

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE MINAS GERAIS
Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião

Werbert Cirilo Gonçalves

**A RENÚNCIA DE DEUS COMO EXPERIÊNCIA MÍSTICO-ESPECULATIVA:
o apofaticismo do Pseudo-Dionísio e o anúncio histórico da morte divina.**

Belo Horizonte
2014

Werbert Cirilo Gonçalves

**A RENÚNCIA DE DEUS COMO EXPERIÊNCIA MÍSTICO-ESPECULATIVA:
o apofaticismo do Pseudo-Dionísio e o anúncio histórico da morte divina.**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Ciências da Religião.

Orientador: Lindomar Rocha Mota

Belo Horizonte
2014

FICHA CATALOGRÁFICA

Elaborada pela Biblioteca da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais

G635r

Gonçalves, Werbert Cirilo

Renúncia de Deus como experiência místico-especulativa: o apofaticismo do pseudo-dionísio e o anúncio histórico da morte divina / Werbert Cirilo Gonçalves. Belo Horizonte, 2014.
144f.

Orientador: Lindomar Rocha Mota
Dissertação (Mestrado) – Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais.
Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião.

1. Deus – Prova de existência. 2. Misticismo. 3. Morte de Deus (Teologia). 4. Filosofia e religião. I. Mota, Lindomar Rocha. II. Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais. Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião. III. Título.

SIB PUC MINAS

CDU: 211.5

Werbert Cirilo Gonçalves

**A RENÚNCIA DE DEUS COMO EXPERIÊNCIA MÍSTICO-ESPECULATIVA:
o apofaticismo do Pseudo-Dionísio e o anúncio histórico da morte divina.**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Ciências da Religião.

Dr. Lindomar Rocha Mota (Orientador) – PUC Minas

Dr. Rodrigo Coppe Caldeira – PUC Minas

Dr. Paulo César Costa – PUC Rio

Belo Horizonte, 07 de março de 2014.

**Dedicado àqueles que muito me emocionam:
Célia e Teodoro.**

AGRADECIMENTOS

É com muita alegria e satisfação que apresento os resultados da minha pesquisa em Ciências da Religião e, assim, agradeço a todos que me incentivaram e contribuíram para que esta dissertação fosse edificada. Com carinho, registro minha homenagem aos amigos padres, Evandro Campos Maria e Fernando Cesar do Nascimento, pela amizade e pelo empenho para a concessão da bolsa de estudos, sem a qual seria impossível chegar a este objetivo; e, com isso, meu agradecimento à Universidade Católica de Minas e a todos do Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião: professores e demais funcionários.

De maneira especial, meu reconhecimento à orientação do professor Dr. Padre Lindomar Rocha Mota que, com sua brilhante formação filosófica, me auxiliou na elaboração do trabalho e a quem devo os resultados positivos desta pesquisa; aos meus companheiros de classe da especialização e do mestrado que me incentivaram e com os quais muito aprendi. Da mesma forma, ao professor Dr. Rodrigo Coppe quem primeiro me apresentou o místico Pseudo-Dionísio e se disponibilizou a qualificar a minha pesquisa, bem como, agradeço ao reverendíssimo professor Dr. Dom Paulo César Costa que acolheu o convite para ler estas páginas fastidiosas e compor a banca de avaliação.

Meu agradecimento e veneração à Igreja Católica que tem valorizado e incentivado a formação dos leigos e à qual desejo continuar a servir; aos amigos divinos e eternos do Movimento Shalom; à minha menina Cátia, que caminhou ao meu lado neste tempo de pesquisa e a quem dedico as mais belas palavras de amor; e ainda, minha reverência a melhor escola que frequentei: minha família, que continuamente me emociona.

A todos vocês, deixo o meu sincero abraço e carinho de amigo que, na festa da vida, torce para que a história de cada um seja celebrada com muitos momentos felizes. E que dia a dia possamos descobrir a delicada presença de Deus sempre presente.

Por fim, Trindade mais que divina e bondosa, que está presente em todo lugar e que tudo preenche, seja eternamente exaltada e celebrada. Treva mais que brilhante, iluminai com a Sua claridade os olhos do nosso coração a ponto de fazê-los contemplar, na obra da criação e na nossa história de vida, a Sua manifesta presença graciosa e silenciosa. Fecunda o solo da nossa inteligência com a sabedoria divina e faça florescer na aridez dos dias tristes a rosa da alegria que vem do seu mistério.

Possamos também nós penetrar nessa Treva mais luminosa que a luz e, renunciando a toda visão e a todo conhecimento, possamos assim ver e conhecer que não se pode nem ver nem conhecer Aquele que está além de toda visão e de todo conhecimento! (PSEUDO-DIONÍSIO, 2004b, p.132).

RESUMO

Esta dissertação realizou um estudo sobre a renúncia de Deus na mística especulativa, que constitui uma experiência religiosa que envolve o movimento da razão humana em direção ao Mistério Absoluto concebido como transcendente ao conhecimento e pertencente ao domínio do translógico. Reconhecendo que esta renúncia se refere tanto à negação da existência divina, quanto à abdicação de formulações ou de determinadas teorias sobre Deus, analisou-se como a mística cristã é afetada, provocada e repensada na civilização ocidental marcadamente religiosa. A dissertação teve como referencial teórico o pensamento do Pseudo-Dionísio, o areopagita, que reconhece a renúncia como necessidade para uma autêntica experiência do Mistério e, assim, apresentou o seu apofaticismo como um conhecimento místico-especulativo que recusa determinar Deus como um conceito objetivo e que exige o abandono das formulações verbais que ousam encerrar o Mistério em categorias. Por conseguinte, a pesquisa investigou como o apofaticismo se comportou após o anúncio histórico da morte de Deus e diante das críticas modernas à teologia metafísica e sua linguagem logocêntrica. Enfim, foi possível reconhecer como a mística do pseudo-areopagita corrobora com algumas reflexões contemporâneas, da filosofia e da teologia, que propõem não mais tratar Deus como Ser, se apresentando como crítica ao modo exclusivamente afirmativo de se fazer teologia e, com isso, repropõe a mística como necessidade de aproximação do Mistério divino que, como disse o Pseudo-Dionísio, se encontra nas Trevas e no silêncio bem distante de toda idolatria conceitual.

Palavras-chave: Renúncia de Deus. Mística-especulativa. Pseudo-Dionísio. Apofaticismo.

Morte de Deus.

ABSTRACT

This thesis conducted a study on the resignation of God in speculative mysticism, which is a religious experience involving the movement of human reason toward the Absolute Mystery conceived as transcendent knowledge and belongs to the domain of translogical. Acknowledging that renunciation refers both to the denial of the divine existence, as the abdication of certain formulations or theories about God, analyzed as Christian mysticism is affected, provoked and rethought in distinctly religious Western civilization. The dissertation had as a theoretical thought of Pseudo-Dionysius the areopagite, which recognizes the need for renunciation as an authentic experience of the mystery and thus presented the apophaticism this Christian as a speculative-mystical knowledge refusing determine God as an objective concept and it requires the abandonment of verbal formulations that dare quit the Mystery into categories. Therefore, the research investigated how apophaticism behaved after the historic announcement of the death of God and given modern criticism of metaphysical theology and its logocentric language. Anyway, it was possible to recognize as the mystical pseudo-areopagite corroborates some contemporary reflections, philosophy and theology, offering not treat God as Being, presenting itself as the only criticism so way to do theology and, thus, presenting anew the mystical approach as a necessity of the divine Mystery, as Pseudo-Dionysius said, is in the darkness and silence far away from all conceptual idolatry.

Keywords: Resignation of God. Speculative-mysticism. Pseudo-Dionysius. Apophaticism.
Death of God.

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO	16
2 A RENÚNCIA MÍSTICO-ESPECULATIVA	20
2.1 A mística especulativa	25
2.1.1 Eixos estruturadores	28
2.1.2 Fases históricas	30
2.2 A renúncia de Deus	32
2.2.1 Modos de renúncias	33
2.2.2 Abdicação de Deus	36
2.3 O Pseudo-Dionísio, o areopagita	40
2.3.1 O pensamento místico-especulativo do Pseudo-Dionísio	44
2.3.2 A renúncia no pensamento do Pseudo-Dionísio	50
3 A RENÚNCIA DE DEUS NO PENSAMENTO DO PSEUDO-DIONÍSIO	57
3.1 O apofaticismo do Pseudo-Dionísio	57
3.1.1 O apofaticismo da ousia e o apofaticismo da persona	59
3.1.2 O apofaticismo da persona como renúncia e superação	68
3.2 A renúncia das formulações objetivas: “o Nada de tudo o que é”	72
3.2.1 A niilidade de Deus	73
3.2.2 A obscuridade da luz divina	81
3.3 A renúncia das formulações verbais: “o Nome sem nome”	86
3.3.1 A inefabilidade do Mistério e a linguagem humana	86
3.3.2 O silêncio como renúncia	92
4 O APOFATICISMO E O ANÚNCIO DA MORTE DE DEUS	100
4.1 A renúncia histórica de Deus	103
4.1.1 O anúncio da morte de todos os fundamentos	104
4.1.2 O destino da mística especulativa sem a transcendência	109
4.2 O Deus sem Ser	112
4.2.1 A renúncia da Causa Sui	115
4.2.2 A idolatria conceitual	118
4.3 A atualidade do apofaticismo do Pseudo-Dionísio	123
4.3.1 A predominância da teologia catafática	124
4.3.2 A pertinência do apofaticismo	127
5 CONCLUSÃO	131
REFERÊNCIAS	136

1 INTRODUÇÃO

Deus é um tema que sempre esteve presente na história da humanidade. Todavia, da mesma maneira que muitos pensadores – como Aristóteles, Tomás de Aquino e Anselmo de Cantuária – se atreveram a provar a existência de um Ser Absoluto, ora com argumentos simples, ora com proposições complexas, não foram poucos os esforços daqueles que ousaram rejeitá-lo.

Na experiência mística, o tema da rejeição a Deus não se ausentou: o místico teve que lidar com as investidas teóricas, ideológicas e doutrinárias que iam de encontro ao “objeto” de sua experiência e, ainda, enfrentar o desafio de apresentar e justificar com argumentos plausíveis a autenticidade da sua vivência religiosa.

No interno da experiência mística, a renúncia se apresenta ou como abdicação do sujeito da experiência (o místico), ou como abdicação do objeto experienciado (o Mistério). Por exemplo, podemos citar como um arquétipo de renúncia mística o “ascetismo”, que se refere às práticas ou aos exercícios de recusa da vontade ou dos prazeres humanos como ato de elevação espiritual, e o “apofaticismo”, que diz de uma forma de conhecimento adquirido ao recusar em atribuir a Deus categorias das criaturas. Assim sendo, temos na mística a renúncia do próprio ser humano religioso e a renúncia à pretensão do conhecimento objetivo como necessidade para união com o Mistério e como consciência da transcendentalidade divina.

Na sua forma especulativa, que se trata do caminho que a inteligência percorre para ciência do Ser Absoluto, a renúncia mística de Deus significa negá-lo como “algo definido objetivamente” pela razão e abdicá-lo como um “conceito” limitado pela linguagem; ou seja, o Mistério não pode ser compreendido como objeto pelo conhecimento, nem pode ser expresso exatamente como palavra. É, neste sentido, que a renúncia mística nos interessa como fenômeno, pois é uma vivência necessária do místico que, prescindindo de todos os ídolos objetivos ou conceituais e se colocando numa postura de total abandono e de silêncio, intenciona se aproximar do Mistério que à sua consciência se revela como o Absoluto transcendente que tudo atrai pela *dynamis* do amor.

Justificamos o uso do verbo “renunciar” no título desta dissertação por reconhecer, como Cristos Yannaràs (1995, p. 56), que este é o termo mais adequado para interpretação do apofaticismo no pensamento dionisiano, tema de nossa pesquisa, que significa a renúncia da pretensão de objetivar e verbalizar a verdade divina: transformar Deus um objeto ou um conceito. Conforme Cícero Cunha Bezerra (2009, p. 129), no texto do místico, o sentido de

renúncia (*apháiresis*) converge em negação (*apóphasis*). Percebemos essa negação em Deus em acepção transcendental e não privativa, uma vez que o Mistério tudo supera e de coisa nenhuma carece, não tem necessidade e nem é contingente. Portanto, “renunciar Deus” significa negá-lo, ou melhor, compreendê-lo como Mistério inefável, possuidor de todos e de nenhum nome, do mesmo modo, como invisibilidade e niilidade: “o Nada diante do qual toda criação é um nada”; o que implica num ato de esvaziamento de Deus, um despojar-se Dele e de todas as coisas para o místico unir-se e deificar-se, que se refere não a fazer-se divindade, mas como entende Dionísio, permitir que Ele nasça em nós.

Assim, nos interessamos e pesquisamos o tema do apofaticismo do Pseudo-Dionísio, que possivelmente foi um monge siríaco que viveu entre os séculos V e VI. Um importante místico, teólogo e filósofo neoplatônico que se autodenominou Dionísio, um dos poucos que, por volta do ano cinquenta da era cristã, foi convertido no Areópago de Atenas em decorrência do discurso de Paulo de Tarso, conforme o texto neotestamentário: Atos dos Apóstolos 17, 34.

