

O Deus Criador em Tomás de Aquino

Autor: Sávio Laet de Barros Campos.
 Bacharel-Licenciado em Filosofia Pela
 Universidade Federal de Mato Grosso.

1. A Criação Ex-Nihilo

À *emanação*¹ de todos os seres da sua causa universal, Deus, chamamos criação.² Agora bem, o conceito de criação, pode ser encarado sob dois aspectos: já do ponto de vista do ato pelo qual Deus cria, já ainda do ponto de vista do efeito deste mesmo ato criador, quer dizer, do ponto de vista das criaturas.

No que toca ao primeiro aspecto, deve-se dizer que a criação consiste na produção absoluta do existir (*esse*). Tomada no seu sentido universal e referindo-se ao Deus Criador, a criação é então o ato pelo qual, *Aquele que é*, isto é, o *Ato Puro de Existir*, produz todos os

¹ O termo *emanação* suscita dificuldades importantes para o concurso do tratado da criação. Exequíveis, no entanto, de serem dirimidas e sanadas. Com efeito, em sua concepção neoplatônica, designa exatamente o oposto daquilo que o conceito de criação cristão quer significar. De fato, o que emana é da mesma natureza daquilo do qual é emanado. Ademais, na acepção neoplatônica, o efeito emana da causa por uma necessidade indeclinável. E, conquanto seja inferior a ela, é coeterno com ela. Todo o contrário é a noção cristã de criação. Em Tomás, todavia, o termo *emanatio* quer indicar outra coisa. Antes de tudo, a criação por *emanação* não quer expressar uma *emanationem particularem* qualquer, mas ela nos reporta imediatamente para a *emanatio universalis*, do efeito também mais universal que pode haver, a saber, o *esse*. Por isso mesmo, ela nos remete ainda, e por consequência, à primeira *causa universalis*, a saber, àquela que é a *causa totius entis*, qual seja, Deus. Ora, o *esse*, por sua vez, é o efeito mais universal que existe, porquanto qualquer outra perfeição, o pressupõe e dele procede de algum modo. E Deus, por seu turno, é a causa universalíssima, porque é o único que pode conceder o ato de ser (*actus essendi*) ao que não é de nenhum modo. Portanto, *in creatio*, ocorre a *emanatio* de *totius esse ex non ente*. Ora bem, o *non ente* é justamente *nihil*, pois o *nihil*, em Tomás, é precisamente aquilo que é *nullum ens*: TOMÁS DE AQUINO, **Suma Teológica**. Trad. Aimom- Marie Roguet et al. São Paulo: Loyola, 2001. v. I. I, 45, 1, C: “Ora, *nada (nilhil)* significa nenhum ente (*nullum ens*).” (Os parênteses são nossos). E o *non ente* é, por seu lado, o que *non habens esse*. Por isso é que diz o Aquinate: *Idem. Ibidem*: “Assim, se se considera a *emanação* de todo ente (*emanatio totius entis universalis*) a partir do primeiro princípio, é impossível que algum ente seja pressuposto (*aliquid ens praesupponatur*) a esta *emanação (emanationi)*.” (Os parênteses são nossos). Doravante, fica assim deveras salvaguardado em Tomás, o abismo ontológico que separa a natureza divina de toda a natureza criada: *Idem. Ibidem*: “(...) assim também a criação (*creatio*), que é a *emanação* de todo ser (*emanatio totius esse*), é a partir do não ente (*ex non ente*) que é o nada (*quod est nihil*).” (Os parênteses são nossos).

² *Idem. Ibidem*: “Como foi dito acima, não só se deve considerar a *emanação* de um ente particular a partir de um agente particular, mas também a *emanação de todos os entes (emanationem totius entis)* a partir da sua causa universal (*causa universalis*), que é Deus (*quae est Deus*). É a esta *emanação (et hanc quidem emanationem)* que designamos com o nome de *criação (designamus nomine creationis)*.” (Os parênteses são nossos).

atos de existir finitos, a saber, as criaturas: “É preciso afirmar que tudo que de qualquer modo exista é feito por Deus”³.

Já com relação ao segundo sentido, ou seja, no que tange às criaturas, deve-se dizer que a criação quer exprimir uma produção singularíssima, quero dizer, *ex nihilo*. De fato, enquanto nos remete às criaturas, “(...) a criação é a passagem de tudo o que existe, do não-ser ou nada, ao ser”⁴. Atenhamo-nos, por hora, à fórmula clássica: “ex-nihilo”, “a partir de”. Ora, atendo-nos a esta consagrada formulação, cuida bem precisar que a locução prepositiva “a partir de” – ou especificamente a preposição “ex” do latim – não quer indicar, aqui, que o nada (*nihil*) seja como que uma causa material, da qual supostamente todas as coisas foram produzidas ou teriam advindo, como que por educação.

Com efeito, o nada, aqui, não é como um substrato ou uma matéria preexistente, da qual hipoteticamente todas as coisas tiveram a sua produção. Sem embargo, o nada é o não-ser, e o não-ser não é nada. Por conseguinte, criar do nada, é, pois, não criar a partir de algo. De fato, entre o não-ser e o ser produzido pela criação, não há uma relação, na qual cumpra ao não-ser a função de ser como que uma causa material, senão tão-somente uma relação de ordem, a saber, de que depois do não-ser apareceu o ser. Explica Tomás com minudência:

Deve-se dizer que quando se diz que alguma coisa é feita do nada (*ex nihilo fieri*), a preposição *de* não designa a causa material (*causam materialem*) mas só uma ordem (*ordinem tantum*), assim como quando se diz *da manhã se faz o meio-dia*. É preciso, contudo compreender que esta preposição *de* pode incluir a negação implicada ao se dizer *nada* ou estar incluída nela. Se se compreende do primeiro modo, então a ordem é afirmada e se indica a ordem daquilo que é precedente ao não-ser. Se, porém, a negação inclui a preposição, então a ordem é negada e o sentido é: *faz-se do nada* significa *não se faz de alguma coisa*; como quando se diz: “este fala do nada” porque não fala de alguma coisa. Dizer que alguma coisa se faz do nada pode ter os dois sentidos. No primeiro caso, a preposição *de* implica uma ordem, como já foi dito. No segundo, implica a relação a uma causa material que é negada.⁵

³ *Idem. Ibidem.* I, 44, 1, C: “Dicendum quod necesse est dicere omne quod quocumque modo est, a Deo esse.”

⁴ GILSON, Etienne. **El Tomismo: Introducción a La Filosofía de Santo Tomás de Aquino**. Trad. Alberto Oteiza Quirno. Buenos Aires: Ediciones Desclée de Brouwer, 1960. p. 177. (A tradução é nossa). “(...) la creación es el paso de todo lo que existe, del no-ser o nada, al ser.”

⁵ TOMÁS DE AQUINO. **Suma Teológica**. I, 45, 1, ad 3. (Os parênteses são nossos).

2. A Criação não é Mudança, nem Movimento

Não faltaram aqueles que opuseram a esta noção de criação, objeções de grande monta. Dentre estas arguições, comecemos por enumerar a dos físicos, segundo os quais, todo ato supõe uma mudança, ou seja, um movimento. E todo movimento, por seu lado, implica numa mudança, seja numa mudança de lugar, seja numa mudança de estado: “Para el físico, por ejemplo, un acto cualquiera es, por definición, un cambio, es decir, una especie de movimiento”⁶. Agora bem, toda mudança – já de lugar, já de estado – pressupõe, por sua vez, um ponto de partida. Sem tal ponto inicial, a própria noção de mudança ou movimento se torna ininteligível:

Ahora bien, todo lo que pasa de un lugar a otro, o de un estado a otro, presupone un punto o estado inicial, como punto de su cambio o de su movimiento, de modo que de faltar dicho punto de partida, la noción de cambio se torna inaplicable.⁷

Ora bem, segundo acabamos de definir o ato criador, antes dele não há nada, salvo o não-ser, que é exatamente o nada. Depois dele, ao contrário, há algo. Destarte, tal como acabamos de enunciar, não seria a criação uma noção contraditória, visto que, ao mesmo tempo em que supõe uma mudança – do não-ser para o ser – nega-lhe, contudo, um ponto de partida? O próprio Tomás formula a objeção nestes termos:

Além disso, se criar (*creare*) é fazer alguma coisa do nada (*ex nihilo facere*), ser criado (*ergo criari*) é vir a ser alguma coisa (*aliquid fieri*). Ora, todo vir-a-ser é mudar (*omne fieri est mutari*). Portanto, a criação é uma mudança (*creatio est mutatio*). E toda mudança é a partir de um sujeito (*omnis mutatio est ex subiecto*) (...). Logo, é impossível que alguma coisa seja feita do nada por Deus (*impossibile aliquid a Deo ex nihilo fieri*).⁸

⁶ GILSON. **El Tomismo: Introducción a La Filosofía de Santo Tomás de Aquino**. p. 177: “Para o físico, por exemplo, um ato qualquer é, por definição, uma mudança, isto é, uma espécie de movimento.” (A tradução é nossa).

⁷ Idem. *Op. Cit.*: “Agora bem, tudo o que passa de um lugar a outro, ou de um estado a outro, pressupõe um ponto ou estado inicial, como ponto de partida de sua mudança ou de seu movimento, de modo que de faltar dito ponto de partida, a noção de mudança se torna inaplicável.” (A tradução é nossa).

⁸ TOMÁS DE AQUINO. **Suma Teológica**. I, 45, 2, 2. (Os parênteses são nossos).

Sem embargo, como poderíamos conceber, de maneira razoável, que o nada possa tornar-se algo? De fato, do nada, nada se faz (*ex nihilo nihil fit*). Por conseguinte, o nada não pode ser um ponto de partida. É a conclusão a que chega a perquirição de Gilson:

Ahora bien, en el caso del acto creador tal cual acabamos de definirlo, falta precisamente dicho punto de partida. Sin la creación, no hay nada; con la creación, hay algo. Este paso de la nada al ser no es una noción contradictoria ya que supone que lo que no existe puede, sin embargo, cambiar de estado, y lo que nada es convertirse en algo?⁹

Mas o vício desta objeção se encontra justamente no seu ponto de partida, a saber, pressupor que a criação seja um movimento. Com efeito, partindo deste princípio, vale dizer, que a criação seja um movimento, é claro que a sua noção se torna nada menos que contraditória, e isto exatamente pelos motivos já aduzidos acima.

Contudo, valer-se do conceito de movimento e mudança nesta questão, é um erro de perspectiva, já que não estamos mais na esfera da física e sim na da metafísica. A tomar pela nossa experiência humana, é fato que todo ato que presenciamos implica sempre numa mudança de lugar ou de estado e, portanto, implica sempre também num movimento, pois todos estes atos que nos são acessíveis pressupõem da mesma forma algo preexistente. Por conseguinte, como “O que é por movimento ou por mudança se faz a partir de algo preexistente”¹⁰, tais produções se coadunam e se conjugam perfeitamente com a nossa definição de movimento.

Todavia, tal associação entre produção e movimento ou mudança, vale somente quando o que se está em jogo é a “(...) produção particular de certos entes”¹¹. De fato, é com relação à produção destes entes particulares, que vigora e prevalece o axioma: “do nada, nada se faz”, porquanto é também aqui que sempre se encontra algo preexistente à dita produção:

Portanto, deve-se dizer que os antigos filósofos, como acima foi dito, consideravam só os efeitos particulares (*effectuum particularium*) a partir de causas particulares (*causis particularibus*), às quais é preciso

⁹ GILSON. *Op. Cit.* p. 178: “Agora bem, no caso do ato criador, tal qual acabamos de defini-lo, falta precisamente dito ponto de partida. Sem a criação, não há nada; com a criação, há algo. Este passo do nada ao ser, não é uma noção contraditória, já que supõe que o que não existe pode, sem embargo, mudar de estado, e o que nada é converter-se em algo?” (A tradução é nossa). O Aquinate também se refere a esta objeção TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica*. I, 45, 2, 1: “Porque, conforme o Filósofo, no livro I da *Física*, os antigos filósofos admitiram comum axioma: *do nada, nada se faz (ex nihilo nihil fieri)*. Ora, o poder de Deus não se estende àquilo que é contrário aos primeiros princípios. (...). Logo, Deus não pode fazer alguma coisa do nada, ou seja, criar (*Deus non potest aliquid ex nihilo facere, vel creare*).” (Os parênteses são nossos).

