

## **Interpretaciones sobre el ejemplarismo divino en Tomás de Aquino: una aproximación a sus niveles de sentido**

*Interpretations on divine exemplarism in Thomas Aquinas: an  
approximation to their levels of meaning*

*En homenaje al VII° centenario de la canonización de Santo Tomás de Aquino*

**Fernando Martin De Blassi<sup>1</sup>**  
*martindeblassi@gmail.com*

### **Resumen**

Tomás de Aquino desarrolla la doctrina sobre la creación a la luz de tres nociones fundamentales: las de producción, distinción y gobierno de los seres. Por lo que atañe a la distinción, él afirma que Dios es causa ejemplar del orden del mundo. En este sentido, explica que el intelecto divino dispone la medida de todas y de cada una de las criaturas en virtud de ideas inmutables, así como la *ratio* de un todo arquitectónico comprende a la vez la de las partes que lo constituyen. Como principios operativos, las ideas divinas propician el surgimiento de un efecto a modo de una imitación de lo entendido. En relación con esto último, el Aquinate no deja de señalar que la semejanza de los seres es imperfecta, porque multiplica los bienes que, en Dios, se dan simple e indivisamente. Algunos intérpretes advierten que los textos tomasianos sugieren dos niveles distintos de semejanza, lo cual no deja de ser problemático debido a dos interrogantes que plantea el ejemplarismo: uno de ellos atañe al modo en que es comprendido el estatuto de causa de los arquetipos concebidos por el intelecto divino y, el otro, al modo en que es comprendida la imitación de las criaturas en vista de tales modelos. El objetivo de este trabajo pretende incursionar en estos niveles de comprensión por medio de un análisis textual y crítico tanto de las fuentes como de la bibliografía especializada.

### **Palabras clave**

causalidad ejemplar - creación - participación - Tomás de Aquino.

---

<sup>1</sup> Profesor de la Escuela de Humanidades, Universidad Gabriela Mistral, Santiago, Chile.  
Orcid: <https://orcid.org/0000-0003-0767-4705>

**Abstract**

Thomas Aquinas develops the doctrine of creation through three fundamental notions: production, distinction, and government of beings. Regarding the distinction, Aquinas affirms that God is the exemplary cause of the order of the world. In this sense, he explains that the divine intellect establishes the measure of all creatures based on immutable ideas, just as the ratio of an architectural whole includes at the same time that of the parts that constitute it. As operating principles, divine ideas promote the emergence of an effect by way of an imitation of what is understood. In this sense, Aquinas points out that the similarity of beings is imperfect, because it multiplies the goods that, in God, are given simply and undividedly. Some interpreters affirm that the Tomasian texts suggest two different levels of similarity, which is problematic due to two questions raised by exemplarism: one of them concerns the way in which the causal status of the archetypes conceived by the divine intellect and, the other, to the way in which the imitation of creatures is understood in view of such models. This work aims to study these levels of comprehension through a textual and critical analysis of both the sources and the specialized bibliography.

**Keywords**

exemplary causality - creation - participation - Thomas Aquinas.

*-Recepción del artículo: 02/09/23*

*-Aceptación del artículo: 21/10/23*

## 1. Consideraciones preliminares

Tomás de Aquino desarrolla la doctrina sobre la creación a la luz de tres nociones fundamentales, conviene a saber, las de producción, distinción y gobierno de los seres.<sup>2</sup> Por lo que atañe a la distinción, él afirma que Dios es causa ejemplar del orden sobre cuya base se asienta la diversificación de las criaturas.<sup>3</sup> Mediante esta tesis, Tomás establece tres aspectos relevantes que pueden colegirse de una metafísica sobre la creación.<sup>4</sup> El primero de ellos consiste en afirmar sin ambages que el mundo no existe por acaso sino que radica en un principio inteligible y, por ende, inmutable.<sup>5</sup> Esto último quiere decir que la razón de ser del mundo no se explica desde el mundo mismo, por la índole de criatura que le es intrínseca. El segundo planteo que se infiere de las premisas mentadas estriba en que el fundamento inteligible de la existencia del mundo es la sabiduría divina, quien dispone la medida de todas y de cada una de las criaturas según principios operativos, que son ideas ejemplares.<sup>6</sup> Como no hay diferencia entre la esencia divina y su actividad inteligible, Tomás declara que ‘el conocer de Dios es la medida y la causa de cualquier otro ser y entendimiento.’<sup>7</sup> El tercer punto que se sigue de estos razonamientos dice que la hechura del mundo, a pesar de su contingencia, refleja empero la bondad y el orden concebidos por la sabiduría divina, que es el principio mismo de la

---

<sup>2</sup> Cfr. Lafont 1964, pp. 154-176.

<sup>3</sup> Cfr. In Sent. I, d. 2, q. 1, a. 2, sol.: ‘Unde ipse est exemplaris forma rerum, non tantum quantum ad ea quae sunt in sapientia sua, scilicet secundum rationes ideales, sed etiam quantum ad ea quae sunt in natura sua, scilicet attributa’; STh. I, q. 44, a. 3, sol.: ‘Deus est prima causa exemplaris omnium rerum [...] Haec autem formarum determinatio oportet quod reducat, sicut in primum principium, in divinam sapientiam, quae ordinem universi excogitavit, qui in rerum distinctione consistit’. Para los textos digitalizados de la Opera Omnia Aquinatis: <https://www.corpusthomicum.org/iopera.html>

<sup>4</sup> Cfr. Vernier 1995, pp. 205-228.

<sup>5</sup> La doctrina sobre la mediación universal entre la causa primera y el intelecto es abonada por una de las proposiciones del Liber de Causis, según la cual las bondades procedentes de la causa primera se comunican ‘mediante intelligentia’ (18 [19], 149). El principio susodicho ha contribuido a transformar el contexto y el sentido en torno al problema originario de la derivación de la multiplicidad a partir del Uno, al integrar esta tesis neoplatónica dentro de un esquema conceptual mucho más cercano al de una causalidad creadora. Tomás de Aquino, por su parte, asimila semejante teoría y manifiesta que no es incongruente con las ideas propias de creación, cfr. D’Ancona Costa 1995, pp. 74-75, 229-258.

<sup>6</sup> Cfr. STh. I, q. 44, a. 3, sol.: ‘Et ideo oportet dicere quod in divina sapientia sunt rationes omnium rerum, quas supra diximus ideas, id est formas exemplares in mente divina existentes’.

<sup>7</sup> STh. I, q. 16, a. 5 sol.: ‘[...] suum intelligere est mensura et causa omnis alterius esse, et omnis alterius intellectus’. La traducción de este y de los demás pasajes latinos citados corresponde al autor de este trabajo.

diversificación.<sup>8</sup> De allí que el mundo no se asemeje tanto a un conjunto de elementos heteróclitos cuanto a una imagen capaz de hacer visible, en cierto sentido, la virtud del artista.<sup>9</sup>

En relación con las observaciones que se vienen planteando, Tomás de Aquino no deja de remarcar que la semejanza de los seres creados es imperfecta, porque ellos multiplican los bienes que, en Dios, se dan simple e indivisamente.<sup>10</sup> Dios es causa ejemplar de las cosas, no sólo en cuanto a las ideas que se identifican con la propia esencia creadora, sino también en cuanto a los atributos operativos que son *rationes* formales de las criaturas.<sup>11</sup> Así, por tanto, se dice que Dios es sabio en grado eminente, mientras que de las criaturas se predica el atributo de sabiduría en la medida en que ellas participan de alguna forma del conocer divino.<sup>12</sup> A raíz de estas precisiones, los textos tomasianos sugieren dos niveles distintos de semejanza, lo cual no deja de ser problemático debido a dos interrogantes que el ejemplarismo plantea: uno de ellos atañe al estatuto de causa de los arquetipos concebidos por el intelecto divino y, el otro, al modo en que es comprendida la imitación de las criaturas en vista de tales modelos. Por medio de un análisis textual y crítico tanto de las fuentes como de la bibliografía especializada, el objetivo del presente trabajo pretende

---

<sup>8</sup> Cfr. STh. I, q. 44, a. 3, sol.: 'quod ad productionem alicuius rei ideo necessarium est exemplar, ut effectus determinatam formam consequatur, artifex enim producit determinatam formam in materia, propter exemplar ad quod inspicit, sive illud sit exemplar ad quod extra intuetur, sive sit exemplar interius mente conceptum. Manifestum est autem quod ea quae naturaliter fiunt, determinatas formas consequuntur. Haec autem formarum determinatio oportet quod reducat, sicut in primum principium, in divinam sapientiam, quae ordinem universi excogitavit, qui in rerum distinctione consistit. Et ideo oportet dicere quod in divina sapientia sunt rationes omnium rerum, quas supra diximus ideas, id est formas exemplares in mente divina existentes. Quae quidem licet multiplicentur secundum respectum ad res, tamen non sunt realiter aliud a divina essentia, prout eius similitudo a diversis participari potest diversimode.'