Assumindo como referencial o pensamento do Pseudo-Dionísio, que crê que para se alcançar um autêntico conhecimento do Mistério é necessário abdicarmos de todas as formulações objetivas e verbais a respeito do Ser divino, apresentamos o escopo geral de nossa pesquisa: estudar a renúncia de Deus como uma forma de experiência que leva ao “conhecimento místico-especulativo”, ou seja, a intuição do Mistério alcançado pela razão num ato mais elevado da inteligência, que abandonando toda objetividade, se une a Ele, o Absoluto. E, desta forma, os objetivos específicos: a) apresentar o tema da renúncia como atitude do místico que reconhece a necessidade de abdicar-se de “si mesmo” para aproximação do Mistério e a renúncia como negação da existência de Deus e, assim, mostrar como a mística se comporta diante da recusa do seu horizonte último; b) descrever como o apofaticismo do Pseudo-Dionísio se expõe como uma experiência religiosa em que a relação que estabeleço com o Mistério não se exaure em esquema e categorias racionais, senão através do encontro pessoal e/ou existencial; c) e verificar como este apofaticismo se apresenta ainda hoje, principalmente diante da predominância da teologia catafática (afirmativa) no Ocidente e após o chamado “anúncio da morte de Deus” na modernidade e de suas implicações, que se trata da constatação histórica de um fato: o falecimento de todos os fundamentos religiosos e morais.

Atentos a estas questões e empós esta introdução, escrevemos o segundo capítulo que apresentou, como uma ousada tarefa, uma definição da mística e da sua forma especulativa. Em seguida, verificamos as diversas formas de renúncias de Deus e também do ser humano,

usando principalmente o sentido de “abdicar-se” que, nesta pesquisa, se refere ao processo imperativo de abandono e superação de uma concepção de Deus ao reconhecer o enfraquecimento de um determinado paradigma epistemológico. E assim chegamos ao Pseudo-Dionísio expondo o tema da renúncia no seu pensamento místico-especulativo.

No terceiro capítulo, tratamos necessariamente do apofaticismo dionisiano como uma forma de renúncia de Deus na mística. De tal modo, abordamos a diferença entre o apofaticismo da *ousia* e o apofaticismo da *persona*. O primeiro é próprio da Escolástica, que através da razão conclui a impossibilidade do conhecimento pleno da “essência” do Ser Absoluto, e o segundo próprio do pseudo-areopagita que conclui, a partir da “relação” que estabeleço com o Mistério divino, que Deus não pode ser esgotado em formulações *noéticas* (da mente). E assim, discutimos a renúncia como superação das fórmulas conceituais, bem como, sobre a niilidade divina e a inefabilidade do Mistério.

No quarto capítulo, ousamos dialogar Dionísio e o seu apofaticismo com contextos mais contemporâneos relacionados à mística especulativa e seu horizonte último de união. Assim, demonstramos como o apofaticismo de Dionísio se tornou atual, principalmente, após a renúncia histórica de Deus expressa pelo anúncio nietzschiano da morte divina e pela denúncia heideggeriana do esgotamento do uso da linguagem onto-teo-lógica na apresentação do Ser. Discutimos a respeito dos conceitos teológicos que acabam sendo, de alguma forma, uma espécie de idolatria ao tornarem Deus idêntico a uma categoria dos entes profanos; além de considerarmos como o tema do apofaticismo ressurgue num momento em que não é mais adequado aos teólogos provar a existência do Ser Absoluto.

E com isso, concluímos que o apofaticismo dionisiano ainda hoje “corrobora” com todo pensamento que ousa indicar outras formas de dizer sobre Deus; se manifesta como “crítica” ao modo exclusivamente racional de se fazer teologia; e, assim, “propõe” a mística como via possível para um autêntico diálogo inter-religioso e como uma forma de conhecimento autêntico do Mistério num tempo de secularização da mística, de um campo religioso tão complexo e da emergência de novas formas de espiritualidades.

Como metodologia, usamos a pesquisa bibliográfica como um processo sistemático de construção do conhecimento sobre o nosso tema. Logo, a referência foi o *Corpus dionysiacum* constituído pelos quatro tratados e as dez cartas do Pseudo-Dionísio e organizados no livro: *Obra completa* da editora Paulus (2004), com tradução de Roque Frangiotti. Além destes escritos, aproveitamos as contribuições de dois importantes estudiosos do Pseudo-Dionísio que nos orientaram na interpretação e na conversa com o areopagita, a saber: Cristos Yannaràs e Cícero Cunha Bezerra. Enquanto, o grego Yannaràs, na sua obra: *Heidegger e*

Dionigi areopagita: assenza e ignoranza di Dio (1995), estabelece uma relação do místico cristão com o pensamento do filósofo alemão de *Ser e tempo*; o brasileiro Bezerra nos apresenta, no seu livro *Dionísio Pseudo-areopagita* (2009), uma boa síntese sobre o neoplatonismo, a influência desta escola nos tratados do areopagita, bem como, traz os comentários e discussões atuais sobre os tratados dionisianos.

Antes de passarmos ao desenvolvimento da dissertação, é necessário notar que esta pesquisa vem contribuir com o significativo interesse e importância da mística, que são comprovados atualmente, sobretudo, pela quantidade de estudos e discussões empreendidas nos mais variados espaços de reflexões, como em diversas universidades, programas de pós-graduação, núcleos, grupos de trabalhos, oficinas, minicursos, etc. Além do mais, não são poucos os seminários, simpósios e congressos nacionais e internacionais que tratam do tema.

Vale ressaltar que uma pesquisa sobre o fenômeno da renúncia de Deus na mística especulativa é significativa por tudo que a temática implica no estudo das Ciências da Religião, principalmente como assunto e “fenômeno” presente na história do pensamento místico: desde sua presença no mundo grego entre os filósofos, passando pela patrística a desembocar na teologia negativa e filosofias modernas, bem como nas diversas formas contemporâneas de mística.

Por fim, o estudo da mística do Pseudo-Dionísio também é expressivo devido aos poucos trabalhos e livros em língua portuguesa sobre esse importante místico cristão. Assim, essa pesquisa tem sua importância por se somar aos raros estudos e contribuir com os interessados em conhecer e resgatar o pensamento do pseudo-areopagita.

2 A RENÚNCIA MÍSTICO-ESPECULATIVA

A mística se constitui como uma “experiência” e um “conhecimento” religiosos afirmados como superiores revelando-se como um fenômeno totalizante da realidade humana a partir do encontro e aproximação do sujeito com o objeto misterioso apreendido como o Outro Absoluto.

Na intenção de apresentar uma definição a cerca do nosso objeto de pesquisa, várias são as conceituações proposta para o termo “Mística” que encontramos. Nesta direção, cabem-nos situar dois problemas concernentes à sua definição. Primeiro, os dicionários de espiritualidade e estudos teológicos comumente tratam do tema com referência muito forte ao cristianismo. Carlos Eduardo Sell e Franz Josef Brüseke no seu livro: *Mística e sociedade* (2006, p.20), nos alertam que o principal limite desses glossários é que tendem a adotar “a mística cristã (e, às vezes, até católica) como parâmetro exemplar das suas definições, diante do qual as outras formas de mística religiosa são avaliadas e julgadas”. Segundo, verificamos que houve ao longo da história do Ocidente uma deterioração semântica do termo; assim temos ouvido falar em uma variedade de místicas, a saber: do partido político, do clube esportivo, da natureza, etc. Presentemente, ela tem sido identificada com alguma espécie de fanatismo tendo forte conteúdo passional e irracional rompendo de maneira drástica com o seu sentido original de orientação para o Absoluto (VAZ, 2000, p. 9).

Como verificável, ousar definir a mística torna-se uma tarefa difícil, uma vez que esta experiência é complexa e comumente afirmada pelos místicos como inexprimível. Uma definição à sua constituição escapa os contornos que arriscamos estabelecer. Pela própria essência e natureza dessa experiência, nos lançamos ao fracasso se arriscarmos falar ou descrevê-la com a pretensão de limitar ortodoxamente seu significado e alcance. Contudo, se temos a intenção de estudá-la com rigor acadêmico, é necessário torná-la objeto e colocar em palavras o que constitui essa experiência religiosa, sua perspectiva de conhecimento de um mistério, bem como, as diversas vivências que nomeia.

Henrique Cláudio de Lima Vaz, um dos significativos filósofos que se dedicaram ao estudo da mística, diz de um sentido original que prevaleceu por muito tempo delineando a mística como uma “forma superior de conhecimento de natureza religiosa ou religioso-filosófica”, que se desenvolve numa realidade para além do racional – “mas que, por outro lado, mobiliza as mais poderosas energias psíquicas do indivíduo” (VAZ, 2000, p. 9). Portanto, como experiência, se refere à extinção da separação entre o sujeito e o objeto; ou

seja, é a união ou o ajuntamento entre o ser humano religioso, místico, e o elemento sagrado, Mistério (VAZ, 2000, p. 15).

Essa experiência se efetiva inicialmente como intencionalidade, como quebra da barreira entre místico e Mistério e, logo em seguida, como linguagem, que a partir da rememoração e reflexão, se dá como elemento de explicações e teorias para nós (VAZ, 2000, p.17). Assim temos: o “místico”¹, que é o sujeito da experiência religiosa; o “Mistério-Absoluto”, objeto transcendente da relação; e a mística, que por sua vez é a experiência efetivada na aproximação entre o ser humano religioso e o Ser misterioso. Vale dizer que estes termos “místico”, “mística” e “Mistério” (Místico) são conceituações características da tradição ocidental. São vocábulos que tem raiz fincada na tradição grega no contexto dos cultos de mistérios², assim como, encontrada com o cristianismo no casamento destas duas tradições no início da era cristã; sobretudo, no que se referia aos sacramentos.

Como nos recorda o teólogo alemão estudioso dos sacramentos, Franz-Josef Nocke (2002, p.173), no contexto da iniciação grega, é manifesto que o Mistério tem a ver com o culto religioso no qual o iniciado não participa do evento sagrado por meio de ensinamento racional, e sim por meio da experiência. E reafirma que com o “mistério” se expressa uma realidade e uma participação nessa realidade, que transcendem a linguagem e o discurso racional.

É sabido que o místico desenvolveu e ousou descrever a sua vivência espiritual a partir do mundo que vivia; ambiente de suas relações e da sua cultura. Foi no seu lugar de situação e através dele que o ser humano místico pode experimentar o Mistério e Dele ousar falar³. Assim sendo, são identificáveis dois elementos significativos da mística que compõem o dado antropológico fundamental, a saber: a experiência do homem místico e os seus depoimentos. Esses dois elementos nas tradições religiosas nos permitem averiguar na história em geral a presença das formas de experiências e testemunhos, seja na consciência do místico ou

¹ Segundo o Dicionário de Mística, o termo grego *mystikós* provém do verbo *myo*: “calar-se”, “fechar os olhos”. *Mysterion*, “mistério”, no sentido helenístico se refere ao rito secreto de iniciação do homem em contato com a divindade. *Mysteriasmós* significa a iniciação do *mystes* (“iniciado”) no mistério. Já o termo *mystikós* era empregado relativamente aos mistérios, ou seja, aos ritos iniciáticos das religiões chamadas, por isso, “místicas” (BORRIELLO et al, 2003, p. 399). Mistério, que provém de *múein*, também significa o caráter escondido ou não comunicado de uma realidade.

² A religião grega se compõe de duas formas de religião, a saber: a “religião pública”, que tem seu modelo na representação dos deuses e do culto que nos foi dada por Homero, e a “religião dos mistérios” (PIAZZA, 2005, p.142-145). Nem todos os gregos consideravam suficiente a religião pública; por isso, em círculos restritos, desenvolveram-se os “mistérios”, tendo suas próprias crenças específicas e suas práticas. Entre os mistérios temos os órficos, os dionisíacos e os eleusínios, porém os que mais influíram na filosofia grega foram os mistérios órficos, dos quais falaremos adiante (REALE; ANTISERI, 1990, p.16-17).

³ Sílvia Schwartz (2004, p. 419), confirma que toda experiência é mediada e construída a partir de dentro de uma tradição. Segundo a PhD em Ciências da Religião, a textura e conteúdo da experiência mística são inevitavelmente modelados pelo contexto cultural, doutrinário e ascético da tradição em questão.

daqueles que os interpretam. Assim, é significativo pontuar na história a existência: da “experiência” e do “pensamento” místico.

Não é possível determinar um início da experiência mística. Todavia, é oportuno assinalar que as suas manifestações podem ser constatadas desde os primórdios da história humana (SELL; BRÜSEKE, 2006, p.35). Se pensarmos que há no ser humano uma orientação ontológica para o “Absoluto”, seria lógico alegar que a origem da experiência mística está associada necessariamente ao surgimento do homem (criação). Se refletirmos a partir da antropologia, da história, da sociologia, etc., talvez seja mais adequado fixar seu ponto de partida no início daquilo que se pode dizer “religião” ou através do desenvolvimento da cultura.

Como já foi dito, isso tudo nos leva a concluir que a experiência mística é algo hermético e tão complexo que só pode ser refletido a partir de relato (ou narrativa), uma vez que o cerne desta experiência habita na subjetividade. A experiência mística, então, é caracterizada necessariamente como particular. Assim, se entende essa subjetividade de duas formas, a saber: como um “fenômeno individual”, ou seja, não é dado na coletividade, mas o sujeito é aquele que unicamente faz esta experiência do Sagrado mesmo que viva em agrupamento. Também, é uma “experiência singular e díspar”, no sentido de que a mística é uma forma de vivência própria de cada ser humano, ou seja, mesmo que encontremos nos relatos dos místicos elementos equivalentes que caracterizam esta experiência religiosa, nenhuma é idêntica, uma vez que no nível relacional não é possível fazer a mesma experiência do outro; os caminhos que elevam a inteligência e o amor humanos ao cimo da mística são diversos e únicos. Desta forma, temos experiência mística constituindo vivências religiosas distintas e exclusivas de cada sujeito.