¹⁰ *Idem. Ibidem*. I, 45, 3, C: “Quod enim fit per motum vel mutationem, fit ex aliquo praeexistenti.”

¹¹ *Idem. Ibidem*: “Quod quidem contingit in productionibus particularibus aliquorum entium (...).”

sempre pressupor algo em suas ações (*quas necesse est praesupponere aliquid in sua acione*). Donde o axioma que do nada nada se faz (*ex nihilo nihil fieri*).¹²

Mas tal processo não “(...) pode acontecer na produção de todo ser pela causa universal de tudo, que é Deus”¹³. Ora, é precisamente a esta produção, absoluta e universal de todo ser, a que nos reportamos quando nos referimos à criação.¹⁴ Logo, conquanto a criação seja também uma produção, ela não é um movimento: “Portanto, Deus, ao criar, produz as coisas sem movimento”¹⁵.

Então, caso se supusesse sempre, um sujeito preexistente à ação da Deidade, Deus não seria mais o produtor de todo ser, ou seja, não seria mais o produtor justamente deste sujeito pressuposto. Desta sorte, não seria tampouco o criador de tudo o que existe, o que é contrário à própria noção de criação, conforme afere o próprio Santo Tomás:

Se Deus, portanto, não pudesse agir a não ser partindo de algum pressuposto (*Deus non ageret nisi ex aliquo praesupposito*), este não seria causado por ele (*illud praesuppositum non esset causatum ab ipso*). Mas já foi demonstrado acima que nada pode existir nos entes que não seja a partir de Deus (*quod nihil potest esse in entibus quod non sit a Deo*), que é a causa universal de todo ser (*qui est universalis totius esse*).¹⁶

Portanto, a própria noção de criação implica que Deus cria do nada¹⁷, e este modo ímpar de produção, qual seja, a partir do nada, está a indicar também que Ele é o criador de todas as coisas, conforme já fora arrolado no sobredito. Finalmente, é preciso dizer ainda que a própria noção de produção não está de modo indeclinável – como pensaram alguns físicos – ligada à noção de movimento ou mudança, “(...) porque o que é criado”, embora seja também produzido, “não é feito por movimento ou por mudança”¹⁸.

¹² *Idem. Ibidem.* I, 45, 2, ad 1. (Os parênteses são nossos).

¹³ *Idem. Ibidem.* I, 45, 3, C: “(...) non autem potest hoc contingere in productione totius esse a causa universali omnium entium, quae est Deus.” E ainda: *Idem. Ibidem.* I, 45, 2, ad 1: “(...) Donde o axioma que do nada nada se faz (*ex nihilo nihil fieri*). Mas isso não se aplica à emanação primeira (*non habet in emanatione prima*) a partir do princípio universal das coisas (*universali rerum principio*).” (Os parênteses são nossos).

¹⁴ *Idem. Ibidem.* I, 45, 4, ad 1: “(...) a criação é a emanação de todo o ser (*cum creatio sit emanatio totius esse*) a partir do ser universal (*ab ente universali*) (...)”. (Os parênteses são nossos). *Idem. Ibidem.* I, 45, 4, ad 3: “Pois a criação é a produção de todo o ser (*creatio est productio totius esse*) (...)”. (O parêntese é nosso).

¹⁵ *Idem. Ibidem.* I, 45, 3, C: “Unde Deus, creando, producit res sine motu.”

¹⁶ *Idem. Ibidem.* I, 45, 2, C. (Os parênteses são nossos).

¹⁷ *Idem. Ibidem.*: “Portanto, é necessário dizer que Deus produz as coisas em seu ser a partir do nada (*Deus ex nihilo res in esse producit*).” (O parêntese é nosso).

¹⁸ *Idem. Ibidem.* I, 45, 3, C: “Quia quod creatur, non fit per motum vel per mutationem.”

Entretanto, as coisas sensíveis não nos oferecem nenhum exemplo de um ato que, inobstante permaneça sendo um ato, não resulte numa mudança. Desta feita, debalde nos valem da nossa imaginação para tentar assim expressar o ato criador. Sem embargo, sempre que nos valem deste recurso, recaímos em conceitos inadequados. É ao que alude Tomás:

Deve-se dizer que a criação não é uma mudança, a não ser segundo nosso modo de conhecer. (...) Como, porém, a maneira de expressar segue a maneira de entender, como foi dito, a criação é expressa à maneira de uma mudança.¹⁹

3. A Criação não é Propriamente uma Recepção do ser

É inexato, por exemplo, denominar a criação como uma doação do ser. Destarte, como se pode dar algo ao que não é?²⁰ O que o receberia? Ademais, é equivocada também a expressão que designa a criação como uma recepção do ser. Qual seria, pois, o receptáculo que então o receberia, se o nada, nada é?²¹

Contudo, a fim de não ficarmos fadados ao completo quietismo, digamos apenas que a criação seja uma certa recepção do existir (*esse*). Porém, guardemo-nos de cair no malogro de tentar imaginar o “quomodo” desta sobredita recepção. É o conclui Gilson: “digamos, pues, por decirlo de algún modo, que es una especie de recepción del existir, sin pretender representárnosla”²².

Importa que nenhum vício antropomórfico se abrigue à sombra do nosso argumento. Acendremo-nos de ditos vícios. E para isso, cuidemos de dizer que, mesmo no que toca ao existir, não podemos imaginá-lo senão sob a nossa noção de ser.

Desta sorte, não temos como conceber ou exprimir qual seja o modo de relação imediata que se estabelece entre dois atos de existir, cujo primeiro não é senão o próprio

¹⁹ *Idem. Ibidem.* I, 45, 2, ad 2.

²⁰ GILSON. *Op. Cit.* p. 178: “Decir que la creación es dar el ser es también una fórmula equivocada, ya que cómo puede darse algo a lo que no es?” “Dizer que a criação é dar o ser, é também uma fórmula equivocada, já que como pode dar-se algo ao que não é?” (A tradução é nossa).

²¹ *Idem. Op. Cit.*: “Decir que es una recepción del ser no resulta mejor, porque cómo lo que nada es puede recibir algo?” “Dizer que é uma recepção do ser não resulta melhor, porque como o que nada é pode receber algo?” (A tradução é nossa).

²² *Idem. Ibidem.*: “Digamos, pois, para dizê-lo de algum modo, que é uma espécie de recepção do existir, sem pretender no-la representar.” (A tradução é nossa).

existir (*Ipsum Esse*), e cujo segundo não é senão o efeito próprio daquele primeiro. E, todavia, tal é a relação existente entre o ato criador e a criatura:

El existir mismo no es concebible para nosotros sino bajo la noción de ser; por lo tanto no debe sorprendernos que la relación entre dos actos de existir, de los cuales uno no es sino eso mismo y el otro el efecto propio del primero, nos resulte inconcebible.²³

4. A Criação e o “Esse”

Sem embargo, Tomás não deixa dúvidas quanto a isto. De sorte que, sempre que fala do ato criador, Santo Tomás o relaciona antes com o ato de existir (*esse*), do que com o ser estático das essências.

De fato, a criação consiste no ato pelo qual o *Ato Puro de Existir* produz, direta e imediatamente, o ato de existir das criaturas. Do *Esse Subsistens*, sem mediação alguma, procede o “esse” das criaturas. Como bem aponta Gilson: “Se trata, pues, aquí de un acto que partiendo del Esse, llega directa e inmediatamente al esse”²⁴.

Doravante, na relação que se estabelece entre o Criador e a criatura, no ato criador, nenhum interstício, nenhum interregno que imiscuísse em tal relação potência, que pudesse nos sugerir algum movimento ou mudança. Ao contrário, nesta relação, não há senão dois gêneros de atos: o *Ato Puro de Existir*, do qual provêm, por seu turno, os atos finitos de existir. O “quomodo” essa ação possa ocorrer sem intermediários nos escapa. O fato é que os atos que nascem desta operação não são da mesma natureza do ato criador.

De resto, ao colocarmos o ato criador na esfera do existir, certificamo-nos mais uma vez de que o “esse” constitui o núcleo mais íntimo das coisas, isto é, o “quê” fundante de todas elas, porquanto todos os demais efeitos o pressupõem. E, na verdade, esta era realmente a acepção de Tomás, como bem salienta Gilson: “(...) y el efecto propio de esta acción

²³ *Idem. Op. Cit.*: “O mesmo existir não é concebível para nós senão sob a noção de ser; portanto, não deve surpreender-nos que a relação entre dois atos de existir, dos quais um não é senão isto mesmo e o outro o efeito próprio do primeiro, nos resulte inconcebível.” (A tradução é nossa).

²⁴ *Idem. Op. Cit.* p. 179: “Se trata, pois, aquí de un acto que, partiendo do *Esse*, chega, direta e imediatamente ao *esse*.”

propriamente divina es también el efecto más universal de todos, el que todo otro efecto presupone, el existir (...)”²⁵.

Donde, se o ato criador consiste em conceder às coisas o existir (*esse*), que é o efeito mais universal e perfeito que há, é claro que dada ação é também a primeira de todas as ações, visto que todas as demais ações a pressupõem, enquanto que ela mesma nada pressupõe, já que o ato de existir que ela concede, é o que funda uma coisa no ser.

Por conseguinte, tal ação primeira deve ser também exclusiva do primeiro agente, que é Deus. Sem embargo, à ordem das ações segue o ordo dos agentes, posto que, compete ao agente mais nobre também a mais nobre ação. Ora, a mais nobre ação é a criação, e ela pertence ao mais nobre agente, que é Deus. É o que declina Tomás:

Com efeito, a ordem das operações corresponde à ordem dos agentes (*Cum enim secundum ordinem agentium sit ordo actionum*), sendo o mais nobre agente, a mais nobre operação (*nobilioris agentis nobilior est actio*). Por isso é necessário que a primeira operação seja própria do primeiro agente (*prima actio sit primi agentis propria*). Ora, a criação é a primeira operação (*Creatio autem prima actio*), porque não pressupõe operação alguma (*nullam aliam praesupponit*) e todas as outras operações a pressupõem (*omnes autem aliae praesupponunt eam*). Logo, a criação é operação própria de Deus, que é o primeiro agente (*creatio propria Dei solius actio, qui est agens primum*).²⁶

Destarte, Tomás chega a dizer que, se a criação consiste na criação do ser de toda a substância²⁷, ela se refere, por isso mesmo e imediatamente, ao ser. De fato, “(...) propriamente convém ser feitas e ser criadas as coisas às quais convém ser”²⁸. Ora bem, diz-se propriamente que possuem o ser (*esse*) apenas as coisas que subsistem em seu próprio ser, quer sejam elas simples, como as substâncias separadas, quer sejam elas compostas, como as substâncias materiais. De fato, as coisas que subsistem em seu ser são as substâncias. É o que arrola Tomás:

²⁵ *Idem. Op. Cit.*: “(...) e o efeito próprio desta ação propriamente divina, é também o efeito mais universal de todos, o que todo outro efeito pressupõe, o existir (...)”. (A tradução é nossa).

²⁶ TOMÁS DE AQUINO. **Suma Contra os Gentios**. Trad. D. Odilão Moura e Ludgero Jaspers. Rev. Luis A. De Boni. Porto Alegre: EDPUCRS, 1996. 2 v. II, XXI, 1 (970). (Os parênteses são nossos).

²⁷ *Idem. Suma Teológica*. I, 45, 6, ad 3: “Quanto à criação, que é a produção da substância mesma das coisas (*Creatio vero, quae est productio ipsius substantiae rei*) (...)”. (O parêntese é nosso)

²⁸ *Idem. Ibidem*. I, 45, 4, C: “Unde illis proprie convenit fieri et creari, quibus convenit esse.”

E isso convém, propriamente, aos subsistentes (*Quod quid convenit proprie subsistentibus*), quer sejam simples, como as substâncias separadas, quer sejam compostos, como as substâncias materiais.²⁹

Portanto, é a elas, ou seja, às substâncias, que se diz propriamente que foram criadas, porquanto somente elas possuem o ser (*esse*) com propriedade, visto que só elas subsistem nelas mesmas. Com efeito, são às substâncias que cabe o título de ser, pois, de fato, só elas são em si, enquanto que as outras coisas só são nelas: “Enquanto as formas, os acidentes e outros não se dizem entes, como se o fossem, mas porque outra coisa é para eles”³⁰.

