



**MAIMÓNIDES Y EL PENSAMIENTO MEDIEVAL**  
**VIII Centenario de la muerte de Maimónides**

*Actas del IV Congreso Nacional de Filosofía Medieval*  
*Córdoba, 9, 10 y 11 de diciembre de 2004*

José Luis Cantón Alonso (ed.)

Córdoba, 2007

Servicio de Publicaciones  
**UNIVERSIDAD DE CÓRDOBA**

## A recepção de Maimónides no pensamento de São Tomás de Aquino

MARIA MANUELA BRITO MARTINS  
Universidade Católica Portuguesa. Porto

Segundo Remi Brague, a obra de Maimónides (1138-1204) foi sempre estudada e, desde muito cedo, comentada<sup>1</sup>. A sua influência sobre a vida espiritual do judaísmo e do cristianismo foi, igualmente, relevante e de grande valor<sup>2</sup>. Por esta razão, alguns dos mais importantes autores medievais, como sejam, Alexandre de Hales<sup>3</sup>, Guilherme de Alvernia e, mais tarde, Alberto Magno<sup>4</sup>, Tomás de Aquino e mestre Eckart, utilizaram, com alguma frequência, a obra de Maimónides, em especial, o *Guia dos perplexos*, adaptando algumas das suas doutrinas filosóficas à sua própria especulação<sup>5</sup>.

Para alguns estudiosos a utilização e a dependência doutrinal de Tomás de Aquino relativamente a Maimónides pode ser entendida como «exemplar»<sup>6</sup>. Existem mesmo alguns estudos que indicam e justificam a importância de Maimónides como uma autoridade de primeira ordem na elaboração de algumas das doutrinas tomasianas, como por exemplo, a dos nomes divinos<sup>7</sup>, com

<sup>1</sup> R. Brague, «Maimonide en français: quelques ouvrages récents (1979-1996)» in *Revue de Métaphysique et de Morale*, (1994), n° 4, p. 599.

<sup>2</sup> R. Brague, «Maimónides. A Bíblia como filosofia», in *Filósofos da Idade Média*. Org. Theo Kobusch. Tradução de P. Astor Soethe, Brasil, Editora Unisinos, 2000, 149.

<sup>3</sup> Alexandre de Hales designa Maimónides como «quidam expositor licet non sanctus», «Glossa», dist. 37, in *Quatuor libros sententiarum Petri Lombardi*, Ed. Quaracchi, 1954, p. 471 e sgs. Já na *Summa Theologica*, Alexandre de Hales, fala de Maimónides designando-o por Rabbi Moisés. Veja-se por exemplo: Pars I, Inq. 1, tract. IV, q. 4, 162.

<sup>4</sup> *Alberti Magni Opera omnia*, t. XXVI, *De Resurrectione*, Tr. I, q. 3, Monasterii Westfolorum, Aschendorff, 1958, p. 244. Veja-se também *Alberti Magni*, t. XXXVII. 1, *Super Dionysium De divinis nominibus*, cap. 2, ad 5, Monasterii Westfolorum, Aschendorff, 1972, p. 74; cap. 4, ad 2, p. 152; cap. 7, ad 1, p. 359.

<sup>5</sup> A. Axelrod-Korenbrod, *Maimónides filósofo*. México, Universidad Nacional de México, 1981, p. 30.

<sup>6</sup> A Wohlman, *Thomas d'Aquin et Maimonide : un dialogue exemplaire*. Paris, Cerf, 1988.

<sup>7</sup> M. T. L. Penido, «Les attributs de Dieu», in *Revue Néo-scholastique de Philosophie*, 26, (1924), pp. 137-163; J. A. Buijs, «The negative theology of Maimonides and Aquinas», in *Review of Metaphysics*, vol. 41, (1988), pp. 723-738.

particular incidência, na especulação sobre o Tetragrammaton e, muito particularmente, na concepção de teologia negativa. O mesmo se pode dizer da influência de Maimónides na doutrina da profecia<sup>8</sup>, apresentada por Tomás de Aquino, na *Suma Teológica* II<sup>a</sup>-II<sup>a</sup>, na doutrina da Providência divina<sup>9</sup>, exposta quer na *Suma Theologiae*, quer na *Summa Contra Gentiles*, quer ainda nas *Sentenças* e, finalmente, na sua doutrina da angeologia<sup>10</sup>, abordada em vários momentos da *Summa* e das *Sentenças*, onde Maimónides aparece de forma regular na exposição do Aquinata.