O pensamento místico, da mesma forma que a experiência, não se restringe a uma época específica nem a uma determinada região. Constatado deste os mais remotos tempos da humanidade, está presente em toda história enquanto um discurso racional que ousa descrever a aproximação paradoxal do sujeito de algo situado fora do alcance da razão: o Mistério, “o Místico”. Neste sentido, esse pensamento tem como objetivo traduzir em forma de conceitos uma relação peculiar e individual que acontece no mais íntimo da pessoa humana e explicar algo difícil de compreensão mesmo para o homem místico, a saber: o indizível, o inominável, o Totalmente Outro (SELL; BRÜSEKE, 2006, p. 19-57).

É oportuno assegurar que nem todo pensamento sobre Deus trata-se de um discurso místico. Caso assim identificarmos, cairemos no erro de chamar toda afirmação teológica, ou

mesmo da filosofia cristã, de pensamento místico. A teologia⁴ se refere ao discurso ou a ciência sobre Deus nascida a partir da empreitada da razão humana, que iluminada pela fé, se esforça em afirmar e apresentar os dogmas sobre o Mistério divino seja em palavras ou em símbolos, aos homens e mulheres de um determinado tempo e cultura. Já os relatos místicos, de testemunho ou de reflexão filosófico-teológica, não são todos aqueles que tratam da relação de Deus com o homem, senão estes relatos se referem especificamente àquela “experiência do Sagrado” que orienta e move a vida e a inteligência humanas ao mais alto de suas possibilidades de amor e conhecimento em direção ao Mistério.

Além disso, há uma característica interessante a ser elencada. Ao verificar a pluralidade religiosa no mundo, podemos também reconhecer na história das religiões uma global presença do pensamento místico seja nas tradições do livro (que possuem textos sagrados como o cristianismo, islamismo e judaísmo) seja nas mais diversas manifestações religiosas sem escritos. E se o pensamento místico marca o terreno da história da humanidade, tanto no Ocidente quanto no Oriente, verificamos a presença de um “universalismo” deste pensamento⁵.

Esse universalismo deve ser entendido como a constatação de que o pensamento místico não é exclusividade de uma cultura. Não obstante, quando contemplamos a história da mística e refletimos sobre a sua presença nas diversas tradições é necessário recordar as discussões sobre a epistemologia desta experiência.

Segundo Sílvia Schwartz (2004, p. 417), no âmbito da epistemologia, no que se refere à possibilidade de uma mística comparada, há duas escolas, a saber: perenialista e contextualista. Em termos filosóficos, essas escolas se referem a pensar se há uma experiência mística básica ou comum aos seres humanos através de culturas e tradições e a reconhecer a validade da mística em termos contemporâneos.

O perenialismo teve início nos anos quarenta com filósofos como Aldous Huxley, Frithjof Schuon, W.T. Stace, Henri Corbin, C.D. Broad e Huston Smith. Sua tese principal identifica na experiência mística um fundamento único que transcende e perpassa as

⁴ O conceito usado acima se aplica exclusivamente à teologia cristã. Reconhecemos a existência de outras teologias mesmo dentro do cristianismo, todavia seria inviável propor aqui um debate a cerca das diversas definições que o termo recebe. Enquanto a teologia é a ciência do ser de fé que utiliza da razão para afirmar algo sobre Deus, o pensamento místico se refere à apresentação da experiência religiosa específica do homem místico. De tal modo, ambos os discursos acenam a descrição e a exposição, bem como, a elaboração em forma de discurso racional (lógico e coerente), porém a teologia trata do Ser de Deus e da sua revelação enquanto a mística versa sobre a experiência do “Sagrado”. A “teologia mística” compõe a ciência teológica, porém nem toda teologia compreende a mística.

⁵ Mesmo que o nosso tema se refira à mística na tradição do Ocidente, juntamente com os autores citados, reconhecemos que ela não se limita ao terreno do cristianismo e ao mundo ocidental. Ela está presente de alguma forma em diversas culturas e religiões, referindo-se àquela experiência do “Sagrado” que orienta e significa a totalidade da existência.

diferenças históricas e culturais reconhecendo semelhanças nas afirmações metafísicas e filosóficas das tradições religiosas sobre a realidade.

Opostamente ao perenialismo, o contextualismo expõe que a experiência mística, como qualquer outra experiência, não pode ser não-mediada ou transcultural. Ela é formada pelo contexto de cada tradição, uma vez que tudo nesta experiência é inevitavelmente amoldado pela cultura. Segundo Sílvia Schwartz (2004, p. 419), para um dos mais radicais proponentes desse modelo, Steven Katz, toda a experiência é mediada e construída a partir de dentro de uma tradição e diferente entre as várias tradições.

Paralela a essas escolas de pensamento, Schwartz (2004, p. 422) aponta que nos últimos anos surgiu o decontextualismo, também chamado de deconstrutivismo ou pós-construtivismo. Como face deste decontextualismo, apresenta-se outra escola denominada de “psicologia perene” que tem como destaque Robert Forman. O escopo de tal escola é estabelecer fundações filosóficas rigorosas para análise da experiência mística. Prescindindo do perenialismo que considera o aspecto comum das experiências místicas e do contextualismo que pondera sobre diferenças no seu conteúdo, a intenção dos psicólogos perenes, “é uma análise fenomenologicamente atenta das ‘operações’ da consciência mística” (SCHWARTZ, 2004, p. 423). Isso tem como base a crença de que padrões dinâmicos da consciência constituem uma capacidade inata transcendental e essa fornece o fundamento crítico para a análise transcultural. Assim sendo, para os psicólogos perenes:

[...] o reconhecimento da diversidade irreduzível tanto na expressão doutrinária quanto na experiência simbólica das diversas tradições religiosas não exclui a identificação de uma determinada experiência mística – por eles chamada de P.C.E (*pure consciousness event*) –, na qual se registra uma convergência entre místicos de variadas tradições; ou seja, uma silenciosa experiência mística de “consciência pura” que escapa aos processos construtivos comuns da linguagem e da crença. (SCHWARTZ, 2004, p. 424).

Dáí se conclui que a experiência mística não é: formada pela linguagem de uma cultura, nem conceitual ou modelada por conceitos e crenças. É uma experiência impetrada quando há o despojamento de toda conceituação (SCHWARTZ, 2004, p. 424).

Essas escolas epistemológicas, principalmente o perenialismo e o contextualismo, estão relacionadas a duas questões concernentes à mística atualmente: 1) o interesse ecumênico no diálogo inter-religioso e se há “universais espirituais”, bem como, semelhanças marcantes entre as tradições; 2) e o interesse por formas de espiritualidade, tradicionais ou seculares, em especial pela mística que surge como uma possível resposta aos problemas culturais de hoje (SCHWARTZ, 2004, p.417).

Ainda, para completarmos essa parte inicial sobre a mística, cabe-nos dizer que o pensamento místico pode ser esquematizado em dois conjuntos: 1) como “relatos descritivos” do místico (ou narrativas), apresentando de maneira simbólica ou poética a experiência mística ou o divino objeto inefável; 2) como “teoria e conceituações” sobre os elementos: mística, místico, Mistério. Estas teorias e conceituações não pertencem exclusivamente ao ser da experiência, senão é igualmente objeto de reflexão e apresentação de outros homens que não o místico. Como descobrimos na tradição ocidental, não são poucos teólogos cristãos e filósofos que ousaram colocar em palavras seu pensamento místico.

Um dos grandes representantes da tradição mística no Ocidente e que a marcou em boa parte do seu percurso histórico é o Pseudo-Dionísio, que formulou seu pensamento místico imbuído de uma profunda experiência cristã e pelas categorias da filosofia platônica. Antes, porém, de tratarmos do pensamento místico de Dionísio, faz-se necessário apresentar os conceitos “mística especulativa” e “renúncia de Deus” como elementos fundamentais para a compreensão do tema da pesquisa.

Assim, começaremos pelo termo “mística especulativa”, que se refere a uma forma de experiência religiosa que eleva o ser humano às formas mais genuínas de conhecimento e de amor num ato de transcendência e contemplação do “Sagrado”. Mais especificamente, esta mística, igualmente chamada de filosófica, trata-se daquele movimento da razão em busca do Ser Absoluto que também é entendida como uma expansão do conhecimento metafísico em termos de finura experiencial⁶. E assim, expor, resumidamente, como se situa e se apresenta algumas formas de renúncia de Deus na história do Ocidente tendo em vista a abdicação de formulações objetivas e verbais do Ser divino que abordaremos também no pensamento do Pseudo-Dionísio.

2.1 A mística especulativa

Henrique C. de Lima Vaz (2000, p.29) elenca três formas significativas que nos ajudam metodologicamente a compreender a mística no interno da tradição ocidental, a saber: mística, profética e especulativa. A mística “mística”, que é etimologicamente um pleonasma, deve ser entendida como a experiência religiosa de um mistério divino ou do deus que prosperou nos antigos cultos místicos ou iniciativos da tradição grega. Já sob a forma

⁶ Para Henrique C. de Lima Vaz (2000, p.29), o “experiencial” é o campo de uma vivência estritamente pessoal, mas obedecendo a uma estrutura definida, ao passo que o “experimental” é o domínio da experiência científica, com suas condições e regras. Seguindo o Pseudo-Dionísio, usaremos o termo “experimental” no sentido de relacional.

“profética”, a mística seria aquela da tradição judaico-cristã, que designadamente no cristianismo, seria essencialmente uma mística cristológica – que se constitui em torno da Palavra da Revelação comunicada, recebida e vivida. E ainda, a mística “especulativa”⁷ que se refere ao movimento da razão em busca do Absoluto e que pode ser entendida como uma extensão do conhecimento metafísico em termos de profundidade experiencial, como argumenta Lima Vaz. Esta última forma de orientação filosófica é a que nos interessa e será o caminho que percorreremos.

Portanto, a mística especulativa trata-se do encontro da razão com o Ser Divino que plenifica a existência humana, que se realiza num último estágio alcançado a partir do passo da inteligência além do lógico ou do pensamento conceitual. Ela exige do humano uma penetração cada vez mais intensa no Mistério para integrar-se em união com o princípio fundamento do Ser ou do Supraessencial, e ao mesmo tempo, traz aspiração e o absurdo de comunicar a totalidade de “Deus”. Assim, enquanto a profética é uma mística da audição da Palavra divina – fé e caridade – e a mística da vida – assimilação e divinização –, a especulativa é uma mística do conhecimento – saber e contemplação (VAZ, 2000, p.57).

Recorrendo novamente a Lima Vaz, podemos reconhecer a compreensão que esta última forma de mística implica na sua expressão filosófica⁸, ou seja:

Ela se apresenta, pois como a face do pensamento filosófico voltada para o mistério do Ser, tentando mergulhar seu olhar nas profundidades propriamente insondáveis e inefáveis que assinalam a fronteira última do pensamento distinto e da palavra – do *logos*. A mística especulativa é, portanto, o esforço mais audaz – mística natural – e o apelo mais radical – na mística sobrenatural – para que o espírito humano, seguindo o roteiro do *logos*, penetre no domínio do *translógico*. (VAZ, 2000, p. 30).

Aqui, a inteligência é erguida por sobre si pela precipitação profunda de impetrar o Mistério Absoluto. É assim que a mística também se constitui como discurso filosófico que ousa se expressar afirmando o que é esse mistério, o “Místico”, seja como Ser ou não-ser,

⁷ A expressão “mística especulativa” é usada por outros estudiosos, como: Carlos E. Sell e Franz J. Brüseke (2006, p.46). Segundo Gilberto Gonçalves Garcia (2011, p.64), tratando do pensamento de Mestre Eckhart, o termo especulativo é conferido à experiência mística que se caracteriza pelo íntimo enraizamento de sua expressão literária na filosofia e teologia escolásticas.

⁸ Segundo Marcus Reis Pinheiro e Maria Clara L. Bingemer (2010, p.7), a relação entre mística e filosofia no Ocidente sempre foi conturbada. Isso porque enquanto a primeira intenciona o silêncio além de qualquer racionalidade realizando-se numa experiência estritamente pessoal, a segunda se atreve a ser a portadora do *lógos*, ou seja, da fala e da razão, apresentando juízos universais. Daí, a teóloga conclui que a mística busca superar a filosofia (se a considerarmos na sua acepção clássica) porque esta intenta conhecer o real e expressá-lo racionalmente como conhecimento, enquanto aquela ascende a todo conhecimento se abrindo a outras formas de linguagem (poesia e mitologia) e apresentando de modo especial o estatuto da linguagem.

diferenciando-o ou negando-lhe atributos dos entes e reconhecendo a dificuldade em colocar em palavras seu objeto.