Vê-se, enfim, que, aquilo que determina o ser de uma coisa – e, portanto, o fato de ter sido ela propriamente criada – é o seu ato de existir (*esse*), haja vista que só merecem o nome de ser com propriedade, aquelas coisas que possuam o ser (*esse*), e sejam em si próprias: “De fato, o existir convém propriamente ao que possui o ser e subsiste em seu ser”³¹.

Por conseguinte, as demais coisas, como os acidentes e a própria forma tomada isoladamente, enquanto só existem na substância, deve-se dizer que elas foram mais propriamente *concriadas* do que *criadas*, posto que elas mais *coexistem* do que *existem*. É o que conclui Tomás de Aquino:

Portanto, como os acidentes, as formas etc, que não subsistem, antes são coexistentes do que entes, assim, deve-se dizer que antes são concriados do que criados. O que é propriamente criado, com efeito, são os que subsistem.³²

Dizendo, pois, que o ser se aplica propriamente apenas ao que “sub-existe”, porquanto somente o que subsiste em si próprio possui o “esse” estritamente, torna-se novamente palpável a ênfase de Tomás, em fazer do ser, na sua raiz, um ato de existir. E é justamente à concessão deste ato de existir às coisas tiradas do nada, que Tomás restringe a criação.

²⁹ *Idem. Ibidem.* (O parêntese é nosso).

³⁰ *Idem. Ibidem:* “Formae autem et accidentia, et alia huiusmodi, non dicuntur entia quae ipsa sint, se quia aliquid est (...)”.

³¹ *Idem. Ibidem:* “Ill enim proprie convenit esse, quod habet esse; et hoc est subsistens in suo esse.”

³² *Idem. Ibidem:* “Sicut igitur accidentia et formae, et huiusmodi, quae non subsistunt, magis sunt coexistentia quam entia; ita magis debent dici concreata quam creata. Proprie vero creata sunt subsistentia.”

5. Só a Deus Compete Criar

Deveras, fica claro pela própria asserção que fizemos acima, a saber, que a criação consiste na produção do ser (*esse*) das coisas³³, que o ato criador é um ato privativo de Deus, pois só Ele é o *Ipsum Esse Subsistens*.

De fato, cada agente causa o que é semelhante a si.³⁴ Ora, o ser de Deus (*suum esse*), que é a sua essência (*essentia*) – portanto, comum às três pessoas da Trindade – é ato puro de existir ou ser.³⁵ Logo, compete ao Deus trino enquanto tal – e não a uma Pessoa divina especialmente – criar (*creare*) o ser das coisas (*esse rerum*)³⁶, que lhe são semelhantes, exatamente em virtude de possuírem o ser (*esse*).

Do que dissemos, infere-se ainda, a impossibilidade de haver uma criatura criadora.³⁷ Conforme já declinamos, o ato criador é a emanção universal do ser (*esse*) de todas as coisas, da sua causa universal, que é precisamente o *Ipsum Esse Subsistens*, Deus. Ora bem, o existir (*esse*) é o primeiro efeito, a saber, o mais universal de todos, e ao qual todos os outros pressupõem. Por conseguinte, tal efeito, justamente por ser o mais universal, deve ser deputado também, como privativo da causa mais universal que há, a saber, da causa primeira, que é Deus. Compila Tomás o argumento, com meridiana clareza:

Deve-se, com efeito, referir os efeitos mais universais (*universaliores effectus*) às causas mais universais e primordiais (*universaliores et priores causas*). Ora, entre todos os efeitos (*omnes effectus*), o mais universal é o ser (*universalissimum est ipsum esse*). É necessário, por conseguinte, que seja o efeito próprio (*effectus proprius*) da causa primeira e universalíssima (*primae et universalissimae causae*), que é Deus (*quae est Deus*). Desta forma se evidencia que a criação é uma ação própria de Deus (*creatio est propria actio ipsius Dei*).³⁸

³³ *Idem. Ibidem.* I, 45, 6, C: “Criar é propriamente causar ou produzir (*creare est proprie causare sive producere*) o ser das coisas (*esse rerum*).” (Os parênteses são nossos).

³⁴ *Idem. Ibidem.*: “Uma vez que todo agente faz algo semelhante a si (*omnes agens agat sibi simile*), o princípio da ação pode ser considerado por seu efeito.” (O parêntese é nosso).

³⁵ *Idem. Ibidem.*: “Por isso, criar convém a Deus segundo seu ser (*creare convenit Deo secundum suum esse*), que é sua essência (*quod est eius essentia*), comum às três Pessoas.” (Os parênteses são nossos).

³⁶ *Idem. Ibidem.*: “Portanto, criar não é próprio de uma Pessoa (*creare non est proprium alicui Personae*), mas comum a toda a Trindade (*sed commune toti Trinitati*). (Os parênteses são nosso).

³⁷ *Idem. Ibidem.* I, 45, 5, C: “À primeira vista, pelo que já foi dito, fica bem claro que criar não pode ser ação própria senão somente de Deus (*creare non potest esse propria actio nisi solius Dei*).” (O parêntese é nosso).

³⁸ *Idem. Ibidem.* (Os parênteses são nossos).

6. Deus é o Criador de Todas as Coisas

De fato, Deus é a causa de todas as coisas, porquanto é Ele quem causa também o efeito mais universal e basilar que existe, a saber, o próprio ser (*esse*) de todas as coisas, conforme vimos.

Com efeito, é Ele quem faz o ente aparecer do não-ente preexistente³⁹, e é justamente isto, pois, que designa a produção singular que se dá na criação. Só Ele é o criador, visto que só ele pode causar o ser enquanto tal, isto é, o “esse” primordial de todas as coisas.⁴⁰ De fato, todos os demais efeitos pressupõem tal primazia do “esse”, pois nada só pode ser nada, se não existir (*esse*). Portanto, quando dizemos que Deus é a causa do ser (*esse*) de todas as coisas, isto equivale e está a indicar sempre, que Ele é o criador de todas as coisas.

Além disso, só a Ele cumpre criar, porque só a Ele – enquanto é o único que existe em virtude do seu próprio ser, quero dizer, cuja essência é ser (*esse*) mesmo – poderia caber produzir o ser (o *esse*) de todas as coisas as quais se predica ente. Tomás retoma esta tese, coligando vários argumentos em seu favor, quase todos eles retirados ou deduzidos das cinco vias.

Reportando-se à quarta via, retoma a tese segundo a qual, tudo o que é máximo num determinado gênero é causa de tudo o que é deste gênero, como o que é cálido em grau máximo é causa de tudo o que é quente, ou como o que é luminoso em grau máximo é causa de tudo o que luz.⁴¹ Ora bem, é máximo e perfeito num determinado gênero o que lhe pertence por natureza, isto é, segundo a quiddidade, e não por qualquer outra razão.⁴² Ora, Deus é o ente máximo, já que Ele é o ente – quer dizer, possui o ser (*esse*) – segundo a sua própria essência, e não por qualquer outra razão. Daí que Ele é a causa de tudo o que se

³⁹ *Idem. Suma Contra os Gentios*. II, XXI, 9 (978): “Por conseguinte, como produzir um ente do não-ente preexistente é criar (*producere ens non ex ente praeexistente sit creare*), é necessário que só a Deus pertença o criar (*quod solius Dei sit creare*).” (Os parênteses são nossos).

⁴⁰ *Idem. Suma Teológica*. I, 45, 5, C: “Produzir o ser em si (*producere autem esse absolute*), e não enquanto é este ou é tal, pertence à razão de criar (*pertinet ad rationem creationis*).” (Os parênteses são nossos).

⁴¹ *Idem. Ibidem*. II, XV, 2 (924): “Por isso, será causa de tudo (*causa omnium*) em determinado gênero (*in aliquo genere*) aquilo que de modo máximo (*cui maxime*) convém a atribuição deste gênero (*competit illius generis praedicatio*), pois, por exemplo, o que é quente ao máximo é causa do calor de todos os quentes, e o que é luminoso ao máximo é causa de tudo o que luz.” (Os parênteses são nossos).

⁴² *Idem. Ibidem*: “Além disso, o que por sua natureza (*ex sua natura*) e não por outra razão (*ex alia causa*) convém a uma coisa, nela não pode estar diminuído ou com deficiência.” (Os parênteses são nossos).

predica ente: “Ora, Deus é o máximo ente (*maxime ens*), como foi demonstrado. Logo, Deus é causa de todas as coisas (*causa omnium*) das quais o ente se predica (*ens praedicatur*)”⁴³.

Ademais, como a ordem dos efeitos corresponde à ordem das causas, pois os efeitos se reduzem proporcionalmente às suas causas⁴⁴, aquilo que é comum em todos os efeitos próprios, também deve se reduzir a uma causa comum e própria.⁴⁵ Ora, o que é comum a todas as coisas é o ser (*esse*). Logo, deve haver uma causa própria à qual compete causar o ser das coisas.⁴⁶ Tal causa primeira, é, pois, Deus. Donde, Deus ser a causa primeira, comum, própria e única do ser de todas as coisas que são. Para um modo único de ser, é mister também admitir um gênero único de causalidade:

Ora, a primeira causa é Deus (*Prima autem causa Deus est*), como acima foi demonstrado. Logo, é necessário que venham de Deus todas as coisas que são (*Oportet igitur omnia quae sunt a Deo esse*).⁴⁷

Agora bem, ao que é por essência, a competência particular de produzir tudo aquilo que é por participação, como o fogo é causa de tudo o que é ígneo. Ora, Deus é o *Ipsum Esse Subsistens*, quero dizer, Ele é o ente por essência. Por conseguinte, só Ele possui o ser (*esse*) por essência (*per essentiam*), pois, como verificamos alhures, o ser por essência não pode ser senão um só. Logo, Deus é a causa de todas as coisas que são:

Além disso, o que é por essência (*per essentiam*) é causa de tudo (*causa omnium*) o que é por participação (*per participationem*), como por exemplo, o fogo é causa de tudo o que é ígneo como tal. Ora, Deus é ente pela sua essência (*Deus est ens per essentiam suam*). Mas todo outro ente é ente por participação, porque o ente que se identifica com o seu ser (*ens quod sit suum esse*) não pode ser senão um só (*non potest esse nisi unum*), como foi demonstrado. Logo, Deus é causa do ser (*Deus est causa essendi*) de todas as coisas (*omnibus aliis*).⁴⁸

⁴³ *Idem. Ibidem.* (Os parênteses são nossos).

⁴⁴ *Idem. Ibidem.* II, XV, 3 (925): “Além disso, conforme a ordem dos efeitos (*ordinem effectuum*) deve ser a ordem das causas (*ordinem causarum*), porque os efeitos são proporcionais às causas (*effectus causis suis proportionati sunt*).” (Os parênteses são nossos).

⁴⁵ *Idem. Ibidem:* “Daí ser necessário que como os efeitos próprios (*effectibus propriis*) reduzem-se às causas próprias (*reducuntur in causas proprias*), também aquilo que é comum nos efeitos próprios (*commune est in effectibus propriis*) seja reduzido a uma causa comum (*reducatur in aliquam causam communem*).” (Os parênteses são nossos).

⁴⁶ *Idem. Ibidem:* “Ora, o ser é comum a todas as coisas (*Omnibus autem commune est esse*). Por isso, é necessário que acima de todas as coisas (*supra omnis causas*) haja uma causa à qual compete dar o ser (*causa cuius sit dare esse*).” (Os parênteses são nossos).

⁴⁷ *Idem. Ibidem.* (Os parênteses são nossos).

⁴⁸ *Idem. Ibidem.* II, XV, 4 (926). (Os parênteses são nossos).

Sem embargo, como nenhuma das criaturas existe por si (*a se*), visto que nenhuma delas é por essência, nenhuma delas pode comunicar o existir (*esse*) que também não lhe pertence por essência. Logo, nenhuma delas pode criar. Além do mais, todas as coisas criadas, conquanto sejam, podiam, entretanto, não ser também. E tudo o que é, mas podia não ser, não possui em si o que lhe determinou a ser.⁴⁹ Donde, toda a causalidade procedente destas criaturas supõe que previamente elas existam, isto é, que elas tenham antes recebido o ser (*esse*).