De forma clara e precisa, podemos dizer, que é no *Comentário às Sentenças de Pedro Lombardo* e na *Suma Teológica*, que se encontram a maior frequência da utilização do pensamento de Maimónides.

Na verdade, os estudos feitos até agora, que abordam a relação entre Maimónides e Tomás de Aquino, falam de uma dependência e (em menor ou maior grau) de Tomás relativamente a Maimónides, tomando como ponto de referência a *Suma Teológica*. Todavia, Rabbi Moyses, como lhe chama São Tomás, é um interlocutor importante no *Comentário às Sentenças de Pedro Lombardo*, na *Summa Contra Gentiles* (1265-68) ainda que nesta, em menor escala e, nas *Questiones disputatae*, nomeadamente, no *De Veritate* e no *De potentia*<sup>11</sup>. Para além disso, constatamos que apesar do esforço considerável que se tem feito nas últimas décadas, na edição e tradução das obras de Maimónides, estamos ainda longe de um estudo sistemático e doutrinal, que mostre a sua real influência na elaboração de certas temáticas tomasianas<sup>12</sup>.

Na verdade, a obra, *Guia dos perplexos*, escrita em árabe, com o título *Dalalat al Hairin*<sup>13</sup>, posteriormente traduzida em hebraico, ainda em vida de Maimónides, com o título *More nebukin*<sup>14</sup>, é uma obra que apresenta características próximas da *Summa* de Tomás de Aquino, ainda que subsistam

<sup>8</sup> L. Elders, «Les rapports entre la doctrine de la prophétie de saint Thomas et le Guide des égarés de Maimonide», in *Divus Thomas*, vol. 78, (1975), pp. 449-456.

<sup>9</sup> Vemos isto claramente na *Suma de Teologia* I, q. 22, a. 2 e a. 5. In I *Sent.* dist. 39, q. 2, a. 2.

<sup>10</sup> Cf. In II *Sent.* dist. 2, q. 1, a. 3; In II *Sent.* dist. 2, q. 2, a. 3; In II *Sent.* dist. 3, q. 1, a. 1; In II *Sent.* dist. 3, q. 1 a. 3.

<sup>11</sup> Cf. S. Thomae Aquinatis, *Quaestiones Disputatae*, vol. II, *De Potentia*, q. 4 a. 1 ad 15. Cura et studio P. Bazzi et alii, Romae, Marietti, 1965, p. 108.

<sup>12</sup> Para a recepção de Maimónides em Alberto Magno, existe um estudo relativamente recente sobre esta questão, em especial, o estudo de Caterina Rigo, «Zur Rezeption des Moses Maimonides im Werk des Albertus Magnus» in *Zum Gedenken nach 800 Jahren: Neue Zugänge, Aspekte und Perspektiven*. Cura Walter Senner et alii (Quellen und Forschungen zur Geschichte des Dominikanerordens N. F. 10), Berlin, Akademie Verlag, 2001, pp.

<sup>13</sup> Cf. *Dalalat Al Hairin, Le Guide des égarés*. Publié pour la première fois dans l'original arabe et accompagné d'une traduction française et des notes critiques par S. Munk, 3 vol, Osnäbruck, Otto Zeller, 1964.

<sup>14</sup> Existiram duas traduções, uma primeira feita por Semuel Ibn Tibbón, ainda em vida de Maimónides e, uma segunda, feita por Yehuda al-Harizi. Cf. David Gonzalo Maeso, *Estudio preliminar in Guía de perpeljós*, p. 31.

fortes diferenças entre as duas. É neste sentido que Emile Saisset se exprimia ao dizer que «Maimónides é o precursor de São Tomás de Aquino e que o Moré Neboukin anuncia e prepara a *Summa Theologiae*»<sup>15</sup>. Outros designam-no ainda, como o são Tomás judeu<sup>16</sup>. Contudo, não podemos falar verdadeiramente de uma dependência de Tomás de Aquino relativamente a Maimónides, sem levantarmos duas questões essenciais:

1. Qual a tradução latina que São Tomás teria utilizado do *Guia dos perplexos* e que grau de conhecimento e de reflexão tinha desta obra?

2. Qual o grau de frequência e de utilização do pensamento de Maimónides e como é que São Tomás o integra, na sua própria especulação? Sem estas duas questões resolvidas, não poderemos trabalhar suficientemente a influência de Maimónides em Tomás de Aquino de uma forma clara e rigorosa<sup>17</sup>. A nossa comunicação centrar-se-á nestas duas interrogações sem que, contudo, possa dar uma resposta clara e decisiva a cada uma delas.