<sup>9</sup> Cfr. Cruz Cruz 2006.

<sup>10</sup> Cfr. In de hebd., lect. 2, n. 24; STh. I, q. 14, a. 6, sol.: '[...] quidquid perfectionis est in quacumque creatura, totum praeexistit et continetur in Deo secundum modum excellentem'; q. 4, a. 2, sol.: '[...] cum Deus sit ipsum esse subsistens, nihil de perfectione essendi potest ei deesse. Omnium autem perfectiones pertinent ad perfectionem essendi, secundum hoc enim aliqua perfecta sunt, quod aliquo modo esse habent.'

<sup>11</sup> Cfr. In Sent. I, d. 2, q. 1, a. 2, sol.: 'Unde ipse est exemplaris forma rerum, non tantum quantum ad ea quae sunt in sapientia sua, scilicet secundum rationes ideales, sed etiam quantum ad ea quae sunt in natura sua, scilicet attributa.'

<sup>12</sup> Cfr. STh. I, q. 4, a. 2, ad 3: '[...] ipsum esse Dei includit in se vitam et sapientiam; quia nulla de perfectionibus essendi potest deesse ei quod est ipsum esse subsistens.'

dilucidar de qué manera el Aquinate aborda los tópicos mencionados y cómo los integra en el curso de una reflexión unitaria.<sup>13</sup>

## 2. Creación y ejemplarismo causal

Tomás enseña que la ciencia de Dios es a las cosas creadas lo que es la ciencia del artista a su obra. Como el artista crea mediante la guía de su intelecto, la forma conocida por el entendimiento del artífice es el principio inteligible de su ejecución artística.<sup>14</sup> Sin embargo, se debe tener en cuenta que la forma, presente en el cognoscente, no produciría un efecto propio si no se le añadiera una tendencia al efecto, es decir, si no fuera por el apetito inteligible que mueve al cognoscente para realizar la obra.<sup>15</sup> Esto último sucede por la acción de la voluntad, puesto que a ella le corresponde la inclinación a cumplir lo concebido por el intelecto.<sup>16</sup> Las criaturas, por cierto, son el primer efecto de la potencia divina y proceden de la infinita perfección de Dios, en conformidad con una causalidad que obra gratuitamente por intelecto y voluntad. De resultas de este razonamiento, Dios es causa eficiente, ejemplar y final de los seres. De allí que el orden establecido en la creación depende causalmente de la acción divina, conforme con sus atributos operativos de poder (*potestas*), conocimiento (*scientia*) y voluntad (*voluntas*).<sup>17</sup>

De acuerdo con las consideraciones que se vienen mencionando, Tomás de Aquino explica que el mundo no es el resultado de un acontecer fortuito, porque justamente ha sido creado mediante el conocer y el querer divinos, que son causa de las criaturas.<sup>18</sup> La naturaleza, a menos que sea impedida, obra siempre de la misma manera porque actúa según lo propio, debido a que los

---

<sup>13</sup> El presente trabajo continúa y desarrolla con más detenimiento el análisis de algunos estudios previos, cuyos resultados provisionales han sido publicados en las siguientes referencias: Martin De Blassi 2021a, pp. 233-245, 2021b, pp. 447-456, 2022, pp. 89-105.

<sup>14</sup> Cfr. STh. I, q. 14, a. 8: 'Sic enim scientia Dei se habet ad omnes res creatas, sicut scientia artificis se habet ad artificiatam. Scientia autem artificis est causa artificiatorum, eo quod artifex operatur per suum intellectum, unde oportet quod forma intellectus sit principium operationis'.

<sup>15</sup> Cfr. In IX Metaph., lect. 4, n. 6: '[...] praeter potentiam rationalem, quae est communis ad duo contraria, poni aliquid, quod appropriet eam ad alterum faciendum ad hoc quod exeat in actum. Hoc autem est appetitus aut prohaeresis, idest electio quorumcumque, idest electio quae pertinet ad rationem. Quod enim aliquis considerat, hoc facit'.

<sup>16</sup> Cfr. STh. I, q. 19, a. 4, sol.: '[...] per modum voluntatis, nam inclinatio eius ad agendum quod intellectu conceptum est, pertinet ad voluntatem'.

<sup>17</sup> Cfr. Metz 1998, pp. 96-99.

<sup>18</sup> Cfr. STh. I, q. 14, a. 8; q. 19, a. 4.

agentes naturales tienen un ser determinado. Dios, empero, no está impelido a obrar por necesidad natural sino que contiene en sí mismo toda la perfección del ser. Por su parte, las criaturas proceden de la infinita perfección divina según intelecto y voluntad.<sup>19</sup> De acuerdo con estas proposiciones, Aquino asevera que, en la cadena de los agentes causales, el que obra en vista de un fin lo hace movido por un entendimiento superior al fin que dispone los medios más adecuados para alcanzarlo. Por ello, el primer agente será por naturaleza aquel que actúe según su inteligencia y su voluntad.<sup>20</sup> Pero en cualquier efecto el fin último se refiere a lo intentado propiamente por el agente principal, en la medida en que todo agente es capaz de forjar algo semejante a él.<sup>21</sup> Ahora bien, el efecto procede de la causa agente tal como preexiste en la causa, esto es, según el modo de ser de aquella. Por eso, como el ser divino es su mismo conocer, la creación preexiste en el intelecto divino y procede de él de manera inteligible.<sup>22</sup>

Todas las criaturas están conservadas por la providencia divina en la medida en que participan del ser. Aun cuando el intelecto divino contenga las razones propias de todo lo que conoce, Tomás de Aquino previene contra el supuesto de que Dios pueda concebir alguna idea sobre la materia, sin la remisión al compuesto que aquella singulariza. La materia existe y tiene su razón de ser en vista de su unión concertada con la forma, con la cual constituye el ser subsistente, que es el verdadero término de la creación.<sup>23</sup> Como la fuerza activa de

---

<sup>19</sup> Cfr. S.Th. I, q. 19, a. 4, sol.: '[...] natura uno et eodem modo operatur, nisi impediatur. Et hoc ideo, quia secundum quod est tale, agit, unde, quandiu est tale, non facit nisi tale. Omne enim agens per naturam, habet esse determinatum. Cum igitur esse divinum non sit determinatum, sed contineat in se totam perfectionem essendi, non potest esse quod agat per necessitatem naturae [...] Non igitur agit per necessitatem naturae sed effectus determinati ab infinita ipsius perfectione procedunt secundum determinationem voluntatis et intellectus ipsius.'

<sup>20</sup> Cfr. *Ibidem*: 'Cum enim propter finem agat et intellectus et natura, ut probatur in II Physic., necesse est ut agenti per naturam praedeterminetur finis, et media necessaria ad finem, ab aliquo superiori intellectu [...] Unde necesse est quod agens per intellectum et voluntatem, sit prius agente per naturam. Unde, cum primum in ordine agentium sit Deus, necesse est quod per intellectum et voluntatem agat.'

<sup>21</sup> Cfr. S.Th. I, q. 15, a. 2, sol.: '[...] in quolibet effectu illud quod est ultimus finis, proprie est intentum a principali agente'; q. 19, a. 4, sol.: 'omne agens agit sibi simile.'

<sup>22</sup> Cfr. S.Th. I, q. 19, a. 4, sol.: 'Secundum hoc enim effectus procedunt a causa agente, secundum quod praexistunt in ea, quia omne agens agit sibi simile. Praexistunt autem effectus in causa secundum modum causae. Unde, cum esse divinum sit ipsum eius intelligere, praexistunt in eo effectus eius secundum modum intelligibilem. Unde et per modum intelligibilem procedunt ab eo.'

