

Globethics Repository

The logo for Globethics, featuring the word "Globethics" in white, sans-serif font centered within a solid blue rectangular background.

La causalidad ejemplar de las ideas divinas [The exemplary causality of divine ideas]

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository. More information on Globethics see <https://www.globethics.net>. Data and content policy of Globethics Repository see <https://repository.globethics.net/pages/policy>.

Item Type	Article
Authors	Sacchi, Mario E
Publisher	Facultad de Teología Universidad Católica Argentina
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	2026-07-10 13:39:12
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/198145

LA CAUSALIDAD EJEMPLAR DE LAS IDEAS DIVINAS

I. Platón, Aristóteles y Tomás de Aquino

Platón es considerado como el autor que más ha contribuido a hacer de las ideas el ámbito óntico donde el ser alcanzaría su máxima plenitud. Paradigmas de todo lo que es, las ideas, según Platón serían las cosas mismas en su óptima perfección entitativa. Cualquier otra cosa, en tanto se la quiera tal, no sería sino una traducción sublunar de esas ideas y, además, advendría al ser a la manera de una participación, de una imitación o de un calco que le retacearía el portento y la pureza propios de dichos entes separados e inmunes al rebajamiento exhibido por las cosas del mundo sensible.

Por lo que al tema de las ideas concierne, las características salientes del platonismo pueden sintetizarse parafraseando las palabras de León Robin: lo esencial de la teoría platónica de las formas o ideas radica en la admisión de ciertas cosas de naturaleza inteligible, al modo de algunas cualidades morales; mas, lejos de mostrarse como sedimentos de nuestras experiencias, tales formas inteligibles, al contrario, son los principios eternos de la presencia de aquellas cualidades en las cosas percibidas mediante los sentidos. Al unísono, también son principios de los entes carentes de la eternidad asignada a sus prototipos inmutables. De ahí que las ideas incluyan la subsistencia permanente e inalterable en el ser y, por otro lado, que oficien de modelos o ejemplares de aquello que nuestros sentidos detectan como cosas de apariencia fugaz, como cosas que no pasan de ser copias deficientes de sus arquetipos eidéticos. Robin añade que estas formas esenciales poseen una inteligibilidad tal que habilitan al entendimiento a lograr una representación de las entidades menos perfectas gracias a su reducción eidética a una unidad nocional y a un esquema objetivo cabalmente inteligibles en sí mismos¹.

¹ Cf. L. ROBIN, *Platon*, nouv., éd., Paris 1968 (=Les Grands Penseurs), p.74. Para una primera aproximación a los lugares claves de la literatura platónica relativa a las ideas, véase E. DESPLACES S. I., *Lexique de la langue philosophique et religieuse de Platon*, ibi 1964, s.v. εἶδος et ἰδέα: *Platon. Oeuvres complètes* (=Collection des Universités de France), t. XIV/1, pp.159-161 et 260-261.

La tradición de la historiografía filosófica suscribe sin mayores discrepancias este criterio.

A pesar de la genialidad de su elaboración, la teoría platónica de las ideas encierra numerosas fallas que le impiden explicar satisfactoriamente el nudo gordiano del orden instituido en el conjunto de todas las cosas que son: la causalidad. La crítica aristotélica de la doctrina de Platón ha puesto de relieve que la sola ejemplaridad de las ideas no basta para develarnos el origen, la consistencia interna y el destino de aquellas cosas reconocidas como efectos, es decir, las cosas causadas, estas mismas cosas en las cuales se halla enraizada nuestra experiencia. A los ojos de Aristóteles, la teoría de Platón fracasa aun en el empeño de desear indicar a los entes sensibles como cosas que participan el ser de sus arquetipos ideales. El Estagirita ha impugnado la doctrina platónica de las ideas por haberla estimado impotente para probar por qué y cómo son las cosas que participan la virtud del ser impresa en las aludidas formas separadas de la filosofía académica.

Étienne Gilson ha puntualizado que la crítica aristotélica de la teoría de las ideas del platonismo lleva a plantear la cuestión de qué cosa sea el ente verdaderamente real, pues si Platón nunca ha abjurado de su teoría de las formas ejemplares, no obstante las dificultades que él mismo ha atisbado en ella, es porque tal teoría involucraría verdades fundamentales que ha defendido a toda costa, por más que no las haya podido esclarecer de un modo completo e integral. Esas dificultades no han amedrentado a Platón, escribe Gilson, porque no eran sino aspectos particulares de un cálculo dialéctico que no afectarían el resultado final: a pesar de las objeciones que suscitaba en el auditorio de la Academia, el maestro siempre ha considerado que el meollo de su teoría de las ideas se preservaría intacto frente a las críticas de sus contrincantes. No en vano, asegura Gilson, la crítica de Aristóteles estaba amparada en fuentes enteramente diferentes de las que habían sobrepujado la enunciación platónica de aquella teoría. El jefe del Liceo abrigaba esta convicción íntima: entre las ideas del platonismo y el ente real especulado por los filósofos peripatéticos mediaba una bifurcación sustancial. Para Platón, la realidad auténtica es la idea; para Aristóteles y su escuela, en cambio, lo real es una cosa sustentada en su propia entidad o algo que se hace inmanente a algún sujeto como un accidente². En el fondo, lo

² Cf. E. GILSON, *L'être et l'essence*, Paris 1948 (= Problèmes et Controverses), p.47.

descollante de la refutación aristotélica de la doctrina platónica de las ideas estriba en la imposibilidad de aceptar el estado de separación atribuido a estas formas por el escolarca de la Academia y, por ende, la emancipación y la autonomía que exhibirían en su pretendida aseidad extradivina y supramundana.

Hoy no se pone en tela de juicio que el éxito del neoplatonismo en la cultura cristiana antigua implicó la absorción de una porción destacada de la teoría platónica de las ideas, si bien esta teoría no se ha transvasado directamente desde las obras de Platón al pensamiento de los autores cristianos, ya que éstos la han acogido a través de la intermediación hermenéutica de las opiniones metafísicas y gnoseológicas de Plotino, de Porfirio y de Proclo. Pero el neoplatonismo cristiano no puede ocultar el haber estado mellado por un déficit especulativo cuya superación demandó el transcurso de varios siglos: su generalizada ignorancia de la crítica a que había sido sometida la teoría de Platón en el *corpus aristotelicum*.

La superación definitiva de la precariedad especulativa de la teoría neoplatónica de las ideas que latía en los tratados de una muchedumbre de teólogos cristianos no tuvo lugar hasta bien entrado el siglo XIII, a saber: con la irrupción tan escandalosa como triunfal del aristotelismo en la escolástica de la Edad Media. Fue entonces, precisamente, cuando Santo Tomás de Aquino incentivó aún más la agitación que impregnaba la atmósfera científica de su época al ofrecer una doctrina que otorgaba una primacía notoria al sentir de Aristóteles, rectificaba los errores de Platón y suplía las lagunas del neoplatonismo entronizando una concepción de las ideas que, a la larga, terminó convirtiéndose en la exposición filosófico-teológica por antonomasia del valor de dichas formas ejemplares.

II. Apogeo efímero de la teoría tomista de las ideas

El aporte de Santo Tomás a la teoría de las ideas marcó el fin de una antítesis especulativa que el cristianismo había heredado de la filosofía pagana de los griegos; antítesis que, como consta, había provocado que la discusión sobre estas formas ejemplares quedara atrapada en un debate insoluble y esterilizante cuyo trayecto histórico se había iniciado casi diez siglos atrás. Pero, la resonancia de la solución tomista del problema de las ideas fue ciertamente pasajera. Si exceptuamos la prolongación de la temática teológica y filosófica de la escolástica medieval en la llamada *segunda escolástica*, iniciada en

las postrimerías del siglo XV y ya en decadencia hacia comienzos del siglo XVII, hay motivos de sobra para pensar que la Edad Moderna no solamente ha dado las espaldas a la contribución del Doctor Angélico, sino que, aparte de ello, también ha impreso un giro insólito a la significación tanto de la faz óptica cuanto de la función noética de eso nombrado a través de la palabra *idea*.