Ao mesmo tempo, a mística especulativa é o empenho audacioso em postular a cerca da possibilidade do ser humano pensar, experienciar e estar orientado absolutamente a Deus. Este empenho audaz implica num movimento “natural” de fascínio que se refere à disposição do ato intelectual humano em abrir-se em direção ao “sobrenatural” que, enquanto objeto desejável, move o homem e se apresenta como o “Aonde” da transcendência do ente finito, horizonte último de sentido para o qual o espírito é conduzido. Portanto, a mística natural e a sobrenatural estão intimamente em conexão, pois se a primeira trata do passo espiritual da descoberta do Místico pelos próprios instrumentos humanos de conhecimento, a segunda, que envolvida pela fé, provoca o espírito humano em se satisfazer numa fonte inesgotável de sabedoria e amor próprios do Ser divino.

A gênese desta forma de mística, a especulativa se estabelece quando o pensamento filosófico esteve envolvido com a busca pelo “Ser” e com tudo o que isso implicava. O que nos traz à memória os nomes daqueles que trataram do “ser”, tais como: Parmênides, Heráclito, Sócrates, Platão e Aristóteles.

Se de Parmênides (1975, p. 47-48) recordamos o próprio princípio da verdade e da não contradição de que: “o Ser é e o Não-Ser não é”⁹; deve-se a Platão e Aristóteles a longa história da metafísica¹⁰ ocidental, a filosofia primeira ou teologia, que possibilitou o desenvolvimento de uma filosofia mística, perpassando o cerne da tradição cristã a desembocar nas formas modernas de recusa do argumento transcendental de Deus. Daí também se entende que a mística especulativa é necessariamente ocidental, inicialmente grega filosófica, religiosamente cristã e, mais tarde, também secularizada.

Platão não nomeou a metafísica, porém disse da superação do mundo sensível; o que seria a possibilidade da razão humana em alcançar o suprassensível, realidade primeira e mais verdadeira; ou seja, quando o intelecto humano se liberta dos sentidos e do sensível e se

⁹ De acordo com a tradução em espanhol: “Aquella que afirma que el Ser es y el No-Ser no es, significa la via de la persuasión – puesto que acompaña a la verdad –, [...] jamás llegar a conocer el No-Ser – cosa imposible – y ni siquiera expresarlo en palabras” (PARMÊNIDES, ZENÃO, MELISO, 1975, p. 47-48). Segundo Parmênides: “o Ser é e não pode não ser e o Não-Ser não é e não pode ser de modo algum.” (PARMÊNIDES apud REALE; ANTISERI, 1990, p.50).

¹⁰ A metafísica se ocupa das características mais gerais dos seres e da realidade além da física descoberta pela luz da razão. Metafísica é o título de um livro de Aristóteles, entretanto não é um termo cunhado por este filósofo. Segundo a história da filosofia, um peripatético (círculo filosófico seguidor das doutrinas de Aristóteles) chamado Andrônico de Rodes (séc. I a.C), num trabalho de organização das obras do seu mestre, nomeou um conjunto de escritos de *Tà metà tà physiká* (os que estão após os da física), pois ocupariam, na compilação dos quatorze livros, a oitava posição após os primeiros dedicados ao tema da física (natureza). De Aristóteles até a contemporaneidade, em termos gerais, a metafísica (filosofia primeira ou teologia segundo o filósofo) seria o tratado da Filosofia que se refere às realidade-que-estão-acima-das-realidades-físicas, pois indaga o ser enquanto ser, as causas primeiras e os princípios supremos, a substância das coisas e o suprassensível, Deus (REALE; ANTISERI, 1990, p. 179).

desloca ao plano do raciocínio puro que é captável pelo intelecto e pela mente na pureza de sua atividade específica¹¹.

Desta gênese fundada, principalmente, no pensamento de Platão até a crise da metafísica na modernidade, a mística especulativa tratou necessariamente da relação do sujeito pensante e o “Objeto Místico”, compreendido como Ser ou “Suprasser”, além de ter se articulado postulando como o intelecto humano está para o Ser Absoluto.

É neste contexto que Lima Vaz (2000, p.31) afirma que a mística especulativa apresenta-se dotada de uma estrutura fundamental que permanecerá ao longo da história: é “fiel às suas origens platônicas e desenvolvendo-se no campo temático aberto pela filosofia dos Diálogos e pela tradição não-escrita” que esta mística se estrutura e marcará a tradição filosófica e religiosa do Ocidente.

2.1.1 Eixos estruturadores

Essa estrutura citada constitui-se de dois eixos fundamentais que compõem a mística especulativa, a saber: o “subjetivo” e o “objetivo”. Esses eixos se apresentam como elementos expressivos da experiência mística porque fazem alusão ao encontro do intelecto do sujeito, que dá um passo para além da imanência do mundo, com o objeto de sentido último da contemplação.

O primeiro eixo se refere à possibilidade do conhecimento em se erguer a ponto de alcançar, num movimento espiritual, o lugar da intuição do Mistério. Este eixo se trata de uma “ordenação vertical e hierárquica das atividades cognoscitivas da alma (*psyché, anima*) e, por conseguinte, das formas de conhecimento, culminando com a inteligência (*nous, mens*) no seu ato mais elevado (*noesis, intuitio*)” (VAZ, 2000, p.31). Nisto se afirma que o sujeito humano pode elevar-se com sua razão ao conhecimento superior transcendendo as realidades de sua situação imanente. Neste sentido, a mente humana pode não só pensar senão contemplar o Mistério, objeto último do *lógos* filosófico, passando por etapas de conhecimento a desembocar na intuição do Ser.

¹¹ Platão evidenciou que a realidade ou o Ser não é de um único gênero porque para além do *cosmos* sensível existe a realidade inteligível transcendente; o que após Aristóteles foi denominado realidade metafísica (REALE; ANTISERI, 1990, p. 24).

O segundo eixo, o objetivo, tem perfeita afinidade com o subjetivo. Entende-se que o Absoluto, objeto intuído e amado pelo místico, é, necessariamente, aquele mistério encontrado quando o conhecimento alcança seu estado superior, o *apex mentis*. Assim, tanto a intuição quanto o amor são elementos que, elevados às suas mais altas formas, possibilitam ao ser humano acessar o horizonte último ao qual está orientado absolutamente: a realidade transcendental, o Ser Misterioso.

Portanto, é presumível reconhecer que enquanto o eixo subjetivo se refere às atividades cognitivas do conhecimento humano de um mistério transcendente, o eixo objetivo versa então, particularmente, sobre a autenticidade do objeto encontrado pela razão. Este diz respeito à aproximação do místico e do Mistério, do ser humano e do Ser divino intuído, que constitui o ponto fundamental da mística especulativa.

Posto isso, temos que apresentar dois caminhos que conduzem o conhecimento humano em direção ao Absoluto Mistério, objeto último da contemplação e intuição. Estes dois caminhos são nomeados na mística como: a “via do êntase” e a “via do êxtase”.

O êntase é a via da descoberta do Absoluto no “íntimo do Si substancial” (VAZ, 2000, p.33), o que significa que ao ser humano é admissível percorrer o seu interior e descobrir, no mais pessoal do ser, o Místico (o Mistério). Portanto, a inteligência é capaz de uma experiência mística de profundidade que chegaria à contemplação do Divino.

Da mesma forma, como abertura para além de si mesmo, o sujeito é capaz de transcender os limites próprios do humano e encontrar na universalidade certa hierarquia dos seres que o leva a intuir Aquele que plenifica e dá sentido a toda existência. Ou seja, este seria o percurso do êxtase que é a via da “descoberta do Absoluto no ápice da ordem ascendente dos seres” (VAZ, 2000, p.33).

Essas duas vias se referem ao destino alcançado pelo homem: seja a partir da experiência mística de profundidade, seja na abertura do sujeito à totalidade das coisas existentes. Esses dois caminhos – que têm como horizonte o objeto derradeiro do movimento espiritual – são correspondentes ao místico, sujeito da experiência, e podem ser também chamados de movimentos: *ad intra e ad extra*. Assim, o místico em si mesmo encontra Deus na profundidade do seu ser, pois lá Ele habita como sentido para a existência. E ainda, para além de si, O encontra no último grau do conhecimento e do amor que se pode conquistar quando o intelecto transcende os limites da imanência.

2.1.2 Fases históricas

Com estes eixos apresentados, é possível identificar três grandes fases da mística especulativa. A história da mística especulativa na sociedade ocidental pode ser organizada nas seguintes partes, a saber: neoplatonismo, tradição cristã e as formas secularizadas da filosofia moderna e contemporânea¹².

O neoplatonismo é um filão fundado nas teorias de Platão e dos platônicos que fundamenta o pensamento de filósofos a partir do século III da era cristã. Nos dizeres de Henrique Cláudio de Lima Vaz (2000, p.34): esse filão se configurou como “a matriz teórica e linguística da mística especulativa”. Pois bem, a filosofia platônica se tornou significativa na história da mística pela releitura proposta pelo autor do *Tratado das enéadas*¹³, Plotino, um filósofo de origem egípcia que tratou do universo constituído por três *hipóstases*: *uno*, *nous* e alma (REALE; ANTISERE, 2007, p.369).

Plotino de Licópolis, ao realizar verdadeira refundação da metafísica clássica, nos ofereceu uma interpretação mística do pensamento de Platão que influenciou principalmente a tradição cristã. Seu pensamento neoplatônico “exige do homem a união com o princípio ou fundamento do Ser” (SELL; BRÜSEKE, 2006, p.37-38). Este tema da união marcará essencialmente a espiritualidade de todo Ocidente e será elemento significativo da mística especulativa posterior a Plotino.

Assim, o entrelaçamento do platonismo com a mística numa junção perfeita se estenderá como as bases fundamentais tanto da teologia cristã quanto da mística na tradição ocidental principalmente em relação às teorias e categorias concernentes à união da inteligência com o Uno presentes no pensamento do filósofo grego, Platão.

A tradição cristã da mística especulativa se deve ao encontro de duas tradições: a judaico-cristã e a grego-filosófica. Talvez seja mais acertado dizer da relação bem específica do cristianismo com o platonismo que selou o elo e o desenvolvimento de toda mística cristã posterior. Assim, da mesma forma que o neoplatonismo fundamenta e dá bases epistemológicas à mística do cristianismo, a tradição escriturística vai proporcionar os elementos religiosos à mística especulativa e torná-la essencialmente cristã.

¹² Esquema semelhante ao de Lima Vaz no livro: *Experiência mística e filosofia na tradição ocidental* (2000).

¹³ O *Tratado das enéadas* é o conjunto de escritos de Plotino. Os seus principais temas, que mais tarde ecoam na obra do Pseudo-Dionísio, são: o Uno, o Bem, a Processão, etc. Segundo Reale e Antiseri (1990, p. 340), o autor do *Tratado das enéadas* realizou uma verdadeira refundação da metafísica clássica, desenvolvendo posições novas em relação a Platão e Aristóteles.

No seu percurso histórico, a mística de tradição ocidental assume novos rumos no mundo moderno a partir do seu encontro com a realidade secular e plural e com as novas questões humanas. A experiência mística na Modernidade ocidental acena àquela vivência de um mistério sagrado que tem seu futuro associado a “uma profunda mudança de códigos epistemológicos que separa o saber dos tempos antigo-medievais e o saber dos tempos modernos” (VAZ, 2000, p.79).

Com a força da matriz racional, torna-se duvidoso o “absoluto transcendente” por ser radicalmente inobjetivável. Segundo Vaz (2000, p.78-79), “o pensamento moderno não reconhece por princípio a legitimidade do procedimento transracional da inteligência espiritual, órgão próprio da contemplação”. Assim, para o filósofo, o que resta da acabada estrutura mística no que se refere ao saber e à linguagem da modernidade, é apenas o “profundo e incoercível élan para o absoluto que habita o espírito humano”.

Aquela razão do sujeito de tipo instrumental – que intenta desvelar a qualquer custo o mundo da natureza como uma forma de dominação, exploração e poder – enxerga nas formas de espiritualidade e experiências espirituais uma espécie de alienação e até de ilusão religiosa de uma humanidade que vive imatura justificando a natureza e os seus enigmas a partir de suas credices. Aqui, neste momento, a religião enquanto instituição de respostas e sentido é superada pela confiança na ciência.

Diante disso, na ausência do objeto da contemplação mística – devido à desconstrução dos princípios religiosos com o desvelamento da natureza –, o homem tende a reorientar a energia que o movia em direção ao Ser para uma fonte que possa significar a sua existência e satisfazer a sua abertura ao Absoluto. Segundo Vaz (2000, p.80), principalmente após o desmoronamento do socialismo, essa energia é canalizada para o ambiente dos valores da sociedade moderna de acordo com as ordens do mundo globalizado, submetendo as esferas simbólicas do humano ao espaço do produzir, do consumir e do usufruir. Todavia, em meio à crise dos grupos religiosos tradicionais e à fracassada certeza do fim da religião, suscitada com a declaração da morte de Deus pela razão moderna, presenciamos a emergência espiritual na sociedade contemporânea, com redescobertas de experiências místicas, assim como, com inovações e insólitas formas de espiritualidade¹⁴.

¹⁴ Como causa da emergência religiosa na pós-modernidade compreende uma necessidade do espírito humano diante da frustração com a razão moderna e suas aspirações de um “mundo melhor”; o sentimento de desesperança e a banalização da violência causada pelas Guerras Mundiais, o fim da crença nas metanarrativas (intelectual, político, estético, epistemológico); o estado de anomia; bem como, a perda do sentido da existência; do enfado decorrente do consumismo; a busca e afirmação das identidades e a necessidade de sistemas de sentidos, ou seja, sistemas simbólicos muito próprios das religiões.

