

CARLOS LLANO

SOBRE LA IDEA PRÁCTICA

EUNSA

EDICIONES UNIVERSIDAD DE NAVARRA, S.A.
PAMPLONA

COLECCIÓN DE PENSAMIENTO MEDIEVAL Y RENACENTISTA

CONSEJO EDITORIAL

DIRECTOR
JUAN CRUZ CRUZ

SUBDIRECTORES
M^a JESÚS SOTO-BRUNA
JOSÉ A. GARCÍA CUADRADO

SECRETARIA
M^a IDOYA ZORROZA

www.unav.es/pensamientoclasico/

Nº 89

Carlos Llano, *Sobre la idea práctica*

© 2007. Carlos Llano Cifuentes
Ediciones Universidad de Navarra, S.A. (EUNSA)
e-mail: eunsa@eunsa.es

ISBN: 978-84-313-4798-7

Printed in Spain - Impreso en España

ÍNDICE

PRÓLOGO.....	11
INTRODUCCIÓN	
1. Acercamiento aristotélico al problema.....	17
2. La idea práctica en el tomismo	20
I. DEFINICIÓN DE LA IDEA PRÁCTICA	
1. Estatuto noético de la idea ejemplar	23
2. La idea ejemplar como proceso	33
3. La idea ejemplar como proceso regulador.....	38
4. La idea ejemplar como proceso regulador abierto	43
II. LA IDEA COMO PROCESO REGULADOR ABIERTO INCLUSIVAMENTE PRÁCTICO	
1. Póiesis y praxis	57
2. La idea ejemplar y el ejemplo moral	61
3. La idea ejemplar en el marxismo	63
4. La idea ejemplar en el existencialismo.....	65
5. Análisis de la materia a transformar: reflexión	69
6. Selección de la materia a transformar: reconocimiento	75
7. Identificación entre materia y artífice: reciclaje cibernético.....	77
8. Importancia de la voluntad en la praxis.....	79
III. LA IDEA EJEMPLAR COMO PROCESO REGULADOR ABIERTO INCLUSIVAMENTE PRÁCTICO Y POLIVALENTEMENTE CAUSAL	
1. El problema de la división de las cinco causas.....	81
2. La idea ejemplar es causa.....	84

3. La idea ejemplar en cuanto <i>principium dirigens</i>	86
4. La razón formal de la causalidad ejemplar: <i>imitabilitas intenta</i>	88
IV. LA IDEA EJEMPLAR Y LA CAUSA FORMAL	
1. Los estados de la forma	91
2. Versión formalista de la idea ejemplar	94
3. Diversidad entre idea ejemplar y forma.....	102
V. LA IDEA EJEMPLAR Y LA MATERIA	
1. La idea y el <i>synolon</i>	107
2. Nuevas confusiones entre el conocimiento práctico y el especulativo.....	110
3. La abstracción del todo y de la parte	112
4. La cúspide del hilemorfismo: <i>De veritate</i> , q3, a5.....	118
VI. LA CAUSA MATERIAL Y EL MÉTODO ANALÍTICO DE LA IDEA EJEMPLAR..	
121	
VII. LA IDEA EJEMPLAR Y LA CAUSA EFICIENTE	
133	
1. <i>Idea est infecunda omnino</i>	134
2. Imitabilidad pasiva o activa	134
3. El nexo entre eficiencia y formalidad	136
4. <i>Consilians</i> y <i>perficiens</i> en la praxis	138
5. El ser intentado, nota constitutiva de la idea ejemplar.....	151
VIII. LA IDEA EJEMPLAR Y LA CAUSA FINAL	
161	
1. Fines y medios	164
2. Fin objetivo y fin subjetivo	166
3. Fin real y fin personal.....	169
4. El fin logrado y el logro del fin.....	171
5. Fin a obtener y fin a realizar	172
6. Fin a realizar y fin a comunicar	173
7. Determinantes de la relación entre fin y ejemplar.....	173

APÉNDICE 1. CUESTIONES SOBRE LA VERDAD, *Tomás de Aquino*

Cuestión 3. Cuestión sobre las ideas.....	177
Artículo 1. Si es preciso postular que hay ideas.....	177
Artículo 2. Si es preciso postular muchas ideas.....	184
Artículo 3. Si las ideas pertenecen al conocimiento especulativo o sólo al conocimiento práctico	191
Artículo 4. Si hay idea del mal en Dios.....	196
Artículo 5. Si a la materia prima corresponde una idea en Dios	199
Artículo 6. Si en Dios hay idea de aquellas cosas que no son, ni serán, ni fueron.....	201
Artículo 7. Si los accidentes tienen idea en Dios.....	202
Artículo 8. Si los entes singulares tienen idea en Dios.....	205

APÉNDICE 2. *SUMA TEOLÓGICA*, *Tomás de Aquino*

Cuestión 15. Sobre las ideas.....	209
Artículo 1. ¿Hay o no hay ideas?.....	209
Artículo 2. ¿Hay o no hay muchas ideas?.....	211
Artículo 3. Las cosas que Dios conoce de todo, ¿son o no son en Él ideas?.....	214

APÉNDICE 3. BIBLIOGRAFÍA RAZONADA.....	217
--	-----

PRÓLOGO

El sentido del hombre es tan importante para cada uno, que con razón decían Xavier Zubiri y Martín Heidegger –tal vez los antropólogos contemporáneos de mayor talla– que un hombre que carece de sentido, carece al mismo tiempo de hombría. Pero la falta de sentido en los aspectos más importantes de nuestra vida no significa necesariamente falta de inteligencia o conocimientos; ni siquiera implica ausencia de ideas.

El libro que hoy se presenta en su segunda edición, quiere señalar de un modo no digamos ya profundo, sino simplemente filosófico, conceptos centrales para vislumbrar que nuestros conflictos no son, como tal vez lo fueron en el siglo pasado, de orden ideológico. Sin ningún matiz de carácter médico, y sin ironía, nos encontramos ante reyertas no ideológicas sino neurológicas. Se ha pretendido inútilmente hallar en la ciencia, en las ideas asépticas y limpias, en la *Reinen Vernunft*, que diría Kant, o en la teoría pura, para decirlo con nuestro maestro, el filósofo transterrado José Gaos, la solución de problemas que dependen mucho más de nuestro nervio, temple, carácter, dominio y posesión de sí, que de nuestra cabeza.

Antes que resolver problemas filosóficos pasados, abundantes tanto en el terreno de la práctica como en el de las decisiones, hemos querido acercarnos a ellos como pretexto para orientar nuestra acción futura, y restaurar el sitio que la voluntad debe tener en la antropología, el cual ha sido postergado por muchos intelectuales de turno precedente. Tratar la idea práctica como “pretexto” para orientar nuestra acción futura no implica que ese tratamiento haya de ser superficial, sino todo lo contrario.

Sobre la idea práctica pretende discernir, hasta donde se puede, el difícil plexo entre las dos facultades más altas del ser humano. Se deja ver que la acertada interpretación de cómo se conectan la voluntad y el entendimiento implica una también acertada comprensión del ser humano. El entender y el querer no definen al hombre, porque no profesamos una antropología actualista tal que el ser humano consistiese en un haz de actos, aunque ellos sean nada menos que los del querer y del entender. Ni siquiera el hombre puede comprenderse de modo cabal no ya por sus actos sino tampoco por sus facultades: la voluntad y el entendimiento.

Voluntad y entendimiento son virtualidades, fuerzas, capacidades o potencias de la sustancia humana. El hombre es un ser que entiende y que

quiere, un ser apto para amar y para pensar, pero es ante todo *un ser*. Un ser privilegiado y único. Lo diremos como santo Tomás: no es la voluntad la que quiere ni el entendimiento el que conoce, *sed homo per utrumque*, sino el hombre por medio de ambos.

Pensamos que los grandes errores modernos provienen de polarizarse en una antropología que deja a la metafísica en la cuneta, para recogerla después, ciertamente, pero ya destripada –y perdóneseme la desagradable metáfora– requiriendo trabajosas cosidas y suturas...; o, más propiamente, parches.

Colocarnos en el plexo, el enganche, el *click* donde el entendimiento y la voluntad se entreveran y transfunden, es colocarnos en el fondo de la sustancia humana, sin que deje de ser ese fondo misterioso indecible, sin que deje de ser ese yo kantiano inobjetable, algo que no puede ser objeto de estudio por ser al mismo tiempo el sujeto que lo estudia. Sin salir de la sombra, mejor, del claroscuro en que el alma se encuentra –no hay Rembrandt capaz de representar ese claroscuro–, parece que al colocarnos en el punto en que nuestro saber y nuestro amor hacen tangente, nos entendemos mejor nosotros mismos, hay nieblas que se despejan y rayos de luz que se vislumbran. Como autor, me siento en el deber de animar al posible estudioso a que haga la prueba.

No quiero dejar de decir algo que quizá sólo pueda ser afirmado por el autor mismo, porque para el lector no resulta evidente en modo alguno, y quizá tampoco para el crítico. *Sobre la idea práctica* es una obra que posee un antecedente publicado hace veintiocho años, y reeditado –para nuestra sorpresa– más de quince veces: me refiero a *Análisis de la acción directiva*¹. Ahí se afirma que en la acción directiva se ha acentuado el *pensar lo que se quiere*; pero un minucioso recuento de los errores prácticos en la dirección, nos arroja la creencia de que tan importante como *pensar lo que se quiere* es *querer lo que se piensa*.

La idea práctica responde –aunque no del todo– al pensar lo que se quiere. Otra publicación nuestra paralela a ésta: *Examen filosófico del acto de la decisión*², responde –aunque tampoco del todo– al querer lo que se piensa.

Dos enfoques de la idea práctica

En la obra presente hay modestas aportaciones originales con las que querríamos interesar al presunto lector.

1. La primera es que nuestra consideración sobre la idea práctica propone algo inusual en la antropología filosófica: siguiendo a Séneca –y apartándonos de las interpretaciones acostumbradas de Aristóteles– decimos que la idea

¹ Cfr. C. Llano, *Análisis de la acción directiva*, Limusa, México, 1979.

² Cfr. C. Llano, *Examen filosófico del acto de la decisión*, Publicaciones Cruz, México, 1998.

práctica, el proyecto, el arquetipo, el modelo, el paradigma, no pertenece al género de la causa formal ni al género de la causa final. No al género de la causa formal porque el concepto de causa formal extrínseca –que sería el prototipo a partir del cual se hace algo– constituye una *contradictio in terminis*, como algunas otras expresiones similares en las que incurren los escolásticos: materia “inteligible”, ente “de razón”, o sustancia “segunda”, tratadas en nuestras *Bases noéticas para una metafísica no racionalista*³.

Pero tampoco pertenece al género de la causa final porque la idea práctica es una de las varias especificaciones en que se desglosa nuestra finalidad, y ni siquiera una de sus especificaciones más importantes, aunque sea imprescindible. No hay, pues, cuatro causas, como tradicionalmente se dice y se repite, sino *cinco*: la quinta causa, ha sido llamada, en gratas conversaciones conmigo, por el profesor Leonardo Polo, una *causa rara*; y por *rara*, añado yo, más meritoria de estudio.

Aquí podemos aprovechar para responder en términos generales a Héctor Zagal Arreguín, colega nuestro en la Universidad Panamericana, quien se ha tomado la molestia de estudiar con profundidad nuestra obra, y la ha juzgado con agudo sentido aristotélico⁴. Zagal asevera que enfatizamos indebidamente el texto aristotélico en que el Estagirita afirma que “se llama causa a la forma y al modelo, es decir, la definición de la esencia y los géneros de ésta...”⁵. En otros términos, Aristóteles estaría hablando de la causa formal de un modo sinónimo, en vez de exponer disyuntivamente –“la forma o el modelo”– dos tipos de causas: ejemplar y formal.

Debemos decir que la interpretación aristotélica de Zagal es verosímil, pues a favor de ésta se encuentra el desarrollo que el propio Aristóteles hace de las cuatro causas tradicionales. No obstante, nuestra perspectiva parte del texto *De veritate* de santo Tomás⁶, quien interpreta disyuntivamente el aristotélico, y desarrolla él mismo una doctrina sobre las ideas en Dios con elementos que el Estagirita deja implícitos solamente.

³ Dos obras han sido publicadas ya de esa colección de filosofía: C. Llano, ‘*Abstractio*’. *Bases noéticas para una metafísica no racionalista*, Publicaciones Cruz, México, 2005. Asimismo, ‘*Separatio*’. *Bases noéticas para una metafísica no racionalista*, Publicaciones Cruz, México, 2006.

⁴ Cfr. H. Zagal, “Verdad práctica y causa ejemplar”, en *Metafísica, acción y voluntad. Ensayos en homenaje a Carlos Llano*, H. Zagal / E. Rodríguez (comps.), Universidad Panamericana, México, 2005, pp. 343-358.

⁵ Aristóteles, *Metaphysica*, V, 2, 1013a 25.

⁶ Tomás de Aquino, *De veritate*, q3: “De ideis”, a1, c. Ahí el Aquinate evita el término “causa formal extrínseca”, y emplea, en cambio, el de forma *ad quod*, distinguiéndola de la forma *secundum quam*, que sería la causa formal o forma sustancial.

La idea práctica, tal como se desarrolla en nuestra obra, intenta hacer ver que el mismo Aristóteles, Tomás de Aquino en menor grado, y, sobre todo, como aduce el propio Zagal, neo-escolásticos como Joseph Gredt y Santiago Ramírez, siguen siendo influenciados por la doctrina platónica de las ideas separadas. La idea práctica intenta decir que la idea platónica no debe “contaminar” a la idea ejemplar, pues eso trae dificultades para la propia práctica.

La causa ejemplar o idea práctica, no es –se dice en esta obra– un resultado intelectual, sino un proceso de pensamiento, un proceso regulador de mis actos, pero *regulador y abierto*, porque puede y debe cambiar en la dinámica de su discurso, y un proceso regulador abierto “inclusivamente práxico”, porque no sólo es útil para cambiar las cosas externas, sino para lo más fundamental: cambiarme a mí mismo conforme a un modelo de vida, a un estilo de existencia, a una pauta de ser, que yo debo descubrir, aceptar y conservar. Este proceso regulador abierto inclusivamente práxico es, además, polivalentemente casual, porque convergen en él, no tangencial sino interseccionalmente, las otras cuatro causas con las que tiene –ésta, la ejemplar– una relación estrechísima.

Aquí es menester mencionar otra vez una observación de Héctor Zagal. Aduce que en nuestro tratamiento padecemos un cierto olvido de la verdad práctica⁷. Debemos acordar nuevamente con él, pero aclarando dicha falta con un matiz. *Olvidamos* la verdad práctica porque en realidad no entendemos una “verdad” práctica como tal: las acciones, si bien pueden decirse verdaderas, en el acto de su ejecución (valga la tautología) son *buenas o malas, acertadas o desacertadas*, según que se juzguen o bien moral o bien utilitariamente; o simplemente, se dice que están *en acto*.

Si Aristóteles le llama “verdad” a la acción concorde con el recto apetito⁸, pensamos que no puede ser sino una acción ejecutada y *puesta en el esse*, es decir, un fin conseguido en acto. Zagal mismo concuerda con esto. Y precisamente por ello, es decir, por realzar el valor de la acción existente sobre una verdad práctica proposicional, decimos que la verdad se da en la práctica en el momento de la acción buena, mala, indiferente, acertada o desacertada⁹. Quizá estemos mencionando el mismo fenómeno con diversos nombres, pero hay que aclarar el sentido de nuestra afirmación, pues, de otro modo, parecería que el platonismo se cruza en nuestra senda al negar la “verdad” en el ámbito práctico¹⁰. No es que sea negada, sino que es enfatizado el *esse* de las acciones,

⁷ Cfr. H. Zagal, “Verdad práctica y causa ejemplar”, pp. 350 y 357.

⁸ Según el texto de Aristóteles, *Ethica Nichomachea*, VI, 2, 1139a 21 ss.: “el buen estado de la parte que es práctica e intelectual consiste en la *verdad* concordante con el recto apetito” (El subrayado es nuestro).

⁹ Cfr. H. Zagal, “Verdad práctica y causa ejemplar”, p. 356.

¹⁰ Cfr. H. Zagal, “Verdad práctica y causa ejemplar”, p. 357.

precisamente para no darle más importancia a las ideas sobre el ser que al ser del que se abstraen las ideas.

* * *

2. El otro rasgo original –si se permite el término– que el lector encontrará en el estudio de la *idea práctica*, se refiere a esa privilegiada confluencia, a esa metafórica “glándula pineal” en que voluntad y entendimiento se injertan mutuamente con ubérrimos resultados prácticos.

Los trazos intelectuales de la idea son muy importantes: importantes son los planes, los procesos, las rutas a recorrer, las etapas a cubrir, los *cómos*, los *cuándo*s y los *quiéne*s... pero en el dintorno de la idea práctica debe aparecer con evidencia expresa lo que es más capital aún: la obra puede ser blanca o negra, gigante o pequeña, costosa o barata, bella o fea, útil o superflua; pero a todas estas características les faltará lo verdaderamente decisivo, si no resaltamos en ella *que yo quiero hacer esta obra*, este proyecto, este artefacto, esta organización. El *yo quiero* es más hondo, más válido, más eficaz que cualquier otro rasgo estratégico.

No hay estrategia útil si no aparece de manera viril, franca, inequívoca el *yo quiero hacerlo*. El *yo quiero*, no siendo intelectual, sino volitivo, no cambia a la idea como idea, pero la hace verdaderamente realizable. Sin el *yo quiero* podemos referirnos a la idea más bella, sublime, provechosa y útil, pero le faltaría lo básico: no sería práctica. Este libro quiere ser la formulación, en ropa de filósofo, del agudo apotegma de Gilbert Chesterton. Al hablar de las ideas –dice– debemos optar entre dos tipos de idealistas: los que *idealizan la realidad*, y los que *realizan el ideal*: la idea práctica habita en la vertiente de la realización, no de la idealización. Esto es algo de lo que deben percatarse tanto quienes se dedican a la filosofía como los directores de las organizaciones privadas y públicas.

En la especificación del objeto, el entendimiento hace sus propuestas a la voluntad, pero la voluntad puede rechazarlas. En ello radica la posibilidad de la libertad volitiva. En cambio, en el ejercicio del acto, la voluntad ejerce su imperio sobre el entendimiento, y el entendimiento tiene que obedecer sus mandatos. En ello radica la posibilidad de error del entendimiento, lo cual hemos tratado en *Etiología del error*¹¹. ¿Quién mueve a la voluntad, preguntamos en dicha *Etiología*, si el entendimiento no es del todo capaz de hacerlo? *La voluntad se mueve a sí misma*. En esta acción reflexiva o

¹¹ Cfr. C. Llano, *Etiología del error*, Eunsa, Colección de Pensamiento medieval y renacentista, Pamplona, 2004.

flexionante por la que la voluntad es causa de su propio movimiento se halla el centro de la personalidad del hombre, la cifra más densa de su carácter.

Sobre la idea práctica y ahora puedo añadir una obra citada ya antes, *Examen filosófico del acto de la decisión*, tienen su tronco común –como ya dijimos– en *Análisis de la acción directiva*. Añadiremos que poseen también una común desembocadura en el libro que lleva por título: *Formación de la inteligencia, la voluntad y el carácter*¹² (del cual la idea práctica es su piedra angular), en donde la reflexividad intelectual, volitiva y caracterológica constituye la piedra de toque de toda formación.

Carlos Llano

Ciudad de México, 2007

¹² Cfr. C. Llano, *Formación de la inteligencia, la voluntad y el carácter*, Trillas, México, 1999.

INTRODUCCIÓN

Puede parecer que el intento de analizar la *idea práctica* se encuentra frustrado desde su origen, porque las ideas no son prácticas a primera vista. Bien que idea se tomara de εἶδος o forma, como lo hace santo Tomás¹, bien que se tomara de εἶδω, que es ver, como lo hace Luis Vives², el concepto al que se refiere llevaría una inseparable connotación especulativa o teórica, de manera que la idea, de suyo y por sí, no implicaría practicidad alguna; en tanto que la práctica, de suyo y por sí, comporta a su vez un ingrediente de subjetividad que casa mal con la supuesta esencia objetiva y contemplativa correspondiente al acto ideatorio y a su producto o idea.

Veremos que, al contrario, *o la idea es práctica o no es idea*. Asumimos ahora el término *práctica* en su sentido más genérico, esto es, como acción que cambia la realidad extramental. La idea, pues, decimos, o sirve para llevar a cabo esta transformación o deja de ser lo que en la tradición filosófica se ha entendido, y debe seguirse entendiendo, por una idea.

Aunque el término pueda incluso aceptarse en un primer momento como indiferente respecto del conocimiento práctico o especulativo, pues indistintamente se toma como principio para ambos³, se verá, en un segundo momento, que la relación con la práctica se encuentra en el núcleo original y esencial de toda idea, para serlo.

1. Acercamiento aristotélico al problema

Debe tenerse en cuenta, en efecto, que el primer encuentro de Aristóteles con las ideas persigue precisamente este propósito: demostrar, por cinco razones,

¹ Tomás de Aquino, *In I Sententiarum*, d36, q2, a1, c: “idea enim dicitur ab eidos quod est forma”.

² Luis Vives, *In civitas Dei*, VII.

³ Tomás de Aquino, *In I Sententiarum*, d36, q2, a1, c: “el nombre de idea, en cuanto a su verdadera propiedad, se relaciona indiferentemente con el conocimiento práctico y con el especulativo: en efecto, la forma de la cosa, existente en el entendimiento, es principio para ambos tipos de conocimiento”.

que las ideas no tienen utilidad alguna para los fines en virtud de los cuales fueron postuladas por Platón, y que por ello no debe sostenerse que hay ideas separadas de las cosas sensibles. Las ideas, dice Aristóteles, no son útiles para el movimiento, ni para la ciencia, ni sirven como ejemplares, ni como sustancia, ni, finalmente, resultan de provecho como causas del devenir⁴.

Nos interesa recoger aquí que en la primera razón manejada por Aristóteles, éste incapacita a las ideas como origen del movimiento; y ello nos interesa, pues el análisis que hemos de hacer sobre las ideas versará, todo él, precisamente sobre la capacidad o incapacidad motora de ellas.

Dirá Aristóteles, por boca de su comentador más autorizado, que las ideas no fueron introducidas por Platón para resolver el movimiento, sino más bien por razón de la inmovilidad: “como, en efecto, a Platón le parecía que todo el ámbito sensible se encontraba siempre en movimiento, quiso poner fuera de lo sensible algo fijo e inmóvil sobre lo que pudiera hacerse una ciencia segura”⁵.

Las ideas inmóviles, separadas de lo sensible, harían posible la ciencia –ἐπιστήμη– natural y necesaria, que no puede encontrarse en la movilidad cambiante –δόξα– de las cosas sensibles.

Tampoco la idea –que no es útil para mover– resulta útil por sí sola como ejemplar de lo sensible, pues en los procesos naturales lo que importa es la causa eficiente, no la ejemplar: “a menos que Sócrates actúe como procreador, nunca se engendrará ningún ser semejante a Sócrates”⁶.

Ahora bien, necesitando de la existencia y de la acción de una substancia real –Sócrates– para generar algo a ella semejante, “resulta *vano y superfluo* afirmar la existencia de ideas ejemplares separadas (de lo sensible)”⁷. La idea del hombre es estéril: sólo el Sócrates real, como individuo, posee la capacidad de generación de otro hombre.

Pero la razón fundamental en que Aristóteles se apoya para mostrar la inutilidad de las ideas se da precisamente en el terreno al que deseamos llevar nuestro análisis: el de la acción práctica. Las ideas no tienen ningún sentido causal y práctico, porque resulta imprescindible postular la existencia de un principio directivo [*principium dirigens*]⁸, una causa rectora. No es la idea, sino esa causa rectora, lo que se precisa para que se den la generación y la corrupción en la naturaleza.

⁴ Cfr. Aristóteles, *Metaphysica*, I, 9, así como Tomás de Aquino, *In Metaphysicam*, I, lect15, n226.

⁵ Tomás de Aquino, *In Metaphysicam*, I, lect15, n226.

⁶ Tomás de Aquino, *In Metaphysicam*, I, lect15, n226.

⁷ Tomás de Aquino, *In Metaphysicam*, I, lect15, n232.

⁸ Tomás de Aquino, *In Metaphysicam*, I, lect15, n233.

Así pues, puede concluir Aristóteles, como es bien sabido, que las cosas naturales no necesitan responder a ideas separadas del mundo del que son causas, igual que la casa y el anillo no responden, incluso en Platón, a formas separadas: basta con que se encuentren pensadas en los artífices que construyen las casas o hacen los anillos⁹. Aparece de esta manera el verdadero carácter aristotélico de la idea ejemplar: algo pensado por el artífice con la intención de hacerlo en la práctica.

Esta última apreciación resultará decisiva para la concepción de la idea como causa ejemplar: las ideas son, a partir de aquí, para la tradición que sigue a Aristóteles: “formas imitadas intencionalmente por una causa que determina por sí misma sus fines”¹⁰.

Así, las ideas, erróneamente postuladas por Platón en un mundo separado, pasan a ser en Aristóteles, o bien formas naturales (la de Sócrates que engendra a un ser semejante a sí mismo), o bien formas artificiales (las que piensan el arquitecto que construye edificios o el orfebre que labra joyas). Por esto, la idea ejemplar como causa es enunciada por Aristóteles en el capítulo segundo del libro quinto de su *Metaphysica*, en donde se encuentran los cinco géneros de causa (y no cuatro como suele afirmarse): la materia, la forma, el ejemplar, el principio del cambio, y el fin.

La causa formal se relaciona de un doble modo con la cosa de la que es causa: como forma estrictamente considerada, cuando es intrínseca a la cosa cuya es la causa –forma en cuanto tal–, o como forma extrínseca a la cosa, pero que está imitada en ella –forma ejemplar¹¹–. La idea se ha convertido, pues, en *causa formal extrínseca* o *causa ejemplar*.

Se ha dicho con razón que Aristóteles *realiza* las ideas platónicas al considerarlas como formas substanciales no separadas, sino hilemórficamente unidas a la realidad sensible.

Esta *realización* de la idea como forma substancial intrínseca no debe dejar en la sombra la *operación*, ni menos genial ni menos importante para la historia del pensamiento de Occidente, por la que Aristóteles conserva lo más puro de las ideas platónicas en el modo de *formas ejemplares extrínsecas*.

La idea ejemplar o, si se quiere, causa formal extrínseca, retiene aún los atributos que Platón otorgaba a sus ideas: se trata de algo *extrínseco*, es decir, separado de la cosa sensible cuya es la forma; y, además, se trata de algo *ejemplar* a cuyo modo se hace la cosa.

⁹ Tomás de Aquino, *In Metaphysicam*, I, lect15, n238.

¹⁰ Tomás de Aquino, *De veritate*, q3, a1, c. [en el anexo de esta obra se puede encontrar una traducción al castellano completa de esta cuestión, denominada “Sobre las ideas”].

¹¹ Cfr. Tomás de Aquino, *In Metaphysicam*, V, lect2, n764.

La diferencia entre la *idea platónica* y la *causa ejemplar aristotélica* es igualmente obvia: la causa ejemplar es una idea separada del efecto, sí, pero no separada de la causa eficiente del efecto, sino pensada por ésta. La causa ejemplar no es sino la idea que posee una causa eficiente dotada de inteligencia.

No obstante, esa realidad separada del mundo sensible queda claramente revivida en la idea ejemplar o causa formal extrínseca. Y esta permanencia de un Platón subyacente, presente ya en toda la filosofía de línea aristotélica, conllevará importantes dificultades para las averiguaciones aristotélicas sobre la acción práctica, tanto por la dimensión extrínseca de la forma ejemplar, cuanto por su dimensión de ejemplaridad.

2. La idea práctica en el tomismo

Santo Tomás, al comentar el capítulo quince del libro primero y el capítulo dos del libro quinto de la *Metaphysica*, a los que acabamos de atender, deja la puerta abierta para su propia concepción acerca de las ideas.

Cuando se dice que sólo Sócrates engendrará a alguien semejante a sí mismo –razón definitiva que hace *vanum et superfluum* el postular *exemplaria separata*–, salva santo Tomás una importante advertencia: “ha de saberse que esta razón, aunque destruye los ejemplares separados postulados por Platón, no niega que la ciencia divina es el ejemplar de todas las cosas. En efecto, como las cosas naturales tienden a inducir semejanzas suyas en las cosas por ellas generadas, es necesario que esta tendencia o intención tenga su explicación en un principio dirigente [*principium dirigens*], que es quien ordena a cada uno a su fin. Y éste no puede ser sino un entendimiento al que le corresponde conocer el fin, y la relación de las cosas con él. Y así, esta semejanza de los efectos respecto de sus causas naturales se fundamenta, como en su principio, en un entendimiento. No es necesario que se fundamente en algunas formas separadas: porque para explicar la mencionada semejanza, basta la dirección al fin, también mencionada, mediante la cual las fuerzas naturales son dirigidas por el entendimiento primero”¹².

Al remitirse el problema de las ideas ejemplares –y, si se quiere, causas formales extrínsecas– al entendimiento divino, la idea ejemplar alcanza una perspectiva del todo diferente.

Véase que la causa formal extrínseca o idea ejemplar se solía ubicar en una línea paralela a la de la causa formal intrínseca; al punto que, hablando genéri-

¹² Tomás de Aquino, *In Metaphysicam*, I, lect15, n233.

camente, Aristóteles –y el mismo santo Tomás– pudo mencionar primero a la causa formal intrínseca [*species*] e inmediatamente después a la causa formal extrínseca [*exemplum*]¹³, y la causa ejemplar solía inspirarse en la forma pensada por el artífice (el cual tendría, como substancia individual, su propia forma intrínseca natural), para producir las formas justamente artificiales¹⁴.

Pero ahora los papeles se invierten: ahora son las formas *ejemplares* del artífice divino las que son imitadas por las formas *naturales* creadas, al punto que todo el universo creado puede relacionarse con Dios como la obra de arte se relaciona con su artífice¹⁵.

Esta nueva perspectiva, bien que solucione metafísicamente el problema planteado, torna más difícil el estudio del papel de las ideas en la práctica del hombre, pues nos hemos transportado nada menos que a las coordenadas de la práctica creadora divina, si es que la creación puede recibir el calificativo de práctica, no habiendo en ella rigurosamente *transformación* alguna. En efecto, en la creación no se da el paso de una forma a otra.

Si la idea ejemplar en el agente natural aristotélico conserva aún –con sus diferencias– las más importantes cualidades de la idea en Platón –separación y ejemplaridad–, al considerarse las ideas ejemplares en el entendimiento de Dios, las ideas, si cabe hablar así, se hacen *más ejemplares y más separadas* –al menos en el aspecto de que Dios es trascendente a todo ser–, aunque no separadas en el sentido de que Dios, dice santo Tomás, es lo más íntimo y lo que se encuentra en el estrato más profundo de cada uno¹⁶. Es más íntimo a cada ser que el ser mismo de éste¹⁷.

Aparece aquí el grave peligro que ataca con reiteración al uso poco prudente de la analogía. Pensamos que Dios, en efecto, procede en la producción de las cosas creadas, de manera análoga a como vemos que proceden las causas eficientes naturales provistas de inteligencia; como proceden, pues, los artífices: piensan una idea ejemplar y la *reproducen* fuera de sí. Esta analogía, por su propia naturaleza, implica determinados elementos comunes al artífice divino y al artífice natural o creado; pero al propio tiempo implica radicales diferencias que, en conjunción inseparable con aquellos acuerdos comunes, constituyen precisamente el nervio de todo conocimiento analógico. En el caso de la analo-

¹³ Cfr. Aristóteles, *Metaphysica*, V, 2, 1013a 27.

¹⁴ Cfr. Aristóteles, *Metaphysica*, I, 9, 991a 21.

¹⁵ Cfr. Francisco Suárez, *Disputationes Metaphysicae*, XXV, sect. 1.

¹⁶ Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q8, a1, c.

¹⁷ Cfr. F. M. Genuyt, *El misterio de Dios*, Herder, Barcelona, 1968, p. 158. Genuyt hace notar, considerando el *intimius intimo meo* de san Agustín, que a la vista de esta profunda consideración metafísica quedan superadas las categorías del mismo y del otro.

gía respecto de Dios, *las diferencias son infinitamente mayores que los acuerdos*.

El peligro, pues, es éste: que a partir del arte creador de Dios, y de su análisis, descendamos, *per viam resolutionis*, al estudio de las operaciones que efectúa el artífice creado (que fue inicialmente el punto de partida del conocimiento analógico), pero atendiendo con más interés, al contrario, a los elementos comunes, y dejando sin advertir las graves e infinitas diferencias entre ambos. Esto es sin duda lo que acaece en los análisis aristotélico-tomistas usuales de la idea ejemplar.

La idea ejemplar se estudia de modo preferente, si no exclusivo, en las consideraciones acerca de la ciencia divina¹⁸, perspectiva obligada por el planteamiento teológico de la cuestión: si hay ideas en Dios, cómo puede haber varias ideas en un entendimiento simple como el divino, y de qué cosas hay en Dios ideas.

Lo que ocurre entonces en esos estudios sobre las ideas puede expresarse así: cuando se habla en ellos de la idea ejemplar correspondiente a un artífice creado, se está tratando de aclarar analógicamente el entendimiento práctico de Dios a través del conocimiento práctico del artífice creado, lo cual es enteramente lícito; pero se termina en definitiva –subyacentemente– refiriéndose al modo práctico de proceder el artífice humano, con los avances obtenidos sobre las ideas ejemplares en Dios: lo cual carece de toda licitud.

¹⁸ Remitimos al lector a la bibliografía proporcionada al final de este estudio.

I

DEFINICIÓN DE LA IDEA PRÁCTICA

1. Estatuto noético de la idea ejemplar

La primera y más grave dificultad con la que debemos enfrentarnos para el estudio de la idea ejemplar es, sin duda, la determinación de la naturaleza misma de ella.

El nombre de *idea* no es suficiente para pensarla como una producción mental, pues εἶδος es también, forma, y las formas substanciales y accidentales no son, *ut sic*, producto de la mente humana, sino formas reales. Estas formas reales, externas a la mente que las piensa, son formas informantes de la materia, pero pueden constituirse como *formas ejemplares* de aquello que quiere hacer el artífice: el pintor puede tomar como modelo de su arte un objeto externo, conocido por él, que adquiriría así el carácter de idea ejemplar suya.

La tradición tomista no considera que el objeto externo en cuanto tal –el ser real extramental– sea el caso típico de la idea ejemplar.

Aunque la forma, substancial o accidental, existente en la realidad, pueda imitarse en la práctica humana, en cuanto forma informante de la materia que es, este carácter de ejemplaridad imitable no lo adquiere la forma más que en la medida en que al propio tiempo sea forma informante, no ya de la materia externa, sino del propio entendimiento: no será idea ejemplar mientras sea una forma exterior sino, en todo caso, a partir del momento en que sea idea (intramental y, por tanto, interna). La forma substancial no podrá ser idea ejemplar más que siendo, por de pronto, conocida.

Pero el artífice posee a su vez su propia forma substancial gracias a la que actúa.

La forma, pues, posee tres estatutos ónticos diferentes: la forma que informa una materia (forma como esencia); la forma que, informando a una materia y constituyendo con ella una substancia, se convierte en agente práctico de transformación exterior (forma como naturaleza); y, finalmente, la forma que informa al entendimiento, el cual la concibe, al menos incipientemente, como idea

(forma como idea ejemplar). Estos tres estatutos de la forma resultan muy importantes para determinar a su vez el verdadero *status* de la idea:

a) La forma que informa una materia es aquella según la cual [*secundum quam*] se forma o constituye la substancia: por ejemplo, la forma humana del artífice. Se trata de la causa formal.

b) La forma que se constituye en origen de operaciones de la substancia en cuestión, es aquella por la cual [*a qua*] la substancia humana, por su naturaleza, puede ser efectivamente artífice. Se trata de la causa eficiente.

c) La forma que se constituye en ejemplar es aquella a cuya imitación [*ad quod*] el artífice produce el artefacto, el modelo o ejemplar escogido. Se trata de la causa ejemplar.

La forma *secundum quam* (según la cual) algo se constituye en substancia, la forma *a qua* (por la que) la substancia opera y la forma *ad quod* (a cuya semejanza) se hace la operación, constituyen, así, tres maneras de ser forma: forma substancial (o accidental) natural, constituyente de un ser; forma natural como principio de operaciones; y, finalmente, forma a cuya semejanza se hace la operación que se hace¹. Y, al mismo tiempo, tres maneras de ser causa: formal, eficiente y ejemplar (véase el cuadro 1).

Cuadro 1

<i>A qua</i>	Causa eficiente (Sócrates)	Forma en acto segundo	Forma intrínseca como naturaleza
<i>Secundum quam</i>	Causa formal en los seres reales (y en la misma causa eficiente)	Forma en acto primero	Forma intrínseca como esencia
<i>Ad quod</i>	Ejemplar en el entendimiento de la causa eficiente	Forma "extrínseca"	Forma extrínseca como causa ejemplar

Pues bien, nuestra afirmación se reduce, hasta ahora, a lo siguiente: la forma *a qua* o artífice, no siempre toma a las formas *secundum quam* o constitutivas, naturales, como formas *ad quod* o ejemplares. Es decir, el pintor (forma *a qua*) no necesariamente toma al árbol (forma *secundum quam*) como modelo para ser pintado (forma *ad quod*).

La idea ejemplar debe ser realizada a partir del agente natural, y puede obtener para ello su remota inspiración o copia en aquella forma substancial (o accidental) constitutiva de un ser natural o artificial externo; pero ello a condición de que el mismo agente natural se la apropie noéticamente como idea.

¹ Cfr. Tomás de Aquino, *De veritate*, q3, a1, ad1.

Porque la idea no es, en rigor, una forma natural, sino un concepto mental; algo mentalmente concebido. Hay una versión *naturista*, valga el término, de la idea ejemplar, que debe rechazarse por primitiva. El realismo noético no puede llevarnos a concluir que la idea ejemplar se identifica con la forma real exterior.

La industria humana no es típicamente una mera repetición de la naturaleza, a la que el hombre se dirigiría como modelo para inspirarse en la manufactura de los artefactos. La práctica del hombre se basa en sus propios conceptos, que llamamos ideas. Que tales conceptos o ideas provengan en todo o en parte de las formas naturales (o de otras formas artificiales previas) es un asunto metafísico y epistemológico importante, pero que se encuentra más allá del interés del campo de la práctica humana.

El origen remoto de la idea práctica o la indagación del mismo no son asuntos importantes para la práctica; lo importante para la práctica es la indagación sobre cómo se efectúan las ideas prácticas en la realidad (que comienza por indagar cómo se efectúan en la mente, lo cual estamos haciendo precisamente ahora).

La práctica humana no se reduce a ser una mera reproducción o copia, y, por tanto, la idea de la que arranca no es lo mismo que la forma de la realidad. La idea ejemplar no es un producto fotográfico.

La antigüedad clásica era consciente de estos hechos. Cicerón dice magistralmente que “el artífice, para producir la forma de Júpiter o de Minerva, no contempla a alguien del que pudiera obtener la semejanza, sino que él mismo forma en su mente una imagen de egregia belleza, y, contemplándola, fijo en ella, dirige su arte y sus manos para alcanzar una imitación suya”².

Determinado, pues, que la causa ejemplar es una idea pensada por el entendimiento del artífice, nos corresponde ahora la compleja tarea de determinar cuál es el *status* preciso de esta idea dentro de los múltiples matices que las ideas, conceptos, especies, verbos e imágenes mentales tienen en el entendimiento humano.

Evidentemente, la idea ejemplar no es lo que técnicamente se llama la *species intelligibilis impressa*, que es aquello por lo que primeramente el entendimiento conoce, y es, en consecuencia, principio del conocer, y no del obrar (que es lo característico de la idea ejemplar). Es necesario que la idea ejemplar sea una *species intelligibilis expressa*, que es aquello que se conoce, y que recibe

² Cicerón, *Orator*, Olivet, Génova, 1758, t. I, c2, p. 495: “Nec illo vero artifex, cum faceret Iovis formam aut Minervae, contemplabatur aliquem e quo similitudinem duceret, sed ipsius in mente insidebat species pulchritudinis eximia quaedam, quam intuens, in aequo defixus, ad illius similitudinem artem et manum dirigebat”.

también el nombre de *verbum interius*, palabra interior³: de manera que aquello que se conoce se constituye en principio por el que se opera⁴.

Pero, a su vez, esta especie expresa, este concepto o idea del que parte la práctica, posee un contenido objetivo, que es la cosa misma conceptuada, contenido que recibe tradicionalmente el nombre de concepto objetivo (que es, en rigor, la *dimensión objetiva del concepto*). Si afirmamos que la idea ejemplar no es la forma extramental –aunque remota e indirectamente ésta pudiera ser la inspiradora de la idea–, porque no es forma sino idea, ahora debemos decir algo similar del concepto objetivo: es concepto, pero no idea, porque la idea ejemplar no es el concepto objetivo.

El concepto objetivo es la misma cosa exterior pero en su *existencia* intencional intramental: el contenido conceptual es la cosa misma, aunque con una *existencia* diversa de aquélla que posee *extra mentem*, que es la verdadera existencia. En esta mismidad de contenido y en esta alteridad de existencia –mental o extramental, según el caso– reside todo el modo de ser de la intencionalidad cognoscitiva.

La tesis que sustentamos ahora es que si la forma exterior no puede convertirse en *idea ejemplar*, no es sólo porque requiere ser conceptuada, es decir, conocida, sino también, y sobre todo, porque la forma exterior –en su existencia extramental o en su existencia intramental– *no se encuentra en condiciones de ser imitada. La idea ejemplar no es una calcomanía intencional de la forma natural.*

Quienes piensan –como Duns Escoto y Vázquez, además, quizá, de Ockham, Durando y otros– que la idea ejemplar es el *concepto objetivo*, es decir, la cosa misma exterior en cuanto pensada⁵, ignoran los fundamentos esenciales de la práctica humana: “Algunos dicen que la idea es el concepto objetivo, que es la cosa misma conocida. Se dividen en dos opiniones; pues algunos afirman que se trata del propio concepto objetivo, y otros afirman que es la cosa misma ideada, tal como es aprehendida por el artífice. Así se deduce de lo que dice Escoto, y a este ser objetivo o aprehendido le llama Escoto un cierto ser disminuido. Otros, en cambio, dicen que en la mente del artífice creado la idea es el concepto objetivo o la cosa misma conocida, pero no aquella cosa que debe hacerse, como

³ Cfr. Tomás de Aquino, *De potentia Dei*, q9, a1, c.

⁴ Cfr. S. Ramírez, *De ordine*, San Esteban, Biblioteca de teólogos españoles, n° 21, Salamanca, 1963, p. 146.

⁵ Cfr. J. J. Urráburu, *Ontología*, Pontificia Universidad Gregoriana, Roma, 1891, p. 1195. Urráburu afirma que ésta es también la opinión de santo Tomás, y nos remite a *Summa Theologiae*, I, q15, a2, c., y ad1; así como a *In I Sententiarum*, d27, q2, a3, ad4; textos que tienen para nosotros, especialmente este último, otra interpretación. Nosotros nos basamos en *De veritate*, q3, a2, ad3.

piensa Escoto, sino esa cosa o ejemplar que se propone a sí mismo el artífice, para hacer la cosa exterior a imitación de ella”⁶.

Cualquier versado, aun incipiente, en la acción práctica, podrá asegurar que la cosa, en su estado natural, sea que se encuentre ya hecha –Escoto– sea que se piense por hacer –Vázquez– no es idea. No puede tomarse, vale decir, como modelo o ejemplar imitativo: no se encuentra en condiciones, insistimos, de ser ejemplo; de ser imitada. Considerarlo así es una arbitraria e ingenua simplificación de la práctica: ésta, en efecto, no consiste en el limpio traslado de lo pensado a lo hecho.

Así considerada la idea, sería un *ideal*, pero no un verdadero y estricto plan imitable, aunque se añada a ello la intención misma de la imitación. Se convertiría, todo lo más, en un *buen propósito*.

Para que la idea sea –en la medida en que lo sea– punto de partida concreto y verdadero de la práctica, requerirá no sólo el deseo de imitar algo, sino la concepción de *cómo imitar aquello que desea imitarse*. Precisamente porque la *idea*, para serlo, se refiere más al artificio de la imitación que al contenido real –aunque pensado– *de lo que debe imitarse*, es por lo que otros estudiosos de la acción práctica humana consideran que el estatuto de la idea no es algo ontológico –cosa real– ni siquiera en cuanto pensamiento –concepto objetivo–, sino noético en su sentido más propio. La idea no es la cosa pensada, sino el pensamiento mismo de o sobre la cosa; *no es la cosa concebida, sino el concepto de la cosa concebida*: no es, técnicamente, el concepto objetivo, sino el concepto formal. Se trata, pues, de una elaboración mental mediante la que pensamos la cosa –o las cosas– que pensamos, y que queremos reproducir.

Acerca de la inevitable distinción entre concepto objetivo y concepto formal, no podemos, desgraciadamente, entrar al análisis con la profundidad debida. Sobre ello hay muchas discusiones centenarias. Baste tomar en cuenta que el concepto objetivo y el concepto formal no son dos conceptos ni dos tipos de conceptos, sino dos consideraciones epistemológicas –reflexivas– de uno y el mismo concepto.

Las discusiones tomistas sobre esta distinción se refieren al alcance de la misma: si es una distinción de razón, virtual o real. En nuestro estudio sobre la

⁶ Juan de Santo Tomás, *Cursus Theologicus*, Tomus III, Ludovicus Vives editor, París, 1883; I, qXV, d1, a1, §VI: “Quidam constituunt ideam [...] in concepto objetivo, qui est ipsa res cognita; [...] dividuntur in alias duas sententias; nam quidam affirmant esse conceptum obiectivum; quidam affirmant esse ipsam rem ideatam, prout apprehenditur ab artifice. Ita sumitur ex Scoto in I d. XXXV, Quaest. 1 [...] et hoc esse obiectivum seu apprehensum [...] vocat Scotus esse quoddam diminutum [...] Alii vero [...] dicunt quod in mente artificii creati idea est conceptus obiectivus seu res ipsa cognita, non quidem res ipsa facienda, ut putavit Scotus, sed res illa, seu exemplar, quod sibi proponit artifex ut ad instar illius faciat rem ad extra”.

idea práctica podrían eludirse estas discusiones. Sólo hemos de advertir que en el conocimiento directo, lo que se conoce es indudablemente el objeto, y este objeto, en cuanto conocido, en cuanto que tiene una existencia intencional en el conocimiento, es precisamente el concepto objetivo.

Pero el objeto se conoce *por, mediante, gracias a, en*, etcétera, el concepto formal. Ello es así aunque, efectivamente, tal mediación pueda ser mal entendida. Lo que debe hacerse no es negar erróneamente que haya mediación, sino entenderla bien.

El concepto es formal, además de objetivo, porque es *signo formal* del objeto. El objeto en su existencia real no invade ni puede invadir la esfera noética más que por medio del concepto como signo formal de sí mismo, es decir, del objeto. Se llama signo formal –por contraposición a material– porque, a diferencia del último, *no es necesario conocer el signo para que éste signifique lo significado*. Signo formal quiere decir, por tanto, signo en cuanto tal, esto es, en cuanto que agota toda su finalidad significativa en hacer ver lo significado, sin hacerse ver a sí mismo (entonces no sería signo formal, sino material).

Algunos han dicho que el signo formal afecta la intencionalidad del conocimiento, pero en un contexto rigurosamente tomista, afirmar que el concepto formal hace peligrar la intencionalidad sería tanto como paradójicamente decir que la intencionalidad hace peligrar la intencionalidad.

El concepto formal, como signo formal del objeto, es decir, del concepto objetivo, no es, por tanto, conocido antes de conocer el objeto, sino que el objeto es conocido *en o por* el concepto, sin que el concepto se conozca.

¿Cómo se sabe, entonces, que hay un concepto, y que éste es signo formal de lo conocido? No por el conocimiento directo al conocer lo conocido –eso sería comprometer la intencionalidad–, sino por medio del conocimiento demostrativo –como quieren algunos–, o por medio del conocimiento reflexivo –como podríamos suscribir nosotros– en el que se basa la epistemología, el cual se practica sobre el conocimiento directo, y en donde se patentiza la existencia y naturaleza del concepto, y del concepto formal, que en el conocimiento directo queda oculto, como signo formal que es.

Todo esto no sólo no se aproxima al idealismo o inmanentismo, como algunos sugieren, sino que se coloca en su antípoda. Para el idealismo (o inmanentismo) lo conocido en el conocimiento directo es el concepto, y la tarea epistemológica consistiría en hacer evidente, a partir del concepto, la existencia y naturaleza del objeto. En la postura que consideramos propiamente tomista, lo conocido con el conocimiento directo es el objeto, y a partir del conocimiento del objeto se dilucida, por reflexión sobre el conocimiento directo del objeto, la existencia y naturaleza del concepto.

Pero el *concepto formal*, así descrito, ejerce en el entendimiento un doble papel que ha de ser sutil pero decisivamente analizado para acertar en la constitución práctica, real, de la idea. El *concepto formal* tiene esta denominación precisamente porque es la forma de la cosa que informa al entendimiento, gracias a cuya información el entendimiento conoce la cosa conocida. Suárez, colocándose en un extremo intelectualista, en el polo opuesto del de Duns Escoto y Vázquez, piensa que el concepto formal se constituye como idea en el ejercicio de la función suya de informante del entendimiento⁷.

Juan de Santo Tomás argüirá, con toda razón, que el concepto formal en el ejercicio de su función, es decir, como aquello por lo que [*ut quo*] se conoce lo que se conoce, no es tampoco imitable. Una forma mental, en cuanto que es un instrumento al servicio del pensamiento humano, no puede repetirse: es irrepetible porque constituye una unidad con el mismo entendimiento al que informa, y resulta inseparable de él. Tiene una función puramente noética, y no puede trasladarse fuera del ámbito que le es propio. “La entidad misma del concepto, en cuanto que es una forma cualitativa que informa al entendimiento, no es imitable en la cosa exterior”⁸.

Pero el concepto formal –esto es, repetimos, nuestra elaboración mental *por la que* conocemos la cosa– puede ejercer otro papel, además de informar al entendimiento. Porque el entendimiento, haciendo una reflexión sobre sí mismo, puede hacer que esa imagen mental, que es el concepto formal, se constituya como objeto del propio entendimiento. En tal caso, el concepto formal no sólo es forma que informa a un sujeto como aquello *por lo que* [*ut quo*] el sujeto conoce, sino como *aquello que* [*ut quod*] es el objeto conocido y, en tal caso, lo que se conoce no es el contenido mismo del objeto (el concepto objetivo o la cosa misma en cuanto conocida), sino la forma mental misma objetivada.

Debe reconocerse, no obstante, que el concepto objetivo y el concepto formal son dos aspectos fronterizos del concepto, semejantes a dos figuras geométricas que comparten un lado común. Así, la vertiente subjetiva del concepto objetivo es coincidente con la vertiente objetiva del concepto formal (vertiente que hemos llamado *objeto formal ut quod*); pero esta coincidencia inicial se

⁷ Juan de Santo Tomás, *Cursus Theologicus*, I, qXV, d1, a1, §VII: “Quidam enim constituunt ideam in ipso conceptu formali, prout deservit intellectui tamquam forma seu medium representandi ut quo. Ita Suarez (Disp. XXV, *Metaph.*, Lect. I, praesertium Conclus. II), eamque sententiam tribuit [...] Bonaventurae, Capreolo, et aliis”; (“Algunos, en efecto, dicen que la idea es el concepto formal mismo, en cuanto sirve al entendimiento como forma o medio de representar el objeto, como aquello por lo que [se representa el objeto]. Así piensa Suárez [...] y atribuye esa misma opinión a Buenaventura, Capreolo y otros”).

⁸ Juan de Santo Tomás, *Cursus Theologicus*, In I, qXV, d1, a1, §X: “ipsa entitas conceptus, ut qualitas est informans intellectum, id enim non est imitabile in re extra”.

separa inmediatamente, en cuanto que el concepto objetivo se refiere más al contenido real, en tanto que el *concepto formal ut quod* se refiere más al contenido conceptual.

Según lo explica claramente Juan de Santo Tomás, el concepto formal, como objeto conocido, “se forma de acuerdo con el modo y la disposición del cognoscente, es decir, se dibuja el objeto mismo en el concepto, y, conforme a una mayor o menor vivacidad (intensidad o detalle), el objeto se forma y se expresa interiormente y así varían las formas o ejemplares interiormente formados, a los cuales imitarán las cosas que se hagan externamente”⁹. La cosa representada en el concepto, y así dispuesta en él, *no es algo fuera del concepto mismo (non est aliquid extra ipsum conceptum)*¹⁰, aunque se distinga en y del concepto, en cuanto que éste es informante del entendimiento que lo conoce¹¹.

En el espejo podemos ver la figura del hombre que se refleja en él. Al verlo, no necesariamente debemos considerar la naturaleza del vidrio que refleja la figura, y de la luz reflejada, sino que podemos considerar *al hombre mismo reflejado dentro del espejo*. De manera que ante una misma figura podemos considerar, primero, la imagen en cuanto a sus elementos físicos componentes (el vidrio y la luz), que serían en el entendimiento el *concepto formal ut quo*; segundo, la imagen como imagen, que obtenemos gracias a estos mismos componentes, y que sería equivalente al *concepto formal ut quod*; y finalmente, tercero, la cosa externa, conocida a través del espejo (cosa exterior, o lo que en el entendimiento sería *concepto objetivo*).

Pues bien, la idea –aquello que debe ser imitado– no sería ni lo primero ni lo tercero, que resultan inimitables, sino lo segundo: el *concepto formal ut quod*.

Esta analogía del espejo, traída por el propio Juan de Santo Tomás, se expresa también clásicamente con la figura de César en una moneda de plata o de cobre, en donde, de parecido modo, podemos distinguir tres elementos diversos:

⁹ Juan de Santo Tomás, *Cursus Theologicus*, I, qXV, d1, a1, §XII: “Et quia juxta modum, et dispositionem objectum in conceptu, et juxta maiorem aut minorem vivacitatem, objectum intus formatur, et exprimitur, ideo variantur formae seu exemplaria intus formata, quod ad extra res factae imitentur”.

¹⁰ Juan de Santo Tomás, *Cursus Theologicus*, In I, qXV, d1, a1, § XII.

¹¹ Juan de Santo Tomás, *Cursus Theologicus*, In I, qXV, d1, a1, § XVI, distingue en el concepto formal “id quod aspicitur et videtur”, e “id quo intellectus informatur in videndo et cognoscendo” (“aquello que se ve y se mira”, y “aquello por lo que el entendimiento es informado al ver y al conocer”), y afirma que lo que se imita es “id quod excogitur, formatur et aspicitur in illo (conceptu) ut imitandum: sub hac ergo formalitate urdui rationem ideae” (“aquello que se elucubra, se forma y se mira en el concepto para ser imitado: bajo esta formalidad, por tanto, el concepto se reviste del carácter de idea”).

a) la figura de César en cuanto que es forma que informa la materia de cobre o de plata;

b) la figura de César mismo, pero no como forma de la moneda (de cobre o de plata), sino como imagen del mismo César, pero a su vez, no como se encuentra en César sino en la moneda; y

c) la figura de César mismo tal como se encuentra encarnada en César, aunque la veamos ahora reproducida en la moneda.

La figura de César en el estado a) sería paralela al concepto formal en su más estricto sentido (concepto formal como tal o *ut quo*): sentido irrepetible, pues constituye una unidad entitativa con la materia –cúprea o argétea– a la que informa.

La figura en el estado c) sería la realidad misma, o la realidad conocida o lo conocido de la realidad (concepto objetivo), y resulta por igual irrepetible, ya que el César de carne y hueso no tiene posibilidades de duplicación.

La figura, en cambio, considerada en el estado b) sería lo paralelo del objeto formal, pero no en cuanto informante de la materia de la moneda, sino en cuanto forma objetivada [*ut quod*] por el entendimiento *en la moneda –no en César–*, y ella sola es la figura repetible en cualquier moneda de plata o de bronce¹².

Esta rigurosa posición del estatuto noético de la idea no es, como justificadamente parecería, una sutileza críptica. No cabe duda de que es sutileza; pero esta disquisición aquilatada y sutil perfila la esencia de la idea (y de todo concepto) de una manera sumamente nítida; y, además, repercute en la práctica por medio de consecuencias muy serias.

Después advertiremos la importancia de que la idea ejemplar tenga precisamente tal estatuto y no otro, en el proceso mismo de la formación de la idea. Pero ahora adelantaremos una consideración inicial que se encontrará presente

¹² Esta cuestión tan complicada como importante para la recta comprensión de la idea parece haber sido resuelta por santo Tomás con claridad, aunque no hemos encontrado que Juan de Santo Tomás haya recurrido al *locus* de dicha resolución. En *De veritate*, q3, a2 (“Si se requiere postular muchas ideas”), se argumenta (ad9) que las ideas son las razones de las cosas, por las que Dios conoce. El Aquinate contesta que “el constitutivo de la idea no consiste en aquello por lo que primariamente se entiende algo, sino que consiste en lo entendido existente en el entendimiento” (“dicendum quod idea non habet rationem eius quo primo aliquid intelligitur, sed habet rationem intellecti in intellectu existentis”). Si nosotros, a nuestra vez, razonamos correctamente, entendemos que cuando santo Tomás dice que la idea no es propiamente aquello por lo que se conoce, elimina lo que Juan de Santo Tomás llama concepto formal *ut quo* como su constitutivo. Su constitutivo no es aquello por lo que se entiende, sino lo entendido. Pero cuando se afirma que la idea es lo entendido en cuanto que existe en el entendimiento, nos quiere decir que no se está refiriendo al concepto objetivo (o realidad objetiva conocida), sino al concepto subjetivo o formal, pero no *ut quo*, por lo que se afirmó antes, sino *ut quod*. (El subrayado es nuestro).

—de modo implícito, sin embargo—, a lo largo de este análisis: si la idea ejemplar fuera un mero y estricto *concepto formal ut quo*, sus productos *sic dicti* prácticos no serían más que otros meros conceptos formales: no habría práctica alguna. Un pensamiento nos llevará, en el mejor caso, a otro pensamiento, presuntamente más cercano a la realidad, pero, al igual que el primero, irrealizable en ella. Por definición, *ningún pensamiento, en cuanto pensamiento, es realizable fuera del pensamiento mismo*.

En el otro extremo, si la idea ejemplar fuera un concepto objetivo, esto es, la cosa misma conocida, sea la que hemos de imitar, sea la que hemos de hacer, el peligro para el hombre práctico, para el artífice, no sería menos palmario. Pues, a partir de una idea así concebida, no cabrá, efectivamente, el riesgo de querer *realizar* una idea, con sus mismas características de idea en cuanto informadora del entendimiento (a lo que nos abocaríamos en la posición anterior), pero se daría pie a otro error por igual inconveniente: pensar que la idea ejemplar, al coincidir con la cosa misma, se encuentra ya realizada con sólo pensarla.

De un lado, pues, entraríamos en el inútil empeño de realizar un pensamiento en cuanto tal, mientras que, de otro, no habría empeño alguno: toda la práctica quedaría reducida a perfilar bien el concepto: al trabajar sobre el concepto lo estaríamos haciendo ya sobre la realidad misma, de ser ambos términos de alguna manera coincidentes.

Resumiéndolo, el *concepto formal ut quo* es excesivamente subjetivo e intramental, y la práctica que parta de ahí tendrá por delante insalvables dificultades de ejecución. Pero el *concepto objetivo* es, a su vez, excesivamente objetivo y extramental —diríamos que es ya la cosa misma— y la práctica que parta de él tendrá un tinte optimista y utópico, según el cual nada o poco restaría por hacer ya: después de haberlo pensado se daría *por hecho* lo que sólo se encuentra en condiciones de *pensado para hacerse*.

El *concepto formal ut quod*, por su parte, reside en una zona intermedia apta para ser ingrediente plástico de una *praxis* que consiste justo en el arduo paso de lo intramental o subjetivo a lo extramental u objetivo: de un lado afirma su carácter subjetivo, pues es un concepto, pero enfatiza a la par, de otro, su indudable dimensión de objetividad, pues no se trata de la forma en cuanto informante, sino de una forma que se hace objeto del entendimiento como paso previo para hacerse objeto en la realidad.

Es obvio que el hombre práctico, al elaborar sus propias ideas ejemplares —esto es, al pensar sobre aquello que debe hacer— no se detiene en estas disquisiciones, *pero cae frecuentemente en los peligros a los que ellas apuntan*. En el primer caso, dando excesiva importancia a la *realización de la idea*, pues partimos de una forma subjetiva que debería objetivarse en la realidad, con arduos —e inútiles— esfuerzos. En el otro caso, polarizando el interés de la práctica en la *idea a realizar*, pues su zona polar sería precisamente la idea, cuya transposi-

ción a la realidad se convertiría en una labor irrelevante propia de simples ejecutores, tan próxima se encontraría a la identidad con ella.

La *realización de la idea* y la *idea a realizar*, como alternativos aspectos protagonizantes de la *praxis*, deben superarse, a nuestro juicio, con esa otra concepción de la idea ejemplar que venimos describiendo y que técnicamente recibe el nombre de *concepto formal ut quod*.

Este *concepto formal*, como algo que el entendimiento conoce mediante una reflexión suya, dista mucho de ser la forma subjetiva del concepto (o, mejor, el concepto como forma subjetiva) que jamás podrá realizarse, según dijimos. Y dista mucho porque el entendimiento piensa el *concepto formal ut quod* como su objeto: como la materia sobre la que le corresponde entonces pensar.

Pero, de parecida manera, el concepto formal, como algo que el entendimiento conoce, como objeto interior suyo, esto es, como *objeto formal ut quod*, se encuentra a gran distancia del concepto objetivo y de la cosa misma a imitar o a realizar: quien piensa en el *concepto formal ut quod* ha de hacerlo pensando en que aún es concepto, que aún se encuentra dentro del ámbito noético subjetivo que corresponde al conocimiento y al pensamiento, y aún restará, por tanto, la parte más relevante de la práctica, consistente en *realizar una idea realizable*.

Las posturas antagónicas, pues, que concurren con frecuencia en toda práctica organizada –la relevancia de los ejecutores o la relevancia de los planificadores– arrancan de dos falsas concepciones de la idea ejemplar, y se superan con un acertado enfoque sobre ella: la planeación –esto es, la elaboración de la idea ejemplar– es importante, porque la idea es un concepto; pero la ejecución tiene igual importancia porque la idea es *sólo* un concepto.

2. La idea ejemplar como proceso

Hay, por tanto, una distancia entre la idea ejemplar y su realización. Generalmente suele pensarse en estos dos extremos distanciados como momentos estáticos de las acciones humanas, de manera que la práctica sería, justamente, el recorrido –la *dýnamis*, diríamos–; el paso de un extremo al otro. Y este paso sería precisamente la ejecución práctica en su sentido más propio.

Evidentemente, sin ejecución no podría salvarse esa distancia; pero este paso ejecutivo implica un paso epistémico previo y paralelo. El pensamiento debe, en efecto, establecer, en el propio ámbito del entendimiento, un continuo proceso de vinculación entre la idea pensada y su realización hecha o intentada.

El verdadero concepto de idea ejemplar reside justo en ese proceso vinculatorio. Esta noción se encuentra ya en las primeras aproximaciones hechas por

santo Tomás al tema de la idea ejemplar: “el artífice puede reflexionar sobre la idea del arte, que él mismo posee, de una triple manera. Ya sea en cuanto esta idea es una semejanza de la cosa que debe ser hecha, y entonces se vuelve de un modo absoluto hacia la cosa que debe hacerse, sin consideración alguna de su arte. Ya sea hacia la idea misma del arte, según el ser que tiene en su propio espíritu; y así se da una consideración absoluta de la idea misma, en cuanto que es una cierta realidad, pero entonces no considera nada acerca de la cosa que debe ser hecha. Ya sea comparando una cosa con otra, mientras considera que *aquella idea que existe en sí mismo es la causa de aquello que él mismo hace*”¹³. Este proceso se caracteriza como un ir y venir del sujeto a la cosa y vice-versa¹⁴.

La idea ejemplar, pues, considerada en su auténtica complejidad, se encuentra relacionada con lo que se está haciendo, y el entendimiento debe establecer de modo continuo esta relación. Debe atender a la idea de lo que quiere hacer, como tal idea, e igualmente debe atender a lo que está haciendo como algo extramental y fuera de sí mismo.

Pero debe, sobre todo, *atender al modo como la idea puede hacerse y se está haciendo en la realidad*: y esto es el constitutivo propio de la idea ejemplar.

Suele considerarse que lo más relevante del pensamiento práctico es *tener clara la idea de lo que se quiere hacer*. Esto es inobjetable, pero insuficiente.