Santo Tomás suscribió con agrado la crítica aristotélica de la doctrina platónica de las ideas, mas sin que ello implicara que su alejamiento del platonismo debiera traer aparejada la negación de la existencia ni de la causalidad de las formas ejemplares. Pero es necesario reparar en un rasgo a veces menospreciado de la teoría tomista de las ideas: Santo Tomás se ha referido habitualmente a estas formas ateniéndose a un rigor filosófico que con posterioridad se ha ido perdiendo hasta su virtual extinción. Celosamente respetado por el santo dominicano, este rigor se aprecia en lo siguiente: para Santo Tomás, la idea es una concepción inmanente a una sustancia intelectual que tiende a producir una obra realmente distinta de quien la alberga en su mente; mas una obra tal habrá de erigirse en su propia entidad con arreglo a dicha concepción, o sea, a la manera de un correlato de la forma ejemplar yacente en el intelecto de su autor.

En el espíritu de la filosofía aquiniana, la idea no puede estar despojada de estas tres propiedades: en primer lugar, es la concepción de algo que no es de la misma sustancia del entendimiento que la concibe, si bien esta forma mental en absoluto subsiste en un estado de separación o de aislamiento entitativo con respecto al entendimiento ideante, contra las ambiciones de los filósofos platónicos. En segundo lugar, la idea es el plan intelectual de una obra realmente distinta del entendimiento que la concibe, pero la producción de esta obra prefigurada en su idea exige la asociación de la forma ejemplar a una causa eficiente, ya que la idea, en cuanto mera idea, está desprovista de toda fecundidad, lo que puede advertirse con sólo considerar los incontables proyectos jamás concretados por los autores que los han modelado, cual el caso, v. gr., de las sinfonías que Beethoven haya podido tener en su mente y que nunca ha volcado a una partitura. En tercer lugar, la idea es una forma que anticipa un efecto; mas en tanto forma ejemplar donde el efecto no existe *in facto esse*, sino donde sólo está intencionalmente prefigurado, la idea es extrínseca a la obra producible o ya producida, por lo cual no es la forma que actualiza la entidad propia de aquel efecto, pues no hay ninguna comunidad sustancial entre la forma intrínseca a un efecto

y la forma ideal de este efecto preconcebida por y en el entendimiento de su autor, al modo en que la forma artificial de la mesa fabricada por el carpintero no es la idea de esta misma mesa concebida por su artífice.

El pensamiento moderno, en general, no se ha ajustado al rigor reluciente en esta teoría de las ideas escogitada por Santo Tomás. La ausencia de tal rigor se palpa incluso en las exposiciones de muchos teólogos y filósofos escolásticos y aun tomistas. Mientras el Aquinate había proclamado que las ideas son formas ejemplares que predeterminan ciertos efectos realmente distintos de los entendimientos que las conciben, y en tal sentido son principios operativos inmanentes al intelecto práctico, en la Edad Moderna ha cundido vastamente la costumbre de considerar que las voces *concepto e idea* serían sinónimas en toda la extensión de sus respectivas significaciones. Esta costumbre postmedieval echó por tierra un discernimiento capital de la lógica y de la metafísica de Santo Tomás: es indudable que toda idea es un concepto, pero no lo es menos que no todo concepto es una idea. Al final hemos de ver que esta distinción juega un papel irreemplazable en la explicación teológica del dogma trinitario del cristianismo.

Este dato es crucial: albergo en mi mente el concepto de hombre, ente que defino como el animal racional; mas, ¿implica mi concepción del hombre como el animal racional que en mi intelecto se haya formado una idea de este ente? ¿Puede mi entendimiento registrar la noción de hombre equiparada a un principio operativo de su entidad, lo que comportaría mi condición de causa ejemplar de la esencia y del ser del ente humano? Estos interrogantes sirven para desnudar la ligereza campeante en la sinonimia de la idea y el concepto; no exenta de terminar desembocando en la exageración de los alcances de la potencia intelectual de nuestra alma, pues si le conferimos una capacidad tan prominente como para convertir al hombre en causa ejemplar de un ente de la naturaleza —y, peor aún, de sí mismo—, tal como sucedería si verdaderamenteuviésemos una idea del animal racional, entonces estaríamos obligados a atribuir a nuestro conocimiento la envergadura de un principio formalmente creador, lo cual es imposible.

La intelección eidética de las cosas naturales en su razón más universal, a la manera de aquélla de un intelecto que las concibe concibiéndose a sí mismo como el primer principio de todas ellas, corresponde únicamente al entendimiento divino, porque ninguna mente creada y finita tiene potencia activa alguna para producir todo el ser de dichas cosas naturales. La intención formal del animal

racional, concebida por el intelecto humano a través de la operación por la cual define sus objetos conocidos, es el signo nocional representativo de algo que no está implantado en el ser ni posee una esencia determinada como un producto prefigurado en ninguna de nuestras ideaciones. Es, luego, una forma conceptual, pero no ideal.

III. Formas y modelos

En tanto no se desee retacearle el significado insustituible de forma ejemplar arriba consignado, el nombre *idea* debe quedar reservado para denominar primordial y estrictamente la concepción de las obras producibles por los agentes intelectuales, tal como la mesa es ideada y fabricada por el carpintero y otras cosas semejantes. No obstante, si se objetara que podemos formar en nuestro entendimiento ideas de cosas naturales, aun cuando no dispongamos de potencia activa alguna que nos convirtiera en su causa eficiente, habrá que oponerse con vehemencia, pues tales concepciones, aunque genuinas concepciones, sólo pueden considerarse formas ejemplares a la manera en que también pueden serlo las quimeras.

Las quimeras, pueden ser concebidas no tanto como resultados de una ideación propiamente tal, sino más bien como efectos de una fabulación. Así, las concepciones al estilo de las quimeras o de las fabulaciones no convienen con las ideas más que su condición de intenciones mentales, toda vez que, en razón de sus contenidos formales y de las relaciones que estos contenidos formales tienen con las cosas factibles o producibles por el hombre, aquello fabulado al modo de una quimera es apenas la ficción de una idea. Cabe aseverar, por tanto, que, si llamáramos *idea* a una quimera, este vocablo adoptará una evidente equivocidad, pues nada obrable, construible o fabricable por el ente humano puede responder a la inexistente causalidad ejemplar de una concepción quimérica.

Santo Tomás no ha negado que el intelecto del hombre pueda concebir cualquier cosa concebible, porque a nadie se le oculta que podemos concebir ficciones, fábulas, utopías, quimeras y otras cosas que nunca podrán tener ser en acto fuera de nuestra alma; pero una idea, propiamente hablando, no es cualquier concepción de una cosa cualquiera. Por más que en el lenguaje vulgar de la Edad Moderna se confundan o se identifiquen sin ningún discernimiento el concepto y la idea, el concepto que no posea el rango de forma ejemplar no es de suyo un principio operativo o factivo. La idea, en cambio, siendo el

modelo de una cosa producible allende el entendimiento al que se hace inmanente su prefiguración formal, es un principio productivo de determinadas obras, en lo cual se distingue de las demás concepciones intelectivas. Pero si bien la idea es un principio formalmente productivo, no es menester que de su inmanencia a la mente que la concibe se siga forzosamente *in facto esse* el efecto que predetermina, ya que todo agente intelectual puede concebir obras factibles sin que éstas lleguen a adquirir necesariamente una actualidad extrínseca al entendimiento ideante.

Aquí se impone recordar que la idea puede revestir dos significaciones: por una parte, esta forma envuelve una cierta referencia al conocimiento teórico o especulativo; por otra, el signo intencional en que ella estriba se relaciona con el conocimiento práctico. En la primera de estas significaciones, como principio del simple conocer, la idea se encuentra englobada dentro del género común de concepción; en la segunda, sin decaer su condición de concepto o de intención cognoscitiva, la idea es un principio operativo. Ambas significaciones de la idea fueron afirmadas por Santo Tomás; sin embargo, el doctor dominicano no ha desperdiciado oportunidades para distinguirlas, pues la primera de sus significaciones no posee la especificidad de la segunda. Es más: en la primera significación de la idea, al no distinguirse de otras concepciones del intelecto, la idea no es reconocible como principio determinante de un producto factible, que es, precisamente lo que la distingue de toda otra noción mental.

Santo Tomás ha estipulado que la significación más perfecta de la idea no es independiente de su función de formar ejemplar, una función que no es explícita en la sindicación de la idea como un mero concepto. Es verdad que todos los conceptos, sin exceptuar a las mismas ideas, son *rationes rerum*; pero los conceptos, en cuanto meros conceptos, son razones de las cosas a título de principios cognoscitivos de lo que representan o significan, en tanto las ideas, además de ser principios cognoscitivos a tenor de su conveniencia con toda concepción, agregan a ello la condición de ser principios operativos o factivos suministrada por la ejemplaridad que las relaciona con las cosas producibles en base a su propia prefiguración eidética: las ideas son modelos de las cosas a obrarse según el plan concretado en tales concepciones ejemplares.