<sup>23</sup> Cfr. S.Th. I, q. 7, a. 2, ad 3: '[...] materia prima non existit in rerum natura per seipsam, cum non sit ens in actu, sed potentia tantum, unde magis est aliquid concreatum, quam creatum. Nihilominus tamen materia prima, etiam secundum potentiam, non est infinita simpliciter, sed secundum quid, quia eius potentia non se extendit nisi ad formas naturales.'

Dios contiene no sólo las formas, de las que se toma la razón de universalidad, sino también la materia, el Aquinate concluye que la ciencia divina tiene que englobar igualmente lo singularizado por la materia.

Algo análogo sucede con la idea de los accidentes, puesto que estos se dan conjunta y simultáneamente con el sujeto del cual se predicán, así como el género no se da nunca sin la especie. En la doctrina platónica, se observa que los individuos no tienen otra idea que la propia de la especie, bien porque los singulares se individualizan por la materia o bien porque las especies se salvan por los individuos que integran la naturaleza. El Aquinate puntualiza, en cambio, que la acción divina no sólo llega a las especies sino también a los individuos, por el hecho de que todos los seres, no sólo en general sino también individualmente, están asistidos por la divina providencia.<sup>24</sup>

En la misma línea de estos argumentos, el Angélico alega también que si todo agente obra por un fin, la ordenación de los efectos en vista de un fin llega hasta donde se extiende la causalidad del primer agente. Si en las obras de un agente hay algo que no está ordenado al fin, ese efecto proviene de una causa distinta, ajena a la intención del agente. La causalidad divina, que es el primer agente de lo creado, llega a todos los seres, no sólo a los principales de la especie sino también a los individuos, y de estos, no sólo a los incorruptibles sino también a los corruptibles. Todo lo que de algún modo tiene ser está ordenado por Dios en vista de un cierto fin. Por su parte, la providencia divina muestra la razón de orden que las cosas poseen en relación con el fin al que tienden. De allí que puede decirse que Dios conoce todo lo universal y lo particular, a la vez que su conocimiento se relaciona con la realidad como el conocimiento del arte con la obra artística, por el hecho de que todo lo artístico se subordina a lo determinado previamente por el arte.<sup>25</sup>

En relación con lo dicho, el Aquinate señala que todo proceso creador necesita de ejemplares para que el efecto esté adecuado a una determinada forma. En el caso del artífice, él produce algo nuevo en la materia según un modelo, ya

---

<sup>24</sup> Cfr. STh. I, q. 22, a. 2, sol.: 'Sed necesse est dicere omnia divinae providentiae subiacere, non in universali tantum, sed etiam in singulari.'

<sup>25</sup> Cfr. STh. I, q. 22, a. 2, sol.: 'Cum ergo nihil aliud sit Dei providentia quam ratio ordinis rerum in finem, ut dictum est, necesse est omnia, in quantum participant esse, intantum subdi divinae providentiae. Similiter etiam supra ostensum est quod Deus omnia cognoscit, et universalia et particularia. Et cum cognitio eius comparetur ad res sicut cognitio artis ad artificiatam, ut supra dictum est, necesse est quod omnia supponantur suo ordini, sicut omnia artificiatam subduntur ordini artis.'

sea que lo tenga frente a sus ojos o bien que lo haya delineado previamente en su mente.<sup>26</sup> Algo semejante sucede en cuanto a la acción creadora: el intelecto divino concibe la idea de su obra así como la *ratio* de un todo arquitectónico comprende a la vez la de las partes que lo constituyen. Por consiguiente, en un mismo acto simple y eterno, la esencia divina concibe el principio de orden a cuya semejanza dispone el primer efecto de su potencia creadora.<sup>27</sup>

### 3. La causalidad de las ideas divinas

El Angélico se apropia de las cualidades atribuidas por la tradición clásica a las ideas y asevera que estas, en cuanto formas inteligibles, son principios tanto del conocimiento cuanto de la generación de los seres. Tomás de Aquino puntualiza por lo demás que las ideas ejemplares corresponden al conocimiento que Dios tiene de su propia esencia, no en sí misma sino en cuanto que ella es capaz de ser participada por el resto de las criaturas.<sup>28</sup> En relación con estos aspectos, el Aquinate establece que se llama “ejemplar” la idea divina perteneciente al conocimiento práctico, es decir, a aquel conocimiento que funda todo lo que Dios obra en cualquier tiempo. En virtud de tales arquetipos, la acción creadora propicia el surgimiento de un efecto a modo de una imitación de lo entendido,<sup>29</sup> toda vez que la esencia divina contiene los principios operativos de las cosas creadas.<sup>30</sup> Por el contrario, la idea cae bajo la forma de principio cognoscitivo cuando ella pertenece al conocimiento especulativo. En este segundo caso, la idea se denomina *ratio* y está relacionada con todo lo conocido por Dios según su propia razón, incluso cuando aquello mismo nunca fuera hecho.<sup>31</sup>

Apelando a la autoridad de Agustín de Hipona, Tomás sostiene igualmente que las ideas ejemplares son las formas principales de los seres contenidas en

---

<sup>26</sup> Cfr. S.Th. I, q. 15, a. 1, sol.: '[...] artifex intendit domum assimilare formae quam mente concepit.'

<sup>27</sup> Cfr. S.Th. I, q. 15, a. 2, sol.: 'Ratio autem alicuius totius haberi non potest, nisi habeantur propriae rationes eorum ex quibus totum constituitur.'

<sup>28</sup> Cfr. S.Th. I, q. 14, a. 6, sol.: 'Non autem Deus perfecte seipsum cognosceret, nisi cognosceret quomodoque participabilis est ab aliis sua perfectio, nec etiam ipsam naturam essendi perfecte sciret, nisi cognosceret omnes modos essendi.'

<sup>29</sup> Cfr. S.Th. I, q. 15, a. 1, sol.: '[...] in mente divina sit forma, ad similitudinem cuius mundus est factus. Et in hoc consistit ratio ideae.'

<sup>30</sup> Cfr. S.Th. I, q. 14, a. 16, sol.

<sup>31</sup> Cfr. S.Th. I, q. 15, a. 3, sol.



el intelecto divino.<sup>32</sup> A raíz de la diversidad que hay en los seres, tiene que haber por tanto ideas ejemplares de las que aquellos participan. Pero, aunque se multipliquen por su relación a las cosas, estas formas arquetípicas se identifican con la esencia divina.<sup>33</sup> En esto último consiste el aspecto medular de la concepción tomasiana sobre las ideas divinas, que no indican la esencia divina en cuanto esencia sino en cuanto semejanza o razón de ser de las cosas creadas. Por eso, no es absurdo sostener que muchas ideas sean conocidas desde una sola esencia ejemplar.<sup>34</sup> A la causa ejemplar primera le corresponde un aspecto vinculado con la multiplicidad, por ser el principio de la distinción y del orden múltiple que reina en la naturaleza. Sin embargo, la multiplicidad no debe estar situada fuera de la esencia divina,<sup>35</sup> como sucede con el Demiurgo platónico o con el Alma plotiniana, que contemplan los arquetipos eternos para crear el mundo material.<sup>36</sup>

La esencia divina contiene eminentemente todas las perfecciones diversas de las cosas en su unidad simple y, por tal razón, la esencia única de Dios basta para ser el ejemplar suficiente de todo. A su vez, la esencia creadora de Dios recibe del intelecto divino su medida y su determinación múltiple, pues este conoce la perfección infinita de su esencia bajo todos los aspectos en los que ella es imitable por otros seres. En consecuencia, la esencia divina, en cuanto conocida por Dios bajo un aspecto múltiple, es la idea de todas las cosas según cada modo propio de ser. Puesto que toda distinción que hay en las criaturas está definida previamente por Dios, las razones propias de los seres tienen su fundamento en las diversas ideas que concibe el intelecto divino.<sup>37</sup>

---

<sup>32</sup> Cfr. De diversis quaestionibus octoginta tribus XLVI, 2 (PL 40): 'Sunt namque ideae principales quaedam formae vel rationes rerum stabiles atque incommutabiles, quae ipsae formatae non sunt ac per hoc aeternae ac semper eodem modo sese habentes, quae divina intellegentia continentur'. Para los textos digitalizados del Hiponense: [http://www.augustinus.it/latino/ottantatre\\_questioni/index2.htm](http://www.augustinus.it/latino/ottantatre_questioni/index2.htm)

<sup>33</sup> Cfr. S.Th. I, q. 15, a. 1, ad. 3: 'Deus secundum essentiam suam est similitudo omnium rerum. Unde idea in Deo nihil est aliud quam Dei essentia'.

