su independencia de la materia) y el conocimiento abstracto es un componente clave de la teoría del conocimiento de Santo Tomás, que permite salvar la brecha entre nociones como bien, justicia, generosidad, etc. —que en un principio pueden parecer tautológicas— y la experiencia moral del agente.

El otro elemento clave para unir lo que no es de la experiencia con la experiencia en la teoría moral de Santo Tomás es la noción de finalidad (teleología). En la medida que una cosa tienda o se proyecte más allá de su ser fáctico, se puede hablar de (y comprender) nociones como bueno o malo, orden y desorden. Ahora bien, sólo se puede hablar de finalidad si se comprende lo que una cosa es propiamente tal, es decir, su esencia. Sólo si se comprende la esencia de algo se sabe qué es

lo que le hace bien, lo que lo perfecciona. Pero la esencia de una cosa no es algo que pueda percibirse a través de los sentidos, sino que es abstraída a partir de lo sensible mediante un acto del intelecto. En el caso del ser humano, su naturaleza lo orienta hacia la contemplación de la verdad y la vida en sociedad. Esa naturaleza es una noción universal, abstracta, pero que tiene su origen en la experiencia.

8. Referencias

- Anscombe, G. E. M. (1958a). On brute facts. *Analysis*, 18(3), 69–72.
- Anscombe, G. E. M. (1958b). Modern moral philosophy. *Philosophy*, 33(124), 1–19.
- Aristóteles. (2007). *Ética a Nicómaco*. Gredos.
- De Aquino, T. (1989). *Summa Theologiae*. BAC.
- Hinton, T. (2002). Kant and Aquinas on the priority of the good. *The Review of Metaphysics*, 55(4), 825–846.
- Hittinger, R. (2003). *The first grace: Rediscovering natural law in a post-Christian age*. ISI.
- López Martínez, A. (2008). La relación entre las inclinaciones naturales y la razón práctica. *Konvergencias*, 5(17), 39–45.
- López Martínez, A. (2006). *El debate anglo-americano contemporáneo sobre la teoría tomista de la ley natural*. EDUSC.
- MacDonald, S. (1993). Theory of knowledge. En N. Kretzman & E. Stump (Eds.), *The Cambridge companion to Aquinas* (pp. 160–195). Cambridge University.
- MacIntyre, A. (1981). *After virtue*. University of Notre Dame.
- Nagel, T. (2012). *Mind and cosmos*. Oxford University.
- Sanguineti, J. J. (2013). La especie cognitiva en Tomás de Aquino. *Tópicos, Revista de Filosofía*, 40(1), 63–103.
- Sokolowski, R. (1981). Knowing natural law. *Tijdschrift voor Filosofie*, 43(4), 625–641.
- Spaemann, R. (2005). *Ética: cuestiones fundamentales*. EUNSA.
- Wolfe, C. (2003). Understanding natural law. *The Good Society*, 12(3), 38–42.
- Russell, B. (2014). A priori justification and knowledge. En E. N. Zalta (Ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. <http://plato.stanford.edu/archives/sum2014/entries/apriori/>
- Tonella, A. (2011). Ley natural. En F. Fernández & J. A. Mercado (Eds.), *Philosophica: Enciclopedia filosófica* *on* *line*. http://www.philosophica.info/archivo/2011/voces/ley_natural/Ley_natural.html