Vale destacar que a experiência mística ressurgiu no horizonte pós-moderno na mesma direção do movimento de “revigoramento” do religioso, bem como, com a mesma intensidade e interesse dos homens e de suas ciências¹⁵. Ainda que a relação entre mística e filosofia no Ocidente tenha sido complexa devido ao silêncio que a primeira busca e a conceituação racional própria da segunda, neste tempo, repensassem esta relação e se reconhecessem a sua proximidade e contribuições recíprocas. De algum modo, após a crise da metafísica, a mística confronta a filosofia “a se abrir a novas tarefas e a formas expressivas condizentes” com o homem contemporâneo, enquanto a filosofia possibilita uma hermenêutica da experiência mística, ou seja, como pode ser narrada e pensada a partir da tradição especulativa (PINHEIRO; BINGEMER, 2010, p.9-35).

Finalmente, podemos afirmar que o desenvolvimento da mística especulativa está associado aos paradigmas epistemológicos presentes na história da humanidade ocidental. Desta forma, do seu início adjunto ao neoplatonismo, tratando da união ao Ser, passando pelo teocentrismo da cristandade a desembocar nos modelos de secularização moderna e contemporânea, a mística especulativa se apresenta como o filão de uma racionalidade que se defronta com a questão: se a mente humana pode pensar o Ser Absoluto.

2.2 A renúncia de Deus

Na construção do pensamento filosófico e teológico, o Ser Absoluto foi uma questão sempre provocante da qual a mente humana não conseguiu se livrar (MOTA, 2004, p. 419). Da mesma maneira que na história muitos pensadores se aventuraram em provar a “existência” de Deus, por diversas formas se ousou renunciá-la¹⁶.

Na experiência mística na tradição cristã, o tema da rejeição a Deus não se ausentou. Por um lado, o místico teve que lidar com as investidas teóricas, ideológicas e doutrinárias contra a afirmação do objeto de sua experiência e, ainda, enfrentar o desafio de apresentar e

¹⁵ Como resposta aos problemas culturais, sociais, ecológicos e outros, emergiram formas de espiritualidades sejam novas, seculares, tradicionais; o que se tem denominado, mesmo com muita crítica, de “retorno do sagrado” no mundo ocidental. Gianni Vattimo (1998, p. 13) fala de retorno como a revitalização das instituições tradicionais; ao crescimento do fundamentalismo nas suas variadas formas; surgimento de movimentos religiosos, peregrinações de juventude, encontros ecumênicos, esoterismos e do interesse por experiências subjetivas com o sagrado.

¹⁶ Conforme acenado na introdução “renúncia” é o termo mais adequado para interpretação do apofaticismo no pensamento dionisiano. “Renunciar Deus” significa torná-lo “nada de tudo o que é”, um “Nada diante do qual toda criação é um nada”; um despojar-se dele e de todas as coisas para unir-se e deificar-se. Mestre Eckhart é um bom exemplo para verificarmos a renúncia de Deus na mística. O místico rezava pedindo a Deus que o livrasse de Deus; ou seja, é necessário ao homem desfazer-se das representações “imanescentes” do “transcendente”. Permanecer livre é o mesmo que conhecimento de Deus, que não pode ser definido.

justificar com argumentos plausíveis a autenticidade da sua vivência religiosa. Por outro lado, Deus é intuído na mística como aquele que escapa às nossas conceituações, pois se situa além de um saber racional que ousa definir a essência e, portanto, é inefável e incognoscível.

E aqui está um problema significativo ao estudo em Ciências da Religião, principalmente da crítica religiosa e da fenomenologia da religião: Como se comportam e se apresentam o místico e a sua experiência religiosa diante da rejeição ao objeto de sua orientação? Qual o rumo que a mística percorre e quais são as influências sofridas com a recusa de Deus? Quais os problemas concernentes à linguagem mística ao descrever e expressar o Mistério?

2.2.1 Modos de renúncias

Como acentuamos, a crença no “sagrado” e os rituais religiosos são características das civilizações ocidentais e orientais. E não é nenhum absurdo afirmar que dificilmente conseguiremos estudar e compreender bem uma sociedade sem aproximar-nos dos seus deuses, cerimônias e práticas espirituais.

Na história da humanidade, identificamos diversas formas de crenças, de religiões e formas de culto, bem como, diferentes concepções do Sagrado como, por exemplo, o “animismo” próprio da doutrina do xintoísmo, que acredita na vida de todas as coisas, na ação das forças sobrenaturais e dos espíritos em toda a natureza inanimada. Também o “monismo”, tal como o pensamento do taoísmo e dos filósofos Zenão e Parmênides, que pensa num princípio impessoal e o “panteísmo” que crê num princípio imanente a toda a criação.

Além destas concepções, temos o chamado “teísmo”, que não é uma religião específica, mas o termo que define a crença em um deus revelado ou em sua multiplicidade. No “politeísmo” muito presente no mundo grego, romano e em tradições africanas rege a crença na pluralidade de deuses. No “monoteísmo” judaico e islâmico acentua-se a fé num Deus único e verdadeiro, tal como no cristianismo que tem sua fé numa revelação particular e histórica (ZILLES, 2008, p. 84). Logo, enquanto no teísmo se tem a fé num deus revelado, o “ateísmo” é a concepção que nega a existência da divindade.

Antes das famosas críticas modernas de ateus e céticos, já nos primórdios da cultura ocidental é possível identificar algumas formas de negação do ser divino e, é verdade que, também em culturas do Oriente encontramos relatos de recusa de uma divindade revelada.

Segundo o teólogo Urbano Zilles (2008, p. 84), no seu artigo *A crítica da religião*, apenas o fato de desprezar os costumes religiosos tornava alguém ateu na antiguidade grega.

E como a cidade estava envolvida pela crença dos cidadãos, a religião estava vinculada estreitamente à *polis*, à vida cívica e social. Assim, quem se negava ao culto religioso “excluía-se da comunidade, e, sendo ateu, era considerado prejudicial à sociedade” (ZILLES, 2008, p. 84).

Para o mundo grego clássico, a filosofia em busca de base racional rompeu, até certo ponto, com o pensamento mítico (ZILLES, 2008, p. 85). O termo romper não pode ser entendido aqui como exclusão plena das concepções religiosas. Devemos pensar que a filosofia tende a dar explicações ao mundo das coisas diferentemente das conclusões da religião grega. O que queremos dizer é que, por exemplo, sem o orfismo¹⁷ não se explicaria muitos filósofos como Pitágoras e Heráclito nem mesmo seria possível compreender parte do pensamento de Platão e boa parte da filosofia antiga (REALE; ANTISERI, 1990, p.19). Todavia, a filosofia se apresenta com seu olhar crítico em relação à crença nos deuses tendo que se perguntar sobre a sua existência e sendo obrigada a renunciar algumas formas de seu entendimento. O próprio Platão questionou a veracidade das histórias, a dependência das imagens e dos conceitos de deus. Ou, como diz Urbano Zilles (2008, p.88), citando Epicuro: os deuses “apenas não são como a grande multidão os imagina; pois, assim como eles pensam que os deuses sejam, estes não o são”.

No mundo judaico-cristão é evidente a presença de formas de renúncia de um conceito de Deus. Na Bíblia são muitos os textos que nos mostram os conflitos internos e externos na cultura do povo hebreu: o que podemos entender como a “crítica no interior” de uma tradição religiosa – quando surge como a coragem dos fiéis que se arriscam em alcançar uma adequada autocompreensão; e a “crítica externa” – quando se refere à outra tradição (ZILLES, 2008, p. 86).

Como no cerne da cultura grega e em toda tradição ocidental posterior ao casamento entre cristianismo e filosofia, desde o Antigo Testamento encontra-se um mal-estar do povo hebreu frente às outras religiões. “De acordo com a concepção antiga, na guerra entre dois povos também seus deuses lutam entre si, impunha-se aos vencidos o culto dos vencedores” (ZILLES, 2008, p. 89). Além disso, os outros diversos encontros culturais efetivados a partir do contato com os estrangeiros além das guerras favoreciam a dialética de crenças.

¹⁷ De acordo com Waldomiro O. Piazza (1991, p.144), o orfismo e os órficos derivam seu nome de um poeta trácio chamado Orfeu, seu fundador presumido, cuja existência histórica não é comprovada. Os estudos de Giovanni Reale e Dario Antiseri (1990, p.17-18) apontam que o orfismo introduz na civilização grega um novo esquema de crenças e uma nova interpretação da existência humana. Enquanto a concepção grega tradicional, a partir de Homero, considerava o homem como mortal, pondo na morte o fim total de sua existência, o orfismo proclama a imortalidade da alma e concebe o homem segundo um esquema dualista que contrapõe o corpo à alma.

Portanto, é nesta dialética interna e externa que reconhecemos formas de renúncias na cultura do povo bíblico. Como exemplo de crítica externa e interna, podemos citar a censura dos profetas que consistia em rejeitar a existência dos deuses estrangeiros ou aliados e proibir em Israel a feitura de imagens e a contaminação pela idolatria. Temos deste modo o profeta Jeremias que, fundamentado na perspectiva do monoteísmo israelita, se dispunha contra os ídolos, os falsos deuses, estátuas de madeira (Jeremias 10, 1-16).

Diante do que foi exposto, visualizamos que nem sempre foi negada a existência de Deus, às vezes o que se tinha eram interpretações diferentes sobre o ser divino, ou mesmo a aceitação do deus estrangeiro como sendo subordinado ao de um determinado povo e cultura entendido como superior.

No interno da experiência mística, a renúncia espiritual pode ser entendida de dois modos que podemos metodologicamente entender como: abandono do “sujeito” ou do “objeto”, ou seja, como recusa do ser humano místico e como rejeição do Ser absoluto, o Mistério.

A renúncia do sujeito compreende o “desprendimento de si mesmo” e a “abnegação dos instrumentos humanos” de conhecimento e de expressão do Ser Divino. Pois bem, a renúncia como desprendimento está relacionada à atividade do ser humano de se entender e se posicionar diante da realidade sagrada como ser necessitado do dom divino e desapegado do mundo material em vista de alcançar determinados fins espirituais. Aqui, também este desprendimento é constituído pelas práticas ascéticas muito comuns entre os místicos cristãos e pelas experiências orientais como o *nirvana*¹⁸.

A tradição cristã ascética¹⁹ consiste na renúncia do prazer e, muitas vezes, das atividades primárias, como o alimentar-se (jejum), bem como em mortificações, incisões no corpo ou mutilações como meio para alcançar Deus. Na tradição oriental sabemos do budismo que tem o *nirvana* como um estado alcançado pelos monges quando superam todos os

¹⁸ O nirvana é o estado de espírito alcançado pelo monge através da libertação do sofrimento, do desapego dos sentidos e da elevação ao ‘vazio’. Como nos diz a zen-budista Monja Coen (2004, p. 414): “o vazio, a vacuidade (*sunyata*), o nada é repleto de tudo o que existe. Não é niilismo, não é negação, mas a ausência de um permanente fixo. O vazio é o eterno vir a ser, a constante transformação, a incessante atividade do Ser”. Ou, como nos diz Marco Vannini (2005, p. 30): “quanto mais se perde o sentido do “eu” mais se perde o sentido de um Deus determinado, [...] a alma que destruiu o apego ao “eu”, reconhecendo o não-si mesmo (*anatta*), encontrou aquela vacuidade que é o Absoluto [...] e pode identificar-se com o próprio Absoluto numa paz que não teme turbamentos”.

¹⁹ De acordo com L. Borriello (2003, p.111), ascese é o termo que deriva do grego *áskesis* que significa exercício. Com isso, se entende o conjunto dos esforços que fazem o místico progredir na vida moral e religiosa. Sendo assim, ascética trata-se da doutrina relativa a essa ascese em vista de alcançar uma perfeição espiritual progressiva.

elementos dos sentidos, da matéria e da ignorância. Neste sentido, o sujeito precisa renunciar-se para alcançar um estado místico de contemplação ou de elevação.

Por outro lado, é possível identificar também a renúncia de instrumentos humanos como a razão ou a linguagem para o conhecimento e a expressão do Mistério divino. Não são poucos os que tratam da impossibilidade da razão alcançar ou mesmo saber algo sobre o Mistério como Tomás de Aquino e Mestre Eckhart. De acordo com estes homens religiosos, Deus supera tanto o ser humano que este jamais poderá esgotá-lo em conhecimento e explicá-lo plenamente em língua humana.

É necessário pontuar que, quando dizemos de uma recusa objetiva de Deus, nos referimos tanto a negação da sua existência, seja como for, quanto como negação do Ser divino, ontológico. O que acabamos de dizer pode parecer repetição da mesma ideia, porém não é bem assim.

Na tradição ocidental é possível identificarmos a renúncia de Deus tal como nos é proposta pela ciência instrumental que diz da não possibilidade da existência de algo que não seja atestada pelos órgãos de conhecimento humano e por provas empíricas. E, ao mesmo tempo, é possível negar a Deus como o Ser metafísico definido ontologicamente de acordo com os princípios da filosofia aristotélico-tomista, por exemplo.