<sup>34</sup> Cfr. S.Th. I, q. 15, a. 2, ad. 1: '[...] idea non nominat divinam essentiam in quantum est essentia, sed in quantum est similitudo vel ratio huius vel illius rei. Unde secundum quod sunt plures rationes intellectae ex una essentia, secundum hoc dicuntur plures ideae'.

<sup>35</sup> Cfr. S.Th. I, q. 44, a. 3, s.c.: '[...] exemplaria rerum non sunt extra Deum'.

<sup>36</sup> Cfr. Brisson 1998; Santa Cruz 1979.

<sup>37</sup> Cfr. De ver. q. 3, a. 2, sol.: 'Unde necesse est dicere, quod tota distinctio rerum sit praedefinita ab eo. Et ideo necesse est in Deo ponere singulorum proprias rationes, et propter hoc necesse est ponere in eo plures ideas'.

De lo dicho se sigue que cada idea es la esencia divina conocida por Dios como la semejanza o modelo de cada cosa. Así como Dios conoce perfectamente su esencia, la conoce según todos los modos en que puede ser conocida. Ahora bien, la esencia divina no sólo conoce lo que ella es en sí misma sino también en qué sentido puede ser participada por las criaturas según una cierta semejanza. Pero cada criatura tiene un carácter específico según el modo en que participa de la semejanza divina. Por tanto, dado que Dios conoce su esencia en cuanto imitable por tal criatura, la conoce como el modelo particular de tal criatura. Tomás ilustra esto último con el siguiente ejemplo: al entender su esencia como imitable bajo el aspecto de vida pero no bajo el de conocimiento, Dios concibe la idea propia de una planta.<sup>38</sup>

En consecuencia, la noción de ejemplar conlleva una razón de imitación y una esencia imitable. De allí que las ideas divinas sean los modelos que principian la producción de las cosas que Dios crea *ad extra* como semejanzas de su misma naturaleza. A la luz de esta definición de las ideas ejemplares, cabe recordar lo que comenta el Aquinate en su *Expositio* al capítulo V del tratado *De divinis nominibus* del Pseudo Dionisio Areopagita:

En efecto, si bien Dios es uno en su esencia, al concebir sin embargo su unidad y virtud, Él conoce todo aquello que en Él existe virtualmente. Así, por tanto, Él conoce las diversas cosas que pueden proceder de Él mismo. De esta manera, se dice pues que Él conoce las *rationes* concebidas que pueden proceder de Él mismo. Ello no obstante, no todas las concepciones de índole tal pueden ser denominadas ejemplares. Se dice, por cierto, que un ejemplar es aquello a cuya imitación se hace algo. Pero no todas las cosas, que Dios sabe que pueden proceder de Él mismo, quiere producir las en la naturaleza de las cosas. De modo tal que sólo pueden denominarse ejemplares aquellas *rationes* concebidas por Dios, a cuya imitación Él quiere que la cosa venga a la existencia, así como el artífice produce la obra de arte a imitación de las formas del arte que su mente

---

<sup>38</sup> Cfr. ScG I, c. 54, n. 6: 'Divina autem essentia in se nobilitates omnium entium comprehendit, non quidem per modum compositionis, sed per modum perfectionis, ut supra ostensum est. Forma autem omnis, tam propria quam communis, secundum id quod aliquid ponit, est perfectio quaedam: non autem imperfectionem includit nisi secundum quod deficit a vero esse. Intellectus igitur divinus id quod est proprium unicuique in essentia sua comprehendere potest, intelligendo in quo eius essentiam imitetur, et in quo ab eius perfectione deficit unumquodque: utpote, intelligendo essentiam suam ut imitabilem per modum vitae et non cognitionis, accipit propriam formam plantae; si vero ut imitabilem per modum cognitionis et non intellectus, propriam formam animalis; et sic de aliis. Sic igitur patet quod essentia divina, in quantum est absolute perfecta, potest accipi ut propria ratio singulorum. Unde per eam Deus propriam cognitionem de omnibus habere potest.'

concibe, las cuales también pueden llamarse ejemplares de las obras gestadas conforme a reglas del arte.<sup>39</sup>

Tomás asevera que el modo de existencia que las cosas tienen en la realidad no es el mismo que el que tienen las ideas de las cosas cuando son conocidas por la actividad intelectual. El concepto de “idea” significa la forma de las cosas. Ahora bien, como la palabra “forma” comporta sentidos diferentes, para definir la *ratio* de la palabra “idea”, conviene retener aquella que la entiende como ‘forma a la que algo se asemeja por la intención del agente que lo ordena hacia un determinado fin’.<sup>40</sup> El Aquinate arguye que la idea puede tener dos funciones: una, que sea ejemplar de aquello por lo cual se denomina forma; otra, que sea principio de conocimiento, así como las formas de lo cognoscible están en quien conoce. En los entes naturales, la forma designa el fin de la generación. Pero quien actúa no lo hace en vista de la forma si es que en él no está presente la imagen de la forma. Por consiguiente, en los agentes que actúan por naturaleza, la forma de la operación preexiste en ellos como disposición natural. Es lo que sucede, por ejemplo, cuando un hombre engendra a otro hombre. En cambio, en aquellos seres que, además de la virtud del vivir gozan también de la del conocimiento, la forma de la operación preexiste a modo de causa inteligible. Así ocurre en el caso de la imagen de la casa, tal como ella es concebida por la mente del constructor, en la medida en que se forja la casa material de acuerdo con un modelo inteligible. En este sentido, la obra será tanto más semejante a su idea cuanto mayor similitud guarde con ella.<sup>41</sup>

#### 4. El problema de la semejanza divina en lo creado

Las ideas son los modelos en virtud de los cuales las cosas guardan una cierta relación de semejanza. De allí que las ideas pueden ser comprendidas bajo la

---

<sup>39</sup> In de div. nom., cp. V, lect. 3: ‘Deus enim, etsi sit in essentia sua unus, tamen intelligendo suam unitatem et virtutem, cognoscit quidquid in eo virtualiter existit. Sic igitur cognoscit ex ipso posse procedere res diversas; huiusmodi igitur quae cognoscit ex se posse prodire rationes intellectae dicuntur. Non autem omnes huiusmodi rationes exemplaria dici possunt: exemplar enim est ad cuius imitationem fit aliud; non autem omnia quae scit Deus ex ipso posse prodire, vult in rerum natura producere; illae igitur solae rationes intellectae a Deo exemplaria dici possunt, ad quarum imitationem vult res in esse producere, sicut producit artifex artificata ad imitationem formarum artis quas mente concepit, quae etiam artificialium exemplaria dici possunt’.

<sup>40</sup> De ver., q. 3, a. 1, sol.: ‘Haec ergo videtur esse ratio ideae, quod idea sit forma quam aliquid imitatur ex intentione agentis, qui praedeterminat sibi finem’.

<sup>41</sup> Cfr. STh. I, q. 15, a. 1, sol.

categoría formal de “causación”.<sup>42</sup> Con todo, se debe aclarar que los ejemplares divinos permanecen como causa extrínseca de los seres. Por su parte, la forma inmanente de cada ente es por sí misma la que le da el ser de manera inmediata y lo vincula con su arquetipo correspondiente, esto es, la esencia divina en cuanto imitable por otros entes que tienen el ser por participación. Pero, en rigor, las ideas divinas no son imitadas directamente por las criaturas sino que ellas se asemejan limitadamente al ser divino.<sup>43</sup> Como todo lo recibido en algo se recibe y está presente en él según el modo del recipiente,<sup>44</sup> es imposible que las criaturas participen de los arquetipos divinos tal como ellos son en sí mismos, pues los entes finitos participan según el modo específico de ser de las criaturas. Por consiguiente: ‘como quiera que Dios contiene todas las perfecciones, su esencia se compara con respecto a todas las esencias de las cosas, no como lo general con respecto a lo particular [...] sino como el acto perfecto respecto de los imperfectos.’<sup>45</sup>

El principio de orden inherente a la diversidad de criaturas se vuelve comprensible entonces a partir de una jerarquía de grados de perfección formal. Cada cosa, según su naturaleza específica, imita con mayor o menor propiedad la bondad de la esencia divina. Por ello, Tomás de Aquino sostiene que la semejanza radica en una conveniencia o comunicación en la forma.<sup>46</sup> Como en los agentes no unívocos se da una comunicación en la misma forma pero no por la misma razón, es necesario que en el efecto haya alguna semejanza de la forma de su agente.<sup>47</sup> Respondiendo a la pregunta de si una criatura puede ser semejante a Dios, el Aquinate declara lo siguiente:

---

<sup>42</sup> Cfr. *Sent. libri Metaph. V, lect. 2, n. 2*: ‘Alio autem modo dicitur causa, species et exemplum, id est exemplar; et haec est causa formalis, quae comparatur dupliciter ad rem. Uno modo sicut forma intrinseca rei; et haec dicitur species. Alio modo sicut extrinseca a re, ad cuius tamen similitudinem res fieri dicitur; et secundum hoc, exemplar rei dicitur forma.’