Santo Tomás ha puesto un énfasis singular en la distinción de las razones cognoscitivas comunes a todas las concepciones intelectivas y las razones de las cosas factibles predeterminadas en las ideas. No toda razón entendida por un intelecto es una idea o una forma ejemplar, dice

Santo Tomás, sino solamente aquella concepción de la cual surge un efecto al modo de una imitación de lo entendido: «Non autem huiusmodi rationes exemplaria dici possunt: exemplar enim est ad cuius imitationem fit aliud»³. Santo Tomás, empero, no desconocía que la idea, *quantum ad proprietatem nominis*, nos remite por igual al conocimiento especulativo y al conocimiento práctico; mas tampoco ignoraba que su significación, *secundum usum loquentium*, se halla restringida a la condición de un principio del conocimiento factivo⁴.

Anotemos que estas indicaciones de Santo Tomás no deben inducirnos a pensar que, en su filosofía, cualquier concepción intelectual podría actuar como un principio del conocimiento práctico. El principio del conocimiento práctico es tan sólo aquella concepción mental expresamente ordenada a la producción de las cosas cuya factura depende de una determinación intelectual previa, esto es, de un modelo en el cual se precontengan intencionalmente. Tal la idea en su significación propia de causa ejemplar.

Santo Tomás estatuye que es por este motivo que empleamos la palabra *idea* para nombrar la esencia de Dios como la causa ejemplar que las creaturas imitan, ya que las ideas son *rationes imitationis intellectae, seu modi*. ¿Por qué? Porque las ideas divinas no aluden a la concepción que Dios tiene de su misma sustancia en tanto la conoce perfectísimamente en su entender subsistente, sino que aluden a su propia esencia en tanto imitable por sus efectos: la idea encubre una razón de imitación y una esencia imitable⁵. Las ideas divinas son los modelos que principian la producción de las cosas que Dios crea *ad extra* como semejanzas de su misma naturaleza: «Idea dicitur similitudo vel ratio rei in Deo existens secundum quod est productiva ipsius rei et praedeterminativa»⁶.

³ *In V De div. nomin.*, lect. 3, n.665. El texto de Santo Tomás insinúa que el Pseudo Dionisio Areopagita habría superado las precariedades del platonismo al haber acentuado la inmanencia de las ideas o arquetipos al intelecto de Dios, contra el estado de separación que tal corriente les atribuía. Teólogo cristiano, para el autor del *corpus dionysianum*, las ideas «preexisten sintéticamente» en la mente divina: cfr. *De div. nomin.* E 8: PG III 824.

⁴ «Idea enim dicitur ab "eidos", quod est forma; unde nomen ideae quantum ad proprietatem nominis, aequaliter se habet ad practicam et speculativam cognitionem; forma enim in intellectu existens, utriusque cognitionis principium est. Quamvis enim secundum usum loquentium idea sumatur pro forma quae est principium practicae cognitionis, secundum quod ideas exemplares rerum formas nominamus; tamen etiam principium speculativae cognitionis est, secundum quod ideas contemplantes formas rerum nominamus» (*In I Sent.* dist. 36 q. 2 a. 1 resp.).

⁵ Cfr. *In I Sent.* dist. 36 q. 2 a. 2 resp., ad 1um et 3um.

⁶ *In I Sent.* dist. 36 q. 2 a. 3 resp.

La doctrina tomista cobra una formulación todavía más exacta en las cuestiones disputadas *De veritate*. Aquí Santo Tomás nos confirma que las ideas, *secundum propriam nominis rationem*, están ligadas a aquella clase de saber mediante el cual se puede formar algo; una ciencia que preserva un cierto cariz especulativo, pero que, ya en acto, ya virtualmente, es un conocimiento práctico. De ello se infiere que lo propio de la idea es prefigurar una cosa por hacerse, mientras el mero concepto, en cuanto tal, no incluye ninguna referencia explícita a la producción de un efecto extrínseco al entendimiento donde tiene asiento⁷.

Existe una importante diferencia, sin embargo, entre las ideas inmanentes a la mente de Dios y las que reposan en el intelecto humano. El hombre puede concebir muchas cosas con las cuales no se relaciona como causa y, por ende, las nociones humanas de estas cosas no son ideas, ya que no son sus principios productivos. Dios, a la inversa, no tiene meros conceptos de las cosas, y esto por dos razones: una, porque el objeto primario de su entendimiento es El mismo, pues este objeto no puede no ser sino su propia esencia, y así las cosas infradivinas sólo secundariamente caen dentro del objeto del intelecto de Dios, esto es, en cuanto por su entender subsistente la sustancia de la deidad, además de conocerse a sí misma, también se conoce como principio de las cosas principiadas, siendo en este último aspecto que Dios posee una concepción eidética o ejemplar de los entes finitos, por más que su conocimiento práctico no se distinga realmente de su conocimiento especulativo de las cosas de las que es su causa primera y suprema; la otra razón radica en que Dios, a través de las ideas que tiene de todos sus efectos, los conoce igualmente de un modo especulativo, dado que no solamente los concibe como producibles por su acto creador, sino inclusive como verdaderos inteligibles que tienen en sus mismas entidades las razones propias de su inteligibilidad, ya que, siendo entes, cosas que son o pueden ser, son de suyo inteligibles, aunque Dios no cree o no produzca todas las cosas que haya ideado⁸.

⁷ «Sed tamen si ideam communiter appellemus similitudinem vel rationem, sic idea etiam ad speculativam cognitionem pure pertinere potest. Vel magis proprie dicamus, quod idea respicit cognitionem practicam actu vel virtute; similitudo autem et ratio tam speculativam quam practicam» (*De verit.* q. 3 a. 3 resp.). No obstante la cercanía de estas disputas parisienses con la redacción del texto del comentario aquiniano sobre las *Sentencias* de Pedro Lombardo, las cuestiones *De veritate* marcan un progreso notable en la precisión que Santo Tomás imprimió a su teoría de las ideas.

⁸ «Secundum ergo quod exemplar est, secundum hoc [idea] se habet ad omnia quae a Deo fiunt secundum aliquod tempus. Secundum vero quod principium cognos-

En el hombre no sucede otro tanto. Dios conoce todas las cosas en las ideas que tiene de todas ellas, que son las razones de tales cosas eternamente preexistentes en el intelecto divino, mientras el entendimiento humano, al no ser el principio universal de todo cuanto es o puede ser, constriñe su ideación a la concepción práctica de aquello que el hombre está habilitado a producir. De ahí la necesidad de trazar una línea demarcatoria tajante entre las ideas divinas y las humanas, a menos que, por una licencia lingüística injustificable, se pretenda que el alma del animal racional pueda ser sujeto de ideas de cualquier cosa y hasta de una *idea de Dios*, como si estuviera a nuestro alcance el poder relacionarnos con las cosas del mundo y con el mismo Dios al modo de una causa ejemplar y aun eficiente.

De haber estado anoticiado de actitudes de esta índole, Santo Tomás las hubiera calificado como blasfemas. Si el pensamiento de nuestros días continúa hablando de las ideas con la vaguedad y la temeridad que lo viene haciendo, ello es porque todavía sigue sometido a los dictámenes de la revolución intelectual apadrinada por Descartes en el siglo XVII, quien parece haber sido el primero en borrar toda distinción entre la idea y el concepto, según se coliga de la lectura de estas frases suyas: «*Idea nomine intelligo cuiuslibet cogitationis formam illam, per cuius immediatam perceptionem ip-sius eiusdem cogitationis conscius sum*»⁹.

IV. *Dios, causa ejemplar de las creaturas*

Por analogía con la ideación de los artefactos producibles mediante la dirección técnica de las operaciones factivas del hombre, la filosofía primera y la teología sagrada afirman que hay ideas en el intelecto de Dios. Por más que los filósofos platónicos de la antigüedad hayan

citivum est, se habet ad omnia quae cognoscuntur a Deo, etiam si nullo tempore fiant; et ad omnia quae a Deo cognoscuntur secundum propriam rationem, et secundum quod cognoscuntur ab ipso per modum speculationis» (*Summ. theol.* I q. 15 a. 3 resp.).