1- Na edição e tradução castelhana de David Gonzalo Maeso é afirmado, a partir das observações efectuadas por Adolfo Bonilla que «Alberto Magno y Santo Tomás conocían el More puesto que le citan repetidamente. Cierito que podían tener noticia de él por las citas que hace Raimundo Martí en su *Pugio Fidei* (1270) pero nada se opone a que, además hubiese otra versión latina completa»<sup>18</sup>.

Esta opinião dada por Adolfo Bonilla e reiterada por David Gonzalo Maeso, não é referida por todos os estudiosos do pensamento de Maimónides. Outros afirmam, pois, que na obra de São Tomás, existem efectivamente muitas

<sup>15</sup> E. Saisset, *La Philosophie des Juifs: Maimonide et Spinoza*, in *Revue des deux Mondes*, 37, (1862), p. 296-325.

<sup>16</sup> M. T.-L. Penido, *Les attributs d'après Maimonide*, p. 139.

<sup>17</sup> Em certos estudos, que abordam a influência do pensamento de Maimónides em São Tomás, os autores referem que Maimónides é designado pelo Aquinato pelo nome de Rabbi Moisés, ou ainda, por Moisés Egyptius. Cf. Isaac Franck, *Maimonides and Aquinas on Man's Knowledge of Good: a Twentieth Century Perspective*, in *Review of Metaphysics*, vol. 38 (1985), p. 600. Todavia, interrogando o CD-ROM do padre Busa, *Thomae Aquinatis Opera omnia*, cum hypertextibus in CD-ROM, nada foi encontrado sob o nome de Moisés Egyptius. Para além disso, é também referido por L. Elders, no seu artigo, *Les rapports entre la doctrine de la prophétie de saint Thomas et le «Guide des Égarés» de Maimonide*, in *Divus Thomas*, vol. 78, (1975), p. 456, que o *Guia* é citado por São Tomás, quer com o título *doctor dubiorum* ou ainda *dux errantium* ou, ainda, dos livros *Perplexorum* e *Prophetarum*. Interrogando da mesma forma a edição electrónica, não encontramos registo algum destes títulos. Além do mais, aparece-nos uma outra forma de citar, na edição de Parma, com o título, *Directorium*.

<sup>18</sup> Mose Bem Maimon, *Guía de perplejos*, Edição de David Gonzalo Maeso, Madrid, Editorial Trotta, 1994, p. 32. Cf. A. Bonilla y San Martín, *Historia de la filosofía española II* (siglos VIII-XII, judíos). Madrid, 1911, p. 300. Depois de ter apresentado, neste Congresso, esta comunicação, foi publicado um artigo de Gorge K. Hasselhoff, «Zur Problematik Kritischer Ausgaben der Schriften von Moses Maimonides», in *Bulletin de Philosophie Médiévale*, 46 (2004), pp. 39-53, onde o autor dá conhecimento das traduções latinas existentes do *Dux neutrorum*.

referências a Maimónides e igualmente no seu mestre Alberto Magno. Neste último, essas referências existem a tal ponto, que são reproduzidas na sua obra uma grande parte dos discursos do mestre Judeu<sup>19</sup>. Segundo M. Joel, e mais recentemente Isaac Franck, seria, essencialmente, Alberto Magno que teria iniciado Tomás de Aquino ao *Guia* de Maimónides<sup>20</sup>. Avital Wohlman afirma na sua obra, *Thomas d'Aquin et Maimonide un dialogue exemplaire*, praticamente o mesmo, referindo que Alberto Magno introduziu São Tomás aos grandes temas teológicos da obra do pensador judeu e que ele próprio lia de maneira cursiva<sup>21</sup>. Segundo ainda Avital é ainda em ambiente dominicano, em Paris e em Toulouse, muito particularmente, com Alberto Magno e Moneta de Cremona (1220-) que se efectuam as «primeiras análises consistentes do pensamento de Maimónides»<sup>22</sup>. A tradução utilizada do *Guia* deve-se então a uma tradução efectuada por Al-Gharizi, ou Al-Charisi, como lhe chama Adolfo Bonilla, a partir do hebraico<sup>23</sup>. Joseph Perles, num importante artigo<sup>24</sup> citado por Adolfo Bonilla, considera mesmo que esta tradução latina do *Moreh* se encontra num manuscrito que data do século XIV, conservado na Biblioteca Real de Munique, e que seria a mais antiga versão latina. Segundo ainda Joseph Perles, a tradução dataria do século XIII e deveria ter sido feita no sul de Itália. Todavia, Santo Alberto terá ainda utilizado uma outra tradução latina, de uma parte importante do *Guia*, que compreendia a introdução e o capítulo primeiro do segundo livro. Por sua vez, Salomon Munk, que traduziu a partir da versão árabe o *Guia dos perplexos* em língua francesa, considera que o *Guia* deverá ter tido na Europa uma versão latina, pois é frequentemente citado por São Tomás e Alberto Magno<sup>25</sup>.