<sup>43</sup> Cfr. *Te Velde 1995*, pp. 108-116.

<sup>44</sup> Cfr. *In I Sent., d. 17, q. 1, a. 1, sc. 1*: ‘[...] omne quod recipitur in aliquo, recipitur in eo per modum recipientis’; *S.Th. I, q. 75, a. 5*, sol.: ‘omne quod recipitur in aliquo, recipitur in eo per modum recipientis.’

<sup>45</sup> *S.Th. I, q. 14, a. 6*, sol.: ‘[...] cum Deus in se omnes perfectiones contineat, comparatur Dei essentia ad omnes rerum essentias, non sicut commune ad propria [...] sed sicut perfectus actus ad imperfectos.’

<sup>46</sup> Cfr. *S.Th. I, q. 4, a. 3*, sol.: ‘[...] similitudo attendatur secundum convenientiam vel communicationem in forma.’

<sup>47</sup> Cfr. *S.Th. I, q. 4, a. 3*, sol.: ‘Si igitur sit aliquod agens, quod non in genere contineatur, effectus eius adhuc magis accedent remote ad similitudinem formae agentis, non tamen ita quod participant similitudinem formae agentis secundum eandem rationem speciei aut generis, sed secundum aliqualem analogiam, sicut ipsum esse est commune omnibus. Et hoc modo illa quae sunt a Deo, assimilantur ei inquantum sunt entia, ut primo et universali principio totius esse.’

Así, pues, si hay algún agente que no pertenezca a ningún género, sus efectos tendrán todavía una semejanza más remota con la forma del agente. Sin embargo no participarán de la semejanza de la forma del agente por razón de la misma especie o del mismo género, sino por una cierta analogía, como el mismo ser [*ipsum esse*] es común a todos. De este modo, todas las cosas, que proceden de Dios, se asemejan a Él en cuanto seres como al principio primero y absoluto de todo ser.<sup>48</sup>

Sin embargo, el Aquinate no deja de remarcar que la semejanza de los seres creados es imperfecta, porque ellos multiplican los bienes que, en Dios, se dan simple e indivisamente.<sup>49</sup> Ahora bien, Tomás habla a veces de una doble semejanza en las criaturas, según el modo en que preexisten en su causa. Esto último no deja de ser problemático debido a la dificultad para comprender la imitación de las criaturas respecto de los ejemplares divinos. En un pasaje correspondiente a la tercera de las *Quaestiones de potentia*, afirma lo siguiente:

[...] aunque entre Dios y la criatura no puede haber semejanza de género ni de especie, sin embargo puede haber cierta semejanza de analogía, como entre la potencia y el acto, o la sustancia y el accidente. Y esto se dice de un modo en cuanto que las cosas creadas imitan a su manera la idea de la mente divina, como las cosas artificiales a la forma que está en la mente del artifice, y de otro modo en cuanto que las cosas creadas se asemejan en cierta manera a la misma naturaleza divina, en cuanto que los demás entes proceden del primer ente, y las cosas buenas del bien, y de la misma manera otras cosas.<sup>50</sup>

Del texto citado se observa que el primer sentido de semejanza casa con el esquema artístico o *poiético* con el que se simboliza el acto creador. Todos los seres creados reflejan la idea divina en virtud de la cual han sido hechos. Este

---

<sup>48</sup> STh. I, q. 4, a. 3, sol.: 'Si igitur sit aliquod agens, quod non in genere contineatur, effectus eius adhuc magis accedent remote ad similitudinem formae agentis, non tamen ita quod participent similitudinem formae agentis secundum eandem rationem speciei aut generis, sed secundum aliqualem analogiam, sicut ipsum esse est commune omnibus. Et hoc modo illa quae sunt a Deo, assimilantur ei in quantum sunt entia, ut primo et universali principio totius esse.'

<sup>49</sup> Cfr. In de hebd., lect. 2, n. 24; STh. I, q. 14, a. 6, sol.: '[...] quidquid perfectionis est in quacumque creatura, totum praexistit et continetur in Deo secundum modum excellentem'; q. 4, a. 2, sol.: '[...] cum Deus sit ipsum esse subsistens, nihil de perfectione essendi potest ei deesse. Omnium autem perfectiones pertinent ad perfectionem essendi, secundum hoc enim aliqua perfecta sunt, quod aliquo modo esse habent.'

<sup>50</sup> De pot., q. 3, a. 4, ad 9: '[...] quamvis inter Deum et creaturam non possit esse similitudo generis vel speciei; potest tamen esse similitudo quaedam analogiae, sicut inter potentiam et actum, et substantiam et accidens. Et hoc dicitur uno modo in quantum res creatae imitantur suo modo ideam divinae mentis, sicut artificiata formam quae est in mente artificis. Alio modo secundum quod res creatae ipsi naturae divinae quodammodo simulantur, prout a primo ente alia sunt entia, et a bono bona, et sic de aliis.'

tipo de semejanza acentúa la diferencia que hay entre el modo de ser propio de las criaturas y el correspondiente al ejemplar divino. Si se dice que los seres preexisten de algún modo en el intelecto divino, ello mismo se refiere tan sólo a las concepciones ejemplares y no al hecho de que las cosas creadas se identifiquen con Dios.<sup>51</sup>

El segundo sentido de semejanza cuadra con el de una participación causal. La procesión de las criaturas permite reconocer que ellas participan del ser (*esse*) como de un principio que es la actualidad de su esencia. Sin embargo, esto mismo supone a la vez una distinción que no se da en Dios, pues a toda criatura le concierne una composición,<sup>52</sup> cuyo origen depende de un único acto creador. En la medida en que las criaturas tienen en común la perfección del ser —por el hecho de *ser* y de ser *buenas*— ellas imitan la perfección de la esencia divina, que es el modelo eminente (*similitudo superexcellens*) de todas las cosas. En relación con esto último, el mismo ser divino es principio tanto ejemplar cuanto eficiente de los entes.<sup>53</sup>

Ambas nociones de semejanza estriban en que todos los entes creados, por el hecho de serlo, son a la vez de naturaleza “boniforme”, puesto que se asemejan a Dios, fuente primera del ser y de la bondad. Sobre la base de este principio, Dios puede ser llamado análogamente ser, bien, etc., en la medida en que la multiplicidad de términos para nombrar a Dios obedece a la manera de concebir del entendimiento humano y a la infinita perfección divina. Ello no atenta contra la simplicidad de Dios, porque en Él están la razones de esos nombres, que no designan atributos realmente distintos sino predicados verdaderos sobre los diversos aspectos de su infinitud.<sup>54</sup>

El hecho de que la sabiduría divina conciba una multiplicidad de ideas, no menoscaba en absoluto la simplicidad de Dios. El Aquinate alega que hay una muchedumbre de ideas en la mente divina pero que ellas lo están como

---

<sup>51</sup> Cfr. STh. I, q. 14, a. 5, sol.: ‘Unde quicumque effectus praexistunt in Deo sicut in causa prima, necesse est quod sint in ipso eius intelligere; et quod omnia in eo sint secundum modum intelligibilem, nam omne quod est in altero, est in eo secundum modum eius in quo est [...] Sic igitur dicendum est quod Deus seipsum videt in seipso, quia seipsum videt per essentiam suam. Alia autem a se videt non in ipsis, sed in seipso, inquantum essentia sua continet similitudinem aliorum ab ipso.’

<sup>52</sup> Cfr. De ente et essentia I, 5.