Como observa con agudeza Juan Poinsot, “puede darse una cosa que es perfectamente conocida por nosotros, y, sin embargo, no poseer el constitutivo de la idea [*rationem ideae*]. Por tanto, la idea de suyo implica algo más que el objeto en cuanto conocido [...], incluso si es la cosa misma que debe ser hecha, o un original del que pueda derivarse o hacerse [...]. Muchos ven y conocen perfectamente un artefacto (una casa o una estatua) [...] y, sin embargo, no tienen una idea de él, porque no son artífices”¹⁵.

Para que se constituya la idea “se requiere algo más: que se conciba algo con tal *praxis* [*cum tale praxi*] y de tal modo que pueda derivarse de ahí algo hecho extramental en lo que se expresa lo que se encuentra en la mente”¹⁶.

Esta conclusión es importante: *la idea ejemplar se refiere re tanto a la realidad que debe ser hecha cuanto al modo de hacerla*.

Pero lo constitutivo de la idea ejemplar, aquello por lo que es idea ejemplar, se refiere precisamente a lo último.

¹³ Tomás de Aquino *In I Sententiarum*, d27, q2, a3, ad4 (El subrayado es nuestro).

¹⁴ Cfr. Tomás de Aquino, *In I Sententiarum*, d27, q2, a2, ad4.

¹⁵ Juan de Santo Tomás, *Cursus Theologicus*, I, qXV, d1, a1, §XIII.

¹⁶ Juan de Santo Tomás, *Cursus Theologicus*, I, qXV, d1, a1, §XIII.

Por ello salimos antes al paso de un concepto, que denominamos *naturista*, de la *praxis*: porque ningún objeto exterior, como tal, puede atribuirse con derecho propio la condición de *idea ejemplar*. Esto se ve con claridad meridiana en el caso de las *realidades naturales*. Un veterinario puede poseer un profundo conocimiento anatómico y fisiológico del caballo, pero nunca podrá ser artífice del caballo mismo, porque su conocimiento no constituye una idea del caballo, en virtud de que *no sabe cómo* hacer el caballo. Podrá tener una idea ejemplar de la salud del caballo, pero ello es porque *sí sabe cómo* sanarlo.

La idea ejemplar, tal como es de este modo concebida, se parece tanto a la idea de la estatua estáticamente pensada por Praxiteles como al *know how* de un actual proceso artificial químico. Esto es: la virtualidad de la idea, su carácter de ejemplaridad, reside no en la configuración de la cosa tal como existe –antes de la práctica– o existirá –después de la práctica– sino en la configuración interna del proceso que ha de seguirse para que exista una reduplicación suya.

Tal configuración del proceso es algo enteramente interno, de naturaleza epistémica, que se añade a los factores externos de la cosa a imitar o de la cosa que queremos hacer. Se añade y se compenetra con ella, al grado que *la idea ejemplar es el conjunto de la cosa pensada para ser hecha y del pensamiento sobre cómo hacerla*: “la idea no sólo expresa un concepto que dice al cognoscente qué es el objeto, sino cómo hay que hacerlo [*non solum dicit [...] quid sit obiectum, sed quomodo sit faciendum*], de manera que este modo de hacer y de formar aparezca en el concepto y lo convierta en práctico”¹⁷.

Debido a este carácter *procesual* de la idea ejemplar, Juan de Santo Tomás puede afirmar contundentemente que “ningún objeto externo, sea la misma cosa que deba hacerse e idearse, sea cualquier otra realidad a cuya semejanza deba formarse algo, puede tener razón de idea y de ejemplar, por más conocido que sea con conocimiento extrínseco”¹⁸. “El ejemplar externo no es formalmente idea [...], sino que a partir de él se extraen conceptos con los que el artífice forma la idea”¹⁹, y mucho más aún si se trata de cosas naturales²⁰. Incluso aplica a este proceso interno de imitabilidad de la idea un término que tendrá para nosotros profundas significaciones posteriores: la idea, o ejemplar inteligible, debe ser una “forma viva”²¹, mientras que “el objeto externo, aunque pueda

¹⁷ Juan de Santo Tomás, *Cursus Theologicus*, I, q. XV, d. 1, a. 1, § XXVIII.

¹⁸ Juan de Santo Tomás, *Cursus Theologicus*, I, qXV, d1, a1, §XXVIII.

¹⁹ Juan de Santo Tomás, *Cursus Theologicus*, I, qXV, d1, a1, §XXXIV: “Exemplar externum non est formaliter idea [...] sed ab eo desumuntur species, quibus artifex format idea”.

²⁰ Cfr. Juan de Santo Tomás, *Cursus Theologicus*, In I, qXV, d1, a1, §XIII.

²¹ Cfr. Juan de Santo Tomás, *Cursus Theologicus*, In I, qXV, d1, a1, §XIV.

llamarse ejemplar u original, no es *forma viva* que mueva vital y artificiosamente a su imitación”²².

Esta vitalidad de la idea ejemplar posee perfiles específicos. Por un lado, da a la idea su carácter de imitabilidad, que es lo propio y constitutivo del ejemplar: si la idea no incluyera la clave de su realización *ad extra*, no sería imitable. Por otra parte, el proceso de imitabilidad incluido constitutivamente dentro de la idea, hace que ésta lleve implicado el germen de la propagación de sí misma: se encuentra ya incubado en ella el proceso de su repetición fuera de sí y de la mente que la piensa; de modo que, si la idea ejemplar es forma, no es forma para informar al entendimiento (*concepto formal ut quo*), sino para ser imitada, propagada y reduplicada fuera de sí misma. *Es forma viva y generativa*.

Esta óptica dinámica y procesual de la idea se encuentra muy lejos, al parecer, de las concepciones usuales de la idea ejemplar, incluso de línea aristotélica. Ello tiene una explicación histórica clara. Como ya dijimos, la idea ejemplar interesa en Aristóteles como un sustituto, no del todo relevante, de la idea trascendental platónica; y, en la tradición aristotélica posterior, el estudio de la idea ejemplar se retoma para explicar la actividad inteligente de Dios en la creación del mundo.

Pues bien: si el proceso en que consiste radical y propiamente la idea se encuentra en la relación que el entendimiento hace entre “la idea que tiene en sí mismo” y “aquello que él mismo hace”²³, los tres factores de esta relación, los tres momentos de la intelección de la idea ejemplar (el arte subjetivo, la realidad objetiva y el nexo vinculatorio entre ambos), se dan en Dios simultáneos y realmente idénticos²⁴, pues en Dios no hay *cognitio discursiva*²⁵.

De ahí que estudiar estos tres momentos de la ejemplaridad, y sobre todo el proceso que se desencadena entre ellos, resulta, desde el punto de vista de la acción divina, de poca importancia, e incluso improcedente. Entender la creación como proceso sería un despropósito.

Pero no ocurre lo mismo en el caso de la práctica humana, y por ello es oportuno restaurar el carácter de la idea ejemplar como proceso, como planificación; como peculiar y viva conexión entre la idea de lo que se quiere hacer, pensada mentalmente, y la cosa que, a partir de la primera, se está realmente haciendo fuera del entendimiento. Insistimos: la idea ejemplar no es sólo la

²² Juan de Santo Tomás, *Cursus Theologicus*, In I, qXV, d1, a1, §VIII (El subrayado es nuestro).

²³ Tomás de Aquino, *In I Sententiarum*, d27, q2, a2, ad4.

²⁴ Tomás de Aquino, *In I Sententiarum*, d27, q2, a2, ad4: “quamvis istae cognitiones in Deo simul sint, et realiter non differant”.

²⁵ En Dios no hay *cognitio* discursiva ya que “omnia simul intuitur” (“lo intuye todo simultáneamente”). Cfr. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, III, q78, a2, c.

estática intuición interna de lo que debe ser hecho, sino que incluye el proceso que se requiere para hacerlo.

En la práctica humana, en efecto, estos tres momentos mencionados en el trato epistémico con la idea ejemplar no sólo no son simultáneos e idénticos, sino clara y resueltamente distintos, aunque sean, qué duda cabe, inseparables.

Con todo, la perspectiva de la idea ejemplar como proceso no es completamente ajena a las concepciones tomistas sobre ella.

Como el artífice creado es el punto de partida analógico para entender la acción del artífice divino, la *praxis* humana es también estudiada –aunque sólo introductorariamente– en su propio ámbito intramundano. Cuando ello ocurre, el Aquinate deja traslucir este enfoque dinámico de la idea ejemplar: pues es evidente –dice hablando del pensamiento de la idea ejemplar– que el artífice piensa o inventa *algunas operaciones [aliquas operationes]*²⁶.

El pensamiento de la idea ejemplar no sólo versa, entonces, sobre *lo operado*, esto es, sobre aquel término final de lo que debe hacerse, sino sobre las *operaciones* que deben efectuarse para llegar a ese término. Y este sentido dinámico de la idea no le es algo adventicio, sino definitorio: “en la definición de la idea se dice que conforme a ella se origina todo lo que se refiere a la vía de la ejecución [*ad viam executionis*]”²⁷.

Dijimos antes que entender la creación como un proceso no pasaba de ser un despropósito pues “*creatio non est mutatio*”. Efectivamente, para que la creación tenga lugar se requiere sólo la voluntad omnipotente divina de realizar una idea determinada suya²⁸. No obstante, admitido el proceso como parte integrante de la idea, cabe la posibilidad de que Dios tenga en sí ideas no sólo de entes acabados, sino también de procesos. Ello, no en el sentido de que necesite de un proceso de ejecución para llevar a cabo su obra, sino en el sentido más preciso de que la acción divina no se limita a la puesta en el ser de entes determinados y perfectos ya, dentro de sus limitaciones esenciales, sino que la acción de Dios puede dirigirse voluntariamente a desencadenar procesos.

²⁶ Cfr. Tomás de Aquino, *De potentia Dei*, q1, a5, ad10.

²⁷ Tomás de Aquino, *Quodlibetum*, VIII, q1, a2, ad1, en donde se está tratando sobre “si las ideas que están en la mente divina se refieren en primer lugar a las realidades imitadas, esto es, las creaturas, por razón de su singularidad” (“*Utrum rationes quae sunt in mente divina per prius respiciant exemplata, scilicet creaturas, ratione suae singularitatis*”).

²⁸ Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q45, a2, ad2. La creación, patentemente, no exige un crear previo, en un proceso al infinito, pues “en las cosas que se hacen sin movimiento [como es el caso de la creación] se dan simultáneamente el hacerse y lo hecho” (“*in his quae sunt sine motu simul est fieri et factum esse*”); cfr. *Summa Theologiae*, I, q45, a2, ad3. En la creación, las cosas creadas no llegan al ser con movimiento, pues éste es el “*actus entis in potentia prout in potentia*” (“el acto de ser en potencia en cuanto potencia”), y aquí no se da ente previo alguno.

En tal caso, a diferencia del artífice inteligente humano, el proceso desencadenado no es necesario para la factura del ser en cuestión, sino una posibilidad elegida. Así, Dios tendría en su mente, por tanto, no sólo lo *operatum* sino las operaciones que él mismo desencadena para que llegue a darse lo *operatum*.

De este modo, el hecho de que algunos seres vivos, por ejemplo, tal como hoy los conocemos, hayan emergido de formas anteriores previas, dentro de un proceso intramundano, lejos de exigir una secuencia *creativa* al margen de la inteligencia divina, necesita de ésta de manera perentoria. Y tal intelección dinámica se hace posible si concebimos la idea –divina o humana– como proceso. De no ser así, no cabe más alternativa biológica que el *fixismo* específico más absoluto: no sería admisible ningún tipo de evolución transespecífica.

De cualquier manera, hemos de reconocer que existe una resistencia general a considerar la idea como proceso. Esta resistencia encuentra su causa en el predominio del modo lógico del pensar. Si tal predominio afecta en grado sumo al pensamiento teórico, afecta más –pues lo hace imposible– al pensamiento práctico. El predominio lógico paraliza la secuencia de la energía práctica cristalizándola en su resultado, de manera que el *operari* queda subsumido y yerto en el *opus*; el *facere*, en el *factum*; el *agere*, en el *actus*; el efectuar, en una palabra, en lo efectuado²⁹.

3. La idea ejemplar como proceso regulador

Este mismo carácter de proceso entrañado en la idea se presiente también cada vez que, como es usual, la tradición aristotélica habla de la idea ejemplar no ya en cuanto principio (en la ejecución) y término (en la intención) de la *praxis*, sino como regla de lo que debe hacerse. Se ha de reconocer también que la idea ejemplar se concibe en esta tradición como punto de partida y como contrapunto de llegada (retroalimentación) y no tanto como *reguladora del proceso*.

Esto tiene igualmente su explicación en el hecho, ya advertido, de que para las preocupaciones tomistas el estudio de la idea se circunscribía al de la idea en Dios; y Dios “no necesita ninguna regla fuera de sí mismo [...] porque Él es

²⁹ Cfr. A. Llano, *Metafísica y lenguaje*, Eunsa, Pamplona, 1984, p. 274 y p. 175. Cfr. también L. Polo, *Curso de teoría del conocimiento*, II, Eunsa, Pamplona, 1985, pp. 314 y ss. Para Polo, esta cristalización de la acción es el resultado del verbo en el nombre; es consecuencia de la operación abstractiva –cuando es sólo abstractiva– del pensamiento, y acaece en las primeras fases de la filosofía griega. Si ello es cierto, no vemos que Platón haya corregido esta manera de entender la idea.

regla de sí³⁰. Por la misma razón por la que no puede hablarse de *proceso* en la acción divina, tampoco puede hablarse en ella de *regulación del proceso* ni de *proceso regulador*, y por esto la idea como regla queda, en general, obscurecida.

No obstante, se mantiene con energía –con excesiva energía– el hecho de que la idea es no sólo aquello que debe imitarse, sino que es, por ello mismo, regla o metro de la imitación: “lo ideado mira a la idea como su regla y especificativo extrínseco”³¹, pues “la idea no es sólo una forma productiva que mira a la existencia del efecto que debe producir [...] sino que también es regla y medida de lo ideado mismo”³², y “la idea perfecciona y regula lo ideado”³³.

Independientemente, pues, de que en la actividad humana esta regulación ejercida por parte de la idea ejemplar no pueda preponderar sobre la realidad misma (que es el caso de la idea divina), hemos de concluir que el constitutivo formal de la idea incluye no sólo el proceso, sino precisamente la regulación de éste, al punto de que *se trata de un proceso regulador*.

No se nos oculta que con un planteamiento de esta naturaleza se emborronan los límites para discernir entre el artefacto, la idea del artefacto, y el *arte* mismo por el que a partir de la idea el artefacto se hace. Y, en especial, parecen confundirse lo que se intenta producir y el arte de producirlo, entendiendo el arte justamente como la *recta razón de lo que se produce*.

No nos interesa en este momento averiguar lo que conceptualmente distingue a una cosa de la otra, si es que se distinguen. Lo que nos importa es afirmar enfáticamente su unión indisoluble: el artefacto es consecuencia del arte, y el arte queda condicionado por la idea del artefacto.

Para el caso de la práctica del hombre, debe suscribirse la afirmación hegeliana –nervio de la introducción a la *Fenomenología del espíritu*– por la que el resultado es precisamente *resultado del proceso*, de tal modo que lo implica en sí mismo, como resultado suyo: como sea el proceso, en efecto, tal será el resultado; de manera que la propia inteligibilidad del resultado proviene de la comprensión del proceso del que es resultado.

Para el Aquinate, por su lado, la idea es *forma artis*: la forma del arte³⁴. Esta expresión puede significar ambigüamente la *forma que* el arte produce, o la

³⁰ Tomás de Aquino, *De veritate*, q3, a1, ad8.

³¹ Juan de Santo Tomás, *Cursus Theologicus*, I, qXV, d1, a1, §XIX.

³² Juan de Santo Tomás, *Cursus Theologicus*, I, qXV, d1, a1, §XXIII.

³³ Juan de Santo Tomás, *Cursus Theologicus*, I, qXV, d1, a1, §XXV.

³⁴ Cfr. Tomás de Aquino, *De potentia Dei*, q1, a5, ad11: “idea nominat formam artis” (“La idea significa forma del arte”), y Tomás de Aquino, *In De divinis nominibus*, cV, lect3, n665: “producit artifex artificiata ad imitationem formarum artis” (“el artífice produce lo artificiado”).

forma –manera o procedimiento– *con que* el arte produce. Y quizá convenga, por el momento, permanecer en la ambigüedad; no sea que por precisar ambos aspectos de la *praxis* (el arte de producir en la realidad la idea pensada, y la idea producida), terminemos separando erróneamente en la práctica lo que sólo tal vez debería precisarse en la teoría.

Es importante, sin embargo, decir que el arte –la recta razón de lo que ha de hacerse– no comienza cuando se tiene ya la idea de lo que hay que hacer. Su inicio reside precisamente en la formación de la idea: no ya el trabajo de la formación de la idea en la realidad, sino el trabajo de pensar la idea en condiciones de que resulte imitable en aquélla.

Lingüísticamente resulta significativo el hecho de que para referirse al pensamiento de la idea, el Aquinate y sus comentadores tengan cierta preferencia por el verbo *excogitare*, que se entiende como elucubrar, inventar, imaginar, con todo lo que ello implica de trabajo artificioso y de elaboración subjetiva. Por su parte, dejan en segundo lugar el término *cogitare*, cuyo uso hace una referencia más directa al pensamiento de formas extramentales³⁵.

La idea, como *concepto formal ut quod*, como proceso interno mental al que atendemos explícitamente, adquiere una plasticidad y flexibilidad que le permite ser elucubrada y manejada por el hombre en el ámbito de su pensamiento. Para modificar el concepto objetivo, al revés, se exigiría la transformación previa de la realidad subjetivada por él, entorpeciendo esa fase importantísima de la práctica, consistente en elaborar en el pensamiento la idea que ha de realizarse después en la realidad.

Se ratifican así las aseveraciones hechas antes según las cuales la idea, para adquirir su verdadera tonalidad práctica, debe encontrarse en el terreno neutro del *concepto subjetivo objetivado* (*concepto formal ut quod*) que le permite la ambivalencia subjetivo-objetiva en que se mueve toda práctica.

Este carácter neutro es lo que hace decir a santo Tomás que *idea autem quasi medio modo se habet*, “la idea se encuentra como si estuviera en medio” del saber que se refiere al que sabe [*ex parte scientis*] y del saber que se refiere a la

imitando las formas del arte”). Cfr., Tomás de Aquino, *In I Sententiarum*, d27, q2, a3, ad4, transcrito arriba (véase nota 13 de este capítulo).

³⁵ Cfr., por ejemplo, Tomás de Aquino, *De potentia Dei*, q1, a5, ad11, en donde el término de *rationes excogitatas* se aplica incluso a las ideas divinas. Por su parte, Juan de Santo Tomás, para recalcar el carácter artificioso de la idea, no se refiere a ella como *res cognita*, sino como *res excogitata et formata* (cfr. Juan de Santo Tomás, *Cursus Theologicus*, I, qXV, d1, a1, §XI), de modo que el concepto debe habilitarse para pensarla como *rem excogitatum* (§ XXX), pues “*idea dicit rem cognitam et formatam intra conceptum*” (§ XXXII).

cosa sabida [*ex parte rei*], y ello porque la idea abarca en sí ese doble aspecto, al que ya aludimos, que deriva de su imitabilidad en lo real³⁶.

Sin caer tampoco en el extremo racionalista según el cual la tarea del arte sería sólo, o principalmente, una labor del entendimiento, debe opinarse que, con seguridad, el arte –el proceso de producción, la dinámica *poiética y práctica*– no comienza cuando se ha pensado lo que va a hacerse o producirse, sino que un elemento imprescindible de dicho proceso es precisamente la configuración de la idea, esto es, la tarea de *producir mentalmente* aquello que voy a *producir realmente*. Y ambas cosas se dan de cierta manera simultánea, por lo que Iván Bogdan puede llamar *acción gerundiva* a la acción práctica: pensar haciendo o hacer pensando.

Una palabra más acerca de este carácter dinámico (precisamente: carácter práctico) de la idea ejemplar. Encontramos aquí la piedra de toque, la prueba del ácido, para distinguir el conocimiento especulativo del práctico. No podemos llegar al fondo de este problema, colateral al nuestro, pero debe al menos advertirse que la diferencia constitutiva del entendimiento práctico y del especulativo es, para la tradición aristotélica, la *incidencia de la voluntad*, expresamente presente en el primero y en cierto sentido ausente en el segundo³⁷.

Sin embargo, esta diferencia, aun admitiéndola como constitutiva, requiere ser precisada con claridad para discernir con acierto cuándo nos encontramos ante un mero ejercicio de especulación y cuándo ante un verdadero conocimiento práctico. Porque la incidencia de la voluntad se encuentra presente en ambos casos: no sólo en el práctico, sino también en el especulativo, pero no del mismo modo.

El ejercicio del entendimiento no suele ponerse en marcha ni se continúa sin una permanente intervención de la voluntad. La especulación es también un ejercicio que requiere de la presencia –del impulso y empuje– de la voluntad: pensamos porque queremos hacerlo. Y el pensamiento se interrumpe cuando la voluntad quiere interrumpirlo; al punto que el conocimiento especulativo, sus avances y retrocesos, se deben más a la intervención de la voluntad del sujeto que piensa, y no sólo al acierto de la facultad de pensar, en sí misma considerada.

Los problemas de la constancia, disciplina, orden y ánimo positivo ante las dificultades, no son problemas que se reducen, como pudiera opinarse, al ám-

³⁶ Cfr. Tomás de Aquino, *In I Sententiarum*, d36, q2, a2, ad4: “Scientia [...] tenet se magis ex parte rei [...] idea autem quasi medio modo se habet: quia essentiam et rationem imitationis, quae est secundum respectum, importat”.

³⁷ Cfr., por ejemplo, J. Gretd, *Elementa Philosophiae Aristotelico Tomisticae*, Herder, Barcelona, 1961, II, n. 825, p. 269.

bito de la práctica; tienen mucho que ver con los resultados mismos del conocimiento de índole especulativa.

No pudiendo, pues, la intervención de la voluntad ofrecernos un distintivo que nos posibilite discernir *prima facie* el conocimiento especulativo del práctico, hemos de encontrarlo en el entendimiento mismo, esto es, en la propia operación intelectual.

El entendimiento no es especulativo porque en él se encuentre ausente la voluntad. Es especulativo porque la voluntad, presente en él, no es una voluntad del hacer práctico, es decir, no incide en el entendimiento en el sentido de querer cambiar la realidad. Y la diferencia, decimos, se encuentra en el ámbito del entendimiento mismo, esto es, de su objeto, de lo que se piensa con él.

Para que el entendimiento pueda recibir estrictamente el nombre de práctico, requiere indicar cómo lo pensado puede hacerse realidad extramental (no necesariamente extrasubjetiva). En cambio, cuando el entendimiento es especulativo, éste nada nos dice respecto de cómo poner en la realidad aquello que se piensa³⁸.

Las más de las veces, lo entendido especulativamente tiene esta propiedad especulativa *ab initio* y de manera irreversible. Queremos decir con ello que las más de las veces lo entendido especulativamente no nos dice nada acerca de cómo puede ponerse en la realidad, no porque no interese decirlo, ni porque el sujeto no sepa cómo, sino porque de suyo no puede ser hecho realmente por ese sujeto: lo especulativo es frecuentemente impracticable. Comenzando, en efecto, el pensamiento con una intención ajena a su eventual puesta en práctica –esto es, con ausencia de la *voluntad de hacer*– se llega a un resultado noético impracticable, esto es, no apto para su realización.

Recurriremos después a ello, pero baste ahora aseverar que las más de las veces no es suficiente la decisión volitiva posterior de *realizar lo pensado*: sólo incidentalmente lo pensado especulativamente puede realizarse, aun cuando el sujeto aplique después su *voluntad de hacerlo*. El paso de lo especulativo a lo práctico no es un problema de volición *a posteriori*, sino *ab initio*, pues lo especulativo, a fuer de especulativo, se suele pensar en condiciones noéticas tales que resulta ya intransferible a la práctica.

Ésta es, en buena parte, la causa más profunda por la que la especulación resulta poco práctica, no ya porque no quiera serlo (esto es, porque el sujeto que especula no aplica su voluntad de hacer, no tiene en cuenta su realización), sino porque no puede. Al contrario, el pensamiento práctico, al iniciarse con una

³⁸ Complementamos así lo afirmado en C. Llano, *Análisis de la acción directiva*, “La verdad en la práctica”, Limusa, México, 1982, p. 95 y ss.

decisión voluntaria de practicidad, resulta todo él vertido hacia la realización exterior, y enfocado a ella.

En resumidas cuentas, el paso de lo especulativo a lo práctico no se da con cualquier incidencia de la voluntad. La incidencia volitiva es indudablemente requerida, pero no para dar practicidad posterior a lo antes pensado especulativamente, sino para pensarlo prácticamente desde su origen, o para pensarlo de nuevo rehaciéndolo en sus coordenadas prácticas.

Éste es el nervio de los obstáculos que aparecen al transferir la teoría a la realidad. Si se ha dicho que nada hay más práctico que una buena teoría, habrá que añadir que la teoría será aquí *buena* cuando es *práctica*, con lo que tal afirmación no pasa de ser tautológica. Lo que acontece en el saber matemático es incuestionable: en términos de geometría euclidiana es claro y necesario que la recta tangente a una esfera toque a ésta en un solo punto. Pero nadie podrá hacer en la práctica lo que resulta forzoso en la teoría.

Esto enlaza con el hecho, ya subrayado, de que el objeto exterior *qua talis* –esto es, la realidad objetiva, que es a su vez el objeto de la especulación– resulta inepto de suyo para erigirse en idea ejemplar, por más perfecto y adecuado que sea el conocimiento que tengamos de él. El conocimiento especulativo, en efecto, se refiere a la consideración de *lo que son* las cosas o a la de *cómo son*. El conocimiento práctico, en cambio, se polariza en el *cómo hacerlas*: la idea no sólo dice qué es el objeto, sino cómo ha de hacerse, de manera que este modo mismo de hacerse y formarse aparezca en el concepto y lo convierta en práctico.

A veces es requerido saber qué son las cosas a fin de hacerlas; pero las más de las veces no. Pues en tales casos, para saber qué son las cosas, hemos de pensarlas en condiciones y niveles que nos impiden hacerlas, como se verá después.

4. La idea ejemplar como proceso regulador abierto

Hemos afirmado que la idea ejemplar incluye el proceso y la regla del proceso de aquello que va a hacerse, y que esta implicación del *know how* distingue, en el nivel del entendimiento mismo, al entendimiento práctico del entendimiento especulativo.

Pero recuérdese que la implicación del proceso práctico dentro de la idea ejemplar resulta necesaria para explicar la acción humana, en tanto que es impropcedente en el caso de la acción de Dios: porque en la acción de Dios no hay proceso, ni hay regla fuera de Dios mismo.

Consideramos que esta diferencia (que la idea ejemplar humana implique el proceso de acción y la idea ejemplar divina, en cambio, lo excluya) ha conducido a la tradición aristotélica hacia un equívoco que debe esclarecerse debidamente. El equívoco reside, otra vez, en confundir los términos de la analogía, y otorgar a la idea ejemplar humana el carácter preponderante y decisivo que tiene la idea ejemplar divina. Esta posición de preponderancia se encuentra ausente en las ideas ejemplares del hombre. El equívoco da lugar a un racionalismo que hemos denominado en nuestras lecciones “falacia socrática”.

No cabe duda de que hay una preponderancia de la idea ejemplar, en cuanto que es arquetipo, pues “la idea es la forma *imitada* por algo”³⁹, al punto que la perfección e imperfección de lo efectuado deriva del grado de aproximación de la imitación misma⁴⁰, y esto es integralmente verdadero respecto de las cosas creadas en relación con Dios, ya que *res sunt imitationes Verbi*⁴¹: las cosas son imitación de la única esencia divina, aunque cada una de ellas lo haga según un modo propio, de donde deriva la pluralidad de las cosas y la consecuente pluralidad –*respecto de las cosas*– de las ideas divinas⁴².

Justamente por esto las cosas creadas son deficientes: porque en ellas la imitación es irremediamente precaria respecto del ejemplar, el cual asume, como es obvio, el carácter de ejemplar principal⁴³. Parece que si le sustrajéramos al ejemplar o arquetipo este carácter de principal, el ejemplar dejaría de ser ejemplar, ya que “es aquello a cuya imitación se hace algo”⁴⁴, y es “a lo que [*ad quod*] el artífice mira para hacer la cosa”⁴⁵.

Si se absolutizasen estas válidas consideraciones sobre el ejemplar, las ideas ejemplares se constituirían en la vara para medir la perfección práctica. Lo hecho tendrá netamente un mayor grado de perfección cuando *logre realizar* lo que fue pensado. No hay duda de que el principio clave para entender la naturaleza de la idea –de donde procede su practicidad e importancia– es éste: *idea est forma imitanda*, “la idea es la forma que debe ser imitada”⁴⁶. Pero cuando este principio absolutiza el carácter hegemónico de la idea en cuanto arquetipo, se deduce de él un *criterio práctico de retroalimentación* erróneo.

³⁹ Tomás de Aquino, *De veritate*, q3, a1, ad10: “Cum idea sit forma quam aliquid imitatur”.

⁴⁰ Tomás de Aquino, *De veritate*, q3, a2, c [n3].

⁴¹ Tomás de Aquino, *De veritate*, q3, a1, ad10.

⁴² Tomás de Aquino, *De veritate*, q3, a2, ad1.

⁴³ Tomás de Aquino, *De veritate*, q3, a2, c [n3].

⁴⁴ Tomás de Aquino, *Quodlibetum*, VIII, q1, a2, c.

⁴⁵ Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q44, a3, c: “Artifex enim producit determinatam formam in materia, propter exemplar ad quod inspicit”.

⁴⁶ Juan de Santo Tomás, *Cursus Theologicus*, I, qXV, d1, a1, §XVI.

Entendemos por retroalimentación [*feed-back*] la revisión del resultado de la práctica, con vistas especialmente a corregirla o mejorarla. Si la *idea* es el arquetipo absoluto, el resultado de la práctica se *retroalimentará* atendiendo única y exclusivamente a la mayor o menor distancia que guarde con la idea pensada. El *criterio práctico de retroalimentación* erróneo sería, entonces, éste: *lo producido será tanto más perfecto cuanto más se parezca a la idea*.

Incluso el propio Juan de Santo Tomás, muy cauto frente a todo racionalismo, se deja arrastrar, en sus peores momentos, por la absoluta preponderancia de la idea sobre la ejecución, y enuncia de esta manera equivocada el *criterio práctico de retroalimentación*: “Consta que tanto más perfecto y verdadero juzgamos un artefacto cuanto más conforme es a su arquetipo o idea”⁴⁷, pues “la forma de lo ideado [...] no es otra cosa que la imitación o derivación de la idea”⁴⁸. Tal como nuestro autor enuncia aquí este criterio, se ve que quiere buscar su fundamento en el verdadero principio de la idea ejemplar antes enuncia- do: *idea est forma imitanda*. Pero es erróneo por incompleto.

El error deriva de esa presunta superioridad sin limitaciones del ejemplar sobre el ejemplado. El ejemplar o causa ejemplar sería entonces más perfecto y mejor que lo ejemplado⁴⁹. Y de esta dignidad derivaría su hegemonía dinámica, pues naturalmente lo inferior tiende a imitar lo superior, según razona Santiago Ramírez⁵⁰.

Éste parece identificarse, sin citarlo, con Juan de Santo Tomás en el error del *criterio de retroalimentación*, exponiéndolo de una manera todavía más radical y definitiva: el constructor “produce la casa en la materia a semejanza de la que formó en su mente: de ahí que si la casa exterior concuerda con la casa preconcebida, es una obra realizada como es debido; si no, no”⁵¹; pues precisamente lo que el artífice pretende es imitar al ejemplar, y expresarlo del mejor modo que pueda⁵². El propio Ramírez se apoya válidamente en un importante texto tomis-

⁴⁷ Juan de Santo Tomás, *Cursus Theologicus*, I, qXV, d1, a1, §XXIII.

⁴⁸ Juan de Santo Tomás, *Cursus Theologicus*, I, qXV, d1, a1, §XXIII.

⁴⁹ Cfr. Tomás de Aquino, *In Epistolam ad Hebraeos* c8, 5; lectI, n389.

⁵⁰ Cfr. S. Ramírez, *De ordine*, p. 158 y ss.

⁵¹ S. Ramírez, *De ordine*, p. 158. Esta posición intelectualista de Ramírez entra a la postre en conflicto con otra posición suya, que podría llamarse realista, pues antes ha afirmado –como se analizará después– que la causa formal se dice primero y principalmente de la forma intrínseca o sustancial que de la forma extrínseca y ejemplar, y ésta se relaciona con aquélla como lo imperfecto con lo perfecto (*De ordine*, p. 38). La primariedad de la idea ejemplar como causa ejemplar la reivindica así la forma sustancial como causa formal; por lo que, finalmente –igual que le ocurrirá a Juan de Santo Tomás– no sabremos ya en dónde se encuentra el norte de la retroalimentación: si en la realidad o en la mente.

⁵² S. Ramírez, *De ordine*, p. 36.

ta: “la obra del artífice se dice verdadera cuando alcanza la razón del arte, y falsa en la medida en que no la alcance”⁵³.

Pero todo esto es atingente, sin duda, en el ejemplar que corresponde a la idea divina. En el caso de la actividad humana, la idea ejemplar carece del valor absoluto e inapelable que posee la idea divina, y por ello no debe erigirse en el metro de la perfección práctica. La idea ejemplar humana es de suyo, a su vez, perfeccionable, y el racionalismo de la práctica olvida este carácter débil de la idea. Comprobamos otra vez que, de alguna manera, las ideas platónicas se introducen en nuestro mundo subrepticamente, disfrazadas como ideas ejemplares del entendimiento práctico humano.

Si la perfección de la realidad producida se mide por su aproximación a la idea pensada, también la perfección de la idea pensada se mide por su capacidad de realizarse en la práctica. Y ambas versiones de la retroalimentación, ambos puntos de vista, son verdaderos. Los dos deben considerarse simultáneamente, so pena de carecer de proceso regulador, por un lado, o de atascarnos en un proceso regulador rígido e invariable, por el otro.

Si en la retroalimentación práctica no consideramos ambos puntos de vista, quedaría justificada toda utopía, y los molinos de viento serían culpables de no ser los gigantes pensados por el Quijote. Con razón decía Chesterton que el buen idealista es el que realiza el ideal y no el que idealiza la realidad.

La afirmación tomista según la cual en la idea ejemplar se establece una mutua y bidireccional referencia entre lo subjetivo pensado y lo objetivo que está realizándose⁵⁴, debe considerarse aquí desde un enfoque nuevo. Este proceso que se da en la práctica –proceso implicado, por su parte, en la idea para ser idea– no tiene como objetivo el continuo recurso al modelo sólo para ajustar a él lo que se realiza, sino también para modificar el arquetipo al tenor de las dificultades que se encuentran en la secuencia de su realización extramental.

La idea se ve sujeta así a un dinamismo de perfeccionamiento al contrastarse con la realidad. No se transforma únicamente la realidad a partir de la idea, sino que la propia idea originaria es objeto de una transformación, hecha por el entendimiento y la voluntad, incorporando las nuevas noticias que se reciben en las relaciones prácticas con la realidad que ha de transformarse.

Dichas relaciones no se encuentran en el puro ámbito ejecutivo exterior: resultan igualmente una *vivencia* para el sujeto que ejecuta, y tal vivencia es la causa por la que hemos llamado *viva* a la idea, pues queda recogida en la idea a modo de conocimiento.

⁵³ Tomás de Aquino, *Quodlibetum*, VII, q1, a1, c.

⁵⁴ Cfr. Tomás de Aquino, *In I Sententiarum*, d27, q2, a3, ad4.

Juan de Santo Tomás se percató, como ya advertimos, de dicha *viveza* del ejemplar, procedente de ese “principio vital intrínseco”⁵⁵ que es el entendimiento: el arquetipo no puede configurarse con el carácter hierático e inmóvil con que suele representarse el modelo. Por contraposición, el objeto exterior, en el caso de que quisiese erigirse como ejemplar, carecería de la vivacidad correspondiente.

El ejemplar es, pues, “forma viva”⁵⁶, y esta vitalidad interna de la idea conlleva, como todo lo vivo, la posibilidad de su automovimiento. Recordemos que “el objeto a realizar se diseña en el concepto, y se forma y expresa interiormente según una mayor o menor vivacidad, de manera que las formas ejemplares elaboradas interiormente, a las que las cosas hechas exteriormente deben imitar, sufren una variación”⁵⁷.

Esta variación vital de la idea es debida, según Juan de Santo Tomás, *iuxta modum et dispositionem cognoscentis*, “al tenor de las modalidades y disposición del cognoscente”⁵⁸. Nosotros, en cambio, además de ello afirmaremos que tales variaciones no derivan sólo de la diversa disposición del sujeto, sino de la diversidad de la materia real misma con la que se trabaja, que exige de la idea ejemplar una cierta flexibilidad o doblegamiento.

La flexibilidad vital de la idea fundamenta, por su parte, una nueva consideración de su ejemplaridad que posibilita completar el *criterio práctico de retroalimentación* de la manera en que lo expresa el mismo Juan de Santo Tomás: “en la medida en que el efecto exterior es semejante al objeto ideal formado por el artífice, en esa misma medida es más perfecto el influjo de la idea”⁵⁹, “y en la medida en que el individuo lo concibe y lo efectúa exteriormente, *tanto más perfecto es el ejemplar*”⁶⁰.

Resulta fundamental advertir la diferencia entre la versión anterior del criterio de retroalimentación: *tanto más perfecto y verdadero juzgaremos un artefacto cuanto más conforme es con su arquetipo*; y esta otra versión que acaba de enunciarse: *la idea es tanto más perfecta e influyente cuanto mejor es imitada*, que termina y completa la anterior.

⁵⁵ Juan de Santo Tomás, *Cursus Theologicus*, I, qXV, d1, a1, §XIV.

⁵⁶ Cfr. Juan de Santo Tomás, *Cursus Theologicus*, I, qXV, d1, a1, §XXVIII.

⁵⁷ Juan de Santo Tomás, *Cursus Theologicus*, I, qXV, d1, a1, §XII: “iuxta modum et dispositionem cognoscentis formatur seu depingitur ipsum obiectum in conceptu, et iuxta maiorem aut minorem vivacitatem, obiectum intus formatur, et exprimitur, ideo variatur formae, seu exemplaria intus formata, quae ad extras res factae imitentur”.

⁵⁸ Juan de Santo Tomás, *Cursus Theologicus*, I, qXV, d1, a1, §XII.

⁵⁹ Juan de Santo Tomás, *Cursus Theologicus*, I, qXV, d1, a1, §XVIII.

⁶⁰ Juan de Santo Tomás, *Cursus Theologicus*, I, qXV, d1, a1, §XVIII.

Se ve con claridad que en el primer caso el artefacto queda condicionado en su perfección por la aproximación o cercanía que guarde con la idea. En el segundo, en cambio, lo que se mide es la fuerza o influjo de imitabilidad de la idea, lo cual parece enteramente lógico: si el efecto no se parece a la idea, los cargos no tienen por qué atribuirse a la ejecución únicamente; la diferencia entre lo ideado y lo efectuado puede deberse también al hecho de que la idea carece de fuerza o de posibilidad imitativa.

Si la idea fuera un absoluto concepto objetivo, referente a una realidad ya acabada; si la idea humana se asimilase a la idea divina, su único papel sería el de *ser imitada*. Si, en cambio, la idea es un concepto subjetivo, intramental, producto de mi *excogitación*, elucubración o pensamiento, no jugará el papel de aquello que debe *ser imitado* absoluta y simplemente, sino el de aquello que debe *ponerse en condiciones de imitabilidad*.

La finalidad de lo que se hace no es exclusivamente parecerse a la idea; pues la idea, como algo artificioso que es, se encuentra a su vez condicionada por otras finalidades del sujeto, como luego veremos. En cambio, *la finalidad de la idea es ser hecha*, y debe sujetarse a las modificaciones que este *ser hecha* exija. Piénsese en un automóvil. Su fabricación no consiste sólo en parecerse a la idea pensada, sino en que preste el servicio para el que se planeó. Si llegase, por caso, a imitar perfectamente la idea de los planos originales, pero no sirviese para transportar en las condiciones requeridas, serían los planos los que habrían de ser modificados.

El carácter regulador de la idea debe verse, sí, a la luz de lo que es su razón propia: *idea est forma imitanda*, “la idea es la forma que *debe* ser imitada”. Pero este deber –que señala la *regla* de la acción– alude estrictamente a ambos extremos de la secuencia imitativa: no sólo afecta a lo producido, sino también al modelo que debe producirse. Esto es, la retroalimentación práctica ha de ser completa: debe corregirse el resultado para que imite mejor la idea, y debe corregirse la idea para que el resultado pueda imitarla.

Ahora bien, tenemos derecho a preguntarnos por qué en la filosofía aristotélica la idea ejemplar humana ha de desdibujarse como prototípicamente ejemplar. Acabamos de ver que Juan de Santo Tomás arbitra, en realidad, dos instrumentos de retroalimentación (*feed-back*), que es uno de los oficios esenciales del ejemplar: por un lado, la realidad del producto debe ajustarse a su idea previa pensada; pero, por otro, esta misma idea debe modificarse a instancias de la realización misma del producto.

Igualmente, aunque por otras razones⁶¹, desde una perspectiva, Santiago Ramírez otorga el primer papel a la idea ejemplar, por encima del producto

⁶¹ Cfr. nota 51 de este capítulo.

realizado, mientras que, desde otro punto de vista, la forma ejemplar es para él secundaria respecto de la forma substancial realizada o real. La razón histórica de estas ambivalencias ha sido ya de alguna manera aclarada: se confiere primero a la idea ejemplar humana la misma principalidad que tiene, sin duda, la idea ejemplar divina; pero después, más realísticamente, se tiene que reconocer que nuestras ideas ejemplares carecen de ese carácter absolutamente paradigmático, entrándose en una ambigüedad aún no resuelta.

Hemos de indagar si tal ambigüedad es sólo producto de una analogía mal usada, o si hay, además, algunas otras causas que la alienten. Veremos que sí las hay y están en íntima relación mutua.

a) *Epistemológicamente*, esta ambigüedad del tratamiento de la idea ejemplar en cuanto árbitro de la retroalimentación resulta particularmente grave. Al árbitro o criterio se recurre justo para dirimir la ambivalencia, y si él es ya de suyo ambiguo, se anula a sí mismo para el arbitraje y el discernimiento.

El motivo de la ambigüedad bebe, otra vez, de la fuente racionalista platónica, en la que el perno del saber reside en el ejercicio de la razón, como ocurre, de modo evidente, en las matemáticas: las *producciones* matemáticas son el pensamiento mismo, o, si se quiere, la versión semántica de ese pensamiento, en una versión totalmente coincidente con él.

Rafael Alvira⁶² se ha percatado de esta diferencia entre un saber matemático, en cuyo ámbito todo es ejemplar, y un saber artístico, en el que *no hay un concepto definitivo*: Miguel Ángel no tuvo una idea definitiva de su Moisés hasta que terminó la escultura.

b) *Antropológicamente*, la causa de esta ambigüedad encuentra su expresión en el doble sentido del saber práctico al que ya hemos prestado atención repetidamente, y que se describe en el pasaje del libro primero de los *Comentarios a las Sentencias de Pedro Lombardo*, al que antes nos hemos referido⁶³. El saber práctico resulta bidireccional en las relaciones que rigen entre el pensamiento de la cosa a producirse y la realidad de la cosa que se está produciendo. Y la razón antropológica de ello reside en el modo específico y propio de los procesos del entendimiento humano, en particular conexión con los diversos estados en que puede encontrarse la cosa.

Los tres estados de la esencia tal como los enumera Avicena, constituyen un tema controvertido y confuso, por su sabor platónico. Pero precisamente por este carácter suyo, nos servirán de punto de apoyo para clarificar el lugar propio

⁶² Cfr. R. Alvira, "Sobre la presunta factibilidad política e histórica", *Persona y Derecho* (Pamplona), 1986 (15, 2), p. 164.

⁶³ Tomás de Aquino, *In I Sententiarum*, d27, q2, a3, ad4; cfr. *In I Sententiarum*, d36, q2, a2, ad4.

del entendimiento práctico humano. Tal como lo expresa Avicena en su *Metaphysica*, podemos considerar la naturaleza de algo conforme a tres maneras⁶⁴:

1) Según el ser que posee en las cosas sensibles singulares, como la naturaleza de la piedra se encuentra en ésta o en aquélla.

2) Según el ser inteligible que posee en el entendimiento.

3) Y, finalmente, la consideración absoluta de esa naturaleza, en cuanto que se abstrae del ser sensible y del ser inteligible.

Uno de los aciertos fundamentales del tomismo –que no puede ahora perderse con un tratamiento precipitado de la ejemplaridad– es el descubrimiento de que la segunda manera de considerar la esencia –esto es, en su modo de ser intelectual– “no siempre guarda el mismo orden en su relación con las demás consideraciones”⁶⁵, según que se trate del entendimiento humano o del entendimiento divino.

“Cuando la consideración de la naturaleza en su ser inteligible tiene lugar en un entendimiento que recibe sus conceptos de las cosas [el entendimiento humano], esa consideración inteligible es posterior [naturalmente posterior, y no sólo temporalmente] a las otras dos consideraciones; y en este caso el objeto sabido precede a la ciencia. Pero cuando la consideración de la naturaleza en su ser inteligible tiene lugar en un entendimiento que es causa de las cosas [el entendimiento divino], entonces esa consideración precede a las dos anteriores. En efecto, cuando el entendimiento del artífice descubre en su mente una forma de algún artefacto, esa naturaleza o forma artificial, considerada en sí misma, es posterior al entendimiento del artífice, y, por consecuencia, también es posterior el artefacto sensible que corresponde a esa forma o naturaleza”⁶⁶.

A partir de aquí, pues, tiene lugar una cuádruple, y no triple, consideración de la naturaleza o esencia. Estas cuatro consideraciones guardan entre sí un orden preciso: en la primera se considera a *la esencia que tiene ser en el entendimiento divino*; en la segunda se considera a *la naturaleza o esencia en sí misma*, absolutamente [*secundum se*], fuera de Dios, del entendimiento humano y de las cosas sensibles; en la tercera se considera a *la que tiene ser en las cosas sensibles*; y, finalmente, en la cuarta, a *la que tiene ser en el entendimiento humano*⁶⁷.

⁶⁴ Cfr. Tomás de Aquino, *Quodlibetum*, VIII, q1, a1, c.

⁶⁵ Tomás de Aquino, *Quodlibetum*, VIII, q1, a1, c.

⁶⁶ Tomás de Aquino, *Quodlibetum*, VIII, q1, a1, c.

⁶⁷ Cfr. Tomás de Aquino, *Quodlibetum*, VIII, q1, a1, c.

Para simplificar la cuestión, haremos caso omiso, en este momento, de la *natura secundum se considerata*, porque no tiene una relación directa con nuestro asunto, y porque es donde reside la dificultad para la aceptación del texto aviceniano: en la consideración de una naturaleza absoluta estamos hablando de una naturaleza absoluta pero considerada, es decir, no absoluta, y queda en suspenso, por ello, la condición del sujeto que puede considerar absolutamente una esencia. Analizaremos, por tanto, el orden que guardan entre sí los tres estados restantes:

- 1) la forma (o esencia) en el entendimiento divino,
- 2) la forma (o esencia) en las cosas sensibles, y
- 3) la forma (o esencia) en el entendimiento humano.

Pero no se nos escapa ya, a la luz de los textos que acabamos de citar, que el entendimiento humano, a su vez, puede considerar la forma de dos maneras: en cuanto productor de ella en las cosas sensibles, y noéticamente en cuanto receptor de la forma existente en las cosas sensibles, sea producida por él o por otro (especialmente, de la forma producida por Dios).

También al tenor de los textos citados, esta doble consideración de la forma hace que el orden se complique de nuevo, pues cuando el entendimiento humano es causa de las cosas, la forma que piensa es *anterior y previa* a la forma que se produce en el mundo sensible. Pero cuando el entendimiento humano es receptor de la forma existente en el mundo sensible, entonces la forma que concibe es *posterior* a la forma existente. El orden, por tanto, se comporta así:

- 1) la forma entendida por el entendimiento humano en cuanto productor (de la forma que existirá en el mundo sensible o en la cosa misma);
- 2) la forma en cuanto existe en el mundo sensible o en la cosa misma;
- 3) la forma entendida por el entendimiento humano en cuanto receptor (de la forma que existe en el mundo sensible o en la cosa misma).

En el primer caso, que es el de la idea ejemplar [1], ésta regula y mide la forma en cuanto que producida en el mundo sensible [2], mientras que en el tercer caso [3], la forma que el entendimiento humano recibe noéticamente de los existentes en el mundo sensible [2], es regulada y medida por la forma del propio mundo sensible. Ahora bien, *el hombre –a diferencia precisamente de Dios– no es nunca sólo productor de la forma, sino que es, al mismo tiempo, noéticamente receptor de ella*. Y en su entendimiento repercute esta fatal ambivalencia.

Nótese bien, además, que tal ambivalencia no tiene lugar en estadios o etapas diferentes de la actividad humana. El hombre no es unas veces productor –y entonces sus ideas serían reguladoras y prototípicas, como cuando ejercitara su entendimiento práctico– y otras veces receptor –y entonces sus ideas serían reguladas y tipificadas por las cosas mismas, como cuando ejercita su entendi-

miento especulativo—. El hombre es a la par productor —es decir, regulador de la cosa— y receptor —es decir, regulado por ella—. Aunque sea lo uno y lo otro mediante actos distintos, tales actos corresponden unitariamente a todas sus acciones.

En particular nos interesa enfatizar esta aseveración para el caso de las acciones prácticas o productivas. Ahí, el hombre no sólo produce y mide, sino que recibe y es medido. *Produce*, en cuanto que, mediante la idea ejemplar, educe una nueva forma de la materia, regulando esta materia hasta entonces amorfa respecto de aquella forma. *Recibe* en cuanto que, en el proceso mismo de educación, queda noéticamente impresionado por la forma educada o en proceso de educación, y es regulado por ella.

De tal vaivén productivo y receptivo surge la ambigüedad de la idea ejemplar: el entendimiento, como productor, regula la materia, pero, a su vez, la idea se regula por la materia informada, porque el entendimiento, como receptor de formas, es regulado por esa materia. Ello exige, pues, una doble retroalimentación, consistente en analizar si la materia fue modificada conforme a la idea pensada, y analizar si la idea pensada logró plasmarse en la materia exterior.

Ésta es la retroalimentación integral que responde a la específica naturaleza del entendimiento humano, el cual no sólo educe las formas de la materia, sino que recibe las formas de esa misma materia.

Una retroalimentación integral, como la descrita, no implica necesariamente la degradación de la idea. El abrir el proceso regulador, haciéndolo reversible y permitiendo ulteriores modificaciones en el decurso de su realización, no comporta por necesidad que se origine, a partir de esta apertura y reversión, un proceso degradante de la idea. Éste sería también un juicio racionalista y socrático.

La idea no se empobrece indefectiblemente por su contacto con la realidad. Al revés, ese contacto debe aprovecharse para el enriquecimiento de la idea misma.

Cierto es que, entonces, se habrá modificado aquello que *queríamos* hacer; pero se ha modificado justamente por aquello que ahora *queremos*.

El propósito inicial puede ser también un propósito incipiente, que enriquece sus versátiles y embrionarios aspectos por medio de un fecundo comercio con la *realidad* en donde se *realiza*. El propósito mismo, igual que el proceso que desencadena, ha de ser un propósito abierto. Todo proyecto, y no sólo el proceso de su realización, es así un *proyecto abierto*.

Aristóteles sustenta al respecto una afirmación que puede parecer paradójica, pero que es la consecuencia de un riguroso realismo: para saber lo que quere-

mos hacer, hemos de hacer lo que queremos saber⁶⁸. Por el contrario, el proyecto cerrado e inmodificable no sólo empobrece la práctica –aunque se apegue ciegamente al proyecto, o precisamente por apegarse a él– sino que se empobrece a sí mismo como proyecto al darle la espalda nada menos que a la realidad en donde debería realizarse.

El racionalismo objetaría que esa realidad ha sido ya tenida en cuenta al elaborar el proyecto; con lo que se reafirma otra vez en su posición racionalista, identificando lo pensado con la realidad. Para nosotros, en cambio, la realidad siempre tendrá un *plus* respecto de lo pensado, un ingrediente decisivo irreducible al pensamiento mismo: el propio acto de ser. Cuando lo pensado adquiere, mediante la práctica, el ser del que carecía, lo pensado se enriquece de la forma más profunda posible. Por ello, la adquisición del ser no puede dejar inmutable e intocable el proyecto inicial, como es sobradamente obvio⁶⁹.

Esta es otra importante diferencia que hallamos entre el conocimiento especulativo y el conocimiento práctico: en el conocimiento especulativo, las expresiones mentales son verdaderas o falsas; en el práctico, acertadas o desacertadas, esto es, realizables o irrealizables. Para las primeras, la retroalimentación, si se requiere, se abocará de manera completa a la realidad, y por eso la realidad no puede cambiarse con ninguna de ellas. Una verdad científica, en cuanto tal, es inmodificable. En el conocimiento práctico, en cambio, la imitabilidad de su idea exige de suyo una transformación inherente: pues no es aún, como en el caso anterior, realidad dada, sino por darse.

Leonardo Polo eleva estas diferencias al rango de características esenciales de uno y otro tipo de entendimiento. Según él, para la tradición ética “la racionalidad de la práctica consiste en su corregibilidad. La razón teórica no es propiamente corregible, sino demostrativa y necesaria, pero la razón práctica es *recta* sólo si se corrige [...]; la *recta* razón significa siempre, respecto de la práctica, razón corregible [...]; el hombre alcanza un actuar correcto precisamente en forma de corrección”⁷⁰.

⁶⁸ Aristóteles, *Ethica Nichomachea*, II, c1, 1103a 32-33 (la traducción al castellano de este aforismo aristotélico ha sido tomada de F. Inciarte, *El reto del positivismo lógico*, Rialp, Madrid, 1974, p. 173).

⁶⁹ El hecho de que el acto de ser de un artefacto sea accidental, pues ya preexisten sustancias no realizadas por el artífice, no lo hace menos real, como más adelante veremos. La figura de El Moisés de Miguel Ángel, es sólo mental; pero El Moisés que ahora vemos es real, aunque haya habido un mármol preexistente.

⁷⁰ L. Polo, *La interpretación socialista del trabajo*, Cuadernos Empresa y Humanismo, Universidad de Navarra, nº 2, Pamplona, 1987, p. 17.

Sánchez Vázquez ha visto bien que la apertura del proceso práctico es lo que diferencia la *praxis* creativa de la *praxis* reiterativa⁷¹; pero no ha sabido aplicar esta certera intuición al caso específico de la *praxis* marxista, que es el objeto principal de su estudio.

El proyecto marxista de transformación de la sociedad pretendía ser un proyecto práctico. Para Marx, la filosofía se limitaba a contemplar la realidad, y lo que debía hacer era transformarla⁷². Por ello mismo, habría de ser un proyecto abierto, y por tanto modificable. Pero en cuanto que tal proyecto adquiere la pretensión de *científico*, la modificación resulta improcedente. Cualquier intento de modificación –consecuente con aquella apertura– será calificado de *desviacionismo*. Se ve que para la *praxis* marxista lo que se desea es el propio proyecto realizable, lo cual –dígase marginalmente– resulta poco práctico. No se ha tenido en cuenta la diferencia entre el conocimiento especulativo de la realidad –en donde rige la verdad, y ésta es inalterable– y el conocimiento práctico de la idea o proyecto a realizar, que necesita alterarse, condicionado por la realidad práctica en donde se *realiza*.

Si la verdad especulativa puede ser científica, el proyecto práctico no puede serlo, pues pertenece a un nivel antropológico –y no sólo cognoscitivo– diverso del de la ciencia. Si hemos de ser objetivos al pensar en la realidad, no podemos serlo al querer cambiarla: ese *querer* es dinámico, mientras que el conocimiento especulativo, por definición, es necesariamente estático.

El marxismo, que se presentó en su anverso como paladín de la práctica, en realidad ofreció un reverso claramente racionalista. Su proyecto práctico casi centenario deseaba mantenerse a toda costa aun cuando la realidad se comportara de manera diversa a la proyectada. Con la caída del muro de Berlín y la simbólica apertura de la Puerta de Brandemburgo, pudo observarse a la realidad prevaleciendo sobre el proyecto.

El *criterio completo de retroalimentación*, a pesar de todas las apariencias, encaja adecuadamente con el concepto que santo Tomás posee de la idea práctica humana, aunque, por la intención de su estudio sobre ella, esto no quede del todo patente.

Las ideas ejemplares humanas, por ser humanas, “no son *perfecta exemplaria*, ejemplares perfectos, ya que ellas mismas necesitan a su vez de su ejemplar. Ni son tampoco simples (como lo requeriría un ejemplar verdadero), porque son simultáneamente ejemplares y ejempladas [*exemplaria et exemplata*]”⁷³. Si las

⁷¹ A. Sánchez Vázquez, *Filosofía de la Praxis*, Grijalbo, México, 1967, p. 205 y ss.

⁷² K. Marx, *Tesis sobre Feuerbach*, XI.

⁷³ Tomás de Aquino, *In de divinis nominibus*, c5, lect3, n667: “non sunt perfecta exemplaria, cum et ipsa aliis exemplaribus indigeant. Non sunt etiam simplicia, quia sunt simul exemplaria et exemplata”.

cosas naturales, creadas por Dios, incorporan a su ser real la defeción inherente a su carácter de creatura, con mayor razón las ideas humanas son defectibles, en cuanto producidas por un ser a su vez creado y limitado no sólo en sus facultades productivas y realizadoras, sino en sus propias facultades intelectuales.

El dar a la idea, por ser pensada, el estatuto de perfección, en tanto que al producto que lo imita, por ser imitación realizada, el estatuto de imperfecto, es otra manifestación del racionalismo, de consecuencias nefastas para la práctica. Al revés: los planes, por perfectos que sean, siempre son más imperfectos que la obra realizada con ellos, por imperfecta a su vez que ésta sea, porque la finalidad de los planes no puede cumplirse más que realizando la obra.

La mentalidad racionalista, encarnada en los *staffs* de muchas organizaciones contemporáneas, parece que sigue un razonamiento puesto de cabeza: son más valiosas, según ella, las proyecciones que las realizaciones. Se diría que las ambiciosas proyecciones se *limitan* al realizarse, cuando lo verdadero es que toda proyección se encuentra limitada *a radice*, mientras no exista realmente, mientras no quede realizada. No hay mayor limitación que la falta de existencia.

El caso de la idea divina es diverso. La idea ejemplar divina es siempre más perfecta que la realización fuera de Dios, pues la idea es la esencia misma de Dios a la que se le añade su relación de imitabilidad. La idea divina, en efecto, es el mismo ser de Dios; es realidad, digámoslo así, en el propio ser divino, y se constituye en ejemplar absoluto de cualquier posible cosa que no sea Dios.

Por el contrario, la idea pensada por el hombre no posee existencia propia alguna, ni puede identificarse con la del hombre mismo, pues en el entendimiento de éste, a diferencia del de Dios, el entendimiento y lo entendido *se hacen lo mismo* en el acto de entender, pero no son lo mismo de suyo.

La idea humana, por su dimensión de subjetividad –*concepto formal*– y por su dimensión de imitabilidad –*concepto formal ut quod*– se define a la par por carecer de existencia verdadera –subjetividad– y por estar imperiosamente necesitado de ella –imitabilidad–. El producto de la acción del hombre, por su parte, llega a poseer la existencia que a la idea le falta, por lo que, al menos en este aspecto metafísico decisivo, el producto es superior a la idea realmente inexistente o, para decirlo con más suavidad, poseedora de una mera existencia mental⁷⁴.

⁷⁴ Sobre los estados o modalidades de la esencia, Cfr. A. Llano, *Metafísica y lenguaje*, especialmente el cap. VI: “Modalidades”.

II

LA IDEA COMO PROCESO REGULADOR ABIERTO INCLUSIVAMENTE PRÁCTICO

Recordemos que las ideas ejemplares del hombre se han establecido en la escolástica como *locus* inicial para entender la acción divina creadora y providente. Esta condición de *punto de partida* del conocimiento analógico configura a la práctica humana, según hemos visto, de una peculiar manera que, si bien facilita su carácter de plataforma inicial analógica, deja en la obscuridad ángulos muy importantes para la acción del hombre, como también hemos tenido oportunidad de ver.

1. Póiesis y praxis

Ha sido preciso subrayar en la idea ejemplar humana los conceptos de *proceso*, *regulación* y *apertura*, que se encuentran lógicamente ausentes en el caso de la acción de Dios. Ahora debemos incluir otro concepto de especial relevancia en la acción humana, del que se encuentra del todo carente la acción divina: *el carácter específicamente práctico que implican algunas acciones del hombre, y justo sus acciones más importantes.*

El adjetivo *práctico* adquiere aquí una significación particular. Hasta ahora lo hemos empleado con un sentido amplio en cuanto transformación de la realidad extramental. Pero, como se sabe, la *praxis* griega posee originalmente un significado más restringido: no una genérica transformación de la realidad extramental, sino la específica transformación de esa peculiar realidad extramental que es el hombre mismo.

La acción transformadora poseía en el pensamiento grecolatino una doble vertiente diferenciable con mucha claridad. O bien la transformación recae sobre el propio sujeto cuya es la acción –una realidad extramental pero no extra-subjetiva–, configurándose como *practein* (practicar), en su ejercicio concreto, o *praxis* (práctica), en su consideración sustantiva abstracta, equivalentes al *agere* (hacer) y a la *actio* (acción) latinos. O bien el término de la transformación resi-

de en una realidad ajena al sujeto que lleva a cabo esa transformación –realidad no sólo extramental, sino también extrasubjetiva–, configurándose, entonces, como *póiein* (producir), si se alude al ejercicio concreto, o *póiesis* (producción), si se hace referencia a su situación abstracta, expresiones que son equivalentes o paralelas a los vocablos latinos *facere* y *factio*.

Dichos tipos de transformación tenían en el contexto cultural griego y latino la característica común de ser *extramentalmente transformadores*: se consideraba en ambos la transformación como cambio de formas extramentales, aunque las formas transformadas por la *praxis* fueran pertenecientes al propio sujeto, y las transformaciones de la *póiesis* se refiriesen a realidades no pertenecientes al sujeto transformador.

El carácter extramental de la transformación colocaba juntas a la *praxis* y a la *póiesis* frente a la mera *noesis*, el mero conocimiento, que no es realmente *transformador* de algo fuera de sí mismo. Pero esta situación frente al conocimiento puro no disminuía en nada su mutua diferencia, como transformación interna personal en la *praxis* o como elaboración de productos ajenos en la *póiesis*; o, si se quiere, como una acción propiamente ética, en el primer caso, o como una acción prevalentemente artística y técnica, en el segundo.

Pues bien, la consideración de la idea ejemplar humana como punto de partida para la transformación propia del hombre –esto es, para la *praxis* interna personal– es del todo ajena, que sepamos, a los análisis escolásticos sobre la idea ejemplar; y ello, como ya se anunció, por razones fácilmente explicables. Nada, en efecto, más alejado de la acción divina que la propia transformación de sí, radicalmente fuera de lugar en quien posee la plenitud del ser y en quien, como acto puro, no puede ser objeto de *transformación* alguna.

En consecuencia, cualquier estudio que se hiciera respecto a la acción de Dios habría de atender por necesidad a su carácter absolutamente *poiético*. El *locus* analógico apropiado sería, por tanto, el trabajo llevado a cabo por el artífice, la elaboración de la obra de arte, la acción ejercida sobre algo externo, pero no la propia transformación del sujeto.

A tal punto ha de llegar este carácter externo de la acción de Dios, que, como *motor inmóvil*, toda posible transformación ha de darse fuera del ámbito de lo divino: la creación y la acción de Dios sobre las criaturas son reales, es decir, hay una verdadera transformación, pero no en Dios. La acción divina tiene para Dios sólo consecuencias externas: Dios no es susceptible de nada, porque ya lo es todo; ni siquiera de que su propia acción le afecte internamente, lo cual es obvio que no sucede en el artífice humano, quien puede quedar afectado por sus obras, y se afecta necesariamente al obrarlas.

Dado el énfasis que la escolástica pone en la acción divina, la afección subjetiva propia del artífice creado es un aspecto que queda en la sombra cuando

esta escuela se enfrenta con el problema de la acción del hombre y, sobre todo, con la cuestión de sus ideas ejemplares. Y la idea ejemplar de una acción que se considere propiamente como *praxis*, esto es, aquélla que no sólo afecte indirectamente o por reflejo a quien la realiza, sino que directamente pretenda y consista en tal afección, no queda ya obscurecida, sino ignorada.

Entiéndase bien que ni Aristóteles ni el aristotelismo posterior dejan de lado la *praxis* en este sentido de transformación interna personal. Al contrario, forma parte central de su antropología. Lo que afirmamos es que *la acción específicamente práctica ha quedado marginada* al considerarse la naturaleza de la idea ejemplar. O, lo que es lo mismo, el concepto de idea ejemplar no se incluye en la consideración filosófica de la *praxis* propiamente tal.