⁹ *Resp. IIIa*, def. 2^a: *Oeuvres de Descartes*, publiées par Ch. Adam et P. Tannery, Paris 1897-1910, t. VII, p.160). Pero este otro texto es más expeditivo aún: «Atqui ego passim ubique, ac praecipue hoc ipso in loco, ostendo me nomen *idea* summere pro omni eo quod immediate a mente percipitur» (*Op. cit.*, loc. cit.: *Ibid.*, p.181). Gilson ha puntualizado oportunamente la crisis suscitada por esta identificación cartesiana de la idea y el concepto *ut sic*: cfr. E. GILSON, *Index scolasticocartésien*, ibi 1913, pp.136-137; et *R. Descartes, Discours de la méthode, texte et commentaire* par E. Gilson, 4e. éd., ibi 1967 (=Bibliothèque des Textes Philosophiques), p.319.

abundado en la exaltación de las formas ejemplares de todas las cosas poniéndolas por encima del mundo sensible y en un ámbito de separación con respecto al entendimiento, y aunque la especulación peripatética considerara al primer motor inmóvil como un ente inteligente y sabio en grado sumo, la teoría de las ideas divinas es una conquista del cristianismo, pues recién al surgir éste, en efecto, tuvo lugar el comienzo del esclarecimiento que aquellas dos vertientes magistrales de la ciencia pagana venían postergando en sus respectivas consideraciones unilaterales de las formas eidéticas.

La teología cristiana rectifica a Platón: las ideas de todas las cosas no existen separadamente, ya que el mundo no es obra del azar, sino que responde a la economía ordenadora de la inteligencia supramundana que lo ha causado. Corrige y complementa igualmente a Aristóteles: la producción y la armonía del universo no son ajenas a los designios del entender subsistente que concibe eternamente todo cuanto es haciendo ser en el tiempo las cosas que no son su ser, sino que finitamente lo participan. Por eso la solución cristiana de la problemática de las ideas se halla emparentada estrechamente con la noción de creación de la nada, una noción ausente de la filosofía que había germinado y crecido ignorando la revelación bíblica, porque si bien la creación en cuanto tal —no la creación en el tiempo— puede ser demostrada como una conclusión de la metafísica, lo cierto es que, de hecho, esta inferencia no ha sido deducida por los filósofos paganos.

Santo Tomás se abocó a la explicación metódica del significado de las ideas divinas recurriendo a una comparación analógica con las formas eidéticas que anteceden a la artefacción humana. Esta comparación, obviamente, no puede dejar de acusar la deficiencia de la desproporción que reina entre la perfección del conocimiento divino y la inteligencia de las cosas obtenible por el hombre, pero es la única vía de que disponemos para poder captar siquiera mínimamente el modo según el cual Dios preconcebe sus obras exteriores.

La deficiencia de nuestra comparación analógica de la creación divina y la artefacción humana marca una frontera que la mente finita del animal racional no puede traspasar, mas ello no quiere decir que tal procedimiento intelectual sea infructuoso. Al contrario, nos permite entender que también Dios, de alguna manera, es un artífice en cuya inteligencia están presentes anticipadamente los efectos de su causalidad creadora.

El recurso a la analogía de la artefacción para poder munirnos de algún conocimiento en torno de las ideas divinas no es una novedad traída por la inventiva de los teólogos escolásticos, ya que la propia

Escritura Sagrada se vale de la comparación de Dios con un artífice humano para mostrarle como el Creador del universo de todas las cosas. En este sentido, es provechoso recordar aquella alegoría del libro de Isaías donde se describe el acto productor del Padre Eterno asimilado a la tarea llevada a cabo por un alfarero: «¿Es el alfarero como la arcilla, para que diga la obra a su hacedor: “No me ha hecho”, y la vasija de su alfarero: “No entiende el oficio”?» (Is XXIX 16)¹⁰. No debe extrañar, pues, que, al versar sobre las ideas divinas, Santo Tomás haya evocado constantemente al artista que preconcebe sus artefactos modelándolos intelectivamente, ya que su ideación se le brindaba como aquello que mejor se asemeja a la ejemplaridad del conocimiento práctico de Dios.

El Doctor Angélico no ha cesado de recalcar que la voz *idea*, de matriz griega (εἶδος, ἰδέα), equivale a eso denominado *forma* en el lenguaje de los latinos¹¹. Pero la idea, a estar de lo dicho, no es la forma que actúa como principio intrínseco de las cosas producidas por un agente intelectual —e. gr., como lo es el alma con respecto al cuerpo por ella informado—; es una forma extrínseca de aquello de lo cual es idea. Esta forma extrínseca, luego, no se hace inmanente a la cosa hecha conforme a una preconcepción eidética, por lo que su modo de ser debe reducirse a uno de los términos de esta disyuntiva: o bien es una entidad que subsiste en estado de separación, como lo pretendía Platón, o bien se hace inmanente a la sustancia espiritual de un entendimiento que guarda alguna relación con las cosas ideadas, lo que demanda la distinción real del intelecto ideante y el producto extrínseco obrado conforme a un diseño ejemplar previo. Atento a la crítica de la teoría platónica de las ideas desplegada en la metafísica y en la noética de Aristóteles, Santo Tomás suscribió el segundo término de esta disyuntiva.

Las ideas divinas son las formas de las cosas que Dios produce *ad extra* y aun de aquellas otras que el intelecto de la deidad concibe sin que nunca lleguen a ser en acto *in rerum natura*. Pero las formas eidéticas inmanentes al entendimiento de Dios no egresan de su esencia o, si gusta, no se trasladan a sus efectos como si se convirtieran ellas mismas en los principios activos intrínsecos de los entes causa-

¹⁰ Cf. Sap XII 12, Eccli XXX 13, Is XLV 9 et LXIV 7, I^o XVIII 1-6 et XIX 1-13, et Rom IX 10-11.

¹¹ «Idea enim dicitur ab “eidos”, quod est forma» (*In I Sent.* dist. 36 q. 2 a. 1 resp.). Cf. a. 2 resp.; *Quodlib.* IV q. 1 a. 1 resp.; *De verit.* q. 3 a. 3 resp.; et *Summ. theol.* I q. 15 a. 1 resp.

dos. Si se postulase tamaño egreso, traslado o conversión de las ideas divinas en las formas actualizantes de las creaturas, la caída en el panteísmo más silvestre sería inevitable. Aparte de todas las sospechas cristianas acerca del panteísmo que pudiera hallarse encubierto en la doctrina platónica de la emanación y, más agudamente todavía, en las variantes que le imprimiera el neoplatonismo de los primeros siglos de nuestra era, Santo Tomás tenía frescas en su memoria las herejías de David de Dinant y de Amaury de Bène, quienes habían negado la trascendencia de Dios al considerarle parte de la naturaleza de los entes de este mundo¹². Su reacción vehemente contra el panteísmo de estos autores se comprende sin dificultad: no puede haber ninguna comunidad sustancial entre Dios y los efectos que El ha obrado.

Las ideas que Dios tiene de todas las cosas extrínsecas a su naturaleza, e igualmente las formas eidéticas yacentes en los intelectos de los artífices humanos, son para Santo Tomás causas ejemplares o modelos de aquellas cosas creadas por la divinidad y de los artefactos fabricados por el hombre¹³. El mundo creado por Dios, consiguientemente, no puede ser mirado como un resultado del albur. No hay azar o casualidad que determine la institución de las cosas en su ser y en el orden que a todas ellas reúne. Las cosas son y son lo que son porque Dios ha preestablecido idealmente que sean y que cada ente finito posea la quiddidad a que lo constriñe su determinación predicamental: «Puesto que el mundo no ha sido hecho por el azar, sino que ha sido hecho por Dios, que obra por el entendimiento [...], es necesario que haya una forma en la mente divina a semejanza de la cual ha sido hecho el mundo. Y en esto consiste la razón de idea»¹⁴. De esta manera, las ideas divinas son los ejemplares o modelos que prefiguran todos los entes que El quiere que sean o tengan ser y que, a la postre, lo tienen gracias al modo en que el intelecto increado los concibe desde toda la eternidad.

¹² Cf. *In I Sent.* dist. 8 q. 1 a. 2 per totum; *In II Sent.* dist. 17 q. 1 a. 1 resp.; *De verit.* q. 21 a. 4 resp.; *De potent.* q. 6 a. 6 resp.; *Comp. theol.* I 17; *Summ. c. Gent.* I 17, 26 et 27; *Summ. theol.* I q. 3 a. 8 per totum. Vide G. THERY O. P., *Autour du décret de 1210 I: David de Dinant et son panthéisme matérialiste*, Le Saulchoir, Kain, 1925 (=Bibliothèque Thomiste VI); et G.-C. CAPELLE O.P., *Autour du décret de 1210 II: Amaury de Bène et son panthéisme formel*, Paris 1932 (=Id. XVI).