Por todas estas razões, seria importante entender como, por um lado, as traduções latinas medievais do *Guia dos perplexos* foram um bom veículo de transmissão do pensamento do filósofo judeu e de como, os autores cristãos são, a este respeito, um dos melhores interlocutores para a compreensão do próprio pensamento de Maimónides e por outro lado, como o aristotelismo de

<sup>19</sup> M. Joel, *Verhältniss Albert des Grossen zu Moses Maimonides: Ein Beiträge zur Geschichte der Mittelalterlichen Philosophie*, Breslau, Verlag der Schletter'sschen Buchhandlung, 1863, p. 2.

<sup>20</sup> Isaac Franck, «Maimonides and Aquinas on man's knowledge of God: a twentieth perspective», in *Review of Metaphysics*, vol. 38, (1985), n° 3, p. 600.

<sup>21</sup> Avital Wohlman, *Thomas d'Aquin et Maimonide, un dialogue exemplaire*, Préface d'Isaïe Leibowitz, Paris, Cerf, 1988, p. 19; cf. L. G. Levy, *Maimonide*. Paris, 1911, p. 264-265; cf. A. Dondaine, «Préface» à *Expositio super Job ad litteram*. Roma, Ed. Leonina, 1965, p. 25-34.

<sup>22</sup> Avital Wohlman, *Thomas d'Aquin et Maimonide, un dialogue exemplaire*, p. 18.

<sup>23</sup> Avital Wohlman, *Thomas d'Aquin et Maimonide, un dialogue exemplaire*, p. 18.

<sup>24</sup> Joseph Perles, «Die in einer Münchener Handschrift aufgefundenene erste lateinische Übersetzung des maimonischen Führers», separata de Frankel Graetzchen *Monatschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums*, t. 24. (Breslau 1875).

<sup>25</sup> S. Munk, «Préface» in *Le Guide des égarés*, tome I, Traduction par S. Munk, Osnabrück, Otto Zeller, 1964, pp.i-ii.

Maimónides poderá ser igualmente um interlocutor para a compreensão dos autores cristãos medievais.

2 - Na vasta obra de São Tomás encontramos duas formas de citar a obra de Maimónides, em particular o *Guia*. São Tomás faz, numa das vezes, citações *ad sensum*, e, por isso, sem uma referência exacta, e *ipsis verbis*, das passagens em causa; noutras vezes, refere explicitamente a ideia precisa do texto. Podemos dar dois exemplos do que acabámos de dizer, citando o próprio São Tomás. Para os dois casos, apresentamos dois exemplos extraídos da *Summa Theologiae* e do *Comentário às Sentenças* de Pedro Lombardo:

1a - primeiro exemplo:

S. T. I<sup>a</sup> q. 13, a. 2

*Guia*, part. I, cap. 58

«*Quidam enim dixerunt quod haec omnia nomina licet affirmative de Deo dicantur, tamen magis inventa sunt ad aliquid removendum a Deo quam ad aliquid ponendum in ipso. Unde dicunt quod, cum dicimus Deum esse viventem, significamus quod Deus non hoc modo est, sicut res inanimatae: et similiter accipiendum est in aliis. Et hoc posuit Rabbi Moyses.*»

«[...] yo declaro es cosa demostrada que Dios (¡honrado e exaltado sea!) es él ser «necesario», y no hay en él composición, según demostraremos. Solamente aprehendemos de él «que es», pero no «lo que es»; en consecuencia, resulta inadmisibile se dé en él un atributo afirmativo, porque no tiene «ser» fuera de su quiddidad».

1b - segundo exemplo, para este caso:

*In I Sent.* dist. VIII, q. 1, a. 1, sed contra

*Guia*, part. I, cap. 63

«*hoc idem videtur per Damascenum dicentem quod qui est, maxime est proprium nomen Dei: et per Rabbi Moysen, qui dicit, hoc nomen esse nomen Dei ineffabile, quod dignissimum habebatur.*»

«Así pues, cuando Dios (¡exaltado y magnificado sea!) se reveló a Moisés, nuestro Maestro (sobre él sea la paz!), y le ordenó efectuar un llamamiento a los hombres y comunicarles su mensaje [...] Como consecuencia, Dios le otorgó el conocimiento que debía transmitirles, a fin de inculcarles la existencia de Dios y eso es lo que expresan las palabras «Ehyè aser ehyè» (soy quien soy)».