La idea ejemplar, en efecto, se considera como ingrediente de la *póiesis*, pero no de la *praxis*, a pesar del importante lugar que ésta tiene en la filosofía de Aristóteles. Tal marginación de la idea ejemplar en las transformaciones decisivas –por personales– del hombre, es, sin duda, una de las más graves consecuencias que ha ocasionado el mal uso de la analogía. Siendo la idea ejemplar humana analógicamente útil para nosotros a fin de entender la idea ejemplar divina, como la idea ejemplar divina es estrictamente *poiética*, la idea ejemplar humana será considerada solamente en esa dimensión exclusiva que la limita a la *póiesis*. Parece así que las ideas se elaboran con vistas a las transformaciones externas, pero no a la *praxis* interna personal.

La pertenencia de la idea ejemplar a la *póiesis* externa (valga la redundancia) y su exclusión del ámbito de la *praxis* subjetiva, adquiere en el tomismo perfiles incluso tajantes: la idea ejemplar, definitivamente, se refiere a la producción de las cosas exteriores, y de ningún modo a uno mismo.

El pie para ello lo proporciona tal vez inadvertidamente el propio Aquinate, al insistir en que la idea no es meramente “*representativa* de la cosa, sino más bien *praesignativa*, como *exemplar factivum* que es”¹, y ningún artífice es factor de sí mismo.

Ramírez² dice así expresamente que el ejemplar creado no es universal, al no extenderse a todas las criaturas, ya que queda excluido al menos el propio artífice, pues nadie es ejemplar de sí mismo. A pesar de estas aseveraciones, hemos de tener en cuenta que, por la libertad humana, se introduce en el mundo la posibilidad de que el hombre sea *causa sui*, como audazmente afirma Aristóteles

¹ Tomás de Aquino, *In IV Sententiarum*, d8, q2, a1, n70.

² S. Ramírez, *De ordine*, p. 154: “At vero exemplar creatum sive exemplatum non est universale extensive, [...] quia non porrigitur ad omnes creaturas, cum saltem ipsummet excludatur –nihil enim est exemplar sui ipsius–” (“Pero el ejemplar creado no es extensivamente universal, [...] ya que no se extiende a todas las criaturas, pues al menos ha de ser él mismo excluido –en efecto, nada es ejemplar de sí mismo–”).

en su *Metaphysica*³. En el caso justo de la libertad, el hombre actúa como causa inteligente, lo cual significa que debe poseer una idea previa de aquello que ha de causar (que es su *sí mismo*). Por aquí se abre necesariamente una puerta para que la idea ejemplar penetre por derecho propio en el ámbito de la *praxis* subjetiva, como luego advertiremos.

No obstante, el tomismo, por el indebido uso analógico que ya analizamos, considera que la idea ejemplar es un ingrediente requerido para la sola obra exterior: “Esto es lo que significa el nombre de idea: una forma entendida por el agente, a cuya semejanza intenta producir una obra exterior”⁴.

Que sepamos, no hay una exclusión explícita en santo Tomás en el sentido de que las ideas ejemplares no posean un lugar propio en el ámbito de la *praxis*, aunque sí hay un uniforme silencio muy elocuente. A lo largo de toda su obra, en la creación del mundo –tema en el que la idea ejemplar tiene un puesto imprescindible–, la acción de Dios se compara con la del *artifex* humano, no con la del *agens*⁵. Como ya hemos visto, en este último caso no sería válida la analogía.

Este silencio autoriza a sus seguidores a una exclusión explícita de la idea ejemplar, que no tiene así cabida en el terreno de la *praxis*. Para Ramírez, por ejemplo, la idea ejemplar “no es forma de lo agible, que pertenece al entendimiento práctico *activo*, esto es, a la prudencia. Lo agible corresponde a las acciones humanas inmanentes, que miran a la vida y a la ciencia moral, reguladas y formadas por la prudencia, por lo que ésta se llama *recta razón de lo agible*. Luego es necesario que [la idea ejemplar] se refiera al entendimiento práctico productivo, es decir, al arte, que es la *recta razón de lo factible*, vale decir, de las operaciones transeúntes a la materia exterior: operaciones que producen algo fuera del hombre [...] y por eso *la forma ejemplar es verdadera y esencialmente la forma inteligible de las cosas factibles en cuanto tales*. Esto es, la forma de la cosa que debe ser hecha por medio del arte”⁶.

³ Aristóteles, *Metaphysica*, I, c2, 982b 25-26.

⁴ Tomás de Aquino, *Quodlibetum*, IV, q1, a1, c.

⁵ Cfr., por ejemplo, Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q15, a1, c.

⁶ S. Ramírez, *De ordine*, p. 147.

2. La idea ejemplar y el ejemplo moral

¿Con qué patrón o guía cuenta entonces la acción interna personal, la *praxis* del hombre? ¿Acaso en esta acción, que es, como la intelectual y volitiva, preferentemente inmanente, ha de procederse, por paradoja, gracias al impulso ciego de la inercia?

Ramírez⁷ afirma que, en ese caso, en el caso de la prudencia o *praxis*, tiene lugar el *ejemplo*, mientras que en el caso del arte o *poiesis*, la guía de la acción es el *ejemplar*.

Efectivamente hay un matiz diferencial entre el ejemplo y el ejemplar, diferencia señalada al menos desde Festo⁸, de manera que el ejemplo es aprehendido por el espíritu *–praxis–* en tanto que el ejemplar es objeto del ojo *–poiesis–*.

Pero esta diferencia no puede exagerarse al punto de que el ejemplo moral no pueda, al mismo tiempo, convertirse en idea ejemplar de la conducta. Hemos ya dado sobradas razones para decir que la realidad exterior, en cuanto exterior, no será capaz de influir y dirigir nuestra conducta (práctica o *poiética*), más que en la medida en que sea asimilada por nosotros. Si ello es cierto, el ejemplo, inspirador de nuestra conducta práctica, y el ejemplar, regulador de nuestras operaciones *poiéticas*, no difieren entre sí *en cuanto ideas previas de la acción*.

De manera realmente afortunada, Marie Charles Perret se ha dado cuenta de que la idea ejemplar tiene una versatilidad de papeles según se comporte como modelo en el acto de conocimiento, en la producción industrial, en la obra de arte, en la acción de la naturaleza y en el acto moral, casos en los que actúa con modalidades específicas, pero de una manera genéricamente similar. En el mecanismo del acto moral, aparece revelador el contagio del *ejemplo* de otro en el propio comportamiento: las conductas de los demás y su modo de ser influyen de manera profunda en la conducta y modo de ser propios, fenómeno que no aparece en el arte, la industria o la naturaleza (salvo en especies biológicas susceptibles de domesticación)⁹.

De cualquier manera, este modelo o ejemplar personal exterior, por mucho influjo que ejerza sobre otro, no es por sí mismo, según Perret, una idea ejem-

⁷ S. Ramírez, *De ordine*, p. 142: “In humanis exemplum pertinet ad ordinem moralem, exemplar vero et exemplatum ad ordinem artis” (“En los asuntos humanos, el ejemplo pertenece al orden moral, pero el ejemplar y el ejemplado, al orden del arte”).

⁸ Festus, *De verborum significatione*: “Exemplum est quod sequamur aut vitemus; exemplar, ex quo simile faciamus. Illud animo aestimatur; istud oculis conspicitur” (“Ejemplo es lo que debemos seguir o evitar; ejemplar, aquello de lo que partimos para hacer algo semejante. Lo primero se estima en el espíritu; lo segundo se ve con los ojos”).

⁹ M. Ch. Perret, “La notion d'exemplarité”, *Revue Thomiste*, 1936 (41), p. 446 y ss.

plar para el propio sujeto y para su intimidad incommunicable. Ello sería caer de nuevo en ese concepto naturista de la idea, al que nosotros hicimos referencia. Este *ejemplo* no es de suyo idea ejemplar por dos motivos:

a) La voluntad puede substituir un ejemplo –bueno o malo– por otro –malo o bueno–, al grado de que ningún comportamiento ajeno, del que siempre nos podemos sustraer, tiene potencialidad suficiente para fijar nuestro propio comportamiento, a menos que aquél haya sido aceptado por nuestra voluntad.

b) Pueden buscarse ejemplos de personas diferentes, sea para reafirmar, sea para enriquecer, sea para modificar el propio modo de ser.

El modo de ser propio depende, pues, de nuestra decisión personal, aunque no deban despreciarse los ejemplos ajenos. Pero es verdad que resulta “imposible concebir una determinación del querer que no se inspire en un modelo. La acción moral se organiza siempre en función de un ideal [...]. Este ideal [...] es siempre algo dotado de vida, algo personal, aunque se inspire desde fuera”¹⁰.

Sostenemos que este ideal o modelo, necesario inspirador del querer y de toda acción moral, es una verdadera, genuina y propia idea ejemplar, en la que rigen todas las características que son definitorias de ella: *algo que debe intentar imitarse*; y que el *lapsus* bibliográfico, el vasto silencio que nos encontramos en la escolástica entera –con esta breve salvedad de Perret– no es razón para prolongarlo, sino, al revés, para emprender un estudio serio del papel característico de la idea ejemplar, no en cuanto reguladora del arte, sino en cuanto reguladora de la vida y la conducta humana.

Este *lapsus* (quizá sólo bibliográfico) debe ser corregido ahora insertando en las coordenadas de la *praxis* la idea ejemplar que fue analizada sólo en las de la *póiesis*. Lo cual resulta, por lo demás, una tarea substancialmente posible, ya que los elementos esenciales de la idea ejemplar, válidos para las operaciones exteriores al hombre, alcanzan también validez para las operaciones internas suyas, en lo que propiamente a la idea ejemplar se refiere, sin menoscabo de la diferencia radical entre uno y otro tipo de acción.

No es comprensible que el hombre posea y elabore ideas ejemplares respecto de las cosas que serán objeto de su acción *productora* o *poiética* y, en cambio, carezca de ellas cuando emprende acciones *éticas* o *prácticas*. Es necesario revalorar el concepto de las ideas ejemplares para el caso de la *praxis* interna personal, si es que el hombre es susceptible –como lo es– de transformarse internamente.

Sospechamos que en la distinción entre *praxis* y *póiesis* se ha incurrido en el error de separar lo que solamente debe distinguirse, ya que los dos tipos de acción se encuentran estrechamente interrelacionados. Una vez separados ambos

¹⁰ M. Ch. Perret, “La notion d’exemplarité”, p. 456.

campos de la acción humana, ha de optarse ante la alternativa de situar a la idea ejemplar en uno o en otro. La opción es improcedente.

La íntima interrelación entre *praxis* y *poiesis* ha sido manifestada por Alejandro Llano, a propósito del lenguaje. El lenguaje es, ha dicho, la primera *poiesis* del pensamiento, y es inseparable de éste¹¹. En el caso hipotético de que pueda haber un pensamiento sin lenguaje, el lenguaje propiamente tal siempre se encontrará interpenetrado de un pensamiento.

De manera semejante, es posible –en contra de toda suposición marxista– una *praxis* no traducible en términos de *poiesis*, pero no existe la posibilidad de una *poiesis* que no venga precedida de una *praxis*, de una acción subjetiva personal, que decida, al menos, las obras exteriores en las que el hombre haya de ocuparse.

Resulta necesaria, pues, la inclusión de la idea ejemplar dentro de la acción práctica, y no sólo dentro de la *poiética*. Por esto afirmamos que la idea ejemplar es inclusivamente práctica.

3. La idea ejemplar en el marxismo

Esta inclusión es teóricamente posible de acuerdo con las coordenadas aristotélicas; pero es, además, culturalmente imprescindible en el momento contemporáneo. Por una coincidencia histórica del todo casual, y por razones radicalmente opuestas, el marxismo también eliminó de su acción práctica la consideración de las ideas ejemplares del hombre referidas a su *praxis* interna personal, al tiempo que enfatizó el papel de ellas cuando se trata de las acciones productivas.

Para Marx, en efecto, la idea ejemplar, concebida previamente como proyecto de la acción, es la característica que diferencia al actuar humano de las operaciones meramente animales. El producto de las acciones del animal –la tela de las arañas, el panal de las abejas– puede incluso llegar a alcanzar en sí una perfección de la que carecen las acciones humanas. Pero, para Marx, el hombre adquiere su superioridad sobre los animales no por la perfección de sus productos, sino por el hecho de su previa elaboración intelectual¹². Lo anterior,

¹¹ A. Llano, *Metafísica y lenguaje*, p. 107.

¹² K. Marx, *El Capital*, v. I, Fondo de Cultura Económica, México, 1986: “Una araña ejecuta operaciones que semejan las manipulaciones del tejedor, y la construcción de los panales de las abejas avergonzaría, por su perfección, a más de un maestro de obras. Pero hay algo en el que el peor maestro de obras aventaja, desde luego, a la mejor abeja, y es el hecho de que, antes de ejecutar la construcción, la proyecta en su cerebro”.

traducido a nuestro lenguaje, vendría a decir que lo que caracteriza al hombre sobre los animales es su capacidad de elaborar ideas ejemplares.

Ahora bien, el marxismo dejó al margen la consideración de una idea ejemplar previa para las transformaciones interiores de la persona, porque tales transformaciones no eran posibles, en sus supuestos antropológicos, a no ser de un modo reflejo y condicionado por las transformaciones *poiéticas* (las relaciones de producción).

El hombre, para Marx, es incapaz por sí mismo de su propia y directa transformación. Para su antropología, como se sabe, no hay acciones realmente éticas, porque el hombre se encuentra supeditado a la *póiesis*, a la producción, y a las formas o relaciones de producción. Cualquier cambio que pudiera realizarse en el interior de la realidad humana tendría que venirle de fuera, como fruto o consecuencia de las transformaciones sociales, que serían, a su vez, resultados de los cambios en las formas de producción, es decir, reflejo y eco de la acción *poiética*.

Analizado con rigor, el hombre, para el marxismo, no era susceptible de *transformación*, sino de *deformación*. Cuando se superase la contradicción en las relaciones productivas, deformadoras del verdadero ser humano, éste quedaría supuestamente liberado en todas sus potencialidades, para darse en sociedad como realmente es y no como la sociedad lo ha hecho. El marxismo era muy prolijo en la descripción de la *idea deformada del hombre* –deformada precisamente por la sociedad capitalista– pero muy ambiguo en sus representaciones de la *idea ejemplar del hombre*. Y, sobre todo, ciego y mudo para proyectar la idea ejemplar que pudiera ser elaborada por cada uno respecto de sí mismo.

Si hubiera habido para Marx una idea ejemplar del hombre –lo cual ponemos en duda–, ésta no incluiría el proceso *práctico* de su realización, sino sólo *poiético* (económico, sociológico, político): esto es, no sería rigurosamente una idea ejemplar individual y propia. En cualquier caso, tal idea ejemplar, de darse, sería inútil, puesto que el hombre, cada hombre, no llegaría a ser lo que él proyectara de sí mismo, sino lo que resultase de las relaciones de producción en que se encontrara inmerso.

Por esta coincidencia –casual, como se ve–, en la desvalorización de la idea ejemplar para la *praxis* humana en el marxismo y en la filosofía aristotélica, es conveniente que del seno de ésta surja un estudio que la vigorice, tanto más cuanto que contiene todos los factores conceptuales para que la tarea pueda llevarse a cabo, mientras que el marxismo cerró teoréticamente las puertas respecto de tal posibilidad, y no parece tener ya posibilidades históricas de reabrir las.

La eliminación de los cambios internos personales –*praxis* en sentido estricto– por parte del marxismo, buscaba, a nuestro juicio, proscribir el recurso

de la ética a las transformaciones sociales. Un cambio de estructura no derivaba, para Marx, de los cambios de las personas, sino al revés. Por otra parte, si los cambios personales provinieran de la estructura social, este proceso propiciaría la igualdad entre las personas, así como en el capitalismo, que atiende al individuo y a su acción singular, y no a la sociedad, se fomenta la desigualdad.

Pero aquel cientificismo sociológico (ya advertido en párrafos anteriores) y esta igualdad social, tienen como raíz –y, desde otro punto de vista, como efecto– la marginación, en el ámbito del hacer humano, de un *proyecto de vida personal*, esto es, de una idea ejemplar correspondiente a cada individuo. No habría proyectos personales, sino planes sociales: sólo así se generaría, supuestamente, una transformación científica de la sociedad y una nivelación de igualdades sociales, y no una “utópica transformación ética o moralizante”.

4. La idea ejemplar en el existencialismo

Tales conclusiones son calificadas por el existencialismo como *masificación, anonimato e inautenticidad*.

La contrapropuesta básica del existencialismo frente a las instancias hegelianas masificadoras es, justamente, el proyecto individual de existencia, y la capacidad de su realización por parte del hombre, que se hace a sí mismo proyecto. Palpamos de este modo la importancia de la idea ejemplar como algo *inclusivamente práctico*.

La antropología filosófica moderna, como es sabido, pone en esta capacidad del hombre para *hacerse* a sí mismo, para proyectar su existencia, la característica esencial humana.

En términos tradicionales habría que decir que para el existencialismo el hombre puede proyectar su ser conforme a una *idea ejemplar de sí mismo*. El existencialismo denominará a esta idea ejemplar *proyecto de existencia*.

Esta manera sugerente y moderna de pensar al hombre como posibilidad de autohacerse ontológicamente, parte de Sören Kierkegaard, quien agudiza, frente a Hegel (e, indirectamente, frente al propio Marx), lo singular y único de cada individuo. Tal singularidad no viene producida en el hombre por las circunstancias externas, como si ellas la configurasen, sino que es el resultado de un camino perteneciente del todo a lo íntimo, propio e inabordable de su ser: a su personal interioridad, a su interioridad más rigurosa. Una de las direcciones de este camino hacia la interioridad es, precisamente, la señalada por la vía ética, que se emprende mediante las acciones decisivas, las elecciones libres, y, especialmente, la *decisión de sí mismo* y de sus propias –esto es, personales, íntimas, interiores– posibilidades.

Así, mientras Karl Marx, reincidiendo en la línea del espíritu absoluto de Hegel, deja al hombre sin espacio para el yo y para sus decisiones, Sören Kierkegaard hace de este espacio y de estas decisiones el ser mismo del hombre, en un intento de definitiva superación de Hegel, subrayando la unidad incomunicable del ser humano, que puede crear su propio ámbito interior, y que puede hacerse, así, hombre verdadero¹³.

Heidegger, por su lado, arranca del hecho de que el hombre se encuentra abierto no sólo a las cosas que le rodean, sino a sí mismo: al ser del hombre se halla presente su modo de ser. “El hombre –dirá Zubiri comentando a Heidegger– es un ente que en cada una de sus acciones trata de ser de una manera o de otra; cada una de sus acciones se ejecuta, pues, con vistas al ser que se va a ser”¹⁴.

Este *con vistas a*, o, mejor, *en vista de*, es la versión heideggeriana del *ad quod* latino, aplicado a la idea ejemplar. La idea ejemplar, o proyecto del hombre, para el filósofo alemán llega a caracterizar la existencia humana, porque el existir del hombre “no significa el hecho de tener existencia real (sentido vulgar de la existencia) sino que significa el modo como llega el hombre a ser lo que es”¹⁵. Y no llega a ser lo que es por condicionantes periféricos, sino por el esbozo de sus proyectos y sus posibilidades para existir¹⁶.

“Mi existencia, pues, es, en cierto modo, algo *pre-cursor*, en el sentido etimológico de la palabra; algo que, en cierto modo, va por delante, anticipándose [...] a lo que voy a ser yo mismo”¹⁷. La existencia en su sentido fuerte es, de alguna manera, la misma idea ejemplar con que el hombre anticipa la modalidad de su existencia real. “El ser de la existencia tiene, pues, intrínsecamente, este sentido de futurición [...]. El ser, desde el que existimos, tiene el carácter de ser nuestra propia posibilidad de existir [...]. Sólo porque comprendemos el ser como nuestra propia posibilidad es por lo que esbozamos nuestro proyecto de ser; y sólo porque esbozamos este proyecto es por lo que, ópticamente, puede darse ese transcurso que llamamos llegar a ser”¹⁸.

Gracias a ello –es decir, gracias a este *esbozo* o *proyecto* que es la idea ejemplar de mi ser– somos *pre-currentes* en el sentido explicado; “es decir,

¹³ Cfr. esta interpretación del pensamiento de Kierkegaard en J. Hirschberger, *Historia de la Filosofía*, II, Herder, Barcelona, 1963, pp. 285-291.

¹⁴ X. Zubiri, *Cinco lecciones de filosofía*, “Heidegger”, Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1963, p. 272.

¹⁵ X. Zubiri, *Cinco lecciones de filosofía*, p. 273.

¹⁶ Cfr. X. Zubiri, *Cinco lecciones de filosofía*, p. 273.

¹⁷ X. Zubiri, *Cinco lecciones de filosofía*, p. 274.

¹⁸ X. Zubiri, *Cinco lecciones de filosofía*, p. 275.

estamos allende nosotros mismos, estamos trascendiéndonos”¹⁹, y ésta es la *diferencia ontológica* del hombre²⁰: no que proyecte su producto, que es la versión marxista del hacer humano²¹, sino que proyecte su ser propio, que resulta, por ello, personalísimo, como hechura que es desde sí mismo y por sí mismo.

Sartre exagerará, como veremos, esta trascendencia del hombre por el hombre, al eliminar el punto de partida de ella. Por esto, es necesario subrayar aquí que para Heidegger “existimos desde el ser, y bosquejamos desde él lo que vamos a ser”²². El bosquejo, esbozo o proyecto del propio ser (verdadera *idea ejemplar práctica*), no es, por tanto, para Heidegger, como lo será para Sartre, un sustituto, un reemplazo, de ese ser que ya el hombre es, aunque sea en *estado de yecto*, en su *condición de ahí*.

Para Heidegger, el hombre existe –vale decir, se esboza, se bosqueja o proyecta– desde el ser. Esto abriría la posibilidad –aunque Heidegger la margine explícita o implícitamente– de compaginar la idea o proyecto con que yo me hago a mí mismo con el ser desde el que practico tal autohacerme, esto es, con el ser previo mío del que yo no tuve proyecto, pero alguien tuvo de mí.

En efecto, el hombre heideggeriano, lo específico suyo, lo que le hace ser hombre, no es *crear* el ser, sino acogerlo en su seno. Y su proyecto no es proyectarse en o desde la nada, sino incrustarse en el ser, incardinarse en él, recopilando en sí todas las determinaciones, y adicionándose a sí mismo a la suma asumida.

De cualquier manera, entre el *ser dado* y el *ser que se llega a ser*, no cabe duda de que Heidegger opta por este último, pues, ya desde Kant, y repetido después por Schiller, la persona humana no es, sino que más bien se hace: averiguar lo que es el hombre equivale a hacer una llamada a sus propias posibilidades.

Por esto, para Heidegger, a la idea ejemplar en el hombre, como proyecto de sí mismo, no corresponde en Dios una idea ejemplar como esencia dada, pues la existencia, aunque *pre-curse* desde el ser, es vacío de naturaleza o vacío de esencia. La esencia del hombre es radicalmente incomprensible para Heidegger si se toma como medida de comprensión la categoría de sustancia: no hay esencia subyacente al proyecto de existencia. Esto significaría, en términos aristotélicos, como se verá más adelante, una opción de la *naturaleza segunda* sobre la *primera naturaleza*; es decir, una relevancia, en el ser del hombre, de la causa ejemplar sobre la causa formal.

¹⁹ X. Zubiri, *Cinco lecciones de filosofía*, p. 276.

²⁰ X. Zubiri, *Cinco lecciones de filosofía*, p. 277.

²¹ Cfr. nota 12 de este capítulo.

²² X. Zubiri, *Cinco lecciones de filosofía*, p. 274.

Lo anterior ofrece pie para que, posteriormente, Karl Jaspers desplace la auténtica infinitud de Dios, de donde brotan las infinitas posibilidades de las naturalezas creadas, por una metamorfosis infinita del hombre, y sobre todo para que Jean Paul Sartre ponga en la propia voluntad y en su obrar personal lo decisivo del ser humano –“el hombre no es otra cosa que lo que él mismo se hace”–, quedando solitario y sin arrimo, sin tener más salida que a sí mismo y a su propio proyecto²³.

* * *

Era necesaria esta extensa referencia al existencialismo como enfatizador de la idea ejemplar o proyecto del hombre que se hace a sí mismo (en una acción enfáticamente centrada en la *praxis*), para comprender la importancia que posee la aplicación del concepto aristotélico de idea ejemplar al hacerse del hombre, y no sólo a la factura de las cosas. Esta aplicación esclarecerá no pocos problemas antropológicos contemporáneos, porque, si el existencialismo exagera la capacidad humana de autoproyecto, en demérito de sus rasgos esenciales previos, la idea ejemplar aristotélico-tomista hará posible comprender que la idea ejemplar del hombre, como ser creado por Dios, no es en modo alguno incompatible con la idea ejemplar del hombre como ser que se proyecta a sí mismo, partiendo de aquella idea ejemplar primera.

La filosofía aristotélica no necesita la fecundación del existencialismo, salvo apenas como circunstancia histórica, para destacar en la acción humana la importancia de un proyecto de la propia existencia, en torno al cual pueda el hombre ejercer sus transformaciones personales. Esto, como se sabe, de ningún modo resulta posible en la idea concebida por Platón, o platónicamente concebida, que es la manera usual de concebirse, pero termina siendo no sólo una posibilidad, sino una exigencia en la idea pensada al modo aristotélico.

No obstante, la idea ejemplar que inspira nuestra conducta, y a cuya semejanza configuramos voluntariamente nuestro propio modo de ser, presenta otras características diferentes, además de una obvia exigencia de su dimensión personal, si se compara con la idea ejemplar vigente en la acción *poiética*.

La diferencia fundamental, a nuestro juicio, parte de un hecho patente: *la idea ejemplar rigurosamente práctica servirá de modelo no para configurar una materia externa al sujeto que la piensa, sino para transformar a ese mismo sujeto*. Quien piensa el modelo y el sujeto modelador o a modelar, resultan aquí

²³ Cfr. A. Damm, *Libertad: esencia y existencia*, Minos, México, 1989, donde subraya que esta calidad multiforme del hombre arranca de Nicolás de Cusa, más que de Karl Jaspers o Jean Paul Sartre.

idénticos, aunque considerados bajo respectos o *rationes* diversas. Esto solo determina ya a la idea ejemplar de la *praxis* de una manera cualitativamente diversa a la idea ejemplar *poiética*. En efecto, la idea ejemplar de la *póiesis* implica:

1) el objetivo y acucioso análisis de la materia que va a ser configurada conforme a tal idea; y

2) la selección de la materia apropiada para imprimir en ella el modelo.

Análisis y selección constituyen los aspectos intelectuales centrales, respecto a la materia, en las acciones de carácter *poiético*. Y estos dos aspectos centrales sufren una fundamental variación cuando la acción no es *poiética* sino práctica.

5. Análisis de la materia a transformar: reflexión

La transformación práctica, la voluntad de modificación personal, en lugar del *análisis* de la materia sobre la que se va a actuar, adopta una forma intelectual diferente. El análisis de la materia (*cómo es*), requerido en la acción *poiética*, se sustituye aquí por la reflexión del propio yo (*cómo soy*). Las cualidades de objetividad y despegamiento exigido en aquel análisis han de tener notas distintas a las que comporta esta reflexión.

La objetivación del propio yo (aunque concediéramos que fuera posible, y ya se ve que el existencialismo, desde Kierkegaard hasta Sartre, no lo concede), encerrará siempre más dificultades que la objetivación de una materia ajena al que practica el análisis, por vinculada que aquélla se encuentre con éste y con sus pretensiones. El que la materia a transformar sea no sólo subjetiva, sino el mismo yo, convierte a esta transformación en una actividad casi paradójica: se trata de que un sujeto se transforme partiendo de ese mismo sujeto que requiere transformarse.

La idea ejemplar a cuya imitación ha de hacerse el cambio, adquiere aquí una importancia única, porque, aunque pensada por un sujeto a cuya imitación quiere cambiarse, y aunque relacionada estrechamente con él, y a él abiertamente referida, debe serle, en cierto modo, ajena, objetivable, como *objeto formal quod* que también es; y debe ser, igualmente, rectora del proceso, y, por tanto, en algún grado superior a aquel mismo de cuyo ser depende, pues depende del mismo sujeto que, en otros aspectos, le está subordinado al comportarse como materia que ha de moldearse al tenor de la idea.

Cuando no se distinguen estas dos líneas de subordinación (el no saber someterme a una idea que ha sido decidida como tal por mí mismo), se impide

todo proceso de superación del hombre, y se conduce a la humana depauperación de la propia persona.

Esta íntima identificación entre el sujeto que debe transformar, o causa eficiente; la materia *–sit venia verbo–* a transformar, o causa material; y el proyecto, o causa ejemplar, que es el término final de la transformación, hace ya, de primera instancia, que la idea ejemplar se vea envuelta en nuevas problemáticas.

El existencialismo de Heidegger ha subrayado esta dificultad, con razón. El hombre no es meramente su *Dasein*, lo que *de facto* es, sino que se ve llamado a ser otro, distinto de sí mismo. Pero ese proyecto al que es llamado, y al que le asigna el nombre de *vocación*, con ser distinto al mero ser práctico del vocado, no es ajeno, sin embargo, o exterior a él. Esto hace que la idea ejemplar a la que se convoca, es decir, la vocación, resulte para Heidegger “tan discutible como imprecisa”²⁴.

Esta llamada es, para Heidegger, reflexiva e inmanente, en tanto que se vuelve decididamente hacia el propio yo a quien llama: “ésta no dispone al mismo involucrado a llevar a cabo una *acción*, sino [...] a volverse hacia el más peculiar *poder ser sí mismo* [...], a sus más peculiares posibilidades”²⁵.

Al propio tiempo, la llamada, y aquello a lo que se llama, aparece al hombre, perdido en la cotidianidad, como “una voz extraña”²⁶. Esto podría llevarnos a pensar que la llamada (y aquello a lo que se llama) se encuentra fuera del hombre mismo, y sería, por tanto, objetivable. Pero lo que acontece es al revés: la llamada surge del fondo ontológico de sí mismo, porque, se pregunta Heidegger, “¿qué podría ser más extraño que el *sí mismo* singularizado en *sí*?”²⁷. Esta llamada resuena en la conciencia del hombre, la cual es también, como la vocación resonante, radicalmente personalizada: “la conciencia es en el fondo, y por esencia, *en cada caso la mía*: y esto no sólo en el sentido de que en cada caso resulte invocado mi más peculiar *poder ser*, sino porque la vocación viene del ente que en cada caso soy yo mismo”²⁸.

El que el yo a transformar incluya, pues, una intimidad difícilmente objetivable –y el que esa misma intimidad sea justo la que haya de transformarse–, así como el hecho de que esa autotransformación arranque de la voluntad del propio sujeto a transformar, son, por otra parte, características que, en cierta medi-

²⁴ M. Heidegger, *El ser y el tiempo*, traducción de J. Gaos, Fondo de Cultura Económica, México, 1971, p. 296.

²⁵ Cfr. M. Heidegger, *El ser y el tiempo*, pp. 296-297.

²⁶ M. Heidegger, *El ser y el tiempo*, p. 301.

²⁷ M. Heidegger, *El ser y el tiempo*, p. 303.

²⁸ M. Heidegger, *El ser y el tiempo*, p. 303.

da, se repiten cuando el sujeto pretende transformar no ya a una materia poseedora de leyes objetivas, sino a otros sujetos, dotados de su propia intimidad inabordable y libre, y en relación con los cuales esta heterotransformación exige un importante factor de autotransformación.

Ninguna persona, en efecto, puede ser cambiada en cuanto tal por medio de otra persona, a menos que aquélla acepte o admita el cambio. La idea o modelo rector de tal cambio, aunque pensados por otro, deben ser queridos o aceptados por quien ha de sujetarse a ellos, justo al revés de lo que sucede en la materia sobre la que trabaja el artífice usual: la *docilidad* o *rebeldía* de esta materia no son más que transposiciones antropomórficas que ocultan un mayor conocimiento o desconocimiento de las leyes físicas subyacentes en ella, por parte de quien quiere transformarla.

En las transformaciones humanas, no basta el conocimiento de las leyes del hombre, porque éste, además de ellas, cuenta con su propia libertad, incluyendo la de quien quiere transformarse a sí mismo. Esto desencadena una importante consecuencia para aquellas actividades cuyo término de transformación no son los objetos –como ocurre en las técnicas y en las artes usuales– sino los sujetos humanos.

Esta actividad transformadora, en cuanto que es extrasubjetiva respecto del transformador, en cuanto que, vale decir, transforma *otro* sujeto, puede considerarse como *poiética*. Pero en cuanto que lo transformado es, a su vez, *sujeto*, aunque sea otro sujeto distinto del transformador, pertenece, por igual, al modo de la acción práctica. La dirección de organizaciones, la educación, la conducción de grupos humanos, el gobierno de la comunidad social, etcétera, enfrentan aquí de continuo una opción fundamental, de la que depende todo el proceso transformador.

Karl Jaspers ha optado –a nuestro juicio, acertadamente– por enfatizar en estos trabajos sociales el aspecto de la libertad personal. En efecto, se enfrenta con la cosificación u objetivación de la persona que se produce en las tareas sociales cuando erróneamente se quieren ejercer de acuerdo con las leyes de la técnica, cuyo objeto no es persona, sino cosa²⁹.

Como contrapartida, el marxismo ha optado –con las consecuencias conocidas– por una acción sociológica y política conceptualizada bajo la óptica de las ciencias positivas, como técnica transformadora de objetos. Y ello, no como una equivocación accidental, sino como fruto endógeno que brota de su concepto del hombre en cuanto ser condicionado por las relaciones de producción. En este sentido, todo marxismo (como todo materialismo) es *conductista*: el hom-

²⁹ Cfr. lo que al respecto dice A. Millán-Puelles, “Los límites de la educación en Karl Jaspers”, en *La claridad en Filosofía y otros estudios*, Rialp, Madrid, 1958, pp. 200-216.

bre no es susceptible de transformaciones voluntarias internas personales, sino que cambia con la modificación de las estructuras sociales que evolucionan determinísticamente.

La realidad es que toda modificación respecto de un sujeto, intentada o pretendida por otro, debe ser una llamada, una instancia a la automodificación de aquél. Si no es así, el cambio será periférico y superficial, y entonces tal vez tenga, sí, que recibir el calificativo de *poiético*. Pero en tal caso, no se pretendan cambios profundos en la sociedad, cuando se implican sólo cambios epidérmicos en las personas.

Porque debe enfatizarse que la *reflexión subjetiva* personal que todo individuo ha de llevar a cabo para transformarse a sí mismo, sustituye al *análisis objetivo* de la materia que se pretende transformar mediante la acción *poiética*. Aquella reflexión en la *praxis* (como este *análisis* en la *póiesis*) es, dijimos, un momento intelectual clave en toda acción, y la sustitución del análisis *poiético* por la *reflexión práctica* representa una nota diferencial entre la *praxis* y la *póiesis*.

Ahora bien, esta reflexión entraña dos niveles diversos: la reflexión sobre mi *primera naturaleza*, esto es, el ser natural que me ha sido dado dentro de mi especie humana, la cual constituye el *marco de referencia* o materia remota en cuyo dintorno han de desenvolverse todos los posibles cambios personales que yo me procure; y la reflexión sobre mi *naturaleza segunda*, es decir, la que yo me he adquirido para mí, consciente o inconscientemente, y que constituye, al contrario, la *materia próxima* que ha de transformarse, si quiero hacerlo.

Es sobre ésta y no sólo sobre aquélla sobre la que debo elaborar mi proyecto de vida, la idea ejemplar de mi propio ser. Porque aquélla, la primera naturaleza, como trazo fundamental, como estructura subyacente, como esencia específica, es intransformable por mí mismo. No obstante, todo cambio que se haga en la *naturaleza segunda* (por medio de los nuevos hábitos sobreañadidos a las facultades naturalmente derivadas de mi ser) se hará siempre *desde y al modo de* la primera naturaleza; esto es, se hará desde el modo de ser humano, incluso cuando mis transformaciones posteriores degraden o depauperen ese primario ser humano que me pertenece por forma natural.

El difuso planteamiento de Heidegger y el expreso vacío esencial de Sartre no residen en un error de las relaciones entre la esencia y la existencia del hombre, como se ha acostumbrado interpretar a estos autores. Lo que sucede, en rigor, es que carecen, dentro del ámbito mismo de la esencia, de esa doble dimensión humana que acabamos de señalar: primera *naturaleza* y naturaleza *segunda*³⁰. De ahí la importancia de que su nexa relativo se encuentre bien pre-

³⁰ En el primer caso, cuando hablamos de primera naturaleza, queremos enfatizar el concepto de naturaleza, que rigurosamente siempre es primera. En cambio, cuando nos referimos a la naturale-

cisado, para no incurrir en los desenfoques existencialistas al estudiar la idea ejemplar respecto de nosotros mismos, con todo lo que ellos poseen de valioso para nuestro diseño de un proyecto de vida o idea ejemplar sobre el propio yo.

En esta articulación de la *primera naturaleza* y la *naturaleza segunda* caben, a la hora del diseño de la propia idea ejemplar respecto de nuestro ser, dos equivocaciones importantes.

a) La primera de ellas, prestando total relevancia a la inmodificabilidad de mi primera naturaleza, pues no puedo transformar radicalmente mi ser humano más que haciéndolo del único modo en que me cabe hacerlo, esto es, humanamente. Por esta total relevancia, las modificaciones que se perpetren –desde dentro o desde fuera, práctica o *poiéticamente*– en la naturaleza segunda, serían periféricas e insubstanciales.

Frente al existencialismo, que exagera las posibilidades de mi propio autohacerse, y el conductismo, que nulifica de principio toda posibilidad estrictamente práctica –esto es, verdaderamente personal–, ha de llevarse a cabo, al mismo tiempo, la operación intelectual de distinguir la primera naturaleza y la naturaleza segunda –frente al existencialismo–, sin que ello suponga un deterioro de la última –frente al conductismo–. Ni tengo acceso al cambio de mi primer ser natural, ni los cambios subsiguientes en el nivel de mi ser adquirido, o segundo, constituyen una capa superficial dependiente de las circunstancias periféricas. La naturaleza segunda es un decisivo amplificador de las dimensiones o potencialidades inherentes en la primera, o un decisivo reductor de las mismas.

Está en mis manos ser más hombre, por encima de la herencia de mi patrimonio genético, lo mismo que está en mis manos serlo menos: y la distancia entre ambos extremos, que queda registrada en la idea ejemplar, es la que se da entre la *genialidad* y la *degeneración*. Entre ambos extremos se encuentra –y de ahí su extraordinaria importancia– mi propio diseño de vida, mi esbozo o bosquejo existencial, mi propia idea ejemplar que he de proponerme como posibilidad de mi ser.

b) La segunda equivocación importante de la que debemos precavernos al interpretar la articulación entre mi primera naturaleza y mi naturaleza segunda (sea ésta la que ahora poseo, sea la que pretendo poseer), tiene su origen en el hecho de que la escolástica suele referir la *idea ejemplar divina* exclusivamente a la *primera naturaleza*. Dios pensaría en el hombre en cuanto especie, mientras que el hombre singular, sobre esa primera naturaleza suya, individualizaría la idea general divina personalizándola en su propio ser individual. La fórmula de la dinámica del ser humano sería, entonces, ésta: soy hombre porque Dios lo ha

za segunda, lo importante es que se sobreañade o explícita la primera naturaleza, y por eso deseamos enfatizar su secundariedad.

querido, pero soy *este* hombre –con esta naturaleza segunda que me pertenece sólo a mí–, porque lo he querido yo.

Este planteamiento, por sugestivo que parezca, es falso; y su fuente proviene de un pertinaz resabio platónico. Para Platón, en efecto, las ideas no podían ser singulares, porque no eran productoras de la materia, y es en la materia en donde está la raíz de la singularidad: la idea no podía responder a lo singular, sino sólo a lo específico y paradigmático. La singularidad era una caída, una degradación de lo eidético.

Frente a este planteamiento, es necesario recordar aquí una resuelta afirmación del Aquinate que tendrá en este estudio importantes consecuencias posteriores: “Afirmamos que Dios es causa del singular no sólo en cuanto a la forma, sino también en cuanto a la materia (*Nos autem ponimus Deum esse causam singularis et quantum ad formam et quantum ad materiam*). Y afirmamos también que mediante la providencia divina se definen todos los singulares; y en consecuencia *es preciso que afirmemos que hay ideas de los singulares*”³¹.

Una de las cuestiones principales de la antropología moderna es, precisamente, el compaginar con acierto el que Dios, como providente, tenga una idea particularísima mía, de mi misión o mi destino, y de que yo, a mi vez, sea dueño de ese mismo destino, al punto que es, de alguna manera, producto de mi autónoma decisión personal. Al no poder abordar aquí esta vasta cuestión, asentaremos provisionalmente el requerimiento de que en el designio que, al modo de causa ejemplar, Dios posee de cada persona humana, hayan de incluirse, de algún modo, las decisiones libres de esa misma persona, que ha sido dotada por el propio Dios, en su primera naturaleza, de la libertad de decidir también lo concerniente a ese designio.

En la reflexión que el hombre realice sobre sí mismo para proceder a su propia transformación, hará bien al tener en cuenta que Dios posee una idea singu-

³¹ Tomás de Aquino, *De veritate*, q3, a8, c: “Si a los entes singulares corresponde una idea en Dios”. No dejamos de subrayar aquí el hecho de que los singulares, y no sólo la esencia específica, tienen no ya una idea, sino una definición en Dios, sea cual fuere el sentido que quisiera darse en este contexto a ese término. Pero, más aún, si la naturaleza primera no sólo se considera en lo que tiene de singular, sino también en lo que posee de accidental (que no quiere decir aquí accesorio), la conclusión de Tomás de Aquino es análoga: “los accidentes deben tener [en Dios] una idea, lo mismo que la substancia” (*De veritate*, q3, a7, c: “Si a los accidentes corresponde una idea en Dios”). No obstante, el resabio platónico del que hablamos subyace aún en el Aquinate, según se expresa en uno de los *Quodlibetales*: concede que la naturaleza pretende primariamente generar al hombre, tomado en universal, lo cual no puede, a mi juicio, admitirse sin controversia, pues el propio Tomás de Aquino se ve también precisado a conceder allí mismo que “*el* hombre no se genera sino mediante la generación de *este* hombre”, y que por ello, “en el orden de la ejecución [...] los singulares son primero”.

larísima suya, y al discernir, mediante el examen de sus circunstancias, sus capacidades y sus decisiones anteriores, cuál es esa idea.

Vemos, pues, que ese momento intelectual de la *póiesis* que hemos denominado *análisis objetivo de la materia a transformar*, adquiere en la *praxis* la forma peculiar de *reflexión sobre las condiciones esenciales y existenciales de mi propio yo*.

6. Selección de la materia a transformar: reconocimiento

Pero dijimos que, además del *análisis* de la materia, tiene lugar en la *póiesis* otro quehacer intelectual, consistente en la *selección* de la materia más apropiada para plasmar en ella, o para educir de ella, la forma representada en la idea ejemplar.

No estamos hablando, nótese bien, de la *selección de una idea ejemplar*, sino de la *selección de una materia*, ámbito o espacio, en donde deba ser realizada la idea que ya ha sido previamente elegida. Es obvio que la selección de la materia, una vez hecha, rectifica o ratifica la forma pensada. Incluso se verá después que esta rectificación o ratificación se encuentra en la entraña de la idea ejemplar misma, y es patente, por ello, la importancia que esta selección de la materia reviste en la noción de la idea ejemplar.

Pero también resulta patente que esta etapa intelectual de la selección de la materia apropiada para realizar la forma, selección que tanta importancia adquiere en la acción *poiética*, no tiene lugar en la acción *práctica*. Ese yo que yo soy es inelégible. Puedo decidir ser otro yo distinto del que soy, pero sólo lo podré hacer desde ese yo que soy ya. El yo que ya soy ha podido ser objeto de opciones anteriores, pero ahora, en este momento, no es ya objeto de opción alguna (razón tenía, pues, Heidegger, al decir que está ahí, en estado de yecto).

El término *a quo* de la acción práctica, la materia a transformarse en ella, es inexcusable: no es objeto de elección. O parto de mi yo como materia de transformación, o no habrá acción práctica alguna. Ello es una honda característica hallada en la idea ejemplar *práctica*, que la distingue de la idea ejemplar *poiética*. En ésta, debo seleccionar la materia que ha de transformarse para llegar a la realización de la idea ejemplar preconcebida, y debo modificar esa idea ejemplar al tenor de la relativa materia, ámbito o espacio de realización. En la idea práctica, en cambio, esta selección no tiene lugar, pues se encuentra predeterminada en mi propio yo. (Dejamos ahora pendiente el hecho, en el que después nos detendremos, por el cual en muchas realizaciones *poiéticas* la adopción de la materia a transformar es simultánea o anterior a la elaboración de la idea a cuyo tenor será posteriormente transformada).

Todo cambio que yo pretenda de mí mismo se halla irremediamente prisionero del yo que soy, en el preciso sentido de que tengo necesariamente que partir de él. Este encarcelamiento en mí mismo no ha de adoptar por necesidad la forma de aceptación de mi propio modo de ser, pues, si se diera tal aceptación, se anularía la posibilidad de cambiarlo.

Para que se dé la objetividad del punto de partida, momento intelectual necesario de toda transformación, *no ha de adoptarse la forma de selección* –que no es allí posible–, *pero tampoco ha de adoptarse la forma de aceptación, sino de reconocimiento*. Puedo aceptar lo que soy, o puedo decidir el cambio de mi ser: esto es, gozo de la libertad de aquiescencia y de la libertad de transformación de mi propio yo.

En este último caso, no acepto volitivamente mi ser así, sino que reconozco intelectualmente cómo soy, en cuanto punto de partida para la decisión de mis futuras posibilidades de ser, y este reconocimiento queda entrañado en la idea ejemplar que regirá el propio cambio.

Como más tarde se verá de modo general, es un error pensar que la idea ejemplar implica sólo el término al que quiere llegarse, ya que implica también el punto de partida. Dijimos que la idea ejemplar comporta un proceso. Esta afirmación ha de mantenerse ahora con todas sus consecuencias, y una de ellas es ésta: el proceso se refiere necesariamente tanto al término *ad quod* –aunque así se denomine la idea ejemplar– como al término *a quo*.

Ambos términos se encuentran íntimamente vinculados porque la vocación o destino, para asumirse, debe hacerlo teniendo en cuenta las circunstancias, las preferencias y las capacidades del sujeto que se decide. La decisión misma forma parte, al menos *a posteriori*, de la misma vocación o destino del que decide. Pues bien, en estos tres aspectos es necesaria la objetividad para que la decisión del término *ad quod* se encuentre imbricada con estos tres elementos que constituyen el término *a quo*. Esta objetividad es difícil, y sobre todo en el caso del reconocimiento de las capacidades, tanto por carta de más como por carta de menos.

La implicación del punto de partida, de la posición de arranque, respecto de la materia que ha de transformarse, dentro del proyecto de transformación, resulta más importante en el caso de la acción *práctica* que en el de la *poiética*, por cuanto que en ésta la materia es seleccionable y en aquella precisamente no. Por eso, la objetividad respecto del punto de partida –que es el propio yo en el momento presente– es también más importante –a la par que más difícil– en la *praxis* que en la *póiesis*.

La idea ejemplar de mi yo futuro se encuentra encadenada, intrínsecamente referida, al estado de mi yo actual. La *praxis*, aun admitiendo sus extremos alcances de trascendencia, no es absolutamente prometeica: el hombre no es ca-

paz de salirse de su propia mismidad, ni, además, quiere hacerlo, como no sea por una equivocación de su fantasía. Es, por ejemplo, de todos sabido que el primer paso que ha de dar una persona que quiera dejar de ser alcohólica, es, precisamente, reconocer que lo es.

En resumen: 1) Debo partir de mi yo como inelegible. 2) Debo reconocer lo que soy. 3) Este reconocimiento debe ser objetivo.

7. Identificación entre materia y artífice: reciclaje cibernético

Hay otra diferencia entre la naturaleza de la idea ejemplar que rige la acción *poiética* y la de la que rige la acción *práctica*. Se acaba de decir que el hombre, al pensar la idea ejemplar acerca de lo que él mismo será en el futuro, se identifica con la materia que debe transformarse, aunque en otro respecto haya diversidad. Pero en la acción práctica tiene lugar una identificación más grave, si ello fuera posible.

No sólo, como ya dijimos, se identifican quien concibe su proyecto y la materia que debe a este proyecto conformarse, sino que el artífice mismo, en cuanto ejecutor, coincide con el proyecto, que es la idea, y con la materia. La idea ejemplar –que es la futurición de mi yo– resulta conmensurable con la materia que debe cambiarse –que es mi yo presente como materia de transformación– y coincidente con mi yo como sujeto transformador.

Obsérvese que no se trata simplemente de que sea yo mismo quien tiene una idea y quien la ejecuta; ésta es la condición usual del artífice. La idea ejemplar siempre es personal, siempre me pertenece, pues mientras la *idea* o forma esté sólo fuera, no puede ser ejemplar por la elemental razón de que aún no es idea; lo cual afirmamos antes frente a las versiones *naturistas* de la acción humana.

Pero aquí no se trata, insistimos, de que yo piense una idea ejemplar y yo mismo la realice, sino también de que el contenido de esa idea ejemplar soy yo mismo. Yo mismo, esto es, el que tiene la misión de realizarla en una materia que también soy yo mismo. Estas coincidencias y conmensuraciones, cuando no son bien entendidas, conducen existencialmente a la inmovilidad: mi idea ejemplar sería yo mismo como soy, y mi función sería mantenerme en la aquiescencia de mi propio modo de ser. A este inmovilismo responden las expresiones del lenguaje usual: “cada uno es cada uno”, “cada uno es como es” y “yo soy como soy”.

Dichas coincidencias, decimos, conducen a la inmovilidad, pero también a la confusión: no sé cuándo me estoy considerando a mí mismo como ideal, cuándo como punto de partida transformable, y cuándo, para decirlo con las palabras de Amado Nervo, como “arquitecto de mi propio destino”. Confundo lo que soy,

con lo que quiero ser, y con mis potencialidades de serlo. Esta confusión afecta a la objetividad necesaria en el *reconocimiento* de lo que soy: he de ser objetivo al reconocerme como soy, pero no he de serlo al proponerme la idea ejemplar de lo que seré.

En estas diferencias básicas entre la acción productiva –en la que se da una clara distinción entre lo que se moldea, el molde y el moldeador– y la acción práctica, aparece, pues, un elemento decisivo y nuevo: el artífice, al ser al mismo tiempo materia del artificio, va transformándose durante el proceso mismo de su *arte*. Se da entonces una retroalimentación, un reciclaje cibernético, desconocido en la acción productiva o *poiética*.

Es obvio que en todo proceso de transformación hay una potenciación indirecta del artífice durante el proceso del ejercicio de su arte, ya que en ese proceso va adquiriendo habilidades de las que antes carecía. Pero esta retroalimentación cibernética de la *praxis*, si se me permite la expresión, a la que ahora aludimos, adquiere un cariz diverso y superior. Sería como si en el proceso productivo usual la materia, al ser moldeada, se hiciera más apta intrínsecamente para moldearse durante el proceso mismo de moldeo. Como si la materia cambiase de modo endógeno, en su propia naturaleza interna, al aplicársele, y en la medida en que se le aplicara, el molde exterior. Como si, en fin, el mármol del que está hecho el Moisés comenzara a adoptar por sí mismo la composición anatómica o biológica del propio personaje bíblico, a medida que el cincel de Miguel Ángel actuara sobre el mármol, al modo de la fábula de Pigmalión.

Pues esto, precisamente, es lo que acontece en la *praxis*: el ejecutor, que lleva a cabo la transformación de sí mismo, adquiere mientras se transforma un mejor modo de amoldarse a la ejecución. Con ello, la perfección del proceso progresa exponencialmente –*sit venia verbo*– no sólo porque el ejecutor perfecciona el proceso que está ejecutando, sino también porque él mismo *se hace* –por definición– mejor ejecutor y materia más apta para esa ejecución.

Lo anterior vale tanto para el caso de una transformación que supere al propio artífice, como para el de una que lo degrade; y tal vez, por desgracia, más en éste último. Quien sigue una línea vital que lo envilece, en la medida en que se desarrolla el proceso se hace más apto para su propio envilecimiento.

Por otra parte, el ejecutor no sólo mejora o degrada su capacidad de ejecución de la idea ejemplar, sino que también mejora o degrada su aptitud para pensar ideas ejemplares más consonantes con la línea existencial de su proyecto. El hombre noble descubre nuevos espacios para su desarrollo humano, en tanto que el voluptuoso inventa más fácilmente nuevos rebuscamientos de placer.

Este desarrollo exponencial de la capacidad práctica que adquiere el artífice del propio yo para realizar su proyecto, posibilita que los proyectos humanos que responden a la naturaleza espiritual del hombre, y por ello la amplifican,

generen una insospechada apertura del proceso. El hombre que responde positivamente a las instancias naturales de su espíritu, por definición ensancha el radio de su horizonte.

Experimentamos, en cambio, que el vicio desencadena la inventiva y la imaginación para sus propósitos, pero no así el proceso. Aquél que da la espalda a su condición espiritual, va esclerotizando el proceso realizador de su proyecto, haciéndolo progresivamente angosto, y cerrando su campo vital dentro de un callejón. No por ello el proceso dejará de acelerarse exponencialmente, pero lo hará en la línea unívoca de un solo y más estrecho carril, en el que se empeñará en seguir caminando.

Así, mientras en el primer caso la naturaleza humana abre sus posibilidades, en el segundo se esclaviza en puntos inamovibles de sujeción.

La hiperfacultación o hipofacultación, que producen los hábitos intelectuales y volitivos en el hombre, deriva, precisamente, de que el contenido de la idea ejemplar, el ejecutor de ella, y la materia que a ella se ajusta, tienen su coincidencia existencial en la *praxis*. Esta triple reflexividad de la acción, nota exclusiva del espíritu del hombre, requiere ser analizada cuidadosamente, y exige, para darle cabida, serias transformaciones, como acabamos de ver, en el usual concepto de idea ejemplar.

8. Importancia de la voluntad en la praxis

Hay una última diferencia entre la naturaleza de la idea ejemplar requerida en la acción productora o *póiesis* y la de la que se necesita en la acción práctica. Ambos tipos de idea deben incluir el proceso de su realización, pues, como ya se dijo, este proceso es constitutivo suyo e ingrediente necesario para que la idea tenga virtualidad transformadora. Pero, a diferencia de la mayoría de los procesos de la acción *poiética*, el proceso de las transformaciones prácticas (por ejemplo, las que reciben el calificativo de *éticas*) es substancialmente sencillo: no se trata en ellas, en modo alguno, de un problema que, en el orden intelectual, resulte complicado resolver dentro de un complejo laberinto de dificultades, ni los procesos posibles ofrecen un amplio espectro de alternativas que deban decidirse.

La idea ejemplar que contiene un proyecto de vida es intelectualmente simple, y su proceso de realización recoge una serie muy elemental de acciones. El proceso para adquirir la lealtad o para ser veraz, por ejemplo, no comporta una *tecnología* complicada. No se trata aquí de acertar a diseñar un plan difícil o a configurar una estrategia compleja (que se requeriría en otro tipo de acciones, y en muchas de las *poiéticas*), sino de *querer*.

El problema de las acciones prácticas no es el de pensar la idea, sino el de querer lo pensado. Es más un asunto de voluntad que de procedimientos. Esta sencillez deriva de que tales transformaciones son una prolongación o ensanche de la propia naturaleza, hacia el cual ésta se encuentra ya de suyo inclinada.

Otra cosa sería si dichas transformaciones se hicieran a costa de o depauperando nuestra naturaleza. En tales casos se requeriría la complicación propia consecuente de ir en contra de nosotros mismos. Al contrario de lo que antes dijimos, para ser hipócrita o mentiroso, sí se necesita una tecnología artificial, porque la naturaleza no obtiene de suyo estas cualidades.

El proceso para querer es tautológico: reside y se agota en el querer mismo. Ciertamente es que el querer es reflexivo: “quiero querer” e incluso “quiero querer querer”; pero esta reflexividad no elimina la tautología, sino que la afirma. La densidad volitiva en las acciones referidas a la *praxis*, a la transformación existencial de la propia persona, es mucho mayor que su densidad intelectual, la cual no sólo se encuentra al alcance próximo del hombre, sino que resulta, en el nivel del entendimiento, literalmente banal. No es necesario un enredado proceso de realización, pero sí una firme resolución del propósito concebido.

Parece así que el eje de la acción, que residía en las *ideas* ejemplares se traslada a los *propósitos* de la voluntad, que es también un componente de la futurición humana. Pero esto en nada desmerece la importancia de la idea. Así como en ella debe estar representado el proceso, sin el cual no se puede llevar a la práctica y sin el cual, por ello mismo, deja de ser idea en el sentido riguroso del término, de manera parecida el querer de lo pensado debe recogerse, y con mayor razón, dentro de la idea práctica para que sea inclusivamente práctica. En efecto, lo más importante de ella, respecto de su realización, no es el contenido intelectual suyo –esto es, qué cosas hacer y cómo hacer las cosas– sino que en ese contenido debe incrustarse vívidamente representada su nota principal: aquello que se piensa, es querido por la voluntad. Sin embargo, como para que la idea sea verdaderamente práctica ha de ser objetiva, si contiene la representación de su ser querida, es que ha de ser querida de verdad.

No cabe duda de que, en este asunto, el orden de las etapas de la constitución de la idea resulta de primordial interés: el orden práctico no se sigue cuando presentamos una idea supuestamente práctica para que la voluntad la quiera; el orden de la práctica exige que la idea práctica, para serlo, deba ser representada ya en cuanto querida por la voluntad, y este dato volitivo inserto en ella es el que otorga a la idea su dinámica efectiva propia. Esta inclusión del querer dentro del contenido de lo pensado (y no sólo del pensar dentro del objeto de lo querido), descubierto ahora al tratar de la idea ejemplar práctica (y que queda oculto generalmente, por menos necesario, en el estudio de la idea *poiética*) anticipa una exigencia de toda causa ejemplar que será desarrollada posteriormente en este estudio.

III

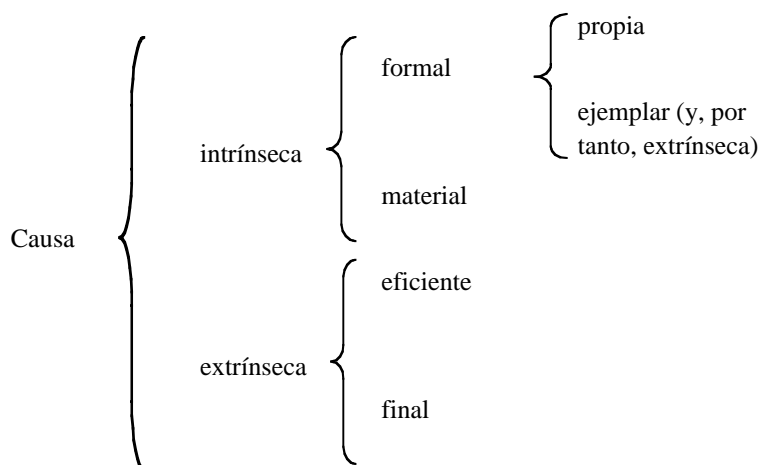
LA IDEA EJEMPLAR COMO PROCESO REGULADOR ABIERTO INCLUSIVAMENTE PRÁCTICO Y POLIVALENTEMENTE CAUSAL

Llegamos a la última nota que caracteriza a la idea práctica o ejemplar: su polivalencia causal. Analizaremos ahora el carácter o propiedad genérica y específicamente causal de la idea, para preparar el estudio de su polivalencia, que realizaremos en la segunda parte del presente trabajo.

1. El problema de la división de las cinco causas

La idea es causa si *idea* se toma en el sentido fuerte del vocablo, es decir, como idea ejemplar. La hemos visto enumerada en el elenco de las cinco causas, hecho por Aristóteles¹. Si resulta en este momento necesario subrayarlo, es precisamente por la tendencia secular a reducir las cinco causas a sólo cuatro, subsumiendo la causalidad ejemplar dentro de la formal, que revestirá, entonces, un doble carácter: el carácter propio de causa formal intrínseca y el carácter impropio de causa formal extrínseca, término, como veremos, en cierto modo contradictorio. En efecto, la tradicional división de las causas, como suele encontrarse en los manuales, podría esquematizarse a la manera del siguiente cuadro:

¹ Cf. Aristóteles, *Metaphysica*, V, 2.



Obsérvese que sin razón aparente alguna se ha asimilado la causa ejemplar a la causa formal, sustrayendo a la causa ejemplar una virtualidad causal propia que Aristóteles consignó en el mismo nivel que las otras cuatro causas. Esta operación conlleva la dificultad (la paradoja, e incluso la contradicción, desde el punto de vista de la división misma) de calificar como extrínseca a la causa formal –en la modalidad ejemplar– que se acaba de incluir entre las causas intrínsecas.

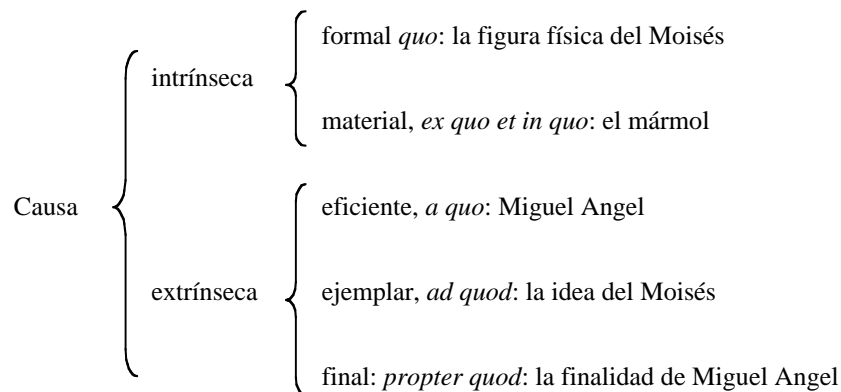
En oposición de esta tendencia, se requiere mantener presente la tradicional lista de las causas que Séneca obtuvo de Platón². *Aquello que se hace [id quod fit]* proviene de cinco modos de causar: a) aquello *a partir de lo cual y en lo cual se hace [ex quo et in quo]*, que constituye la causa material –el mármol–; b) aquello *por lo que [quo]* lo que se hace es eso y no otra cosa, que es la causa formal –la figura de Moisés que posee la misma estatua, por la que es un Moisés y no un David–; c) aquello *por quien* fue hecho [*a quo*], que es la causa eficiente –Miguel Ángel–; d) aquello *a cuya similitud se hizo [ad quod]*, que es la causa ejemplar: la idea que de Moisés se hizo Miguel Ángel, o la figura del propio Moisés conocida por Miguel Ángel, si fuera el caso; y, finalmente, e) aquello *con cuya finalidad se hizo [propter quod]*, que sería la causa final, esto es, la intención personal de Miguel Ángel para esculpir ese trozo de mármol con la figura de Moisés.

Las dos primeras causas son denominadas intrínsecas, porque quedan invisceradas dentro del efecto: si se deformara la figura o corrompiese el mármol, el Moisés de Miguel Ángel dejaría de existir; en tanto que las tres últimas se denominan extrínsecas, porque, aunque son causa real del efecto, han quedado siempre fuera del efecto mismo, al punto que los avatares posteriores de la cau-

² Séneca, *Carta a Lucilio*, carta 66.

sa en nada afectan a lo ya producido: Miguel Ángel, y con él sus ideas y sus propósitos, han muerto, en tanto que su Moisés pervive. La pervivencia de Miguel Ángel en su Moisés sólo es cultural y metafórica, no sustancial y física.

De manera que la compaginación de las causas podría describirse así:



El situar de entrada a la idea ejemplar dentro del ámbito de la causa formal (como suele hacerlo la casi totalidad de los tomistas) es ya tomar un partido que debe repensarse; y –como veremos– es debilitar el carácter constitutivamente intrínseco propio de la causa formal o, en contrapartida, debilitar el carácter extrínseco de la idea ejemplar.

Ello, en pocas palabras, sería contribuir, una vez más, al error racionalista según el cual la forma real y la idea son sinónimos –no elementos conexos, sino sinónimos–. La forma podría así, neutramente, considerarse en dos estados: el estado *mental* en la cabeza del artífice, y en ese caso sería causa formal extrínseca, o en el estado *real*, y entonces seguirá siendo la misma forma que se encontraba en la mente del artífice, pero ya en un estado ontológico distinto: sería intrínseco al efecto, e, incluso, constituyente suyo.

Si alguna finalidad persigue este trabajo es, precisamente, la de revisar, hasta donde se pueda, esta manera de considerar la idea ejemplar, la idea de forma, y la idea de causa. Lo cual haremos seguidamente.

En primer lugar, debemos mostrar que la idea ejemplar es verdaderamente causa. Después corresponderá la averiguación de su modo específico de causar, y, finalmente, la relación que la conecta con los demás tipos causales.