Por conseguinte, estes possíveis – quais sejam, estes entes que podem ser e não ser – só o são em virtude de algo – que não pode ser eles próprios – e que, ademais, é e não pode não ser. Em uma palavra, algo que seja o seu próprio ser (*suum esse*) e que não encontre nenhures, senão em si mesmo, a causa da sua necessidade.⁵⁰ Tal é o ser necessário que confere o ser aos seres contingentes. Ora, dito ser é Deus, e não pode haver, conforme vimos na terceira via, exceto um ser que goze desta necessidade absoluta.⁵¹ Logo, Deus é a causa primeira e única de todas as coisas possíveis, quais sejam, aquelas coisas que são passíveis de ser ou não ser, e que não possuem em si a sua razão de ser:

Além do mais, sendo o “esse” a perfeição das perfeições e o ato de todos os atos, quem o concede não pode ser senão o próprio *Ipsum Esse*, que, pelo próprio fato de ser o que é – *Ato Puro de Existir* – compreende em si todas as perfeições⁵², e pode, então, desta sorte, dá-las a outrem. Tal é Deus. Inclusive, é exatamente porque Deus é virtualmente todas as coisas – no sentido de que o ser de todas elas, bem como todas as suas perfeições, preexistem nEle como num ato maior⁵³ – que Ele pode, doravante, ser a causa e o doador do ser e das

⁴⁹ *Idem. Ibidem.* II, XV, 5 (927): “Além disso, tudo o que é possível ser e não ser (*omne quod est possibile esse et non esse*), porque, considerado em si mesmo (*in se consideratum*), é indiferente a um ou a outro e, por isso, é necessário haver algo que o determine para uma das possibilidades (*sic oportet esse aliquid aliud quod ipsum unum ad unum determinet*).” (Os parênteses são nossos).

⁵⁰ *Idem. Ibidem.*: “Por conseguinte, porque não se pode proceder ao infinito, convém haver algo necessário que seja causa de todos os possíveis a ser ou a não ser (*causa omnium possibilium esse et non esse*). Ora, é necessário (*necessarium est*) o que tem em si a causa da sua necessidade (*quoddam habens causam suae necessitatis*) (...). Assim, deve-se chegar a algo que é por si mesmo necessariamente ser (*aliquid quod este per se ‘necesse-esse’*).” (Os parênteses são nossos).

⁵¹ *Idem. Ibidem.*: “Tal não pode ser senão um só (*Hoc autem non potest esse nisi unum*), como foi demonstrado, que é Deus (*est Deus*). Logo, é necessário que tudo o mais seja reduzido a Deus, enquanto causa do ser (*omne aliud ab ipso reduci in ipsum sicut in causa essendi*). (Os parênteses são nossos).

⁵² *Idem. Ibidem.* II, XV, 6 (928): “Além disso, Deus é autor das coisas enquanto é ato (*Deus secundum hoc factivus est rerum quod actu est*), como acima foi demonstrado. Por sua perfeição e atualidade (*Ipse autem sua actualitate et perfectione*), Deus compreende todas as perfeições das coisas (*omnes rerum perfectiones comprehendit*), como se provou.” (Os parênteses são nossos).

⁵³ Para ser mais exato: as perfeições absolutas preexistem nEle formalmente, já as mistas só virtualmente. Nenhuma delas ameaça a simplicidade do *Ser* divino. As perfeições mistas das criaturas, isto é, as que comportam alguma imperfeição, preexistem apenas virtualmente em Deus, ou seja, enquanto Ele as pode causar. As perfeições absolutas, quais sejam, aquelas que não implicam nenhuma imperfeição, existem nEle virtual e

perfeições de todas elas: “Assim, é virtualmente todas as coisas (*est virtualiter omnia*) e, por isso, Deus é o autor de todas as coisas (*Est igitur ipse omnium factivus*)”⁵⁴.

7. O Ato Criador é um Ato Volitivo

Alguns filósofos de antanho – nomeadamente os árabes – defendiam a tese segundo a qual, de uma causa una, só pode proceder um efeito uno. De modo que, para explicar a multiplicidade das criaturas, mister seria supor uma sucessão de causas unas, cada uma das quais produziria também apenas um efeito uno, que causaria, por seu lado, somente outro efeito uno. Assim, defendiam tais filósofos a possibilidade de haver uma criatura que fosse, por sua vez, também criadora. De maneira que, para eles, só deste modo é que se poderia explicar, com razoabilidade, a processão de uma multiplicidade de criaturas, de uma causa primeira, una e simples. Declina Gilson com precisão:

Es interesante por lo demás remontarse hasta el motivo secreto por el cual los filósofos árabes reconocían a la criatura el poder de crear. Según ellos, una causa una y simple no puede producir sino un solo efecto. De lo uno no puede salir sino lo uno; es preciso, pues, admitir una sucesión de causas unas, cada una de las cuales produzca un efecto, para explicar que, de la primera causa, una e simple, Dios, haya salido la multitud de las cosas.⁵⁵

Com efeito, pensavam eles que, de uma causa primeira, absolutamente una e simples, que seria Deus, só poderia dimanar uma única coisa, que produziria, por seu turno, também tão-somente outra única coisa e assim por diante. De forma que, segundo a perspectiva destes filósofos, o único modo de se explicar a proveniência de uma multiplicidade de coisas de uma coisa una, é supondo que uma criatura possa ser, por sua vez, criadora. Ademais, o

formalmente. Não ameaçam a sua simplicidade, posto que, quando purificadas do modo imperfeito como se realizam nas criaturas, tendem a unificar-se sem se destruírem e isto, não somente em razão da exigência da simplicidade divina, senão também em virtude da razão própria de cada uma delas. Existem assim, formal e eminentemente na Deidade.

⁵⁴ *Idem. Ibidem.* (Os parênteses são nossos).

⁵⁵ GILSON. *Op. Cit.* p. 180: “É interesante por demais, remontar-se até o motivo secreto pelo qual os filósofos árabes reconheciam na criatura o poder de criar. Segundo eles, uma causa una e simples não pode produzir senão um só efeito. Do uno não pode sair senão o uno; é preciso, pois, admitir uma sucessão de causas unas, cada uma das quais produza um efeito, para explicar que, da primeira causa, una e simples, Deus, haja saído a multidão das coisas.” (A tradução é nossa).

pressuposto fundante de tal tese consiste, pois, em admitir-se que as criaturas procedem da causa primeira, por necessidade de natureza. É o que explica Etienne:

Y resulta muy cierto decir que de un principio uno y simple sólo puede salir lo uno; pero esto es cierto solamente para lo que obra por necesidad de naturaleza. O sea que por considerar la creación como una producción necesaria, los filósofos árabes admiten la existencia de criaturas que sean a la vez creadoras.⁵⁶

7.1. A Criação como um Ato Volente

Ora bem, é exatamente esta premissa basilar – isto é, que Deus cria por necessidade natural – que Frei Tomás irá contestar. Sem embargo, para Tomás, os seres procedem de Deus por modo de inteligência e ciência. E, segundo este modo de processão, nada impede que, de uma causa una e simples, provenha toda a multiplicidade dos seres:

La respuesta de Santo Tomás a estos dos problemas se halla en una solo frase. Sentamos, dice, que las cosas proceden de Dios por modo de ciencia y de inteligencia, y, según dicho modo, una multitud de cosas puede proceder inmediatamente de un Dios uno y simple, cuya sabiduría contiene en sí la universalidad de los seres.⁵⁷

Antes de qualquer coisa, ele comprova o postulado segundo o qual a criação procede, não por necessidade natural, mas por um ato volente. E o faz mediante as três seguintes deduções.

Antes de tudo, é preciso notar que a natureza possui uma finalidade, ou seja, que ela tende para um fim. Fosse diferente, tudo nela aconteceria por azar. Agora bem, é bem verdade que seres destituídos de qualquer conhecimento, como os corpos físicos, podem tender para um fim. Todavia, temos que conceder também que eles tendem para um fim de uma maneira mui diversa do modo como se inclinam para um fim os seres dotados de vontade.

⁵⁶ *Idem. Op. Cit.*: “E resulta muito certo dizer que, de um princípio uno e simples, só pode sair o uno; porém, isto é certo somente para o que obra por necessidade de natureza. Ou seja, que por considerar a criação como uma produção necessária, os filósofos árabes admitem a existência de criaturas que sejam, por sua vez, criadoras.” (A tradução é nossa).

⁵⁷ *Idem. Op. Cit.* p. 181: “A resposta de Santo Tomás a estes dois problemas, se acha em uma só frase. Sustentamos, diz, que as coisas procedem de Deus por modo de ciência e de inteligência, e, segundo dito modo, uma multidão de coisas pode proceder imediatamente de um Deus uno e simples, cuja sabedoria contém em si a universalidade dos seres.” (A tradução é nossa).

De fato, se, por um lado, seres destituídos de conhecimento, como os corpos naturais, podem tender para um fim, por outro, contudo, tendem para ele, sem conhecê-lo, nem saber qual seja a sua razão. Destarte, não podem, tampouco, escolher os meios que levam a ele, e nem, por conseguinte, agirem de acordo com ele por si mesmos. Ora, bem diferente é a inclinação dos seres dotados de vontade para o fim. Estes, ao contrário dos seres destituídos de conhecimento, conhecem o fim que perseguem, bem como conhecem a sua razão de fim. Além disso, conhecendo o fim, podem deliberar os meios para alcançá-lo, e, por isso mesmo, agirem em conformidade com ele.

De acordo com o que dissemos, segue-se que os seres dotados de conhecimento e vontade podem buscar um fim que lhes seja próprio, em virtude deles mesmos, enquanto que os seres destituídos de conhecimento, como os corpos naturais, só podem tender para um fim, se forem, por sua vez, movidos para ele por um ser inteligente e dotado de vontade.

Portanto, uma vez estabelecido que a natureza se inclina para um fim, em virtude de ser movida anteriormente por um ser inteligente e voluntário – como a flecha é predeterminada a seu alvo e trajeto pelo arqueiro – deve-se dizer ainda que tudo aquilo que é por outro é posterior àquilo que é por si. Donde, conseqüentemente, o primeiro agente de todas as coisas, deve ser inteligente e volente, conforme diz expressamente Tomás de Aquino: “Primus autem auctor et motor universi est intellectus (...)”⁵⁸.

Ora, tal agente é Deus. Logo, Ele é este ser inteligente superior, que governa e dirige a natureza de forma volitiva, isto é, segundo aprez ao seu livre-alvitre. E como o primeiro motor é também o autor de tudo, Deus criou todas as coisas segundo o seu intelecto e por seu livre-arbítrio, vale dizer, criou-as livremente, a saber, ordenando-as, adrede, ao fim ao qual lhe aprouve destiná-las, de acordo com o seu livre-alvedrio. As proposições que formam o supracitado argumento são arroladas com exaço e clareza por Frei Tomás:

Pela ordem mesma das causas agentes. Como o intelecto e a natureza agem em vista de um fim (*Cum enim propter finem agat et intellectus et natura*), como se prova no livro II da *Física*, é necessário ao que age por natureza (*agenti per naturam*) lhe sejam determinados com antecedência (*predeterminetur*), por um intelecto superior (*superiori intellectu*), o fim (*finis*) e os meios necessários a este fim (*et media necessaria ad finem*). Por exemplo, o arqueiro predetermina para a flecha o alvo e o trajeto. Por isso mesmo é necessário que o que age pelo intelecto e pela vontade (*agens per intellectum et voluntatem*)

⁵⁸ TOMÁS DE AQUINO. *Suma Contra os Gentios*. I, I, 3 (4): “O primeiro autor e motor do universo é o intelecto (...)”.

preceda ao que age por natureza (*prius agente per naturam*). E como o primeiro dos agentes é Deus (*primus in ordine agentium sit Deus*), é necessário que aja pelo intelecto e pela vontade (*necesse est quod per intellectum et voluntatem agat*).⁵⁹

A segunda razão pela qual chegamos a saber que Deus criou o mundo por um ato de vontade, consiste no seguinte. Com efeito, a natureza obra sempre da mesma maneira, se nenhum agente estranho lhe vier impedir. A razão disto é que uma coisa age sempre segundo a sua natureza. E como a natureza permanece sempre a mesma, tal coisa agirá sempre, ou quase sempre, de maneira idêntica.