¹³ Cf. *Quodlib. IV*, loc. cit.; *De verit.* q. 3 a. 3 ad 3um; *Summ. theol.* I q. 14 prol., q. 15 a. 1 resp. et q. 84 a. 5 obi. 3a.

¹⁴ *Summ. theol.* I q. 15 a. 1 resp. Cf. *In V De div. nomin.*, lect. 3, n. 666. *In I Sent.* dist. 36 q. 2 a. 1 resp. et q. 3 a. 3 resp.; *Quodlib. IV*, loc. cit.; *De verit.* q. 3 a. 2 sed contra lum et resp.; *Summ. c. Gent.* I 54; *Summ. theol.* I q. 14 prol., q. 15 a. 2 resp. et a. 3 resp., q. 34 a. 3 ad 4um, q. 84 a. 5 obi. 3a et resp., et II-II q. 173 a. 1 resp.

V. *La identidad de las ideas divinas y la esencia de Dios*

No habiendo en Dios composición alguna de su sustancia con lo que a ella se hace inmanente, las ideas eternamente subsistentes en el entendimiento de la divinidad que las concibe se identifican con su propia esencia, que es su mismo ser. Sólo por razón del modo humano de conocer y de expresar nuestro conocimiento hablamos de las ideas inmanentes a la naturaleza de Dios en un sentido que parece demasiado vecino a la inherencia de ciertas afecciones a un sujeto. En verdad, las precariedades que la razón del hombre debe afrontar para conocer a Dios nos impiden eludir esta impresión, pero la metafísica de Santo Tomás ha aventado los riesgos del univocismo afirmando que la simplicidad absoluta del mismo ser subsistente nos impele a aseverar que los atributos divinos no se distinguen realmente de la quiddidad que es acto puro.

Las ideas inmanentes a la mente de Dios no sobrevienen ni se añaden a su sustancia como accidentes adventicios, sino que son intenciones o concepciones idénticas a su misma esencia. En los intelectos creados, desde ya, no sucede otro tanto, porque las nociones formadas en el interior de los entendimientos finitos o causados sí son realmente distintas de la potencia donde inhieren y aun realmente distintas de las operaciones aprehensivas que las principian¹⁵.

La cuestión de la identidad de la esencia y de las ideas divinas se plantea cuando el teólogo procura averiguar si la pluralidad de formas ejemplares inmanentes al intelecto de la deidad introduciría alguna multiplicidad en su naturaleza, lo que podría insuflar la creencia de que tal pluralidad abrogaría la simplicidad absoluta de la esencia de Dios. Este problema movió a Santo Tomás a esgrimir una argumentación que demostrara la perfecta compatibilidad de la simplicidad divina con la pluralidad de las intenciones eidéticas entendidas por el Creador. La argumentación organizada por el Doctor Común ha redundado en dos conclusiones que consignamos de inmediato.

En primer lugar, la pluralidad de ideas inmanentes a la mente

¹⁵ Es éste uno de los aspectos teoréticos en que Suárez más se ha alejado de la metafísica y de la gnoseología de Santo Tomás. Repárese en sus *Commentaria ac disputationes. in Primam Partem D. Thomae. De Deo Effectore*, ac. tertius: *De anima* III 5 concl. 1a et 3a, Lugduni 1635, fol. 119-b-120a. De este asunto nos hemos ocupado en el artículo *La distinción real entre el verbo interior y la operación intelectual en las creaturas espirituales: «Sapientia»* XXXIII (1978) 201-221. Cf. J.L. GONZALEZ ALIO, *El entender como perfección: la operación inmanente*: ibid. XL (1985) 264.

divina no implica introducir ninguna multiplicidad en la sustancia de Dios, pues tal pluralidad se toma únicamente en mérito a sus relaciones con las creaturas, que son relaciones de razón y no relaciones reales, lo que preserva incólume la simplicidad de su naturaleza. Ahora bien: somos conscientes que la tesis tomista de las relaciones de razón de Dios con las creaturas hoy es rechazada por una nutrida corriente de teólogos tanto católicos como protestantes. Por lo general, para fundar este rechazo se suele invocar una presunta impotencia de la doctrina de Santo Tomás en orden a la explicación de la causalidad creadora de Dios y de los misterios de la promesa del Reino y de la alianza que el Señor celebró con su hechura amada, tal como nos han sido narrados en las Sagradas Escrituras. Pero, en nuestra opinión, ninguno de los razonamientos aducidos para confutar la famosa sentencia aquiniana cumple con su cometido y, por ende, tampoco prueban la alternativa opuesta, i.e., que Dios se vincularía con sus efectos a tenor de una relación real¹⁶.

En segundo lugar, la esencia divina, con la cual se identifican las ideas que Dios tiene de todos sus efectos, es el mismo principio operativo de estos efectos, mas no es un principio operativo de la propia deidad, ya que de ningún modo Dios es principiado: «*Essentia sua est principium operativum aliorum, non autem sui ipsius*»¹⁷, de lo que inferimos que en su intelecto no hay ninguna idea de su propia entidad, porque Dios se conoce esencialmente a sí mismo en un entender subsistente que tornaría absurda cualquier concepción eidética o ejemplar de su propio ser.

Dios no tiene una idea de sí mismo porque toda idea es un principio operativo de algún efecto extrínseco al entendimiento ideante. No sería posible sostener que Dios tendría una idea de sí mismo sin sostenerse paralelamente que la divinidad sería *causa sui*, lo que no solamente repugna en cuanto haría de Dios un ente principiado, sino también porque esta fórmula, que tan intensamente ha encandilado a incontables pensadores modernos, comporta la más frontal negación del principio de causalidad. No obstante, contra lo que frecuentemente se supone, la consideración de Dios como *causa sui* no es original de Spinoza, sino de Descartes. El Dios *causa sui* del pensador de La Flèche emerge en sus cavilaciones como uno más entre todos los entes

¹⁶ Dado que la discusión de este tema nos distraería de nuestras preocupaciones actuales, nos remitimos a lo expuesto en la nota *El Dios inmutable de la filosofía perenne y de la fe católica: «Doctor Communis»* XLII (1989) 242-278.

¹⁷ *Summ. theol.* I q. 15 a. 1 ad 2um.

sujetos a la ley universal de una mecánica que no exceptúa a ninguna cosa de ser principiada y conmensurada en función de la exactitud del cálculo matemático: «Plane admitto aliquid esse posse in quo sit tanta et tam inexhausta potentia ut nullius unquam ope egerit ut existeret neque etiam nunc egeat ut conservetur, atque adeo sit quodammodo sui causa; Deumque talem esse intelligo»¹⁸.

Estrictamente hablando, las ideas divinas delatan que Dios, junto a su conocimiento especulativo, tiene igualmente un conocimiento práctico. Siendo principios operativos de las cosas creadas, tales ideas son concepciones por las cuales Dios predetermina sus efectos conforme a sus decretos eternos. Son las formas ejemplares o modelos de las obras causadas por la inteligencia productora y ordenadora de la esencia incausada. Esto es lo que ha estimulado a Santo Tomás a rescatar la porción de verdad percibida en la teoría de las ideas de Platón: «Cum ideae a Platone ponerentur principia cognitionis rerum et generationis ipsarum, ad utrumque se habet idea, prout in mente divina ponitur». Pero esto recaba ver en Dios la causa primera de todo lo que adviene al ser por la creación de la nada; de lo contrario, no podríamos explicar por qué la producción de los entes finitos responde a la ejemplaridad de la preconcepción divina de las cosas que no son en virtud de sus propias quiddidades: «En tanto [la idea] es el principio de la producción de las cosas, puede ser llamada *ejemplar* y pertenece al conocimiento práctico [...]. En tanto ejemplar, luego, en esa misma medida [la idea] se relaciona con todas [las cosas] hechas por Dios en algún tiempo»¹⁹. Obviamente, si las ideas divinas no se distinguen realmente de la esencia de Dios, ello es porque la misma naturaleza del Creador es la causa ejemplar de todo lo que El instituye como entes cuya existencia señala su procedencia en el mismo ser por el cual son.