2. La idea ejemplar es causa

Una primera aproximación a las consideraciones sobre el carácter causal de la idea ejemplar, se obtiene del análisis de la operación del artífice. “El artífice no opera sin una forma o una idea de su obra: según el Filósofo la casa que existe en la materia proviene de la casa que existe en la mente del artífice”³. La idea es, por tanto, el principio de lo que se hace.

Este carácter principal, causal, productivo, de la idea, se fundamenta, para el Aquinate, en Dionisio, a cuya autoridad recurre a fin de enfatizar tal carácter: “Dionisio entiende que esas ideas de las que habla son productivas de las cosas existentes”⁴. El texto del propio Dionisio es traído por el Aquinate y comentado por él en la siguiente versión, que conviene recoger aquí pues se trata de un lugar original y clave para entender el carácter causal de la idea: “Decimos que en Dios se dan ejemplares de los existentes, ideas substanciales preexistentes singularmente, a las que la teología llama predefiniciones y divinas y buenas voluntades, predeterminativas (*aforísticas*) y efectivas (*poiéticas*), conforme a las cuales la esencia sustancial [Dios] todo lo predefinió y lo produjo”⁵.

³ Tomás de Aquino, *De potentia Dei*, q1, a5, obj11: “Artifex non operatur sine forma vel idea sui operis; domus enim in materia est a domo quae est in mente artificis, secundum Philosophum (*De generatione animalium*, II, 1)”. Este texto corresponde a una objeción que santo Tomás consigna en este artículo, esto es, se trata de un argumento adverso a la tesis que él defiende. Pero, en su contrargumentación, admite esta afirmación como válida. Lo que defiende allí es la conclusión indebidamente extraída de esta válida premisa. En ella deben resaltarse dos cosas: primera, la ambigüedad, ya advertida, entre forma e idea; y segunda, el carácter causal de la idea o forma de la casa real “*est a domo quae est in mente artificis*”: existe por, proviene de la idea del artífice.

⁴ Tomás de Aquino, *De potentia Dei*, q1, a5, ad10.

⁵ Tomás de Aquino, *In de divinis nominibus*, c5, lect3, n282: “Exemplaria autem esse dicimus in Deo existentium rationes substantificas et singulariter existentes quas theologia praedefinitiones vocat, et divinas et bonas voluntates, existentium praedeterminativas [aforística] et effectivas [poiética], secundum quam substantialis essentia omnia praedefinivit et produxit”. Santo Tomás hace continua referencia a este texto cuando aborda el tema de la idea ejemplar (Cfr., por ejemplo, *In I Sententiarum*, d36, q2, a1, c, y a3, c), reteniendo siempre los términos que son clave: aforística y poiética; esto es, las ideas son predeterminativas y productivas. Cfr., sobre todo, *De veritate*, q3, a1, c, en donde santo Tomás recoge de nuevo el texto íntegro, no ya comentando a Dionisio, como sería lógico, sino hablando por sí propio de las ideas. En ese mismo artículo, en su contestación a la objeción quinta, se refiere a las ideas de una manera causalmente más fuerte: “sunt creativae et productivae rerum” (“son creadoras y productoras de las cosas”), citando allí mismo a san Agustín, *Liber de diversis quaestionibus* LXXXIII, q46: “De acuerdo con las ideas toman forma todas las cosas que se originan y perecen”. Igualmente, cfr. *De veritate*, q3, a6, ad3: la idea es, según Dionisio, “definitiva et effectiva”.

En este texto se capta con nitidez que la idea no tiene su ámbito en el mero orden intelectual, no es meramente *aforística*, sino que es efectiva, *poiética*, productiva; posee el carácter de aquella causa cuya condición de causa no es puesta en duda: la causalidad eficiente. Podría, en efecto, pensarse erróneamente que, aun concediendo que ningún artífice puede ejecutar su arte sin ideas, este requisito sería una condición exigida por la naturaleza intelectual del artífice, pero que, como estricta condición, su papel se limitaría a permitir que el artífice actúe, siendo la verdadera y única causa de la acción el artífice mismo que piensa la idea, pero no la idea pensada por él.

Que el artífice humano no actúe –como humano– sin ideas es una verdad generalmente admitida. Ya dijimos que, incluso para Marx, la preconcepción de la obra es el distintivo del hombre sobre los animales. Algo paralelo piensan los escolásticos: “Sólo los entes racionales usan de ideas ejemplares, pues sólo ellos pueden tender propiamente al fin y preconcebir la obra que ha de hacerse, y comparar con ella la obra misma. Los animales, en cambio, aunque imiten, como los simios, las acciones humanas, no se sirven propiamente de ejemplares”⁶.

Hemos tenido oportunidad de advertir en otro lugar⁷ que lo esencial de la acción humana no reside en la preconcepción de lo que se hace, sino en la decisión de lo que va a hacerse a partir de múltiples concepciones de lo posible; pero, sea o no esta preconcepción ejemplar nota esencial del hombre, es un propio suyo, que lo destaca de los animales, no sólo por ser, frente a ellos, alguien que piensa lo que va a hacer, sino también porque para actuar al modo humano se precisa una idea previa sobre la acción, para ajustar la acción a ella.

De cualquier manera, esta necesidad de concebir previamente lo que se quiere hacer, podría ser, decimos, una condición. Y no lo es, porque la condición, a fuer de tal, no influye en el ser y en el modo de ser del efecto. Esta influencia en

⁶ J. J. Urráburu, *Ontología*, p. 1193.

⁷ Cf. C. Llano, “Un perfil filosófico del activismo”, *Revista USEM*, (México), 1978 (septiembre-octubre), p. 7 y ss. En este estudio se compara el concepto de la acción de Marx, tal como se deduce en el texto de *El Capital*, que hemos transcrito en la nota 104, y el concepto de la acción de Tomás de Aquino, deducible del siguiente texto: “Los animales tienen un campo de acción muy restringido [...] [y] existe un fin uniforme para todos los de la misma especie [...] lo que hace que [cada uno] tienda hacia su fin con una inclinación natural [...]. Esta inclinación natural es la causa de que todas las golondrinas fragüen su nido de la misma manera, y de que todas las arañas tejan su tela de la misma forma [...]. El hombre, por el contrario, realiza múltiples operaciones diferentes, en razón de la dignidad de su principio activo, es decir, el espíritu, cuya vida se extiende, por así decirlo, hasta el infinito. Por esto, la inclinación natural no le basta para obrar el bien si antes no tomara una decisión”; cfr. *De virtutibus in commune*, a6, c. Y se afirma que estos dos conceptos de acción representan dos conceptos diversos del hombre: uno –el de Marx– cuyo desarrollo se lleva a cabo en la línea de la póiesis, y otro –el de Tomás de Aquino– cuyo desarrollo se efectúa mediante la praxis.

el ser o modo de ser del efecto es, justamente, lo que marca la línea divisoria entre una mera condición y la verdadera causa. “Resulta fácil probar que la obra hecha por el arte, en cuanto que obra de arte y no efecto fortuito, a tal punto depende de la idea que le precede, que asimila e imita de alguna manera su perfección. Pero esto no es lo propio de la condición, sino que más bien nos acerca totalmente a la causalidad. Además, así como es propio del agente natural precontener la forma y similitud del efecto que produce, así también es propio del agente artificial, que opera no por casualidad ni al margen de su intención, precontener una semejanza ideal de la obra que realiza”⁸.

3. La idea ejemplar en cuanto *principium dirigens*

A la idea ejemplar le corresponde, pues, una causalidad análoga a la de la forma sustancial en los agentes naturales: así como de la encina brotan Algarrobos que se desenvuelven después en otras encinas, y el padre genera como su hijo a otro hombre semejante a él, el agente intelectual, que no actúa como causa natural sino por artificio, desencadena con su idea ejemplar una causalidad análoga a la de las formas naturales. En uno y otro caso, como lo dirá santo Tomás comentando a Aristóteles, “es preciso que esta intención (del agente) se reduzca a un principio directivo”⁹. Este *principium dirigens* es la idea ejemplar.

No hay duda, pues, de que la idea es “causativa rerum”¹⁰, causadora, productiva de las cosas. Y la proposición tiene su reverso: una idea sólo es idea en cuanto que se refiere a lo producible; pues si no se refiere a la cosa cuya es la idea bajo este respecto de productibilidad, deja de ser idea. Al punto que en Dios no hay propiamente más ideas que de aquello de lo que puede Dios ser principio: por ello “si se toma el término idea en su sentido propio, el mal no puede tener ninguna idea en Dios”¹¹, “pues la idea, hablando propiamente, se refiere a la cosa en cuanto que es producible en el ser”¹². Y por esto mismo Juan de Santo Tomás puede afirmar definitivamente que “idea habet rationem causae realis”, “la idea posee la razón de causa real”¹³.

⁸ J. J. Urráburu, *Ontología*, p.1194.

⁹ Tomás de Aquino, *In Metaphysicam*, I, lect15, n233.

¹⁰ Cfr. Tomás de Aquino, *De veritate*, q3, a3, c, B.

¹¹ Tomás de Aquino, *De veritate*, q3, a4, c.

¹² Tomás de Aquino, *De veritate*, q3, a5, c, y a8, c: “La idea no se refiere más que a aquello que se intenta [hacer]”.

¹³ Juan de Santo Tomás, *Cursus Theologicus*, I, qXV, d1, a1, §XXXIV.

Esta dimensión causal de la idea obliga a ubicarla en el nivel del entendimiento práctico al que pertenece, dijimos, desde el principio, desde la dinámica original de la formación de la idea, al punto que un concepto meramente especulativo sólo por accidente puede convertirse en idea ejemplar.

Conviene, sin embargo, tener muy en cuenta que esta practicidad del entendimiento al pensar la idea ejemplar no proviene del objeto pensado, es decir, de la realidad contenida en el pensamiento. Puede darse un conocimiento respecto de realidades operables por quien las conoce, pero si ese conocimiento se tiene de manera que las realidades pensadas no sean operables, no puede decirse que la idea sea ejemplar, esto es, que sea causa, como ocurre con la ciencia que Dios tiene del mal, el cual puede ser hecho ciertamente, pero Dios no lo conoce como operable por sí, y por ello no tiene sobre el mal idea ejemplar alguna¹⁴.

Cuando no posee esta dimensión de operabilidad, la supuesta idea recibe otro nombre (noción, razón, semejanza, especie, concepto), pero no el de idea: “el conocimiento del artífice por el que conoce las cosas artificiales [*artificiata*], pero no en cuanto que son producibles por él, no posee ideas que correspondan a ese conocimiento, sino en el mejor caso, razones o semejanzas”¹⁵.

Como ya lo hemos repetido, “lo que completa formalmente la noción de idea es su relación con lo que debe ser hecho”¹⁶. pues “si hablamos de la idea según la noción propia de su nombre, en tal caso no se refiere sino a su conocimiento conforme al cual algo pueda ser hecho, y éste es el conocimiento práctico en acto”¹⁷. En este punto santo Tomás, en su más extenso tratado sobre las ideas, resulta reiterativo: “la idea práctica lo es de la cosa en su ser productible”¹⁸ y por ello “la idea propiamente dicha se refiere al conocimiento práctico”¹⁹. En definitiva, “el entendimiento práctico difiere del especulativo por el fin: el fin del entendimiento especulativo es la verdad tomada en absoluto, mientras que el del práctico es la operación”²⁰.

¹⁴ Cfr. Tomás de Aquino, *De veritate*, q3, a3, c.

¹⁵ Tomás de Aquino, *De veritate*, q3, a3, ad2.

¹⁶ Cfr. Tomás de Aquino, *De veritate*, q3, a2, ad2.

¹⁷ Tomás de Aquino, *De veritate*, q3, a3, c. Ello, sin demérito de que algunos conceptos puedan neutramente pertenecer al entendimiento práctico y especulativo, pero no por esencia, sino por coincidencia, como ya dijimos (cfr. *Summa Theologiae*, I, q15, a3).

¹⁸ Tomás de Aquino, *De veritate*, q3, a5, ad4.

¹⁹ Tomás de Aquino, *De veritate*, q3, a6, c. Cfr., también, *Summa Theologiae*, I, q15, a3, c: “La idea... en cuanto que es principio hacedor [*factivum*] de las cosas, se puede llamar ejemplar, y pertenece al conocimiento práctico”.

²⁰ Tomás de Aquino, *De veritate*, q3, a3, c.

4. La razón formal de la causalidad ejemplar: *imitabilis intenta*

Asentada, pues, la clara pertenencia de la idea ejemplar al ámbito de las causas reales, queda aún por indagar la característica propia, la razón formal, por la que esta causa es específicamente diversa de aquellas otras causas que concurren con ella en la producción del efecto.

La especificidad de esta causa, su propiedad diferencial, ha podido ya advertirse líneas atrás, y será aún objeto de ulteriores precisiones, cuando la relacionemos con los otros tipos de causas con las que guarda peculiares nexos. Pero estamos ya en condiciones de decir que su razón propia y distintiva se encuentra en el significado del *ad quod* latino, mencionado por Séneca, y recogido en la escolástica de manera prácticamente indiscutida. El *ad quod* latino significa el carácter propio de la idea ejemplar, consistente en su *imitabilidad*. Este carácter es señalado tempranamente por el Aquinate: “las ideas divinas son la esencia misma de Dios, pero no considerada en sí, sino *como imitable*”²¹, de manera que las diversas ideas del artífice supremo responden a la *múltiple imitabilidad* suya²². La imitabilidad misma tiene ya, para santo Tomás, razón de causa, pues el ejemplar, si se considera propiamente, implica la causalidad respecto de las realidades ejempladas, dado que es aquello a cuya imitación se hace algo²³.

No podemos afirmar resueltamente que los términos de ejemplar, paradigma y modelo sean sinónimos de *imitable*, pero si ello fuera así, tendríamos al menos una razón lexicográfica en apoyo de esta característica, en cuanto propia del modo de ser causa por parte de la idea. Conceptualmente, sin embargo, puede sospecharse que la *ejemplaridad* desgajada de la *imitabilidad* carece de sentido alguno. No obstante, la *propiedad* no se limita a lo que se da siempre y en todo aquello [*omni et semper*] de lo que se dice propiedad, sino que también es la nota que a esa sola realidad [*soli*] corresponde.

En este sentido, sí puede decirse con resolución que la nota de la imitabilidad se da únicamente en la causa ejemplar y no en las otras causas. Aunque tuvieran este carácter, no lo tendrían por su condición de causa. Así, el árbol, causa eficiente del fruto, puede ser también ejemplar pictórico, pero no por ser causa del fruto que produce. Particularmente es de notar su ausencia justo en la *causa formal*, dentro de un contexto aristotélico (en el platónico es otra cosa, precisamente por la confusión ya denunciada entre idea y forma substancial). La forma sustancial en su sentido estricto y fuerte, como forma de la sustancia primera, es decir, como forma del individuo, es, al revés, propiamente inimitable.

²¹ Tomás de Aquino, *In I Sententiarum*, d36, q2, a2, c.

²² Tomás de Aquino, *In I Sententiarum*, d36, q2, a2, ad1.

²³ Tomás de Aquino, *De veritate*, q8, a8, ad1.

El individuo puede reproducir *otro* individuo semejante a él, pero no tiene la facultad de reduplicarse a sí mismo como tal; como tal, resulta insustituible.

Lo mismo sucede con la *causa eficiente*: porque ella no pretende hacer –si no es atípicamente– una copia de sí; y, además, porque *actiones sunt supposito- rum*: sólo son causas eficientes los individuos y, en cuanto tales, irrepetibles. Más alejada aún de la imitabilidad se encuentra la *causa material*, vista también bajo la perspectiva de causa: si bien la materia prima podría considerarse en sentido extenso como algo, si no imitable, al menos repetible –exactamente por su carácter amorfo o proteico–, en su sentido de causa, es decir, en el sentido de componente intrínseco y esencial de las realidades materiales, se constituye, al contrario, en principio de individuación.

Finalmente, no resulta tan fácil de discernir la frontera entre la causa final y la ejemplar, en cuanto a su característica de imitabilidad, pero puede concederse sin problemas que al fin le corresponde más el carácter de apetecibilidad, atractividad y asequibilidad que el de su condición de imitable²⁴. Por lo menos en el caso del fin como forma que debe adquirirse [*forma acquirenda*] son aquéllas las notas que lo distinguen; para el caso del fin como forma que debe hacerse [*forma facienda*] debemos posponer metódicamente la discusión a otra fase de nuestro estudio.

Los productos del artífice se hacen por imitación de las formas del arte²⁵. Marie Charles Perret acierta, a nuestro juicio, al elegir la siguiente descripción escolástica de la *cause exemplaire*, de entre las varias que se nos ofrecen como alternativas: *id ad cuius similitudinem est id quod est*: se llama causa ejemplar a aquello a cuya semejanza –imitación, similitud– el efecto es aquello que es²⁶, y esto consueña con su previa afirmación de que ejemplar es sinónimo de causa ejemplar, de ejemplaridad²⁷, y con la afirmación general de santo Tomás según la cual podría tomarse latamente el término idea por semejanza²⁸.

Esta última opinión del Aquinate sirve para introducirnos en las afirmaciones más definitivas que, en tan importante asunto, han sido asentadas por él: “si

²⁴ Juan de Santo Tomás, *Cursus Theologicus*, I, qXV, d1, a1, §XV: “El fin otorga a la voluntad [...] la inclinación a su real asecuración, y esto es precisamente lo que le da al fin su razón formal: el ser asecurable”.

²⁵ Tomás de Aquino, *In de divinis nominibus*, c5, lect3, n665: “producit artifex artificiata ad imitationem formarum artis, qua mente concipi possunt, quae etiam artificialium exemplaria dici possunt” (“el artífice produce sus artefactos a imitación de las formas del arte que pueden concebirse mentalmente, las cuales también se pueden llamar ejemplares de las cosas artificiales”).

²⁶ M. Ch. Perret, “La notion d'exemplarité”, p. 459.

²⁷ M. Ch. Perret, “La notion d'exemplarité”, p. 458.

²⁸ Cfr. Tomás de Aquino, *De veritate*, q3, a7, c: “Si large accipiamus ideam pro similitudine...” (“Si tomamos el término idea en su sentido lato como semejanza...”).

se toma el ejemplar en su sentido propio, entonces implica la causalidad respecto de los ejemplados, porque el ejemplar es aquello a cuya imitación [*ad cuius imitationem*] se hace algo²⁹. “Para la razón de ejemplar se requiere que la semejanza con ese ejemplar sea intentada por el agente”³⁰.

Es decir, no basta para ser ejemplar la semejanza, la imitación misma, en cuanto acto, porque la semejanza o imitación en acto puede ser casual, como en los mimetismos animales, o nula: hay ideas ejemplares que nunca han sido imitadas.

Como lo señala acertadamente santo Tomás en el último texto que mencionamos, lo característico de la idea ejemplar en cuanto causa, es la *semejanza intentada*, que es precisamente aquello a lo que nosotros denominamos imitabilidad: “esto es lo que quiere decir el nombre de idea: una forma entendida por el agente, a cuya semejanza intenta producir una obra exterior”³¹. En sentido idéntico se refiere Juan de Santo Tomás a la nota propia de la causa ejemplar: la idea sólo es causa “en cuanto que es intentada y vista por el artífice como imitable”³².

Podría pensarse que hay una elección arbitraria al optar, entre estos dos conceptos (imitación e intención), por el primero de ellos como nota distintiva de la idea y no por el segundo. Tocamos aquí ya la proximidad entre la causa ejemplar (que es imitada) y la causa eficiente (que intenta la imitación), la cual constituye una de las más sugerentes polivalencias causales de la idea, tema que habremos de dirimir definitivamente también después.

De esta *imitabilidad*, propia de la idea como causa, se desprende otra nota derivada suya: la imitabilidad da a la idea su carácter causal por cuanto que ella le otorga un sentido *expansivo*, de *propagación*³³, lo cual introduce en la idea esa vitalidad a la que ya nos referimos, pues, como lo dice Juan de Santo Tomás, *la idea es algo vivo, que nos mueve a su imitación*³⁴, en cuanto que es derivable hacia fuera³⁵ y realizable *ad extra*.

²⁹ Tomás de Aquino, *De veritate*, q8, a8, ad1.

³⁰ Tomás de Aquino, *Quodlibetum*, VIII, q1, a2, c.

³¹ Tomás de Aquino, *Quodlibetum*, VIII, q1, a2, c.

³² Juan de Santo Tomás, *Cursus Theologicus*, I, qXV, d1, a1, §XIV.

³³ Cfr. Juan de Santo Tomás, *Cursus Theologicus*, I, qXV, d1, a1, §XV: “La imitación de sí [...] produce la propagación de sí”.

³⁴ Juan de Santo Tomás, *Cursus Theologicus*, I, qXV, d1, a1, §XXXIII.

³⁵ Juan de Santo Tomás, *Cursus Theologicus*, I, qXV, d1, a1, §XXXIV.

IV

LA IDEA EJEMPLAR Y LA CAUSA FORMAL

Hemos, hasta ahora, perfilado a la idea como un proceso regulador abierto inclusivamente práctico y polivalentemente causal.

También hemos aportado hasta aquí las razones por las que la idea debe verse con tales propiedades, incluyendo su carácter propio de causa. Pero su modo de ser causa, aun reteniendo su nota específica en la imitabilidad intentada, no se limita a esta sola nota, sino que vale como causa en relación con las otras cuatro con las que concurre en paridad, dijimos, de rango.

Esto no resulta extraño porque, como causa estricta y real que es, rige para ella el axioma clásico según el cual *causae ad invicem sunt causae*, las causas son causas entre sí. La idea ejemplar tiene, como las demás causas, una múltiple valencia causal que procuraremos analizar de ahora en adelante.

1. Los estados de la forma

La frontera e influencias mutuas entre la idea ejemplar y la causa formal son muy extensas y complicadas. Ya hemos hablado sobre la tendencia, de tinte platónico, a subsumir la primera dentro del ámbito causal de la segunda. La presencia de la idea platónica en la filosofía aristotélica no puede trivializarse ni desdeñarse pensando que el hilemorfismo ha puesto al mundo de las ideas en su lugar verdadero. La idea de Platón, echada por la puerta de la teoría hilemórfica, aparece de nuevo por la ventana de la idea ejemplar.

Debe reconocerse que la primera aproximación del Aquinate a las ideas ejemplares propicia una excesiva vecindad, a nuestro juicio, entre las causas formal y ejemplar. “Las formas artificiales –dice¹– tienen un doble *esse*: uno en acto, en cuanto que están en la materia, y otro en potencia, en cuanto que están en la mente del artífice (no ciertamente como potencia pasiva, sino activa), y, como lo dice el Comentador en el libro segundo de la *Metaphysica*, así también

¹ Tomás de Aquino, *In I Sententiarum*, d36, q2, a1, c.

las formas naturales poseen un doble *esse*: uno en cuanto que existen en las cosas, y otro en la potencia activa, en cuanto que están en los motores celestes”; y añade: “principalmente en el primer motor, a quien llamamos nosotros Dios [...], y así las formas de las cosas existentes en Dios son como formas operativas”.

Esta *traducción* de los términos de la idea ejemplar a los términos de la forma no es en santo Tomás un caso inicial ni aislado: “conviene –nos dice en otro lugar²– que las cosas ejempladas se conformen al ejemplar en la línea de la forma, pero no en el modo de ser, pues a veces la forma tiene un distinto modo de ser en el ejemplar y en el ejemplado: como, por ejemplo, la forma de la casa tiene en la mente del artífice un ser inmaterial e inteligible, mientras que la casa que se halla fuera del espíritu tiene un ser material y sensible”.

Aparece aquí la idea ejemplar, como vemos, no inicialmente en cuanto idea ni ejemplar meramente pensados, sino en cuanto *forma*; y forma, además, en un estado alternativo en relación con las formas reales. El nexo ontológico fuerte entre la idea y la forma real corre por cuenta de la forma. Su distinción mutua radica en el *modo de estar*, en su *estado*: es una distinción entre el estado potencial y el estado actual; entre su estado inmaterial y su estado material; entre su estado intelectual y su estado sensible; pero se trata de la misma forma³.

La proximidad ontológica y diversidad modal –digámoslo así– entre idea ejemplar y forma sustancial, detectadas ahora en el primer tratamiento tomista de este problema, no es un casual *accidente*. Tiene su confirmación en un lugar que resulta decisivo para el análisis de la idea como causa: precisamente en el comentario al capítulo segundo del libro quinto de la *Metaphysica* de Aristóteles, en donde, como ya sabemos, éste enumera a la causa ejemplar como una de las cinco causas.

² Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q18, a4, ad2.

³ Ha de observarse también que ya aquí mismo santo Tomás introduce un elemento que no podemos dejar al margen: las formas ideales son distintas según que Dios meramente las tenga como ideas o según que Dios las sea. Con ello se ve que el estado de estas últimas ideas en Dios no es un mero estado de ellas, sino un verdadero, propio y radical ser, absolutamente diverso del ser que la idea tendrá en la realidad creada: “la forma del caballo no está en Dios más que como razón entendida [vale decir, como idea]: pero la razón de vida no está sólo como entendida sino también como confirmada [puesta de pie substancialmente] en la naturaleza de la realidad [divina]” (Tomás de Aquino, *In I Sententiarum*, d36, q2, ad2). De forma parecida se lee *Summa Theologiae*, I, q18, a4, ad2, que acabamos de citar: “por lo que incluso aquellos conceptos que en sí mismo no viven, son vida en la mente divina, pues en la mente divina poseen un *esse* divino”. Esta fuerte distinción entre el estado meramente entendido y el estado existente y firme en la naturaleza, equilibra y amortigua de algún modo las afirmaciones anteriores, que ofrecen vestigios platónicos y avicenianos claros.

El texto aristotélico dice literalmente que, además de la forma [*eidós*], hay otro modo de ser causa: el ejemplo [*paradeigma*]. A ello santo Tomás comenta: “Hay otro modo de ser causa, la forma [*species*] y el ejemplo [*exemplum*]; y ésta es la causa formal, que se relaciona con la cosa de un doble modo. De un modo, como forma intrínseca de la cosa, y entonces se llama forma [*species*]. De otro modo, como extrínseca a la cosa, a cuya similitud, sin embargo, la cosa se hace; y de acuerdo con esto, el ejemplar se llama forma. Por cuyo modo Platón afirmaba que las ideas eran formas”⁴. Aquí se habla de nuevo de *una misma realidad en un estado diferente*: ya no potencial o actual (en donde se hace referencia ontológica al artífice, potencia activa de la forma), no ya inteligible o sensible (en donde se hace referencia a la facultad que conoce el objeto hecho), sino extrínseco e intrínseco, en donde lo que cuenta es una referencia topográfica del artefacto: si la forma es *intrínseca* a lo hecho, entonces es *forma sustancial*; y será *forma ejemplar* si se encuentra en un estado extrínseco a la cosa producida⁵.

Sin embargo, en el tratado príncipe de las ideas ejemplares, la cuestión tercera de *De veritate*, el tema se introduce hablando de la idea ejemplar como forma, sí, pero de ningún modo afirmando que la forma puede encontrarse en *dos estados* (potencial o actual, extrínseco o intrínseco). No es visualizada bajo los parámetros de dos *modos de estar*, sino con tres *modos de entenderse*: la forma *a qua*, que es la forma sustancial del artífice; la forma *secundum quam* que es la forma esencial del artefacto; y la forma *ad quod* que es la forma ejemplar (que suele recibir el nombre de *idea* y que supuestamente *produce* el artefacto).

Pero no se trata de tres modos de entender una misma forma, sino de tres significados diferentes que posee el término, los cuales se refieren a tres maneras diversas de ser forma, y no a diversos estados de encontrarse la misma y única forma⁶.

Es de notar que, a pesar de esa estrecha proximidad de la forma ejemplar a la forma esencial (sea del artífice, sea del artefacto), Aquino no menciona ninguno de los estados de que hablamos antes. Al revés, toda la intención se refiere no

⁴ Tomás de Aquino, *In Metaphysicam*, V, lect2, n764.

⁵ En estos textos, santo Tomás parece considerar que la forma sustancial y la idea ejemplar son una y la misma cosa, y parece restar importancia a la diversidad misma en que se encuentran, reforzándose así la unidad de la forma -sea sustancial, sea ejemplar- en ellas. En la misma línea, debemos añadir: Tomás de Aquino, *In I Epistolam ad Corinthios*, 11, 1; lect. I, n583, en donde se afirma que el artífice produce el artefacto y lo hace partícipe de la idea ejemplar, envolviendo a ésta de una materia exterior (como si se tratase de un ropaje superficial): “artifex enim facit artificium ex hoc quod facit illud participare formam apud se conceptam, quasi involvens eam materia exteriori”.

⁶ Ver cuadro 1, p. 24.

tanto a aproximar la idea ejemplar a la forma esencial, cuanto a acercarla al agente y al fin. Esto es, la idea ejemplar no guarda una polarizada relación con la causa formal propiamente dicha, sino que en su mismo concepto ha de hacerse al menos una triple relación: a la causa formal, a la causa eficiente y a la causa final.

2. Versión formalista de la idea ejemplar

De cualquier manera, la tradición posterior ha preferido continuar la concepción de la idea ejemplar en la línea exclusiva de la forma, considerándola como un nuevo modo de ser o estado de ella, o, si se quiere ver así, ha preferido continuar la línea de la forma esencial como una mera transposición real de lo que mentalmente fue concebido por el artífice.

Ello ha constituido, a nuestro juicio, un obstáculo para la teoría de la causa ejemplar en la escolástica y, lo que resulta más grave, un error de la filosofía posterior, con hondas consecuencias para la práctica, pues ésta queda reducida durante siglos a meras consideraciones intelectuales sobre la forma pura. La *idea* de Platón sigue presidiendo los cambios naturales y las producciones del hombre, según el calificativo que Aristóteles le dio al decir que “la forma es algo divino”⁷.

Quizá nadie ha enfocado el problema de la idea ejemplar con tanto realismo como Juan de Santo Tomás, quien, por su justificada polémica con Vázquez y Suárez, guarda buen cuidado de no concebir la idea ejemplar como una subclase de causa formal. No obstante, el peso de la perspectiva platónica, que ha dejado un rastro claro en la *Metaphysica* de Aristóteles y en las citadas obras de santo Tomás, deja ver también en él su huella.

Para Juan de Santo Tomás la idea ejemplar es como el “especificativo extrínseco” de lo ideado⁸, el “significativo extrínseco” suyo⁹. Y no lo afirma de cualquier manera, sino fundándose en el ya citado comentario de santo Tomás al libro quinto de la *Metaphysica* de Aristóteles, por cuya virtud se siente autorizado para decir que el ejemplar “posee causalidad formal, no como forma intrínseca, sino como extrínseca a la cosa, bajo cuya semejanza ésta fue hecha, y conforme a ello el ejemplar de la cosa se llama forma”¹⁰; al grado que “tiene

⁷ Tomás de Aquino, *In Peri hermeneias*, I, lect3, n30: “Philosophus in I *Physicae*, cap. 9, formam nominat quoddam divinum”.

⁸ Cfr. Juan de Santo Tomás, *Cursus Theologicus*, I, qXV, d1, a1, §XIX.

⁹ Cfr. Juan de Santo Tomás, *Cursus Theologicus*, I, qXV, d1, a1, §XXIII.

¹⁰ Juan de Santo Tomás, *Cursus Theologicus*, I, qXV, d1, a1, §XX.

razón de causa formal, porque es *illud ad quod aliquid formatur*, aquello a cuya semejanza se forma algo”¹¹. Concluye, incluso, con una expresión que se ha hecho ya clásica en el tratamiento de las ideas ejemplares: “idem munus facit idea exemplando quod forma informando”: la función que hace la idea en su oficio de ser ejemplar, es la tarea que hace la forma (sustancial) en el suyo de informar¹².

Pero esta versión formalista de la idea ejemplar aparece, además, en Juan Poinsoot de una manera, por decirlo así, muy elemental y primitiva, en la que se ve claramente cómo la práctica se concibe de un modo meramente intelectual. Según Juan de Santo Tomás, la realización práctica se limita a habilitar el concepto para que aquella cosa imaginada por el artífice pueda trasladarse a la materia exterior, y hacerse visible a partir de lo invisible¹³, al punto que la práctica puede definirse como “el formar el artefacto *ad extra*, para que, a saber, se haga visible a partir de lo invisible”¹⁴.

La diferencia entre la forma propia de la sustancia y la forma ejemplar se hace ya aquí banal: del estado ontológicamente fuerte, potencial y actual, y metafísicamente significativo, material e inmaterial, hemos pasado, de la mano misma de santo Tomás, al estado, no ontológico sino local, de lo extrínseco y lo intrínseco, para terminar con el discípulo que lleva su nombre en una mera distinción ocular: invisible o visible¹⁵.

Algo semejante ocurre con Marie Charles Perret, para quien “la cause formelle doit son existence à la cause exemplaire”¹⁶. Y para fundamentar esta afirmación –que la causa formal debe su *existencia* a la causa ejemplar– recurre al propio santo Tomás: “artifex enim producit determinatam formam in materia propter exemplar ad quod inspicit”: “el artífice produce una determinada forma

¹¹ Juan de Santo Tomás, *Cursus Theologicus*, I, qXV, d1, a1, §XX.

¹² Juan de Santo Tomás, *Cursus Theologicus*, I, qXV, d1, a1, §XXIII.

¹³ Cfr. Juan de Santo Tomás, *Cursus Theologicus*, I, qXV, d1, a1, §XXXIV.

¹⁴ Juan de Santo Tomás, *Cursus Theologicus*, I, qXV, d1, a1, §XXXIV.

¹⁵ Juan de Santo Tomás, *Cursus Theologicus*, I, qXV, d1, a1, §IX y §XXVIII, cita al propio Aquinate en el comentario al texto de san Pablo, según el cual las cosas creadas pasarían de lo invisible de Dios a lo visible de las criaturas (“ex invisibilibus visibilia fierent”: *In epistolam ad Hebraeos*, XI, lect2). Pero está claro que el paso de la idea ejemplar a la forma sustancial real no es sólo una transposición de estados sensibles. No obstante, para hacer justicia ahora mismo a Juan de Santo Tomás, advertimos que en este punto coexiste en él, junto con esta clara tendencia racionalista que acerca la idea a la forma preferencialmente, una versión más práctica de la idea al aproximarla también a la causa eficiente, haciéndose así partidario de la polivalencia causal de la idea ejemplar, que nosotros postulamos.

¹⁶ M. Ch. Perret, “La notion d’exemplarité”, p. 463.

en la materia por causa del ejemplar al que mira”¹⁷, sin percatarse de que el *propter*, “por causa de”, se refiere sin duda, a nuestro juicio, a la determinación de la forma y no a su existencia, que es deudora del artífice que la produce, y no –o no sólo– de la idea con que previamente la concibe. Porque aquí la cuestión ha llegado a un nivel grave: el que la idea sea causa de la *existencia* de la forma implicaría otorgar a la idea una virtualidad hipostática, pues las acciones –por las que advienen las existencias– son de los individuos, de los supuestos, de las sustancias.

La idea realmente no produce nada: es causa, sí, de la especificación (*determinación*) de lo producido, pero la producción misma se encuentra allende su virtualidad. La fuerza de la producción es atributo único del artífice –de la causa eficiente– que piensa la idea y produce el artefacto conforme a ella: *nada pensado puede producir nada real, excepto en contextos no aristotélicos, y precisamente hegelianos*. A mayor abundamiento, el propio agente no ejerce su causalidad sólo mirando al ejemplar –esto es, por medio de una acción intelectual– sino *ejerciendo su eficiencia*, lo que ya no es sólo intelectual.

Por esto decimos que el nivel al que hemos accedido es grave: agudizando la *formalización* de la idea quedamos introducidos en el racionalismo más enfático, conforme al cual no sólo hay una identidad entre lo pensado y lo real, sino que lo pensado es nada menos que la fuente de donde brota la realidad. Volveremos a esto enseguida.

Evidentemente, y más en el contexto en que lo hace, Perret está muy lejos de haber querido decir que la forma sustancial debe su *existencia* a la causa ejemplar; pero, sin embargo, lo ha dicho. Ello se explica porque la consideración de la idea ejemplar como causa formal extrínseca hace tan delgada la frontera entre ésta y la forma sustancial, que cruzamos el lindero inadvertidamente.

Perret tiene razón, sin duda, al recordarnos que “Aristóteles se ha ocupado mucho más de la causa formal que de la causa ejemplar, en tanto que él es el padre del hilemorfismo y en tanto que adversario, consecuentemente, del paradigmatismo platónico”¹⁸. Pero no tiene razón al asentar, sin más precisiones, que para Aristóteles “en suma hay cuatro causas, pero la forma se desdobra en, o se reviste, por así decirlo, de dos estados: el estado ideal, según el cual se encuentra unida al agente, y el estado realizado, según el cual se encuentra unida a la materia”¹⁹; ni la tiene del todo al concluir que “la causa ejemplar de una cosa es la forma extrínseca de esa cosa, tal como preexiste eminentemente en la inteli-

¹⁷ Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q44, a3, c.

¹⁸ M. Ch. Perret, “La notion d’exemplarité”, p. 464.

¹⁹ M. Ch. Perret, “La notion d’exemplarité”, p. 464.

gencia práctica del agente que informa”²⁰. Aparece aquí la forma ejemplar como un modo eminente de ser forma, asunto cuya importancia discutiremos después.

* * *

Por su parte, Santiago Ramírez continúa la misma línea de los autores que acabamos de mencionar, recrudesciendo los trazos formalistas.

Para él, la diferencia que existe entre la *forma* ejemplar y la forma sustancial es, igualmente, una mera diferencia de estado.

No obstante, al menos respecto del *status* de cada una, da preeminencia no al estado sustancial de la forma, sino al ideal del ejemplar, el cual coincide con la forma, siendo, además, forma en estado eminente.

Para Ramírez, el ejemplar y la forma coinciden al grado de afirmar que la expresión *forma ejemplar* es pleonástica²¹, aduciendo la autoridad de Cicerón en *De universitate*²². Tal identificación comporta en Ramírez una reducción de la causa ejemplar a la causa formal (de lo cual, asegura, no hay ninguna duda), más que a la eficiente o a la final²³.

Ni Juan de santo Tomás y Perret, ni ahora Ramírez, cuyas opiniones hemos traído aquí como ejemplo casi uniforme del pensamiento tomista en este punto, han tenido en cuenta que la diferencia entre los estados de la forma, aun considerándolos sólo en su versión topográfica (esto es, interior o exterior al ser pro-

²⁰ M. Ch. Perret, “La notion d’exemplarité”, p. 465. Perret llama a su favor, para hacer estas afirmaciones, a santo Tomás, en el ya citado texto del comentario al libro V de la *Metaphysica* de Aristóteles, lección 2; y a Juan de Santo Tomás, en *Philosophia Naturalis*, I, q2, en donde se califica a la forma o especie como forma inherente, y al ejemplar, como forma imitable, las cuales, añadimos, son expresiones no ya de Juan de Santo Tomás citado por Perret, sino de santo Tomás mismo: “Es, en efecto, la forma, de alguna manera, causa de aquello conforme a lo cual la misma forma se forma; sea que la forma se haga al modo de la inherencia [*per modum inherentiae*], como en las forma intrínsecas, sea al modo de la imitación [*per modum imitationis*] como ocurre en las formas ejemplares” (Tomás de Aquino, *De veritate*, q3, a3, c). Recurre también a Cayetano, quien, al comentar a santo Tomás en *Summa Theologiae*, I, q44, a3 (ya citado por Perret –ver nuestra nota anterior–) llama a la causa ejemplar “causa formalis rei, separata tamen”.

²¹ S. Ramírez, *De ordine*, p. 146.

²² Cicerón, *Timacus sive De universitate*, cap. 2, *Opera*, t. III, p. 589: “Si is qui aliquid munus efficere molitur, eam speciem, quae semper est eadem, intuebitur, atque eam sibi proponat exemplar, praeclarum opus efficiat necesse est”. Nosotros leemos aquí justo lo contrario a lo leído por Ramírez: para Cicerón, la forma sustancial de algo se llama ejemplar no por el hecho de ser forma, sino porque alguien se la proponga a sí mismo como ejemplar.

²³ S. Ramírez, *De ordine*, p. 36: “Quod causa exemplaris reducatur ad causam formalem potius quam ad causam efficientem vel finalem, indubia res est”.

ducido) afecta en su raíz a la forma cuyos son tales estados. En los tres casos (Juan de Santo Tomás, Perret y Ramírez) no parece haberse tomado en serio el carácter propiamente substancial de la forma, en cuanto componente principal esencial del ser informado por ella, o, al menos, el carácter de inhesión que toda forma conlleva, aun tratándose de formas accidentales.

Ya advertimos antes la paradójica situación en que se encuentra la idea ejemplar cuando se le califica de *causa formal extrínseca*, inmediatamente después de haber clasificado a la causa formal como la causa intrínseca por antonomasia. No se ha tenido en cuenta que “pertenece al concepto de forma el que exista en aquél cuyo es la forma”²⁴. ¿Cómo puede, en efecto, pensarse en una *forma extrínseca* a la sustancia cuando un componente *esencial* de ésta es su forma, o cuando se define a la materia, respecto de las formas, como sujeto de *inhesión* de ellas?

Opinamos que subrayar en la idea ejemplar su condición de forma extrínseca es, en el mejor caso, privarla de otras virtualidades causales polivalentes de la que está dotada, además de aquélla. Implica, sobre todo, enfocar la acción práctica humana bajo el prisma unívoco de la forma, en cuya virtud la acción consistiría meramente en transponer una y la misma forma de un estado a otro (de lo potencial a lo actual, de lo inmaterial a lo material, de lo extrínseco a lo intrínseco, de lo invisible a lo visible). Pero con ello se margina el siguiente hecho principal: la idea ejemplar no existe, no es real, tiene vida sólo en la mente del artífice, único existente.

En cambio, la forma sustancial, por mucho parecido o semejanza que tenga con la idea, guarda respecto de ella una diferencia ontológica radical: existe, posee *esse proprium*; y, si la forma es accidental, posee el *esse proprium* de la sustancia en la que inhiere, la cual posee ser propio gracias a la forma.

Algo muy importante ha ocurrido a la forma real en su tránsito de la mente del artífice a su existencia en la realidad, y no puede quedar intocable –ser la misma– en ese paso crucial y decisivo. Considerar a la forma revestida superficialmente de un doble estado (ideal y real) es rebajar la importancia ontológica de la realidad y magnificar el carácter principal de la forma. Al grado que el acto de ser, por el que la idea ejemplar llega a la realidad, no se considera, en definitiva, más que como uno de los estados de la forma, aviceniana y platónicamente inferior.

No cabe duda de que hay una *precedencia* de la idea ejemplar sobre la forma, y que la precedencia es no sólo temporal, sino también, y justamente, *ejemplar*. Por ello puede decirse, y ya se dijo, que el ejemplar es mejor [*potius*] que

²⁴ Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q40, a1, c: “de ratione formae est quod sit in eo cuius est forma”.

lo ejemplado. Incluso debe considerarse que el estado de la idea, en cuanto a su ser inmaterial en la mente, tiene una perfección comparativa respecto del estado material y sensible en que se realiza²⁵.

Pero esta precedencia temporal o este estado inmaterial del ejemplar no ha de interpretarse como *prevalencia* en todos los órdenes, la cual sólo puede sostenerse desde el punto de vista estricto y puro de la forma. Desde el punto de vista del acto de ser de cada cosa, la idea, como dijimos, carece de *esse proprium*, en tanto que la idea realizada lo posee.

Esta diferencia metafísica coloca a lo realizado en una situación ontológica de primacía frente a las muchas ideas pensadas que jamás llegarán a poseer *esse*, o incluso por encima de aquellas que han llegado a existir pero que, en su condición de idea, obviamente no tenían existencia antes de existir. La idea sólo posee un *ser mental* en tanto que lo producido a partir de ella posee un *ser real*, y en el hombre las ideas se encuentran supeditadas a las realidades, en estado secundario, bien sea porque la idea se extrae de la realidad, bien sea porque la idea –cuando es ejemplar– tiene como objetivo *hacerse real*.

Bajo esta perspectiva, es decir, bajo la perspectiva del ser, la relación que guardan el ejemplar y lo ejemplado no es ya una relación de lo anterior con lo posterior; de lo invisible y lo visible; de lo inmaterial o lo material; que vendrían de alguna manera a privilegiar a la idea, sino *de lo potencial a lo actual*, en donde es el *esse* el que queda privilegiado.

En ese sentido, en la idea ejemplar no hay más que *potentia essendi*, mientras que en el artefacto en el que la idea se realiza hay, como dijimos, *actus essendi*. Entonces, la superioridad y perfección corre por cuenta de lo real, no de lo ideal.

Pero ocurre que, consideradas las cosas absolutamente, esto es, desde una perspectiva global, toda la perfección tiene su medida en el *esse*: “cada cosa reivindica su nobleza, en el orden del ser”²⁶.

Esta afirmación no minusvalora a la forma, pero sí a las visiones restrictivas de ella, porque el *esse* es lo más formal de toda la realidad²⁷; y las formas subs-

²⁵ Tomás de Aquino, *In Metaphysicam*, VIII, lect8, n1445: “Forma domus praecedit in artifice, non secundum esse materiale, sed secundum esse in materiale quod habet in mente artificis, non in lapidibus et lignis”.

²⁶ Tomás de Aquino, *Contra Gentiles*, I, c28: “Omnis nobilitas cuiusque rei est sibi secundum esse”; *Contra Gentiles*, I, c28: “El hombre no tendría sabiduría ninguna si no fuese sabio mediante ella, y así de todas sus demás propiedades”.

²⁷ Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q7, a1, c: “El *esse* mismo es aquello que es lo más formal de todas las cosas”. *Contra Gentiles*, I, c. 23: “Nada es más formal y más simple que el *esse*”.

tanciales (y, con mayor razón, las accidentales) se comportan frente al acto de ser como potencia, aunque ellas mismas en el nivel categorial o esencial sean acto de suyo²⁸. Estas consideraciones metafísicas trascienden, sin duda, el tema de la idea ejemplar, pero la idea ejemplar no puede estudiarse profundamente sin ellas. En la ontología aristotélica rige el principio *actus prior potentia*; pero en la filosofía moderna –la filosofía de la conciencia–, considerada de manera general, se afirma, al revés, *la primacía de la posibilidad sobre la realidad*²⁹.

Una versión importante de este erróneo principio es la que nos hallamos ahora analizando: la idea ejemplar, como mero posible, prevalece sobre la cosa real, sobre el efecto realizado. Para ello, al optar más por la forma ejemplar que por el resultado de la acción o por el ser real, se desplaza la prioridad del *esse*, como acto preponderante, y se prefiere, en su lugar, a la potencia. Pero además, al reducir la causalidad de la forma ejemplar a la de la sola causa formal, se anula la eficiencia del agente, su potencialidad efectiva –requerida justo para poner a la idea en el ser–, con lo que la potencia, activa y pasiva, queda reducida a pura posibilidad lógica.

La idea ejemplar, convertida así en el gozne de los procesos reales como posibilidad de ellos, adquiere un cariz de necesidad absoluta. Abolida la intervención del agente, y particularmente del agente libre, que piensa la posibilidad para realizarla, la posibilidad queda erigida como algo absoluto e independiente que encierra en sí el germen de su desarrollo, despliegue o desenvolvimiento necesario.

Pues si se eliminan las causas eficientes individuales –y especialmente la libertad de la persona– hay que identificar la *possibilitas* y el *factum* en la historia: entre lo posible y el hecho real debería establecerse una relación necesaria.

Si lo posible no se hace *factum* real mediante ningún agente, no hay otra alternativa, para que el hecho tenga lugar, que el establecimiento de un nexo, de un paso necesario, determinista, entre uno y otro³⁰.

Esta vigorización de lo posible sobre lo real implica una preeminencia metafísica, típica del pensamiento moderno, de la *posibilidad lógica* sobre la *poten-*

²⁸ Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q4, a1, ad3: “El *esse* mismo es la actualidad de todas las cosas e incluso de las propias formas”. *De potentia Dei*, q7, a2, ad9: “Afirmito que el *esse* es perfectísimo entre todas las cosas, lo cual es patente porque el acto es siempre más perfecto que la potencia”.

²⁹ Cfr. A. Llano, *Metafísica y lenguaje*, p. 302 y ss.

³⁰ Esta vinculación entre posibilidad y necesidad no sólo se da en Frederick Hegel, especialmente en el desarrollo del Espíritu Absoluto (Cfr. F. Hegel, *Fenomenología del Espíritu*, Prólogo), sino también en el marxismo, como hemos tenido oportunidad de mostrarlo en “La formación del pensamiento económico de Marx según Ernst Mandel”, *Persona y Derecho*, (Pamplona), 1976 (3), p. 736 y ss.

cia real, que se infiltra en los estudios neoescolásticos de muchas maneras, y también en la de las ideas ejemplares. La idea ejemplar debe verse como potencia frente al acto, no como posibilidad frente al hecho irrelevante de su efectua-ción empírica.

Por otra parte, la preferencia de lo posible sobre lo real en las averiguaciones acerca de los alcances causales de la idea, es manifestación de otro aspecto im-portante de la modernidad, referido no ya al pensamiento teórico, sino a la idea práctica: estoy aludiendo precisamente al afán de dominio de la naturaleza, que se traduce, según nuestro contexto, como el dominio de lo pensado, en cuanto posible, sobre lo real: el abandono del ente de cara a lo que es posible hacer con él; la conversión del ser en *enser*. El ente se transforma en “lo real previamente calculable en su eficacia operativa”, al grado que “la pregunta relativa a qué sea el ente resulta del todo ociosa” para esa mentalidad³¹.

Al restaurar la verdadera posición de la causa ejemplar en los procesos natu-rales y artificiales, salimos así al paso frente a los atropellos de los que el ser es hoy objeto.

Anteriormente discutimos alrededor de la superioridad relativa de la idea por encima de lo realizado a partir de ella, y alrededor de la improcedencia de un sistema de retroalimentación que supeditase lo hecho a lo pensado³². Al hacerlo, teníamos en cuenta subyacentemente la idea básica de la filosofía occidental –decadente en la llamada modernidad– según la cual el pensar originario no es el de la *idea*, sino el del *concepto*.

Sólo pueden enfocarse con acierto los problemas presentados por la idea *ejemplar*, sobre la que gira el pensamiento práctico, si se acierta a su vez a en-focar los problemas del *concepto*, sobre el que gira el pensamiento teórico, que es el verdadero pensar originario definible, en el terreno moral, como el com-promiso, *l'engagement*, por la verdad del ser³³, y, en el terreno puramente epis-témico, como el *dejar ser al ser*³⁴.

Desde un ángulo diferente, Leonardo Polo considera que la diferencia radical entre la sabiduría como técnica y la sabiduría como filosofía se encuentra en la importancia que se otorgue a la causa ejemplar como fundamento –propio de la técnica y, entonces, extrínseco a lo fundamentado– y la que se otorgue a un

³¹ K. H. Volkman-Schluck, *Introducción al pensamiento filosófico*, Gredos, Madrid, 1967, p. 104.

³² Cfr. Capítulo 1: “La idea ejemplar como proceso regulador abierto”.

³³ Cfr. M. Heidegger, *Über den Humanismus*, Klostermann, Frankfurt, 1968, p. 5.

³⁴ Cfr. M. Heidegger, *Nietzsche*, II. Cfr., también, este aspecto del pensamiento moderno en A. Llano, *Metafísica y lenguaje*, cap. IV, “Modalidades”, p. 263, a quien hemos seguido en el tema aunque él no lo ha aplicado a la idea práctica.

fundamento intrínseco –que sería la *fisis* o naturaleza–, lo cual sería propio del saber filosófico³⁵.

3. Diversidad entre idea ejemplar y forma

Para evitar lo anterior, al menos en lo que se podría considerar, tratado benévolamente, como un problema lingüístico, sería preferible referirse a la causa ejemplar como *idea ejemplar*, pues claramente pertenece al género mental de las ideas. No conviene considerarla bajo el nombre de *forma ejemplar*, no sea que se confunda con el género real de las formas, a las que no está claro que pertenezca, salvo en el mundo platónico en que la idea y la forma son la misma cosa.

Ya hemos visto que en el artículo primero de la cuestión tercera de *De veritate*, el lugar príncipe en que santo Tomás se refiere a la idea ejemplar como forma, omite cuidadosamente el calificativo de forma extrínseca para aludir a ella como forma *ad quod* o forma *imitanda*. La característica propia de la causalidad de la *forma* ejemplar –es decir, rigurosamente, de la idea ejemplar– no es el encontrarse en estado de potencia, o el de ser extrínseca, ni su inmaterialidad o invisibilidad: es, sin más, su imitabilidad. De este carácter se deducirán en el mejor caso aquellos otros, que son secundarios y no definitorios.

Pero hay otra razón para negar la identidad de la idea ejemplar con la forma real. Al tenor de lo que antes se dijo sobre la idea ejemplar, ésta incluye expresamente, para ser ejemplar, el proceso de su efectuación en la realidad. La forma real ya efectuada no incluye, en cambio, ese proceso: *la definición formal de la cosa producida no incluye la relación a la causa que la produjo*³⁶. Esto se hace patente, otra vez, en el conocimiento de las formas naturales: el progreso del conocimiento anatómico y fisiológico sobre el hombre no nos da una pista de los derroteros de su evolución biológica anterior. Aunque la forma real hecha es producto y consecuencia del proceso causal de su realización, y aunque ontológicamente lo incluya (ya que del modo de hacerse sigue el modo de ser), esta inclusión se encuentra estrictamente implícita en el ser de la forma. Aunque, en efecto, el Moisés de Miguel Ángel incluya dentro de sí el proceso por el que fue hecho (no sólo una técnica escultórica propia, sino unos instrumentos de trabajo bien individuados), la técnica y su instrumental no resultan patentes en

³⁵ Cfr. L. Polo, *Curso de teoría del conocimiento*, p. 312 y ss.

³⁶ Cfr. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q44, a1, ad1: “Licet habitudo ad causam non intret in definitione entis quod est causatum”.

su efecto, a tal grado que no son integralmente deducibles a partir de él más que después, en el mejor caso, de una sutilísima indagación.

Hay un desconcertante cambio de actitudes en el tratamiento racionalista de la idea ejemplar. Primeramente, según vimos, es considerada como el momento fundamental de la acción, al punto de que se erige en el paradigma de lo efectuado. Pero después, en un giro diametral, pasa a ser el estado potencial y extrínseco de lo actual e intrínseco.

Para nosotros, como la idea práctica es no sólo configuración formal sino *proceso*, en cuanto proceso revierte sus papeles en relación con la forma real producida a partir de ella. Pues si, desde el punto de vista del *factum esse*, es decir, de la cosa ya realizada, la forma real es actual y la idea ejemplar se encuentra sólo en estado de potencia, desde el punto de vista de su *fieri*, de su hacerse, *la idea ejemplar incluye explícitamente el proceso de su realización, en tanto que la forma real lo contiene de una manera implícita*. De ahí que, analizando un artefacto en su estado actual, no sepamos a veces retrotraernos hasta el proceso por el que fue hecho: porque en ese artefacto se encuentra incluido tal proceso de una manera profundamente implícita.

Algo más grave ocurre con los seres naturales: la anatomía del caballo nada nos ha dicho hasta ahora acerca de su origen primario, al punto de no saber siquiera si procede de formas vitales anteriores a la suya, ni, en caso afirmativo, de qué formas se trata. En cambio, quien hace el artefacto (como quien ha hecho el caballo, o sus formas vitales previas) posee una idea del mismo, en la que el proceso de su efectuación se encuentra mentalmente *explayado*, y tal proceso se hará aún más explícito en la dinámica misma de su *fieri*, en la medida en que la idea se realiza, para quedar aquél implicado dentro de la forma ya realizada.

La presencia mental, pues, del proceso en la idea ejemplar, y su ausencia mental y real, al menos explícita, en la forma realizada, es una razón más para manifestar nuestro desacuerdo ante quienes hacen una simple identificación entre la idea ejemplar como forma extrínseca y la forma real (sustancial o accidental) como forma intrínseca. Se trata, sin duda, de dos cosas diferentes: la segunda es una forma, en tanto que la idea ejemplar no lo es, o al menos no lo es rigurosamente.

Evidentemente, la idea ejemplar incide en la forma real del efecto, hasta recibir incluso –y con derecho– el nombre de *causa formativa*³⁷. Esta expresión nos parece más acertada que *causa formal extrínseca* para denominar a la idea ejemplar, porque *formal* implica pertenecer al género de la forma, y, en cambio, *formativa* comporta ser causa de la forma, lo cual no puede ponerse en discusión respecto de la causa ejemplar. Por ello, nos parece que lo más apegado a la

³⁷ Cfr. Juan de Santo Tomás, *Cursus Theologicus*, I, qXV, d1, a1, §XXVIII.

realidad de la *dynamis* o efectuación de la forma real, sería denominar a la idea ejemplar causa *extrínseca formativa*, distinguiéndola, así, de las causas intrínsecas, y de las causas eficiente y final, que, como ella, también son extrínsecas.

Pero la incidencia de la idea ejemplar en el efecto no discurre sólo en la línea de la forma, y aunque sólo así discurriera, las hondas diferencias ontológicas que separan a la idea ejemplar y a la forma real nos impiden considerar a ambas como dos estados de una y la misma forma.

Si logramos sustraernos del contexto de la forma, con sus indefectibles perspectivas platónicas, y analizamos el comportamiento de la idea ejemplar en otras coordenadas filosóficas, nos percatamos con más claridad de la verdadera naturaleza de ésta en relación con las formas reales existentes y propias.

En efecto, cuando se piensa con seriedad la idea ejemplar como *concepto formal*, no se le puede considerar simultáneamente como *forma extrínseca*. La forma, en el sentido aristotélico, es algo *real*, en tanto que el concepto es algo mental. La posesión del *esse* propio en el primer caso y su ausencia en el segundo, *nos impide hablar de la misma cosa*, aunque haya indudables y estrechas aproximaciones entre ambas.

La idea como *concepto formal quod* no pasa de ser un dibujo, una “picture” anticipada, diría Wittgenstein, de lo que será la realidad; dibujo o pintura que puede modificarse en la mente (o en el papel) sin que a la realidad le ocurra nada: todos los sucesos que acaezcan en la idea son puramente mentales, hasta tanto algo o alguien los haga realidad. Ningún cambio en los planes constructivos de una obra civil afecta en nada, hasta entonces, a la obra misma. La prueba es que puedo cambiarlos de nuevo a su estado original sin que la obra, después, quede afectada.

Hechas estas consideraciones, se hace patente que la causa formal y la causa ejemplar son dos realidades diferentes, que no deben confundirse restando importancia a la causalidad ejemplar, reduciéndola a la causa formal, lo que es ya un lugar común.

Véase cómo lo dice Naumann: “a estas cuatro causas clásicas añadióse luego como causa ulterior el *ejemplar* o *arquetipo* que, en cuanto forma exterior a cuya imagen un ente es modelado, puede reducirse a la causalidad formal”³⁸.

Porque restar importancia al paso de lo mental a lo real –ya advertido en otras fases anteriores del presente estudio– es impermisible.

La realidad, el acto de realidad o *actus essendi*, no es susceptible nunca de trivializarse.

³⁸ V. Naumann, “Causa”, en W. Brugger, *Diccionario de Filosofía*, Herder, Barcelona, 1958, p. 86.

Consideremos, pues, la idea ejemplar como objeto formal y como *objeto formal quod*: ¿qué diferencia hay entre este dibujo, esquema, diseño del flujo de operaciones, o pintura, y la verdadera y propia forma real, accidental o substancial? Fuera del contexto de la forma, el Aquinate puede contestar con resolución: “cada cosa posee la verdad de su naturaleza según aquellas realidades que constituyen su sustancia: en efecto, el hombre verdadero se diferencia de un hombre dibujado, por aquellas realidades que constituyen la sustancia del hombre”³⁹. ¿Cómo podemos afirmar que entre el Moisés real del Sinaí, la idea que Miguel Ángel tenía de Moisés, y el Moisés de Miguel Ángel no hay más que una diferencia de estado? ¿Cómo afirmar que frente a un hombre y su dibujo nos encontramos ante la misma realidad, pero con un estado diverso?

Vistas así las cosas, es decir, desde el punto de vista de la sustancia, del σύνολον, o *compuesto*, del todo substancial, habría que decir que *entre el hombre ideado y el hombre verdadero o real todo es diferente*, porque el primero no es realmente hombre, esto es, carece de *todo* lo que constituye la sustancia humana.

Desde esta perspectiva, la forma misma, considerada como contenido de la idea, carecería de materia real y de *actus essendi*, esto es, no sería sustancia: la sustancia correspondiente a esa “forma mental” sería la sustancia del sujeto que la piensa, no la sustancia del artefacto a cuya imitación se haría. No se trata, pues, evidentemente, de la misma forma en dos estados, sino de dos entes que son de suyo, en su realidad simultánea, realmente distintos, aunque, por fuerza de la imitabilidad de la idea y de la eficiencia del artífice, tengan estrechísimos nexos en algunos aspectos, formales –sí– y especificativos. Esto nos abre la puerta para acceder al problema de las relaciones de la causa ejemplar con la causa material.

³⁹ Tomás de Aquino, *Contra Gentiles*, III, c26, n. 208: “Unumquodque secundum ea quae constituunt substantiam eius, habet suae naturae veritatem: differet enim verus homo a picto per ea quae substantiam hominis constituunt”.

LA IDEA EJEMPLAR Y LA MATERIA

1. La idea y el *synolon*

El contenido de la idea ejemplar no se reduce a la representación de la forma. Ya el hecho, advertido antes, de que Dios posee ideas singulares (o, más rigurosamente, que para cada ser singular hay una idea en Dios)¹, nos ha permitido entrever que la materia no puede ser ajena a la idea ejemplar, y viceversa, dado que la singularidad, en los seres materiales, tiene en la materia su raíz.

El artífice divino no puede pensar –porque sería contradictorio– en un ser material que careciese de materia. No obstante, esta abrupta y sorpresiva presencia de la materia dentro de la idea ejemplar no deriva sólo de una razón teológica (que el entendimiento divino, y su gobierno providente, exijan la atención al ente singular), sino epistemológica. La exigencia viene más bien de la idea ejemplar misma y de su característica propia de *ejemplaridad*: si la idea ejemplar ha de pensarse en los términos en que debe ser hecha, mal podrá hacerse una forma material si no se piensa junto con la materia.

Una forma que ha de hacerse en la materia, no resulta imitable, por carecer de viabilidad, si se piensa en abstracción de aquella. Por más que Platón haya dejado en nosotros la impronta del *eidós* o forma pura en la configuración de la idea ejemplar, el realismo de santo Tomás logra –por fin– liberarse de ella. Su primera aproximación al tema de la idea ejemplar no deja lugar a dudas. “Las ideas en Dios no se refieren a las puras formas, sino a las cosas en sus condiciones de realidad, esto es, al compuesto o todo sustancial, en el que se encuentra incluida la materia, y que es, en el orden material, el único que existe”.

Esta conclusión tomista, que con razón llamamos antes sorpresiva y abrupta, merece tales calificativos, en efecto, desde una visión esencialista o formalista de la idea ejemplar, porque santo Tomás –y esto es de notarse– no ha llegado a ella partiendo de la configuración formal de la esencia, sino del *esse* de las cosas que *se refieren* a las ideas de Dios. Éstas, las ideas, en cuanto preanuncios de la realidad, en cuanto pensamientos dimensionados por la factibilidad e inte-

¹ Cfr. Tomás de Aquino, *De veritate*, q3, a8.

gralmente referidos a ella, no miran a la forma, sino al *esse*: “todo esse, en cuanto que es completo, se deduce ejemplarmente del esse divino”².

El perfil de la ejemplaridad no se traza aquí siguiendo la línea formal, sino entitativa: en la medida o grado en que algo posee realidad, esto es, *esse proprium*, en esta misma medida o grado tiene en Dios una idea ejemplar. De ahí que “el compuesto, por razón de su forma, tiene una idea en Dios de un modo completo”³. Esto, es verdad, se ha afirmado no para decir que la forma, abstraída del compuesto, tiene una idea imperfecta en Dios; se ha dicho para hacer esta misma afirmación, pero de la materia: la materia “no posee la perfecta noción de idea más que en la medida en que está en el compuesto”⁴.

No obstante, aquí importa más lo que no se ha dicho. Porque *no se ha afirmado de ninguna manera que la forma tiene en Dios una idea de modo perfecto*: se ha afirmado que el modo perfecto de la idea en Dios corresponde exclusivamente al compuesto, es decir, *a la forma con su materia* (en el caso de las formas materiales, que es el que aquí se trata). Se explica que, en el presente contexto, santo Tomás no haya dicho explícitamente que la forma, por sí misma, carece en Dios, igual que la materia, de una idea en estado perfecto. Porque tal afirmación le llevaría a derroteros más complejos, pues, dentro de la metafísica tomista, cabe la existencia real de formas sin materia, esto es, sustancias completas existentes con la sola forma (ángeles), con respecto de los cuales Dios tendría una idea en estado perfecto.