<sup>53</sup> Cfr. De pot., q. 7, a. 7, ad 6: ‘Alio modo secundum quod ipsa divina essentia est omnium rerum similitudo superexcellens, et non unius rationis. Et ex hoc modo similitudinis contingit quod bonum et huiusmodi praedicantur communiter de Deo et creaturis.’

<sup>54</sup> Cfr. Herrera 2011.

“conocidas” y no en razón de una composición. Explica que, así como Dios conoce de manera perfecta su esencia, la conoce también bajo cualquiera de los modos en aquella puede ser conocida o participada. Ahora bien, la esencia divina no sólo puede ser conocida como ella es en sí misma sino también en cuanto fundamento inmutable de la sobreabundancia de seres que hay en el mundo. Cada criatura tiene su propia especie, de modo tal que ella participa de alguna forma de la esencia divina, en virtud de la semejanza que el efecto guarda con respecto a su ejemplar. En la medida en que Dios conoce su esencia como digna de ser imitada por todas y cada una de las criaturas, la conoce a la vez como idea y razón de ser de las criaturas. De allí que la idea divina indique la esencia creadora en cuanto semejanza de las cosas creadas.<sup>55</sup>

## 5. Líneas de interpretación sobre los niveles de semejanza causal

La doble semejanza podría ser uno de los motivos para suponer una doble participación en el ente creado: una, que sea constitutiva de la perfección formal de la esencia y otra, que atienda a la participación de la esencia con respecto al acto de ser (*esse*).<sup>56</sup> En relación con ello, Geiger plantea que el ente concreto es tal por su esencia y es real por su existencia. La esencia, que se distingue realmente de la existencia, es el principio de la diversidad en las cosas. Con todo, la desigualdad a nivel de las esencias no puede explicarse por una limitación anterior, ya que esto implicaría un *regressus ad infinitum* en la serie de las composiciones. Geiger declara que es necesario apelar a una participación por una jerarquía formal, en virtud de la cual la esencia que participa en la existencia (“participación por composición”) participa asimismo de la

---

<sup>55</sup> Cfr. S.Th. I, q. 15, a. 2, sol.: ‘Unde plures ideae sunt in mente divina ut intellectae ab ipso. Quod hoc modo potest videri. Ipse enim essentiam suam perfecte cognoscit, unde cognoscit eam secundum omnem modum quo cognoscibilis est. Potest autem cognosci non solum secundum quod in se est, sed secundum quod est participabilis secundum aliquem modum similitudinis a creaturis. Unaquaeque autem creatura habet propriam speciem, secundum quod aliquo modo participat divinae essentiae similitudinem. Sic igitur in quantum Deus cognoscit suam essentiam ut sic imitabilem a tali creatura, cognoscit eam ut propriam rationem et ideam huius creaturae. Et similiter de aliis. Et sic patet quod Deus intelligit plures rationes proprias plurium rerum; quae sunt plures ideae.’

<sup>56</sup> Cfr. Fabro 2010, p. 469 ss.

perfección primera, de la que no es más que un aspecto limitado y fragmentario (“participación por semejanza”).<sup>57</sup>

No obstante, Te Velde sostiene que la noción de participación, tal como es dilucidada por Tomás de Aquino, representa un concepto unitario, integrado a su vez en sentido sistemático dentro de una metafísica sobre la creación. A juicio de Te Velde, no es pertinente hablar de dos tipos de participación: uno que explique las diferencias formales de las criaturas a partir de la perfección infinita de Dios y otro que haga derivar la diversidad de las esencias por el vínculo que ellas guardan con respecto al *esse*. El autor advierte que las criaturas no participan de la esencia divina como tal sino, antes bien, de una semejanza que difiere de la esencia divina puesto que no hay enlace causal que no haya sido creado. A su vez, la semejanza participada por las criaturas se diversifica en una muchedumbre de semejanzas según un orden al que se subordinan los distintos modos de existencia del ente. Lo cual implica que la composición entre *esse* y *essentia*, inherente a la estructura de los entes creados, difiere de la simplicidad del Creador no por una distinción formal o posible sino real y actual.<sup>58</sup>

El especialista considera que el carácter de semejanza que tienen los entes (*ut entia*) incluye no sólo el aspecto común del *esse* sino también la diferencia formal en el modo en que cada uno de ellos tiene *esse*. De allí que una doble participación atentaría contra la unidad indisoluble del acto creador y no resolvería el problema de la multiplicidad de los seres.<sup>59</sup> Para Te Velde, la semejanza en la creación no reside tanto en la jerarquía formal de las esencias cuanto en la relación que cada cosa guarda con el ser (*esse*), puesto que sólo se vuelve inteligible el orden que atañe a la diversidad de criaturas sobre la base de la distinción interna entre *esse* y *essentia*.<sup>60</sup>

---

<sup>57</sup> Cfr. Geiger 1942, pp. 60-61, n.1: ‘L’être, au sens plein, c’est le sujet concret : ens. Il est tel par son essence, il est réel par son existence. Et parce que l’essence, réellement distincte de l’existence, est le principe propre de la diversité et de l’inégalité dans l’être, le problème se pose de l’origine de cette inégalité, voire de sa possibilité. On ne peut évidemment expliquer cette limitation par une composition antérieure. Ce serait confondre les principes de l’être et de l’être subsistant. Ce serait aller à l’infini dans la série des compositions sans rien expliquer. Il faut faire appel à la participation par hiérarchie formelle : l’essence qui participe à l’existence est elle-même une participation de la Perfection Première, dont elle ne dit qu’un aspect limité et fragmentaire.’

<sup>58</sup> Cfr. Te Velde 1995, pp. 115-116.

<sup>59</sup> Cfr. Te Velde 1995, pp. 92-108; Vernier 1995, pp. 143-161.

<sup>60</sup> Cfr. Te Velde 1995, pp. 108-116.



De todas maneras, la doctrina tomasiana dice que Dios crea tanto la naturaleza de una cosa cuanto el *esse* propiamente dicho. Pero Te Velde plantea que ello no autoriza para introducir una composición en la causa, como si se tratase de una doble creación en la que Dios habría hecho esto y aquello. En la acción creadora, la perspectiva de eficiencia entraña por lo mismo una ejemplar y otra final, que son aspectos concomitantes de la causalidad creadora. Te Velde interpreta que Dios crea algo distinto de sí mismo a la semejanza de sí mismo. Ahora bien, la alteridad de la criatura debe ser encuadrada dentro del marco de una dependencia causal. La negación que hay en el efecto de la identidad entre *esse* y *essentia* está incluida en la semejanza que cada criatura tiene con respecto a Dios. En esto radica precisamente el hecho de que la semejanza de las criaturas con respecto al ejemplar divino sea de índole análoga: tanto la causa divina como su propio efecto difieren entre sí en lo que tienen de común, conviene a saber, el *esse*.<sup>61</sup>

Es cierto por lo demás que Tomás de Aquino no separa taxativamente ambos aspectos de la semejanza pues los menciona juntos sin discutirlos. Tomás considera que la criatura existe en Dios como la potencia está contenida en su causa o bien como lo conocido está presente en el cognoscente. Por lo tanto, en Dios, la criatura no es nada sino la misma esencia divina. Por su parte, las criaturas existen en el intelecto divino como una diversidad de ideas, en unidad indiferenciada con la esencia creadora. Esto quiere decir que Dios establece para cada cosa una relación propia de asimilación a la perfección infinita de su esencia. La esencia divina es el modelo de todas las cosas, pero no como ella es en identidad consigo misma (*ut essentia*) sino en tanto que es conocida (*ut intellecta*). En este segundo sentido, el conocimiento de Dios comprende los aspectos particulares bajo los cuales la esencia divina puede ser imitada por otros seres. Pero las criaturas imitan lo dispuesto por el conocer divino según un modo de ser particular (*per participationem*) y no según el modo de ser propio de Dios (*per essentiam*).<sup>62</sup>

De acuerdo con las determinaciones previamente establecidas, cabe añadir que la causa ejemplar es comprendida como un principio formal, concebido por una inteligencia operativa. Puesto que Dios obra para constituirse a sí mismo en fin de todo lo que hace, la creación se orienta activamente hacia lo

---

<sup>61</sup> Cfr. Te Velde 1995, p. 116.