Habiendo en Dios idea de todas las creaturas, hay en El idea de la materia. No una idea que obre como el principio operativo sólo de la materia, ya que ésta no existe aislada de los compuestos hilemórficos de los cuales es uno de sus elementos, sino que es concreada en

¹⁸ *Medit. de prima philos.*, medit. 3a: *Oeuvres de Descartes*, ed. cit., t. VII, p.109. Cf. el comentario de Gilson al *Discours de la méthode*, pp. 333 et 338-339; P. GARIN, *Thèses cartésiennes et thèses thomistes*, Paris s. d., pp.49-82; P. LACHIEZE-REY, *Les origines cartésiennes du Dieu de Spinoza*, 2e. éd., ibi 1932 (=Bibliothèque d'Histoire de la Philosophie), passim; et C. GIACON S. I., *La causalità nel razionalismo moderno. Cartesio. Spinoza. Malebranche. Leibniz*, Milano-Roma 1954 (=Accademia I), pp.49-55 e 140-144. Vide etiam C. FABRO C.P.S., *Introduzione all'ateismo moderno*, 2a. ed., Roma 1969 (=Cultura XXVIII), vol. I, pp. 140-178.

¹⁹ *Summ. theol.* I q. 15 a. 3 resp.

la producción de los entes sujetos al movimiento, de donde Dios la ha ideado al concebir las sustancias corpóreas cuya propagación en el mundo tiene en ella su *terminus a quo*. ¿Por qué el entendimiento divino no ha ideado la materia con prescindencia de la ideación de los compuestos hilemórficos? Porque la materia, considerada en sí misma, ni tiene ser ni es cognoscible: es tanto un reducto de ininteligibilidad cuanto aquello más próximo a la nada²⁰.

Dios también tiene idea de los accidentes de la sustancia creada y no sólo del *suppositum*, de modo que la idea de hombre, valga el caso, conlleva la ideación divina de su risibilidad, así como la idea que Dios tiene de la piedra no es ajena a la idea de sus dimensiones cuantitativas. Pero la imperfección del ser de los accidentes, parangonada con el ser sustancial de lo que es en sí y por sí, no quita que los mismos accidentes reflejen módicamente la esencia de la deidad, si bien la reflejan debilísimamente, como lo ha notado Santo Tomás²¹. Opuestamente, si los accidentes no estuviesen prefigurados en las ideas que Dios tiene de las cosas compuestas, su procedencia sería imposible, pues el ser del sujeto donde inhieren no es la causa completa del ser de las formas adventicias en él recibidas.

No obstante, no hay en el intelecto de Dios idea alguna del mal, al menos si nos ajustamos a las razones más propias de lo malo. Según Santo Tomás, Dios no tiene idea de la cosa mala en cuanto mala, aunque sí la tiene en cuanto cosa²². Dios no puede ser causa ejemplar del mal ni mucho menos su causa eficiente; a la inversa, es el agente del ser y de la perfección óptica de todo cuanto es por participación²³. A nadie se le oculta que la ignorancia de esta doctrina siempre ha

²⁰ Cf. *Summ. theol.*, loc. cit., ad 3um. Santo Tomás ha extraído de la filosofía de Aristóteles esta visión de la materia; sin embargo, la concepción del principio material como algo vecino a la nada la ha tomado de San Agustín, de quien son las siguientes palabras: «Tu enim, domine, fecisti mundum de materia informi, quam fecisti de nulla re paene nullam rem» (*Confess.* XII 8, post M. Skutella iterum ed. L. Verheijen O.S.A., Turnholti 1981; CChrLat XXVIII 220; vel PL XXXII 829). El Aquinatense ha citado este texto agustiniano en la *Summ. theol.* I q. 44 a. 2 sed contra.

²¹ «Tamen secundum quod [accidentia] esse habent per imitationem divinae essentiae, sic essentia divina est eorum forma» (*In I Sent.* dist. 36 q. 2 a. 3 ad 4um).

²² «Rei malae idea in Deo est, non quidem in quantum mala est, sed in quantum res est» (*In I Sent.*, loc. cit., ad lum).

²³ «Idea, secundum propriam sui rationem [...], importat formam, quae est principium formationis alicuius rei. Unde cum nihil quod est in Deo, possit esse mali principium, non potest malum ideam habere in Deo, si proprie accipiatur idea» (*De verit.* q. 3 a. 4 resp.). «Malum non habet in Deo ideam, neque secundum quod idea est exemplar, neque secundum quod est ratio» (*Summ. theol.* I q. 15 a. 3 ad lum).

propulsado toda suerte de rebeliones espirituales entre los hombres que, víctimas y testigos de las calamidades esparcidas por el mundo y por la historia, inculpan a Dios de obrar como la causa de muchas de sus penurias. Tal actitud es reprobada por el cristianismo, porque Dios, el sumo bien, no puede ser causa de ningún mal²⁴.

VI. Ejemplaridad, imitabilidad, semejanza y participación

Santo Tomás ha resumido su teoría de las ideas divinas en tres aserciones: 1^a. las ideas inmanentes al intelecto de Dios son genuinos ejemplares de las cosas que El ha creado; 2^a. las creaturas imitan la esencia del Creador; y 3^a. imitando la naturaleza de la deidad, las cosas creadas son semejanzas de los modelos preconcebidos eternamente en la mente del acto puro.

Estos tres datos —la ejemplaridad de las formas ideales, la imitabilidad de la naturaleza de Dios por parte de sus efectos y la semejanza palpable entre éstos y aquellas formas ideales— han estimulado a Santo Tomás a incorporar a su propia teoría algunos ingredientes de la doctrina platónica de las ideas que favorecen la inteligencia de la emanación de las cosas del mundo a partir de sus arquetipos eidéticos. No obstante, precavido de las falencias del platonismo puntualizadas por Aristóteles, Santo Tomás ha entendido que la participación del acto de ser en los entes finitos, en los cuales este acto se distingue realmente de sus esencias, reclama el abandono de la tesis platónica de la subsistencia separada de las ideas, la identidad de estas ideas y la quiddidad de la causa eficiente y final de las creaturas y, por último, la trascendencia infinita de Dios en relación con sus efectos.

La ejemplaridad de las ideas divinas revela que Dios alberga en su intelecto estas formas arquetípicas de las cosas creadas para que sus efectos sean revestidos de la perfección derivada de la esencia que les comunica el ser. La recepción de esta perfección acaece en la medida en que los entes creados conforme a la predeterminación de las ideas divinas imiten los ejemplares eidéticos concebidos por la mente de Dios, pues, como aclara Santo Tomás, concierne a la misma

²⁴ Cf. P. PARENTE, *Il male secondola dottrina di S. Tommaso*: «Acta Pontificiae Academiae Romanae S. Thomae Aquinatis et Religionis Catholicae» VI (1939-1940) 3-40; P. SIWEK S.I., *Le problème du mal*, Paris 1942; A.D. SERTILLANGES O.P., *Problèmes et mystères du mal*, ibi 1956; et CH. JOURNET, *Le mal. Essai théologique*, Bruges 1961 (=Textes et Etudes Théologiques).

razón de ejemplaridad su relación con un correlato que imite aquello prefigurado en la intención anticipante de su modelo: «Exemplar enim est ad cuius imitationem fit aliquid». Sin embargo, Santo Tomás distingue en Dios su concepción de las cosas finitas que no ha deseado crear y que, por tanto, jamás habrán de participar el ser, y su concepción de aquellas otras cosas que efectivamente ha querido que sean, cuales las creaturas que son en acto. La distinción no es irrelevante, ya que la concepción que Dios tenga de entidades que no ha creado y sus ideas de las creaturas tales como las ha hecho de la nada ha inducido a Santo Tomás a afirmar que las intenciones ejemplares divinas, en rigor, son estas formas eidéticas «ad quarum imitationem [Deus] vult res in esse producere»²⁵.

El Aquinate no ha dejado de subrayar algunas coincidencias de la fe cristiana con la teoría de las ideas de Platón y con la metafísica de Aristóteles. Si bien el Estagirita ha aventado el error de Platón, que consistió en haber atribuido a las formas eidéticas una subsistencia separada, el jefe de la Academia, según el juicio de Santo Tomás, habría salvado la ejemplaridad divina de las ideas: la crítica aristotélica, dice nuestro doctor, «etsi destruat exemplaria separata a Platone posita, non tamen removet divinam scientiam esse rerum omnium exemplarem»²⁶. Desde ya, esto supone que Santo Tomás haya visto en la idea platónica el paradigma del ser y la plenitud de lo que es, o sea, una entidad positivamente divina²⁷. Pero, ¿por qué las cosas ideadas por el entendimiento divino y creadas en base a sus predeterminaciones arquetípicas han sido convocadas a imitar la esencia de Dios? Esta cuestión no puede permanecer irresuelta si se desea obtener un conocimiento aunque más no sea medianamente satisfactorio de la significación de los ejemplares eidéticos inmanentes a la mente de Dios.