² Tomás de Aquino, *In I Sententiarum*, d36, q2, a3, ad2.

³ Tomás de Aquino, *In I Sententiarum*, d36, q2, a3, ad2.

⁴ Tomás de Aquino, *In I Sententiarum*, d36, q2, a3, ad2. Reproducimos, traducido, el texto completo: “*Si hay en Dios ideas de todo lo que conoce*. Parece que no. *Argumento segundo*: la idea se refiere a la forma: pues se dice de *eidós*, que es forma. Pero la materia prima no es forma alguna. Por lo que el acto primero, que es Dios, no posee materia alguna, pues en tal caso no sería primero. Luego, no de todo hay idea en Dios. *Contestación al segundo argumento*: Ha de decirse que, procediendo de Dios la materia prima, es necesario que también haya en Dios una idea de la materia prima; y en el grado en que a ella se le atribuya el *esse*, en ese mismo grado se le atribuya una idea en Dios: pues todo *esse*, en cuanto que es completo, se deduce ejemplarmente del *esse* divino. Pero el *esse* completo no conviene a la materia de suyo, sino sólo en cuanto que existe en el compuesto; pues de suyo posee un *esse* incompleto según el último grado del *esse*, que es el *esse* en potencia. Y por ello no posee la perfecta noción de idea más que en la medida en que está en el compuesto, ya que así es como Dios confiere el *esse* completo. Considerada, en cambio, en sí misma, tiene en Dios una incompleta noción de idea; y se afirma esto porque la esencia divina es imitable por el compuesto según el *esse* completo; por la materia, según el *esse* incompleto; y por la privación, de ningún modo. Y por ello el compuesto, por razón de su forma, tiene una idea en Dios de un modo completo; la materia, de un modo incompleto, y la privación, de ningún modo”.

Pero ya hemos insinuado que esta manera de comportarse la idea en Dios (exigiendo la referencia al compuesto de forma y materia, y no a la sola forma) no proviene tanto de la naturaleza del entendimiento de Dios cuanto de la naturaleza de la idea ejemplar misma. En efecto, “esto se afirma porque la esencia divina es imitable por el compuesto según su ser completo”⁵. La imitación de Dios la hacen los seres, y en el horizonte humano no hay más ser completo que la sustancia material, es decir, el compuesto de materia y forma. La forma material sola, ficticiamente separada de su materia relativa, no puede imitar a Dios, porque no puede existir.

La exigencia, por tanto, de que en la idea ejemplar se implique la materia no aparece (o no aparece sólo) por ser pensada por el entendimiento divino –que es omniabarcante– sino por ser idea ejemplar, es decir, por ser imitable, o porque tiene la finalidad de serlo. Si se admite lo anterior, esta exigencia puede trasladarse por igual a la idea ejemplar humana, pues debe extenderse a todo artífice. Todo artífice creado, en efecto, “*produce una determinada forma en la materia*, en virtud del ejemplar al que mira”⁶, de manera que la idea en estado de imitabilidad no será de la sola forma, sino de la forma con su materia: “el arquitecto preconcebe en su mente la forma de la casa, que es como la idea de la casa que debe hacerse en la materia”: *idea domus in materia fiendae*⁷. Esta expresión: *idea-de-la-casa-que-debe-hacerse-en-la-materia*, ha de considerarse en estado constructo y no en estado disyunto; el “que debe hacerse en la materia” pertenece no a la casa real, sino a la *idea* de la casa que *debe hacerse* en la materia.

Mal podrá el arquitecto tener una idea ejemplar de la casa que desea construir si hace abstracción de los materiales con que la construirá. Sin esos materiales, la idea de la casa no pasaría de ser un simple dibujo elemental. Estos materiales han de incluirse en la idea ejemplar de la casa con tanta razón, al menos, como con la que se incluyen en ella su figura, su estructura interna o las dimensiones de sus espacios; de lo contrario, la supuesta idea ejemplar no se encontraría en estado de imitabilidad.

Pero ya veremos después que para algunos métodos prácticos y especulativos de pensamiento, los materiales que componen la realidad prevalecen –erróneamente– sobre la forma que organiza a los materiales.

⁵ Tomás de Aquino, *In I Sententiarum*, d36, q2, a3, ad2.

⁶ Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q44, a3, c.

⁷ Tomás de Aquino, *Quodlibetum*, IV, q1, a1, c

2. Nuevas confusiones entre el conocimiento práctico y el especulativo

Nunca se insistirá bastante en la exigencia de que la idea ejemplar, para recibir el calificativo fuerte de *ejemplar*, ha de encontrarse en estado práctico de imitabilidad; ha de ser correspondiente al propósito del artífice que preconcebe la forma: la concibe no para su mera contemplación, sino porque “se propone inducir la en la materia”⁸, y “entonces es cuando se da el conocimiento práctico en acto”⁹.

El desgajar la forma de la materia, cuando la pretensión es justamente producir la en ella, constituye una contaminación del entendimiento práctico por el entendimiento especulativo. Así como el especulativo pervierte su propia ley de comportamiento cuando no pretende la contemplación de la verdad, sino su realización práctica, de manera análoga el conocimiento práctico se degenera cuando adopta el modo contemplativo del conocimiento teórico y piensa sus objetos, según ya se dijo, de forma impracticable.

Los peligros implicados en una especulación desde la práctica son paralelos a los de una práctica pensada desde la especulación; con el agravante de que la única manera de acceder válidamente al estudio del entendimiento práctico es la del conocimiento especulativo. Por ello mismo, ha de subrayarse la cautela de que el conocimiento especulativo no deforme (imponiendo sus modos de proceder) a su objeto de estudio, interpretando el conocimiento práctico con las leyes propias de quien lo interpreta, y no con las de lo interpretado. El carácter realista del aristotelismo exige que el método de pensamiento se adapte al objeto que se piensa, y no al revés, como ocurre en la filosofía kantiana, en la que el objeto, para ser científico, debe adaptarse al método de la ciencia.

El diverso tratamiento respecto de sus objetos en el conocimiento práctico y en el conocimiento especulativo es la piedra de toque para entender claramente el decisivo papel que la materia –y no sólo la forma– tiene en la idea ejemplar.

“La cosa se considera factible cuando en ella se tienen en cuenta todas aquellas realidades que son requeridas simultáneamente [*simul*] para su ser”¹⁰, dice santo Tomás, hablando justo del entendimiento práctico en relación con la idea ejemplar.

El contenido de la idea ejemplar es la cosa factible, pero no sería factible si todo aquello que la cosa requiere para ser hecha, es decir, para ser puesta en existencia, no se considerara de modo simultáneo (pues el *simul* del texto ha de

⁸ Tomás de Aquino, *De veritate*, q3, a3, c: “Artifex praeconcepta forma proponit illam in materia inducere”.

⁹ Tomás de Aquino, *De veritate*, q3, a3, c.

¹⁰ Tomás de Aquino, *De veritate*, q3, a3, c.

referirse tanto al *esse* de la cosa como a la consideración mental de ella). Si no fuera así, “no se consideraría como factible; pues, en efecto, la cosa se produce en su *esse* mediante la acción u operación”¹¹, ya que “si hablamos de la idea de un modo propio, es idea en la medida en que lo es de la cosa en el estado de factibilidad”¹².

Por esto mismo, porque la acción pone en el *esse* a la forma *con su sujeto*, no hay una idea diversa para cada accidente del sujeto, sino que “habrá una sola idea del sujeto con todos sus accidentes”¹³.

El lenguaje contribuye no poco a la confusión en este punto, pues “en la manera común de hablar, la idea se toma por la forma que es principio del conocimiento práctico [como cuando decimos “tengo una idea”, para referirnos a lo que vamos a hacer] y según esto llamamos ideas ejemplares a las formas de las cosas; sin embargo, también [la idea] es principio especulativo, según lo cual a las ideas contemplativas las llamamos también formas de las cosas”¹⁴. Insistimos de nuevo: el entendimiento especulativo se refiere a las cosas que son; el práctico, a las que queremos hacer.

La confusión no es sólo terminológica. Se encuentra presente la transminación del entendimiento especulativo cuando especula sobre el entendimiento práctico. Aquél vuelca indebidamente sobre éste lo que es preponderante en el especulativo, pero no lo es siempre en el práctico. Es verdad que también el concepto especulativo –cuando se abstrae de una manera determinada– exige incluir ciertas partes de la materia; pero siempre es la forma lo principal de ella¹⁵. En cambio, para la realización de la forma en la materia, nosotros estamos seguros de que son importantes la materia y la forma, y no pocas veces más la primera que la segunda. Por otro lado, como ya anunciamos, hay métodos que dan más importancia a la materia que a la forma en el pensamiento de la realidad y en su hechura. El comportamiento del entendimiento práctico y de la idea ejemplar, que es producto o elaboración suya, implica leyes rigurosas que no pueden ser impunemente transgredidas. Una forma material aislada de la materia y pensada sin ella, resulta literalmente *utópica*, ya que el *topós* propio de la forma material es justo la materia.

¹¹ Tomás de Aquino, *De veritate*, q3, a3, c.

¹² Tomás de Aquino, *De veritate*, q3, a8, ad2. Cfr., también, a5, c: “la idea, propiamente dicha, mira a la cosa en cuanto que es producible en el *esse*”.

¹³ Tomás de Aquino, *De veritate*, q3, a7, c.

¹⁴ Tomás de Aquino, *In I Sententiarum*, d36, q2, a1, c.

¹⁵ Tomás de Aquino, *In Metaphysicam*, V, lect2, n764: “aunque en la definición se incluyan algunas partes materiales, sin embargo es necesario que lo principal en la definición se tome del lado de la forma”.

Cuando Tomás de Aquino hace las afirmaciones precedentes, tiene conciencia de que su postura se separa *a radice* de la platónica. Pues al preguntarse si la materia cuenta con una idea en Dios, inicia su respuesta con esta advertencia histórica: “Platón [...] no postuló una idea de la materia, porque consideraba a las ideas como causa de los seres ideados; pero la materia prima no era efecto de la idea, sino que para él la materia misma era causa”¹⁶. Cuando algunos *seditentes* metafísicos ponen tanto empeño en purificar de la materia a la forma material, se hacen sospechosos no ya de platonismo, sino de maniqueísmo. Su postura no es sólo falsa teoréticamente, sino prácticamente desacertada, toda vez que no puede resultar práctica una idea que deba realizarse en la materia, cuando se le considera catárticamente separada de ella.

Es preciso, así, tener presente el *papel de tornasol* que distingue al realismo del racionalismo. El signo distintivo del racionalismo es considerar que todo lo que se piensa es o puede ser real. En contra, *ante litteram*, de Hegel, el realismo ha afirmado resueltamente –cuando el Aquinate está aludiendo precisamente a la idea ejemplar– que “hay algunos principios del ser que lo son también del conocer, pero no al revés”¹⁷: no todo lo que corresponde al conocer corresponde, pues, al ser. Hay conocimientos verdaderos que pueden –y a veces deben– limitarse a las puras formas en cuanto éstas son objeto del conocimiento; tales son algunas de las que pertenecen al entendimiento especulativo: “nada prohíbe a las formas del entendimiento especulativo ser sólo principios del conocer”¹⁸. Pero en el entendimiento práctico rigen otras exigencias: “en cambio, las formas del conocimiento práctico son al mismo tiempo formas del ser y del conocer”¹⁹.

3. La abstracción del todo y de la parte

Esta diversa ley vigente para las formas en el entendimiento especulativo y el práctico implica consecuencias que afectan ambos conocimientos *ab initio*, como ya advertimos en la primera parte de nuestro estudio. Los afectan de una manera muy peculiar y específica: desde la primera operación del espíritu –desde la abstracción– el proceso cognoscitivo queda ya a veces posibilitado o

¹⁶ Tomás de Aquino, *De veritate*, q3, a5, c.

¹⁷ Tomás de Aquino, *De veritate*, q3, a3 ad7. Santo Tomás proporciona aquí mismo un ejemplo que se ha hecho clásico para ilustrar esta no convertibilidad biunívoca entre el ser y el conocer: “los efectos son a veces principios del conocimiento de las causas”. Sin embargo, los efectos no pueden ser, evidentemente, principios del ser de las causas.

¹⁸ Tomás de Aquino, *De veritate*, q3, a3 ad7.

¹⁹ Tomás de Aquino, *De veritate*, q3, a3 ad7.

imposibilitado para la práctica. Lo último ocurre cuando la abstracción se realiza precisamente *per modum formae*, esto es, cuando lo que se abstrae es la forma –accidental o sustancial–, haciéndose abstracción de la materia, es decir, desechándola²⁰.

Cuando la cosa se considera de esta manera, “cuando la cosa es considerada por el entendimiento distinguiendo entre sí aquellas realidades que no pueden distinguirse en el orden del ser, entonces no hay conocimiento práctico, ni en acto ni en hábito”²¹.

A título de pura forma cuantitativa o dimensional, abstraída de la materia sensible y de todas las condiciones que a esta materia acompañan, la esfera euclidiana, cuya superficie carece de grosor alguno, al punto de ser una esfera absolutamente *hueca*, no es una idea ejemplar. Prueba de ello es que nadie ha podido *realizar* una esfera euclidiana, pues para producir algo esférico se necesita que ese concepto euclidiano se transforme en la idea de una esfera real, sea un rodamiento de acero, sea una bola de billar. Y la idea ejemplar de balero, rodamiento o bola de billar como plan o proyecto de algo que debe ser puesto en la realidad, como objeto formal *ut quod*, incluye las notas peculiares del acero (con su resistencia, posibilidad de pulimentación y demás características) o de la pasta usada para los billares (con su tersura, dureza, liviandad y poder de percusión requeridos).

Por ello mismo, para que la idea resulte practicable, debe haberse obtenido desde el principio mediante una abstracción *per modum totius*, según la cual la forma es considerada con su materia sensible –bien que no considere *directamente* la materia individualizada–. En tal caso, la idea hace referencia al todo; a la sustancia real (es decir, a la forma, a la materia y al *esse*)²²; al compuesto, al que puede corresponder, entonces sí, una idea ejemplar cabal.

De este modo, en el ámbito especulativo pueden darse varias ideas –tomadas entonces como conceptos, semejanzas o nociones– que consideren diversamente a Sócrates, por ejemplo, en cuanto que es Sócrates, o en cuanto que es hombre, o en cuanto que es animal, ya que a cada una de estas consideraciones “responderían varias ideas o semejanzas”²³. Pero si hablamos propiamente de la idea, esto es, si nos movemos en el nivel del entendimiento práctico, en tal caso no se dará más que una idea que englobe a Sócrates como individuo, como hombre y

²⁰ Cfr. C. Llano, ‘*Abstractio*’, caps. II y VIII. Cfr., también, Tomás de Aquino, *In Boethium De Trinitate*, q5, que sirve de base a este estudio.

²¹ Tomás de Aquino, *De veritate*, q3, a3, c.

²² Cfr. C. Llano, ‘*Abstractio*’, p. 55 y ss.

²³ Tomás de Aquino, *De veritate*, q3, a8, ad2.

como animal, “precisamente porque Sócrates, hombre y animal no se distinguen según el *esse*”²⁴.

Nuestra tesis, que sólo podemos ahora esbozar, sería la siguiente:

a) La forma tendría prevalencia sobre la materia –hasta ensombrecer a ésta– en la *abstractio per modum formae*: método formal.

b) La materia tendría prevalencia sobre la forma no en la *abstractio*, sino en la *distractio* o desmembramiento: método analítico.

c) No tendrían prevalencia ni la materia ni la forma, sino el *esse* en la *abstractio per modum totius*: método sintético.

De manera que la *abstractio per modum formae* sería el punto de partida del método formal; la *abstractio per modum totius*, el punto de partida del método sintético, y la *distractio*, el punto de partida del método analítico.

Ha visto bien Marie Charles Perret que en la realización de la cosa las relaciones entre la forma y la materia son muy estrechas, aunque ello, como dijimos, no le ha impedido seguir considerando a la idea ejemplar preponderantemente como causa formal extrínseca. Y no puede ser, a nuestro juicio, pura causa formal extrínseca porque, utilizando sus mismas acertadas expresiones, afirmamos que, si bien salta a los ojos la diferencia entre forma y materia, es preciso subrayar lo que las une.

A fin de cuentas, no es fácil decidir qué es más notable: *l’emprise de l’idée sur la matière* o *la malleabilité de la matière par l’idée*²⁵. Aunque esta “impresión de la idea sobre la materia” y esta “maleabilidad de la materia por la idea” fragüen entre sí, a veces, un duro combate, finalmente se llega “al magnífico resultado de la idea encarnada y de la materia idealizada”²⁶.

Pero para hacer posible ese logro, para que “la idea presida la eclosión del compuesto hilemórfico”²⁷, no debemos hablar de la idea y de la materia como un par de realidades mentalmente disyuntas que deban conjuntarse en la acción, pues *la idea es idea del compuesto*, y no sólo de la forma: la forma –que no la idea– y la materia están *unidas en el ser* (como forma materializada o como materia informada). Y esto es así porque, en la idea, la forma y la materia han estado unidas de alguna manera, precaria, mental, insuficiente, generalizada, pero unidas.

²⁴ Tomás de Aquino, *De veritate*, q3, a8, ad2.

²⁵ M. Ch. Perret, “La notion d’exemplarité”, p. 463.

²⁶ M. Ch. Perret, “La notion d’exemplarité”, p. 463.

²⁷ M. Ch. Perret, “La notion d’exemplarité”, p. 463.

* * *

Este planteamiento, no obstante, se enfrenta con dos objeciones. Primeramente, se objetará que, si bien en el entendimiento divino es preciso que la idea implique la materia prima, pues Dios es creador del todo, tal exigencia resulta imposible en el entendimiento del artífice humano, porque no posee la idea de materia prima (aunque Dios sí). Además, no es preciso que la posea, dado que el artífice humano trabaja directamente sobre una materia ya informada, pues no se produce, a partir de sus ideas ejemplares, forma sustancial alguna.

Ello es verdad. Pero basta responder que lo dicho en el caso de Dios para la materia prima, la cual queda informada por la forma sustancial, vale en el artífice humano para la materia segunda sobre la que trabaja, y de la que educa formas accidentales. La materia segunda no es pura materia, sino que es la sustancia real, dotada de forma sustancial, soporte de los accidentes; pero en el caso de la producción humana *se comporta como materia y no como forma*.

Aristóteles, en sus tantas veces citada enumeración de las causas²⁸, se refiere al acero –del que saldrá la estatua– y a la plata –de la que saldrá la copa– como ejemplos de causas materiales; es decir, se refiere a la materia segunda. Santo Tomás, en su comentario al mismo pasaje²⁹, se refiere al acero y a la plata como *causa per modum materiae*, y subraya la observación hecha por Aristóteles en el sentido de que materia puede ser “cualquier cosa de este tipo”, porque “la materia de cualquier cosa tiene una cierta forma específica [*species aliqua*], siendo la materia su género, como, por ejemplo, si la materia de la estatua es el acero, su materia será el metal y la aleación de que esté hecho, etcétera”³⁰.

Cuando decimos, pues, que en el ámbito del productor intramundano, la idea ejemplar no es la forma pura, estamos señalando que junto con ella se han de considerar esas otras substancias –elementos, materias–, con las que entrará en composición a la hora de realizarse. Por ello es tan importante llevar a cabo la tarea intelectual del análisis de la materia sobre la que se habrá de trabajar, y la selección de ella como la más adecuada para la imbricación de la nueva forma que debe imprimírsele.

Cabe advertir que este análisis de la materia que habrá de imbricarse con la forma, es necesario para la idea ejemplar, mas no suficiente. Quienes apuestan a la suficiencia de la materia para la idea, se lanzan en búsqueda de una idea de la materia prima: el marxismo, por ejemplo, que pretende encontrar la raíz del ser en el fondo de la materia. Pero el hombre no puede tener idea de la materia pri-

²⁸ Cfr. Aristóteles, *Metaphysica*, V, c2.

²⁹ Tomás de Aquino, *In Metaphysicam*, V, lect2, n763.

³⁰ Tomás de Aquino, *In Metaphysicam*, V, lect2, n763.

ma porque debería de ser informado por esa misma materia, la cual, por definición, carece de forma: *contradictio in terminis*.

Pero la necesidad de abrazar la materia, y materia segunda, dentro de la idea ejemplar, es imperiosa, más que en ninguno, en el específico caso de la *praxis*, en el que no hay lugar, como ya dijimos, para la selección de la materia, sino sólo para su *reconocimiento* como algo insustituible. En la *praxis* propiamente tal, soy yo mismo el sujeto o materia de transformación: cualquier idea ejemplar que quiera para mí deberá indefectiblemente tener en cuenta esa materia que soy yo mismo, con la que estoy encadenado de manera irremediable. Aunque sólo fuera por esto, la idea ejemplar no puede concebirse como una forma pura, válida para una posible materia indiscernida. En la *praxis*, esa materia está ya individualizada y predeterminada, como el *yo mismo* que soy.

La necesidad de implicar la materia en el seno de la idea ejemplar se verá con más nitidez si no nos dejamos llevar por la ambigüedad terminológica con que, en este tema, la escolástica ha venido procediendo. Cuando, en efecto, se trata de la causa eficiente, se dice que ésta lleva a cabo la *eductio formae ex potentia materiae*: se educa la forma a partir de la potencialidad material. En cambio, cuando se hace referencia a la idea ejemplar, se transmutan los términos: se habla no de una *eductio*, sino de una *inductio* o de una *impressio*³¹. La materia es, en la dinámica causal, un *ex quo* (y no sólo un *in quo*), “a partir de lo cual se hace algo que no existía”³². No es sólo una materia (o un sujeto) *en la cual* [*in quo*] imprimimos una forma pensada.

Tenemos la conjetura de que si mantenemos a la causa material en su estricta condición de elemento *ex quo* y a la operación propia de la causa eficiente como estricta *eductio*, el apremio de incluir a la materia en el dintorno de la causa ejemplar, o idea, será pacíficamente admitido, por evidentemente necesario. Lo que ha de hacer la causa eficiente es trabajar sobre la materia a la que ha de *arrancarle* o, en el peor caso, *transmitirle* la forma con la que quedará conformada; y malamente podrá hacerlo de espaldas a la materia misma.

Sabemos que desde Duns Escoto, al menos³³, la materia ofrece dos tipos de potencialidad: objetiva y subjetiva. La potencialidad objetiva es mero término (de una acción o de un proceso), como la estatua está en potencia (objetiva) en el mármol: es objeto final u objetivo terminal de la acción que puede dar como

³¹ Tomás de Aquino, *De veritate*, q3, a3, c: “Artifex praeconcepta forma proponit illam materia inducere”.

³² Tomás de Aquino, *In Metaphysicam*, V, lect2, n763.

³³ Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, II, d12, q1, n13, en *Opera Omnia*, t. II, p. 505.

resultado dicha estatua. La potencia subjetiva, en cambio, es un substrato (*subjectum* o sujeto) del que se saca algo...³⁴.

Aunque no podemos subscribir esos conceptos escotistas –que pretenden dar a la materia, inclusive primera, una cierta entidad–, sí nos atrevemos a afirmar que las relaciones de la causa ejemplar con la causa material se entienden mejor si consideramos a la materia como potencia subjetiva o substrato de la que se *extrae* la forma, y no como objetivo o término en donde la forma se *estampa*.

Podría argumentarse también, y con razón, que la idea ejemplar, tal como nosotros exigimos concebirla, no se encontrará nunca en el estado perfecto de factibilidad (imitabilidad), porque el hombre –a diferencia de Dios– no posee ideas singulares (así como antes dijimos que el ser humano no poseía idea alguna de la materia pura).

A ello debemos advertir, introductoriamente, que no es verdadera, con rigor, la ausencia de idea singular en el entendimiento humano. El entendimiento del hombre no conoce lo singular *directamente*, pero alcanza ese conocimiento *de un modo indirecto*, volviéndose sobre la sensibilidad material individual; en nuestro contexto, volviéndose sobre la materia, sobre el punto de partida *ex quo*, desde el cual obtuvo los conceptos de las formas universales.

Si lo individual no pudiera ser aprehendido por nuestra inteligencia *de ningún modo*, no podríamos emitir inteligentemente juicios cuyos sujetos fueran individuales.

Este regreso a lo sensible para captar de alguna manera –indirecta– lo singular, es realizado por el entendimiento mismo, y no constituye una opción eventual del entendimiento humano, sino una necesidad constitutiva suya, particularmente si la forma es captada mediante una abstracción *per modum totius*, en la cual el regreso a lo singular es requerido para un conocimiento completo y verdadero –*complete et vere*, dirá santo Tomás– de la forma en cuestión.

Este regreso a la sensibilidad no es, decimos, una opción eventual y aleatoria para la idea; ni un proceso marginal y extrínseco respecto de la inteligencia.

Este regreso pertenece y está practicado por el entendimiento, y no por la sensibilidad. Es el entendimiento quien regresa la idea a las imágenes sensibles de donde la abstrajo. No es, evidentemente, la sensibilidad la que *piensa* la idea.

Las anteriores afirmaciones gnoseológicas generales abonan en favor de la necesidad específica que la idea ejemplar tiene de incluir de alguna manera –indirecta– a la materia que corresponde o corresponderá a la forma cuya es la idea. Esta inclusión de la materia y aquel regreso de la idea a la particularidad sensible no se encuentran, en efecto, desconectadas.

³⁴ M. Beuchot, “Algunas consideraciones sobre la substancia en la metafísica de Juan Duns Escoto”, *Diánoia* (México), 1990, p. 184.

Habremos de conceder, sin embargo, que el entendimiento humano, por su debilidad congénita, carece de la aptitud para aprehender de un modo íntegro el ser real singular. Y al grado de esa ineptitud corresponde, justamente, el grado de las dificultades que se hallarán en la realización de la idea. La idea se irá singularizando en el propio proceso de su realización³⁵.

Este proceso de realización y singularización paralelas se va recogiendo enriquecedoramente en el contenido de la misma idea –recuérdese: la idea ejemplar debe verse como proceso–, la cual se prepara así para ser dirigida hacia adelante, hacia la realidad, en etapas de realización progresiva, esto es, de progresiva singularización.

4. La cúspide del hilemorfismo: *De veritate*, q3, a5

Nos parece que santo Tomás, en su principal tratado sobre las ideas³⁶, ha dado un paso definitivo en la comprensión de la idea ejemplar. Se ha situado en la cumbre del hilemorfismo, extrayéndole sus últimas y necesarias consecuencias, y se ha colocado en la postura filosófica más alejada de la de Platón –con su intelectualismo y racionalismo implicados– entre las que han sido adoptadas hasta ahora por la filosofía occidental, empirismos aparte.

Por esto, la inclusión de la materia en la idea ejemplar, que parece un planteamiento sorpresivo y abrupto, lo es efectivamente. Pero este planteamiento no es algo que se deduzca de modo confuso de los textos tomistas más afines al tema, sino que es presentado explícitamente por el mismo santo Tomás. Si en sus primeras aproximaciones al asunto se limitó a decir que la idea ejemplar es incompleta en la materia, pero completa en el compuesto (en la sustancia)³⁷, en sus más acabadas elucubraciones se atreve a afirmar audazmente y sin paliativos que “*proprie idea non respondet materiae tantum nec formae tantum; sed composito toti respondet una idea, quae est factiva totius et quantum ad formam et quantum ad materiam*”: “La idea no responde propiamente a la sola materia ni a la sola forma; sino que una sola idea responde al compuesto entero, la cual

³⁵ Cfr. C. Llano, *El conocimiento del singular*, Ediciones de la Universidad Panamericana / Publicaciones Cruz, México, 1995, p. 73 y ss.

³⁶ Tomás de Aquino, *De veritate*, q3, especialmente los artículos 3, 7 y 8.

³⁷ Tomás de Aquino, *In I Sententiarum*, d36, q2, a3, ad2.

es productora del todo, no sólo en cuanto a la forma, sino también en cuanto a la materia”³⁸.

¿Quién compone al compuesto? ¿Cómo se une *en la realidad* lo que sólo está unido *en la mente*? A estas interrogaciones tratará de responder el examen que haremos próximamente de la relación que guardan entre sí la causa ejemplar y la causa eficiente. Antes debemos, no obstante, estudiar una versión contemporánea de la primacía de la causa material, como acabamos de analizar su desmerecimiento.

³⁸ Tomás de Aquino, *De veritate*, q3, a5, c. El texto continúa: “Pero si consideramos la idea en sentido lato, como semejanza o noción, entonces pueden tener una idea distinta aquellas realidades que pueden considerarse separadamente, aunque no poseen *esse* separadamente”.

VI

LA CAUSA MATERIAL Y EL MÉTODO ANALÍTICO DE LA IDEA EJEMPLAR

Hemos estudiado hasta aquí la impracticabilidad que supone excluir de la idea la materia correspondiente a toda forma física hecha o por hacer, y subrayamos la dosis de falsedad teórica que pueda darse en esta perspectiva formalista de la idea y del conocimiento de ella.

Pero la ciencia contemporánea nos ofrece el lado contrario de esta óptica formal de la idea, apostando, tal vez como contrapeso del idealismo formalista, a la prioridad de la causa material por encima de la causa formal (y por encima de la idea concebida como mera y rigurosa causa formal extrínseca). Tal apuesta a la materia sobre la forma no se circunscribe a lo que en el ámbito filosófico se reconoce como abiertamente materialista. La preferencia causal de la materia, es, sin duda, una señal de *materialismo*, pero de un materialismo genérico, disfrazado a veces de puro cientifismo metodológico.

Ahora bien, la primacía de la causa material como componente intrínseco de la realidad (que es un rasgo genérico, decimos, del materialismo) conlleva un método de pensamiento característico. Donde el materialismo es prevalente, también lo es el método analítico, que tiende a erigirse como único método científico válido, al punto de que no es de extrañar que en la actualidad se consideren sinónimos análisis e investigación¹.

Aunque el método analítico no consista sólo en *desarmar* el objeto, sino también en tratar de comprender la conducta de las partes, estructurando así conocimientos parciales con vistas a la comprensión del todo, el eje sobre el que gira ese método es precisamente el análisis: gracias al análisis de las partes se piensa que puede llegar a entenderse el todo, a tal punto que muchos científicos, sociólogos y directivos se encontrarían en un aprieto si se les pidiese proceder con un método alternativo.

En efecto, aunque se pretenda finalmente la comprensión del todo, el comportamiento del todo no es para ellos más que la suma o relación mecánica de las partes que lo componen. Ésta es así la idea principal de lo que podríamos

¹ R. Ackoff, *Planificación de la empresa del futuro*, Limusa, México, 1990, p. 21.

denominar análisis materialista: para comprender alguna cosa, debe ser *desmembrada* conceptual o físicamente. Ha llegado a pensarse que con un proceso de desmembramiento suficientemente acucioso sería posible la comprensión completa del universo.

El análisis del materialismo es *reduccionista*: la realidad puede ser reducida a elementos últimos e indivisibles, y gracias a esta reducción la realidad llegará a ser comprensible. Ya dijimos antes que si los métodos de pensamiento formalista y sintético partían respectivamente de la abstracción *per modum formae* y de la abstracción *per modum totius*, el método analítico no arranca de la *abstractio* (que significa tomar algo separado de lo demás), sino de la *distractio*, que significa desmembramiento.

En nuestro siglo han venido, pues, a repetirse inadvertidamente los planteamientos filosóficos presocráticos: entenderemos la realidad cuando conozcamos de qué está hecha, cuando podamos bucear en los elementos que la componen: fuego, aire, agua y tierra, como Empédocles; átomos como Demócrito; o el indeterminado *apeiron* de Anaximandro, precedente de la materia prima de Aristóteles.

Este materialismo genérico y camuflado era entonces, como dijimos que lo es ahora, un reduccionismo: la materia se compone de elementos o partes, cuya complejidad pretende simplificarse por el procedimiento de una homogeneización unívoca, llegándose a reducir la realidad a cantidad (*partes extra partes*) y la cantidad a su composición atómica y/o energética. Hay un ciclo reiterativo en la historia de la cosmología y la epistemología de Occidente pretendiendo fundamentar el universo en la causa material (entendida ésta en términos muy amplios: tanto los átomos de Demócrito como los mónadas de Leibniz), desde Empédocles a Descartes y desde Descartes hasta Marx; y estas versiones cosmológicas y epistemológicas han arrastrado consigo a la ciencia positiva más actual.

Sabemos que el pensamiento de Occidente se caracteriza, de un lado, por un vaivén interminable que reclama en forma rotatoria cada una de las causas como óptica primaria de la explicación de la realidad, y, de otro, por el rotundo rechazo a las explicaciones causales reduccionistas del signo que fueren: sea la prevalencia de la forma, o de la materia, o de la finalidad... Parece, en efecto, que la realidad misma se resiste a ser explicada mediante la contestación a una sola de las cuestiones que se refieren a sus causas: la realidad es, al menos, *pentaédrica*, y a su conocimiento únicamente puede accederse contestando a las cinco preguntas que indagan por sus cinco causas:

- Si preguntamos *qué es*, contestaremos con su causa formal.
- Si preguntamos *de qué está hecha*, contestaremos con su causa material.
- Si preguntamos *cómo se hace*, contestaremos con su causa ejemplar.

- Si preguntamos *por qué es*, contestaremos con su causa eficiente.
- Si preguntamos *para qué es*, contestaremos con su causa final.

Las formas de las cosas, los materiales de que están hechas, las ideas preconcebidas para hacerlas, el origen de donde derivan y el sentido hacia el que apuntan, son las cinco cuestiones que, al menos desde Aristóteles, dan cuenta del conocimiento de la realidad por sus causas (en plural) en que consiste la ciencia.

Para el caso que ahora tratamos –la primacía de la materia sobre la forma– este vaivén se percibe en las discusiones desatadas en sus *Ensayos sobre el entendimiento humano* por ese gran analítico que es John Locke. Locke afirma que, desmembrados todos los elementos de una sustancia (cualidades primarias), nada queda ya de ella. Luego la sustancia no es más que (reduccionismo) la suma de sus cualidades elementales. Nosotros diremos que –concediendo sin admitir que esto fuera verdadero– también es verdad que la mera aglomeración de aquellas cualidades primarias nunca dará la sustancia originalmente constituida. Luego la sustancia no es la suma de sus cualidades. Puede ser verdad que, desgajadas de la manzana su peso, tamaño, densidad, textura y composición química, nada quedará ya de ella. Pero más verdadero será que, amontonados el peso, tamaño, densidad, textura y composición química, nunca obtendremos una manzana, que es algo más que la suma de sus cualidades. El algo más es precisamente su forma intrínseca.

La ciencia positiva actual, en prácticamente todas sus manifestaciones, revive, pues, aquella etapa filosófica que pensaba encontrar la comprensión de la realidad contestando a la pregunta *de qué esta hecha*, es decir, a la pregunta por su causa material, a cuyo hilo se esclarecerían las otras cuatro cuestiones, las cuales se encontrarían supeditadas a la resolución de aquella primera. El marxismo no fue sino una variación histórica más de esos intentos.

Esta manera específica de pretender concebir la realidad impone una metodología también específica: entre el materialismo reduccionista y el método analítico hay un paralelismo difícil de evadir. En *física*, los trabajos de Dalton han resucitado las especulaciones de Demócrito y las teorías cartesianas; todos los objetos físicos se pueden reducir a las partículas indivisibles de su materia: los *átomos*, o las partículas elementales subatómicas.

En *química*, se logra elaborar la tabla periódica de los elementos, la cual se considera como una tabla cerrada: los elementos que la componen suman un *numerus clausus*.

La *biología* siguió también el camino reduccionista y analítico, pensando que la vida era inteligible si se reducía a un solo elemento: la *célula*.

Incluso la *psicología*, que representó siempre el contrabalance de esas reducciones, ha quedado igualmente afectada por esta tendencia según la cual la rea-

lidad sólo resultaría comprensible en la medida en que se redujera a sus elementos primarios: sean las mónadas de Leibniz, las *ideas simples* de Hume, o los *impulsos fundamentales* de Freud o de Adler...

En la *epistemología*, la tarea científica, a la que parecería corresponderle la comprensión global del universo, se dirige hacia los antípodas de esa finalidad: descomponerlo en *ideas claras y distintas*, para agotar así los límites de su inteligibilidad.

Y a ello mismo responden la lingüística y el análisis del lenguaje, que tratan de reducir el habla humana a elementos indivisibles de sonido, *fonemas*, o a palabras representativas de *facts* empíricos autónomos, comprobables e indivisibles (*Tractatus*, de Wittgenstein), hasta expresarlo con las palabras definitivas de Bertrand Russell, culmen en el siglo XX del analiticismo que estamos exponiendo: “La *filosofía* que deseo defender puede llamarse atomismo lógico o pluralismo absoluto porque, aunque mantiene que hay muchas cosas, niega que haya un todo compuesto de esas cosas”².

Pero este método analítico no intenta sólo desentrañar –casi en el sentido literal del verbo– teóricamente los secretos de la realidad. Russell Ackoff³ ha visto que este método analítico (el cual, según nuestra interpretación, otorga sus preferencias a la causa material) se ha introducido también en el diseño del trabajo humano, de manera que el materialismo reduccionista adquiere este último carácter en su significación más fuerte: no sólo es reduccionista sino *mecanicista* en el sentido preciso que le otorga el *maquinismo*.

El movimiento de la revolución industrial consistió esencialmente para Ackoff⁴ en el reemplazo de la fuerza humana por la fuerza de la máquina. El trabajo, conceptualizado sólo como aplicación de energía a la materia, podría ser *mecanizado*.

El trabajo de la máquina sería reductible a ciertos elementos maquinales básicos: la palanca, la polea, la rueda, el eje, el plano inclinado, de los que la cuña y la tuerca no son más que variantes. De manera que la mecanización del trabajo es a su vez reductible a una serie de *tareas simples* que serían en el trabajo humano lo que los *elementos, átomos, células*, en la realidad física. Aunque no todo trabajo, por su complejidad o por su costo, podrá mecanizarse, es decir, reducirse a esas *tareas simples*, la mecanización se constituyó como un ideal del trabajo humano, al punto que la producción industrial y la línea de ensamble

² B. Russell, *Mysticism and Logic and Other Essays*, Allen and Unium, London, 1976, p. 84.

³ Cfr. R. Ackoff, *Scientific Method: Optimizing Applied Research Decisions*, John Wiley and Sons, New York, 1962.

⁴ R. Ackoff, *Planificación de la empresa del futuro*, p. 25.

(representantes de la *serie concentrada de tareas simples*) se convirtieron en la espina dorsal de la fábrica moderna.

Esto acarrió un costo antropológico que ya hemos señalado en otro lugar⁵: el trabajo de una persona –aquí, el trabajador– se hace según las reglas dictadas por otra –aquí, el constructor de la máquina–. Costo del que se deriva lo que Ackoff denomina la *enajenación del trabajo: el hombre mismo fue obligado a comportarse como máquina*.

La idea ejemplar del trabajo que habría de ser realizado, al descomponerse en y reducirse a sus elementos átomos, hacía prevalecer en ella la causa material. El trabajo organizado se inspiraba así en los simples funcionamientos de una máquina. Este concepto mecanicista del trabajo organizado, en el que todo gira sobre las *tareas elementales* que lo fundamentan, fue desarrollado y popularizado desde 1911 por Frederick Taylor con *The Principles of Scientific Management*⁶, y por Henri Fayol con *Administration générale et industrielle* (1916)⁷.

Verdad es que pronto se vio que el trabajo no podía organizarse al modo de una máquina y se concibió al modo de un cuerpo orgánico (por ejemplo, Chester Barnard⁸), en donde sus componentes no relacionan sus movimientos como partes o tareas elementales, sino como órganos heterogéneos, cada uno de los cuales no es desgajable de los demás. Aparece, por encima del concepto de elemento, el concepto de sistema. Este concepto sistémico social fue ya estudiado por nosotros al dialogar con Niklas Luhman y con Pierpaolo Donati. Mientras el primero subraya los caracteres necesarios y prácticamente inmodificables del *sistema*, el segundo opone la realidad de la persona como capacidad de *proyecto* al margen o en autonomía respecto del *sistema*.

Debemos a Russell Ackoff⁹ la acertada distinción, ya conocida, pero no aplicada de un modo práctico a los sistemas sociales, entre *sistemas con propósito* y *sistemas sin propósito*. Los sistemas sin propósito funcionan como máquinas o como cuerpos orgánicos, cuyo proceso es determinista. No tenemos capacidad espontánea de cambio. Es de esta manera como Niklas Luhman considera el sistema, según recordaremos.

⁵ C. Llano, *et al.*, *La vertiente humana del trabajo en la empresa*, Rialp, Madrid, 1990, pp. 15-32.

⁶ F. Taylor, *Management científico* en *Obras completas*, versión castellana de Alicia Arra, Oikos-tau, Barcelona, 1970.

⁷ H. Fayol, *Administración industrial y general*, versión castellana de Oreste Popescu, El Ateneo, Buenos Aires, ⁵1961.

⁸ Ch. Barnard, *The Function of the Executive*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.), 1938.

⁹ R. Ackoff, *Planificación de la empresa del futuro*, p. 27 y ss.

Los sistemas con propósito, en cambio, son aquellos que se encuentran formados por personas inteligentes con capacidad de elección, y por tanto con capacidad de cambiar teleológicamente y desde dentro el propósito, la finalidad del sistema del que forman parte y al que por ello no tienen por qué someterse ciegamente. Estamos hablando ahora, en nuestros términos, del desplazamiento de la causa material –importancia de los elementos componentes– por la causa ejemplar y la causa final –importancia de la idea y del fin–.

A estas intuiciones de Ackoff le faltan, según creemos, conceptos filosóficos fundamentales para el tratamiento debido de la distinción clave entre el sistema sin propósito –determinista– y el sistema con propósito –libre–.

Primeramente, el supuesto panteísmo implícito de nuestro autor le impide ver que, en realidad, no puede hablarse de sistemas –materiales o artificiales– sin propósito, ya que todo sistema, para serlo, requiere de un propósito, de una idea, señalada por la causa eficiente que lo forma o desencadena.

Para que el sistema siga un propósito, esto es, posea una teleología, no es necesario que el propósito sea endógeno al sistema, sino que el ingeniero pueda imponerle la finalidad a la máquina lo mismo que un ser supremo inteligente puede dirigir los procesos naturales, como se expresa en la quinta vía por la que se demuestra la existencia de Dios, vía que podrá en todo caso rechazarse, pero no ser ignorada.

Si aplicamos los conceptos de causa eficiente, ejemplar y final a los de sistemas sin propósito y sistemas con propósito, habríamos más bien de distinguir entre *sistemas con propósito exógeno*, señalado por personas externas al sistema, es decir, por causas extrínsecas y exógenas, o *sistemas con propósito endógeno*, constituidos por personas que componen el sistema, y que le otorgan desde dentro no sólo su impulso, sino también su finalidad, que serían causas igualmente extrínsecas, pero endógenas al sistema.

Como se ve, la mera división tradicional de causas extrínsecas y causas intrínsecas no resuelve la clasificación de los sistemas con propósito y sin propósito. Todo propósito está determinado por causas eficientes inteligentes (y por ello implicantes de una causa ejemplar y final), pero tales causas pueden ser ajenas al sistema –como el padre es ajeno al sistema orgánico del hijo, el creador al sistema bajo el que funciona su criatura, o el ingeniero al sistema de operación de la máquina– o bien pertenecientes a él, como las personas que componen una organización o una sociedad.

Pero en el planteamiento de Ackoff falta además precisión en los linderos que separan y cruzan los conceptos de causalidad por un lado y de determinismo y libertad por el otro. Para nuestro autor parece ser que la ley *todo efecto tiene una causa* señala el ámbito del *determinismo* –en el que se darían los sis-

temas sin propósitos— mientras que el ámbito de la libertad —sistemas con propósitos electos— se eximiría al mismo tiempo del de la causalidad.

Debe introducirse en su esquema, para que sea viable, la distinción entre causa suficiente (si hay causa, entonces hay efecto, al que no se refiere el principio de causalidad) y causa necesaria (si hay efecto, entonces hay causa, al que se refiere el principio de causalidad, el cual así expresado es evidente por casi tautológico).

El principio de causalidad dice que siempre que hay un efecto hay una causa (la cual ni es una causa determinada ni tiene por qué ser suficiente); pero no dice que siempre que se da una causa se da su efecto, lo cual sólo acontece en las causas suficientes. La causa es necesaria para el efecto, pero no al revés. Por eso hay *causas per accidens o coincidentales*, que producen su efecto por una coyuntura casual, o casualidad de causalidades; y *hay causas libres* que producen su efecto porque quieren hacerlo.

De no introducir esta distinción, la hecha a su vez por Ackoff en los sistemas con propósito y sistemas sin propósito resultaría inviable, *pues los sistemas con propósito funcionarían sin causalidad*, ya que la causalidad de su funcionamiento es insuficiente: no basta que se dé la causa para que el sistema funcione; la causa, además de darse, ha de querer causar. La causa libre es así al mismo tiempo el paradigma de causa —es causa reduplicativa, porque quiere serlo— y el paradigma de causa insuficiente —porque basta con no querer causar para que no se dé el efecto—.

Establecemos, pues, el concepto de sistema con propósito como un *sistema cuyas causas eficientes (y por ello extrínsecas) inteligentes y libres son sin embargo endógenas al sistema mismo*. Ahora bien, con tal establecimiento, las partes sistemáticas han dejado de ser causa material para convertirse en causa eficientes extrínsecas (paradójicamente endógenas al sistema mismo). El sistema preconcebido o los sistemas preconcebidos por esas causas eficientes endógenas, a fuer de inteligentes, son precisamente la causa ejemplar o las causas ejemplares del sistema. Y el fin o los fines perseguidos por esas causas eficientes endógenas, a fuer de libres, son los que hacen que el sistema a que pertenecen posea un propósito.

Para salirnos de una interpretación analítica materialista del sistema, como lo estamos haciendo, y como pretende Ackoff, se requeriría aún no sólo connotar a las partes del sistema respecto de causas no materiales —eficientes, ejemplares y finales—, sino también relacionarlas con la causa formal. ¿Puede decirse que un sistema —al igual que una substancia— lo es precisamente por su causa formal? En el sistema de un *organismo* —mecánico o vivo— la respuesta positiva parece inescapable: la máquina y el organismo, *ut sic*, lo son por sus formas accidentales o substanciales en cada caso. Pero ¿el sistema como *organización* lo es por su causa formal?

Nos parece que la época actual –precisamente caracterizada como la de los sistemas y la de los sistemas propiamente considerados, es decir, los sistemas cibernéticos– está aún pendiente de un esclarecimiento filosófico de las diferencias radicales entre forma, sistema y estructura.

Dejemos ahora la tercera para mejor ocasión. ¿Cuál es la diferencia basilar entre la forma –sustancial o accidental– y el sistema o la del sistema? Aventuramos la hipótesis de que en la forma prevalece el *eidós*, la *entelequia*, la unidad, la finalidad; en el sistema, sin perder de vista la unidad del conjunto, se resalta en cambio de manera especial la aportación de las partes al mismo conjunto. Dicho de nuevo en términos epistemológicos, la forma se obtiene mediante una *abstractio per modum formae*, en donde la materia queda ensombrecida; el sistema se obtiene en una *abstractio per modum totius*, en donde se consideran *ex aequo* tanto la forma como las partes materiales informadas, al punto que en el sistema, sus partes o elementos, al ser eficientes del mismo, en cierto modo dan la forma al propio sistema. (Ya advertimos que el sistema considerado bajo la óptica de la causa material, o de los elementos que la componen, no como eficientes sino como meros componentes, no se obtiene mediante una *abstractio* sino mediante una *distractio* o descomposición elemental).

Consideramos que los expertos contemporáneos en sistemas o en organizaciones no han aprovechado debidamente conceptos de la tradición filosófica que son claves para su recta intelección y su concepción desde la perspectiva de la idea práctica. Estimamos que la diferencia entre sistema –organización u organismo mecánico– y forma, viene señalada bajo la expresión tomista “ser uno en la acción no es lo mismo que ser uno en el ser”¹⁰. El sistema constituye una unidad denominada de *orden*, donde “la parte del todo puede tener una actividad que no es la actividad del todo y, de la misma manera, el mismo todo tiene una operación que no es la propia de cada una de las partes, sino sólo del todo”, tal es el caso de la tracción de un barco, actividad de toda la multitud que rema en él, aunque la acción del remero es distinta de la del timonel.

Por otro lado, la unidad que produce la forma sustancial (por ejemplo, de un cuerpo vivo) se denomina *absoluta*, porque ninguna actividad de las partes deja de ser actividad del todo, como en los seres vivos”¹¹.

Por tal razón, el estudio del sistema nos exige advertir de manera particular la contribución de las partes al todo. Esta advertencia nos daría a conocer lo que se denominaría *naturaleza del sistema*. Tal conocimiento resulta inexcusable en

¹⁰ Tomás de Aquino, *Contra Gentiles*, II, c56.

¹¹ Cfr. Tomás de Aquino, *In Ethica Nicomachea*, I, lect1, n5. Agradezco a mi colega Jorge Morán Castellanos haberme remitido a sus traducciones del Proemio del *Comentario* de santo Tomás a la *Ética* de Aristóteles, ilustrando con los conceptos de unidad de orden y unidad sustancial las diferencias entre la *forma* de un sistema y la *forma* de una substancia.

el momento contemporáneo, debido a que nos encontramos, como ya se dijo, en la época de los sistemas. Pero resulta aún más inexcusable en un estudio de la causa ejemplar, especialmente si ésta no se quiere identificar –como es nuestro caso– con la causa formal. En efecto, si la causa ejemplar no lo es sólo de la forma, sino también de la materia, la causa ejemplar no lo será sólo de *formas* –sustanciales o accidentales– sino también de *sistemas*.

La naturaleza del sistema puede caracterizarse mediante las siguientes notas:

1) *La conducta de cada elemento componente de un sistema tiene un efecto sobre la conducta del todo.* Esto resulta evidente en ese sistema que es el cuerpo orgánico: el funcionamiento de los pulmones, o el corazón, o el cerebro, tienen algún efecto sobre el comportamiento del todo. Cuando hay alguna presunta parte del sistema que no se encuentra afectada por el comportamiento, conducta o acción de otras partes, aquélla se hallaría, por definición, fuera del sistema, hasta tanto pueda demostrarse que la ausencia de afectación es sólo aparente, como sucede, quizá, con el *apéndice* del intestino humano, que se presenta, según su nombre indica, como un *añadido* a en lugar de aparecer como *parte de*.

2) *La conducta de los elementos y sus efectos sobre el todo son interdependientes.* Esta condición implica que la manera en que cada elemento se comporta y la manera en que influye sobre el todo depende al menos de cómo se comporte otro elemento. Para seguir con el mismo ejemplo de sistema, el corazón se comporta e influye sobre todo el cuerpo humano, en íntima conexión con el comportamiento de los pulmones; el funcionamiento del cerebro varía dependiendo del de los pulmones y el corazón, etc.

3) No obstante esta influencia integral (1) y esta interconexión parcial (2), *cada elemento aporta al todo algo específico.* Es decir, cada parte tiene una función dentro del sistema. Si todas las partes realizaran la misma labor, no constituirían un sistema, sino un *aglomerado*.

4) *Cada parte del sistema posee propiedades que se pierden cuando se considera separadamente,* y muy probablemente se alteran o transforman cuando logra introducirse en un sistema diverso.

5) *La influencia de la parte en el todo afecta a su vez a la propia parte (feedback o retroalimentación).*

6) Aunque dentro del sistema se formen sub-sistemas, *cada uno de los sub-sistemas tiene a su vez, como cada parte, un efecto sobre la conducta del todo y ninguno tiene un efecto independiente de él.* Si no fuera así, no formarían un subsistema, sino que serían un sistema completo.

7) *No hay sistemas absolutamente cerrados, ya que todo sistema forma parte de otro sistema envolvente más amplio.* Pero si el sistema de que hablamos fuera un sistema totalmente abierto al sistema envolvente del que pertenece, ya no

sería un sistema sino un subsistema del supuesto sistema envolvente. Los conceptos de mayor o menor apertura sistémica son claves para entender las relaciones entre un sistema y su sistema envolvente o entorno. Para iluminar las relaciones de un sistema con su entorno, Ackoff arbitra los conceptos del entorno *transaccional*, que influye en el sistema pero es a su vez influido por él, y el entorno *contextual* que influye en el sistema pero no es influido por él¹². Éste sería para nosotros propiamente el entorno, y aquél el sistema envolvente.

8) *Epistemológicamente, el sistema no puede entenderse analizando cada una de sus partes.*

* * *

Aunque el sistema tiene una función –y por ello un propósito exógeno– no necesariamente tiene un propósito endógeno.

Cuando las partes tienen un propósito endógeno –es decir, son conscientes y libres– el sistema es una organización, y los elementos que la componen no pueden considerarse como meras causas materiales del sistema –como lo serían bajo una perspectiva rigurosamente analítica–, sino también en lo que conllevan de causas ejemplares, finales y eficientes.

El propósito de cada componente respecto de sí mismo, respecto de otra parte y respecto del sistema entero, será lo que Donati denominó *proyecto* como alternativa al sistema, y, de acuerdo con él, la radicalidad del proyecto no depende del sistema, sino de la persona, tanto porque es *de la persona*, cuanto porque el motivo del proyecto deriva de su relación con *otra persona*. Como se ve, tampoco Donati concibe el proyecto como aislado del sistema, o como perteneciente a una persona sin relación con otra.

Ackoff, por su parte, deja impreciso este orden de radicalidad, aunque su aportación más valiosa es la de introducir el propósito (que nosotros por eso hemos llamado propósito endógeno) dentro del sistema, conservando las características que componen a éste (al sistema), sin demérito de la presencia de aquél (el propósito).

De esta manera, Ackoff concibe el sistema no como máquina, ni como organismo, sino como organización, que es el sistema compuesto de personas en cuanto tales, vale decir, no desposeídas de su inteligencia ni de su capacidad de decisión, por lo que pueden idear un propósito y pueden quererlo.

Una organización es, pues, para Ackoff¹³, un sistema con tres niveles de propósitos:

¹² R. Ackoff, *Planificación de la empresa del futuro*, p. 37.

¹³ R. Ackoff, *Planificación de la empresa del futuro*, p. 46.

1. El sistema tiene como tal un propósito.
2. Es parte de uno o más sistemas envolventes que tienen a su vez un propósito.
3. Sus componentes internos o endógenos (las personas) tienen a su vez sus propios propósitos [respecto de sí, respecto del sistema al que pertenecen y respecto del sistema envolvente].

Por el tercero de estos niveles de propósitos, es inaceptable concebir la organización ni como una máquina ni como un organismo. Por el segundo, se considera inaceptable la concepción de una organización totalmente cerrada a su entorno.

Estas tres consideraciones negativas permiten a Ackoff extraer la enunciación de las propiedades positivas de la administración de las organizaciones, derivadas de las interrelaciones entre los propósitos de estos tres niveles: 1) el de la organización misma; 2) el de la sociedad en donde la organización se encuentra inserta; 3) el de la persona inserta en la organización; de manera que los propósitos de la organización se encuentran afectados tanto por las personas que la integran como por los sistemas sociales de los que es parte. De aquí que los tres tipos de acciones administrativas del sistema sean: 1) hacia los propósitos del sistema que administra: *el control*; 2) hacia los propósitos del sistema que abarca: *la ambientación* [ecológica y cultural]; y 3) hacia los propósitos de las personas: *la humanización*.

Las ocho notas que determinan un sistema (efecto de la parte sobre la totalidad; interdependencia de los efectos de las partes; aportación específica de cada parte; propiedades de la parte derivadas de su integración al todo; afectación cibernética de la acción de cada parte; dependencia de los subsistemas al sistema: apertura del sistema; e inintelectión consecuente del sistema mediante el mero análisis de cada parte); los tres niveles de propósito (el del sistema, el de la sociedad en la que se ubica el sistema, y el de las personas ubicadas en el sistema) y las tres acciones administrativas para la manutención del sistema como tal (control, ambientación y humanización) son otros tantos impedimentos para diseñar, concebir, entender y manejar el sistema mediante los instrumentos que nos proporciona la causa material, y nos impiden a la vez dar preferencia en su causa ejemplar a las relaciones que ésta guarda con la causa material o con los elementos que componen materialmente el sistema.

Al revés, las anteriores consideraciones nos señalan que la línea a seguir en la combinación y manejo de un sistema no es la *reductio* del sistema a sus elementos componentes sino la *elongatio* o ampliación del sistema a los sistemas que lo envuelven. El camino del *reduccionismo* debe complementarse con el del *elongatismo*, e incluso, ante determinados enfoques, éste debe oponerse a aquél:

en lugar de pensarse que el sistema *no es más que* los elementos que lo componen, debe pensarse que el sistema *no sólo es* el sistema mismo.

Dicho de otra manera, las anteriores consideraciones nos empujan a afirmar que el enfoque sistémico y el enfoque analítico son al menos complementarios. Esto es, que los análisis bajo la óptica de la sola causa material resultan insuficientes. En efecto, aunque cada parte, considerada por separado, se diseñara del modo más funcionalmente posible, no por ello el funcionamiento del sistema sería el más perfecto posible¹⁴.

La perfección del sistema no se resuelve, pues, por la vertiente de la causa material: faltaría lo que nosotros llamaremos *principio de respectividad sistémica*, el cual exige que cada parte no se diseñe ejemplarmente como la más perfecta de suyo, sino en respectividad interna con las demás partes del sistema. Un automóvil que se formase con las mejores partes de los mejores modelos de automóviles no funcionaría (como tampoco funcionan los equipos de fútbol compuestos con los mejores jugadores de los otros equipos). Por eso Napoleón prefería un general sobresaliente a dos generales sobresalientes.

El entrenamiento para el trabajo organizado ha de ser un entrenamiento hecho bajo el principio de *respectividad sistémica*. Sólo mediante este principio puede obtenerse la finalidad del entrenamiento, la cual no reside en que cada uno ejerza su acción lo mejor posible, sino que ejerza lo mejor posible su *acción asociada en equipo con los demás*.

Lo que Xavier Zubiri evidenció para las notas constitutivas de la esencia real puede aplicarse analógicamente al análisis de las partes del sistema, ya que la esencia en Zubiri es rigurosamente sistémica.

Cada nota constitutiva de la esencia no es para él meramente una *nota*, sino una *nota-de*, internamente vertida hacia las demás. La esencia no puede idearse desde cada una de sus notas, sino que, al revés, cada nota constitutiva de la esencia se idea desde el todo, lo mismo que el acto ideatorio de un reloj no comienza por la ideación de cada parte sino por la ideación de la máquina total. Es la *idea de la esencia* la que configurará la idea de cada una de las notas que la componen, y no al revés: la esencia no es la suma, sino la inspiración de cada nota.

De esta manera, los ocho caracteres que configuran a un sistema son indicaciones de que éste, análogamente a la esencia en Zubiri, se define, antes que nada, como una *unidad coherencial cíclica*, porque las partes se coimplican cibernéticamente.

¹⁴ R. Ackoff, *Planificación de la empresa del futuro*, p. 32.

VII

LA IDEA EJEMPLAR Y LA CAUSA EFICIENTE

Cuando hubimos de reivindicar para la idea su valor de causalidad, hicimos referencia a aquellos textos tomistas que dotaban a la idea ejemplar de la potencialidad de *eficiencia*, cuyo valor causal nadie pone en duda de entre quienes admiten la causalidad.

Los fenomenistas como Hume y sus seguidores, para relegar el valor real de la causa, se refieren, porque basta, a la sola causa eficiente, y eso es así porque la causa eficiente mira al *esse* como la causa formal mira a la esencia o especificidad. Pero ya hemos dicho que, de alguna manera, la idea no se refiere sólo a la forma, pues propiamente mira al todo, al *σύνολον* o compuesto, que es el único susceptible de existir, y mira por tanto al *esse*.

Entonces, si la idea ejemplar no es ajena a la causa formal –por mirar a la especificidad–, tampoco puede serlo a la causa eficiente por mirar al acto de ser.

Aludimos también al carácter eficiente de la idea ejemplar, remitiéndonos al origen cultural tomista de esta idea: el capítulo quinto del *De divinis nominibus* de Dionisio¹, según el cual las ideas ejemplares no son sólo *predefiniciones* sino también *voluntades*; y por ello mismo no sólo *predeterminativas*, sino también *efectivas*.

Por añadidura, Juan de Santo Tomás, apoyándose en algunos textos del Aquinate, al parecer con derecho², concluye que “la forma del arte debe concurrir [al efecto] eficientemente, como también el propio arte del que es forma”³, pues “el arte es causa efectiva de lo artificio”⁴.

Esta eficiencia, propia de la idea ejemplar según Juan de Santo Tomás, se deduce –a su juicio– de la imitabilidad, “pues actúa (como *agens*) en lo ideado

¹ Transcrito por Tomás de Aquino, *De veritate*, q3, a1, c; cfr. especialmente nuestra nota 5 del capítulo III.

² Juan de Santo Tomás, *Cursus Theologicus*, I, qXV, d1, a1, §XVIII. Él se remite a Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, III, q78, a2, y a Tomás de Aquino, *Quodlibetum*, VII, a3.

³ Juan de Santo Tomás, *Cursus Theologicus*, I, qXV, d1, a1, §XVIII.

⁴ Juan de Santo Tomás, *Cursus Theologicus*, I, qXV, d1, a1, §XVIII.

por imitación suya: siendo de este modo operativa *ad extra*, pertenece a la razón práctica” y puede considerarse que hay en ella “algo que corresponde a la eficacia, y al movimiento ejecutivo *ad extra* y se reviste así de la razón de causa eficiente, que mira a la ejecución y posición de la cosa en el ser”⁵.

1. *Idea est infecunda omnino*

No obstante, frente a estas tajantes afirmaciones que atribuyen eficiencia a la idea, se presentan gravísimas dificultades. Si otorgamos a la idea cierta potencialidad eficiente, le damos de nuevo, aunque por razones diversas, aquella dignidad hipostática que tenía en Platón y que reaparece sin remedio en cada nueva aproximación al asunto.

Actiones sunt suppositorum, “las acciones lo son de los individuos”, dice razonablemente el aforismo escolástico. Si la idea realiza la acción prototípica de la eficiencia, adquiere una substancialidad individuada, un rango hipostático, que perdió cuando el mundo de las ideas fue desmontado por el hilemorfismo.

Por ello, porque las acciones son de los individuos, el anterior aforismo escolástico se completa de este modo con otro casi axiomático: *idea est infecunda omnino*, “la idea es completamente estéril”.

Parecería que tendríamos que concluir en el sentido de que la idea es la causa ejemplar en tanto que el artífice –que sí es un individuo, y no una idea– es la causa eficiente, y dejar las cosas en este punto. Pero no sería en modo alguno un punto final.

2. *Imitabilidad pasiva o activa*

El problema ha sido planteado por Marie Charles Perret de esta manera⁶: “La causa ejemplar connota a la causa eficiente”, pero “a fin de cuentas, la ejemplaridad no es reductible a la eficiencia”. En efecto, hablando de ella sola –y lo dice en abierta contradicción respecto del texto de Dionisio–, *l'idée n'est pas productrice*, “la idea no es productora”⁷. “Lo anterior no significa destruir la causalidad de la idea, sino señalar su dependencia respecto al agente, su depen-

⁵ Juan de Santo Tomás, *Cursus Theologicus*, I, qXV, d1, a1, §XIX.

⁶ M. Ch. Perret, “La notion d'exemplarité”, p. 461.

⁷ M. Ch. Perret, “La notion d'exemplarité”, p. 461.

dencia frente a la intervención voluntaria”⁸. “La causa eficiente juega un papel activo, mientras que la causa ejemplar juega un papel real pero, de cualquier manera, un papel pasivo [*rôle-passif*], en tal sentido que la influencia de la causa ejemplar reside en primer lugar en su imitabilidad”⁹.

Nosotros acabamos de ver que para Juan de Santo Tomás esta imitabilidad tenía una connotación activa, y era ello lo que le autorizaba para atribuir a la idea ejemplar una fuerza eficiente. Pero para Perret la imitabilidad tiene sólo –y, al parecer, más razonablemente– una función pasiva, aduciendo a su favor la autoridad de Fonseca: “Ratio exemplaris consistit in imitatione passiva, seu imitabilitate”, “la razón formal del ejemplar consiste en la imitación pasiva o imitabilidad”¹⁰.

Perret recurre por igual a conocidas y aceptadas expresiones escolásticas en el terreno del actuar y del hacer que parecen precisar de nuevo el problema: la causa eficiente funciona *per modum exercitii*, a la manera del ejercicio, en tanto que la causa ejemplar funciona *per modum specificationis, per modum objecti*, a la manera de la especificación y del objeto¹¹, para terminar citando un texto redondo de Gonet: “la causalidad propia de la idea será la de conferir al efecto la especie a partir de la pasiva imitación de sí [...]; no determina al agente a hacer, sino que determina al agente a hacer un efecto de tal especie”¹².