<sup>62</sup> Cfr. De pot., q. 3, a. 16, ad 4; Te Velde 1995, p. 115.

dispuesto por la eficiencia divina.<sup>63</sup> Esto mismo conlleva que la causa eficiente ejerza su potencia en vista de la ejecución del bien que debe ser realizado, de acuerdo con el ejemplar concebido en la mente del agente y en orden al fin al que tiende la operación. A propósito de esto, Doolan interpreta que si un ejemplar se refiere a una idea creadora, la causalidad ejemplar reclama de suyo el rol fundamental que juega la causalidad tanto eficiente como final, porque todo ejemplar debe mover primero la intención del agente en vista de la obra que habrá de ser forjada, cuyo modelo es concebido por la mente del artífice.<sup>64</sup>

A su vez, Tomás de Aquino asevera que Dios es la causa ejemplar primera de todo lo creado. Él afirma que el intelecto divino concibe las *rationes* o formas ejemplares a cuya semejanza son creados todos los seres.<sup>65</sup> Las ideas mentadas no son algo realmente distinto de la esencia divina, aun cuando ellas se multipliquen respecto de las cosas y su semejanza pueda ser participada por muchos entes de muchas maneras. El Aquinate asevera que algunas criaturas son ejemplares de otras en cuanto que algunas son hechas a la semejanza de otras, ya porque sean de la misma especie (un padre engendra a un hijo) ya por alguna analogía en la imitación (la sobreabundancia de los vivientes emula la bondad y largueza infinitas del Creador). De manera tal que el orden del universo ha sido dispuesto conforme con la sabiduría divina, que establece la razón de las cosas y el principio mismo de su diversificación.<sup>66</sup>

Tomás arguye que si la sabiduría y el verbo divinos son aquello por medio de lo cual Dios conoce, la idea designa lo que Él conoce. De modo tal que la sabiduría es la intención por medio de la cual el intelecto divino conoce, pero la idea se identifica con su esencia en cuanto conocida, debido a que ella puede ser imitada por otros seres que tienen el ser por participación. Esto significa que, en el intelecto divino, hay una muchedumbre de ideas conocidas. Dios

---

<sup>63</sup> Cfr. STh. I, q. 15, a. 2, sol.: 'Ordo igitur universi est proprie a Deo intentus, et non per accidens proveniens secundum successionem agentium.'

<sup>64</sup> Cfr. Doolan 2008, pp. 43, 56-59.

<sup>65</sup> Para una mirada de conjunto de la doctrina sobre las ideas divinas en el pensamiento del Aquinate, cfr. Geiger 1974, pp. 175-209.

<sup>66</sup> Cfr. STh. I, q. 44, a. 3, sol.: '[...] in divina sapientia sunt rationes omnium rerum, quas supra diximus ideas, id est formas exemplares in mente divina existentes. Quae quidem licet multiplicentur secundum respectum ad res, tamen non sunt realiter aliud a divina essentia, prout eius similitudo a diversis participari potest diversimode. Sic igitur ipse Deus est primum exemplar omnium. Possunt etiam in rebus creatis quaedam aliorum exemplaria dici, secundum quod quaedam sunt ad similitudinem aliorum, vel secundum eandem speciem, vel secundum analogiam alicuius imitationis.'

en uno conoce a muchos, no sólo según lo que son en sí mismos sino también en cuanto que son conocidos. En este sentido, es dable colegir que Dios no sólo conoce por su esencia muchas razones propias de cosas diversas sino también que, a la vez, Él sabe que las conoce.<sup>67</sup> Las relaciones por las cuales se multiplican las ideas no se deben, en última instancia, a las divisiones reales existentes en las cosas sino que son causadas por el intelecto divino quien, en su infinita sabiduría, va disponiendo el grado de semejanza que las cosas participan respecto de la esencia divina.<sup>68</sup>

Así, por tanto, ‘lo mejor que hay en las cosas es el bien del orden del universo’,<sup>69</sup> de modo que todas las cosas están ordenadas conjuntamente según un cierto modo y en vista de un fin único que trasciende el todo a raíz de su superioridad. Este argumento procede del libro XII de la *Metafísica* de Aristóteles, quien compara el bien y la perfección del universo con la buena disposición de la que goza un ejército y, con mayor razón, con la virtud del general, puesto que este último no existe por causa del orden de la escuadra sino que el orden mismo existe por causa de aquel.<sup>70</sup> Sobre la base del argumento aristotélico, el Aquinate afirma que lo óptimo del universo ha sido creado en sí mismo e intentado por Dios, sin que tal orden haya sido provocado por el azar o la contingencia.<sup>71</sup>

Dios conoce en rigor todo lo singular, porque las perfecciones que están diseminadas en los seres inferiores, en Él, están unidas de forma cabal. En su simplicidad, el intelecto divino es causa por su ciencia de todas las cosas,

<sup>67</sup> Cfr. S.Th. I, q. 15, a. 2, ad 2: ‘[...] sapientia et ars significantur ut quo Deus intelligit, sed idea ut quod Deus intelligit. Deus autem uno intelligit multa; et non solum secundum quod in seipsis sunt, sed etiam secundum quod intellecta sunt; quod est intelligere plures rationes rerum. Sicut artifex, dum intelligit formam domus in materia, dicitur intelligere domum, dum autem intelligit formam domus ut a se speculatam, ex eo quod intelligit se intelligere eam, intelligit ideam vel rationem domus. Deus autem non solum intelligit multas res per essentiam suam, sed etiam intelligit se intelligere multa per essentiam suam. Sed hoc est intelligere plures rationes rerum; vel, plures ideas esse in intellectu eius ut intellectas.’

<sup>68</sup> Cfr. S.Th. I, q. 15, a. 2, ad 3: ‘[...] huiusmodi respectus, quibus multiplicantur ideae, non causantur a rebus, sed ab intellectu divino, comparante essentiam suam ad res’; ad 4: ‘respectus multiplicantes ideas, non sunt in rebus creatis, sed in Deo. Non tamen sunt reales respectus, sicut illi quibus distinguuntur personae, sed respectus intellecti a Deo.’

<sup>69</sup> Cfr. S.Th. I, q. 15, a. 2, sol.: ‘Illud autem quod est optimum in rebus existens, est bonum ordinis universi.’

<sup>70</sup> Cfr. Met. 1075a 14-15: ‘καὶ γὰρ ἐν τῇ [τοῦ στρατεύματος] τάξει τὸ εὖ καὶ ὁ στρατηγός, καὶ μᾶλλον οὗτος; οὐ γὰρ οὗτος διὰ τὴν τάξιν ἄλλ’ ἐκεῖνη διὰ τοῦτόν ἐστιν.’

<sup>71</sup> Cfr. S.Th. I, q. 15, a. 2, sol.: ‘Ordo igitur universi est proprie a Deo intentus, et non per accidens proveniens secundum successionem agentium.’

en el sentido de que el conocer divino comprende todo cuanto abarca su causalidad. Como la fuerza activa de Dios contiene no sólo las formas, de las que se toma la razón de universalidad, sino también la materia, el Aquinate concluye que la ciencia divina tiene que englobar igualmente lo singularizado por la materia. Por ser semejanza de las cosas o su principio activo, la esencia divina es principio suficiente para conocer lo que es hecho por ella no sólo en el orden universal sino también en el singular. De manera análoga, se atribuye este mismo fundamento inteligible a la virtud del artista, que es capaz de producir la obra material completa y no sólo su forma.<sup>72</sup>

## 6. A modo de conclusión

Sobre la base de los puntos dilucidados a lo largo del presente trabajo, se puede inferir que las ideas divinas manifiestan por de pronto que Dios, junto con su conocimiento especulativo, goza a la vez de un conocimiento práctico por contener los principios operativos de las cosas creadas.<sup>73</sup> La idea ejemplar conlleva, por tanto, una razón de imitación y una esencia imitable. De allí que las ideas divinas sean los modelos que principian la producción de las cosas que Dios crea *ad extra* como semejanzas de su misma naturaleza. En la misma línea de estos argumentos, Tomás de Aquino considera que la determinación del orden final de la naturaleza requiere de un principio inteligible primero, suficiente para conocer el fin y dirigir cada cosa hacia la consecución de esa plenitud.<sup>74</sup> Por consiguiente, en un mismo acto simple y eterno, la esencia divina concibe el principio de orden a cuya semejanza dispone el primer efecto de su potencia creadora.