Portanto, Deus tanto foi apologeticamente anunciado quanto negado. Porém, no centro da experiência mística na tradição ocidental, sua existência não foi “recusada”. Na experiência do homem místico a realidade do Ser Sagrado era atestada, o intrincado era para o pensamento dizer ou expressar Deus. Então, o místico não negava a existência do objeto sentido (encontrado no momento espiritual) no ato religioso como dado real e autêntico. Entretanto, a dificuldade era de como apresentar o Mistério em forma de conceitos objetivos e linguísticos, uma vez que, na própria experiência do sujeito, era verificada a inadequação da linguagem humana para se referir ao divino contemplado. Nesta conjuntura, o problema não é a experiência, mas o pensamento místico.

2.2.2 Abdicação de Deus

A reflexão sobre a renúncia nos levou à conclusão de que no interno da mística especulativa Deus não foi rejeitado e excluído definitivamente do pensamento humano. Com isso, somos induzidos a verificar que houve necessariamente uma mudança na compreensão do divino, ou seja, o que aconteceu foi sem dúvida a recusa por modos de entendimentos epistêmicos e o surgimento de novos paradigmas de concepção do Sagrado Mistério.

Na língua portuguesa, o verbo que se refere melhor a esta forma de renúncia é: abdicar. Este acena àquela ação de abrir mão de algo antes estabelecido para viver, conhecer ou experienciar uma nova situação (BUENO, 2000, p. 7). A abdicação divina, no horizonte da nossa reflexão, significa o processo de superação de uma concepção de conhecimento de Deus – que se dá a partir da experiência, da intuição e da abertura da inteligência humana em reconhecer o enfraquecimento de um determinado paradigma epistemológico – para a apreensão do divino num novo filão, de acordo com o pensamento que responde mais às inquietações filosóficas de cada época.

Citaremos em seguida, como ilustração, alguns casos de renúncia presentes na história da mística especulativa no Ocidente como é o caso do apofaticismo²⁰. Este se refere àquela forma de conhecimento que não atribui a Deus predicados, nem mesmo a categoria “ser”, pois Ele supera todos os atributos e nomes, ou seja, é uma forma de conhecimento que rejeita os conceitos sobre Deus, transcendente à linguagem humana.

Como recusa de Deus, é importante salientar, que o apofaticismo é o abandono dos conceitos e formulações objetivas, não no sentido de desconhecer a capacidade cognitiva que a formulação racional da consciência exprime. Como expõe Cristos Yannaràs (1995, p. 56, tradução nossa)²¹: “[...] podemos definir o apofatismo como superação da pretensão de ter uma fórmula ‘objetiva’ da verdade, como recusa de querer exaurir a verdade na sua formulação verbal”. Este tipo de renúncia em conferir predicados do ente a Deus, – ou seja, submeter a realidade divina à esquematização racional, – foi ordenada na mística cristã tanto pelos padres capadóciós²² quanto pelo Pseudo-Dionísio Areopagita, marcando significativamente a teologia posterior com a chamada “teologia negativa”.

Outro caso de renúncia de Deus, que podemos mencionar, acontece exteriormente à mística, mas tem suas implicações no seu interno. Aqui, temos aquela elaboração do conhecimento irracional do Sagrado que vem como resposta àquele tipo de razão moderna que supervalorizava o racional e o cientificamente comprovado pela experiência, ao mesmo tempo, que propunha desconstruir princípios e sistemas religiosos dados como inventos

²⁰ Encontramos duas formas gráficas com o sufixo *ismo* variando o termo “apofático”, a saber: apofatismo e apofaticismo. Optamos pelo termo apofaticismo tal como o usa o estudioso Cícero Cunha Bezerra. Vale lembrar que, as palavras terminadas com *ismo* (sufixo grego) se referem a ideologias, crenças, conformação, ou seja, definem sistemas ou escolas que possuem pensadores ou militantes que pensam e agem por um ideal ou uma doutrina em comum.

²¹ Innanzi tutto, potremmo definire l’apofatismo come superamento della pretesa di avere una formulazione “oggettiva” della verità, come rifiuto di voler esaurire la verità nella sua formulazione verbale.

²² De acordo com Michael Collins e Matthew Prince (2000, p.62), Padres Capadóciós, assim são chamados três grandes teólogos (Basílio, Gregório de Nissa e Gregório Nazianzo) que viveram na Capadócia, atual região Turquia, e promoveram a reflexão teológica com sua formação grega nos primeiros séculos do cristianismo fortalecendo a doutrina cristã.

humanos. Carlos Eduardo Sell e Franz Josef Brüseke nos apresentam uma reflexão interessante desta racionalidade moderna que também influenciou a teologia:

[...] O oposto da racionalidade não é uma outra racionalidade, o oposto é tudo aquilo que o processo da racionalização sacrificou, identificando-o como mágico, diabólico, louco, paradoxal, inexplicável, absurdo, ilógico, emocional, com uma palavra: irracional. Acontece que à medida que a teologia cristã racionalizou o conceito do sagrado, esqueceu que este não vive sem seu “fundamento sem fundamento”. (SELL; BRÜSEKE, 2006, p. 53).

Este “fundamento sem fundamento” é tratado como o *Numinoso* por um teólogo alemão chamado Rudolf Otto, quem melhor apresentou-nos esta relação do racional com o elemento irracional do Sagrado: “elemento que está [...] vivo em todas as religiões, constituindo seu mais íntimo cerne, sem o qual nem seriam religião” (OTTO, 2007, p.38). É verdade que esta categoria, para este teólogo protestante do início do século XX, é um conceito que unifica um momento ético e racionalizado, porém a essência do ser *Numinoso* é irracional, caso contrário, a fé seria supérflua. Daí, Ele a “exige porque é inacessível à razão ou a procedimentos de refutabilidade científica” (SELL; BRÜSEKE, 2006, p. 53).

Um último caso de renúncia que citaremos – também atrelado à racionalidade moderna – é a abdicação da intuição de Deus como transcendente. Tanto no interno quanto no externo da mística encontramos, igualmente, um aspecto que prescinde da concepção transcendental de Deus. “[...] Por ser radicalmente inobjetivável, o Absoluto transcendente, centro real da experiência mística, é posto sob suspeita ou é negado pela razão da modernidade” (VAZ, 2000, p. 79).

A razão moderna então prescinde do aspecto transcendental por não reconhecer o movimento transracional da inteligência. O projeto cognitivo das ciências modernas convencido da superioridade da razão e do desenvolvimento infalível do racionalismo ocidental transformou a transcendência em uma categoria irreal. De outra maneira, tal como formulou Nietzsche em *Gaia a ciência* (1982, p.147-148): “Deus está morto! Deus permanece morto! E quem o matou fomos nós!” Além do significado objetivo que a expressão ainda implica é possível verificar, como Rubem Alves (2007, p.64), que uma linguagem metafísica

não correspondeu mais às intuições do homem moderno²³. Todavia, aquela energia presente no homem místico voltada para o transcendente não desapareceu. Ela se perverteu e se reorientou como fim último para o mundo humano, gerando assim uma “mística da imanência”, ou seja, uma “mística sem Deus” que se expressou numa “mística da ação”.

Segundo Vaz (2000, p. 79), nos tempos modernos aconteceram dois imensos processos relacionados à mística: 1) a sua inclusão no campo das ciências humanas e, portanto, não mais exclusividade de uma teologia espiritual e 2) e a inversão e captação da energia que era originariamente dirigida ao Mistério para a práxis política. Num e noutro caso, a experiência mística, despojada do seu sentido primeiro, é reduzida apenas a objeto da razão antropocêntrica. Sendo um pouco mais abrangente – com o anúncio histórico da morte de Deus, a crise niilista e a desconstrução dos conceitos metafísicos – como Lima Vaz, observamos que a mística tradicional a partir da modernidade tem, de um lado, sua energia pervertida para o mundo globalizado (capitalista), único alvo capaz de reivindicar a prerrogativa de absoluto, por outro lado, vai sendo reinterpretada e seu horizonte torna-se a imanência celebrada no “mundo da vida”: político, social, técnico, ético, existencial, etc. (VAZ, 2000, p. 79-80).

Assim, pois, temos na história da mística especulativa significativos momentos e doutrinas sobre a renúncia de Deus. Como citado anteriormente, um dos temas mais importantes na mística é o chamado apofaticismo ou teologia negativa que reconhece a impossibilidade humana de conhecer Deus plenamente e a fragilidade da linguagem em expressar o Mistério contemplado na experiência religiosa. Esta teologia apofática terá sua originalidade na tradição neoplatônica e invadirá a tradição cristã; terá suas implicações ao longo do medievo influenciando em grandes nomes como Agostinho, Tomás de Aquino, Mestre Eckhart; na modernidade, em expoentes como João da Cruz e Nicolau de Cusa; e, na contemporaneidade, podemos citar: Hans Urs von Balthasar, Paul Tillich e Vladimir Lossky.

De tal modo, os filósofos Cícero Cunha Bezerra e Cristos Yannaràs apostam que a teologia negativa – após o avanço e a falência da racionalidade moderna e a abdicação de Deus com o colapso da metafísica clássica – se apresenta como possibilidade de diálogo com

²³ Rubem Alves (2007, p.78) nos diz que os teólogos encararam com profundo ressentimento a proclamação da morte de Deus, enquanto não compreenderam que o problema era uma reinterpretação por parte do homem. Com a destruição das estruturas metafísicas e sua lógica, a concepção de um Deus tal como propunha a teologia marcadamente ontológica perdeu seu fundamento racional. Aqui, se percebe que entrou em colapso a linguagem conceitual do divino transcendente.

a crise niilista do homem provocada pelo processo de secularização da mística, selada com a perda do referencial religioso e institucional.

Enfim, sem apologia às propostas destes filósofos, com o nosso estudo reconhecemos a importância da teologia negativa na história da mística na tradição ocidental e na oriental. Além disso, da sua origem associada ao hiemeu entre cristianismo e filosofia grega, principalmente entre os santos padres como Gregório de Nissa, até a sua presença em nossa sociedade secular, na filosofia e na teologia contemporâneas, destaca-se o pensamento do Pseudo-Dionísio com um apofaticismo que promove a renúncia de Deus como verdadeiro conhecimento místico.

2.3 O Pseudo-Dionísio, o areopagita

Entre os séculos V e VI viveu um importante místico, teólogo e filósofo neoplatônico que se autodenominou Dionísio, um dos poucos que, por volta do ano cinquenta da era cristã, foi convertido no Areópago de Atenas em decorrência do discurso de Paulo de Tarso, conforme o texto neotestamentário: Atos dos Apóstolos 17, 34.

Dionísio areopagita é considerado o autor de um conjunto de obras, citadas pela primeira vez na história em 532 d.C, que influenciou profundamente o pensamento filosófico e teológico do medievo, são elas: *Teologia mística (De mystica theologia)*, *Nomes divinos (De divinis nominibus)*, *Hierarquia eclesiástica (De ecclesiastica hierarchia)*, *Hierarquia celeste (De coelesti hierarchia)*, dez *Epístolas* e outros escritos que se perderam (GILSON; BOEHNER, 2004, p.115). Hoje, depois de acuradas investigações e estudos respeitáveis sobre os textos foi possível saber que o autor dos escritos que compõem em seu conjunto o *Corpus Dionysiacum* não é o mesmo grego convertido pelo apóstolo dos gentios.

Segundo a Sagrada Escritura, enquanto Paulo esperava Silas e Timóteo em Atenas na Grécia ficou revoltoso ao ver naquela cidade a presença de idolatria. Nas praças públicas foi chamado de tagarela enquanto discutia com alguns filósofos epicureus e estoicos, bem como, acusado de pregador de divindades estrangeiras (At 17,16). Esses filósofos o levaram a um conselho, ou seja, uma instituição tradicional da cidade chamada Areópago (colina de ares

referente ao deus da guerra Ares)²⁴ que se tratava de um órgão do governo nos regimes aristocrático e oligárquico que funcionava como uma corte de justiça e conselho político, ao mesmo tempo, que se ajeitava como um lugar propício para se discutir filosofia, literatura, ciência e arte (CASTRO, 2009, p.15).

No centro deste lugar importante para as discussões e aprendizado dos gregos, Paulo faz um discurso aos areopagitas dizendo: “- Atenienses, em tudo vejo que sois um povo religioso [...] observando as vossas imagens sagradas encontrei um altar com a inscrição: - A um deus desconhecido” (At 17, 23). E harmonizando filosofia e pregação²⁵, o apóstolo discursava dizendo que o deus que ele anunciava era a divindade desconhecida, ali adorada pelos gregos e estrangeiros. Assim, iniciando com uma apresentação de um criador do mundo, do céu e da terra que não habitava em templos feitos por mão humana (At 17, 24) concluiu pronunciando que Ele se mostrou digno de fé ao ressuscitar dos mortos. Esta conclusão causou diferentes reações: enquanto alguns caçoaram, outros aderiram e abraçaram a fé entre os quais estavam Dionísio, o areopagita, e uma mulher chamada Damaris (At 17, 34).

Como já dissemos acima, sabemos atualmente que o autor do *Corpus dionysiacum* não é o areopagita convertido por Paulo, mesmo que o próprio autor tenha afirmado estar presente ou testemunhando fatos bíblicos quando, por exemplo, diz ter contemplado o eclipse solar ocorrido na crucificação²⁶: “Estávamos em Heliópolis [...] quando vimos o estranho fenômeno: a lua ocultando o sol [...] e depois, da hora nona até à tarde” (PSEUDO-DIONÍSIO, 2004e, p.296); ou quando se coloca junto aos discípulos de Jesus:

Tu não ignoras que nós próprios, outrora, com ele e outros membros entre nossos irmãos em santidade, viemos juntos contemplar este Corpo, que foi princípio de vida e dom de Deus; e estava ali Tiago, irmão de Deus, e Pedro, o chefe e o decano, o maior dos teólogos. (PSEUDO-DIONÍSIO, 2004a, p.36).