No entanto, o que age segundo a sua natureza, age sempre em conformidade com o seu modo único de ser. Ora, o ser divino não está determinado a um único modo de ser. Antes, como havíamos dito, ele é o próprio ser (*ipsum esse*), e possui a perfeição de todo o ser. Logo, seria contrário à sua suprema perfeição, agir segundo uma necessidade natural, porquanto tal modo de agir é próprio dos seres inferiores, a saber, daqueles seres destituídos de conhecimento, que não possuem a perfeição total do ser.

Ademais, se Deus agisse seguindo a necessidade natural, a tendência seria Ele produzir um efeito semelhante a Ele, isto é, infinito. Mas a existência de dois infinitos simultâneos é impossível. Portanto, é contraditória a aceção segundo a qual Deus criou todas as coisas por necessidade natural.

Ora bem, o único modo de agir diverso do modo natural, é o modo voluntário. Logo, urge afirmar que Deus age segundo o seu beneplácito. E que, por conseguinte, criou o mundo segundo o seu intelecto e livre-alvedrio. Tomás colige as proposições do sobredito raciocínio com clareza:

Pela razão do agente natural, a quem pertence produzir um único efeito, porque a natureza, se não é impedida, opera de uma única e

⁵⁹ *Idem. Suma Teológica*. I, 19, 4, C. (Os parênteses são nossos). E ainda: *Idem. Suma Contra os Gentios*. II, XXIII, 5 (994): “Além disso, é manifesto que Deus opera por causa de um fim, pois o universo não existe por acaso, mas se ordena para um bem, como mostrou o Filósofo. Ora, o primeiro que opera para um fim (*Primum autem agens propter finem*) é necessário que seja agente pela inteligência e vontade (*agens per intellectum et voluntatem*), pois as coisas carentes de intelecto operam para o fim como dirigidas por outra para o fim. Ora, isto é manifesto nas coisas artificiais, pois, por exemplo, o movimento da seta vai para o alvo conforme a direção que lhe deu o seteiro. É também necessário que nas coisas naturais se dê algo semelhante, pois, para que uma coisa seja diretamente dirigida para o fim devido (*Ad hoc enim quod aliquid directe in finem debitum ordinetur*), exige-se o conhecimento deste fim (*cognitio ipsius finis*), daquilo que conduz ao fim (*eius quod est finem*) e da devida proporção entre ambos (*proportionis inter utrumque*). Mas isto pertence só ao que é inteligente (*quod solum intelligentis est*). Por conseguinte, sendo Deus o primeiro agente (*Deus sit primum agens*), não opera por necessidade natural (*non agit per necessitatem naturae*), mas pelo intelecto e pela vontade (*sed intellectum et voluntatem*).” (Os parênteses são nossos).

mesma maneira (*naturam uno et eodem modo operatur, nisi impediatur*). Isso é assim porque age segundo é tal coisa (*secundum est tale, agit*), de modo que enquanto permanece a mesma, só produz tal efeito (*unde, quandiu est tale, non facit nisi tale*). Assim, todo agente por natureza (*Omnes agens per naturam*) tem um ser determinado (*habet esse determinatum*). Ora, como o ser de Deus (*esse divinum*) não é determinado (*non sit determinatum*), mas contém em si toda a perfeição do ser (*contineat in se totam perfectionem essendi*), é impossível que aja por necessidade de natureza (*non potest esse quod agat necessitatem naturae*), a não ser que venha a causar algo ilimitado e infinito no ser, o que é impossível, como se depreende do que precede. Portanto, Deus não age por necessidade de natureza (*Non igitur agit per necessitatem naturae*); mas, determinados efeitos procedem de sua infinita perfeição (*effectus determinati ab infinita ipsius perfectione procedunt*), segundo a determinação da sua vontade e intelecto (*secundum determinationem voluntatis et intellectus ipsius*).⁶⁰

Por fim, uma terceira razão pode ser aduzida em favor da tese da criação voluntária. E esta razão consiste na análise da relação que une causa e efeito. Sem embargo, os efeitos preexistem em suas causas; e preexistem nelas, segundo o modo de ser delas. Assim é, porquanto é também segundo o modo de ser da causa, que ela produz o seu efeito, já que todo agente tende a produzir o que se lhe assemelha:

Pela relação do efeito com sua causa. Os efeitos procedem da causa agente na medida em que preexistem nela (*effectus procedunt a causa agente, secundum quod praeexistunt in ea*), porque todo agente produz seu semelhante (*omnes agens agit sibi simile*). Os efeitos, pois, preexistem na causa segundo o modo da causa (*effectus in causa secundum modum causae*).⁶¹

Ora, a inteligência divina se identifica com o ser divino. Logo, os efeitos criados por Deus devem preexistir nEle segundo o seu modo de ser, que é um de modo de ser inteligível.

⁶⁰ *Idem. Suma Teológica*. I, 19, 4, C. (Os parênteses são nossos). E ainda: *Idem. Suma Contra os Gentios*. II, XXIII, 1 (990): “Com efeito, a virtude de qualquer agente que opere por necessidade natural é determinada para um só efeito (*Omnis enim agentis per necessitatem naturae virtus determinatur ad unum effectum*). Por isso, ocorre que todas as coisas naturais realizam-se sempre do mesmo modo, quando não há impedimento (*omnia naturalia semper evidentur eodem modo, nisi sit impedimentum*). As voluntárias, não (*non autem voluntaria*). Ora, a virtude divina não está ordenada para um efeito único (*Divina autem virtus non ordinatur ad unum effectum tantum*), como acima se demonstrou. Logo, Deus não opera por necessidade natural (*non agit per necessitatem naturae*), mas pela vontade (*per voluntatem*).” (Os parênteses são nossos).

⁶¹ *Idem. Suma Teológica*. I, 19, 4, C. (Os parênteses são nossos). E ainda: *Idem. Suma Contra os Gentios*. II, XXIII, 3 (992): “Além disso, qualquer agente opera segundo o modo pelo qual está nele a semelhança do efeito, porque *todo agente produz efeito semelhante a si (omne enim agens agit sibi simile)*. Ora, tudo o que está em outro, nele está segundo o modo dele (*Omne autem quod est in altero, est in eo per modum eius in quo est*).” (Os parênteses são nossos).

Por conseguinte, é segundo este modo de ser inteligível que os referidos efeitos devem proceder dEle. Além disso, devem proceder também, de acordo com o modo próprio de toda processão inteligível, que é precisamente o modo voluntário, pois a vontade segue o alvitre do intelecto, visto que o objeto próprio da vontade é justamente o bem conhecido pelo intelecto. Logo, a vontade divina é a causa de todas as coisas. O Aquinate compendia com perfeição o argumento:

Portanto, como o ser de Deus (*esse divinum*) é seu próprio conhecer (*ipsum eius intelligere*), seus efeitos nele preexistem (*praexistunt in eo effectus*) de modo inteligível (*secundum modum intelligibilem*). E por isso, dele procedem do mesmo modo (*per modum intelligibilem procedunt*). E assim, consequentemente pelo modo de vontade (*per modum voluntatis*). Pois sua inclinação para realizar o que foi concebido pelo intelecto pertence à vontade (*nam inclinatio eius ad agendum quod intellectu conceptum est, pertinet ad voluntatem*). A vontade de Deus é, então, a causa das coisas (*voluntas Dei est causa rerum*).⁶²

7.2. O Como o Múltiplo Procede do Uno: A Teoria das Ideias

Estabelecendo-se, pois, que a criação não ocorre por necessidade natural, resta ainda explicar como de uma causa una e simples, pode proceder uma multidão de seres particulares? Ou ainda, como as criaturas procedem de Deus, por modo de ciência e de inteligência? De que forma, pois, preexiste na inteligência divina, una e simples, a multiplicidade dos seres criados? Esta dificuldade só pode ser dirimida, na perspectiva de Tomás, através da teoria das ideias.

Antes de mais nada, o que é uma ideia? Por ideia, que significa forma, Tomás entende justamente as formas das coisas, enquanto existem fora das próprias coisas.⁶³ Agora

⁶² *Idem. Suma Teológica*. I, 19, 4, C. (Os parênteses são nossos). E ainda: *Idem. Suma Contra os Gentios*. II, XXIII, 3 (992): “Por isso, como Deus é inteligente por sua essência (*Deus sit per essentiam suam intelligens*), como foi demonstrado acima, é preciso que a semelhança do efeito divino (*similitudo effectus sui*) nele esteja de modo inteligível (*sit in eo per modum intelligibilem*). Por conseguinte, Deus opera pelo intelecto (*per intellectum agit*). Ora, o intelecto não produz efeito algum senão mediante a vontade (*intellectus autem non agit aliquem effectum nisi mediante voluntate*), cujo objeto é o bem conhecimento pelo intelecto (*cuius obiectum est bonum intellectum*), que move o agente para o fim. Logo, Deus opera pela vontade (*Deus per voluntatem agit*), não por necessidade material (*non per necessitatem naturae*).” (Os parênteses são nossos).

bem, as formas, enquanto existem fora das coisas mesmas, podem existir de dois modos: ou como modelos ou exemplares destas mesmas coisas, ou como princípios que nos permitem conhecê-las.⁶⁴ É, pois, necessário admitir que, de ambas as maneiras, elas existem em Deus: “Em qualquer dos dois sentidos é necessário afirmar que existem idéias”⁶⁵.

Sem embargo, preexistem as formas em Deus, antes de tudo, como exemplares ou modelos das coisas. De fato, em toda geração que não seja efeito de um mero acaso, a forma engendrada por tal geração, constitui-se como o fim desta dita geração.⁶⁶ Ora, nenhuma causa pode agir em vista de determinada forma, se antes tal forma não preexistir nela de algum modo.⁶⁷ Com efeito, esta forma, por sua vez, pode preexistir em sua causa de duas maneiras: nas que agem por natureza, segundo o seu próprio ser natural, como o homem que gera o homem e o fogo que gera o fogo; nas que agem pelo intelecto, segundo um modo puramente inteligível, como a forma da casa preexiste de modo inteiramente inteligível na mente do arquiteto:

Em certos agentes, a forma da coisa a fazer preexiste (*praeexistit formae rei fiendae*) segundo seu ser natural (*secundum esse naturale*); é o caso dos que agem por natureza (*agunt per naturam*), como o homem gera o homem e o fogo gera o fogo. Em outros casos, essa forma preexiste segundo o ser inteligível (*secundum esse intelligibile*), como nos que agem pelo intelecto (*agunt per intellectum*); é o caso da semelhança da casa na mente do arquiteto.⁶⁸

Ora bem, sabemos que o mundo não se originou de um mero acaso. Sabemos, ademais, que Deus não o criou por necessidade de natureza. Logo, importa admitir também que as formas das coisas criadas preexistem de forma inteligível na inteligência divina, e que é segundo este modelo ou exemplar que Deus criou todas as coisas. Ora, preexistir deste

⁶³ *Idem. Suma Teológica*. I, 15, 1, C: “‘Idéias’, em grego, é o que, se diz em latim ‘forma’. Por idéias, portanto, se entende (*per ideas intelliguntur*) as formas de todas as coisas (*formae aliarum rerum*) que existem fora das coisas mesmas (*praeter ipsas res existentes*).” (Os parênteses são nossos).

⁶⁴ *Idem. Ibidem*: “Ora, a forma de uma coisa qualquer, que existe fora dela, pode ter duas funções: ou é o modelo daquilo do qual se diz a forma (*exemplar eius cuius dicitur forma*), ou é o princípio de conhecimento de si mesma (*principium cognitionis ipsius*), no sentido de que as formas dos cognoscíveis estão naquele que conhece.” (Os parênteses são nossos).

⁶⁵ *Idem. Ibidem*.

⁶⁶ *Idem. Ibidem*: “Em todas as coisas que não são fruto do acaso (*in omniis que non a caso*), é necessário que a forma seja o fim de toda geração (*necesse est formam est finem generationis*).” (Os parênteses são nossos).