---

<sup>72</sup> Cfr. S.Th. I, q. 14, a. 11, sol: '[...] cum Deus sit causa rerum per suam scientiam, ut dictum est, in quantum se extendit scientia Dei, in quantum se extendit eius causalitas. Unde, cum virtus activa Dei se extendat non solum ad formas, a quibus accipitur ratio universalis, sed etiam usque ad materiam, ut infra ostendetur; necesse est quod scientia Dei usque ad singularia se extendat, quae per materiam individuantur. Cum enim sciat alia a se per essentiam suam, in quantum est similitudo rerum velut principium activum earum, necesse est quod essentia sua sit principium sufficiens cognoscendi omnia quae per ipsum fiunt, non solum in universali, sed etiam in singulari. Et esset simile de scientia artificis, si esset productiva totius rei, et non formae tantum.'

<sup>73</sup> Cfr. S.Th. I, q. 14, a. 16, sol.

<sup>74</sup> Cfr. In I Metaph., lect. 15, n. 233: 'Cum enim res naturales naturaliter intendunt similitudines in res generatas inducere, oportet quod ista intentio ad aliquod principium dirigens reducatur, 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 effectuum ad causas naturales reducitur, sicut in primum principium, in intellectum aliquem.'

Para finalizar, conviene señalar dos conclusiones que se siguen a raíz de lo argüido por Tomás de Aquino en torno al ejemplarismo creador. En primer lugar, el vínculo entre la esencia universal divina y las ideas de los seres en el intelecto divino permite dar cuenta de la unidad inherente a la semejanza causal que establece el ejemplarismo.<sup>75</sup> En segundo lugar, la doctrina en cuestión descansa sobre la base de un principio metafísico preciso. Este principio dice que a cada ente creado le subyace una distinción fundamental entre *esse* y *essentia*. De allí que la estructura ontológica de cada criatura consista en una composición, en virtud de cual la criatura difiere esencialmente del Creador así como el efecto difiere de la causa. De todas maneras, la diferencia en cuestión implica una relación positiva. Tomás Aquino sostiene que la creación estriba en una relación que, en la criatura, es real, mientras que en Dios, es de razón. Esta relación mixta se funda en el hecho de que la potestad divina no está supeditada directamente a la creación, ello supondría el absurdo de que Dios estuviese obligado a crear. Sin embargo, lo que Dios concibe y ama en un mismo acto es su propia esencia, susceptible de ser participada por otros seres que dependen de Él en cuanto al subsistir. El Creador es su mismo ser pero las criaturas tienen ser por participación. En consecuencia, la composición de *esse* y *essentia* adecuada al ente debe ser interpretada a la luz del mentado origen universal. De allí que el acto de crear no signifique actualizar una posibilidad que ya estaba presente en el espíritu divino sino que denota el origen absoluto de los entes y su dependencia inmediata con respecto al Creador.<sup>76</sup>

---

<sup>75</sup> Cfr. Geiger 1942, pp. 377-398.

<sup>76</sup> Cfr. Wippel 1985, pp. 563-590.

## Bibliografía

- D'Ancona Costa, C., *Recherches sur le Liber de Causis*, Paris, Vrin, 1995.
- Brisson, L., *Le même et l'autre dans la structure ontologique du Timée de Platon*, Sankt Augustin, Academia Verlag, 1998.
- Cruz Cruz, J., *Creación, signo y verdad. Metafísica de la relación en Tomás de Aquino*, Pamplona, EUNSA, 2006.
- La demeure de l'être*, étude et trad. du *Liber de causis* latin-français par P. Magnard et al., Paris, Vrin, 1990.
- Doolan, G.-T., *Aquinas on the Divine Ideas as Exemplar Causes*, Washington: The Catholic University of America Press, 2008.
- Fabro, C., "Causalità, partecipazione e analogia", *Partecipazione e causalità secondo Tommaso d'Aquino (Opere complete, vol. 19)*, Roma, EDIVI, 2010, p. 469 ss.
- García Yebra, V. (ed.), *Metafísica de Aristóteles*, ed. Trilingüe, Madrid, Gredos, 1998.
- Geiger, L.-B., *La participation dans la philosophie de S. Thomas d'Aquin*, Paris, Vrin, 1942.
- Geiger, L.-B., "Les idées divines dans l'œuvre de S. Thomas", *St. Thomas Aquinas 1274-1974 Commemorative Studies*, Toronto: Pontifical Institute of Medieval Studies, 1974, vol. I, pp. 175-209.
- Herrera, J.-J., "Simplicidad de Dios y pluralidad de nombres divinos: ¿una contradicción?", *Scripta Mediaevalia* 4-2 (2011), pp. 45-62.
- Lafont, G., "Arquitectura de la Prima Pars, qq. 44-119", *Estructura y método en la «Suma Teológica» de Santo Tomás de Aquino*, trad., pról. y notas de N. López Martínez, Madrid, Rialp, 1964, pp. 154-176.
- Liber de causis / Das Buch von den Ursachen*, Lateinisch-deutsch von R. Schönberger & A. Schönfeld, Hamburg, F. Meiner, 2003.
- Martin De Blassi, F., "La causalidad creadora en la *Suma de teología I*: una comprensión analítica de la q. 44", en R. O. Díez (ed.), *La exégesis en el pensamiento medieval*, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires, 2021a, pp. 233-245.
- Martin De Blassi, F., "La causalidad creadora en Tomás de Aquino: una aproximación a sus niveles de sentido", en C. Lértora Mendoza y C. O. Ibarra (eds.), *Respondiendo a los retos del siglo XXI desde la Filosofía Medieval: XVIII Congreso Latinoamericano de Filosofía Medieval*, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Ediciones RLFM, 2021, pp. 447-456.
- Martin De Blassi, F., "El ejemplarismo divino en Tomás de Aquino: un problema hermenéutico", en R. O. Díez, *Reflexiones medievales, cuestiones*

- contemporáneas*, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires, 2022, pp. 89-105.
- Metz, W., “Die Prima Pars der STH und die Trias >Wissen — Wille — Macht<”, *Die Architektonik der Summa Theologiae des Thomas von Aquin*, Hamburg, F. Meiner, 1998, pp. 96-99.
- Pession, P.-M., *Thomae Aquinatis Quaestiones disputatae de potentia*, Taurini/Romae, Marietti, 1965<sup>10</sup>.
- Sancti Thomae Aquinatis, *Opera omnia iussu impensaue Leonis XIII P. M. edita*, t. 4-5: Pars prima, t. 6-7: Prima secundae, t. 8-10: Secunda secundae, t. 11-12: Tertia pars, Romae, Ex Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide, 1888-1889, 1891-1892, 1895-1897-1899, 1903-1906.
- Sancti Thomae Aquinatis, *Summa Theologiae I (Prima pars)*, Madrid, BAC, 1994<sup>5</sup>.
- Santa Cruz, M<sup>a</sup> I, *La genèse du monde sensible dans la philosophie de Plotin*, préface de P. Hadot, Paris, PUF, 1979.
- S. Thomas d’ Aquin, *Questions Disputées sur La Puissance - De Potentia -, vol. I: Questions 1 à 3*, trad. et notes par R. Berton, introd. du E. Perrier o.p., Paris, Parole et Silence, 2011.
- Thomas d’Aquino & Dietrich de Freiberg, *L’Être et l’essence. Le vocabulaire médiéval de l’ontologie*, trad. et comm. par A. De Libera et C. Michon, Paris, Éd. du Seuil, 1996.
- S<sup>to</sup> Tomás de Aquino, *De Potentia Dei, cuestión 3. La creación*, introd., trad. y notas de Á. L. González y E. Moros, Pamplona, Cuadernos de Anuario Filosófico-EUNSA, 2001.
- S<sup>to</sup> Tomás de Aquino, *Suma de Teología I (Parte I)*, ed. dir. por los Regentes de Estudios de las Prov. Dominicanas en España, Madrid, BAC, 2001<sup>4</sup>.
- Te Velde, R. A, *Participation and substantiality in Thomas Aquinas*, Leiden-New York, Brill, 1995.
- Vernier, J.-M<sup>c</sup>, “L’exemplarisme divin et la diffusion de l’être”, *Théologie et Métaphysique de la création chez saint Thomas d’Aquino*, Paris, Éd. Pierre Téqui, 1995, pp. 205-228.
- Wippel, J.-F., “Thomas Aquinas on the Distinction and Derivation of the Many from the One: A Dialectic between Being and Nonbeing”, *The Review of Metaphysics* 38, no 3 (1985), pp. 563-590.