²⁴ O Areópago (a colina do Areópago situada ao sul da ágora, praça principal da *pólis* ou cidade-estado) no século I d.C tinha apenas caráter figurativo com a Grécia dominada pelo Império Romano. Segundo a Bíblia de Jerusalém, na nota sobre Atos 17, 22-34, o texto pode ser entendido de duas formas, a saber: ou os filósofos conduziram Paulo para ouvi-lo mais à vontade num lugar a parte, ou o levaram diante do tribunal do Areópago. E ainda diz, segundo uma tradição antiga, se o nome de Dionísio é citado é porque seus leitores provavelmente o conheciam.

²⁵ Segundo Roberto Carlos Gomes de Castro (2009, p.15), em seu discurso, Paulo não critica a cultura e a religião dos membros do Areópago, os areopagitas, inclusive utiliza textos da literatura grega, como os versos que lembram o poeta grego Arato de Solos e o filósofo estoico Cleanto do século III - II a.C.

²⁶ Relato de Lucas 23,44-45: “Era quase à hora sexta e em toda a terra houve trevas até a hora nona. Escureceu-se o sol e o véu do templo rasgou-se pelo meio”.

Apesar de se apresentar como discípulo de Paulo no século I da era cristã, há elementos internos aos seus escritos e históricos que se opõem à datação de suas obras anterior ao século V.

No Ocidente, diversos são aqueles que negaram essa história de o convertido por Paulo identificando-a como um mito. Inclusive há outro mito que relaciona o personagem Dionísio a um bispo e mártir de Paris que viveu no ano de 210-258; associação equivocada de Hilduíno, bispo de Saint Denys na França do século IX.

Um dos primeiros a criticar a autoridade e autenticidade do *Corpus dionysiacum* foi o ortodoxo Hispácio de Éfeso²⁷ durante o segundo Concílio de Constantinopla, em 533, por ocasião das querelas teológicas com os heréticos monofisistas que usaram os textos do Pseudo-Dionísio para justificarem sua teologia que entendia o Cristo dotado apenas de uma natureza, enquanto combatiam os ortodoxos que defendiam ser Ele dotado de duas naturezas: além da divina, a humana. Embora, os ortodoxos tenham saído vitoriosos desta conferência teológica, o *Corpus dionysiacum* se expandiu e ganhou importância ao moldar tanto as práticas litúrgicas quanto o pensamento medieval (CASTRO, 2009, p.17).

Roberto Carlos Gomes de Castro na sua tese *Negatividade e participação: a influência do Pseudo-Dionísio areopagita em Tomás de Aquino* (2009, p.19) apresenta argumentos utilizados pelos estudiosos do *Corpus dionysiacum* contra a autoria do Dionísio convertido por Paulo no Areópago. Segundo Castro, um desses elementos presentes nos textos dionisianos é a nítida influência da filosofia neoplatônica que floresceu nos primeiros séculos da era cristã como trechos ou frases soltas de filósofos como Proclo Lício²⁸ encontrados na *Hierarquia celeste* e nos *Nomes divinos*, como é a ocorrência da elaboração de Dionísio sobre o problema do mal: “o mal não tem substância, mas uma falsa substância porque não nasce de uma tendência para si mesmo, e sim de uma tendência para o bem” (PSEUDO-DIONÍSIO, 2004a, p.73).

Nesta última obra, são identificáveis frases completas do tratado *De malorum subsistentia* de Proclo²⁹. Outro dado discutido pelos estudiosos é a ausência de citação da obra

²⁷ Além de Hispácio, outros diversos teólogos e demais estudiosos colocaram em dúvida a autenticidade da autoria dos textos do místico aqui estudado. Apenas como referência podemos citar: no renascimento as críticas do italiano Lourenço Valla, Nicolau de Cusa, William Grocyn e também teólogos protestantes no século XVI e XVII como o francês Jean Daillé e Martinho Lutero.

²⁸ Os termos citados pelo Pseudo-Dionísio (mónada, hénada, tríadas) fazem parte do neoplatonismo, principalmente, procleano. É o que podemos conferir no: *Elementos de teologia* (1975, p.23-22).

²⁹ *De malorum subsistentia* (Sobre a existência do mal) é um tratado de Proclo no qual o filósofo trata de um antigo conflito metafísico: Deus é bom e a existência do mal. Ao mesmo tempo em que afirma que a Causa de tudo é Deus, assegura que este não é origem do mal direta ou indiretamente.

pelos Padres da Igreja; seria difícil que o pensamento tão admirável de Dionísio passasse despercebido nos primeiros séculos do cristianismo.

Em relação aos elementos internos do texto dionisiano é admissível que foram escritos posteriormente ao Concílio de Calcedônia no ano 451 e ao “decreto henótico” (*Henótikon*) em 482, estabelecido pelo imperador Zenão com o objetivo de abolir as controvérsias teológicas sobre a natureza de Cristo³⁰. Vale dizer que Dionísio trata estes temas, porém evita a posição das duas partes (ortodoxos e monofisistas), ainda que tenha sido utilizado como argumento monofisista. Além disso, como outro dado interno, o pseudo-areopagita cita o credo, símbolo de fé, que foi elaborado no século IV e V e introduzido na missa em 476 que afirma, na liturgia, a ortodoxia da Igreja Católica (CASTRO, 2009, p.19).

Um importante estudioso do *Corpus dionysiacum* foi o alemão Josef Stiglmayr, que a partir de suas pesquisas, apresentou uma cronologia destacando os seguintes pontos que favorecem situar o Pseudo-Dionísio entre o fim do século V e início do século VI (SILVA, 2011). Um dos pontos encontrados é a preocupação com a doutrina Eutiquiana da “mistura de Cristo³¹” condenada no Concílio de Calcedônia e presente no *Corpus dionysiacum*, mais precisamente na *Carta VII*. Após dizer, a Policarpo, sobre o Criador como única origem de todas as coisas, Dionísio reafirma a proposição da ortodoxia católica identificando a unidade trinitária: “só Cristo é capaz de produzir – ele que é a Causa universal e que realiza grandes e inumeráveis prodígios” (PSEUDO-DIONÍSIO, 2004e, p.296).

Joseph Stiglmayr, citado por Bezerra (2009, p. 14), apresenta também elementos externos ao *Corpus dionysiacum* que possibilitam a afirmação do Pseudo-Dionísio e uma datação posterior ao século IV. Assim, ele é citado no comentário de André de Cesaréia ao Apocalipse de São João e por Severo de Antioquia escrevendo ao Abade João, textos patrísticos do século VI.

Os estudiosos, em sua maioria, concordam sobre a impossibilidade em afirmar a identidade e origem deste místico. O que pode ser afirmado com um mínimo de exatidão é

³⁰ Como nos diz o texto do Concílio: “Este Sínodo fez suas cartas sinodais do bem aventurado Cirilo [...] Nestório e aos orientais, sendo adequadas para refutar o desvario nestoriano [...] e acrescentou-lhe a carta [...] que o arcebispo Leão, escreveu para eliminar a opinião errônea de Eutiques” (DENZINGER; HÜNERMANN, 2007, p.112). No final do século V d.C as querelas teológicas entre monofisistas e ortodoxos tomou grande proporção. Nestório afirmou as duas pessoas divinas correspondendo às duas naturezas em Cristo. Da mesma forma, Êtiques, tentando combater o nestorianismo, deu origem a heresia monofisista (*mónos – physis*: uma natureza). Nesta ocasião, segundo Roque Frangiotti (1995, p.139-145), o imperador Zenão, temendo uma cisão no governo do império, baixou um edito de união com o decreto *Henótikon* para conciliar principalmente aqueles cristãos que viviam no Egito (Alexandria) e em Constantinopla.

³¹ Ver a nota anterior que situa Êtiques e a sua heresia cristológica que falava da mistura das duas naturezas, divina e humana em Cristo, embora permanecessem separadas e imutáveis. Porém, depois da encarnação passou a existir apenas uma natureza em Cristo, a divina; a natureza humana foi absorvida pelo Verbo.

que o Pseudo-Dionísio foi um teólogo e filósofo neoplatônico de procedência siríaca, devido ser a Síria a região de onde se difundiu seus escritos. O mais próximo que se pôde concluir é que o autor do *Corpus* provavelmente foi um monge devido ao seu conhecimento bíblico.

Mas, qual seria a intenção de se autoneamar Dionísio, o Areopagita? O papa Bento XVI (2008) relatou duas hipóteses interessantes. A primeira hipótese assinala que o autor usou intencionalmente a falsa identidade porque isso daria à sua produção literária uma autoridade apostólica. A segunda hipótese, considerada a melhor pelo papa, se apoia na ideia que o autor praticou um ato de humildade a fim de servir ao Evangelho criando assim uma teologia eclesial não individual para não dar glória ao seu próprio nome.

O filósofo e teólogo padre Jean-Yves Leloup (2004, p.52), recorda que era um hábito antigo atribuir textos a um personagem célebre digno de fé. Isso não seria uma “arte consumada da falsificação”, mas o desejo de manter-se ligado à Tradição³². Daí, conclui Leloup, os textos participariam do mesmo Espírito que inspirou os apóstolos e os primeiros verdadeiros filósofos (os Santos Padres da Igreja).

2.3.1 O pensamento místico-especulativo do Pseudo-Dionísio

O objeto central das reflexões do *Corpus dionysiacum* é Deus. Mesmo quando trata de temas como as hierarquias celeste e eclesiástica, o místico está pensando naquele que é causa de tudo e horizonte último, para onde tudo está orientado em união: Deus; ou, como é dito pelo Pseudo-Dionísio na *Teologia mística*: “A Trindade Supraessencial! Mais que divina e mais que boa! Protetora da divina sabedoria dos cristãos” (PSEUDO-DIONÍSIO, 2004b, p.129); como na *Carta II* a Gaio: “Aquele que transcendente toda criatura [...] Daquele que é mais que Deus, e mais que bom e que também nos torna divinos e bons” (PSEUDO-DIONÍSIO, 2004e, p.290); ou ainda, nos *Nomes divinos*: “os Teólogos a louvam [a Tearquia] em conjunto por não ter nenhum nome e por possuir todos eles” (PSEUDO-DIONÍSIO, 2004a, p.17).

As influências dos pensadores cristãos e não cristãos associadas à Sagrada Escritura compõem as bases dos tratados e cartas do Pseudo-Dionísio. Um dos escopos mais importantes do *Corpus* é a possibilidade e a transmissão do conhecimento de Deus e, igualmente, a impossibilidade do homem abarcar e compreender a Deidade que só é possível ser contemplada na mística, que eleva o ser humano à adesão ao Uno.

³² Paul Tillich (2000, p.105) afirma, como Leloup, que não significava uma mera falsificação, mas uma maneira de conferir autoridade a alguma obra.

Outros tantos temas perpassam os escritos do místico, como: a existência e o mundo, o mal, o homem, os seres vivos e a matéria inanimada; entretanto, todas as temáticas estão relacionadas a Deus, seu poder criador, a dependência que tudo tem da Causa Universal e o seu conhecimento pelo humano.

Partindo de um esquema de tríadas³³ como os neoplatônicos, Dionísio especula como Deus, que é inacessível e absolutamente transcendente, faz chegar sua luz aos homens. Conseqüentemente, a iluminação que leva o ser humano ao conhecimento é um dom excelente; é Luz divina que desce do Pai das luzes com bondade e segundo diversos modos até os objetos de sua providência levando à unificação o que ilumina (PSEUDO-DIONÍSIO, 2004c, p.137). Nesse sentido, o areopagita quer dizer da transmissão do conhecimento do Ser Divino – também chamado por Uno, Tearquia, Deidade ou Causa Universal – aos seres que compõem a hierarquia celeste.

Com o termo hierarquia³⁴, Pseudo-Dionísio compreende uma ordem, um conhecimento e um poder sagrados, que conduzem à purificação, iluminação e perfeição dos seres. Desta forma, a finalidade da hierarquia é de conferir às criaturas a semelhança divina unindo-as a Deus (PSEUDO-DIONÍSIO, 2004c, p.148-149).

Da Escritura, o Pseudo-Dionísio expõe sobre três hierarquias divinas que possuem três ordens diferentes e que, recebendo a iluminação dos seres superiores, transmitem a luz aos inferiores. A primeira hierarquia está mais próxima de Deus, recebe diretamente dele a iluminação, que por isso é mais intensa. Ela é formada pelos serafins, os querubins e os tronos, nomes que correspondem a funções ou realidades distintas. Essa hierarquia transmite a luz divina aos seres chamados dominações, virtudes e potestades que formam a segunda hierarquia celeste e que, finalmente, transmitem a luz à terceira hierarquia composta pelos principados, arcanjos e anjo³⁵.

³³ Cícero Cunha Bezerra (2009, p.57) afirma que as tríadas são estruturas inteligíveis da realidade. Esquema também presente em Plotino como determinação do *Nous* e, para Proclo, se refere a um sistema hierarquizado do conhecimento (ex: Ser, Vida e Inteligência). Dionísio segue a mesma estrutura se referindo as “tríadas” como essências intermediárias na ordem do conhecimento e no nível ontológico (ex: Ser, Vida e Sabedoria).