²⁵ *In V De div. nomin.*, lect. 3, n.665.

²⁶ *In I Metaphys.*, lect. 15, n.233.

²⁷ «Cum enim res naturales naturaliter intendunt similitudines in res generatas inducere, oportet quod ista intentio ad aliquod principium dirigens reducat, quod est in finem ordinans unumquodque. Et hoc non potest esse nisi intellectus cuius sit cognoscere finem et proportionem rerum in finem. Et sic ista similitudo effectum ad causas naturales reducit, sicut in primum principium, in intellectum aliquem. Non autem oportet quod in aliquas alias formas separatas: quia ad similitudinem praedictam sufficit praedicta directio in finem, qua virtutes naturales dirigitur a primo intellectu» (*In I Metaphys.*, loc. cit., ibid.). De ahí que, para Santo Tomás, las ideas ejemplares no sean «res aliquas extra Deum, sed in ipso intellectu divino quasdam existentium rationes intellectas, quae sunt substantiarum factivae» (*In V De div. nomin.*, lect. 3, n.666).

Al afirmar que las creaturas, si bien imperfectamente, imitan la naturaleza divina, Santo Tomás ha tenido en cuenta que en Dios no hay ninguna escisión cognoscitiva cuando su intelecto aprehende su propia esencia y cuando entiende las cosas creadas en sus razones eternas. Conociéndose a sí mismo, Dios conoce lo que El mismo es, en cuya inteligencia conoce también que su naturaleza es imitable por sus efectos²⁸. De no aceptarse este enunciado, sería incoherente la afirmación de la simplicidad del acto puro.

¿Hasta qué punto, entonces, las creaturas imitan la esencia de Dios, si es por demás notorio que sus perfecciones se hallan enormemente distantes de la perfección divina y, por otra parte, algunas de ellas son capaces de entregarse a la malicia y a cuanto delito se expande ante nuestros ojos? Santo Tomás contesta sin titubear: *in quantum sunt et bona sunt*. Mas no todas las creaturas imitan por igual la naturaleza de la deidad. Esta imitación se da de distintos modos y según grados asimismo diversos, aunque al ser imitable por sus efectos, la esencia de Dios, que es absolutamente simple, es la misma razón y la misma idea o causa ejemplar de todos los entes creados²⁹.

Santo Tomás afirma la conjunción de la causalidad eficiente de Dios y la prefiguración eidética de las creaturas concebidas por su intelecto. El entendimiento divino es la causa de las cosas creadas y éstas, a su vez, imitan diversamente la sustancia del Creador, quien ha querido que tal diversidad de imitaciones de su esencia fuera consecuente con su misma intelección de aquello conocido en el acto de la propia inteligencia subsistente de la causa incausada³⁰.

Esta tesis no debe entenderse como si la teología de Santo Tomás alentara una distinción real de la esencia de Dios y las ideas que se hacen inmanentes a su mente, o bien, en el otro extremo, como si la razón propia de la naturaleza divina consistiera toda ella en ser un mero modelo eidético de las creaturas. Los textos de Santo Tomás no auspician ninguna de ambas presunciones. Tanto es así que éste ha resumido su teoría exclamando que la naturaleza de Dios y las ideas divinas son idénticas *secundum rem*, mas poniendo a buen resguardo

²⁸ «Sic igitur in quantum Deus cognoscit suam essentiam ut sit imitabilis a tali creatura, cognoscit eam ut propriam rationem et ideam huius creaturae» (*Summ. theol.* I q. 15 a. 2 resp.).

²⁹ Cf. *In V De div. nomin.*, lect. 3, n. 665; *In I Sent.* dist. 36 q. 2 a. 2 resp.; *Quodlib.* IV, loc. cit.; *De potent.* q. 3 a. 16 ad 12um; et *Summ. theol.* I q. 15 a. 2 resp.

³⁰ Cf. *In I Sent.* dist. 36 q. 2 a. 2 ad 3um.

que su esencia, absolutamente considerada, no es mero ejemplar de las cosas creadas, a no ser en cuanto entendida como principio operativo de las obras exteriores a su sustancia: «Essentia non accipitur absolute ab intellectu divino ut idea rerum, sed cum proportionem creaturae fiendae ad ipsam divinam essentiam, secundum quod deficit ab ea, vel imitatur eam»³¹. Es patente que si la razón propia de la esencia divina se agotara en su condición de causa ejemplar de las creaturas, Dios, para ser tal, debería crear indefectiblemente todo lo que ha creado y aun todas las cosas que pueda concebir sin desear su institución en el orden de aquello que es en acto; pero esto implicaría el absurdo de que el mismo ser del ente divino, que es su naturaleza, dependiera omnímodamente del ente finito.

Las creaturas imitan la esencia de Dios, mas esta imitación excluye todo acaparamiento o absorción de algo de la sustancia de la divinidad en la entidad de las cosas causadas. Imitando la naturaleza de la deidad, el ente creado participa algo de Dios; no como si lo participado fuera una cosa de la cual el Creador se despojara trasladándola a la sustancia de sus creaturas, sino como algo que es efectivamente donado por Dios a sus efectos, pero recibido por éstos a la manera de una semejanza de los arquetipos eidéticos que imitan.

Santo Tomás nos ha dicho que las cosas de este mundo fueron producidas a semejanza de las ideas de Dios, quien ha estipulado que sus efectos observen una cierta proporción con respecto a su esencia. Esta semejanza se verifica «secundum repraesentationem rationis intellectae a Deo», lo que desecha toda igualdad entre Dios y las creaturas, pues la razón de desigualdad está implícita en la noción de semejanza³². De no ser así, la ejemplaridad de las ideas inmanentes al intelecto de Dios prefigurarían sendas deidades, lo que nos retrotraería a la contradicción de la *causa sui* de Descartes, de Spinoza y de una crecida parcela del idealismo moderno y contemporáneo. Las ideas divinas son semejanzas de las cosas que imitan la sustancia de Dios sin que estas cosas se deifiquen en el sentido panteísta que hace tabla rasa con la distinción real del ente causado y la causa incausada que lo predetermina eidética o ejemplarmente, produciéndolo de la nada³³.

³¹ *De verit.* q. 3 a. 2 resp.

³² Cf. *In I Metaphys.*, lect. 15, n. 233; *In I Sent.* dist. 36 q. 2 a. 2 resp. et ad 3um; *Quodlib.* IV., loc. cit.; *De verit.* q. 3 a. 3 resp.; et *Summ theol.* I q. 14 a. 2 resp.

³³ «Idea dicitur similitudo vel ratio rei in Deo existens, secundum quod est productiva ipsius rei et praedeterminativa; et ideo unumquodque, secundum quod se habet ad hoc quod a Deo producat, ita se habet ad hoc quod ipsius idea sit in eo. Omne

La semejanza de las ideas divinas y de las cosas de las cuales son causas ejemplares implica desigualdad en la misma medida en que Dios no crea dioses, sino cosas que imitan la deidad; pero aquello que imita algo no es idéntico ni igual a la cosa imitada, porque, si así ocurriera, no imitaría algo imitable, sino que reiteraría la misma cosa imitada. Las creaturas, por ende, imitan a Dios a modo de semejanzas de su naturaleza, ya que si no fuesen imitaciones o *similitudines*, serían particiones de la sustancia divina. La desigualdad entre las cosas causadas y la causa incausada, enseña Santo Tomás, es indispensable para distinguir a las creaturas del Creador. Pensar de otra manera implicaría equiparar la dignidad del ser divino y la de los entes que no son en méritos a sus propias esencias, lo que equivaldría a endiosar todas las cosas o a hacer de Dios una cosa de este mundo³⁴.

La ejemplaridad, la imitabilidad y la similitud de las formas eidéticas inmanentes al entendimiento de Dios convergen en el acto creador del cual dimanar todos los efectos de la causalidad divina; pero cuando le cupo explicar la creación como la emanación universal de las cosas finitas, Santo Tomás echó mano a la noción de participación, una noción cuyo cuño platónico es indiscutible. Es, quizás, la más importante de todas las concepciones filosóficas testadas por Platón a la posteridad; pero como lo han observado los estudiosos de la teoría tomista de la participación, el Doctor Angélico se ha apropiado de dicha noción de raíz platónica después de haber sopesado minuciosamente la densa trama metafísica que envuelve su bagaje noemático³⁵.