Como podemos constatar São Tomás não cita explicitamente a passagem do *Guia*, mas limita-se a resumir, em poucas e, pelas suas próprias palavras, a doutrina de Maimónides. Uma das temáticas mais caras a Tomás de Aquino é, sem dúvida alguma, os nomes divinos e a questão da infabilidade divina. No comentário às *Sentenças*, tomando o texto acima citado e, na *Suma Teológica*, em particular, na questão 13 da *prima pars*, São Tomás, fala da explicação que

Maimónides dá do nome «aquele que é». O comentário tomasiano do nome divino «*qui est*», utilizando para tal, uma pequena parte da explicação que Maimónides efectua no capítulo 63 do *Guia*, é o motivo fundamental da sua própria interpretação. Com efeito, segundo Maimónides, a excelência desse nome divino, que significa essencialmente a «Existência simples», e que na linguagem de São Tomás é designado como *esse*, revela a relação estreita que Maimónides efectua entre este nome, *Ehye aser ehye* (sou aquele que sou - *ego sum qui sum* (Ex. 3,14) e o Tetragrama, Yod-He-waw-He (*Yhwh* - *Yahwè*), que designa o «distintamente pronunciado», o «claramente articulado», o «m-foras»<sup>26</sup>. Por isso, conclui Maimónides que «no hay nombre de Dios [...] que no sea derivado, excepto el Tetragramaton, que es el *Sem-ha-m-foras* que no expresa ningún atributo sino la simple existencia y nada más»<sup>27</sup>.

Voltando ao comentário de Tomás de Aquino, podemos dizer que esta passagem das *Sentenças* ainda é mais curiosa, se tivermos em conta o que ele nos diz sobre o *nomen Dei*. São Tomás resume numa só ideia, o significado do nome de Deus enquanto Ser, como o seu próprio acto de existir, e a inefabilidade que esse mesmo nome comporta, como expressão máxima da transcendência de Deus (*qui est, maxime est proprium nomen Dei e hoc nomen esse nomen Dei ineffabile, quod dignissimum habebatur*. Ora, o capítulo 63 do *Guia dos perplexos* não aborda a inefabilidade deste nome, mas antes, os cinco nomes divinos atribuídos a Deus, e realça o Tetragrama como o único nome não derivado e, por isso, o único que exprime a pura Existência de Deus. Onde está então a inefabilidade divina? Ela será objecto de reflexão nos capítulos 50, 51, 58, 59 e 60, do *Guia*, que tratam dos atributos divinos positivos e negativos, em particular, os capítulos 58 e 59, que consideram que os atributos negativos estão mais próximos do conhecimento de Deus e da sua percepção<sup>28</sup>.

Por sua vez, São Tomás fala da excelência do ser de Deus e, simultaneamente, denuncia o seu carácter inefável. A inefabilidade divina foi largamente abordada pelos autores da Patrística, quer grega quer latina. Neste preciso contexto, o interlocutor que Tomás faz intervir, juntamente, com Maimónides é João Damasceno. São Tomás conjuga, de forma harmoniosa, a tradição greco-cristã que afirma a inefabilidade divina e a tradição judaico-árabe da absoluta transcendência divina<sup>29</sup>. Este nome de Deus expressa a excelência do

<sup>26</sup> *Guia*, I, cap. 61, p. 167.

<sup>27</sup> *Guia*, I, cap. 63, p. 175.

<sup>28</sup> *Guia*, I, cap. 60, p. 164.

<sup>29</sup> Na tradução de Munk é referido na nota n. 1, do capítulo 58, p. 238, que: «Déjà avant Maimonide, les théologiens juifs, et notamment ceux d'Espagne, avaient insisté sur ce point et avaient établi qu'on ne saurait exprimer ce que Dieu est, mais seulement ce qu'il n'est pas, et que les attributs qu'on lui prête communément, loin d'avoir un sens affirmatif, n'indiquent autre chose que l'exclusion de leur contraire». Na «introdução» de Shlomo Pines à tradução inglesa *The Guide of the Perplexed*, vol. I. Chicago and London, The University of Chicago, 1963, p. XCV, é afirmado que a teologia negativa de Maimónides é fortemente influenciada pela de Avicena.

seu Ser, a pura existência de Deus. A doutrina da absoluta simplicidade divina é para o rabino medieval, a melhor forma de reacção contra o antropomorfismo e a única maneira de afirmar a natureza incorporeal Deus distinta de qualquer outra criatura<sup>30</sup>.