⁶⁷ *Idem. Ibidem*: “Ora, o agente não agiria em vista de uma forma (*agens autem non ageret propter formam*), se não tivesse em si a semelhança dessa forma (*nisi in quantum similitudo formae est in ipso*).” (Os parênteses são nossos).

⁶⁸ *Idem. Ibidem*. (Os parênteses são nossos).

modo na inteligência é precisamente preexistir nela enquanto ideia. Logo, urge afirmar que há ideia em Deus. Em acordo com o supradito argumento, conclui Tomás:

Mas, como o mundo não é obra do acaso (*mundus non est casu factus*), mas foi feito por Deus que age por seu intelecto (*factus a Deo per intellectum agente*), como se verá, é necessário que na mente divina (*in mente divina*) exista uma forma (*sit forma*), a cuja semelhança o mundo foi feito (*ad similitudinem cuius mundus est factus*). E é nisto que consiste a razão de idéia (*in hoc consistit ratio ideae*).⁶⁹

Além disso, cumpre admitir também que haja uma pluralidade de ideias em Deus, que correspondam, respectivamente, aos múltiplos seres que existem no universo. Para que se torne patente, pois, a veracidade desta última assertiva, importa aduzir outros arrazoados. Quando um efeito qualquer é produzido por um dado agente, o fim último deste mesmo efeito é o intento pelo qual precisamente ele fora produzido.⁷⁰ Ora bem, o que Deus intentou, antes de qualquer coisa, ao criar os seres, foi a ordem do universo.⁷¹ Por conseguinte, o fim último da criação é a ordem universal. Portanto, é, pois, a ideia desta mesma ordem universal, que deve preexistir na inteligência divina:

Mas se a ordem do mundo (*ordo universi*) foi por si criada (*per se creatus*) e pretendida por Deus (*intentus ab ipso*), é preciso que Ele tenha a idéia da ordem universal (*ideam ordinis universi*).⁷²

Agora bem, não se pode ter a ideia exata de um todo, se não se conhece também as partes que formam este todo. Em outras palavras, não se pode conhecer perfeitamente a ideia de um todo, se não se conhece a ideia de cada uma das partes que o constituem.⁷³ Destarte, é mister reconhecer então que há na mente divina não somente a ideia de uma ordem universal, senão que também existe nela uma pluralidade de ideias, quais sejam, as razões próprias das partes que compõem este todo universal. É o que perora Tomás, no epítome do argumento:

⁶⁹ *Idem. Ibidem.* (Os parênteses são nossos).

⁷⁰ *Idem. Ibidem.* I, 15, 2, C: “Para prová-lo, deve-se considerar que em qualquer efeito (*quolibet effectus*) a intenção do agente (*intentum a principali agente*) é o fim último (*ultimus finis*), como a ordem do exército para o comandante.” (Os parênteses são nossos).

⁷¹ *Idem. Ibidem:* “Assim, a ordem do universo (*ordinis universi*) é propriamente pretendida por Deus (*proprie a Deo intentus*) (...)”. (Os parênteses são nossos).

⁷² *Idem. Ibidem.* (Os parênteses são nossos).

⁷³ *Idem. Ibidem:* “Ora, não se pode ter a razão (*haberi non potest*) de um todo (*Ratio autem alicuius totius*) sem ter a razão precisa (*rationes proprie*) dos elementos que o constituem (*constituitur*).” (Os parênteses são nossos).

É necessário, portanto, que na mente divina (*in mente divina*) se encontrem as razões próprias (*propriae rationes*) de todas as coisas (*omnium rerum*). (...). Segue-se que existem na mente divina (*in mente divina*) muitas idéias (*plures ideae*).⁷⁴

E com isto, de nenhum modo a simplicidade divina é comprometida. Com efeito, há duas classes de ideias: aquelas que são representativas e aquelas que são modelos. As ideias que formamos, enquanto as abstraímos das imagens sensíveis que apreendemos, fazem parte da primeira classe de ideias. São semelhanças cuja função essencial e imediata é representar a forma da coisa conhecida. Por meio delas, o nosso intelecto conhece a forma de cada coisa e aperfeiçoa-se, destarte, passando constantemente da potência ao ato de conhecer. É, pois, evidente, que tal gênero de ideias, se existisse na inteligência divina, acarretaria na completa destruição da sua simplicidade, visto que tais ideias se constituem, a partir de sucessivas apreensões e inúmeras representações.

Porém, não é quanto a este modo de ideias, que afirmamos haver ideias em Deus. As idéias em Deus, dizíamos, são modelos ou exemplares, segundo os quais as coisas são feitas. E se são também princípios de conhecimento, o são de uma maneira totalmente distinta daquela pela qual nós conhecemos no processo de abstração. De fato, tais ideias não são, como no nosso processo de abstração, similitudes pelas quais conhecemos as formas apreendidas; elas são, antes, as próprias formas, e é nelas mesmas, por conseguinte, que o intelecto conhece. Por exemplo, quando o construtor vai construir uma casa, a forma desta casa existe diretamente na mente dele, e é seguindo a semelhança de tal forma, que ele construirá a dita casa:

É fácil constatar que isso não se opõe à simplicidade divina, se se considerar que a idéia de uma obra está na mente do agente como algo que se conhece (*in mente operantis sicut quod intelligitur*), não como a representação pela qual se conhece (*non autem species qua intelligitur*), e que é a forma pela qual o intelecto é posto em ato. Na mente do construtor, a forma da casa é algo que ele conhece, e à sua semelhança dá à casa uma forma material.⁷⁵

Ora, segundo este gênero de ideias, é possível que um intelecto tenha uma pluralidade de idéias, sem que com isso a sua simplicidade seja afetada.⁷⁶ De fato, no que toca

⁷⁴ *Idem. Ibidem.* (Os parênteses são nossos).

⁷⁵ *Idem. Ibidem.* (Os parênteses são nossos).

a esta categoria de ideias, é possível se conhecer uma ideia em outra. E, com efeito, é isto que se dá em Deus. Como havíamos dito, Deus conhece perfeitamente a sua essência. Ora, conhecer perfeitamente uma coisa implica em conhecê-la de todos os modos em que ela é cognoscível.⁷⁷ Desta sorte, ocorre que a essência divina não é somente cognoscível enquanto tal, senão que também é cognoscível, enquanto possa ser participável pela criatura, segundo algum modo de semelhança. É o raciocínio que arrola Tomás:

Ora, ela pode ser conhecida não apenas como é em si mesma (*potest autem cognosci non solum secundum quod in se est*), mas também enquanto pode ser participada (*sed secundum quod est participabilis*), segundo algum modo de semelhança pelas criaturas (*secundum quod aliquo modo participat aliquem modum similitudinis a creaturis*).⁷⁸

Donde, enquanto Deus conhece perfeitamente a sua essência, una e simples em si mesma, conhece também as criaturas – enquanto conhece esta mesma essência – como sendo imitável, a modo de semelhança, por determinada criatura. De fato, as criaturas não são mais que modos particulares de participações na própria essência divina. Desta feita, na ideia una e simples da sua essência, Deus conhece as razões próprias e as ideias de todas as suas criaturas – e de cada uma delas em particular – que não são senão, vale lembrar, participações particulares nesta mesma essência.

Logo, em Deus deve haver muitas ideias. Ademais, estas ideias, outra coisa não são que as razões próprias, isto é, as formas das criaturas, enquanto preexistem na essência divina, e que Deus conhece, por sua vez, enquanto conhece a sua própria essência como imitável. Com efeito, cada criatura é um exemplar que imita, por semelhança, a própria essência divina. E Deus conhece cada uma delas – repetimos – enquanto conhece perfeitamente a sua própria essência. Doravante, é segundo estes modelos participáveis da sua essência, que Deus criou todas as coisas:

⁷⁶ *Idem. Ibidem.* “Ora, não é contrário à simplicidade do intelecto divino (*non est autem contra simplicitatem divini intellectus*) que conheça muitas coisas (*multa intelligat*): seria contrário à sua simplicidade (*sed contra simplicitatem*) se seu intelecto fosse informado por muitas representações (*si per plures species eius intellectus formaretur*). Portanto, existem muitas idéias (*plures ideae*) na mente divina (*in mente divina*), como conhecidas por ele (*intellectae ab ipso*).” (Os parênteses são nossos).

⁷⁷ *Idem. Ibidem.* “Ele conhece perfeitamente sua essência (*Ipse essentiam suam perfecte cognoscit*). Conhece-a, portanto, de todas as maneiras em que é cognoscível (*omnem modum quo cognoscibilis est*).” (Os parênteses são nossos).

⁷⁸ *Idem. Ibidem.* (Os parênteses são nossos).

Assim, quando Deus conhece sua essência própria como imitável de maneira determinada por tal criatura (*Deus cognoscit suam essentiam ut sic imitabilem tali creatura*), Ele a conhece (*cognoscit*) como sendo a razão própria (*propriam rationem*) e a idéia dessa criatura (*ideam huius creaturae*), como também das outras (*et similitude de aliis*). E assim fica evidente que Deus conhece muitas razões próprias de muitas coisas (*Deus intelligit plures rationes plurium rerum*), o que são muitas idéias (*quae sunt plures ideae*).⁷⁹

Fica, pois, assim estabelecido que as criaturas preexistem em Deus, de forma inteligível e em suas razões próprias, ou seja, enquanto ideias. E é, enquanto conhece a sua própria essência – enquanto esta é participável – que Ele conhece dadas criaturas. Por conseguinte, pelas razões já aduzidas acima, nem o fato de existirem múltiplas formas em Deus, e nem o fato de Ele conhecer uma pluralidade de ideias, comprometem a simplicidade do ser e do conhecimento divinos. Fica ainda esclarecido que, inobstante Deus seja uno e simples, e as criaturas múltiplas e compostas, Deus é o criador, único e imediato, de todas elas. É o que conclui Gilson:

Sabido es que las criaturas preexistem en Dios bajo un modo ser inteligible, es decir, sob forma de ideas; y que estas ideas no introducen complejidad alguna en el pensamiento de Dios. Nada nos impide, pues, ver en él al autor único e inmediato de los seres múltiples de que se compone este universo.⁸⁰

8. Como se Deve Entender que as Criaturas Provieram do Nada

Havíamos descartado, precedentemente, que a expressão “ex nihilo”, presente no conceito de criação, significasse, pois, que o nada fosse como que um substrato, do qual Deus teria feito todas as coisas. De fato, o Deus tomásico não é como o *Demiurgo* platônico, ou seja, um artesão que criara todas as coisas a partir de uma matéria preexistente, e de acordo com os modelos que contemplasse num suposto mundo das idéias. Porém, conquanto tenhamos excluído os erros referentes ao ato criador, não assentamos ainda, satisfatória e

⁷⁹ *Idem. Ibidem.* (Os parênteses são nossos).

⁸⁰ GILSON. *Op. Cit.* p. 184: “Sabido é que as criaturas preexistem em Deus sob um modo de ser inteligível, isto é, sob a forma de ideias; e que estas ideias não introduzem complexidade alguma no pensamento de Deus. Nada nos impede, pois, de ver nele o autor, único e imediato, dos seres múltiplos de que se compõe este universo.” (A tradução é nossa).

suficientemente, em que consiste este mesmo ato criador, no que toca à proveniência das criaturas.