Por su parte, Urráburu parece conducirnos, en su estudio sobre la causa ejemplar, a una conclusión intermedia. Porque, por un lado, afirma con énfasis el carácter eficiente de la idea ejemplar (presuponiendo, sin embargo, el acto interno de la voluntad, que es la intención de imitar a la idea), pero concluye finalmente que *esta causalidad eficiente no es física sino moral*, dirigiendo y aconsejando¹³.

Parece darse aquí una confusión de las fronteras causales, semejante a la que advertimos cuando se habló de forma extrínseca para la idea ejemplar y forma intrínseca para la forma substancial. A nuestro entender, la causa eficiente es siempre física, pues actúa *per modum exercitii*, llevando a cabo su ejercicio, o, como lo dice Aristóteles en su texto príncipe de la división causal, “es el primer principio del cambio y la quietud”¹⁴.

⁸ M. Ch. Perret, “La notion d’exemplarité”, p. 461.

⁹ M. Ch. Perret, “La notion d’exemplarité”, p. 461.

¹⁰ M. Ch. Perret, “La notion d’exemplarité”, p. 461.

¹¹ M. Ch. Perret, “La notion d’exemplarité”, p. 461.

¹² J. B. Gonet, *Clypeus Theologiae Tomisticae*, t. I, tract. III, disp. VII, a3.

¹³ J. J. Urráburu, *Ontología*, artículo 3, “De causa exemplari”, p. 1191 y ss.

¹⁴ Aristóteles, *Metaphysica*, V, 2, 1013a 32.

Al contrario, la causa moral actúa no físicamente, y por tanto no por eficiencia, sino *per modum specificationis et obiecti*¹⁵, presentando una dirección objetiva hacia la que la eficiencia debe tender y por la que queda especificada y modulada. Pero esta especificidad parece pertenecer más al campo de la causa formal y para Perret, como ya vimos, pertenece también al de la causa ejemplar. Y es lógico, pues para él la causa ejemplar no es más que causa formal extrínseca.

Con todo, Urráburu nos da una pista para ulteriores indagaciones. Pese a su confusión de fronteras causales, que acabamos de señalar, la idea ejemplar es causa eficiente –aunque moral–, porque procede aconsejando y dirigiendo. Como esta afirmación la hace aquí sin más fundamento, quedamos autorizados para preguntarnos si el consejo y la dirección pertenecen a la causa eficiente –como quiere Urráburu– o a la causa formal –como quieren Perret, Fonseca y Gonet–.

3. El nexa entre eficiencia y formalidad

Para dirimir este asunto, no tenemos más remedio que acudir, de nuevo, al lugar aristotélico príncipe en la división causal: el capítulo segundo del libro quinto de la *Metaphysica*. Porque, curiosamente, el ejemplo inicial que Aristóteles arbitra para explicar ese “primer principio del cambio y la quietud” en que consiste la causa eficiente, es nada menos que el “consejero” [*consiliator; oion o bouleusas aitios*]. Además de él, se usará un ejemplo menos sorprendente: “el padre del hijo, y todo aquél que ejerce una acción, y que cambia a lo que cambia”¹⁶. De manera que el aconsejar aparece, en Aristóteles, como un modo, y primer modo ilustrativo, de causalidad eficiente.

Santo Tomás, al comentar este texto, dedica al asunto la extensión e importancia que merece¹⁷. El principio del cambio y la quietud es para él la causa motora o eficiente [*causa movens vel efficiens*]. Así, el consejero es causa [*con-*

¹⁵ M. Ch. Perret, “La notion d'exemplarité”, p. 461. Lo que aquí se presenta como algo similar (la especificación con que la causa ejemplar determina la acción práctica y la especificación con que el objeto del conocimiento especifica este mismo acto de conocer) comporta importantes diferencias -en las que no podemos entrar ahora-, al punto que algunos tomistas, a nuestro parecer con razón y fundamento, consideran el objeto del conocimiento como una causa original y primaria no estrictamente asimilable a las otras cinco causas, ni siquiera a la ejemplar: la causalidad objetiva pertenece al conocimiento teórico y la causalidad ejemplar al práctico.

¹⁶ Aristóteles, *Metaphysica*, V, 2, 1013a 33.

¹⁷ Tomás de Aquino, *In Metaphysicam*, V, lect2, n765 y 769 (cfr., también, n766-n768).

siliatur est causa], “pues a partir del consejero empieza el movimiento de aquél que actúa según el consejo”.

Dice santo Tomás que este modo de causa eficiente es mencionado por Aristóteles junto a la paternidad –*pater est causa filii*– porque “con estos dos ejemplos abarca los dos principios del movimiento a partir de los cuales se hacen todas las cosas: el propósito del consejero y la naturaleza del padre”.

Sería conveniente hacer una relación entre estos dos extremos (el propósito y la naturaleza) por un lado, y la forma *ad quod* (idea ejemplar) y la forma *a qua* (causa eficiente) por el otro; relación a la que santo Tomás se refiere en *De veritate*¹⁸, y a la que ya nos hemos dedicado detenidamente arriba. Pero nos limitaremos a advertir que esa forma *ad quod* a la que santo Tomás alude –esto es, la forma ejemplar que se imita– reviste dos modalidades, de las cuales la más importante es aquélla en la que la imitación procede de la *intención del agente*, esto es, del propósito.

En ambas ocasiones, pues, el más sobresaliente comentador de Aristóteles asocia la causa ejemplar y la causa eficiente a través de ese nexo especial que es la intención o el propósito del agente. *La causa ejemplar es la forma o idea que el agente intenta imitar.*

Es preciso, por tanto, ahondar más en este nexo. La causa ejemplar tiene un lado fronterizo con la causa eficiente cuando se le considera como el intento o propósito del consejero que aconseja actualmente al agente. ¿Quién o qué es este *ser consejero*?

En su comentario a Aristóteles¹⁹, para analizar esta condición de la eficiencia del consejero, santo Tomás se remite, a su vez, a Avicena. Para Ibn Sina se dan “cuatro modos de causa eficiente: *perficiens, disponens, adiuvars, et consilians*”²⁰ (de las cuales, como se ve, paradójicamente el modo *consilians* que para santo Tomás ostenta el primer lugar, como principio de todo movimiento, es colocado por Avicena en el último).

“Se llama *perficiens* a la causa eficiente que causa la última perfección de la cosa, como, por ejemplo, quien induce la forma sustancial en las cosas naturales, o *la forma artificial en las cosas artificiales, v. gr., el arquitecto*”²¹: sería la causa eficiente en cuanto tal.

La causa “*disponens* es, no la que induce la última forma perfectiva (del efecto), sino sólo la que prepara la materia para recibir la forma; así, quien labra la madera o la piedra se dice que hace la casa. Pero esta causa no es causa efi-

¹⁸ Tomás de Aquino, *De veritate*, q3, a1, c.

¹⁹ Tomás de Aquino, *In Metaphysicam*, V, lect2, n765.

²⁰ Tomás de Aquino, *In Metaphysicam*, V, lect2, n766.

²¹ Tomás de Aquino, *In Metaphysicam*, V, lect2, n766.

ciente si se habla con propiedad; pues quien tal hace, no hace la casa sino en potencia. Sería eficiente con más propiedad si indujera la disposición última a la que seguiría necesariamente la forma”²²: se trata, pues, de la causa eficiente en su vecindad con la materia.

La causa *adiuvans* es aquella “que obra el efecto principal (no disponiendo la materia, sino obrando propiamente el efecto). Pero difiere del agente principal en que el agente principal obra por un fin propio, en tanto que la causa *adiuvans* lo hace por un fin ajeno [...] pues la causa segunda obra por virtud del fin de la primera”²³: se trata, pues, de nuevo, de una causa verdaderamente eficiente, *perficiens*, aunque al servicio de la causa *perficiens* principal, y recibe por ello el calificativo exacto de causa *adiuvans*.

Por su parte, la causa “*consilians* difiere de la eficiente principal en cuanto que proporciona el fin y la forma de actuar [*dat finem et forman agendi*]. Y este tipo de causalidad constituye la relación intelectual del agente primero con el agente segundo, sea éste natural o intelectual. Pues el primer agente intelectual proporciona totalmente al agente segundo el fin y la forma de actuar, como el constructor de la nave a su operador”²⁴.

Este largo comentario de las diversas modalidades revestidas por la eficiencia fue requerido para precisar el nexo entre eficiencia y formalidad, porque aparece en él la dimensión propiamente *intelectual* de la causa ejemplar, y la dimensión propiamente *inductiva* y *perfectiva* de la causa eficiente. La eficiencia tiene: a) su lugar más apto en la causa *perficiens* y *adiuvans*, cuya distinción mutua no resulta relevante ahora para nuestro propósito; b) su frontera con la causa material en cuanto *disponens* de la materia; y c) su frontera con la causa formal y ejemplar (y final) por medio del consejo o propuesta intelectual –*consilians*–.

4. *Consilians* y *perficiens* en la praxis

Este aspecto (*consilians*) resulta principal y dominador en el último texto que acabamos de citar. Ello sugeriría que la causa ejemplar tiene en la acción esas características de preponderancia. No obstante, debe subrayarse que en ese texto el *primer agente* –poseedor del dominio y de la principalidad– es calificado de *intelectual*, y se refiere literalmente a la *relación intelectual* del agente primero con el segundo, lo cual parece sugerir que el agente primero no agota

²² Tomás de Aquino, *In Metaphysicam*, V, lect2, n767.

²³ Tomás de Aquino, *In Metaphysicam*, V, lect2, n768.

²⁴ Tomás de Aquino, *In Metaphysicam*, V, lect2, n769.

su virtualidad causal ni por su adjetivo de intelectual ni por su relación intelectual con las causas segundas que le subsiguen. Esto es, el agente principal posee otros modos de causar, además de la *relación intelectual* que tiene con los agentes secundarios: modos volitivos y físicos, y no intelectuales.

Queremos decir que no debe olvidarse que el agente primero puede ser, y es, *perficiens* además de *consilians*, y que su condición de *perficiens* puede ejercerla directamente sobre el efecto o directamente sobre los subsiguientes agentes segundos. El agente primero no sólo puede *aconsejar* a la causa segunda el modo como debería obrar para que aquél logre sus finalidades, a las que las causas segundas prestan servicio, sino que puede, además, o con independencia, *hacer eficientemente que las causas segundas actúen*, y que lo hagan en la dirección de aquellas finalidades.

Tal vez esto implique que el consejo no posee potencialidad causal a menos que concurra con él la eficiencia, sea la eficiencia propia del agente primero, sea la eficiencia propia –o derivada del primero– de los agentes segundos que le subsiguen y se le subordinan. La causa *consilians* no será *causa* –y menos *causa movens, principio de la quietud y el movimiento*– a no ser que concurra con ella la causa *perficiens*, sea primera, sea segunda. Se ratifica así la infecundidad de la idea en cuanto sólo idea.

En efecto, para seguir el mismo ejemplo que el comentador aristotélico, la ciencia o arte de la navegación resultaría causativamente estéril a menos que hubiera un constructor de la nave y un piloto de ella. Desde el punto de vista intelectual, el dominio y la principalidad corren por cuenta de la ciencia o el arte de la navegación, pero este dominio y principalidad resultarían vanos si el constructor y el piloto náuticos no aceptasen, primero, como válido aquel arte y no se movieran, segundo, conforme con el mismo. Lo cual indica que, en la eficiencia, en la causalidad de la quietud y el movimiento, no sólo se da el punto de vista intelectual: se da también el punto de vista propiamente eficiente –*perficiens*– sin el que la causalidad intelectual no sería causativa en el orden del movimiento y la quietud.

El agente *consilians, dat formam et finem*, proporciona u ofrece al agente *perficiens* la forma y el fin, pero no los produce. Quienes hacen causalmente que la forma exista y que el fin se busque como tal son los agentes *perficientes* y no los meros agentes *consiliantes*, por principales y dominadores que sean en el nivel intelectual, y por principal y dominador que sea de suyo ese nivel. El papel, pues, de la causa *consilians* es el de ofrecer la forma a la causa *perficiens*, y toda la virtualidad del primero deriva enteramente de la aceptación, por parte del *perficiens*, de la forma ofrecida. De no darse esta aquiescencia efectiva, el consejo sería vano y el consejero y su consejo no tendría razón de causa.

Ello ha sido ya analizado suficientemente en la propia escolástica, que ha distinguido con nitidez la causalidad intelectual u objetiva, que corresponde al

entendimiento, y la causalidad efectiva y motriz, que corresponde a la voluntad²⁵. La causalidad intelectual tiene el oficio de presentar alicientes; proponer; atraer. A la causalidad efectiva de la voluntad le compete, en cambio empujar, impulsar y mover. En el agente intelectual, *qua talis*, se da la concurrencia de ambas dimensiones causales, como pertenecientes a un mismo sujeto, pero también la clara diferenciación de ambas, como actos elícitos de dos potencias diversas; de un mismo sujeto, sí, pero diversas mutuamente.

La fuerza tractora de la causalidad intelectual u objetiva deriva de la fuerza que tenga: o bien el objeto presentado a la voluntad, o bien de aquello presentado por el entendimiento y del modo como el entendimiento lo presenta. Pero ni el entendimiento del bien ni el bien entendido tienen de suyo y por sí fuerza motora, suficiencia de tracción, a menos que la causa eficiente *se mueva* hacia el objeto, es decir, lo acepte en un acto volitivo como objeto propio para ser querido o como forma para ser realizada.

Si así son las cosas, no es extraño que Fonseca y Perret asignen a la imitabilidad de la idea un papel preferentemente pasivo. Pero ello estaría justificado sólo si por papel activo se entiende la eficiencia impulsora de la voluntad, en cuanto causa propia y exclusivamente *perficiens*, acción causal que corresponde a la voluntad, pero no al entendimiento.

Esta diversa asignación de papeles al entendimiento y a la voluntad no es sólo un lugar común escolástico. Puede ponerse a Rousseau como ejemplo, quien dice que si la materia *mueve*, me demuestra una voluntad, mientras que si *mueve según determinadas leyes*, me demuestra una inteligencia.

Obsérvese, sin embargo, que no se trata sólo de dos direcciones causales diversas. No estamos diciendo que la causalidad del agente *consilians* (al nivel del entendimiento) y la causalidad del agente *perficiens* (al nivel de la voluntad) se comporten entre sí como quien arrastra (*consilians*) y como quien empuja (*perficiens*). En la causalidad que corresponde a la quietud y al movimiento, es decir, en la eficiencia, pueden darse estas dos direcciones, diríamos, opuestas, que en las lenguas sajonas ofrecen amplios recursos lingüísticos.

Hay, pues, una doble eficiencia: *the pull* y *the push*. Pero esta pareja de términos no corresponde a las potencias del entendimiento y de la voluntad, porque el supuesto *arrastre*, el *pull*, que corresponde al entendimiento, no es eficiente de suyo; se trata sólo de una atracción o arrastre moral, como puede serlo el consejo, cuya virtualidad efectiva depende por completo de la aceptación y del movimiento de la voluntad, a la cual le corresponde propiamente, y por sí, la fuerza de la eficiencia –sea *pull*, sea *push*–.

²⁵ Hemos analizado esta temática en diversas obras: cfr. C. Llano, *Examen filosófico del acto de la decisión; Formación de la inteligencia, la voluntad y el carácter; Etiología del error*.

Aparece aquí, otra vez, el problema, ya discutido antes, sobre la fuerza o *potencialidad* de la idea ejemplar. Si la causa *consilians* fuera la más importante entre las dotadas de eficiencia, entonces la causa ejemplar recuperaría para sí el lugar privilegiado de las causas. Esto es consecuencia de una subyacente mentalidad racionalista que, en la teoría de la acción, puede resumirse así: para actuar bien, basta pensar bien. En la teoría del conocimiento, paralelamente, se enunciaría de esta manera: del conocer al ser, vale la consecuencia; es decir, si la idea ejemplar se encuentra bien concebida, su realización es necesaria, infalible y automática.

Ante un planteamiento de esta naturaleza, conviene precisar, de nuevo, que la *causa consilians* –que propone la idea ejemplar– no es causa eficiente más que en la medida en que logre mover a la *causa perficiens*, que acepta la idea ejemplar y la realiza. Como lo dirá santo Tomás brevemente: “el ejemplar sólo es efectivo si pone en el ser a lo ejemplado”²⁶.

La pugna para protagonizar el cambio entablada entre la causa *consilians*, que propone la idea o forma, y la causa *perficiens*, que la produce o ejecuta, es el trasunto de otra disputa metafísica, que ya también antes advertimos, entre la posibilidad y la actualidad.

La causa se encuentra en el orden del acto; más aún, es aquello que actualiza a la potencia. De ahí que no pueda definirse a su vez en términos de potencia. La idea ejemplar, por razón de su imitabilidad intentada, se encuentra en posibilidad o potencia de ser puesta en el *esse*; y es la causa eficiente, en su forma rigurosa de *perficiens*, quien debe hacerlo.

Es cierto que el ejemplar puede llamarse propiamente tal en la medida en que goce de imitabilidad, lo cual ocurre cuando el conocimiento práctico al que pertenece se encuentra en estado de hábito o virtualidad de acción, de tal manera que “puede llamarse ejemplar aquello a cuya imitación puede hacerse algo, aunque nunca se haga”²⁷.

En este razonamiento hay el peligro de dar un paso terminológico en falso (y no sólo terminológico). Admitase que merezcan llamarse ejemplares aquellas ideas que *pueden* ser puestas en la realidad. Serán sin duda ejemplares en potencia, pero ejemplares. Sin embargo, no puede admitirse que el *ejemplar en potencia*, en su estado de potencia, reciba el calificativo de *causa ejemplar*.

²⁶ Tomás de Aquino, *De caritate*, q. un, a3, ad8: “exemplar effectivum non est sine exemplo, quia producit illud in esse”. Cfr. *De veritate*, q3, a6, ad3.

²⁷ Tomás de Aquino, *De veritate*, q3, a3, ad3: “Exemplar proprie loquendo ad cognitionem practicam pertinet quae est practica habitu vel virtute, non autem solum ad illam quae est actu practica; quia aliquid potest dici exemplar ex hoc quod ad eius imitationem potest aliquid fieri, etiam si nunquam fiat”.

No se confundan, pues, *idea ejemplar* y *causa ejemplar*, aunque no sea más que por el decisivo hecho de que la *idea* puede encontrarse en estado de potencia para ser hecha, por ser idea, en tanto que la *causa* ha de ejercer en acto su causalidad por ser causa.

En efecto, la idea, en cuanto que es forma entendida, posee un *esse spirituale et quietum* (“espiritual y quieto”), según afirma acertadamente santo Tomás²⁸.

Para ilustrar esta importante afirmación, que delimita con fuerza el alcance causal de la idea, el Aquinate se sirve precisamente del caso de la idea ejemplar: “como ocurre con las ideas de los artefactos, las cuales existen en la mente del artífice; pues la forma de la casa, según se da en el arquitecto, no es una naturaleza, como lo es la fuerza calefactora que hay en el sol o el calor que hay en el fuego, sino que es una intención mental que descansa en el alma [*in anima quiescens*]”²⁹.

La idea ejemplar, pues, como forma inteligible, pertenece al orden de la quietud y el reposo, y no puede ser de suyo la causa del movimiento si no es mediante una causa propiamente *perficiens*. Así como con cien táleros pensados nada puede comprarse, con el pensamiento del fuego no se calienta nadie.

Según ya se dijo, la filosofía moderna se caracteriza por la consideración predominante de la posibilidad sobre el acto. El contrapunto, en efecto, de la filosofía moderna con la filosofía clásica se encuentra en estas dos afirmaciones tajantes: “más alta que la realidad está la posibilidad” (Heidegger)³⁰ y “está claro que el acto es anterior a la potencia” (Aristóteles)³¹, en donde *anterior* no restringe su significado al parámetro temporal.

Se da aquí una opción del todo paralela a la opción intelectual inmanencia-trascendencia enfatizada por Cardona³². Si se opta por el absoluto protagonismo de la idea ejemplar, ésta se daría indefectiblemente en la realidad, puesto que tendría potencialidad para mover a la causa eficiente a su realización en el ser. Tendría lugar, entonces, junto con el determinismo que ya antes señalábamos, una modalidad específica del llamado *principio de plenitud*, formulado por Arthur Lovejoy, según el cual ninguna verdadera posibilidad puede quedar sin realizarse, de manera que lo que nunca se realiza no es realmente posible³³. El universo está constituido, por tanto, por *la plenitud de todas las formas posibles*.

²⁸ Tomás de Aquino, *De veritate*, q27, a7, c.

²⁹ Tomás de Aquino, *De veritate*, q27, a7, c.

³⁰ M. Heidegger, *El ser y el tiempo*, p. 38.

³¹ Aristóteles, *Metaphysica*, IX, 8, 1049b 5: “φανερὸν ὅτι προτερόν ἐργεῖα δυνάμει ἐστίν” (Moerbeke: “palam quia prior est actus potentia”).

³² Cfr. C. Cardona, *Metafísica de la opción intelectual*, Rialp, Madrid, 1969.

³³ A. Lovejoy, *The Great Chain of Being*, Harper and Row, New York, 1967.

Trasladado a nuestros términos, el principio de plenitud tendría que formularse de esta manera: los seres naturales y artificiales existentes –o futuros– en el mundo, son la imitación de todas las ideas ejemplares posibles. Si hubiera alguna idea ejemplar que no es imitada por ninguna realidad, no sería una idea ejemplar verdadera. Pero por todo lo que hemos dicho, el principio de plenitud en realidad es válido sólo para las causas ejemplares, en el sentido de que, si no se reduplica el modelo en la realidad, no son causas ejemplares verdaderas.

El principio de plenitud referido a las causas ejemplares debe formularse así: si hay alguna causa ejemplar que no es imitada en ninguna realidad, no es una verdadera causa ejemplar.

La diferencia entre una y otra formulación reside en el hecho de que la idea como mental o intelectual que es, pertenece al orden de lo posible. La causa, en cambio, pertenece al orden del acto, y si no actúa deja de ser causa. Por ello mismo, a la causa, para ser causa, se le pide mover realmente, requisito que no rige para la idea, para ser idea.

A fin de dilucidar con exactitud la diferencia entre la *causa consilians*, que propone la idea, y la *causa perficiens*, que la realiza o pone en práctica, se requiere hacer una distinción de la que carece la filosofía moderna, al menos desde Hegel: es preciso distinguir la *posibilidad lógica* (ausencia de contradicción), la *potencia activa* (virtualidad para *transformar* algo, esto es, para inducir o educir una forma), y la *potencia pasiva* (susceptibilidad para recibir la forma inducida o educida).

Para que la *idea ejemplar* pueda fungir como *causa ejemplar*, se requiere, en principio de cuentas, que haya un agente que *quiera* realizarla³⁴, que haya un agente que *pueda*³⁵, y que haya un paciente próximo³⁶.

No toda idea ejemplar cuenta con una causa eficiente que la quiera realizar y que pueda hacerlo. Pero, de igual manera, no toda idea ejemplar cuenta con una materia (primera o segunda) adecuada para ser educida de ella. La *posibilidad real* de realización, o incluso la *necesidad* de realizarse, no depende sólo de la idea ejemplar, sino que han de darse conjuntamente los cuatro factores mencionados: idea, potencia activa en su querer y en su poder, y potencia pasiva o materia. Cuando ello ocurre, puede concluirse con Aristóteles: “de suerte que toda

³⁴ Cfr. Aristóteles, *Metaphysica*, IX, 5, 1048a 1-15. El razonamiento del Estagirita es, resumidamente, el que sigue: la idea de lo que puede ser hecho pertenece a un ser dotado de inteligencia, que no está determinado, como los agentes meramente naturales, a una sola cosa, sino también a su contraria. Por tanto, es necesario que haya otra cosa –*alterum quid*, traduce Moerbeke– que sea lo que decida: “el deseo o la elección previa” (1048a 10-15).

³⁵ Aristóteles, *Metaphysica*, IX, 5, 1048a 10-15: “cuando se encuentra en condiciones propicias a su potencia”.

³⁶ Aristóteles, *Metaphysica* IX, 5, 1048a 10-15: “y se aproxime al paciente”.

potencia intelectual, cuando desea aquello para lo que tiene potencia, y en la medida en que la tiene, necesariamente lo hará; y la tiene cuando el paciente está presente y dispuesto de un modo determinado; y si no, no podrá obrar”³⁷.

La realización de la idea ejemplar depende, por tanto, no sólo de la *causa perficiens*, que ha de tener la virtualidad correspondiente, sino también de la *causa disponens*, o, si se quiere, de la propia materia que ha de estar bien dispuesta porque, de no estarlo, la causa *perficiens* carecería de la potencia requerida para educir la forma de la materia. Confirmamos, de nuevo, que el absoluto predominio causal de la idea ejemplar requiere de un ámbito mental preciso: aquél que desgaja la forma del agente y de la materia. La formalización de la realidad es el caldo de cultivo en donde la idea ejemplar actúa como presunta causa omnipotente, o al menos preponderante.

El racionalismo supone que todo lo lógicamente posible comporta una potencia real, dado que Dios es omnipotente. Esta omnipotencia eficiente divina es la palanca de apoyo para derrumbar el límite, ya previamente minimizado, entre lo lógico y lo real: todo lo que se piensa –esto es, todo lo que no implica contradicción– puede ser llevado a la práctica al menos por Dios. Más aún: Dios no necesita materia alguna previa para llevar a cabo sus efectos, de manera que su infinita virtualidad no queda limitada por la falta de materia alguna. Con esta manera de resolver las relaciones entre la idea y la realidad, el *concepto pensado* se convierte automáticamente en *idea ejemplar*, ya que todo, aún lo más teóricamente elucubrado, es susceptible de ponerse en el ser mediando la acción divina, si no humana.

Esta indiscriminación entre el *mero concepto pensado* y la *idea práctica o ejemplar*, es una consecuencia de otra previa y más amplia: entre el entendimiento especulativo y el entendimiento práctico.

Ya observamos antes³⁸ que no todo lo que se piensa especulativamente se encuentra en capacidad de ser realizado prácticamente, a no ser por una circunstancia coincidental. Ello es así porque la exigencia del pensamiento especulativo se limita a poner el concepto *en condiciones de ser pensado*; en tanto que el pensamiento práctico debe conceptualizarlo *en condiciones de ser hecho*. Y ambos géneros de condiciones no son conmensurables entre sí.

Para que una forma sea pensada en condiciones de ser hecha, se requiere su vinculación con la materia (si se trata de una forma material, única al alcance de la obra humana), es decir, necesita concebirse *a la manera del todo*, del *σύνολον*. En cambio, el pensamiento especulativo puede, metódicamente, pensar la

³⁷ Aristóteles, *Metaphysica*, IX, 5, 1048a 10-15.

³⁸ Cfr., particularmente, el capítulo 5 de este trabajo: “La idea ejemplar y la causa formal”.

pura forma, aún cuando ésta sea de carácter material, o al menos puede pensarla de un modo distinto a como la realidad le exigiría para existir.

El caso del pensamiento matemático es peculiarmente ilustrativo de cuanto afirmamos: Euclides puede pensar en una recta tangente a una esfera en un solo punto; pero no habrá artífice humano ni divino que sea capaz de poner en la realidad este pensamiento. Cualquier recta *real* que toque una esfera *real*, será tangente a ella en infinitos puntos euclidianos.

Se argumentará que nadie, ni Euclides, puede pensar en una recta real –es decir, material– que toque a una esfera real –es decir, material– en un solo punto, por cuya causa, al quedar invalidado el ejemplo propuesto, sigue vigente la afirmación racionalista de que *todo lo pensado puede ser hecho*: si ninguna cosa real puede constituirse con puntos no dimensionales –condición imprescindible para su tangencia en un punto solo–, tampoco podrá darse una recta real tangente de la esfera en un solo punto.

No obstante, para entender bien la diferencia abisal que se da entre uno y otro tipo de conocimiento (especulativo y práctico), ha de contraargumentarse que la alternativa planteada no es la única posible: o se piensa en una recta puramente ideal constituida por puntos no dimensionados, o se piensa una recta real, con una materia real. En el primer caso, la recta no puede realizarse, justamente porque se ha definido como ideal; lo cual querría decir, simplemente, algo superfluo por obvio: que lo que se piensa como ideal no puede pensarse al mismo tiempo como real.

Pero lo que ocurre con el conocimiento especulativo –del que la matemática y la geometría son una notable muestra– es que puede abstraer sus objetos de las condiciones de realidad. El matemático no necesita *pensar en la no existencia* de sus objetos; basta *no pensar en la existencia* de los mismos. Dicho de otro modo, no piensa que la recta exista sin materia; sino que *piensa en la recta*, haciendo abstracción de la materia en la que realmente existe³⁹.

Análogo proceder es el del lógico: puede pensar en el género *animal*, abstraído totalmente (no *del todo*, sino totalmente) de la racionalidad o de la *equinidad*, de manera que no se consideran de ninguna manera las características de ninguna especie animal determinada. *No piensa que* el género animal existe sin especies, sino que piensa en el género animal *sin pensar en* las especies en las que es susceptible de contraerse. Es patente que un tal género, en esas condiciones en que es pensado, no podrá tener existencia jamás.

³⁹ Tomás de Aquino, *In Boethium de Trinitate*, q5, a3, ad1: “Mathematicus [...] non [...] intelligit lineam esse sine materia sensibile, sed considerat lineam [...] sine consideratione materiae sensibilis” (“El matemático [...] no [...] piensa que la idea existe sin materia sensible, sino que considera la línea [...] sin consideración de la materia sensible”).

En sentido contrario, lo que acaece en el entendimiento práctico es algo radicalmente diverso, como ya hemos hecho notar en otras fases de este estudio, aunque es siempre necesario reiterarlo: la idea práctica o ejemplar ha de pensarse precisamente en las condiciones requeridas para que pueda existir. De lo contrario, carecerá de sus dos características específicas: no será, por un lado, imitable; y, por otro, nadie la adoptará como objeto de su intención realizadora. No será, en fin, una *imitabilitas intenta*. Será *idea*, pero no *ser*, ya que “el *esse* comporta un acto: pues no se dice que algo es por estar en potencia, sino por estar en acto”⁴⁰.

Los razonamientos anteriores nos permiten concluir que existen cuatro condiciones para que la idea se pueda considerar como causa ejemplar:

Primera: que se piense en condiciones de poder ser imitada. (Hay, por tanto, un campo inmenso de lo que puede pensarse, pero que no puede ser hecho).

Segunda: que haya alguien que quiera imitarla. (Hay, por tanto, un campo inmenso de ideas ejemplares que no podrán ser hechas, no tanto porque no haya un posible agente con capacidad para ello –ya que Dios es omnipotente– sino porque no quiere hacerlo).

Tercera: que haya alguien que pueda imitarla. (Hay, por tanto, un campo inmenso de ideas ejemplares pensadas por el hombre que no podrán ser hechas, no porque ellas no se encuentren en condiciones de imitabilidad –alguien podría hacerlas– sino porque no hay ahora quien se encuentre en capacidad de imitarlas). Éste es el campo de no plenitud al que arriba nos referimos: la enorme diferencia, el amplio *gap* entre las *ideas ejemplares* y las *causas ejemplares*.

Cuarta: que haya una materia dispuesta para que de ella se eduzca la forma a imitar por un agente que quiera imitarla y que puede hacerlo si cuenta con la materia propicia. (Hay, por tanto, un campo inmenso de ideas ejemplares que permanecerán en su condición de ideas, no por falta de virtualidad eficiente, sino de materia dispuesta)⁴¹.

Debido a la necesidad de concurrencia de estas cuatro condiciones, las virtualidades propias de la causa ejemplar quedan debilitadas de suyo, y depen-

⁴⁰ Tomás de Aquino, *Contra Gentiles*, I, c22, n208.

⁴¹ No podemos entrar ahora en un quinto aspecto de la no plenitud de la realidad advertido por Alejandro Llano en *Metafísica y lenguaje* (p. 313): “Las cosas no son ni serán todo lo que pueden ser, porque no son plenamente lo que son”, que es metafísicamente más radical porque atiende no a la capacidad de la causa eficiente, sino a la incapacidad de la causa formal para cumplir o pleni-ficar las posibilidades ofrecidas por la causa ejemplar (especialmente cuando se trata de la causa ejemplar divina); y porque se basa subyacentemente en la no identificación entre causa ejemplar –con muchas más posibilidades, pero no real– y la causa formal –real, pero menos plena que las posibilidades ofrecidas–.

dientes de la voluntad y potencia de la causa eficiente, por un lado, y de la preparación y proximidad de la causa material, por otro.

Ello nos empuja no a cantar las excelencias de los ideales que nunca se cumplen, sino a la necesidad de pensar ideas realizables y a desarrollar las capacidades eficientes de quienes deben hacerlo, ya que, al final, siempre será cierto que “todo lo entendido a lo que no responde algo en la realidad, es casual y vano”⁴².

Porque, también en definitiva, no es verdad la afirmación de Leibniz según la cual *omne possibile exigit existere* (todo posible exige existir)⁴³, pretensión racionalista de la que parte quizá la primacía moderna de la posibilidad sobre el ser. Y no es verdadera esta pretensión, porque no debe confundirse la mera *capacidad* y la mera *disposición* con la *exigencia*. En esta confusión incurren quienes sostienen, directa o indirectamente, el principio de plenitud, entre los que parece que podemos contar al propio Leibniz.

Distinguidas de este modo la causalidad propia del agente *consilians* (que propone la forma) y del agente *perficiens* (que la realiza), puede aún cometerse el error de pensar que se trata de dos causas numéricamente diversas; es decir, considerar a quien ejerce la acción del *consilians* como una substancia diferente de quien ejerce la causalidad del *perficiens*; que el agente en cuanto consejero deba ser un sujeto físicamente distinto del agente en cuanto ejecutor o *perficiens*.

A este error nos inclinaríamos con facilidad si no hubiéramos advertido antes el carácter inclusivamente práctico de la causa ejemplar. Desde la perspectiva de una acción meramente *poiética*, hay una inevitable tendencia a considerar que uno es quien presenta la forma y otro es quien la ejecuta. Esta tendencia se manifiesta en el directorio de las organizaciones, en donde surge la inclinación a

⁴² Tomás de Aquino, *De potentia Dei*, q1, a1, ob10: “Omnis intellectus cui non respondet aliquid in re est cassus et vanus”. Ahí mismo, al aceptar en principio esta objeción, santo Tomás advierte que “la realidad responde a algunas condiciones del entendimiento, no sólo de un modo inmediato, como ocurre con los conceptos llamados primeras intenciones –por ejemplo, el concepto de hombre o de piedra–, sino también mediato, como sucede con los conceptos llamados segundas intenciones –el concepto de género, por ejemplo–”.

⁴³ G. W. Leibniz, *De veritatibus Primus*. Esta exigencia es puramente interna de la posibilidad misma, y de ella surge, como desenvolvimiento de sí misma: “hay en las cosas posibles, es decir, en la misma posibilidad o esencia, una exigencia de existencia o, dicho de otro modo, una pretensión de existir y, para decirlo perfectamente, la esencia tiende por sí misma a la existencia” (*De rerum originatione radicali*), lo cual convierte a la potencia real, relativa a las causalidades eficientes, enteramente superflua. Con razón Xavier Zubiri (*Sobre la esencia*, Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1965, p. 62) puede afirmar que el racionalismo considera a la esencia, como concepto objetivo de la razón, “el ser fundamental y absoluto”, al punto que “la cosa real sería la [mera] realización fáctica de la cosa ideal”.

separar como individuos físicamente diversos a quienes planean y a quienes operan, con un desconocimiento patente de la estructura del ser humano⁴⁴.

Advertido, sin embargo, el hecho de que la causa ejemplar vale también, y preferentemente, en el terreno de la *praxis* (entendida ésta estrictamente al modo griego, en cuanto contrapuesta a la *poiésis*), puede atisbarse la posibilidad de que el acto del consejo –que ofrece la forma a realizar– y el acto de la ejecución –que la realiza– sean acciones pertenecientes a una sola persona. Más aún, esta posibilidad es condicionante de la acción humana misma en cuanto tal. Pues, aunque originalmente el consejero y el ejecutor fueran personas diversas, el ejecutor no realizaría su acción efectiva a menos que haya aceptado la forma propuesta por el consejero o algún aspecto de ella.

Quiere esto decir que el ejecutor debe ser igualmente consejero de sí mismo, siquiera en cuanto que asimila o acepta la forma presentada por otro consejero personalmente diverso. Toda acción *poiética* incluiría así, bien que mínima, una faceta de la acción propiamente práctica, en el grado en que forzosamente hay una influencia del entendimiento del ejecutor sobre su propia voluntad.

Leonardo Polo ha señalado con acierto el hecho de que separar la *poiésis* de la *praxis* de manera absoluta significa amputarle a la primera su sentido humano más genuino⁴⁵, y aquí tenemos una clara prueba de ello: si quien propone la idea ejemplar ha de ser un individuo diverso de quien la realiza, habríamos escindido la actividad humana en dos aspectos –dirección y ejecución– que deben estar integralmente unidos, so pena de perpetrar en el trabajador lo que hemos llamado enajenación radical⁴⁶.

Quizá así, introducidos en la dinámica interna del propio ejecutor, pueda entenderse más claramente la heterogeneidad de la causalidad propia del *consilians* y la causalidad propia del *perficiens*. Pues es claro que si el propio sujeto se presenta a sí mismo una forma a realizar; si se presenta a sí mismo una idea ejemplar elaborada mentalmente por él, posee la capacidad de aceptar o no la forma que él se propone a sí mismo.

Para decirlo en términos impropios, pero clarificadores, no puede *obligarse a sí mismo a aceptar* la forma que él mismo se presenta, a menos que *acepte la obligación*. Quien presenta la forma –el entendimiento– no es nunca causa suficiente para que quien deba realizarla la acepte como realizable⁴⁷. Y, *a sensu*

⁴⁴ Cfr. C. Llano, *Análisis de la acción directiva*, “La dirección de la empresa y la enajenación en el trabajo”, p. 59 y ss.

⁴⁵ L. Polo, *La interpretación socialista del trabajo*, p. 18. Polo recurre, a su vez, a Juan Pablo II, *Laborem exercens*, como claro y autorizado testimonio acerca de la indebida separación entre trabajo objetivo y trabajo subjetivo.

⁴⁶ Cfr. C. Llano, *Análisis de la acción directiva*, p. 59 y ss.

⁴⁷ C. Llano, *Examen filosófico del acto de la decisión*, cap. 3.

contrario, sería paradójico, o incluso contradictorio, que *quien acepta* la forma como apta o propia para ser reproducida, *no quiera aceptarla*. Las propuestas del entendimiento –*consilians*– son falibles, en tanto que los movimientos de la *voluntad* resultan prácticamente –*no poiéticamente*– indefectibles.

Hay, pues, en toda acción humana, en cuanto humana, un diálogo, una relación dinámica, entre el entendimiento que aconseja y la voluntad que ejercita el consejo aceptándolo, lo cual aproxima la idea ejemplar a la causa eficiente, al tiempo que la diferencia de ella.

No basta que la idea presentada sea presentada en sus óptimas condiciones de imitabilidad: la idea ejemplar no mueve –es infecunda– a menos que la voluntad *intente* su realización. Ya hemos advertido arriba que la idea ejemplar, para serlo, necesita contener en sí misma dos notas principales y decisivas: ser *imitable e intentada*.

La imitabilidad implicada en la idea ejemplar la avvicina al género de las causalidades formales; pero, en cambio, el ser objeto de una intención de imitabilidad la hace fronteriza al género de las causalidades eficientes. El *ser imitable* de la idea corresponde al aspecto puramente intelectual de ella; su *ser intentada*, por su parte, corresponde a su aspecto volitivo.

Ya el autor original escolástico sobre la idea ejemplar –el pseudo Dionisio Areopagita– nos había señalado desde el principio –recuérdese– esta doble modalidad entrañada en la idea: “según Dionisio –nos dice santo Tomás–, el ejemplar o la idea es una predefinición de la voluntad de Dios”⁴⁸, de modo y manera que sería “definitiva et efectiva”⁴⁹ o, para emplear la misma expresión de Dionisio, las ideas ejemplares son “praederminativas et effectivas”⁵⁰.

Esto nos da pie para considerar que si a la idea atañe lo que es propio del entendimiento –“poner orden y formar en la línea del objeto”⁵¹–, también se encuentra en ella o anejo a ella lo que es propio de la voluntad –“impulsar y mover en la línea del sujeto”⁵²–; y “así como el objeto proporciona [a la obra] su especificación, la intención y la voluntad le otorgan el impulso y el movimiento”⁵³.

⁴⁸ Tomás de Aquino, *De veritate*, q3, a4, sc2.

⁴⁹ Tomás de Aquino, *De veritate*, q3, a6, ad3.

⁵⁰ Tomás de Aquino, *In de divinis nominibus*, c. 5; y cfr. *De veritate*, q3, a1, c.

⁵¹ Juan de Santo Tomás, *Cursus Theologicus*, I, qXV, d1, a1, §XXVII: “est proprium intellectus ordinare et formare ex parte obiecti”.

⁵² Juan de Santo Tomás, *Cursus Theologicus*, I, qXV, d1, a1, §XXVII: “est proprium voluntatis impellere, et movere ex parte subiecti”.

⁵³ Juan de Santo Tomás, *Cursus Theologicus*, I, qXV, d1, a1, §XXVII.

La concurrencia del entendimiento y la voluntad en la idea ejemplar es expresada por santo Tomás de esta manera: “Dios es la causa de las cosas por su entendimiento y por su voluntad, lo mismo que acontece con el artífice de las cosas artificiales. El artífice obra mediante la idea [*verbum*] concebida en el entendimiento, y por el amor de la voluntad en relación con algo”⁵⁴. Esta concurrencia del entendimiento y la voluntad es lo que hace que la idea sea efectiva, ya que “influye solamente en cuanto que es intentada y es vista por el artífice como artificialmente imitable en el mundo exterior”⁵⁵. A la acción, pues, del entendimiento, debe añadirse la acción de la voluntad para producir las cosas⁵⁶: en rigor “no hay idea más que de aquello que se intenta hacer”⁵⁷, pues “esto, en efecto, es lo que significa el nombre de idea, a saber: que sea una forma pensada por el agente a cuya semejanza *intenta* producir una obra exterior”⁵⁸.

Pero esta necesidad de hacer intervenir a la voluntad en la producción de una obra externa que se asemeje a la idea, no nos resuelve más que en mínima parte los problemas que son objeto de nuestra actual disquisición. Pues bien podría suceder que en la acción humana el entendimiento concurriera con su idea en la línea de la causalidad formal, y la voluntad lo hiciera con la intención en la línea de la causalidad eficiente. Esto significaría, pues, algo ya aquí obvio: que la idea, para realizarse en el exterior, necesita de una causa eficiente ella misma.

Pero debemos advertir que el recurso a la voluntad no es ajeno a la idea ejemplar: *para ser idea ejemplar*, en efecto, *debe ser*, al mismo tiempo, y con igual rango, *objeto del entendimiento y objeto de la voluntad*.

Todavía cabe, sin embargo, preguntarse si este ser objeto de la voluntad es algo accidental extrínseco a la idea ejemplar, a su contenido como idea, y no algo intrínseco y constitutivo de la idea misma. Sería, en efecto, algo accidental extrínseco a la idea si, una vez pensada por el entendimiento y presentada a la voluntad, la voluntad la intentase o quisiese, sin que por ello la misma idea quedase afectada en su propio contenido intelectual. Si así sucediera, la idea se mantendría del lado de la causalidad formal, aunque fuese objeto –objeto puramente pasivo, al decir de Fonseca y Perret– de las intenciones volitivas. Estas

⁵⁴ Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q45, a6, c.

⁵⁵ Juan de Santo Tomás, *Cursus Theologicus*, I, qXV, d1, a1, §XIV.

⁵⁶ Cfr. Tomás de Aquino, *De veritate*, q3, a3, ad8.

⁵⁷ Tomás de Aquino, *De veritate*, q3, a8, c. Cfr., también, *De potentia Dei*, q1, a2, ad11: “en cuanto que la idea implica la forma del arte, no sólo es pensada por el entendimiento, sino también ordenada por la voluntad”.

⁵⁸ Tomás de Aquino, *Quodlibetum*, IV, q1, art. un., c. Igualmente, *Quodlibetum*, VIII, q8, a2, c: “ad rationem exemplaris requiritur quod ipsa assimilatio sit intenta ab agente: alias talis assimilatio casu accideret, et non secundum viam exemplaritatis. Sic ergo in ratione exemplaris includitur intentio agentis”.

intenciones volitivas serían la causa eficiente propia de la acción. Si así sucediese, en fin, la idea como tal no habría salido del ámbito de su estéril infecundidad, porque la fecundidad que le sobreviniera no sería de ella, en cuanto idea, sino de la voluntad, que la quiere o desea realizar.

5. El ser intentado, nota constitutiva de la idea ejemplar

Aún queda, pues, por resolver la cuestión planteada: la idea, ¿es eficiente o no? Santo Tomás no duda en afirmar que el ser objeto de la voluntad, el ser intentado en la obra, es una nota que pertenece a la razón formal de idea: “Para la razón de ejemplar se requiere que la semejanza de la obra al ejemplar sea intentada por el agente”⁵⁹. Pero esta exigencia de incluir la intención dentro de la definición de la idea, resulta distinta de la exigencia de que la intención se implique dentro del contenido de la idea, pues la idea ejemplar se define por sus constitutivos formales y no por su contenido. Dicho con otras palabras, salta a la vista la diferencia entre estas dos afirmaciones:

a) Dentro de la razón formal o definición de la idea debe incluirse la nota de ser objeto de la intención volitiva.

b) Dentro del contenido de la idea ejemplar debe incluirse el que la obra en ella representada es objeto de la intención volitiva.

A partir de los textos referidos aquí puede sin duda deducirse lo primero, pero no es evidente que de igual modo se deduzca lo segundo. Al menos, no es evidente que lo segundo se deduzca de lo primero, pues bien podría la idea ser objeto de la intención de la voluntad sin que esa característica suya de ser objeto de la voluntad formara parte del contenido conceptual o intelectual de la idea misma. Como esto es lo que ocurre con las cosas exteriores, podría suceder lo mismo con los conceptos: el amor que tiene por objeto una obra de arte no se encuentra incluido en esa obra, sino que para ella la tendencia volitiva no sólo es una *relatio accidentalis*, sino una rigurosa *relatio rationis*. A la referida obra nada le acontece cuando alguien deja de quererla. ¿Es esto mismo lo que pasa con la idea ejemplar? Tal asunto no se encuentra hasta ahora, que sepamos, decidido⁶⁰.

⁵⁹ Tomás de Aquino, *Quodlibetum*, VIII, q1, a2, c.

⁶⁰ Juan de Santo Tomás afirma (*Cursus Theologicus*, In I, qXV, d1, a1, §XXII) que “idea includit intentionem operandi”, y nos remite, sin más, a Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q45, a6. Pero en esta referencia que nosotros también hemos citado (cfr. nota 55 del capítulo VII), sólo se dice que la acción del artífice incluye la intención, y no que la incluya la idea. Juan de Santo Tomás parece confundir aquí la idea práctica con la ejecución de la idea práctica.

Y, sin embargo, la decisión de este punto es importante para el estudio del carácter activo de la idea ejemplar. Si la idea ejemplar nada más resulta *objeto* de la intención, la eficiencia que le siga debería abonarse a la intención misma de la voluntad, no a la idea. Juan de Santo Tomás afirma que esto es lo que supone la expresión de Dionisio arriba citada: “Supone que la idea tiene razón de causa eficiente por la voluntad adjunta: por razón de la buena voluntad dice Dionisio que la idea ejemplar es efectiva de las cosas”⁶¹.

Si, en cambio, la intención forma parte del objeto o contenido de la idea, esta intención (aunque sea intelectualmente representada, no realmente ejercida), no le resulta adjunta, anexa, advenediza o extraña, sino que forma parte de la idea misma. Si bien la idea no sería la misma causa eficiente –pues lo sería la intención– la idea representaría esa causa eficiente dentro de sí, igual que representa los otros rasgos de la obra que se intenta hacer realidad.

Ponderadas las cosas, resulta necesario afirmar que *dentro del contenido intelectual de la idea ejemplar debe hallarse la intención misma de su realización práctica; y ello, porque esa intención es la nota más importante de la idea ejemplar en cuanto que contiene algo imitable.*

En efecto, la idea no puede pensarse como imitable si no se piensa al propio tiempo como querida por la voluntad. La imitabilidad no es solamente pasiva, en cuanto puro objeto volitivo; es también activa, porque su querer ser imitada se encuentra intelectualmente representado junto con lo que debe imitarse. Si no se quiere imitar, no es imitable, igual que si no se puede.

De esta manera, la intención no es algo que a la idea ejemplar le venga de fuera, sino algo intrínseco al contenido conceptual de la propia idea. *No sólo no le resulta algo adventicio, sino que el ser querida es el contenido más importante de ella.*

Nos salimos, así, de las versiones puramente racionalistas de la idea ejemplar. Esta no logra su perfección mediante un mero contenido conceptual coherentemente estructurado: eso que denominaríamos una *idea bien concebida*. De nada sirve para la práctica una perfección formal de este tipo. Si dentro de sus contenidos conceptuales no se encuentra decididamente instalada la nota de su *ser querida*, lo formal deja de ser perfecto en cuanto ejemplar, en cuanto punto de arranque o lugar originario de la acción.

Eso ocurre con los hermosos planes *bien concebidos* pero que nadie quiere: permanecen en el terreno meramente teórico. Tales planes comenzarán a ser ejemplares cuando a sus bellos contenidos de elucubración se añada una nota importante y perfectiva: “además de todo ello, éste es el plan que quiero realizar”. Pensamos que esta exigencia anotada aquí para la idea ejemplar no sería

⁶¹ Juan de Santo Tomás, *Cursus Theologicus*, I, qXV, d1, a1, §XXII.

del todo ajena a otras reflexiones tomistas paralelas, aunque sobre temas diversos al que tratamos⁶².

La causa eficiente de la acción pertenece, pues, también a la idea ejemplar como algo propio; si bien no como el ejercicio físico mismo que produce algo, sí en cuanto objeto intelectual sobre el que se piensa: el querer producir algo es objeto del entendimiento, tanto como el algo que se quiere producir.

De modo y manera que la idea no es asunto puramente intelectual, ya que la intención volitiva forma parte de su contenido. Por ello mismo la intención no pertenece al puro terreno volitivo, porque la intención misma –y no sólo lo intentado– forma parte del dintorno de la idea. Sería paradójico que lo más importante de la idea ejemplar, aquello sin lo cual ésta deja de ser ejemplar, no quedara contenido dentro de ella; sería banal cualquier otro contenido que no recogiera la tendencia de la voluntad hacia el contenido mismo.

Si se concibe la idea como incluyente del proceso de su realización⁶³, por varias razones resulta más fácil entender cómo y por qué el hecho de ser querido debe incluirse *a fortiori* en su contenido conceptual:

a) porque este hecho de querer la realización de la idea es el componente de mayor relevancia en el proceso;

b) porque, para desencadenarlo y desarrollarlo, debe incidir el movimiento de la voluntad;

c) porque este movimiento debe reiterarse en cada paso del proceso, pues la voluntad permanece libre a lo largo de todo el proceso mismo⁶⁴, y, finalmente,

d) porque el querer de la voluntad es algo real, tanto como pretenden serlo los otros rasgos de la idea, y no hay razón alguna para eliminarlo de su contenido, si se incluyen en él rasgos no sólo esenciales, sino accidentales de menor importancia.

* * *

Con lo anterior quedan precisadas, hasta donde ahora se puede, las más estrechas relaciones entre la idea ejemplar y la causa eficiente. Resta, no obstante,

⁶² Cfr. Juan de Santo Tomás, *Cursus Theologicus*, I-II, qXIII, d6, a2, §VIII, en donde se explica, referido a otro asunto (la elección de bienes prácticamente iguales), que el “porque quiero” es un motivo intelectual de la acción.

⁶³ Cfr. el capítulo 1 de esta obra, epígrafe 3: “La idea ejemplar como proceso regulador”.

⁶⁴ Cfr. J. Greth, *Elementa Philosophiae aristotelico tomisticae*, n. 601: “Voluntas in toto ulteriori processu [actionis] libere procedit”.

determinar con más rigor las características que corresponden a este querer lo ideado, el cual se halla reflexivamente contenido en la idea misma.

a) *En primer lugar*, diremos algo importante respecto del objeto propio de este querer. Hemos venido afirmando, con no mucha precisión, que la idea es intentada o que la idea es objeto de la intención. Esto no es en modo alguno exacto. El querer o intención propios de la acción no se refieren a la idea: nadie –excepto el formalista e intelectualista a ultranza– quiere una idea como tal. El querer de la acción no se refiere en directo a la idea ejemplar, ni al contenido intelectual de ésta, sino que se refiere a las operaciones por las cuales la idea ejemplar es repetida o imitada en la realidad exterior.

Aunque esas operaciones sean pensadas en la idea⁶⁵, no se quieren en cuanto pensadas, sino en cuanto realizadas. Tampoco el querer de la acción se refiere en directo al resultado de esas operaciones tal como está contenido previa y conceptualmente en la idea, sino a la realización práctica, en la realidad exterior, de ese resultado. Dicho de un modo paradójico, pero exacto: *el querer contenido dentro de la idea es precisamente el querer que la idea deje de serlo* (es decir, deje de ser sólo idea). En términos ontológicos realistas, tendría que afirmarse que el querer contenido dentro de la idea es querer que la idea *sea*, o querer el *esse* de la idea. Lo que la voluntad quiere respecto de las ideas ejemplares, es producirlas en el ser: *vult res in esse producere*⁶⁶.

Debe retenerse como principal que esta querencia del *esse*, este querer que las ideas *sean* en verdad, es lo que exige la intervención de la voluntad. Si lo que hubiera de quererse fuera la idea misma, en cuanto idea, bastaría la tendencia que el entendimiento, como toda facultad, tiene indefectiblemente hacia su objeto. *Pero la voluntad interviene cuando lo que se quiere no son las ideas de la realidad, sino la realidad de las ideas.*

Esta dirección hacia el *esse*, que es lo propio de la acción poiética y práctica, es lo que exige la causa eficiente y la intervención de la voluntad como tal causa. “La idea se forma con la intención de poner algo en el ser, y por ello no sólo sirve al entendimiento que la forma y determina la verdad de lo ideado, sino que también sirve a la voluntad y a la intención del artífice, para que se ordene y mande la ejecución de la cosa misma [...] y para esto debe mirar a la existencia, y a la posición de la cosa fuera de las causas. Y ello lo tiene la idea participando de la voluntad, pues, en efecto, la voluntad es el principio motor que inclina al sujeto a la ejecución del hacer: lo que haya de eficacia en todo lo que mediante

⁶⁵ Cfr. Tomás de Aquino, *De potentia Dei*, q1, a5, ad11.

⁶⁶ Tomás de Aquino, *In de divinis nominibus*, c. 5, lect3, n665: “illae igitur solae rationes intellectae [...] exemplares dici possunt, ad quarum imitationem vult res in esse producere”.

la voluntad deba hacerse, se reduce como a su primer principio interno a la voluntad misma”⁶⁷.

b) *En segundo lugar*, hacemos una advertencia respecto de la causa de este acto de querer. Ya hemos visto que no se quiere la idea sino la realización de ella. El intelectualista y racionalista extremos, que exaltan el valor de la idea sobre la realidad, y, en consecuencia, la teoría sobre la práctica, harían bien en plantearse la cuestión que proponemos: ¿Por qué la voluntad quiere la realización de la idea? ¿Por qué no le basta la idea misma?

Si la idea, en cuanto tal, guardase un grado de valor más alto que la idea realizada, puesta en el *esse* (y puesta, frecuentemente, en la materia), no habría razón alguna para desalojarla de su *status* ideal, degradándola a la posición de la realidad, posición siempre más pobre –al decir de aquellos– por su limitada realización externa.

¿Por qué es preferible, pues, lo real a lo ideal, si lo ideal tiene más valor que lo real? Esto es, al menos, lo que a santo Tomás le parece que ha querido decir Platón: “que el verdadero hombre es el hombre separado, y que el hombre material sólo es hombre por participación”⁶⁸.

Pero aunque quizá en el orden de la esencia –de la pura y estricta esencia–, la idea de la casa pudiera encontrarse en estado de mayor nobleza en la mente del artífice que en la realidad –asunto que santo Tomás parece conceder, concesión para nosotros excesiva–; en el orden del *esse*, la idea de la casa que se encuentra sólo en la mente del artífice, se halla en el estado de potencia. *No es verdadera casa*. Nadie, salvo el psicópata, puede habitar en ella⁶⁹.

El *esse* de la idea exige la causa eficiente –que es la voluntad– y paralela y coherencialmente, la voluntad tiende al *esse* de ella, porque la voluntad, como toda causa eficiente, tiende al acto.

Es más, la causa eficiente se define como el acto que pone en acto a la potencia. Al preguntarnos, pues, por el motivo o causa de la realización de las ideas, se descubre el carácter irremediamente potencial de ellas en el orden del *esse*.

c) *Finalmente*, hemos de caracterizar ese acto de querer por el que se quiere la realización de la idea. Pues pudiera ocurrir que la idea poseyera su atributo de ejemplar aun cuando el acto de querer su realización fuera una mera posibilidad.

⁶⁷ Juan de Santo Tomás, *Cursus Theologicus*, In I, qXV, d1, a1, §XXVII.

⁶⁸ Cfr. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q18, a4, ad3.

⁶⁹ Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q18, a4, ad3: “Una casa [...] tiene en la mente del artífice un ser más noble que en la materia, y, sin embargo, ésta es más verdadera que la que está en la mente, porque se encuentra en acto, mientras que la otra se halla en potencia”.

La cuestión sería ésta: ¿es la idea realmente ejemplar cuando el querer su imitación en la realidad es potencial? ¿No le basta a la idea, para ser ejemplar, que la querencia de su realización sea posible, sin necesidad de quererla en acto? Esta cuestión ha sido abordada por santo Tomás para marcar la diferencia entre el saber meramente especulativo y el saber práctico.

Ya dijimos que el segundo se distingue del primero porque en el saber práctico se da una incidencia de la voluntad respecto de la realización exterior, que se encuentra ausente en el conocimiento especulativo. Pero también hemos dicho, y conviene subrayarlo, que muy frecuentemente el conocimiento especulativo no es objeto de la volición humana en el orden de su realización, no porque la voluntad no quiera realizarlo, sino porque no puede querer esta realización, pues muchas veces las ideas especulativas no son realizables; no son susceptibles de reproducirse, reduplicarse o imitarse en la realidad, porque no incluyen la clave de su realización, o porque se piensan de un modo irrealizable.

Pues bien, a la pregunta que nos hemos hecho sobre la necesidad o no de que la idea ejemplar sea objeto actual de la volición, debe contestarse que hay, en este asunto, tres tipos diversos de ideas:

1. Las ideas que el hombre no quiere realizar y sobre las que no puede querer: ideas propiamente especulativas.
2. Las ideas que el hombre quiere y puede realizar: ideas ejemplares.
3. Las ideas que el hombre puede querer realizar pero no lo quiere ahora en acto: ideas habitualmente o virtualmente prácticas⁷⁰.

Es importante para la teoría la distinción entre el primero y el segundo tipo de ideas; pero es más importante para la práctica distinguir las ideas pertenecientes al segundo y tercer tipo.

Las ideas que pueden realizarse pero que no se quieren realizar poseen un estatuto práctico diverso: no son objeto del puro conocimiento especulativo, pero tampoco son ideas ejemplares.

Las ideas que incluyen el proceso, regla o clave de su realización, pero cuya realización se encuentra sólo en potencia de quererse, son sólo esto: ideas que están en potencia de ser ejemplares, pero que aún no lo son, o no lo serán nunca. *El acto de querer la realización de la idea ha de ser un querer en acto*: de lo contrario, esa idea no es idea ejemplar, sino que solamente puede serlo.

⁷⁰ Cfr. Tomás de Aquino, *De veritate*, q3, a3, ad2: “Ese conocimiento de su producto, si lo conoce en cuanto que es producible in esse, aunque no intente producirlo, no es hasta ese momento [*usquequaque*] un conocimiento especulativo, sino habitualmente práctico; en cambio, el conocimiento del artífice que conoce los productos pero no en cuanto que son producibles por él, que es un conocimiento puramente especulativo, no posee ideas que respondan a esos productos, sino, a lo sumo, conceptos o semejanzas”.

Nos parece que santo Tomás, en este principalísimo asunto, ha querido enfatizar ante todo la actualidad del querer práctico. Para ello recurre a fórmulas y dicciones que podrían calificarse de complejas si no se encontrara de por medio el valor metafísico de la causa eficiente, amenazado por una versión formalista y racionalista de la acción práctica que se mueve en el orden de las puras posibilidades.

En efecto, tal como hemos presentado las cosas, podría pensarse que a aquello que nunca será, porque no ha sido predeterminado por la voluntad divina, no le corresponderá en Dios idea ejemplar alguna⁷¹.

Sin embargo, el Aquinate responde que de tales cosas sí tiene Dios ideas ejemplares, pues aunque nunca quisiera producir en el *esse* estas ideas, sin embargo *quiere poder producirlas*⁷².

Éste es un aspecto que los autores del principio de plenitud no han considerado: la plenitud de posibilidades se da en Dios, pero Dios no debe considerarse como sólo dotado de entendimiento, sino también de voluntad. Por eso el mundo real no tiene una conmensurabilidad plena con el *mundo de los posibles*.

La actualidad del querer la realización *in esse* de la idea es necesaria y suficiente para que la idea sea ejemplar, esto es, para que sea causa. Pero esta condición de idea como causa no exige estrictamente el *querer realizarla*, sino que bastará el *querer poder realizarla*.

La sutileza consiste en la distinción –principalísima, dijimos– entre el *poder querer realizarla*, posibilidad que deja a la idea en un mero estado de potencia respecto de su ejemplaridad, y el *querer poder realizarla*, que basta para que la idea ejemplar sea causal, aunque no se realice.

Cualquiera que se halle enredado en cuestiones prácticas advertirá que no es vana sutileza la distinción entre el *querer poder*, en donde el querer es acto, y el *poder querer*, en donde el querer es potencia. En el primer caso se encuentra presente, de hecho, la causa eficiente, en tanto que el segundo la causa eficiente es una mera posibilidad.

* * *

Como se ha visto, las relaciones entre la causa ejemplar y la causa eficiente son múltiples y complejas, con líneas demarcatorias imposibles de señalar con precisión rigurosa. Imposible y, en buena media, innecesario, pues en la acción práctica no sólo debemos atender a los aspectos diversos y heterogéneos en que

⁷¹ Tomás de Aquino, *De veritate*, q3, a6, ob3.

⁷² Tomás de Aquino, *De veritate*, q3, a6, ad3: “Vult se posse eas producere”.

esta acción se multiplica, sino también, de igual modo al menos, hemos de prestar atención a la unidad del sujeto que la realiza, en donde todos estos aspectos, a pesar de su heterogeneidad, encuentran una unidad más estrecha y sólida que su diversificación.

En otro lugar⁷³, hemos advertido que las relaciones del entendimiento y la voluntad en la acción humana no pueden entenderse si no es teniendo en cuenta la relación metafísica entre las diversas especies de causas. Éstas, aunque metafísicamente diversas, son, sin embargo, como sabiamente reza el antiguo adagio aristotélico, *causas entre sí*.

Lo anterior nos ha hecho no sólo transponer una y otra vez los límites previamente trazados entre lo ejemplar y lo eficiente, sino también, y sobre todo, transponer sin avisos previos del nivel antropológico al nivel metafísico, y viceversa. Según lo dice certeramente Marie Charles Perret, el análisis de la causa ejemplar representa una valiosa oportunidad “para pasar desde el plano metafísico de la interacción de las causas, hasta el plano psicológico de la interacción de las facultades”⁷⁴.

Por último, debe advertirse que en el estudio de la causa ejemplar y la causa eficiente, y de sus relaciones mutuas, se precisa mantener con mucho cuidado las diferencias entre dos aspectos de la acción que frecuentemente se confunden. Nos referimos a la distinción entre *la idea de la práctica*, que se centra en el orden racional de la acción, y *la práctica de la idea*, cuyo eje reside en el aspecto volitivo de aquélla.

A *la idea de la práctica* pertenecen tanto la teoría sobre el saber práctico en general, cuanto la labor intelectual que debe ejercerse para la configuración de una idea ejemplar apropiada –la causa ejemplar– que es, justo, la idea de la práctica. A *la práctica de la idea*, en cambio, corresponde la causalidad eficiente; la realización de la idea misma; su puesta en el ser real con autonomía entitativa respecto del sujeto que la causa.

La enfática posición de la causa formal –intelectual– en la idea de la práctica y la clara pertenencia de la causa eficiente –volitiva– a la práctica de la idea, da lugar, a su vez, a dos perfiles caracterológicos; a dos maneras de conducta: hay personas que cuentan con una gran habilidad –innata o adquirida– para todo aquello que corresponde a la idea de la práctica, al pensamiento de lo que ha de hacerse, mientras que se demuestran ineptos para todo aquello que se refiere a la efectucción de lo ideado; y viceversa.