Passemos ao segundo caso, onde São Tomás efectua uma citação explícita de Maimónides. Vamos dar igualmente dois exemplos.

2a – segundo exemplo:

S. T. I<sup>a</sup> q. 50, a. 3, resp.

Guia, part. II, cap. 4

«Sed quia hoc videtur repugnare documentis sacrae Scripturae, Rabbi Moyses, Judaeus, volens utrumque concordare, posuit lib. 2, Perplexorum, cap. 4 et 6, quod Angeli, secundum quod dicuntur substantiae immateriales»

«[...] Dios (¡ensalzado sea!) no realiza las cosas por contacto; así, cuando quema, es por mediación del fuego, el cual se mueve por obra de la esfera celeste, y ésta a su vez, por la actuación de una *Inteligencia separada*. Éstas son los ángeles, que están cerca de él, y por mediación de ellos se mueven las esferas».

Guia, part. II, cap. 6

«Ya anteriormente dedicamos un capítulo a exponer que los ángeles no son cuerpos, como también afirma Aristóteles, pero con una diferencia en la denominación puesto que él llama *Inteligencias separadas* a lo que nosotros ángeles».

2b - segundo exemplo, para este segundo caso:

In II Sent. Dist. III, q. 1, a. 1, resp.

Guia, part. I, cap. 75

«Tertia positio est quod corpora caelestia et elementa non communicant in materia: et haec est positio Averrois (de substantia Orbis, cap. 2) et Rabbi Moysis (lib 1 Directorii, cap. 75), et videtur magis dictis Aristotelis convenire».

«según opinión de los filósofos, se suceden generación y corrupción, es distinta de la materia superior – es decir, el substrato de las esferas –, como se ha demostrado, y se sostiene la existencia de dos dioses, el uno que rige la materia inferior, sin intervención en las esferas, y el otro que las gobierna, sin interferirse en la materia elemental (hylè)».

<sup>30</sup> M. T. L. Penido, «Les attributs de Dieu d'après Maimonide», in *Revue Néo-Scholastique de Philosophie*, 26, (1924), pp. 138-139

Como acabamos de ver, os dois casos demonstram bem a maneira como São Tomás usa e introduz o pensamento de Maimónides. Para além disso, verifica-se que quando Tomás se reporta a alguma ideia ou doutrina de Maimónides, que a sua explicação é breve e sintética. A razão da brevidade da reportação ou da citação deve-se ao facto de que São Tomás deverá sintetizar o que Maimónides diz num determinado capítulo do *Guia*. Ora, por vezes o tema de um capítulo é extenso, daí que São Tomás resuma a ideia do Rabbi Moisés. No entanto, verificamos igualmente que São Tomás elabora na sua própria exposição, o pensamento de Maimónides sem que ele seja convocado explicitamente, nesse preciso momento. Neste segundo exemplo, acima citado, São Tomás atribui a Averróis e a Maimónides a mesma doutrina sobre os corpos celestes, conferindo a Aristóteles a origem desta doutrina.

Já no contexto do livro I do *Comentário às Sentenças*, e a propósito da existência ou não dos vários atributos em Deus, o Aquinata associa directamente Rabbi Moisés e Avicena<sup>31</sup>.

A partir destas duas maneiras de São Tomás se reportar ao pensamento de Maimónides, podemos tirar algumas ilações: a) que São Tomás não cita sempre da mesma forma; b) que para além disso, a reportação faz-se, por vezes, de forma bastante vaga, sem grande desenvoltura. Perguntamo-nos mesmo se teria ao seu dispor uma tradução latina completa do *Guia dos perplexos* que lhe merecesse total confiança.

A questão 13 da *Summa*, dividida em doze artigos, trata dos (*Nomina Dei*) nomes divinos. Segundo São Tomás, a denominação divina efectua-se quer por via positiva, quer por via negativa. O pensamento de Maimónides é introduzido no artigo 2, que trata da questão de saber se o nome que se diz de Deus implica algo de substancial. A resposta de São Tomás é dada de forma clara e inequívoca. Os nomes que se dizem negativamente (*negative*), ou que significam uma (*relatio*) relação de Deus com a criatura não significam, de modo nenhum, a substância divina.