En la teoría de las ideas divinas de Santo Tomás encontramos una conjugación de la especulación platónica sobre la participación

autem quod ab aliquo per se agente producitur, oportet quod secundum hoc ab ipso effectum est, ipsum imitetur; quia [...] simile agit sibi simile, tam in his quae agunt per voluntatem quam in his quae agunt per necessitatem. Vnde secundum id quod aliquid a Deo producitur, secundum hoc similitudinem in ipso habet, et secundum hoc est idea ipsius in Deo, et secundum hoc a Deo cognoscitur; et ideo cum omnis res a Deo producatur, oportet omnium rerum ideas in ipso esse» (*In I Sent.* dist. 36 q. 3 a. 3 resp.).

³⁴ «Quamvis autem aliquid Dei derivetur ad creaturam, nullo tamen modo potest concedi quod creatura habeat aliquid per modum illum quo habet illud Deus: et ideo quamvis aliquo modo concedamus esse similitudinem inter creaturam et Deum, nullo tamen modo concedimus ibi esse aequalitatem» (*De verit.* q. 3 a. 1 ad 9um).

³⁵ Véanse los tratados de C. FABRO C.P.S., *La nozione metafisica di partecipazione secondo S. Tommaso d'Aquino*, 3ª ed., Torino 1963 (=Studi Superiori); ID., *Participation et causalité selon S. Thomas d'Aquin*, Louvain-Paris 1961 (=Chaire Cardinal Mercier 2); y de L.B. GEIGER O.P., *La participation dans la philosophie de saint Thomas d'Aquin*, 2e. éd., Paris 1953 (=Bibliothèque Thomiste XXIII).

con la exaltación de la causalidad rastreable en la filosofía de Aristóteles. Así pudo decir que Dios no sólo conoce su esencia en cuanto tal, sino inclusive en tanto su naturaleza «es participable por las creaturas según un cierto modo de semejanza», siendo por tal participación que las cosas creadas son constituidas en el ser y en las determinaciones específicas que las distinguen entre sí. Pero la participación también trasunta un descenso en el orden de las perfecciones y de la nobleza de las cosas. Por el sólo hecho de participar el ser que no son, las creaturas son imperfectas en comparación con la perfección absoluta del ser imparticipado de Dios, pues «ninguna creatura representa perfectamente el primer ejemplar, que es la esencia divina»³⁶. No obstante, nada ha escatimado Dios al comunicar a sus efectos el prodigio del ser y de la misma realidad sustancial con la cual se compone el acto que entifica a las cosas que no son en razón de sus mismas quiddidades: «Deus simul dans esse, producit id quod esse recipit»³⁷. Por eso la creación es la producción total del ser de las creaturas, las cuales, por tal motivo, no proceden de un sujeto preexistente, sino de la nada.

VII. Las ideas divinas y el Verbo de Dios

La teoría de las ideas divinas no se comprendería acabadamente si no se completara el análisis teológico de la ejemplaridad de la esencia de Dios incluido en el tratado *de Deo Uno* con el examen subsiguiente de la procesión de las cosas del mundo expuesta en el tratado *de Deo Creatore*. Al redactar la *Suma de teología*, esto es lo que ha empujado a Santo Tomás a prolongar el desarrollo de la cuestión *de ideis* en la cuestión *de omnium entium prima causa*, el lugar propicio para demostrar que Dios es la primera causa eficiente, la causa final y el modelo de todas las cosas cuya esencia se distingue realmente de su ser³⁸.

Sin embargo, esta consideración de Dios como causa ejemplar de las creaturas tampoco sería completa si no se tuviera en cuenta que la concepción cristiana de las ideas divinas exige ver en ella los

³⁶ Cf. *In I Sent.* dist. 36 q. 2 a. 2 resp. et ad 3um; *Quodlib. IV*, loc. cit.; *De verit.* q. 3 a. 1 ad 9um; *Summ. c. Gent.* 152 et 54; *Summ. theol.* I q. 15 a. 2 resp., q. 42 a. 1 obi. 2a, q. 47 a. 1 ad 2um et q. 61 a. 1 resp.

³⁷ *De potent.* q. 3 a. 1 ad 17um.

³⁸ Cf. *Summ. theol.* I q. 15 per totam et q. 44 a. 3 per totum.

arquetipos universales de todas las cosas causadas, pero sin que esto justifique olvidar que la creación es obra de toda la Trinidad. Es por eso que la teología tiene necesidad de compulsar los modelos eidéticos inmanentes a la mente divina con el Verbo de Dios, pues la indistinción de la Persona del Hijo y de aquellas formas ejemplares acarrearía un trastorno que comprometería gravemente el corazón de la dogmática católica al mismo nivel de la doctrina trinitaria y cristológica.

El Concilio de Nicea del año 325 ha definido solemnemente que el Hijo de Dios, la segunda Persona de la Trinidad, es verdadero Dios, como que es de la misma sustancia del Padre: ὁμοούσιον τῷ πατρί³⁹. Inspirados en esta fórmula dogmática, los teólogos católicos afirman que Dios, entendiéndose a sí mismo, engendra un Verbo de su misma naturaleza divina y que el Verbo engendrado es un auténtico concepto, a saber: el fruto de la intelección inmanente al entendimiento que lo concibe. El Hijo de Dios, por tanto, es el Verbo divino; tan divino como el Padre que lo engendra, pero que —contra Arrio—, no lo crea.

El Verbo de Dios procede por vía de generación; no de creación; mas esto implica que, en este contexto dogmático, la voz *concepción* no pueda ser suplida por la palabra *idea*, ya que, si se dijera que el Hijo de Dios no es el Verbo, sino una idea, la definición del Concilio de Nicea sería tergiversada en su mismo núcleo: el Hijo no es ideado por el Padre, pues en tal caso debería haber sido predeterminado como un producto que procedería *ad extra* con respecto a la sustancia de Dios. Esto es lo que impulsó a Santo Tomás de Aquino a eliminar de la teología trinitaria la injerencia intrusa del nombre *idea*.

El vocablo *idea* no es apto para significar la segunda Persona de la Trinidad, pues el Verbo se predica personalmente, mientras las ideas divinas se predicán sólo esencialmente. Por la relación de ejemplaridad de Dios con las creaturas, y dado que el Creador es la Trinidad y no una Persona divina en particular, las ideas inmanentes al intelecto de Dios, modelos eternos de las cosas creadas, pertenecen a la esencia común a las tres Personas. El Verbo, en cambio, al predicarse sólo personalmente, no es una idea.

Creemos que las siguientes locuciones de Santo Tomás disipan de cuajo el problema: «Nomen *idea* principaliter est impositum ad significandum respectum ad creaturam: et ideo pluraliter dicitur in divinis, neque est personale. Sed nomen Verbi principaliter impositum est ad significandam relationem ad dicentem: et ex consequenti ad creaturas, inquantum Deus, intelligendo se, intelligit omnem

³⁹ Vide Denz/Sch 125.

creaturam. Et propter hoc in divinis est unicum tantum Verbum, et personaliter dictum»⁴⁰. Más sintéticamente todavía, el Doctor Angélico recalca que el Verbo difiere de la idea en cuanto ésta, considerada absolutamente, designa una forma ejemplar y se predica *essentialiter* de la naturaleza de Dios, pero el Verbo divino, no se predica del mismo modo, ya que es la segunda Persona del Dios Trino⁴¹.

Las ideas divinas son los arquetipos de las cosas que finitamente participan el ser, lo que lleva a dejar a un lado que en el estudio teológico de las relaciones intratrinitarias se puedan emplear los mismos términos que utilizamos para mencionar la preconcepción ejemplar de las creaturas en el intelecto de Dios. El Verbo nada participa, como que no es un efecto que imite desigualmente un modelo anterior donde estaría prefigurado a la manera de un producto a obrarse extrínsecamente con respecto a la naturaleza divina, sino el Dios Hijo consustancial con el Padre. Puesto que las ideas se inscriben en el ámbito de la causalidad ejemplar, al teólogo le está vedado exponer la procesión de la segunda Persona de la Trinidad con arreglo a una ideación que no se predica *personaliter* porque el Padre no es causa del Hijo, el cual, en tanto incausado, es Dios con la misma dignidad que lo es el Padre, de Quien procede como Verbo.

MARIO ENRIQUE SACCHI

⁴⁰ *Summ. theol.* I q. 34 a. 3 ad 4um.

⁴¹ Cf. *De verit.* q. 4 a. 4 ad 4um.