Sem embargo, o ser não pode vir do não-ser. Entretanto, doravante, permanece a questão: de onde vieram então os seres? Se não vieram do nada, porque do nada nada vem, saíram de onde? Ora, é preciso dizer que eles vieram e saíram de Deus, que é o ser primeiro. De fato, segundo dissemos, eles preexistiam em Deus de modo inteligível. De sorte que podemos dizer que nenhum dos seres existe, senão enquanto a sua própria essência derive da essência divina – *actus essendi* por antonomásia – como partícipe dela por modo de semelhança. É ao que alude Tomás:

Portanto, deste primeiro que é ente e bom por essência (*A primo igitur per suam essentiam ente et bono*), cada coisa pode ser dita boa e ente (*unumquodque potest dici bonum et ens*), enquanto dele participa (*inquantum participat ipsum*) por certa assimilação (*per modum assimilationis*), mesmo longínqua e deficiente (...).⁸¹

De resto, nenhuma coisa existiria, isto é, exerceria o seu *actus essendi*, se Deus não fosse, antes, enquanto ato primeiro, virtualmente todas elas. E Deus o é, porquanto contém todas as criaturas no seu ato infinito de ser. Destarte, cada ser é em ato, na mesma medida em que participa deste ato primeiro e universal, que é o *Ipsum Esse Subsistens*. É o que assevera o Aquinate:

Portanto, deve-se dizer que o ato primeiro (*primus actus*) é o princípio universal (*universali principium*) de todos os atos (*omnium actuum*) porque é infinito (*quid est infinitum*), *contendo virtualmente todas as coisas (in se omnia prae habens)*, como diz Dionísio.⁸²

Poder-se-ia arguir, no entanto, como é possível que as criaturas, não obstante derivem de Deus, se distingam ainda dEle? Ora, para poder responder a esta questão, devemos voltar à questão da analogia. Com efeito, “(...) tudo o que é participado está para aquilo de que participa como para seu ato”⁸³. Portanto, tudo o que é por participação está em potência para aquilo de que participa. Ora, a potência, “(...) por ser receptiva do ato, convém que seja proporcional ao ato”⁸⁴.

⁸¹ TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica*. I, 6, 4, C. (Os parênteses são nossos).

⁸² *Idem. Ibidem*. I, 75, 5, ad 1. (Os parênteses são nossos).

⁸³ *Idem. Ibidem*. I, 75, 5, ad 4: “Quod omne participatum comparatur ad participans ut actus eius.”

⁸⁴ *Idem. Ibidem*. I, 75, 5, ad 1: “Potentia autem, cum sit receptiva actus, oportet quod actui proportionetur.”

Agora bem, os atos que, por seu lado, participam do ato primeiro infinito, são, pois, diversos⁸⁵, como são diversas também, de acordo com o que temos visto, as criaturas que imitam as perfeições divinas, e diversas ainda, por demais, as ideias que há na mente divina. Assim é, inclusive, porque forçosamente não seria mesmo possível haver dois atos infinitos simultâneos, porquanto “(...) é contrário à razão de efeito ser ele absolutamente infinito”⁸⁶.

E como toda criatura procede de Deus, como de seu princípio e causa universal, forceja que não seja ela infinita. Aliás, o próprio Aristóteles já afirmava isto, e Tomás apenas retoma o axioma em que o Estagirita diz: “*Infinitem non potest esse ex principio aliquo, ut dicitur III Physis*”⁸⁷. Logo, conclui Tomás, “não pode haver uma única potência que receba todos os atos, como há um único que influi em todos os atos participados”⁸⁸. Pois, se assim fosse, “(...) a potência receptiva seria igual à potência ativa do ato primeiro”⁸⁹, o que já vimos, é contraditório, posto que “(...) *solus Dei, qui est ipsum suum esse, est actus purus et infinitus*”⁹⁰. Doravante, deveras, todo “(...) ser participado é limitado pela capacidade daquilo que participa”⁹¹.

Daí que infere Tomás a razão pela qual não possa existir uma criatura que, por seu turno, seja criadora. Porque, para ser criadora, uma criatura deveria ser o *Ipsum Esse Subsistens*, o que é contrário à própria razão de criatura, como é contrário também à essência do *Esse Subsistens* ser criada. Aqui uma concepção exclui a outra:

Portanto, deve-se dizer que é contrário à própria razão de criatura que sua essência seja o seu ser (*contra ratione facti, quod essentia rei sit ipsum esse*), pois o ser subsistente não é ser criado (*esse subsistens non est esse creatum*).⁹²

Ademais, acentua Frei Tomás que, como o ato primeiro e infinito é absolutamente simples e uno, ele é “(...) participado pelas coisas, não como parte, mas difundindo-se nelas”⁹³. Desta feita, o Aquinate salienta tanto a impossibilidade de uma participação das

⁸⁵ *Idem. Ibidem*: “Os atos recebidos (*actus vero recepti*), procedentes do primeiro ato infinito (*procedunt a primo actu infinito*), e que são participação dele (*participationes eius*), são diversos (*sunt diversi*).” (Os parênteses são nossos).

⁸⁶ *Idem. Ibidem*. I, 7, 2, ad 1: “(...) unde contra rationem facti est, quod sit simpliciter infinitum (...)”.

⁸⁷ *Idem. Ibidem*. I, 7, 2, SC: “O infinito não pode proceder de um princípio, como se diz no livro III da Física.”

⁸⁸ *Idem. Ibidem*: I, 75, 5, ad 1: “Unde non potest esse potentia una quae recipiat omnes actus, sicut et unus actus influens omnes actus participatos.”

⁸⁹ *Idem. Ibidem*: “Alioquin potentia receptiva adaequaret potentiam activam primi actus.”

⁹⁰ *Idem. Ibidem*. I, 75, 5, ad 4: “(...) só Deus, que é seu próprio ser, é ato puro e infinito.”

⁹¹ *Idem. Ibidem*: “Esse autem participatum finitur ad capacitatem participantis.”

⁹² *Idem. Ibidem*. I, 7, 2, ad 1. (Os parênteses são nossos).

⁹³ *Idem. Ibidem*: “Unde participatur a rebus, non sicut pars, sed secundum diffusionem processionis ipsius.”

criaturas, a modo de emanção, em Deus – de forma que elas se tornassem, por seu lado, também criadora – que chega a afirmar com contundência:

Assim como Deus que, embora tenha um poder infinito, não pode fazer algo não feito (*non tamen potest facere aliquid non factum*) (o que seria existirem simultaneamente coisas contraditórias), também não pode fazer algo absolutamente infinito (*ita non potest facere aliquid infinitum simpliciter*).⁹⁴

Cumprir acentuar ainda, que “Las criaturas no poseen ninguna bondad, ninguna perfección, ninguna porción de ser, que no hayan recibido de Dios (...)”⁹⁵. De fato, todas estas perfeições pressupõem e procedem daquilo que é a perfeição das perfeições e o ato dos atos, a saber, o “esse”, o *actus essendi*. Ora, como vimos, só Deus é seu ser (*suum esse*), ou seja, só Ele é o *Ipsum Esse Subsistens*. NEle, pois, toda a perfeição e toda a bondade, se identificam com o seu ser (*suum esse*), que é a sua própria essência (*essentia*). Logo, só Ele pode comunicar o “esse” – ato de ser (*actus essendi*) – bem como todas as demais perfeições que dimanam dele, aos seres que não são Ele. Destarte, as criaturas, assim como recebem o seu ser (*esse*) de Deus – *Ipsum Esse Subsistens* – recebem dEle, também, todas as demais perfeições. É o que parece aferir o Frade de Roccasecca:

E qualquer que seja a forma criada (*Quaecumque autem forma creata*) subsistente por si (*per se subsistens*), deve participar do ser (*participet esse*), porque também a *própria vida (ipsa vita)* ou o que assim seja chamado, participa do próprio ser (*participat ipsum esse*), como diz Dionísio.⁹⁶

Por conseguinte, tem-se sempre que salientar que o modo como tais perfeições existem nas criaturas, é evidentemente muito diverso do modo segundo o qual elas existem em Deus. Porquanto, as criaturas não são o que têm; Deus, ao contrário, é o que tem. Com efeito, as criaturas participam das perfeições do ser, mas não são elas, já que todas as criaturas possuem também por participação, e não por essência, a própria fonte de todas estas perfeições, a saber, o “esse” mesmo. Daí não poderem ser infinitas, e nem ter uma perfeição ilimitada. É o que observa Tomás de Aquino:

⁹⁴ *Idem. Ibidem.* I, 7, 2, ad 1. (Os parênteses são nossos).

⁹⁵ GILSON. *Op. Cit.* p. 185: “As criaturas não possuem nenhuma bondade, nenhuma perfeição, nenhuma porção de ser, que não hajam recebido de Deus (...)”. (A tradução é nossa).

⁹⁶ TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica.* I, 75, 5, ad 4.

No entanto, como toda forma criada (*forma creata*) assim subsistente (*sic subsistens*) tem o ser (*habet esse*) e não é seu ser (*non est suum esse*), é necessário que seu próprio ser (*ipsum eius esse*) seja recebido (*sit receptum*) e por conseguinte restrito a uma determinada natureza (*contractum ad determinatam naturam*). Não pode, portanto, ser absolutamente infinito (*non potest esse infinitum simpliciter*).⁹⁷

Doravante entendemos que tudo o que é por participação, é inferior àquilo que é por si mesmo. Donde, sendo um puro análogo do criador, a criatura, frente ao seu Criador, encontra-se numa permanente dependência ontológica, procedente de uma carência ôntica, derivada, por sua vez, do próprio fato de ser criatura. Portanto, ser criatura, implica sempre numa insuficiência, num não bastar-se a si mesma. E é justamente este déficit ontológico, que funda o abismo que a separa dAquele que é. É o que aponta Gilson:

(...) aunque deriven su existir del Dios mismo, y que éste es el *Esse* considerado absolutamente, lo tienen sin embargo de una maneira participada y deficiente, que las mantiene a infinita distancia del Creador.⁹⁸

Daí ainda que, quando se coloca a questão desta forma, vê-se enfim fenecer, de uma vez por todas, qualquer embaraço de panteísmo. De fato, o que é por participação, o que não tem si a razão da sua existência, não pode ser parte, nem ser agregado ou subtraído do que é por si, daquilo que encontra em si a razão do seu existir. O ser por si é, pois, essencialmente, uno e simples, enquanto que os seres participados são, por essência, limitados e parciais. Neste sentido, não há medida comum entre eles, como bem nota Gilson:

Puro análogo del ser divino, el ser creado no puede, nin constituir una parte integrante del él, ni adionársele, nin subtraérsele. Entre dos tamaños que no son del mismo orden, no hay medida común; este problema es, pues, un falso problema: se desvanece en cuanto se plantea correctamente la cuestión.⁹⁹

⁹⁷ *Idem. Ibidem.* I, 7, 2, C. (Os parênteses são nossos).

⁹⁸ GILSON. *Op. Cit.* p. 185: “Embora derive seu existir de Deus mesmo, e que este é o *Esse* considerado absolutamente, o tem, sem embargo, de uma maneira participada e deficiente, que as mantém à infinita distância do Criador.” (A tradução é nossa).

⁹⁹ *Idem. Op. Cit.*: “Puro análogo do ser divino, o ser criado não pode, nem constituir uma parte integrante dele, nem adicionar-lhe, nem subtrair-lhe. Entre dois tamanhos que não são da mesma ordem, não há medida comum; este problema é, pois, um falso problema: se desvanece quando se coloca corretamente a questão.” (A tradução é nossa).

9. Por que Deus Criou o Mundo?

Restaria finalmente, por arguir, qual seja a razão pela qual Deus projetaria, fora de si – *ad extra* – estes seres particulares e múltiplos, que conhece enquanto possíveis. Sem embargo, enquanto preexiste na essência divina, a criatura – em seu ser inteligível – se confunde com a mesma essência divina: “Alio modo dicitur creatura esse in Deo sicut in virtute causae agentis, vel sicut in cognoscente; et sic creatura in Deo est ipsa essentia divina (...)”¹⁰⁰. A falar com maior exatidão ainda, enquanto ideias, ou seja, restrito à sua razão inteligível, as criaturas não são senão idênticas à própria essência criadora: “En él, y tomada en su ser inteligible, la criatura se confunde con la esencia divina; más exactamente aún, la criatura, como idea, nos es sino la esencia creadora”¹⁰¹.