S. T. P., q. 13, a. 2

*Guia*, I, cap. 58

«Respondeo dicendum quod de nominibus quae de Deo dicuntur negative, vel quae relationem, ipsius ad creaturam significant, manifestum est quod substantiam eius nullo modo significant, sed remotionem alicuius ab ipso, vel relationem eius ad alium, vel potius alicuius ad ipsum. Sed de nominibus quae absolute et affirmative de Deo dicuntur, sicut bonus, sapiens, et

«Sábete que la descripción de Dios (;glorificado y exaltado sea!) por medio de negaciones es la única verdadera, lo cual no precisa de laxitud en el lenguaje, ni implica deficiencia de ninguna especie respecto al Creador; en cambio, la atribución enunciada en forma afirmativa encierra la idea de asociación e imperfección, que ya expusimos. [...]

<sup>31</sup> *Sancti Thomae Aquinatis Opera omnia*, Tomus VI, *In Sent.* I, dist. 2, q. 2, a. 2, Parmae, Typis Petri Fiaccadori, 1861, pp.23-24.

*hujusmodi, multipliciter aliqui sunt opinati. – Quidam enim dixerunt quod haec omnia nomina, licet affirmative de Deo dicantur, tamen magis inventa sunt ad aliquid removendum a Deo quam ad aliquid ponendum in ipso. Unde dicunt quod, cum dicimus Deum esse viventem, significamus quod Deus non hoc modo est sicut res inanimatae: et similiter accipiendum est in aliis. Et hoc posuit Rabbi Moyses. [...] Et ideo aliter dicendum est, quod huiusmodi quidem nomina significant substantiam divinam, et praedicantur de Deo substantialiter, sed deficiunt a representatione ipsius ».*

Ahora bien, la faceta que diferencia los atributos negativos de los positivos estriba en que éstos, aunque no individualicen, indican siempre una parte del objeto cuyo conocimiento se apetece, es decir, de la substancia, de alguno de sus accidentes, en tanto que los negativos nada en absoluto nos descubren respecto a la esencia cuya naturaleza deseamos indagar, salvo accidentalmente [...] yo declaro es cosa demostrada que Dios (¡honrado y exaltado sea!) es el Ser «necesario», y no hay en él composición, según demostraremos. Solamente aprehendemos de él «que es», pero no «lo que es»; en consecuencia, resulta inadmisibile se dé en un atributo afirmativo, porque no tiene «ser» fuera de su «quiddidad» [...]

Así, por ejemplo, demostrada la existencia necesaria de algo fuera de esas esencias captadas por los sentidos y cuyo conocimiento, abarca el entendimiento, afirmamos al respecto que «existe», lo cual equivale a decir que es imposible su inexistencia. Asimismo advertimos la diferencia entre tal ente y la existencia de los elementos, por ejemplo, que son cuerpos inanimados, y decimos que es un «ser viviente» lo cual equivale afirmar que él (¡exaltado sea!) no es inanimado».

A resposta de São Tomás, no artigo, acima citado, toca em três aspectos essenciais que vamos explicitar em paralelo, com a passagem do capítulo 58 do *Guia*. Desta forma, demonstramos como a presença de Maimónides no pensamento de São Tomás é decisiva.

1 – No primeiro ponto, São Tomás distingue dois modos de se falar de Deus que não significam de nenhum modo a sua substância: o modo da negação e o modo da relação: *nomibus quae de Deo dicuntur negative, vel quae relationem, ipsius ad creaturam significant, manifestum est quod substantiam eius nullo modo significant*. Na verdade, segundo São Tomás, os nomes que ao falarem de Deus implicam uma negação ou uma relação, não podem significar, de modo algum, a sua substância. À primeira vista, parece que a resposta de São Tomás opõe-se à ideia de Maimónides, referida nas passagens anteriores, pois o mestre judeu afirma que o Tetragrama e o nome, *Ehye aser ehye* (sou aquele que sou - *ego sum qui sum*) significam a verdadeira e real Existência de Deus e, por

isso, a sua substância ou essência. Todavia, a resposta de São Tomás será elaborada ao longo de todo o corpo da resposta, tendo em conta a tese maimonideana acerca dos nomes que se atribuem a Deus negativamente. Num primeiro momento, distingue os nomes que não significam a substância divina, mas num segundo momento já diz que há nomes que se dizem de outro modo, *aliter dicendum quod*, e que por isso, significam a substância divina. Por isso há nomes que expressam a substância de Deus e que se predicam de Deus propriamente. Porém, ao dizerem a substância divina, fazem-no de modo imperfeito. São Tomás dirá no artigo 8 da questão 13, que não podemos conhecer a natureza divina em si mesma nem sabermos o que ela é na sua essência mas somente pelo modo, da eminência, da causalidade e da negação<sup>32</sup>. Ora, Maimónides afirma igualmente que de Deus só sabemos que «Ele» é e não «aquilo que ele é».