De ambas tipologías, la primera resulta indudablemente más peligrosa, porque, amparada bajo la preeminente fuerza de la inteligencia, suele recrudescerse

⁷³ Cfr. C. Llano, *Examen filosófico del acto de la decisión*, caps. 3 y 4.

⁷⁴ M. Ch. Perret, “La notion d’exemplarité”, p. 469.

en su ineptitud, refugiándose en los aspectos racionales y formales, siempre perfectibles, de la idea, sin percatarse de que su debilidad no se encuentra en el terreno intelectual, sino en el propiamente activo. En términos metafísicos, se exageran entonces las relaciones entre la causa ejemplar y la causa formal, demeritando los ricos y eficaces nexos que la causa ejemplar guarda con la eficiente.

VIII

LA IDEA EJEMPLAR Y LA CAUSA FINAL

Si es difícil el discernimiento de las conexiones entre la causa ejemplar y la causa eficiente, la dificultad se hace mayor cuando nos referimos a la causa final. La relación entre ambas causas –ejemplar y final– se hace expresa al menos en tres importantes lugares aristotélico-tomistas.

a) El adagio aristotélico *causae ad invicem causae sunt*, “las causas son causas entre sí”, que se encuentra en el *locus* principal de la división de las causas¹, es empleado precisamente al referirse a la causa final, y para salvar el supuesto círculo vicioso que se origina entre ésta y la causa eficiente: cómo la causa final puede mover a una causa eficiente, cuyo menester es justo el de hacer real aquello que funge como causa final. Como hemos visto, esta mutua causalidad, y su necesaria influencia *ad invicem*, es también, por el mismo motivo, la relación propia entre la causa ejemplar y la causa eficiente. La causa ejemplar, como el fin o la intención desde su estado puramente mental, inspiran y dirigen la acción de la causa eficiente, que realiza lo ideado o consigue lo que se intenta. El ejemplar y el fin hacen, así, que la causa eficiente sea causa, pero la causa eficiente hace que el ejemplar y el fin *sean*².

b) El segundo lugar en donde se tratan el fin y el ejemplar como términos parejos en la acción lo encontramos en el comentario de santo Tomás al pasaje citado, y precisamente cuando alude a la *causa consilians*. La *causa consilians* “proporciona el fin y la forma de la acción”³.

Ello nos indica, de primera instancia, que el ejemplar y el fin guardan una relación similar con la causa eficiente. Pero esto no nos exime –al contrario– de indagar las relaciones entre el ejemplar y el fin, aunque ambos resulten paralelos en su nexos con la causa eficiente.

c) El *locus* definitivo, a nuestro juicio, en el que el fin y el ejemplar se implican de un modo comprometedor, es en el inicio (artículo primero) del tratado

¹ Aristóteles, *Metaphysica*, V, 2, 1013b 10.

² Cfr. Tomás de Aquino, *In Metaphysicam*, V, lect2, n774: “La causa eficiente es causa en cuanto que actúa, pero no actúa si no es por causa del fin”.

³ Tomás de Aquino, *In Metaphysicam*, V, lect2, n769.

más importante escrito por Tomás de Aquino sobre las ideas (la cuestión tercera del *De Veritate*). Ahí leemos la comprometedor vinculación entre la finalidad y la ejemplaridad, expuesta de este modo: “forma exemplaris vel idea habet *quodammodo* rationem finis”: “la idea implica *de alguna manera* la razón de fin”. Nuestro propósito ahora es averiguar, hasta donde se pueda, *de qué manera* la causa ejemplar implica la causa final.

Debe advertirse introductoriamente que en las coordenadas filosóficas tomatistas, idea ejemplar y fin no pueden conmensurarse plenamente. La idea ejemplar es el mismo Dios en cuanto imitable *ad extra*, según dijimos. Si esa idea ejemplar –que es la orientadora de la acción divina– fuera, al mismo tiempo y sin más, el fin de la acción de Dios, tal fin se encontraría *de alguna manera* fuera del propio Dios. Esto resulta inadmisibile dentro de esas coordenadas, según las cuales, fundadamente, Dios no puede tener otra finalidad allende sí mismo: ello exige, por consecuencia, que idea y fin sólo se coimpliquen *de alguna manera* [*quodammodo*], y no de todas las maneras.

Ya estamos advertidos del error en que es posible incurrir por hacer un mal uso de la analogía, y desatender de la acción humana aquellos aspectos que no nos sirven para explicar la acción divina por no tener una correspondencia o un lugar análogo en ésta. De acuerdo con ello, nos preguntamos ahora si la necesidad de distinguir entre fin e idea ejemplar en la acción de Dios es requerida también para la acción humana. A tal pregunta contestamos decididamente que sí: *también en la acción humana se requiere la distinción entre la causa ejemplar y la causa final*. Nuevamente el racionalismo tenderá a identificaciones peligrosas para la acción: se daría aquí una versión formalista del fin, como antes se daba una versión formalista del ejemplar.

Debemos reconocer, no obstante, que la cabal diferencia entre la causa final y la causa ejemplar no puede hacerse sin introducirnos en complicadas y sutiles precisiones. Precisiones que no por sutiles –y reconociendo que lo son– dejan de tener trascendencia práctica: la confusión entre finalidad y ejemplaridad acarrea efectos prácticos que nadie busca, bien que pocos se detengan en la averiguación de su origen.

Esta distinción aparece en Juan de Santo Tomás de una manera, a nuestro juicio, excesivamente simple: la causalidad ejemplar “difiere de la causalidad final, hablando formalmente, porque el fin mueve metafóricamente, atrayendo [a la voluntad] en la línea de lo apetecible”⁴. “Por el contrario, la idea no actúa [...] por atracción o deseo de sí, sino por expresión de su imitabilidad”⁵. En resumidas cuentas, para Juan de Santo Tomás el fin mueve –en el grado en que mueva– *por su apetibilidad*, en tanto que la idea ejemplar mueve –en la medida

⁴ Juan de Santo Tomás, *Cursus Theologicus*, I, qXV, d1, a1, §XVII.

⁵ Juan de Santo Tomás, *Cursus Theologicus*, I, qXV, d1, a1, §XVII.

en que lo haga— *por su imitabilidad*. El primero, “estimulando a la voluntad”, y la segunda, “expresando su imitabilidad”⁶.

Pero a estas alturas de nuestras indagaciones, ya sabemos que estas diferencias no son tan claras. Hecha la distinción entre *atractividad* —que corresponde al fin— e *imitabilidad* —correspondiente al ejemplar— el propio Juan de Santo Tomás se ve forzado a anular o, al menos, a dulcificar esta clara y neta distinción: “la causalidad [ejemplar], en cuanto idea, es la expresión de sí misma, [...] y por eso es forma imitable, y no fin, estímulo o atractivo: *sin embargo, puede tener razón de fin en cuanto que el artífice intenta alcanzar, por medio de su obra, la imitación de la idea*”⁷.

No podía ser de otra manera. Si, según dijimos, la imitabilidad necesita ser intentada para ser causa, y si el fin es, por definición, lo que se persigue o intenta, el fin y el ejemplar —*en cuanto causas*— se encuentran indefectiblemente enganchados.

* * *

Es preciso salir de este juego bilateral para entender *de qué manera* el ejemplar y el fin se implican, y *de qué manera* se distinguen, pues hemos visto que, a la par, se distinguen e implican *de alguna manera* [*quodammodo*]⁸.

Aunque el interés de nuestro análisis versa sobre la idea ejemplar como causa, y no sobre el fin como causa, nos vemos precisados a seguir un camino de estudio inverso al del interés, e inverso también al sugerido por el propio santo Tomás. Si bien él nos ha dicho que la idea implica la noción de fin⁹, debe reconocerse que en el contexto filosófico de Aristóteles y del propio Aquinate, y en la escolástica posterior, el fin ha sido analizado con más profundidad y detalle que el estudio llevado a término sobre la idea ejemplar.

Esto no resulta extraño, pues el fin merece mayor atención que la causa ejemplar por varias razones. La primera de ellas, porque es *causa causarum*, pues es causa de que la causa eficiente sea causa¹⁰, y, por paradójica, fue descui-

⁶ Juan de Santo Tomás, *Cursus Theologicus*, I, qXV, d1, a1, §XVII.

⁷ Juan de Santo Tomás, *Cursus Theologicus*, I, qXV, d1, a1, §XVII.

⁸ Tomás de Aquino, *De veritate*, q3, a1, c: “*idea habet quodammodo rationem finis*”.

⁹ Juan de Santo Tomás, *Cursus Theologicus*, I, qXV, d1, a1, §XVII.

¹⁰ Cfr. Tomás de Aquino, *In Metaphysicam*, V, lect2, n774.

dada por los filósofos prearistotélicos, porque parece la inferior de las causas debido a que es la última que alcanza el *esse*¹¹.

La segunda razón por la que Aristóteles y santo Tomás prestan especial atención al fin –por encima de la que destinan al ejemplar– se debe a que el fin tiene peculiar importancia en todo tipo de acción humana: poiética y práctica, y sobre todo en ésta última. Por su parte, el ejemplar fue en muchos aspectos descuidado: por Aristóteles, debido a que se resistía a girar en torno a los paradigmas o ejemplares platónicos, y por santo Tomás, pues lo que buscaba en el ejemplar del artífice humano era el punto de partida analógico para el estudio de las acciones *ad extra* por parte de Dios, acciones que incluyen aspectos meramente *poiéticos* y *no prácticos*.

Esto nos obliga, decimos, a una metodología inversa a nuestras pretensiones: estudiaremos qué aspectos del fin corresponden y qué aspectos del fin no corresponden a la idea ejemplar (en lugar de hacerlo, como debiéramos, en dirección contraria: qué aspectos de la idea ejemplar se corresponden o no con el fin). La multiplicidad heterogénea de los fines, y las sabias divisiones que ha hecho de estos la escolástica, nos servirán para definir en qué grado es incluido el fin en la idea ejemplar. Esto nos será útil, a su vez, para delimitar el carácter propio de la causa ejemplar en relación con aquella causa que le es más próxima, como se desprenderá de la misma definición.

Se anuncia ya, por lo tanto, que las relaciones de la idea ejemplar con el fin como causa prevalecen por encima de las relaciones de la misma causa ejemplar con la causalidad formal, conclusión de evidentes consecuencias prácticas, que será uno de los mejores beneficios en el estudio de tales relaciones, por tedioso que resulte.

1. Fines y medios

Por de pronto diremos que la causa ejemplar no es coincidente con el fin, tomado estrictamente, porque a veces la realización de un artefacto, para el que se requiere una idea ejemplar previa, no tiene razón de fin, sino razón de medio. Tal ocurre con los llamados instrumentos de trabajo, cuyo carácter utilitario instrumental los coloca en el campo ontológico de los medios y no en el de los fines. Alguien –el fabricante de herramientas, por ejemplo– podrá considerar que sus artefactos tienen para él razón de fin, pero esta consideración no implica

¹¹ Tomás de Aquino, *In Metaphysicam*, V, lect2, n771: “Como el fin parecía que era la menor causa de todas las causas, pues es la última en el ser, por eso los primeros filósofos descuidaron el estudio de esta causa [...], y por tal razón [Aristóteles] prueba que el fin es causa”.

más que una relación de naturaleza subjetiva sin repercusión ontológica alguna: un instrumento de trabajo –y la idea ejemplar que al mismo corresponde– será siempre un medio (mientras conserve su carácter de instrumento y no, *verbi gratia*, de pieza de museo). El fin de una herramienta no es inmanente a la elaboración de la misma, sino que más bien su existencia suple en el presente una eventual acción futura. De aquí que la herramienta haya sido definida como “proyecto de acción objetivado”¹².

En cualquier caso, resulta obvio que puede haber ideas ejemplares de artefactos o instrumentos que nosotros consideramos como puros medios para un fin, porque los son efectivamente, y entonces, por consecuencia, la idea en cuestión no se identifica con el fin sino con el medio. No obstante, en tal situación, la idea ejemplar sigue estrechísima y ontológicamente vinculada con el fin, en mayor grado incluso que la vinculación guardada entre el fin y el medio mismo. El medio efectuado se relacionará con el fin en la medida, y sólo en la medida, en que la idea ejemplar bajo la que el medio se ha efectuado haya tenido en cuenta en el ámbito intelectual esa previa relación. Por lo que, dicho con exactitud, *el medio producido se vincula con el fin a través de la idea ejemplar*. De no ser así, el *utensilio* sería paradójicamente *inútil*.

Pero la necesidad de la idea ejemplar para la vinculación del medio con el fin no aparece sólo en el caso del medio *producido*, en donde la idea bajo la que se hizo la producción tiene un carácter necesario indiscutible. Se da por igual en el caso del medio *encontrado* para el logro de fines preestablecidos. El hallazgo de un medio en cuanto medio, se identifica precisamente con la idea ejemplar de la operación según la cual ese medio se convierte en útil para tal fin. *El descubrir que un medio tiene condición de medio para un determinado fin implica el diseñar una idea ejemplar vinculatoria de tal medio con tal fin*. Esta necesidad de la idea ejemplar se manifiesta sólo en el caso de que no tengamos de ella una noción estática y naturista –formal– de la idea práctica, pues se genera a partir de la idea concebida como implicadora del proceso; como representativa de las *operaciones* necesarias para realizar lo *operado*, y no sólo representativa de lo operado mismo, estática y terminalmente visto¹³.

Hemos afirmado antes que la idea ejemplar exige la selección de la materia en la que se imprimirá o de la que se educirá la forma¹⁴, y que requiere también incluir el proceso de impresión o de educación como parte integral suya. Ahora afirmamos, por la misma razón, que la idea ejemplar –siempre que no se pierda de vista su carácter procesual o dinámico, en que tanto hemos insistido– cuenta,

¹² A. Llano, “Interacciones de la Biología y la Antropología. II: El hombre”, en *Deontología Biológica*, Facultad de Ciencias, Universidad de Navarra, Pamplona, 1987, p. 183.

¹³ Cfr. el capítulo 1 de este trabajo: “La idea ejemplar como proceso”.

¹⁴ Cfr. el capítulo 5 de este trabajo: “La idea ejemplar y la materia”.

como con uno de sus más importantes elementos, con la selección y producción de los medios o instrumentos exigidos para la elaboración de su artefacto, y que el acierto de la acción –el lograr lo pretendido– deriva en parte fundamental, a su vez, del acierto en la elección de tales instrumentos.

2. Fin objetivo y fin subjetivo

Para dilucidar los nexos existentes entre la causalidad final y la causalidad ejemplar, debe atenderse como primera cuestión a las relaciones de dos tipos de fines que la escolástica ha distinguido con mucho acierto y con prósperos frutos. En la acción suelen concurrir dos finalidades diversas: una de carácter más objetivo, es decir, más vertido hacia *lo que* debe lograrse, y otra de carácter más subjetivo, es decir, inclinada preferentemente a las razones *por las que* el que actúa intenta lograr lo que debe lograrse con su acción.

Se trata de la clásica distinción entre el fin de la obra y el fin del agente, o, en sus términos originales, el *finis operis* (u objetivo) y el *finis operantis* (o subjetivo).

Es evidente de primer intento que si la causa ejemplar tiene o implica razón de fin, el fin a que esta implicación se refiere es, sin duda, el fin objetivo, pues la causa ejemplar se refiere a la obra que debe hacerse, y deja al margen las razones por las que el agente pone en la realidad aquella obra.

Estas razones resultan principalísimas para el agente, e incluso para la efectación existencial de la obra, pues el artífice no obraría sin razones personales para ello. Pero desde el riguroso punto de vista formal o esencial de la obra, ésta no queda necesaria o fatalmente afectada por las razones personales del agente, y no tiene, en consecuencia, por qué incluirse dentro de su contenido conceptual o eidético. La idea ejemplar del Moisés de Miguel Ángel (*finis operis* de su acción) no tendría por qué variar si Miguel Ángel ha tenido como fin subjetivo (*finis operantis*) el procurarse una remuneración monetaria, o el pasar a la posteridad, o ambas cosas de manera simultánea, o ninguna de ellas.

No cabe duda que, a veces, el fin subjetivo incide profundamente en el fin objetivo, al punto que éste mismo puede ser cambiado por otro fin, esto es, por otra obra, o por la misma pero concebida de otra manera. Pero ello es ajeno a la obra decidida: en ésta, lo primordial –y lo que debe implicarse en el contenido eidético del ejemplar– es que sea intentada la realización de tal obra, resultando marginales las razones subjetivas por las que se intenta.

El formalista a ultranza, que realza los aspectos formales del ejemplar, olvida, eso sí, la existencia de los fines particulares, para polarizarse en los fines objetivos, o *finis operis*. Esto constituye un grave error práctico, pues la cons-

tancia del intento depende en gran medida de la fuerza de los fines particulares, aunque estos fines no necesariamente modifiquen el contenido de la obra intencional. Y el formalista procura la eficacia de la acción resaltando la bondad y atractividad de la obra a realizar, pero olvidándose de incentivar los fines subjetivos por los que el individuo realiza la obra.

Ésta, entre otras, es una de las más graves fallas antropológicas en que incurre el socialismo, al demeritar los valores del individuo, buscando los resultados sociales y la igualdad social: atiende a los fines institucionales de las acciones humanas *–fines operis–*, pretendiendo que los agentes que los producen no persigan otros fines particulares *–fines operantis–* al margen de aquellos.

La introducción de los fines subjetivos en las tareas institucionales acentuaría para el socialismo la labor individual, y se perdería el estímulo estrictamente social que las acciones humanas habrían de tener exclusivamente.

Por fortuna, la filosofía aristotélica, pese a la importancia predominante que ha dado a la repercusión social de las acciones individuales, se ha escapado de semejante utopía. Para Aristóteles, el individuo puede, e incluso debe, perseguir sus fines subjetivos *–fines operantis–*, lo cual llega a ser un fuerte motivo para la consecución de los mismos fines institucionales *–fines operis–*. Esto siempre y cuando entre ambos tipos de finalidades no exista contradicción, es decir, en el grado en que las finalidades subjetivas no perturben el logro de las institucionales u objetivas, tal como ellas deben lograrse.

No se le escapa a nadie que al autorizar –o mejor, reconocer– en la dinámica social esta doble modalidad de fines, se introduce una grieta por la que pueden filtrarse en ella intenciones particulares que prostituyan las puras intenciones sociales de los fines objetivos. Pero las filosofías tradicionales optan por un proyecto social en que este riesgo sea no sólo posible, sino incluso probable, antes que proscribir del juego social los intereses individuales.

Los estériles y aun dramáticos resultados obtenidos en esta línea por las acciones socialistas contemporáneas, que ahora conocemos más abiertamente, nos otorgan fundamento bastante para apreciar las certeras intuiciones de la tradición. Pretender, en efecto, que el individuo, al llevar a cabo sus acciones institucionales –en el terreno de la medicina, del comercio, del arte, del gobierno–, subsuma y neutralice en ellas toda pretensión de carácter particular, es idéntico a colocar a los individuos en un estado de delincuencia potencial permanente.

En el otro extremo, las corrientes paleoliberales, que olvidan la necesaria existencia de fines sociales institucionales, prevalentes por encima de los fines particulares, presuponen que la red de los *fines operantis* dará por resultado un *finis operis*, un conjunto social armónico indefectible. Si los socialistas apuestan a una utopía romántica, los liberales juegan literalmente al azar.

Pero la importancia, cada una a su nivel, de ambas modalidades de fines, nos impide suprimir o devaluar a una en favor de la otra. Esto no oscurece la afirmación que hemos hecho en el sentido de que, si en la idea ejemplar se incluye la razón de fin, esta razón de fin se refiere más a la razón del fin objetivo o *finis operis*, y menos –incluso nada– a la razón de *finis operantis* o subjetivo.

Tal afirmación, no obstante, exige una contrapartida en favor del fin subjetivo. Porque, en rigor, la razón de fin se da con mayor derecho en el fin subjetivo que en el fin objetivo. Y ello por el dato elemental de que en el fin objetivo se da más la razón de ejemplar que de fin.

Cuando santo Tomás se ve obligado a enfrentarse con la ardua tarea de perfilar la causalidad final junto a las otras causalidades (formal, ejemplar, material y eficiente)¹⁵, recurre más al aspecto subjetivo del fin –los motivos por los que el agente obra–, que a su aspecto objetivo –la obra que el agente realiza al obrar–. Ello resulta explicable dado que si la nota característica del fin se buscara en su vertiente objetiva –por el lado, pues, del *finis operis*– las fronteras entre la causa final, la causa formal y la causa ejemplar quedarían en un estado confuso y dubitativo.

La cuestión de la causa final responde, entonces, para santo Tomás, a la cuestión del *quare* –¿por qué actuó?– o del *propter quid* –¿en virtud de qué actuó?–, y no a la cuestión del *quid* –¿qué es lo que hago?–.

El ejemplo de que ahí se sirve es sumamente clarificador: “cuando de alguien preguntamos por qué camina, contestamos apropiadamente si decimos que camina para sanar; porque respondiendo así nos remitimos a la causa”¹⁶. Sería un despropósito si afirmásemos que la razón del caminar es el mover las piernas, contestación en la que nos remitiríamos al *finis operis* o la idea ejemplar, que se refiere al *qué* hace y no al *por qué* lo hace.

Cuando Perret afirma, con razón, que hablar del *finis operis* o del *finis qui* “no es propiamente hablar de la causa final”¹⁷, y que “la verdadera causa final, el fin último, es el *finis operantis*, el *finis cuius gratia* –el fin por virtud del cual–, el fin perseguido por el que actúa”¹⁸, ha de haber tenido presente, aunque no lo cite de modo expreso, el texto del Aquinate al que acabamos de recurrir, conforme al que la causa final se separa de modo definitivo –aunque no total– de la causa ejemplar, pues ésta nos dice *qué* se opera, en tanto que aquélla expresa el *por qué* se opera lo que se opera.

¹⁵ Tomás de Aquino, *In Metaphysicam*, V, lect2, n771.

¹⁶ Tomás de Aquino, *In Metaphysicam*, V, lect2, n771.

¹⁷ M. Ch. Perret, “La notion d’exemplarité”, p. 462.

¹⁸ M. Ch. Perret, “La notion d’exemplarité”, p. 462.

3. Fin real y fin personal

Con todo, Perret se ha quedado a medio camino, porque, a nuestro juicio, para relacionar y distinguir el fin y el ejemplar, es más importante atender a otra división introducida por la escolástica en las modalidades de la finalidad, que resulta imprescindible para delimitar los campos de ambas especies de causa.

Nos referimos a la clásica diferencia establecida entre el *finis qui* –lo que se persigue y se logra– y el *finis cui* –aquél a quien se busca favorecer con el logro–. Podemos traducir el *finis qui* como fin real y el *finis cui* como fin personal.

Esta denominación elegida puede suscitar algún equívoco, y requiere ser aclarada. No queremos decir en modo alguno que los fines personales carezcan de realidad. Simplemente, el término pretende indicar que el fin personal no hace referencia a ninguna *res*, a *cosa* alguna, sino que nos remite por entero a la persona para quien [*cui*] se persigue la cosa.

Pues bien, ante esta doble vertiente de la finalidad, *real* –en el sentido aclarado– y *personal*, resulta obvio también que la idea ejemplar, implicadora del fin, se encuentra definitivamente del lado de la finalidad *real*. Si la acción persigue la realización de *algo*, la idea ejemplar se corresponde con el *algo* que debe producirse, y no es correspondiente del *alguien* para quien se produce.

De modo parecido a lo que ocurre entre el fin objetivo y el fin subjetivo (que no deben confundirse con el fin *real* y el fin personal), la persona destinataria del objeto a producir puede y debe modificar el objeto mismo, pero, rigurosamente, el beneficiado por el objeto no forma parte de la idea ejemplar de tal objeto.

Las características de la casa que debe construirse quedan indudablemente condicionadas por sus potenciales habitantes, pero ellos no forman parte ni constituyen el contenido de la idea ejemplar correspondiente, debido a la elemental razón de que no forman parte de la casa misma.

De manera que si la idea práctica incluye la razón de fin, este fin incluido en la idea práctica se refiere al fin *real*, y no al fin personal: de ningún ente natural, y menos de la persona, posee el hombre, hasta ahora, ideas ejemplares.

La potencialidad activa humana no alcanza el radio de lo natural. Ya dijimos que alguien puede contar con un perfecto conocimiento del caballo, y carecer de una idea ejemplar del mismo, porque es incapaz de producir, en el estado actual de la ciencia, éste o cualquier otro animal. Ello resulta más verdadero (infinitamente más verdadero) para el caso de la persona humana, que jamás podrá ser reproducida por la factura artificial del hombre, dada la realidad espiritual que incluye.

Hablamos aquí de los entes naturales en su significado más fuerte, esto es, aludiendo a su *naturaleza primera*. En el caso del hombre, que, como hemos visto¹⁹, es capaz de dotarse a sí mismo de una *segunda naturaleza* amplificativa o reductora de la primera, el tratamiento del fin *real* y del fin personal debe ser diverso. Es obvio que la persona no puede ser tratada *poiéticamente* como cosa, ni aun *in extremis*: queda siempre en la persona un reducto inabordable para la acción de otro, en donde sus más personales arrestos conservan su virtualidad y su latencia.

Al eliminar del contenido de la causa ejemplar el *finis cui* –la persona para la que pretendo el *finis qui*–, hemos hecho una grave operación quirúrgica, pues hemos desposeído a la idea ejemplar de la finalidad por antonomasia, que es precisamente la persona. Así las cosas, la idea ejemplar se pondrá al servicio de la persona, pero carecerá de una idea ejemplar apropiada de esa persona, al menos desde el punto de vista puramente *poiético*.

Pero, siendo la idea no sólo *poiética*, sino inclusivamente práctica, el *finis qui* –lo que se persigue– y el *finis cui* –aquél para quien eso se persigue– pueden resultar idénticos o coincidentes. Tal ocurre cuando la transformación recae sobre mí mismo o sobre otros sujetos personales: en tal caso, lo que persigo de alguien –una transformación precisa de su carácter, por ejemplo– y aquél para quien lo persigo –el sujeto cuyo carácter pretendo cambiar– se conmensuran entre sí. Entonces, lo equivalente al *finis qui* (o fin *real*) se transmuta en un *finis cui* (rigurosamente personal).

La persona a transformar no puede, insistimos, ser tratada como cosa, y la finalidad de la transformación ha de ser el sujeto mismo a transformar.

Ya hemos hecho directas referencias a las pretensiones *poiéticas* del socialismo materialista para el que las transformaciones de los individuos habrían supuestamente de hacerse no apelando a los fines personales suyos, sino a los fines *reales*, a las transformaciones de las cosas periféricas de su entorno, cuyo cambio produciría, también supuestamente, la buscada transformación personal del individuo. Y ya dijimos que tales pretensiones fracasan por cuanto que la persona humana no es susceptible de cambios en el interior de su naturaleza –bien que segunda– si ella misma no quiere, acepta o permite el pretendido cambio.

Esta verdad, cuya trascendencia social no puede ocultarse, muestra ser cuidadosamente respetada mediante las categorías escolásticas de los fines *reales* y los fines personales: en la *praxis* como tal, no se dan fines *reales*, sino sólo personales, y fines personales en primera persona.

¹⁹ Cfr. el capítulo 2 de este trabajo: “La idea ejemplar como proceso regulador abierto inclusivamente práctico”.

El *tú* no puede ser tratado como *res*, como cosa, pues necesita pronunciarse como *yo* para la efectución del cambio.

En este caso, pues, y sólo en este caso de la persona humana, el fin personal, el *finis cui*, ha de quedar implicado dentro de la idea ejemplar, siempre que admitamos que ésta pueda ser inclusivamente práctica, como antes lo admitimos.

No debemos dejar de advertir marginalmente que la degradación de la persona puede darse de una doble manera: al pretender tratarla como cosa, esto es, intentar convertir los fines personales en fines *reales*; y al tratarla como medio, esto es, utilizarla como un medio *real* para mis fines personales.

Pero diremos, también marginalmente, que de modo paralelo puede darse una exaltación de la cosa al considerarla como persona, lo cual termina de manera irremediable en la degradación de la persona misma. Las degradadas relaciones del hombre con determinados animales domésticos –que se convierten en *finis cui*–, revestidas de una supuesta protección al animal, no son sino una especie depravada de rebajamiento de la persona, la cual, al *personalizar* al animal, se *animaliza* a sí misma.

4. El fin logrado y el logro del fin

La tradición filosófica ha recurrido también a distinguir entre *la cosa* que persigo (fin *real* o *finis qui*) y *el acto por el que* me apropio de la cosa perseguida (*finis quo*). Santo Tomás advierte que no se trata en realidad más que de un solo fin²⁰, pero no cabe duda de que hablamos de dos puntos de vista clarísimamente diversos. El avaro, por ejemplo, no persigue el oro en estado absoluto, es decir, sin ninguna relación con él –fin logrado o *finis qui*–. Al revés, lo que el avaro persigue es la posesión del oro –el logro del fin o *finis quo*–. No podemos dudar que entre el dinero simplemente como tal y el acto de tenerlo hay una diferencia patente, como la hay entre la casa que construyo –fin logrado– y el acto por el que la habito –logro del fin–.

La idea ejemplar se avecina al bien logrado y no al logro del bien. Éste puede ser un incentivo para dirigirme hacia aquello cuyo logro pretendo, un aliciente para desencadenar la acción: nadie construye una casa a menos que piense que la habite alguien; pero este incentivo del habitar la casa no requiere incluirse dentro del contenido eidético ejemplar. La apropiación de lo producido es un acto real que trasciende el pensamiento previo de lo que debe producirse.

²⁰ Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q11, a3, ad3.

Esto quedará más claro cuando nos refiramos a una ulterior distinción de la finalidad, que debemos seguidamente estudiar.

5. Fin a obtener y fin a realizar

Para el estudio de las relaciones entre la ejemplaridad y la finalidad resulta fundamental el recurso a otra distinción clásica: el llamado *finis obtinendus* y el *finis faciendus*. El fin que ha de ser obtenido o alcanzado por mí [*finis obtinendus*] tiene ya extramentalmente su propia existencia. Mi acción para conseguirlo no perseguirá poner en la existencia ese fin, sino colocarlo al alcance de mis posibilidades, o ponerlo en condiciones de adquisición (*in statu acquisitionis*, dirán los escolásticos). La acción para ello requerida es radicalmente diversa de aquélla otra que alude al *finis faciendus*, en donde lo que se pretende todavía no existe, más que en mi cabeza, y para alcanzarlo debo primero pensarlo mentalmente, para después hacerlo extramental; esto es, debo producirlo.

De un modo propio, y por todo lo visto, la idea ejemplar corresponde al *finis faciendus*: se refiere a lo que debe ser hecho. Lo que ya se encuentra en condiciones de *facto*, y respecto de lo cual sólo me resta lograrlo, no requiere de una causa ejemplar. Me basta un conocimiento representativo de aquello que deseo alcanzar, y hacia lo que me dirijo como a mi fin, pues sería inútil –y muchas veces, imposible– componer una idea ejemplar que se refiera a hacer aquello que ya está hecho, y respecto de lo cual sólo me falta conseguirlo para mí. Esto queda suficientemente claro.

Sin embargo, la idea no representa el objeto que ha de hacerse considerándolo estáticamente, sino también las acciones que debo emprender para hacerlo. La idea no representa, dijimos, sólo aquello que resultará de mi operación, sino también las operaciones mismas. Esto quiere decir que *no sólo lo actuado sino las mismas acciones son susceptibles de su correspondiente idea ejemplar*, y se constituyen así como parte integral de la idea del artífice.

Pues bien, nada impide, por igual razón, que exista una idea referida a las acciones que deban practicarse no ya para hacer un objeto, sino para alcanzar o conseguir un objeto hecho. En este sentido, la idea ejemplar adopta la forma de *plan de acción*. Llegamos a estas fáciles conclusiones si partimos del antecedente según el cual *la idea es también proceso*. Con tal antecedente, se puede aceptar sin dificultades que existan representaciones mentales –ideas– respecto de las acciones que deseo emprender, y no sólo respecto de los objetos que quiero producir.

6. Fin a realizar y fin a comunicar

Por lo dicho hasta ahora, parecería que la división respecto del *status* en que se encuentra el fin es bipartita: el fin ya hecho, que sólo debe adquirirse *–finis obtinendus–*, y el fin todavía por hacer, cuya adquisición implica la acción previa de producirlo *–finis faciendus–*. Pero el *status* del fin incluye una tercera e importante especie: el *finis communicandus*.

Admitimos antes que Dios no podía tener el fin fuera de sí mismo, pues no hay ningún bien que pueda completar el suyo. Pero, en cambio, puede ponerlo fuera de sí *–comunicando el bien que ya internamente posee–*. Esta comunicación es precisamente su acto creativo.

Sostenemos que en la acción humana, al poner en la realidad la idea ejemplar pensada, hay un trasunto de creación, no en lo que tiene de producción del ser, para lo que el hombre no está capacitado, sino en el sentido, no menos real, de comunicar hacia fuera algo que era puramente interior y pensado: la idea ejemplar. Por ello, la idea ejemplar implica también el fin a la manera del *finis communicandus* y no sólo del *finis faciendus*.

La cultura contemporánea reserva el gozo de la persona al acto de *obtener* aquello que se desea, poniendo en la sombra el gozo más profundo y duradero de *comunicar* aquello que se posee. Es decir, se ha dado excesiva importancia al obtener, y se ha demeritado el valor antropológico del comunicar.

7. Determinantes de la relación entre fin y ejemplar

Nos encontramos ya en situación de precisar las relaciones que se establecen entre la causa final y la causa ejemplar.

La idea ejemplar comporta o incluye, de alguna manera, la razón de fin. Esto significa que la imitabilidad del ejemplar, para obtener su fuerza causal, debe incluir, *de alguna manera*, la apetibilidad del fin, y esta manera es la siguiente:

a) La causa ejemplar no se identifica plenamente con el fin, porque hay un extenso campo de causalidades ejemplares que se refieren a los instrumentos de trabajo, los cuales no pertenecen a la razón de fin.

b) La causa ejemplar incluye la razón del fin objetivo (la obra que se persigue), y excluye la razón del fin subjetivo o motivación particular del agente para efectuar la obra, motivación que, aun afectando el ser y el modo de ser de la obra misma, resulta a la postre extrínseca a ella y a su idea.

c) La causa ejemplar se vincula directamente con el fin real *–o cosa que se persigue–* y sólo indirectamente con el fin personal, o persona para la que se

persigue la cosa. No obstante, pudiendo ser la causa ejemplar inclusivamente práctica, cuando lo es, el fin personal se incluye indefectiblemente en el contenido eidético de aquélla, como proyecto personal práctico.

d) La causa ejemplar se relaciona más estrechamente con el fin logrado que con el acto mediante el cual se logra el fin, aun advirtiéndose que ambos aspectos de la finalidad no constituyen dos finalidades diferentes.

e) Resulta obvio, por último, que la idea ejemplar incluye en sí la razón del fin que debe hacerse, mientras que excluye la razón del fin ya hecho, del que sólo resta su adquisición; pero, en cuanto que la idea ejemplar o práctica no es sólo resultado, sino igualmente proceso, puede incluir, en forma de plan, las acciones requeridas para que el fin pueda adquirirse. Por otro lado, la idea ejemplar se conecta estrechísimamente con el fin que debe comunicarse, con lo que toda obra artificial humana adquiere una cierta dimensión creativa y donal.

* * *

Paso por paso, hemos ido recorriendo los principales rasgos de la *polivalencia causal* de la idea ejemplar.

Esta polivalencia, como tuvimos oportunidad de ver, significa al menos tres cosas: la idea ejemplar, *primero*, guarda un estrecho conectivo ontológico con las cuatro causas restantes y con cada una de ellas. *Segundo*, esta conexión tiene una naturaleza diversa, no equiparable a la de las demás. Y finalmente, *tercero*, a pesar de que su proximidad a las restantes causas le hace invadir los campos propios de ellas, dándose una intersección más que una contigüidad, la causa ejemplar conserva en cada caso su carácter propio, sustrayéndose de la posibilidad de quedar subsumida por alguna de las cuatro causas restantes, o por las cuatro, como modalidad de ellas.

En ningún momento de esas complejas conexiones pierde su característica diferencial propia: el ser imitabilidad intentada.

De esta manera, en toda acción productiva se ha de dar, en torno a la idea ejemplar, una *causa final inspiradora*, una *causa eficiente motora*, una *causa formal especificadora*, una *causa material individuante*... y una *causa ejemplar que incluye en sí lo especificativo, lo individuante, el ejercicio motor y la inspiración*.

Esta armonía y equilibrio causal se encuentra exactamente expresado en la clásica fórmula “*causae ad invicem sunt causae, sed non in eodem modo*”, “las causas son causas entre sí, pero cada una desde su manera propia”.

Si, en lugar de la causa ejemplar, hubiéramos escogido como centro del análisis a cualquiera de las otras causas, se hubiera hecho patente, de igual manera, dicha armonía y equilibrio, en donde la causalidad elegida hubiera realizado el papel de coordinación que ha hecho aquí la causa ejemplar. El ensayo incipiente hecho con ésta, podría ser un primer paso para hacerlo con las demás.

APÉNDICE 1¹
CUESTIONES SOBRE LA VERDAD
Tomás de Aquino

CUESTIÓN 3
CUESTIÓN SOBRE LAS IDEAS

En primer lugar, nos preguntamos si existen ideas.

En segundo lugar, si hay multiplicidad de ideas.

En tercer lugar, si las ideas se refieren al conocimiento especulativo o al conocimiento práctico.

En cuarto lugar, si hay ideas en Dios.

En quinto lugar, si en Dios hay una idea de la materia prima.

En sexto lugar, si en Dios hay una idea de todos los no entes.

En séptimo lugar, si en Dios hay ideas de los accidentes.

En octavo lugar, si en Dios hay idea de los entes singulares.

ARTÍCULO 1

Si es preciso postular que hay ideas

OBJECIONES

Parece que no, por los siguientes argumentos:

1. Porque la ciencia de Dios es perfectísima. Pero es más perfecto el conocimiento que tenemos de una cosa por su esencia que por una semejanza suya. Por tanto Dios no conoce las cosas por medio de semejanzas, sino más bien por

¹ Traducción hecha a partir del texto latino: S. Thomae Aquinatis, *Quaestiones Disputatae De veritate*, Questio III: "De Ideis", Marietti, Roma, 1964, pp. 61-74.

las esencias de ellas; y por eso en Dios no hay semejanzas de las cosas, semejanzas que se llaman ideas.

2. Si a esto se dijese que Dios conoce las cosas más perfectamente por medio de la propia esencia divina, que es una semejanza de las cosas, que por medio de las esencias de esas mismas cosas, en contra habría que responder que la ciencia es la asimilación con lo sabido. Por consiguiente, cuanto el medio de conocer es más semejante y unido a la cosa conocida, tanto más perfectamente se conoce la cosa por medio de ello. Pero la esencia de las cosas creadas está más unida a ellas que la esencia divina. Luego Dios conocería más perfectamente las cosas si las conociese por las esencias de éstas que conociéndolas por medio de la propia esencia de Dios.

3. Si a esto se dijese que la perfección de la ciencia no consiste en la unión del medio de conocimiento a la cosa conocida sino al cognoscente, habría que responder que la especie de la cosa en el entendimiento, en tanto que tiene en él su ser, está particularizada; pero en cuanto que se la relaciona con lo sabido tiene razón de universal, porque es semejanza según la naturaleza común, y no según sus condiciones particulares; y, sin embargo, el conocimiento que se obtiene por medio de esa especie no es singular sino universal. Luego el conocimiento responde más a la relación de la especie con la cosa sabida que con el sujeto que sabe.

4. Debido a esto es rechazada por el Filósofo (libro I de la *Metaphysica*, comentarios 6 y 25) la opinión que Platón sostuvo sobre las ideas, afirmando que las formas naturales existían sin materia. Pero mucho más existen sin materia si existen en el entendimiento divino.

5. El Filósofo reprueba la opinión de Platón sobre las ideas precisamente porque las ideas postuladas por Platón no pueden ni engendrar ni ser engendradas, y por ello son inútiles. Pero si las ideas se postulan en la mente divina, no son engendradas, porque todo lo engendrado es compuesto; y de parecida manera tampoco engendran, porque, así como todo lo engendrado es compuesto, y lo engendrado es semejante al generante, también es necesario que los generantes sean compuestos. Luego no es conveniente postular ideas en Dios.

6. Dionisio dice en *De divinis nominibus* (capítulo 7), que Dios conoce lo existente a partir de lo no existente, y no conoce la cosa mediante la idea. Pero las ideas no se afirman de Dios más que para que mediante ellas se conozcan las cosas. Luego no hay ideas en la mente divina.

7. Todo lo ejemplificado es proporcional a su ejemplar. Pero no hay ninguna proporción entre la criatura y Dios, como no la hay entre lo finito y lo infinito. Por consiguiente, en Dios no puede haber un ejemplar de las criaturas; y, por lo tanto, como las ideas son formas ejemplares, parece que no hay idea de las cosas en Dios.

8. La idea se da respecto del conocer y del obrar. Pero quien no puede fallar en el conocer ni en el operar no requiere de una regla ni para lo uno ni para lo otro. Pero Dios se halla en tal caso. Luego etc.

9. Así como lo uno en la cantidad produce la igualdad, de parecida manera lo uno en la cualidad produce la semejanza, como se dice en el libro V de la *Metaphysica* (comentario 20). Pero por la diversidad que hay entre Dios y la criatura, la criatura nunca puede ser igual a Dios, o viceversa; ni en Dios hay ninguna semejanza de la criatura. Por tanto, como la idea implica semejanza respecto de la cosa, parece que en Dios no hay ideas de las cosas.

10. Si hubiera ideas en Dios, ello no acaecería más que para producir a las criaturas. Pero Anselmo dice en su *Monologion* (capítulo 29): “Es suficientemente manifiesto que en el Verbo, por el que fueron hechas todas las cosas, no hay semejanza, sino la simple esencia”. Luego etc.

11. Dios conoce de la misma manera a sí mismo y a las cosas; si no fuera así su esencia sería múltiple y divisible. Pero Dios no se conoce a sí mismo mediante una idea. Luego tampoco las demás cosas.

EN CONTRA, se dan las siguientes razones:

1. Agustín dice en su libro *De civitate Dei*: “Quien niega que haya ideas es infiel, pues niega que existe el Hijo”. Luego etc.

2. Todo agente tiene en sí mediante su entendimiento una razón de su obra, a no ser que ignore lo que hace. Pero Dios actúa mediante su entendimiento, y no ignorando lo que hace. Luego hay en Él razones de las cosas, que se llaman ideas.

3. Como se dice en el libro II de la *Physica*, tres causas inciden en una: la eficiente, la final y la formal. Pero Dios es causa eficiente y final de las cosas. Luego también es causa formal ejemplar, ya que no puede ser forma intrínseca de la cosa. Luego etc.

4. Un efecto particular no es producido por una causa universal, a no ser que la causa universal sea propia o apropiada. Pero todos los efectos particulares son efectos de Dios, que es causa universal de todas las cosas. Luego es necesario que haya en Él algo por lo que sea causa propia o apropiada de cada uno de estos efectos particulares. Pero esto no puede darse más que mediante las razones propias de las cosas, razones que existen en Él mismo. Luego es necesario que en Él existan razones de las cosas, es decir, ideas.

5. Agustín dice en su libro *De ordine*: “Es lamentable que yo haya dicho que hay dos mundos: el sensible y el intelectual; no porque esto no sea verdadero, sino porque lo dije como siendo mío, siendo así que ha sido dicho por los filósofos; y porque este modo de hablar no es el acostumbrado en la Sagrada Es-

critura”. Pero el mundo intelectual no es más que la idea del mundo. Luego es verdadero afirmar que hay ideas.

6. Boecio dice en el libro III *De philosophiae consolatione* (metro 9) hablando con Dios: “Tú conduces todo con tu ejemplo supremo, dirigiendo con tu espíritu un mundo bello, siendo tú bellísimo”. Luego en Dios hay un ejemplo no sólo del mundo, sino de todo lo que hay en el mundo; y así se llega a la misma conclusión anterior.

7. En *Juan* (1, 3), se dice: “Lo que fue hecho era vida en Él”; es decir, como lo afirma san Agustín (*In Ioannis Evangelium Tractatus*, tratado 1), que todas las criaturas existen en Dios como el arca en la mente del artífice. Pero el arca existe en la mente del artífice mediante su semejanza o idea. Luego en Dios hay ideas de todas las cosas.

8. El espejo no conduce al conocimiento de algo, a menos que se reflejen semejanzas tuyas. Pero el Verbo increado es espejo que conduce al conocimiento de todas las criaturas, ya que el Padre se dice a sí mismo y a todas las otras cosas en el Verbo. Luego en el Verbo existen las semejanzas de todas las cosas.

9. Agustín dice en el libro VI *De Trinitate* (cap. 10) que el Hijo es arte del Padre, llena de todas las razones de los vivientes. Pero esas razones no son sino las ideas. Luego etc.

10. Según Agustín, hay un doble modo de conocer las cosas, a saber: por esencia o por semejanza. Pero Dios no conoce las cosas por la esencia de éstas, porque de esta manera sólo son conocidas aquellas cosas que están en el cognoscente por esencia de sí. Luego, como Dios tiene ciencia de las cosas (como ese patente por lo dicho antes, en la cuestión precedente, artículo 3 y siguientes), no resta sino que conozca las cosas por sus semejanzas; y así llegamos a la misma conclusión anterior.

SOLUCIÓN

Debe decirse que, como lo afirma Agustín en el *Liber de diversis quaestionibus LXXXIII* (cuestión 46), en latín a las ideas podemos llamarlas especies [*species*] o formas, intentando traducir una palabra por otra igual.

1) La forma de una cosa puede decirse de tres modos:

De un primer modo, la forma por la que [*a qua*] se forma la cosa, como de la forma del agente procede la formación del efecto. Pero no siendo necesario para la acción que los efectos alcancen la completa razón de la forma del agente, ya que frecuentemente fallan (particularmente en las causas equívocas), por ello la forma por la que [*a qua*] se forma algo no se dice que sea idea o forma.

De un segundo modo, se dice forma de alguien a aquélla según la cual [*secundum quam*] algo se forma, como el alma es forma del hombre, y la figura de la estatua es la forma del bronce; y aunque de la forma, que es parte del compuesto, se diga que es verdaderamente su forma, no suele decirse que sea su idea, pues parece que este nombre idea significa una forma separada de aquello de lo que es forma.

De un tercer modo, se llama forma aquello hacia lo cual [*ad quod*] algo se forma; y ésta es la forma ejemplar, a cuya semejanza se hace algo; y es en esta significación como suele utilizarse el nombre de idea, de manera que idea es lo mismo que forma a la cual algo imita.

2) Pero debe advertirse que algo puede imitar una forma de dos modos:

Según un primer modo, por la intención del agente; como el cuadro es pintado por el pintor precisamente para imitar la figura de alguien a quien pinta. A veces [segundo modo], sin embargo, esa semejanza se da por accidente, al margen de la intención, y por casualidad, como ocurre frecuentemente con los pintores, que pintan la imagen de alguien a quien no pretenden pintar. Lo que imita una forma casualmente no se dice que se forma hacia [*ad*] ella, porque el hacia [*ad*] parece implicar orden al fin; de ahí que, como la forma ejemplar, o idea, es aquello hacia lo cual algo se forma, es necesario que algo imite a la forma ejemplar o idea de un modo absoluto [*per se*] y no por accidente.

3) Vemos también que alguien opera en virtud del fin de dos maneras:

De una manera, cuando el propio agente determina el fin por sí mismo, como ocurre con todos los que actúan por medio del entendimiento; pero a veces [segunda manera] el fin viene determinado a un agente por medio de un agente superior, como acontece en el movimiento de la flecha, la cual se mueve hacia un fin determinado, pero ese fin ha sido determinado por el arquero; y de una manera semejante la acción de la naturaleza, que se dirige a un determinado fin, presupone un entendimiento que preestablece el fin de la naturaleza y ordena a la naturaleza hacia ese fin, por cuya causa se dice que toda la obra de la naturaleza es una obra de la inteligencia.

4) Por tanto, si una cosa se hace a imitación de otra por medio de un agente que no determina por sí mismo el fin, en esa forma imitada no se tendrá razón de ejemplar o idea. Pues no decimos que la forma del hombre que engendra es el ejemplar del hombre engendrado; sino que sólo hacemos esta afirmación cuando quien actúa por un fin determina por sí mismo el fin, ya sea que esa forma se halle en el agente ya se halle fuera de él. En efecto, decimos que la forma del arte en el artífice es el ejemplar de lo artificiado; y de manera semejante denominamos así también a la forma que se encuentra fuera del artífice a cuya imitación el artífice hace algo. Por consiguiente, parece que la razón cons-

titutiva de la idea es ésta: que la idea es la forma a la que algo imita por intención del agente que determina por sí mismo el fin.

5) Conforme a esto, por lo tanto, es patente que quienes sostenían que todo sucede por casualidad no podían postular la existencia de la idea. Pero esta opinión es rechazada por los filósofos, porque lo que sucede casualmente no se da sino en los menos, mientras vemos que el curso de la naturaleza sucede siempre del mismo modo, o en los más.

De manera similar, tampoco quienes afirmaban que todas las cosas procedían de Dios por necesidad de la naturaleza, y no por arbitrio de la voluntad, podían sostener que hubiera ideas: porque quienes actúan por necesidad de su naturaleza no determinan el fin por sí mismos. Pero esto no puede ser; porque todo aquél que actúa por un fin, si no determina ese fin por sí mismo, el fin le es determinado por alguien superior; y entonces habrá una causa superior a él: lo cual no puede ser, porque todos los que hablan de Dios entienden que Él es la causa primera de los seres.

Y por esto Platón, apartándose de la opinión de los epicúreos, quienes sostenían que todo sucede por casualidad, y de Empédocles y de otros que afirmaban que todo acaece por necesidad de la naturaleza, afirmó que las ideas existían. Y esta misma razón para postular las ideas, a saber, la predefinición de los agentes respecto de sus obras, es la que señaló Dionisio en *De divinis nominibus* (capítulo 5), en donde se lee: “Decimos que en Dios hay ejemplares de los existentes, los cuales ejemplares son razones sustantificadas y preexistentes singularmente; a las que la teología llama predefiniciones y divinas y buenas voluntades de los existentes, predeterminativas y efectivas; conforme a las cuales la esencia supersustancial predefinió y produjo todas las cosas”. Pero como la forma ejemplar o idea tiene de alguna manera razón de fin, y de ella toma el artífice la forma por la que actúa, si es que esa forma se encuentra fuera de sí, y no siendo conveniente afirmar que Dios actúa por un fin distinto de sí mismo, por ello no podemos afirmar que estas ideas existen fuera de Dios, sino sólo en la mente divina.

RESPUESTAS

1. La perfección del conocimiento puede considerarse o bien de parte del que conoce o bien de parte de lo conocido. Por consiguiente, cuando se dice que es más perfecto el conocimiento que se obtiene mediante la esencia que mediante una semejanza suya, esta afirmación debe entenderse de parte de lo conocido. Aquello, en efecto, que es cognoscible por sí mismo, es en absoluto más conocido que aquello que no es cognoscible por sí mismo, sino sólo en la medida en que esté en el cognoscente por una semejanza suya. Y de esta manera no hay

inconveniente en afirmar que las cosas creadas son menos cognoscibles que la esencia divina, que es cognoscible por sí misma.

2. Para que la especie sea medio de conocimiento se requieren dos cosas, a saber: la representación de la cosa conocida, que le compete según su proximidad al cognoscible; y el *esse* espiritual, o inmaterial, que le compete en la medida en que tiene ser en el cognoscente. De ahí que algo se conoce mejor mediante la especie que existe en el entendimiento, que mediante la especie que existe en la sustancia, porque aquélla es más inmaterial.

3. En el conocimiento se deben considerar dos cosas, a saber: la naturaleza misma del conocimiento, y la especie sigue a esta naturaleza por la relación que tiene con el entendimiento en el que existe; y la determinación del conocimiento por lo conocido, y esta determinación sigue a la relación que la especie guarda con la cosa misma; de ahí que cuanto más semejante sea la especie respecto de la cosa conocida en la línea de la representación, tanto el conocimiento es más determinado; y cuanto más se aproxima a la inmaterialidad, que es la naturaleza del cognoscente en cuanto tal, tanto más eficaz resulta el conocer.

4. Va precisamente contra la razón de las formas naturales el que sean por sí mismas inmatriciales; pero no hay inconveniente en que adquieran la inmaterialidad de otro en el que existen; por eso en nuestro entendimiento las formas son inmatriciales. Por lo que sí hay inconveniente en postular que las ideas de las formas naturales sean subsistentes por sí mismas; pero no lo hay en postularlas en la mente divina.

5. Las ideas existentes en la mente divina no son ni engendradas ni engendradas, si se consideran estas expresiones literalmente; pero son creativas y productivas de las cosas, por lo que Agustín dice en el *Liber de diversis quaestionibus LXXXIII* (cuestión 46): “Aunque ellas ni se originan ni perecen, de acuerdo con ellas se dice que se forma todo lo que puede originarse y perecer”. Y tampoco es necesario que el agente primero sea semejante a lo engendrado en la composición; esto es sólo necesario en el agente próximo; y como Platón afirmaba que las ideas eran el principio próximo de la generación, contra él sí procede este argumento.

6. La intención de Dionisio es la de decir que Dios no conoce mediante una idea recibida de las cosas o de cualquier otro modo por el que la cosa se conozca mediante una idea; por ello, otra traducción en lugar de aquélla dice: “ni se dirige a cada uno por medio de la visión”.

De donde por este argumento no se concluye que no pueda haber ideas en Dios de ningún modo.

7. Aunque no pueda haber ninguna proporción entre Dios y las criaturas, sin embargo puede haber proporcionalidad, lo cual fue expuesto en el artículo segundo de la cuestión precedente.

8. Así como Dios, que no puede no ser, no requiere de una esencia distinta de su ser, de la misma manera, al no poder fallar ni en el conocer ni en el operar, no necesita de una regla distinta de sí mismo. Pero por ello es por lo que no puede fallar: porque Él mismo es la regla de sí mismo; y por ello tampoco puede no ser: porque su esencia es su *esse*.

9. En Dios no hay cantidad dimensiva, como si mediante ella pudiera hablarse de igualdad; pero hay en Él cantidad en la línea de la cualidad intensiva, como cuando se habla, por ejemplo, de una gran blancura, en el caso de que alcance de una manera perfecta su naturaleza. La intensidad de una forma mira al modo de tener esa forma. Aunque algo de Dios se deriva en la criatura, de ningún modo puede concederse que la criatura posea algo de la manera como Dios lo posee: y, por eso, aunque de alguna manera concedamos que hay una semejanza entre la criatura y Dios, de ninguna manera concedemos que allí haya igualdad.

10. La intención de Anselmo, como se hace patente a quien lo lea, es decir que en el Verbo no hay semejanza alguna tomada de las cosas mismas, sino que todas las formas de las cosas son tomadas del Verbo; y así dice que el Verbo no es semejanza de las cosas; sino que las cosas son imitaciones del Verbo. Por lo que ahí no se rechaza la idea, ya que la idea es la forma a la que algo imita.

11. Dios conoce del mismo modo a sí mismo y a las cosas si el modo del conocimiento se toma de parte del cognoscente, pero no si se toma de parte de la cosa conocida, pues la criatura que es conocida por Dios no es lo mismo que Él mismo en su realidad. Por ello, no se sigue de ahí ninguna multiplicidad en su esencia.

ARTÍCULO 2

Si es preciso postular muchas ideas

OBJECIONES

Parece que no, por los siguientes argumentos:

1. Porque lo que se dice de Dios esencialmente no está realmente menos en Él que lo que se dice de Él personalmente. Pero la pluralidad de propiedades personales nos lleva a la pluralidad de personas, según las cuales se dice que Dios es trino. Por tanto, como las ideas son esenciales, porque son comunes a las tres personas, si hubiera muchas ideas en Dios según la pluralidad de las cosas, se seguiría que no sólo habría en Dios tres personas, sino infinitas.

2. Pero puede decirse que las ideas no son esenciales, sino que son la esencia misma. A lo que habría de responderse que la bondad, y la sabiduría, y el poder de Dios son su esencia, y sin embargo se llaman atributos esenciales. Por lo tanto, las ideas, aunque sean la misma esencia, pueden llamarse esenciales.

3. Lo que se atribuye a Dios, debe atribuírsele de un modo nobilísimo. Ahora bien, Dios es el principio de las cosas; luego debe afirmarse de Él todo aquello que pertenece a la nobleza del principio, en sumo grado. Pero la unidad está en ese caso, porque toda fuerza más unida es infinitamente más poderosa que la fuerza dividida, como se dice en el *Liber de causis* (proposición 17). Por tanto en Dios se da la unidad suma; luego no es sólo uno en la cosa sino también en la razón; porque es más uno quien lo es de ambos modos que el que lo es en uno sólo de ellos; y de esta manera no hay en Él muchas razones o ideas.

4. El Filósofo dice en el libro V de la *Metaphysica* (comentario 8): “lo que es totalmente uno no puede separarse ni en el entendimiento, ni en el tiempo, ni en el lugar, ni en la razón; ni, de modo máximo, en la sustancia”. Si, por lo tanto, Dios es el máximo uno, porque es el máximo ser, no puede ser separado en la razón; y así se llega a la misma conclusión que arriba.

5. Si hubiera muchas ideas, se seguiría que éstas serían desiguales; porque una idea contendría sólo el ser, otra en cambio el ser y el vivir, otra además el entender, según que la cosa, cuya es la idea, se asemeje en más o menos aspectos a Dios. Pero como es inconveniente poner en Dios alguna desigualdad, parece que no puede afirmarse que en Dios hay muchas ideas.

6. En las causas materiales hay que detenerse en una materia prima, lo mismo que en las causas eficientes y finales. Luego también en las causas formales debemos detenernos en una forma primera. Pero nos detenemos en las ideas, porque, como lo dice Agustín en el *Liber de diversis quaestionibus LXXXIII* (cuestión 46), las ideas son las principales formas o razones de las cosas. Luego en Dios no hay más que una sola idea.

7. Pero puede decirse que, aunque haya una primera, sin embargo se dice que las ideas son muchas según los diversos respectos de aquélla. En contra de lo cual podría responderse que no puede decirse que las ideas se multiplican según su respecto a Dios, en el que existen, porque Dios es uno; ni respecto a las cosas ideadas, en cuanto que existen en la primera causa, porque en ella son uno, como lo dice Dionisio (*De divinis nominibus*, capítulo 5); ni respecto a las cosas ideadas, en cuanto que existen en su propia naturaleza, porque así las cosas ideadas son temporales, mientras que las ideas son eternas. Por tanto, de ningún modo respecto de la forma primera puede decirse que las ideas son muchas.

8. Ninguna relación que se da entre Dios y la creatura existe en Dios, sino sólo en la creatura. Pero la idea o ejemplar implica una relación de Dios a la

creatura. Luego esta relación no existe en Dios, sino en la creatura. Por tanto, siendo así que la idea existe en Dios, bajo tal perspectiva las ideas no pueden multiplicarse.

9. El entendimiento que entiende muchas cosas es un entendimiento compuesto y que pasa de una cosa a otra. Pero esta propiedad se encuentra lejos del entendimiento divino. Por tanto, siendo las ideas razones de las cosas, con las que Dios entiende, parece que no hay en Él muchas ideas.

EN CONTRA, se dan las siguientes razones:

1. Lo mismo según lo mismo no le corresponde hacerlo más que a lo mismo. Pero Dios hace muchas cosas diversas. Luego no causa las cosas según una misma razón, sino según muchas razones. Pero las razones con las que las cosas son producidas por Dios son las ideas. Luego etc.

2. Del mismo modo, Agustín dice en el *Liber de diversis quaestionibus LXXXIII* (cuestión 46): “Resta que todas las cosas sean creadas por la razón; y no por la misma razón el hombre y el caballo; pensar esto es absurdo”. Por consiguiente, cada cosa es creada según su razón propia; luego hay muchas ideas.

3. Agustín dice en su *Epistola a Nebridio* (epístola 9, antes 115), que así como es inconveniente decir que la razón del triángulo es la misma que la del cuadrado, es inconveniente también decir que en Dios es la misma la razón del hombre y de este hombre. Luego hay en Dios muchas razones.

4. En *Hebreos* (11, 3), se lee: “Creemos por la fe que las cosas creadas han sido preparadas por el verbo de Dios, para que se hagan visibles a partir de las realidades invisibles”. Pero a esas realidades invisibles las llama pluralmente especies ideales. Luego son muchas.

5. Las ideas son significadas por los santos con los nombres de arte y de mundo, como se hace evidente partiendo de las autoridades aducidas. Pero el arte comporta cierta pluralidad; es, en efecto, el conjunto de indicaciones tendentes a un fin determinado; y algo semejante ocurre con el mundo, que implica el conjunto de todas las criaturas. Luego es preciso postular muchas ideas.

SOLUCIÓN

Debe decirse: *primero*, que algunos, afirmando que Dios actúa mediante el entendimiento, y no por necesidad de naturaleza, afirmaron también que tenía una sola intención, la de la creatura universal; pero que la distinción entre las criaturas se hacía mediante otras causas. Dicen, en efecto, que Dios creó primero una inteligencia, la cual produjo a su vez tres realidades: el alma, el orbe y otra inteligencia; y así, progresivamente, tuvo lugar un proceso de pluralidad de las cosas a partir de un primer principio. Y según esta opinión habría en Dios

una idea, pero sólo una, correspondiente a toda la creación, idea que sería común a todo ente; en cambio, las ideas propias de los entes singulares corresponderían a las causas segundas, como lo narra también Dionisio en *De divinis nominibus* (capítulo 5): un filósofo, llamado Clemente, afirmó que los entes principales eran los ejemplares de los entes inferiores.

Segundo, pero tal cosa no puede sostenerse; porque si la intención de un agente se dirige sólo a una realidad, todo lo que siga a esa realidad se dará al margen de su intención, y como si fuera casual, porque se añade a aquello que principalmente se intentaba; como por ejemplo, si alguien intentara hacer algo triangular [y sólo eso], ocurriría al margen de su intención que el triángulo resultase grande o pequeño.

A cualquier realidad común se le añade lo especialmente contenido en ella; por lo que si la intención del agente apunta sólo a algo común, se daría al margen de su intención cualquier otra cosa que determinara aquello común mediante algo especial: si la naturaleza intentara engendrar solamente el animal, acaecería al margen de su intención el que lo engendrado fuera hombre o caballo. De ahí que si la intención de Dios actuante mirase sólo a la creatura en común, toda distinción de la creatura se daría casualmente.

Es inconveniente decir que algo ocurre incidentalmente [*per accidens*] respecto de la causa primera y de un modo absoluto [*per se*] respecto de las causas segundas: porque lo que es *per se* es anterior a aquello que es incidentalmente [*per accidens*]; pero primero es la relación de algo con la causa primera que su relación con la causa segunda, como se hace patente en el *Liber de causis*; de ahí que sea imposible que algo ocurra incidentalmente respecto de la causa primera, y de un modo absoluto respecto de la segunda. Puede, en cambio, ocurrir lo inverso, y así vemos que hay cosas que acaecen casualmente respecto de nosotros, pero que son previamente conocidas por Dios y por Él ordenadas. Por lo tanto, es necesario afirmar que toda la distinción de las cosas ha sido previamente definida por Él. Y de ahí que sea necesario postular en Dios razones propias de cada uno de los seres, y, en consecuencia, afirmar que hay muchas ideas.

Tercero, el modo de esta pluralidad puede considerarse de las siguientes maneras. La forma puede existir, en el entendimiento, de dos modos:

De *un modo*, siendo el principio del acto de entender, como ocurre con la forma del que entiende en cuanto que entiende; y ésta es la semejanza de lo entendido en él.

De *otro modo* siendo el término del acto del entendimiento, como el artífice, pensando, elabora el pensamiento de la forma de la cosa; y como esa forma es pensada por el acto del entendimiento, y como efectuada por ese acto, no puede ser el principio del acto del entendimiento, que sería lo primero por lo que se

entiende; sino que más bien se encuentra en el estado de lo entendido, por lo que el entendimiento lleva a cabo una operación.

No obstante, la mencionada forma está en dependencia de lo que se entienda: porque mediante la forma pensada el artífice piensa qué debe obrar; como ocurre en el entendimiento especulativo en donde vemos que la especie, por la que es informado el entendimiento para entender en acto, es lo primero por lo que [*quo*] se entiende; pero precisamente porque es efecto en acto, por medio de tal forma puede ya obrar formando los conceptos esenciales [*quididades*] de las cosas y componiendo y dividiendo; de ahí que la *quididad* misma formada en el entendimiento, o incluso la composición y división, es algo operado por el entendimiento, mediante lo cual sin embargo el entendimiento mismo llega al conocimiento de la cosa exterior; y así se comporta como aquello por lo que [*quo*] se entiende.

Si el entendimiento del artífice produjese algo artificiado a semejanza de sí mismo, entonces ciertamente el entendimiento mismo del artífice sería la idea no en cuanto que entendimiento, sino en cuanto que es entendido.