Com efeito, por que Deus quis produzir para fora de si (*ad extra*), se não as próprias idéias – possíveis participações particulares na sua essência criadora – ao menos os seres que, na sua totalidade, não teriam outra finalidade, senão imitar algumas destas mesmas idéias, que Deus pensa, pois, enquanto conhece a sua própria essência e enquanto esta é participável?¹⁰²

A primeira resposta à questão, já esboçamos alhures. Tal processão das criaturas de Deus se deu pelo fato de o bem, precisamente enquanto bem, ser difusivo de si. Sem embargo, por sua própria natureza o bem tende a difundir-se, isto é, inclina-se a comunicar-se a outros seres, ou seja, a produzir o semelhante a si, na medida em que estes mesmos outros seres possam participar ou imitar, de algum modo, a sua bondade:

Coisas naturais, não só têm a inclinação natural com respeito a seu próprio bem, para adquiri-lo quando lhes falta ou nele repousar quando o tem; *mas também para difundi-lo a outros (bonum in alia diffundat)* o quanto possível (*secundum quod possibile est*). Eis por que todo agente (*omnes agens*), na medida em que está em ato e

¹⁰⁰ TOMÁS DE AQUINO. **De Potentia**. 3, 16, ad 24. In: Disponível em: <http://www.corpusthomicum.org/qdp3.html>. Acesso em: 27/12/2008: “Outro modo de dizer que a criatura existiu em Deus, é como na virtude da causa agente, ou como no cognoscente; e assim, a criatura em Deus, é a própria essência divina (...)”. (A tradução é nossa).

¹⁰¹ GILSON. *Op. Cit.* p. 185: “Nele, e tomada em seu ser inteligível, a criatura se confunde com a essência divina; mais exatamente ainda, a criatura, como idéia, não é senão a essência criadora.” (A tradução é nossa).

¹⁰² *Idem. Op. Cit.* Cómo es posible que Dios haya proyectado fuera de sí, si no las ideas, al menos una realidad cuyo ser total consiste en imitar algunas de las ideas que piensa al pensarse a sí mismo? “Como é possível que Deus haja projetado fora de si, se não as idéias, ao menos uma realidade, cujo ser total, consiste em imitar algumas das idéias que pensa ao pensar-se a si mesmo?” (A tradução é nossa).

perfeito (*inquantum est actu et perfectum*), produz seu semelhante (*facit sibi simile*).¹⁰³

Ora, este princípio, que é válido para todo bem, encontra-se vicejante, pois, de forma supereminente, naquele a que chamamos o ser supremo e o bem soberano, qual seja, Deus. Portanto, a infinita bondade divina, tende, sobremaneira, a distribuir-se; e o faz sobejamente, e nos mais diversos seres, fazendo-os, pois, participar da sua bondade, a modo de semelhança, e segundo a capacidade de cada qual:

Deus quer que Ele próprio seja e os outros seres também, Ele próprio sendo o fim, os outros encontrando-se ordenados ao fim, na medida em que convém à bondade divina ser participada por outros (*inquantum condecet divinam bonitatem etiam alia ipsam participare*).¹⁰⁴

Sem embargo, cabe ainda esclarecer que esta natureza difusiva do ser, isto é, sua inclinação a transmitir-se a si próprio, não impõe a Deus nenhuma necessidade de criar outros seres além dEle: “La ley interna que rige la esencia del Bien y lo impulsa a comunicarse, no debe entenderse como si fuera una necesidad natural que Dios debe forzosamente satisfacer”¹⁰⁵. E isto se torna evidente pelo seguinte.

O objeto próprio da vontade é o bem apreendido pela inteligência. Ora, o que Deus apreende, imediata e principalmente pela sua inteligência, é o seu próprio ser. Agora bem, a bondade é um transcendental do ser. Logo, imediata e principalmente, Deus quer unicamente a si mesmo. Ele próprio é o objeto próprio da sua vontade. Porém, querer perfeitamente a sua própria bondade, implica em querer também os seres que podem participar dela. Logo, deve-se dizer, então, que Deus quer estes seres. Contudo, não os quer por necessidade natural, senão, como dissemos, por um ato voluntário. Ademais, como os quer em virtude de querer a si próprio, os quer voluntariamente, e a sua vontade torna-se assim, afinal, a causa da bondade das coisas. Sintetiza Gilson:

El bien es el objeto propio de la voluntad; a bondad de Dios en cuanto es deseada y amada por él, es pues la causa de la criatura; pero es sólo por intermedio de la voluntad. Por eso decimos que hay en Dios una

¹⁰³ TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica*. I, 19, 2, C. (Os parênteses são nossos).

¹⁰⁴ *Idem. Ibidem*. (O parêntese é nosso).

¹⁰⁵ GILSON. *Op. Cit.* p. 186: “À lei interna que rege a essência do Bem e lhe dá o impulso para comunicar-se, não deve entender-se como se fosse uma necessidade natural que Deus deve forçosamente satisfazer.” (A tradução é nossa).

tendencia infinitamente poderosa a difundirse fuera de sí o a comunicarse, y que sin embargo no se comunica ou difunde sino por un acto de su voluntad.¹⁰⁶

Em verdade, o ato voluntário não é senão a própria tendência para o bem apreendido pela inteligência. Ora, o que Deus apreende pela inteligência, é a sua própria essência. E como a conhece (a sua própria essência), não somente em si mesma, mas também enquanto imitável, igualmente a quer, não somente em si mesma, mas também enquanto é imitável:

Lo voluntario, en efecto, no es otra cosa que la inclinación hacia el bien que aprehende el entendimiento. Dios, que conoce su propia bondad a la vez en sí misma y como imitable, la quiere, pues, en sí misma y en las criaturas que pueden participar de ella.¹⁰⁷

Entretanto, disto não se segue, vale dizer, que Deus esteja forçado à criação. Não está obrigado, porquanto a criação não pode, nem aumentar em nada a sua bondade, que em si mesma já é infinita, nem, tampouco – no caso de Deus não ter criado o mundo – diminuí-la em nada. Portanto, nenhures a criação está em condição de apresentar-se como uma necessidade constrangedora a Deus:

La Bondad divina es infinita y total; la creación entera no podría, pues, aumentar esta bondad en ninguna cantidad, por pequeña que fuera; e inversamente, aun cuando Dios no comunicara su bondad a ningún ser, ésta no se encontraría disminuída.¹⁰⁸

Mas podemos dizer ao menos que, uma vez que Deus quis a criação, fora impelido a querê-la necessariamente tal qual ela é? Não, e pela mesma razão já arrolada. Tal como Deus nunca esteve constrangido a criar as criaturas atualmente existentes – visto que nem o fato de elas existirem, e nem o fato hipotético de elas não terem existido, altera em nada a perfeição infinita da sua bondade – tampouco se viu obrigado a manifestar a sua bondade pelas criaturas com as quais de fato a manifestou, e na ordem universal na qual a manifestou:

¹⁰⁶ *Idem. Op. Cit.*: “O bem é o objeto próprio da vontade; a vontade de Deus, enquanto é desejada e amada por ele, é, pois, a causa da criatura; porém, o é somente por intermédio da vontade. Por isso, dizemos que há em Deus uma tendência infinitamente poderosa a difundir-se fora de si ou a comunicar-se, e que, sem embargo, não se comunica ou se difunde, senão por um ato de sua vontade.” (A tradução é nossa).

¹⁰⁷ *Idem. Op. Cit.* p. 186: “O voluntário, com efeito, não é outra coisa que a inclinação para o bem que apreende o entendimento. Deus, que conhece sua própria bondade, por sua vez, em si mesma e como imitável pelas criaturas, a quer, pois, em si mesma, e nas criaturas que podem participar dela.” (A tradução é nossa).

¹⁰⁸ *Idem. Op. Cit.*: “A Bondade divina é infinita e total; a criação inteira não poderia, pois, nem aumentar esta bondade em nenhuma quantidade, por pequena que fosse; e, inversamente, ainda quando Deus não comunicara sua bondade a nenhum ser, esta não se encontraria diminuída.” (A tradução é nossa).

Dios quiere necesariamente su propia bondad, que no recibe ningún aumento por la existencia de las criaturas; nada perdería si desaparecieran. En consecuencia, del mismo modo que Dios manifiesta su bondad mediante las cosas que existen actualmente y el orden presente que introduce en el seno de las cosas, podría manifiestarla mediante otras criaturas dispuestas según un orden diferente.¹⁰⁹

Por conseguinte, o nosso mundo, tão-somente pelo fato de ser único, é o melhor dos mundos. Porém, disto não se segue que Deus não pudesse criar um outro mundo melhor, como se estivesse obrigado a criar este.¹¹⁰ Portanto, assim como Deus jamais se viu forçado a criar ou a não criar o universo, assim, da mesma forma, nunca esteve constringido a criar este ou aquele universo. Desta feita, poderia criá-lo tal como o criou, ou poderia ainda criá-lo melhor ou menos perfeito do que o criou, conforme nota o próprio Tomás:

Deus, porém, poderia fazer outras coisas ou acrescentar às que já fez (*Deus alias res facere, vel alias addere istis rebus factis*); e assim aquele universo seria melhor (*et sic esset illud univversum melius*).¹¹¹

Problemas como estes, não exequíveis de serem sanados exaustivamente, perduram, haja vista que não sabemos responder: porque Deus criou o mundo em vez de não tê-lo criado. Ou ainda: porque criou este universo e não outro? Tais questões não têm respostas prontas, salvo se aceitarmos como resposta, a simples afirmação: porque Deus assim o quis. Eis o mistério! É o que conclui Etienne Gilson:

Por qué Dios, que pudo no crear el mundo, quiso crearlo? Por qué, si podía crear otros mundos, quiso crear precisamente éste? Pero estas preguntas no tienen respuesta alguna, a menos que nos demos por satisfechos con la siguiente: es así porque Dios lo ha querido. Sabemos que la voluntad divina no tiene causa.¹¹²

¹⁰⁹ *Idem. Op. Cit.* pp. 186 e 187: “Deus quer necessariamente sua própria bondade, que não recebe nenhum aumento pela existência das criaturas; nada perderia se desaparecessem. Em consequência, do mesmo modo que Deus manifesta sua bondade mediante as coisas que existem atualmente, e na ordem presente que introduz no seio das coisas, poderia manifestá-la mediante outras criaturas, dispostas segundo uma ordem diferente.” (A tradução é nossa).

¹¹⁰ TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica*. I, 25, 6, ad 3: “Deve-se dizer que o universo não pode ser melhor do que é, se o supomos constituído pelas coisas atuais (*universum, supositis istis rebus, non potest esse melius*), em razão da ordem muito apropriada atribuída às coisas por Deus e em que consiste o bem do universo.” (O parêntese é nosso).

¹¹¹ *Idem. Ibidem.* (Os parênteses são nossos).

¹¹² GILSON. *Op. Cit.* p. 187: “Por que Deus, que pode não criar o mundo, quis criá-lo? Por que, se podia criar outros mundos, quis criar precisamente este? Porém, estas perguntas não têm resposta alguma, a menos que nos demos por satisfeitos com a seguinte: é assim, por Deus o haver querido.” (A tradução é nossa).

Arrepiemo-nos, pois, de todo modo, de impor a Deus qualquer necessidade, bem como de querer introduzir na sua vontade alguma causa que lhe seja ulterior. Cuida que defendamos sempre com Tomás, contra todo neoplatonismo exacerbado, a liberdade incoercível e inexorável do ato criador:

Pero asignar una causa ulterior a esta última vontade, es algo absolutamente imposible; la existencia del universo, y de criaturas capaces de gozar de su creador no tiene otra causa que la pura e simple voluntad de Dios.¹¹³

¹¹³ *Idem. Op. Cit.* p. 188: “Porém, assinalar uma causa ulterior a esta última vontade, é algo absolutamente impossível; a existência das criaturas do universo, e de criaturas capazes de gozar de seu criador, não tem outra causa, que a pura e simples vontade de Deus.” (A tradução é nossa).

BIBLIOGRAFIA

GILSON, Etienne. **El Tomismo: Introducción a La Filosofía de Santo Tomás de Aquino.** Trad. Alberto Oteiza Quirno. Buenos Aires: Ediciones Desclée de Brouwer, 1960.

TOMÁS DE AQUINO. **De Potentia.** In: Disponível em: <http://www.corpusthomicum.org/qdp3.html>. Acesso em: 27/12/2008.

_____. **Suma Contra os Gentios.** Trad. D. Odilão Moura e Ludgero Jaspers. Rev. Luis A. De Boni. Porto Alegre: EDPUCRS, 1996. 2 v.

_____. **Suma Teológica.** Trad. Aimom- Marie Roguet et al. São Paulo: Loyola, 2001. v. I.

This document was created with Win2PDF available at <http://www.win2pdf.com>.
The unregistered version of Win2PDF is for evaluation or non-commercial use only.
This page will not be added after purchasing Win2PDF.