2 - No segundo ponto, destacamos aquilo que S. Tomás retira de Maimónides e que pertence a toda tradição judaica-cristã e árabe, a ideia segundo a qual a via positiva ou afirmativa encerra a ideia de composição e de imperfeição. Ora, Deus não é nem composto nem é imperfeito. Logo, a via positiva é deficiente. Sendo assim, segundo Maimónides, é impossível dar-se um atributo a Deus, porque nada está fora de Deus que não esteja na sua essência. Ora, os atributos, porque lhe são aplicados implicam esse carácter extrínseco e accidental. Por isso, conclui Maimónides, que há uma diferença entre a existência de um determinado ente e a Existência de Deus.

Por seu lado, São Tomás ao afirmar que há nomes que significam a substância divina mas significando-a de forma imperfeita e, que para além disso são deficientes (*deficiunt a representatione eius*) para poder representá-lo, está precisamente a designar uma certa via positiva que as criaturas possuem para poder falar sobre Ele. Esta via não é a via da *eminentia*, mas antes a da via da *causalitas* e da via *negationis*, que não se identificam com a via *eminentiae*, pois esta é tomada no sentido absoluto<sup>33</sup>. Na verdade quer a via *causalitatis* quer a via *negationis* processam-se a partir dos efeitos do acto criador, e por isso, do ponto de vista da criatura. Quer a *relatio*, quer a *negatio* revelam-se como uma forma da criatura afirmar algo de Deus, ainda que, na *negatio*, haja a necessidade de se remover alguma coisa d'Ele para se poder afirmar<sup>34</sup>.

Por esta razão, São Tomás apresenta três objeções para cada uma destas duas formas de se nomear Deus, formuladas no corpo da resposta no artigo 2.

<sup>32</sup> S. T. I<sup>o</sup>, q. 13, a. 8, ad 2. S. Thomae Aquinatis Summa Theologica, T. 1, Paris, P. Lethielleur, 1927, p. 83.

<sup>33</sup> S. T. I<sup>o</sup>, q. 13, a. 8, ad 2.

<sup>34</sup> A via da *eminentiae* poderá significar a preexistência em Deus de todos aqueles atributos que subsistem nele ao mais alto grau. São Tomás afirma na I<sup>o</sup>, q. 6, a. resp.: «Cum enim dicitur Deus est bonus, vel sapiens non solum significatur quod ipse sit causa sapientiae vel bonitatis, sed quod haec in eo eminentius praexistunt».

Relativamente à via por *remotionis*, São Tomás responde de certa forma a Maimónides, pois ele é um dos representantes desta tese. Mas a via da *eminentiae* não é objecto de reflexão quer por parte de Maimónides quer por parte de Tomás, neste preciso contexto. Donde, podemos claramente dizer que, relativamente aos atributos positivos, quer por via da afirmação, quer por via da negação, que eles estão aquém da via da eminência, ou seja da via da absoluta transcendência divina, que considera que Deus permanece profundamente desconhecido (*Penitus manet Ignotum*)<sup>35</sup>.

3 – No terceiro ponto, Maimónides reforça as limitações de uma atribuição positiva dos nomes divinos, na medida, em que o sentido da afirmação, *Deus é vivente* só é válida quando está subjacente a esta ideia, a negação do seu contrário, a de que Deus não é um ser inanimado. Com efeito, o sentido da atribuição só se produz quando a negação permite a afirmação, ou ainda, no caso, em que a afirmação inelutável da existência se efectua porque a inexistência seria impossível. Mas a existência deste Ser eterno e sem causa, é superior a esta existência que nós concebemos, por isso, quer Maimónides, quer Tomás de Aquino, afirmam a real e suprema Existência de Deus como Acto pleno do seu próprio acto de Existir. Podemos assim concluir, que São Tomás prolonga e discute as posições de Maimónides, relativamente ao modo de se falar de Deus. Por isso mesmo, Avital Wohlman, afirma que, quer em São Tomás, quer em Maimónides, o discurso sobre Deus exige a passagem pela *via negationis*<sup>36</sup>. É, sobretudo em São Tomás, que esta mesma negação possui uma função purificadora, que permite a passagem à *via eminentiae*.

---

<sup>35</sup> Anton, C. Peguis, «Penitus manet Ignotum», in *Medieval Studies*, 27, (1965), p. 212-226.

<sup>36</sup> Avital Wohlman, *Thomas d'Aquin et Maimonide*, p. 132.