En cambio, en aquellos casos que las obras se producen a imitación de otro, a veces aquello que se imita se imita perfectamente; y entonces el entendimiento del que obra preconociendo la forma de lo operado, tiene como idea la forma misma de la cosa imitada, en cuanto que es imitación de esa cosa; pero, a veces, lo que se hace a imitación de otro no lo imita perfectamente, y en tal caso el entendimiento operativo no recibe de un modo absoluto la forma de la cosa imitada en cuanto idea o ejemplar de la cosa que debe hacerse, sino en una determinada proporción, conforme a la cual lo que es hecho por imitación de un ejemplar en parte le falta algo de ese ejemplar y en parte se asemeja a él.

Cuarto, por tanto afirmo que Dios, obrando todas las cosas por medio del entendimiento, lo produce todo a imitación de su esencia; por lo que su esencia es la idea de las cosas, pero no ciertamente en cuanto esencia, sino en cuanto entendida. Las cosas creadas no imitan perfectamente la esencia divina; por lo que la esencia no es considerada por el entendimiento divino de un modo absoluto como idea de las cosas, sino según la relación de la creatura, que debe ser hecha, respecto de la esencia divina, es decir, en el grado en que a la creatura le falte algo respecto de la esencia divina y en el grado en que la imite.

Las diversas cosas imitan diversamente a la misma esencia; y cada una lo hace a su propio modo, ya que a cada una le corresponde un ser propio [*proprium esse*] distinto de la otra; y así la misma esencia divina, entendiendo simultáneamente las diversas proporciones de las cosas respecto de sí, es la idea de cada cosa.

Por consiguiente, siendo diversas las proporciones de las cosas, es necesario que haya muchas ideas; ciertamente, de parte de la esencia, ésta es una para

todos; pero la pluralidad se encuentra del lado de las diversas proporciones de las criaturas en relación con ella.

RESPUESTAS

1. Las propiedades personales llevan a la distinción de personas en Dios porque se oponen entre sí con oposición de relación; por lo que las propiedades no opuestas no distinguen a las personas, como ocurre con la común espiración y la paternidad. Pero las ideas, y todos los otros atributos esenciales, no guardan entre sí oposición alguna; y por tanto no hay semejanza con las propiedades personales.

2. No hay semejanza entre las ideas y los atributos esenciales. En efecto, los atributos esenciales no tienen nada de característico en su noción además de la esencia del Creador; por lo que tampoco se plurifican, aunque según ellos las criaturas se relacionen con Dios, por lo que llamamos a los seres buenos por su bondad y sabios por su sabiduría. Pero la idea, en su noción principal, posee algo característico además de la ciencia [divina], a saber: la relación misma de la criatura a la esencia, en lo que incluso se cumple formalmente la razón de idea, por cuya razón se dice que hay muchas ideas: sin embargo, en lo que a la esencia [divina] se refiere nada impide el llamarlas esenciales.

3. La pluralidad de razón a veces se reduce a cierta pluralidad de la cosa, como, por ejemplo, entre Sócrates y Sócrates sentado hay una diferencia de razón; pero esta diferencia se reduce a la diversidad de sustancia y accidente; y de semejante manera hombre y algún hombre difieren en la razón, y esta diferencia se reduce a la diversidad de forma y materia, porque el género se toma de la materia, en tanto que la diferencia específica se toma de la forma; de ahí que tal diferencia según la razón repugna profundamente a la unidad y simplicidad.

Pero a veces la diferencia² según la razón no se reduce a ninguna diversidad de la cosa, sino a la unidad de la cosa, que es inteligible de maneras diversas; y así afirmamos que hay pluralidad de razones en Dios, y ello no repugna a la máxima unidad y simplicidad.

4. El Filósofo llama allí razón a la definición; pero en Dios no hay que hablar de muchas razones como definiciones, porque ninguna de esas razones abarca a la esencia divina; y por ello ese argumento no viene al propósito.

5. La forma existente en el entendimiento posee un doble respecto: uno, respecto de la cosa de la que es forma y otro respecto de aquél en el que existe. Conforme al primer respecto no se dice que es igual a alguien, sino sólo que es de alguien; en efecto, no hay una forma material de los entes materiales ni una forma sensible de los entes sensibles. Pero conforme al segundo respecto se dice

² Marietti, según la edición citada, pone: "indiferencia".

que es igual, porque sigue el modo de ser de aquel en el cual existe. De ahí que, de entre las cosas naturales, algunas imitan a la divina esencia con más perfección que otras; pero de este hecho no se sigue que las ideas sean desiguales, sino de desiguales [esto es, que pertenecen a entes desiguales].

6. Esa única forma primera, a la que todas se reducen, es la misma divina esencia considerada en sí misma; en cuya consideración el entendimiento divino encuentra, por decirlo así, los diversos modos de imitarla, en los que consiste la pluralidad de las ideas.

7. Las ideas se plurifican según los diversos respectos en relación con las cosas existentes en su propia naturaleza; sin embargo, no es necesario que, si las cosas son temporales, esos respectos sean también temporales, porque la acción del entendimiento, aun el humano, se extiende incluso hasta aquello que no existe, como cuando pensamos en las cosas pasadas. Ahora bien, la relación sigue a la acción, como se dice en el libro V de la *Metaphysica* (comentario 20); por tanto, también en el entendimiento divino son eternos los respectos en relación con las cosas temporales.

8. En efecto, la relación que hay entre Dios y la creatura no existe realmente en Dios; sin embargo, existe en Dios según su entendimiento; y de manera parecida la idea puede existir en Él según su entendimiento, a saber: en cuanto que entiende los respectos que las cosas tienen con la esencia de Dios, y así tales respectos existen en Dios como entendidos por Él.

9. La idea no es aquello por lo que primeramente algo se entiende, sino que tiene la razón de lo entendido existente en el entendimiento. La uniformidad del entendimiento sigue a la unidad de aquello por lo que primeramente entiende algo, lo mismo que la unidad de la acción sigue a la unidad de la forma del agente, que es su principio; de ahí que aunque sean muchos los respectos entendidos por Dios, en los que reside la pluralidad de las ideas, su entendimiento no es múltiple sino uno, porque todos esos respectos los entiende por medio de su esencia.

ARTÍCULO 3

Si las ideas pertenecen al conocimiento especulativo o sólo al conocimiento práctico

OBJECIONES

Parece que sólo al entendimiento práctico, por los siguientes argumentos:

1. Porque, como dice Agustín en *Liber de diversis quaestionibus LXXXIII* (cuestión 48), las ideas son las formas principales de las cosas, según las cuales se forma todo lo que nace y muere. Pero en el orden del conocimiento especulativo nada se forma. Luego la idea no corresponde al conocimiento especulativo.

2. Puede decirse a esto que no sólo hay ideas respecto de aquello que nace y perece, sino también de aquello que puede nacer y perecer, como ahí mismo lo dice Agustín. Cuando es así, la idea se refiere a aquellas cosas que ni son ni serán, ni fueron, pero que sin embargo pueden existir, de las cuales Dios tiene un conocimiento especulativo. Pero en contrario puede argumentarse que se dice que alguien tiene ciencia práctica de algo en la medida en que conoce el modo de la obra, aunque nunca quiera obrar; y es por ello que se dice que una parte de la medicina es práctica. Pero Dios conoce el modo de obrar aquello que puede hacer, aunque no se proponga hacerlo. Luego Dios tiene un conocimiento práctico también de esas cosas; y por tanto, de una u otra manera, la idea pertenece al conocimiento práctico.

3. La idea no es sino la forma ejemplar. Pero no puede hablarse de forma ejemplar sino en el conocimiento práctico, pues el ejemplar es aquello a cuya imitación se hace algo. Luego las ideas sólo se refieren al conocimiento práctico.

4. Según el Filósofo, al entendimiento práctico corresponden aquellos principios que existen en nosotros. Y las ideas existentes en el entendimiento divino son los principios de los entes ideados. Luego las ideas sólo se refieren al entendimiento práctico.

5. Todas las formas del entendimiento o provienen de las cosas o a ellas se dirigen. Las que se dirigen a las cosas pertenecen al entendimiento práctico; las que provienen de las cosas pertenecen al entendimiento especulativo. Pero ninguna forma del entendimiento divino proviene de las cosas, ya que nada recibe de ellas. Luego se dirigen a las cosas, y por ello pertenecen al entendimiento práctico.

6. Si en Dios hay algunas ideas del entendimiento práctico y otras del entendimiento especulativo, esta diversidad no puede proceder de algo absoluto, por-

que no hay más que un absoluto en Dios. Pero tampoco puede derivar de una relación de identidad, como cuando decimos que una cosa es igual a sí misma, ya que tal relación no produce pluralidad alguna. Tampoco puede proceder de una relación de diversidad, pues la causa no se plurifica, aunque sean muchos sus efectos. Luego de ninguna manera las ideas del conocimiento especulativo pueden distinguirse de las ideas del conocimiento práctico.

7. Puede decirse a esto que ambas ideas se distinguen en lo siguiente: que la idea práctica es el principio del ser y la especulativa, del conocer. En contra, puede responderse que son los mismos los principios del ser y del conocer. Luego en ello no se distinguen la idea práctica y la especulativa.

8. Se dice que el conocimiento especulativo en Dios no es otra cosa que la noticia simple. Pero la noticia simple no puede contener nada al margen de la misma noticia. Luego, como la idea añade una relación a la cosa, parece no pertenecer al conocimiento especulativo, sino al práctico solamente.

9. El fin de la práctica es el bien. Pero la relación de la idea no puede determinarse sino hacia el bien, porque el mal acaece al margen de la intención. Luego la idea sólo mira al entendimiento práctico.

EN CONTRA, puede razonarse así:

1. El conocimiento práctico no se extiende más que a aquellas cosas que han de hacerse. Pero Dios –por medio de las ideas– no sabe sólo lo que ha de hacerse, sino lo presente y lo ya hecho. Luego las ideas no sólo se extienden al conocimiento práctico.

2. Dios conoce más perfectamente las cosas que el artífice, sus artefactos. Pero el artífice creado, por las formas mediante las que opera, tiene un conocimiento especulativo de las cosas operadas. Luego Dios, con mucha más razón.

3. El conocimiento especulativo es el que considera los principios y causas de las cosas, y las propiedades de ellas. Pero Dios mediante las ideas conoce todo lo que puede conocerse en las cosas. Luego las ideas en Dios pertenecen no sólo al conocimiento práctico, sino también al especulativo.

SOLUCIÓN

Debe decirse que: *primero*, como se afirma en el libro III *De anima* (comentario 40), el entendimiento práctico difiere del especulativo por el fin, pues el fin del especulativo es la verdad absolutamente considerada, mientras que el del práctico es la operación, según se dice en el libro II de la *Metaphysica* (comentario 3).

1. Un conocimiento se llama práctico por su relación con la obra, lo cual ocurre de un doble modo:

A veces en acto, cuando se ordena a una obra en acto, como cuando el artífice, habiendo preconcebido una forma, se propone inducirla en la materia; y entonces es un conocimiento práctico en acto y forma del conocimiento. Otras veces, en cambio, se trata de un conocimiento ordenable a la acción pero que no se ordena a ella en acto, como cuando el artífice piensa una forma y conoce el modo de hacerla, pero no pretende hacerla; y entonces es ciertamente un conocimiento práctico habitual o virtual, pero no actual.

2. Pero cuando de ningún modo se trata de un conocimiento ordenable a la acción, entonces es siempre especulativo, lo cual, a su vez, puede acontecer de dos maneras:

De una manera, cuando el conocimiento lo es de aquellas cosas a las que no les corresponde naturalmente ser producidas por la ciencia del cognoscente, como ocurre cuando nosotros conocemos las cosas naturales. Otras veces, en cambio, la cosa conocida es ciertamente factible por medio de la ciencia, pero no se considera, sin embargo, en cuanto que es factible, pues la cosa se produce en el ser por medio de la operación.

Hay ciertas cosas que pueden separarse mediante el entendimiento que no son separables en el orden del ser.

Cuando una cosa operable es considerada por el entendimiento distinguiendo entre sí aquellas cosas que en el orden del ser no pueden distinguirse, entonces no tiene lugar un conocimiento práctico, ni en acto, ni habitual, sino sólo especulativo; como, por ejemplo, cuando el artífice considera la casa investigando sus propiedades, su género y sus diferencias, y conceptos de esta índole, que en el orden del ser se encuentran indiferenciados en la cosa misma. Pero se considera una cosa en cuanto operable precisamente cuando se consideran en ella todas las realidades que se requieren simultáneamente para su ser.

Segundo: el conocimiento divino entra en relación con las cosas conforme a dichos cuatro modos. En efecto, su ciencia es causante de las cosas. Por tanto, algunas cosas las conoce ordenándolas para que sean precisamente durante un tiempo, y de ellas tiene un conocimiento práctico en acto. Conoce otras cosas que no intenta hacer en ningún tiempo, pues conoce aquello que ni fue, ni es, ni será, como se dijo en la cuestión precedente (artículo 8); y de ellas tiene ciertamente ciencia en acto, pero no práctica en acto, sino sólo virtualmente. Y como las cosas que hace o puede hacer, no sólo las considera en la medida en que están en su propio ser, sino según todos los conceptos [*intentiones*] que el entendimiento humano, analizándolos, puede aprehender, por ello tiene conocimiento de las cosas que son factibles por él también de ese modo en el que no son factibles. Y sabe también otras cosas de las cuales su ciencia no puede ser causa, como las cosas malas. De ahí que con toda verdad afirmemos que en Dios hay conocimiento no sólo práctico, sino también especulativo.

Tercero: ahora, por tanto, debe estudiarse según qué modo de los arriba dichos puede afirmarse que exista la idea en la mente divina. La idea, como lo dice Agustín (*Liber de diversis quaestionibus LXXXIII*, cuestión 46), se llama así conforme a la propiedad del vocablo forma; pero si atendemos a la cosa, la idea es la razón de la cosa, o su semejanza.

Pero en algunas formas encontramos un doble respecto: uno, respecto de aquello que es formado conforme a ellas, como la ciencia mira a quien sabe. Otro, respecto de aquello que está fuera, como la ciencia mira a lo que se sabe. Sin embargo, este último respecto no es común a toda forma, como lo es el primero. Por consiguiente, este nombre *forma* implica sólo el primer respecto, y de ahí que la forma siempre connota su relación con la causa, pues la forma es de alguna manera causa de aquello que se forma según ella, ya sea que esa formación se haga a la manera de la inherencia, como en las formas intrínsecas, ya sea a la manera de la imitación, como en las formas ejemplares. Pero la semejanza y el concepto poseen también el segundo respecto, por virtud del cual no les compete a ellas la relación con la causa.

Por tanto, si hablamos de la idea según la razón propia de su nombre, de esa manera no abarca más que aquella ciencia según la cual algo puede ser formado, y este conocimiento es práctico en acto, o sólo virtual, el cual es de algún modo especulativo. Pero si a la idea la llamamos comúnmente semejanza o razón, entonces la idea también puede pertenecer al conocimiento puramente especulativo. Más propiamente diremos que la idea mira al conocimiento práctico actual o virtual, mientras que la semejanza y la razón tanto al conocimiento especulativo como al práctico.

RESPUESTAS

1. Agustín refiere la formación de la idea no sólo a las cosas que existen, sino también a aquéllas que pueden ser hechas. De éstas, si nunca se hacen, habrá un conocimiento de alguna manera especulativo, como es evidente por lo dicho en el cuerpo del artículo.

2. Esa argumentación se refiere a aquel conocimiento que es virtualmente práctico, no práctico en acto, al cual nada impide llamar en cierto modo especulativo, en la medida en que se aparta de la operación en acto.

3. El ejemplar, aunque implique una relación con aquello que es extrínseco, sin embargo esta relación es una relación causal. Así, pertenece al conocimiento práctico habitual o virtual, propiamente hablando, pero no sólo a aquél que es práctico en acto, pues algo puede llamarse ejemplar precisamente porque a imitación suya puede hacerse algo, aunque nunca se haga. De modo semejante, puede hablarse de las ideas.

4. El entendimiento práctico corresponde a aquellas cosas cuyos principios existen en nosotros, pero no de cualquier modo, sino en cuanto que son operables por nosotros. Por lo tanto, de aquellas cosas cuyas causas existen en nosotros podemos tener ciencia especulativa, como se deduce de lo dicho en la respuesta al segundo argumento en el cuerpo del artículo.

5. El entendimiento especulativo y el práctico no se distinguen precisamente por tener formas que provengan de las cosas o que a las cosas se dirijan. A veces en nosotros el entendimiento práctico también posee formas tomadas de las cosas, como cuando algún artífice, habiendo visto un artificio, concibe alguna forma según la cual intenta obrar. Por lo tanto, tampoco es necesario que todas las formas pertenecientes al entendimiento especulativo sean tomadas de las cosas.

6. La idea práctica y la idea especulativa no se distinguen en Dios como dos ideas, sino porque en la manera de entender la idea práctica añade a la especulativa su referencia a la acción, como hombre añade lo racional a lo animal sin que hombre y animal sean dos cosas.

7. Se afirma que los principios del ser y del conocer son los mismos principios, en tanto que todos los que son principios del ser, lo son también del conocer, pero no al revés, como sucede cuando los efectos son los principios del conocer las causas [mientras que, como efectos que son, no son los principios del ser de las causas]. Luego nada impide que las formas del entendimiento especulativo sean sólo principios del conocer. En cambio, las formas del entendimiento práctico son simultáneamente principios del ser y del conocer.

8. La noticia simple se llama así no tanto para excluir la relación de la ciencia con lo sabido, que acompaña necesariamente a toda ciencia, sino para excluir de su mezcla aquello que se encuentra fuera del género de la noticia, como es la existencia de las cosas, que es lo que añade la ciencia de visión, o el orden de la voluntad para producir las cosas sabidas, que es lo que añade la ciencia de aprobación, de manera parecida a como también el fuego se llama cuerpo simple, no para excluir sus partes esenciales, sino su mezcla con algo extraño.

9. Lo verdadero y lo bueno coinciden entre sí, porque lo verdadero es un cierto bien, y lo bueno, de alguna manera, verdadero. Luego también el bien puede ser considerado por el conocimiento especulativo en cuanto que sólo considera su verdad, como cuando definimos el bien y mostramos su naturaleza. El bien puede considerarse asimismo prácticamente, y entonces se considera como bien, esto es, si se considera en cuanto fin del movimiento y de la operación. Así, resulta evidente que del hecho de que la relación de las ideas, o semejanzas, o razones del entendimiento divino se refiera al bien, no se sigue que pertenezcan sólo a la noticia práctica.

SOLUCIÓN A LAS RAZONES EN CONTRA

1. Respecto de Dios los tiempos no corren ni transcurren, porque Él, en su eternidad, la cual se da toda ella al mismo tiempo, incluye todo tiempo; y así conoce de la misma manera lo presente, lo pasado y lo futuro. Y esto es lo que dice el *Eclesiastés* (23, 29): “Dios Nuestro Señor conoce todas las cosas antes de que fueran creadas; y de la misma manera conoce todo después de que fue hecho”. Por ello, no es necesario que la idea, considerada propiamente, exceda el límite del conocimiento práctico por causa de que a través de ella también se conozcan las cosas pretéritas.

2. Ese conocimiento que el artífice creado tiene mediante las formas operativas de su artificio, si lo conoce en cuanto que es producible en el ser, aunque no intente obrar, no es un conocimiento especulativo, sino habitualmente práctico. En cambio, el conocimiento del artífice por el que conoce las cosas artificiales, pero no en cuanto que son producibles por él, que es un conocimiento puramente especulativo, no tiene ideas que respondan a este conocimiento, sino a lo sumo, razones o semejanzas.

3. Es común a la ciencia práctica y a la ciencia especulativa el que su conocimiento sea por principios y causas. Luego a partir de esta razón no puede probarse de una ciencia que sea especulativa ni que sea práctica.

ARTÍCULO 4

Si hay idea del mal en Dios

OBJECIONES

Parece que sí, por los siguientes argumentos:

1. En efecto, Dios tiene noticia simple de las cosas malas. Pero la idea responde de algún modo a la ciencia de noticia simple, en cuanto que se toma la-tamente como semejanza o razón. Luego el mal tiene idea en Dios.

2. Además, nada impide que el mal se dé en el bien que no le es opuesto. Pero la semejanza [concepto] del mal no se opone al bien, como tampoco la semejanza [concepto] de lo blanco se opone a lo negro, ya que de los contrarios no hay especies contrarias en el espíritu. Luego nada impide que pensemos que hay una idea o semejanza del mal en Dios, aunque sea bueno.

3. Además, allí donde hay alguna comunidad, allí hay una semejanza. Pero precisamente porque algo es privación del ente es susceptible de la predicación

del ente, como se dice en el libro III de los *Metafísicos* (VI, texto 8): que las negaciones y las privaciones se llaman entes. Luego precisamente porque el mal es privación del bien, tiene alguna semejanza en Dios, que es el sumo bien.

4. Además, todo aquello que se conoce por sí mismo tiene idea en Dios. Pero lo falso se conoce por sí mismo, igual que lo verdadero; como, en efecto, los primeros principios son conocidos por sí mismos en su verdad, también sus opuestos son conocidos por sí mismos en su falsedad.

Luego lo falso tiene idea en Dios. Pero lo falso es un cierto mal, pues lo verdadero es el bien del entendimiento, como se dice en el Libro VI de los *Éticos* (Cap. 1). Luego el mal tiene idea en Dios.

5. Además, lo que tiene una naturaleza tiene idea en Dios. Pero el vicio, siendo lo contrario a la virtud, posee una naturaleza en el orden de la cualidad. Luego tiene una idea en Dios. Pero precisamente porque es vicio, es malo. Luego el mal tiene una idea en Dios.

6. Además, si el mal no tiene idea no es sino porque el mal es no ente. Pero puede haber formas cognoscitivas de los no entes; pues nada nos impide imaginarnos montes áureos o quimeras. Luego nada nos prohíbe tampoco que haya una idea del mal en Dios.

7. Además, entre las cosas señaladas, el no tener señal es estar señalado, como se pone de manifiesto en todas las cosas que están señaladas. Pero la idea es un cierto signo [o señal] de lo ideado. Luego, teniendo todas las cosas buenas una idea en Dios, y no teniéndola el mal, debe decirse que el mal mismo está ideado o formado.

8. Además, todo lo que existe por Dios tiene idea en Dios. Pero el mal es por Dios, por ejemplo las penas. Luego tienen una idea en El.

EN CONTRA, puede razonarse así:

1. Todo lo ideado tiene un ser determinado por la idea. Pero el mal no tiene un ser determinado, pues no tiene ser, sino que es privación del ente. Luego el mal no tiene idea en Dios.

2. Además, el mal es una privación del modo, de la especie y del orden, según lo dice Agustín [*De natura boni*, cap. 4 y ss.] Pero Platón llamó especies a las ideas. Luego el mal no puede tener idea.

SOLUCIÓN

Debe decirse que la idea, según su razón propia, como es obvio por lo dicho en el artículo precedente, implica la forma, que es el principio de la formación de alguna cosa. Por consiguiente, como nada de lo que hay en Dios puede ser principio de nada malo, el mal no puede tener una idea en Dios, si se

considera la idea en su sentido propio. Pero tampoco si se considera en general como razón o semejanza, porque, como dice Agustín [*De vera religione*, cap. 18; *In Ioannis Evangelium Tractatus*, tratado 1, sobre “sin Él no ha sido hecho nada”], el mal tiene ese nombre precisamente por carecer de forma. De ahí que, como la semejanza se refiere a la forma participada de algún modo, el mal no puede tener en Dios semejanza alguna, ya que algo se llama malo precisamente porque se aparta de la participación divina.

RESPUESTAS

1. La ciencia de noticia simple no sólo es de las cosas malas, sino también de algunas cosas buenas que ni son, ni serán, ni fueron: es respecto de ellas como se postula la idea en la ciencia de noticia simple, y no respecto de las malas.

2. No negamos que haya en Dios una idea del mal sólo por una razón de oposición, sino porque [el mal] no tiene naturaleza alguna por medio de la cual participe de algo que exista en Dios para que pueda así considerarse semejanza suya.

3. Esa comunidad por la que algo se predica de manera común del ente y del no ente, es sólo de razón, ya que las negaciones y privaciones no son más que entes de razón: y tal comunidad no es suficiente para la semejanza de la que hablamos ahora.

4. Este principio: “ningún todo es mayor que su parte, es falso”, es una cierta verdad, por lo que conocer que es falso es conocer algo verdadero. Pero la falsedad de un principio no se conoce más que por la privación de la verdad, como la ceguera por la privación de la vista.

5. Así como las acciones malas en cuanto a lo que tienen de entidad, son buenas, y existen por Dios, de igual manera ocurre también con los hábitos que son sus principios o efectos; de ahí que por ser malos no poseen ninguna naturaleza, sino sólo privación.

6. Algo se llama no ente de un doble modo. *De un modo*, porque el no ser cae en su definición, como la ceguera se dice no ser: y un no ente así no puede concebirse con forma alguna, ni en el entendimiento ni en la imaginación, y el mal es un no ente de este tipo. *De otro modo*, porque no se encuentra en la naturaleza, aunque la privación misma de la entidad no se incluya en su definición; y en tal caso nada impide imaginarse no entes, y concebir sus formas.

7. Precisamente porque el mal no tiene idea en Dios, en Dios es conocido por medio de la idea del bien opuesto; y de esta manera se refiere al conocimiento como si tuviera idea; pero no de tal modo que la privación de la idea se comporte como una idea, porque en Dios la privación no puede existir.

8. El mal de la pena proviene de Dios bajo la razón del orden justo y por eso es bueno, y tiene idea en Dios.

ARTÍCULO 5

Si a la materia prima corresponde una idea en Dios

OBJECIONES

Parece que no, por los siguientes argumentos:

1. Pues la idea, según Agustín (*Liber de diversis quaestionibus LXXXIII*, cuestión 46), es forma. Pero la materia no tiene forma alguna. Luego en Dios ninguna idea responde a la materia.

2. La materia no es ente más que en potencia. Por tanto, si la idea debe responder a lo ideado y si [la materia] tiene idea, es necesario que su idea exista sólo en potencia. Pero en Dios no cabe potencialidad alguna. Luego la materia prima no tiene idea en Él.

3. En Dios hay ideas de aquellos entes que son o pueden ser. Pero la materia ni existe ni puede existir separada [de la forma]. Luego no tiene idea en Dios.

4. La idea existe para que algo se forme de acuerdo a ella. Pero la materia nunca puede formarse, de modo que la forma perteneciera a su esencia. Luego, si tuviese idea, ésta sería vana en Dios, lo cual es absurdo.

EN CONTRA, se dan las siguientes razones:

1. Todo lo que llega a ser, procedente de Dios, tiene idea en Él. La materia se encuentra en este caso. Luego etc.

2. Toda esencia procede de la esencia divina. Luego, quien posea alguna esencia, tiene una idea en Dios. Pero la materia se encuentra en tal caso. Luego etc.

SOLUCIÓN

Debe decirse que Platón (en el diálogo *Sobre la naturaleza*), en donde habla por primera vez de las ideas, no afirmó que hubiera ninguna idea para la materia prima, porque él postulaba las ideas como causas de las cosas ideadas; pero la materia no era algo causado por la idea, sino que para él era causa. En efecto, afirmó que había dos principios de parte de la materia, a saber: lo pequeño y lo grande; y uno de parte de la forma, a saber: la idea.

Nosotros, en cambio, afirmamos que la materia es causada por Dios; de ahí que es necesario afirmar también que, de alguna manera, en Dios hay una idea de ella, ya que todo lo causado por Él exige, sea como sea, alguna semejanza de sí.

Sin embargo, si hablamos propiamente de la idea, no puede afirmarse que la materia prima tenga en cuanto tal [*per se*] una idea en Dios, distinta de la idea de la forma y del compuesto: porque la idea propiamente dicha mira a la cosa en cuanto que es producible en el *esse*; y la materia no puede llegar al *esse* sin una forma, como tampoco al revés. Por lo que propiamente la idea no responde ni a la sola materia ni a la sola forma; sino que al todo compuesto (de materia y forma) responde una sola idea, que es productiva del todo, no sólo en cuanto a la forma sino también en cuanto a la materia.

Pero si consideramos a la idea en su sentido lato, como semejanza o razón, entonces pueden tener en cuanto tales una idea distinta aquellas realidades que pueden considerarse distintamente, aunque no pueden existir separadamente; y de esa manera nada impide que la materia prima, como tal, sea una idea.

RESPUESTAS

1. Aunque la materia prima sea informe, hay en ella, sin embargo, una imitación de la forma primera: por más débil que sea el ser que posee, ese ser es, no obstante, imitación del ente primero; y según esto puede tener una semejanza en Dios.

2. No es necesario que la idea y lo ideado sean semejantes en el orden de la naturaleza, sino sólo en el orden de la representación: por lo que incluso de las cosas compuestas hay idea simple; y, de modo semejante, del existente en potencia hay una semejanza también en acto.

3. Aunque la materia no pueda existir en sí misma, sin embargo puede ser considerada en sí misma; y por ello puede tener una semejanza de sí misma.

4. Ese argumento se refiere a la idea práctica en acto o virtualmente, que lo es de la cosa en cuanto que es producible en el ser; y tal idea no conviene a la materia prima.

SOLUCIÓN A LAS RAZONES EN CONTRA

1. Debe decirse que la materia no llega al ser más que en el compuesto; y por esto, hablando propiamente, no responde a una idea en Dios.

2. Y algo semejante debe decirse de la *segunda razón* en contra: que la idea, hablando propiamente, no tiene esencia, sino que es parte de la esencia del todo.

ARTÍCULO 6

*Si en Dios hay idea de aquellas cosas
que no son, ni serán, ni fueron*

OBJECIONES

Parece que no, por los siguientes argumentos:

1. Porque sólo tiene idea aquello que posee un *esse* determinado. Pero lo que ni fue, ni es, ni será, de ninguna manera posee un *esse* determinado. Luego tampoco posee idea.

2. Pero a esto puede decirse que, si bien no tiene un *esse* determinado en sí, tiene un *esse* determinado en Dios. A lo que podría contestarse en contrario: algo es determinado cuando precisamente lo uno se distingue de lo otro. Pero todas las cosas, en cuanto que están en Dios, son una sola cosa, e indistintas entre sí. Luego tampoco en Dios tienen un *esse* determinado.

3. Dionisio dice (*De divinis nominibus*, cap. 5) que los ejemplares son divinas y buenas voluntades, que son predeterminativas y efectivas de las cosas. Pero lo que ni fue, ni es, ni será, nunca ha sido predeterminado por la voluntad divina. Luego no tiene idea o ejemplar en Dios.

4. La idea se ordena a la producción de la cosa. Por tanto, si hubiera idea de aquello que nunca se produce en el *esse*, parece que sería una idea vana; lo cual es absurdo.

SOLUCIÓN

Debe decirse que la idea propiamente dicha mira al conocimiento práctico no sólo actual sino también habitual. Por consiguiente, como Dios tiene conocimiento virtualmente práctico de todo aquello que puede hacer –aunque nunca haya sido ni será hecho–, se concluye que puede darse una idea de aquello que ni es, ni fue, ni será; sin embargo, no del modo como se da la idea de aquellas cosas que son, o serán, o fueron; porque para producir aquellas cosas que son, o serán o fueron, hay una determinación proveniente del propósito de la voluntad divina, y no sucede lo mismo respecto de aquellas que ni son, ni serán, ni fueron; y así tales cosas tienen ideas en cierto modo indeterminadas.

RESPUESTAS

1. Si bien lo que ni fue, ni es, ni será, no tiene en sí un *esse* determinado, es, sin embargo, determinadamente en el conocimiento de Dios.

2. Uno es el *esse* en Dios y otro en el conocimiento de Dios: pues el mal no existe en Dios, pero sí existe en la ciencia de Dios. Según esto, por tanto, se dice que algo existe en la ciencia divina si es conocido por Dios; y como Dios conoce todas las cosas distintamente, como se ha dicho en la precedente cuestión, de ahí que en su ciencia las cosas son distintas, aunque en Él mismo sean una sola.

3. Aunque Dios no hubiera querido nunca producir en el *esse* aquellas cosas de las cuales posee una idea, sin embargo quiere poder producirlas, y tener la ciencia para producirlas; por lo que incluso Dionisio no dice que para la razón de ejemplar se exigiría una voluntad predefiniente y eficiente, sino definitiva y efectiva.

4. Esas ideas no son ordenadas por el conocimiento divino para hacer algo conforme a ellas, sino para que conforme a ellas algo pueda ser hecho.

ARTÍCULO 7

Si los accidentes tienen idea en Dios

OBJECIONES

Parece que no, por los siguientes argumentos:

1. Porque la idea no existe sino para conocer y para producir la cosa. Pero el accidente se conoce mediante el sujeto y es producido a partir de los principios de éste. Luego no es necesario que [el accidente] tenga idea en Dios.

2. Pero *podría argüirse* que el accidente se conoce mediante el sujeto con un conocimiento referente a su existencia [*quia est*] y no con un conocimiento referente a su esencia [*quid est*]. A ello *podría contestarse* que *aquello que es* [*quod quid est*] significa la definición de la cosa, y preferentemente en la línea del género. Pero en las definiciones de los accidentes se incluye la sustancia, como se dice en el libro VII de la *Metaphysica* (comentarios 12-16), y el sujeto se incluye en el lugar del género, como lo afirma ahí mismo el Comentador, cuando dice, por ejemplo: lo chato es una nariz curva. Luego el accidente se conoce por medio de la sustancia con un conocimiento de su esencia [*quid est*].

3. Todo lo que tiene una idea participa de ella. Pero los accidentes no participan de nada; ya que el participar corresponde sólo a las sustancias, que son las que pueden recibir algo; luego [los accidentes] no tienen idea.

4. De aquellas realidades a las que les corresponde el antes y el después, no puede haber idea, como en los números y las figuras, como se hace obvio en el

libro III de la *Metaphysica* (comentarios 17 y 18) y en el libro I de la *Ethica* (capítulo 6); y esto, precisamente porque el primero funge como idea del segundo. Pero el ente se dice primero de las sustancias y después del accidente. Luego el accidente no tiene idea.

EN CONTRA, se dan las siguientes razones:

1. Todo lo que es causado por Dios tiene una idea en Él. Pero Dios es causa no sólo de las sustancias sino también los accidentes. Luego los accidentes tienen idea en Dios.

2. Todo lo que existe en algún género ha de reducirse al primero de ese género, como todo lo caliente al calor del fuego. Pero las ideas son las formas principales, como dice Agustín en el *Liber de diversis quaestionibus LXXXIII* (cuestión 46). Luego, siendo los accidentes ciertas formas, parece que han de tener ideas en Dios.

SOLUCIÓN

Debe decirse que Platón, que es quien primeramente introdujo las ideas, no postuló ideas de los accidentes, sino sólo de las sustancias, como se manifiesta mediante el Filósofo en el libro I de la *Metaphysica* (comentario 29). Y la razón fue que Platón afirmó que las ideas eran las causas próximas de las cosas; de ahí que no postulaba ideas de todo aquello en lo que encontraba una causa próxima al margen de la idea; y por ello es por lo que afirmaba que aquello a lo que corresponde el antes y el después no tiene una idea común, sino que lo primero era idea de lo segundo. Dionisio trata de esta misma opinión (*De divinis nominibus*, capítulo 5) atribuyéndosela a un tal filósofo Clemente, quien decía que los entes superiores eran ejemplares de los inferiores; y por esta razón, siendo los accidentes inmediatamente causados por la sustancia, Platón no les asignó ideas a los accidentes.

Pero como nosotros afirmamos que Dios es causa inmediata de cada cosa en relación con todo lo que se opera en todas las causas segundas, y afirmamos que todos los efectos segundos provienen de la predefinición de Dios, por esto postulamos ideas no sólo de los primeros entes sino también de los segundos y, por tanto, de las sustancias y de los accidentes; pero, en los diversos accidentes, de *diversa manera*.

Algunos son accidentes propios, causados por los principios del sujeto, los cuales, en el orden del ser, nunca se separan de sus sujetos. Y tales accidentes, en una sola operación, se producen en el ser junto con su sujeto. De ahí que, como la idea, hablando propiamente, es forma de la cosa operable en cuanto tal, de esos accidentes no habrá una idea distinta, sino una sola idea del sujeto con todos esos accidentes; como, por ejemplo, el constructor posee una sola forma

de la casa y de todo aquello que se le añade a la casa en cuanto tal, mediante la cual idea produce en el ser la cosa con todos esos accidentes, como son su cuadratura, etc.

Otros, en cambio, son accidentes que no se siguen de manera inseparable de su sujeto, ni dependen de sus principios. Y tales accidentes se producen en el ser con una operación diversa de aquella operación que produce al sujeto: por ejemplo, no porque el hombre sea hombre se sigue que sea gramático, sino que esto proviene de otra operación. Y de estos accidentes hay en Dios una idea distinta de la del sujeto, como también el artífice concibe la forma de la pintura de la casa al margen de la forma de la casa.

Pero si tomamos de un modo lato la idea como semejanza, conforme a esta consideración, uno y otro tipo de accidentes tienen una idea distinta en Dios, porque, de modo absoluto, pueden considerarse distintamente; de ahí que el Filósofo dice en el libro I de la *Metaphysica* (comentario 29) que, en la línea del saber, los accidentes deben tener idea, como la tienen las sustancias; pero, de cara a los otros respectos, por los que Platón postulaba las ideas, a saber: en cuanto causa de la generación y del ser, las ideas parecen corresponder sólo a las sustancias.

RESPUESTAS

1. Por tanto, debe decirse que, como ya se asentó en el cuerpo del artículo, la idea en Dios no sólo se refiere a los primeros efectos sino también a los segundos; de ahí que, aunque los accidentes tienen el *esse* mediante el sujeto, no por esto se excluye el que haya idea de ellos.

2. El accidente tiene *dos* significados. *De un modo*, considerándolo en abstracto; y así se considera según su propia razón; en efecto, de este modo asignamos en los accidentes su género y su especie; y conforme a este modo el sujeto no se incluye como género en la definición de los accidentes, sino como diferencia, como, por ejemplo, cuando se dice: “lo ‘chato’ es la curvatura de la nariz. *De otro modo*, los accidentes pueden considerarse en concreto; y entonces se consideran en cuanto que son incidentalmente una sola cosa con el sujeto; de ahí que de esta manera no se les asignan ni género ni especie, y en tal caso el sujeto se incluye como género en la definición del accidente.

3. Si bien el accidente no es participante, es sin embargo la participación misma; y por ello es evidente que también a él le corresponde una idea, o semejanza, en Dios.

4. La respuesta se hace patente a partir de lo dicho en el cuerpo del artículo y en la solución precedente.

ARTÍCULO 8

Si los entes singulares tienen idea en Dios

OBJECIONES

Parece que no, por los siguientes argumentos:

1. Porque los singulares son infinitos en potencia. Pero en Dios hay ideas no sólo de aquello que es, sino de aquello que puede ser. Si, por consiguiente, hubiese en Dios ideas de los singulares, serían infinitas ideas; lo cual parece absurdo, ya que no pueden darse infinitas cosas en acto.

2. Si los singulares tienen ideas en Dios, o es la misma la idea del singular y la idea de la especie, o es distinta. No puede ser distinta: pues en tal caso habría en Dios muchas ideas de una sola cosa, ya que la idea de la especie es también idea del singular. Pero si es una y la misma, como en la idea de la especie concuerden todos los singulares que pertenecen a esa especie, entonces de todos los singulares no habría más que una sola idea, y así los singulares no tienen una idea distinta en Dios.

3. Muchos de los singulares acaecen por casualidad. Pero tales acontecimientos no están predefinidos. Y como la idea requiere de predefinición, como se hace patente por lo dicho en el artículo 3, parece que no todos los singulares tienen ideas en Dios.

4. Algunos singulares provienen de una mezcla de dos especies, como, por ejemplo, el mulo proviene del asno y del caballo. Si estos singulares tuvieran idea, parecería que a cada uno le corresponderían dos ideas; lo cual parece absurdo, por ser inconveniente postular la pluralidad en la causa y la unidad en el efecto.

EN CONTRA, se dan las siguientes razones:

1. Las ideas existen en Dios para conocer y para obrar. Pero Dios es conocedor y productor de los singulares. Luego hay en Él ideas de ellos.

2. Las ideas se ordenan al ser de las cosas. Pero los singulares tienen un ser más verdadero que los universales, pues los universales no subsisten más que en los singulares. Luego los singulares deben tener idea con más razón que los universales.

SOLUCIÓN

Debe decirse que Platón (en los diálogos *Sobre lo justo* y *Sobre la naturaleza*) no postuló ideas de los singulares sino sólo de las especies; lo cual se debe a una *doble* razón.

Una razón, porque, según él, las ideas no eran productoras de la materia, sino sólo de la forma en estas cosas inferiores. Pero la materia es el principio de la singularidad; en cambio, cada singular se sitúa en una especie mediante la forma, y por esto la idea no responde al singular en cuanto singular, sino sólo a la razón de la especie.

La otra razón pudo ser debida a que la idea no corresponde sino a aquello que es intentado por sí, como se manifiesta por lo dicho en el artículo precedente. Pero la intención de la naturaleza se dirige principalmente a la conservación de la especie; por eso, aunque la generación termine en este hombre, sin embargo la intención de la naturaleza es engendrar al hombre. Y por esta causa incluso el Filósofo dice en el libro XVIII *De animalibus* que los accidentes de las especies deben atribuirse a las causas finales pero no los accidentes de los singulares, los cuales se atribuirán sólo a las causas eficientes y materiales; y por esto la idea no responde al singular sino a la especie, y por tal razón tampoco Platón postulaba ideas para los géneros, pues la intención de la naturaleza no termina en la producción de la forma del género sino sólo de la forma de la especie.

Nosotros en cambio afirmamos que Dios es causa del singular en cuanto a la forma y en cuanto a la materia. Afirmamos también que mediante la divina providencia se definen todos los singulares, y por ello es necesario que postulemos ideas de los singulares.

RESPUESTAS

1. Las ideas no se plurifican sino atendiendo a las diversas relaciones respecto de la cosa; y no hay inconveniente en que las relaciones de razón se multipliquen hasta el infinito, como lo dice Avicenna (libro II de la *Metaphysica*).

2. Si hablamos de la idea propiamente, en cuanto que es idea de la cosa de aquel modo en que ésta es producible en el ser, entonces una sola idea responde al singular, a la especie y al género, individuadas en el singular mismo, precisamente porque Sócrates, hombre y animal no se distinguen en el orden del ser. Pero si consideramos la idea de una manera lata como semejanza o razón, entonces, siendo diversa la consideración de Sócrates, en cuanto que es Sócrates, o en cuanto es hombre, o en cuanto es animal, le corresponderán muchas ideas o semejanzas.

3. Aunque algo suceda por casualidad respecto de su agente próximo, nada sin embargo es casual respecto del agente que todo lo conoce previamente.

4. El mulo tiene una especie media entre el caballo y el asno; y por eso no se encuentra en dos especies, sino sólo en una, que se ha producido por la mezcla de los sémenes, en cuanto que la fuerza activa del macho no puede llegar a la materia de la hembra en los términos de la especie propia perfecta, a causa de la heterogeneidad de la materia, pero llega a algo vecino a su especie; y por eso se le asigna una idea al mulo por la misma razón por la que se le asigna al asno.

APÉNDICE 2¹
SUMA TEOLÓGICA
Tomás de Aquino

CUESTIÓN 15
SOBRE LAS IDEAS

Después de haber estudiado la ciencia de Dios, queda por analizar lo referente a las ideas. Esta cuestión plantea y exige respuesta a tres problemas:

Primero: ¿Hay o no hay ideas?

Segundo: ¿Son muchas o una sola?

Tercero: Las cosas que Dios conoce de todo, ¿son o no son ideas?

ARTÍCULO 1
¿Hay o no hay ideas?²

OBJECIONES por las que parece que no hay ideas:

1. En el *De divinis nominibus* (cap. 7³), Dionisio dice que Dios no conoce las cosas por la idea. Pero las ideas no tienen más objetivo que el de que, por ellas, sean conocidas las cosas. Luego no hay ideas.

2. Como ya se dijo (cuestión 14, artículo 5), Dios lo conoce todo en sí mismo. Pero a sí mismo no se conoce por ideas. Luego tampoco así conoce lo demás.

¹ Versión tomada de: Tomás de Aquino, *Suma de Teología*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2001, pp. 220-223.

² Otros textos paralelos: *Summa Theologiae*, I, q44, a3; *In I Sententiarum*, d36, q2, a1; *De veritate*, q3 a1; *In Metaphysicam*, I, lect15.

³ Dionisio Aeropagita, *De divinis nominibus*, 1, MG. 3,868.

3. La idea es considerada como principio para conocer y actuar. Pero la esencia divina es suficiente principio para conocerlo todo y para hacerlo todo. Luego no hay necesidad de ideas.

EN CONTRA está lo que dice Agustín en el *Liber de diversis quaestionibus LXXXIII*⁴: “Es tanta la fuerza existente en las cosas, que, sin entenderlas, nadie puede ser sabio”.

SOLUCIÓN

Es necesario que haya ideas en la mente divina. Pues *idea*, palabra griega, en latín se dice *forma*; de ahí que por las ideas se entiendan las formas de otras cosas existentes fuera de estas mismas cosas. La forma de una cosa existente fuera de esta misma cosa puede tener dos funciones: *una*, que sea ejemplar de aquello que se llama forma; *otra*, que sea principio de conocimiento de sí misma, en cuanto que las formas de lo cognoscible están en quien conoce. En los dos casos es necesario que haya ideas.

Se demuestra de la siguiente manera. En todas aquellas cosas que no son engendradas por casualidad, es necesario que la forma sea el fin del engendro de cada una. Además el que actúa no lo hace por la forma a no ser que la imagen de la forma esté en él. Y esto puede suceder de dos maneras. Pues en algunos agentes preexiste la forma de actuar como ser natural, como en los que actúan por naturaleza. Ejemplo: el hombre engendra al hombre; el fuego, al fuego. Pero en algunos, la forma preexiste como ser inteligible, como en los que actúan por conocimiento. Ejemplo: la imagen de la casa preexiste en la mente del constructor. Y esto puede ser llamado idea de la casa, porque el constructor intenta asemejar la casa a la forma que concibió en la mente.

Así, pues, como el mundo no existe por casualidad, sino que ha sido hecho por Dios por conocimiento, como se verá más adelante (en la cuestión 19, artículo 4; cuestión 44, artículo 3), es necesario que en la mente divina esté la forma a cuya semejanza se hizo el mundo. Y en esto consiste la idea.

RESPUESTAS

1. Dios no conoce las cosas por alguna idea que exista fuera de Él. Y así, también Aristóteles⁵ desaprueba la opinión que Platón tenía de las ideas, pues éste las ponía como existentes por sí mismas, no en el entendimiento.

⁴ San Agustín, *Liber de diversis quaestionibus LXXXIII*, q. 46; ML. 40, 29.

⁵ Aristóteles, *Metaphysica*, II, 2, n. 16, 997b 6; Tomás de Aquino, *In Metaphysicam*, II, lect15, n231-n234.

2. Aun cuando Dios conoce y conoce lo demás por su esencia, sin embargo, su esencia es principio operativo de lo demás, no de sí mismo; por eso tiene sentido de idea si se la compara a otras cosas, no si se la compara al mismo Dios.

3. Dios por su esencia es semejanza de todo. Por eso en Dios la idea no es más que la misma esencia divina.

ARTÍCULO 2

*¿Hay o no hay muchas ideas?*⁶

OBJECIONES por las que parece que no hay muchas ideas:

1. En Dios la idea es su esencia. Pero la esencia de Dios no es más que una. Luego no hay más que una idea.

2. Como la idea es principio para conocer y actuar, así también lo es el arte y la sabiduría. Pero en Dios no hay muchas artes y sabidurías. Luego tampoco hay muchas ideas.

3. Si se dice que las ideas se multiplican con respecto a la diversidad de criaturas, se replica: la pluralidad de ideas existe desde la eternidad. Luego si las ideas son muchas y las criaturas son temporales; por lo tanto, lo temporal será causa de lo eterno.

4. Estas relaciones o son reales sólo en las criaturas, o también lo son en Dios. Si lo son sólo en las criaturas, como las criaturas no son eternas, tampoco lo será la pluralidad de ideas, si es que se multiplican sólo por estas relaciones. Por otra parte, si existen realmente en Dios, se sigue que en Dios hay otra pluralidad además de las Personas. Y esto va contra el Damasceno⁷ cuando dice que en Dios todo es uno menos la *ingeneración*, la *generación* y la *procesión*. Así pues, no hay muchas ideas.

⁶ Otros textos paralelos: *Summa Theologiae*, I, q34, a3, ad4; q44, a3; q47, a1, ad2; *In I Sententiarum*, d36, q2, a2; II, d14, a2, qla2; *De veritate*, q3, a2; *Contra Gentes*, I, c54; *De potentia Dei*, q3, a16, ad13, ad14; *Quodlibeto*, q1.

⁷ Juan Damasceno, *De fide orthodoxa*, I, c10; MG 94,837.

EN CONTRA, está lo que dice Agustín en el *Liber de diversis quaestionibus LXXXIII*⁸: “Las ideas son ciertas formas principales o razones de las cosas, estables e inmutables porque no han sido formadas, siendo por ello eternas e inmodificables, contenidas en la inteligencia divina. Pero aun cuando no nacen ni mueren, sin embargo, se dice que por ellas se forma todo lo que puede nacer y morir, todo lo que nace y muere”.

SOLUCIÓN

Es necesario que haya muchas ideas. Para demostrarlo hay que tener presente que, en cualquier efecto, aquello que es el último fin, propiamente es lo intentado por el agente principal; como la disciplina del ejército por el jefe. Por el Filósofo, en XII *Metaphysica*⁹, nos consta que lo mejor que hay en las cosas es el bien del orden en el universo. Así pues, el orden en el universo es propiamente lo intentado por Dios, y no algo fortuito cuyo origen estaría en sucesivos agentes. Pues algunos han dicho que Dios creó sólo la primera criatura, y que ésta creó la segunda, y así sucesivamente hasta llegar a la multitud existente. Según esta opinión, Dios no tendría más idea que la de la primera criatura. Pero si el mismo orden del universo ha sido creado en sí mismo por Él, y por Él intentado, es necesario que tenga la idea de dicho orden del universo. Pues no se puede tener idea de un todo si no se tiene de los distintos elementos que constituyen dicho todo. Ejemplo: el constructor no puede concebir la idea de casa si no hubiera concebido la idea de cada una de las partes. Por lo tanto, es necesario que en la mente divina esté la razón de ser de todo. Por eso dice Agustín en el *Liber de diversis quaestionibus LXXXIII*¹⁰: “Cada cosa ha sido creada con su propia razón de ser por Dios”. Así, pues, hay en la mente divina muchas ideas.

Que esto no es contrario a la simplicidad divina es fácil de ver si se tiene presente que la idea de lo hecho está en la mente del que lo hace como algo que se conoce; pero no como la especie por la que se conoce, pues esto último es la forma que da acto al entendimiento. Ejemplo: en la mente del constructor, la forma de la casa es algo que ha sido concebido y a tal semejanza construye la casa materialmente. Y no es contrario a la simplicidad divina que conozca muchas cosas. Sí lo sería si su entendimiento estuviera formado por muchas ideas. Por eso, en la mente divina hay muchas ideas que están como conocidas. Esto se puede ver de la siguiente manera. Él mismo conoce perfectamente su esencia; por lo tanto, la conoce de cualquier modo como pueda ser conocida. Puede ser conocida no sólo como es en sí misma, sino en cuanto que es participable según

⁸ San Agustín, *Liber de diversis quaestionibus LXXXIII*, q. 46; ML 40,30.

⁹ Aristóteles, *Metaphysica*, XI, 10, n. 1, 1075a 13; Tomás de Aquino, *In Metaphysicam*, XI, lect12, n2627-n2631.

¹⁰ San Agustín, *Liber de diversis quaestionibus LXXXIII*, q. 46; ML 40,30.

algún modo de semejanza por las criaturas. Cada criatura tiene su propia especie por la que de algún modo participa de la semejanza de la esencia divina. Así, pues, como Dios conoce su esencia como imitable por tal criatura, la conoce como idea y razón de tal criatura. Y lo mismo hay que decir de todo lo demás. De este modo resulta evidente que Dios conoce muchas razones propias de muchas cosas, es decir, en Él hay muchas ideas.

RESPUESTA

1. La idea no indica la esencia divina en cuanto esencia, sino en cuanto semejanza o razón de ser de ésta o aquella cosa. Por eso, que haya muchas razones conocidas desde una sola esencia es lo mismo que decir que hay muchas ideas.

2. La sabiduría y el arte en Dios indican aquello por lo que Él conoce; pero la idea indica aquello que conoce. Dios en uno conoce a muchos; y no sólo según lo que son en sí mismos, sino también en cuanto conocidos; lo cual significa conocer muchas razones de las cosas. Ejemplo: el arquitecto, cuando conoce la forma de una casa construida, se dice que conoce la casa; cuando conoce la forma de la casa en cuanto algo especulado, porque sabe que la conoce, se dice que conoce la idea o razón de la casa. Dios no sólo conoce muchas cosas por su esencia, sino que también sabe que las conoce. Y esto es conocer muchas razones de las cosas; o que en su entendimiento hay muchas ideas conocidas.

3. Todas estas relaciones, por las que se multiplican las ideas, no son causadas por las cosas, sino por el entendimiento divino cuando da la semejanza de su esencia a las cosas.

4. Las relaciones que multiplican las ideas no están en las cosas creadas, sino en Dios. Sin embargo, no son relaciones reales como aquéllas por las que se distinguen las Personas, sino relaciones conocidas por Dios.

ARTÍCULO 3

*Las cosas que Dios conoce de todo,
¿son o no son en Él ideas?*¹¹

OBJECIONES por las que parece que no todo lo que Dios conoce es idea en Él:

1. La idea de mal no está en Dios; de lo contrario el mal estaría en Dios. Pero los males son conocidos por Dios. Luego las cosas que Dios conoce de todo no son ideas.

2. Como ya se dijo (cuestión 14, artículo 9), Dios conoce lo que no existe, lo que no fue y lo que nunca será. Pero de todo esto no hay ideas, porque Dionisio dice en *De divinis nominibus* (c. 5)¹²: “Los ejemplares son las voluntades divinas determinantes y efectivas de las cosas”. Luego no todas las cosas que Dios conoce de todo son ideas en Él.

3. Dios conoce la materia prima a la que no le puede corresponder ninguna idea, pues no tiene ninguna forma. Luego lo mismo que antes.

4. Consta que Dios conoce no sólo la especie, sino también los géneros, los singulares y los accidentes. Pero de todo esto no hay ideas, según la postura de Platón, el primero que introdujo las ideas, como dice Agustín¹³. Luego no de todo lo conocido por Dios hay ideas en Él.

EN CONTRA, como nos consta por Agustín¹⁴, las ideas son razones existentes en la mente divina. Pero Dios tiene razones propias de todo lo que conoce. Luego tiene idea de todo lo que conoce.

SOLUCIÓN

El doble carácter de las ideas establecido por Platón¹⁵, esto es, como principio de conocimiento y generación de las cosas, hay que situarlo en la mente divina. En cuanto principio efectivo, puede ser llamado *ejemplar*; y pertenece al

¹¹ Otros textos paralelos: *In I Sententiarum*, d36, q2, a3; *De veritate*, q3, a3, a4, a5, a6, a7, a8; *In de divinis nominibus*, c5, lect3; *De potentia Dei*, q1, a5, ad10, ad11; q3, a1, ad13.

¹² Dionisio Areopagita, *De divinis nominibus*, c8; MG. 94, 924.

¹³ San Agustín, *Liber de diversis quaestionibus LXXXIII*, q. 46; ML 40,29.

¹⁴ San Agustín, *Liber de diversis quaestionibus LXXXIII*, q. 46; ML 40,29.

¹⁵ Cfr. Aristóteles, *Metaphysica*, X, 9, n. 11, 991b 3; Alberto Magno, *In Ethica Nicomachea*, I, tr. 5, c. 12 (BO 7,72).

conocimiento práctico. En cuanto principio cognoscitivo, propiamente se llama *razón*; y también puede pertenecer al conocimiento especulativo. En cuanto ejemplar, está relacionado con todo lo que Dios hace en cualquier tiempo. En cuanto principio cognoscitivo está relacionado con todo lo conocido por Dios, incluso aunque nunca fuera hecho; y relacionado también con todo lo que es conocido por Dios según su propia razón y por especulación.

RESPUESTAS

1. El mal es conocido por Dios no por su razón propia, sino por razón del bien. Por eso en Dios no hay idea del mal, ni como ejemplar ni como razón.

2. De todo lo que no existe, ni fue, ni será, Dios no tiene un conocimiento práctico, sino sólo virtual. Y de todo esto en Dios no hay idea como ejemplar, sino sólo como razón.

3. Según algunos¹⁶, Platón estableció la materia no creada; así, no estableció que la idea fuera materia, sino concausa. Pero como nosotros admitimos que la materia ha sido creada por Dios, aunque nunca sin la forma, en Dios hay cierta idea de la materia, pero no distinta de la idea del compuesto, ya que la materia en sí misma ni existe ni es cognoscible.

4. Los géneros no pueden tener una idea distinta de la idea de especie, si se toma la idea como ejemplar, porque el género nunca se da sin la especie. Lo mismo puede decirse de los accidentes, que son inseparables del sujeto. A los accidentes ya hechos simultáneos con el sujeto, les corresponde una idea especial. Ejemplo: el constructor, por la forma que tiene de la casa, hace todos los accidentes que desde el principio le corresponden a la casa. Todos aquellos accidentes que se le dan posteriormente a la casa ya hecha, como la pintura o algún otro, los da respondiendo a alguna otra forma. En cambio, según Platón, los individuos no tenían más idea que la idea de especie, bien porque los singulares se individualizan por la materia, para él increada y concausa de la idea, como interpretan algunos, bien porque lo que la naturaleza se propone son las especies, y si produce individuos es para que por ellos se salven las especies. Pero la providencia divina no sólo llega a las especies, sino también a los individuos, como se dirá más adelante (cuestión 22, artículo 2).

¹⁶ Cfr. Pedro Lombardo, *Sententiae*, II, d1, c1 (QR 1,307).

APÉNDICE 3

BIBLIOGRAFÍA RAZONADA

1. Los lugares en donde santo Tomás de Aquino aborda el tema de la idea (práctica) son principalmente tres, los cuales poseen una estructura similar, aunque difieran notablemente en extensión.

a) *Comentario a los cuatro libros de las Sentencias de Pedro Lombardo*, libro I, distinción 36, cuestión 2: si hay ideas (artículo 1); si hay una pluralidad de ideas (artículo 2); si Dios tiene ideas de todas las cosas (artículo 3).

b) En donde el tema es tratado con mayor extensión y detenimiento, y en donde debe apoyarse inexcusablemente un estudio sobre las ideas, es en *Cuestiones sobre la verdad*, cuestión 3: “Sobre las ideas”, de la que en el apéndice I de la presente obra se proporciona una traducción completa al castellano.

c) El pensamiento sintético, y tal vez final, sobre el tema, es abordado en su *Suma Teológica*, cuestión 15, “Sobre las ideas”: en el artículo 1 afirma que deben postularse ideas en Dios, siendo Dios, como es, causa inteligente; en el artículo 2 muestra cómo se dan varias ideas en Dios, permaneciendo intocable la simplicidad de su esencia; en el artículo 3 expone las razones por las que las ideas en Dios pertenecen al entendimiento práctico respecto de las cosas que de hecho son creadas y de las cosas que pueden crearse.

2. El tema es tratado por santo Tomás ocasionalmente en muchos textos, de los que destacamos ahora los siguientes:

a) *Comentario a los libros de Metafísica de Aristóteles*, libro I, lección 15, donde se presentan las demostraciones de Aristóteles para probar que las ideas de Platón son inútiles. Libro V, lección 2, comentado el pasaje en donde Aristóteles expone los cinco tipos de causas, entre las que se encuentra la causa ejemplar o idea.

b) *Comentario al primer libro de las Sentencias de Pedro Lombardo*, distinción 27, cuestión 2, artículo 3, respuesta a la objeción 4. Texto decisivo para el entendimiento del verdadero papel de la causa ejemplar en la práctica humana.

c) *Comentario al libro de Dionisio Sobre los nombres de Dios*, capítulo 5, lección 3, en donde se recoge y comenta el texto de Dionisio sobre la idea

ejemplar, cuya definición es para santo Tomás punto de apoyo y aun de partida en sus estudios expresos sobre el tema.

d) *Suma Teológica*, parte I, cuestión 44, artículo 3; y parte III, cuestión 78, artículo 2, en los que hace referencias al tema, que han sido tenidos muy en cuenta en la presente obra.

e) Igualmente han sido tenido en cuenta –como textos fundamentales– los contenidos en el tratado *Sobre la potencia*, cuestión 1, artículo 5 (“Si Dios puede hacer lo que no hace y dejar de hacer lo que hace”), contestación al décimo y décimo primer argumento en contra.

f) Finalmente, es tratado expresamente por santo Tomás, aunque sin la extensión y profundidad guardadas en los anteriores, en las cuestiones *Quodlibetales*, quodlibetum IV (Marietti, cuestión 1, artículo único) y quodlibetum VIII (Marietti, cuestión 1, artículos 1 y 2).

3. En nuestro estudio sobre la idea ejemplar en la práctica humana, hemos atendido con particular detenimiento los comentarios de Juan de Santo Tomás (Juan Poinsot), en su *Cursus Theologicus*, a la cuestión XV de la Parte Primera de la *Summa Theologiae* de santo Tomás, tal como se encuentra en su disputa-ción I, artículo 1 (“Si existen y qué son las ideas”), Edición Ludovicus Vives, París, 1884, pp. 3-19, pues nos parece el más completo de los estudios hechos por los comentaristas de santo Tomás respecto del tema, aunque nuestro estudio se separe de algunos de sus planteamientos.

4. Debe tenerse presente el estudio de Marie Charles Perret, “La notion d'exemplarité”, *Revue Thomiste*, 1936 (41), pp. 446-449. Constituye, a nuestro juicio, después del mencionado de Juan de Santo Tomás, el tratamiento tomista más completo y lúcido de ejemplaridad, estudiada desde el punto de vista etimológico (p. 446), semántico (p. 448), psicológico (el ejemplar en el conocimiento, en la ética, en la producción industrial, en la obra de arte y en la naturaleza) (p. 455); y metafísico (p. 458). Sin embargo, Perret, al parecer, no ha tenido en cuenta –si no es de una manera del todo marginal– la cuestión 3 de *Cuestiones sobre la verdad* (“Sobre las ideas”) en donde, por el contrario, hemos basado nosotros nuestro análisis de la idea práctica.

5. Entre los manuales, recomendamos para el tema:

a) Juan José Urráburu, *Ontología*, Pontificia Universidad Gregoriana, 1891, p. 1191 y ss., que, quizá por la influencia del intelectualismo (racionalismo) suareciano y el voluntarismo de Duns Escoto, presenta una postura diversa de la que mantenemos, dando a la idea ejemplar una fuerza como causalidad eficiente, de la que a nuestro juicio carece.

b) Joseph Gredt, *Elementa Philosophiae Aristotelico-Thomisticae*, Herder, Barcelona, 1961, n. 755, quien otorga a la idea ejemplar, aunque con varias modalidades diferentes, un carácter excesivamente centrado en la noción de *causa formal extrínseca*, que no deja de tener cierto enfoque contradictorio (Juan de Santo Tomás considera a la causa ejemplar como perteneciendo *por igual* al género de la causa eficiente y de la causalidad formal, posición que es diversa de la de Urráburu y Gredt, así como también de la mantenida en el presente estudio, según el cual la causalidad ejemplar es un género de causalidad *a se* no asimilable en rigor ni al modo de causar que corresponde a la causa formal, ni al modo de causar que corresponde a la causa eficiente, y se aproxima tanto a estos dos géneros causales como lo hace a la causa material y a la final. Esta cuádruple aproximación recibe en este trabajo el término de *polivalencia causal*).

6. Por último, un estudio moderno del concepto aristotélico-tomista de la causa ejemplar, como el que pretendemos, quedaría incompleto sin tener en cuenta lo que puede calificarse de *síntesis tomista* del tema, efectuada por Santiago Ramírez en *De ordine* (San Esteban, Biblioteca del teólogos españoles, vol. 21, Salamanca, 1963), en donde se estudian las relaciones entre los diversos órdenes y, entre ellos, el de la causa formal extrínseca o ejemplar (pp. 142-156). Según se ve por el mismo enunciado del capítulo correspondiente, Ramírez parte de una identificación entre causa ejemplar y causa formal extrínseca (como ya lo ha hecho Gredt), que para nosotros dista mucho de ser *indudable*, como Ramírez asegura. La profundidad con que son abordados otros aspectos del asunto da pie a considerar este estudio como la pieza final, hasta ahora, de lo que se ha dicho, en la Filosofía de línea aristotélica, sobre la causa ejemplar.