³⁴ Conforme Dionísio (2004d, p.204-205), “hierarquia” (princípio do sagrado) diz da coleção ordenada de todas as santas realidades. Hierarca – designa um homem deificado e divino, instruído com todo santo conhecimento, em quem toda a hierarquia que dele depende encontra o meio puro de se completar e de se exprimir.

³⁵ A primeira hierarquia é formada pelos “serafins” (incandescente, movimento em torno das realidades divinas), os “querubins” (poder de ver e conhecer Deus) e os “tronos” (ser livre de qualquer paixão e cuidados materiais e de viver para sempre na presença do Altíssimo). A segunda hierarquia é também traduzida por: “senhorios” (elevação espiritual, superior a toda servidão tendendo para o verdadeiro Domínio), “potências” (virilidade corajosa e inabalável voltado para a Potência supraessencial) e “poderes” (poder intelectual voltado para o Poder fonte de todo poderio). A terceira hierarquia é formada pelos “principados” (poder de se converter inteiramente ao Princípio), “arcanjos” (confere a unidade e interpretação) e “anjos” (possuem no mais baixo grau a capacidade angélica, pois por seu intermédio a hierarquia se manifesta mais clara aos nossos olhos).

A ordem dos anjos é a mais próxima da terra. São eles que comunicam aos homens o conhecimento de Deus, de maneira que o ser humano tenha acesso, mesmo que parcialmente, ao conhecimento das coisas celestiais.

Além desta hierarquia celeste há uma hierarquia humana, chamada pelo Pseudo-Dionísio de hierarquia eclesiástica, que se refere também à Igreja e expõe sobre a possibilidade do conhecimento de Deus pelo ser humano. Através de seus líderes e suas cerimônias, a instituição transmite a luz divina – purifica, ilumina e aperfeiçoa – àqueles que fazem parte dela (CASTRO, 2009, p.28). Para o Pseudo-Dionísio, de acordo com a santa Tradição e a fé nos diviníssimos sacramentos do Batismo, Eucaristia e Unção dos Enfermos, a hierarquia humana se divide em: os seres que vivendo em Deus conhecem estes sacramentos e tornam-se seus iniciadores e, enfim, aqueles que eles iniciam santamente (PSEUDO-DIONÍSIO, 2004d, p.253)³⁶.

A liturgia da Igreja descrita pelo Pseudo-Dionísio é local dos símbolos sagrados que expressam sensivelmente as realidades inteligíveis: “É por meio de imagens sensíveis que nos elevamos, o quanto o podemos, até as contemplações divinas” (PSEUDO-DIONÍSIO, 2004d, p.204). Assim, o Batismo, a Eucaristia, a Unção dos Enfermos e outros sacramentos revelam o invisível. Os dois primeiros sacramentos, como signos sensíveis, expressam e celebram o Divino; mesmo a unção com o óleo (das cerimônias de ordenação dos sacerdotes, dos ritos de consagração dos monges e dos funerais) é capaz de elevar os homens à contemplação do Uno. Enquanto o Batismo é o rito da iluminação do nascimento de Deus no cristão, a Eucaristia é o “sacramento dos sacramentos” que simbolicamente remete às realidades espirituais, principalmente porque manifesta que “toda a humanidade está convidada à comunhão com Ele” (CASTRO, 2009, p.30).

Todos os símbolos hierárquicos nos levam à perfeição por meio dos símbolos divinos. É a Eucaristia que aperfeiçoa-nos nos dons da unidade (comunhão). Para o pseudo-areopagita, os sacramentos estão relacionados à Eucaristia, que é também chamada de comunhão, e toda “operação sacramental consiste em unificar nossas vidas dispersas, deificando-as, e em reunir, na conformidade divina [...] fazendo-nos entrar em comunhão e em união com o Uno” (PSEUDO-DIONÍSIO, 2004d, p.220).

Um dos temas muito correntes em teólogos, como Santo Tomás de Aquino, é a discussão sobre os nomes divinos. A reflexão sobre as nomeações de Deus compõe uma

³⁶ Conforme Dionísio (2004d, p.272), a hierarquia celeste é composta pela “ordem sacerdotal” formada pelos ministros, os sacrificadores e os sumos sacerdotes, bem como, pela “ordem dos iniciados” tendo os purificados, o povo santo e os monges.

teologia conceitual ou positiva a partir dos títulos divinos da Escritura. Nos tratados dionisianos, principalmente no *De divinis nominibus*, Deus é designado em destaque pelos nomes: Bem, Ser, Vida e Sabedoria. Segundo o areopagita, os teólogos celebram o Mistério como Bem porque revela a absoluta transcendência divina. Assim, é Bem porque em sua bondade ilumina todas as coisas, cria, dá a vida, mantém, renova e aperfeiçoa todos os seres, do mesmo modo como ocorre com o sol que com a sua luz beneficia aqueles que ele ilumina³⁷. É o Ser puro e Causa substancial de toda existência, pois é o mais perfeito e origem dos seres; como expõe o pseudo-areopagita (2004a, p.79): “Deus não é ser segundo esse ou aquele modo, mas de maneira absoluta e indefinível, porque contem em si, sintética e antecipadamente a plenitude do ser. [...] ele não é ser, mas é o Ser dos seres”. É também vida porque concede a existência a todos os seres e, assim, é princípio de vida e se chama Sabedoria porque é o autor e dispensador da razão, da inteligência e da sabedoria (CASTRO, 2009, p.31-33).

Um dos elementos mais significativos do *Corpus* é a teologia mística do Pseudo-Dionísio que, no seu conjunto, afirma que nem o discurso racional (próprio dos *Nomes divinos*) quanto a simbólica (*Hierarquia eclesiástica*) são suficientes para atingir o conhecimento do Ser Inefável. É desta forma que o tratado *Teologia mística*, também dedicado a Timóteo³⁸, celebra que o ser humano precisa abandonar todo sentido e discurso para penetrar a divina treva mais que luminosa. Portanto, exorta o homem a renunciar aos sentidos, às operações intelectuais, a todo sensível e ao inteligível: “Despoja-te totalmente do não-ser e do ser, e eleva-te assim, o quanto podes, até te unires na ignorância com Aquele que é além de toda essência e de todo saber” (PSEUDO-DIONÍSIO, 2004b, p.130).

Segundo Castro (2009, p.34-35), para Dionísio, o renunciar as visões e o conhecimento é a verdadeira visão do conhecimento, isso torna possível ver e conhecer o invisível e o incognoscível. Somente renunciando as coisas se pode atingir o que é oculto aos sentidos, pois assim somos elevados para junto da divindade. Nessa aproximação, a renúncia às palavras é necessária, uma vez que o inteligível se apresenta simples e no silêncio: “[...] lá onde os mistérios simples, absolutos e incorruptíveis da teologia se revelam na Treva, mais

³⁷ Deus é o Bem, porque assim os teólogos o louvam, e também é unidade, por isso: Uno-Bem. Diz Dionísio (2004a, p. 16): que o Uno, o Incognoscível, o Hiperessencial, o Bem em si, a Unitrindade, as três Pessoas são igualmente Deus e Bem, não se pode dizer nem pensar. Para Bezerra (2009, p.34) o místico não faz nenhuma distinção entre o Uno e o Bem, estando em perfeito acordo com o pensamento procleano do Uno. A metáfora do Sol para se referir ao Bem, já havia sido utilizada por Platão no famoso “mito da caverna”.

³⁸ De acordo com Castro (2009, p.34), os quatro tratados do *Corpus dionysiacum* são dedicados a Timóteo que seria um discípulo de Paulo, para quem o apóstolo dos gentios escreveu duas cartas, que hoje compõem o Novo Testamento. Trata-se de um pseudônimo criado por Dionísio.

que luminosa do silêncio, [...] enchendo de esplendores mais belos que a beleza as inteligências que sabem fechar os olhos” (PSEUDO-DIONÍSIO, 2004b, p.129).

O pensamento dionisiano especula ainda sobre diversos outros temas como, por exemplo, os limites do conhecimento humano e as suas bases epistemológicas, como é o caso da *Carta I* dirigida ao monge Gaio que diz que o saber humano é insuficiente para conhecer a ciência secreta de Deus e a *Carta IV* que exalta a tradição grega no seu tratamento do ser como sabedoria (dita por Paulo). Essa sabedoria deveria “ter servido os verdadeiros filósofos de trampolim para se elevar até Aquele que é o autor, não somente de toda existência, mas também do próprio conhecimento que se pode ter desta existência” (PSEUDO-DIONÍSIO, 2004e, p.295).

De acordo com o *Corpus dionysiacum*, o seu autor recebeu influências do apóstolo Paulo de Tarso e do mestre nomeado Hieroteu. Como já dissemos, Dionísio não esteve com o santo missionário, porém são diversas referências às suas cartas e temas tratados que estão presentes nos textos paulinos que dão um caráter bíblico e autenticamente cristão aos escritos pseudo-dionisianos. Sobre o seu mestre Hieroteu nada sabemos fora do *Corpus*. Todavia, é presumível uma abreviada descrição a seu respeito partindo de passagens de suas obras como nos *Nomes Divinos*:

[...] um mestre e amigo, a quem devemos, após as lições de São Paulo, nossa iniciação nas verdades divinas, apossando-nos pela força e em nosso proveito pessoal do ilustríssimo fruto de suas contemplações e de suas explicações. [...] cremos também que este mestre de argumentos perfeitos e completos deve ser reservado a uma elite, como uma espécie de Escrituras nova acrescida àquela que o próprio Deus ditou. (PSEUDO-DIONÍSIO, 2004a, p.35-36).

Hieroteu é considerado nos *Nomes Divinos* mestre, professor, pai espiritual, teólogo escritor de uma coletânea de *Elementos teológicos* considerada por Dionísio de uma “magistral exegese teológica num quadro de conjunto das definições fundamentais, resumindo um grande número de verdades numa só fórmula” (PSEUDO-DIONÍSIO, 2004a, p.35).

O pensamento de Dionísio também recebeu influências de importantes pensadores que podemos organizar em dois grupos: não cristãos e cristãos. De tal modo, seria um primeiro grupo formado por filósofos neoplatônicos e, o segundo, por santos padres como os chamados Capadócijs, bem como Cirilo de Alexandria, etc.

Entre os neoplatônicos podemos citar Plotino, Jâmblico, Proclo, Porfírio e Damáscio. Os três primeiros são os mais citados pelos comentadores das obras de Dionísio. O neoplatonismo, filão filosófico alicerçado no pensamento de Platão e dos platônicos, tratou

principalmente do dualismo sensível e Suprassensível, bem como sobre a possibilidade da elevação da inteligência ao conhecimento de Deus. Segundo Henrique Cláudio de Lima Vaz (2000, p. 34-35), esta é a matriz teórica e linguística da mística especulativa que tem Plotino de Licópolis como marco capital. Seus escritos caracterizam esta matriz (místico-especulativa) devido aos seus traços fundamentais que dizem respeito à estrutura da alma e da inteligência no seu movimento em direção à contemplação e à natureza da união final com o Uno. Já Proclo é aquele que estabeleceu a distinção entre conhecimento afirmativo e negativo, enquanto, Jámblico tratou da *theurgia*, ou seja, as práticas religiosas de tipo mágicas enquanto ação de Deus na transformação daquele que se entrega à *theoria*.

Entre os cristãos que influenciaram o *Corpus* estão os padres Capadóciolos: Gregório de Nissa, seu irmão Basílio de Cesareia e Gregório Nazianzeno. Detentores de uma formação filosófica notável recebida ao longo dos anos de estudos em Atenas – foram defensores da ortodoxia cristã e definiram a distinção entre os termos gregos “substância” e “pessoa”; terminologia teológica importante para dizer sobre o Pai e o Filho: uma substância em duas pessoas (MATOS, 1997, p. 105). Os capadóciolos ajudaram o Oriente sobre a compreensão da Trindade: igual e distinta (COLLINS; PRINCE, 2000, p.62). Sabemos também de outros padres, como Cirilo patriarca de Alexandria, que marcaram o pensamento dionisíaco. Este alexandrino foi defensor da ortodoxia cristã frente às heréticas doutrinas do seu tempo, como podemos saber a seu respeito no texto do Concílio de Calcedônia que foi realizado em 451 (DENZINGER; HÜNERMANN, 2007, p.112).

Completando, a importância do místico Dionísio é atestada por seus comentadores, como Ysabel de Andía, Cristos Yannaràs e Cícero Cunha Bezerra. Mesmo após a citação de suas obras pelos heterodoxos monofisitas durante um colóquio no Concílio Constantinopolitano em 533, em nossos estudos, constatamos como suas obras ganharam campo e interlocução na ortodoxia cristã. De modo inclusivo, mais tarde, o Concílio de Latrão em 649 o usou para combater os hereges: monofisistas, nestorianos e monotelistas³⁹.

Os católicos medievais aceitaram de bom grado os escritos de Dionísio. Ainda que Aristóteles tenha servido como o principal referencial filosófico para a teologia medieval, não faltou apelo aos tratados dionisianos de selo neoplatônico. Alberto Magno e seu ilustre discípulo, Tomás de Aquino, citaram e comentaram o Pseudo-Dionísio. Enquanto, o primeiro

³⁹ De acordo com Luigi Pavodese (2004, p. 45-57), os “monofisistas” afirmavam que Cristo tinha apenas uma natureza, a divina. Os “nestorianos” entendiam que havia a natureza humana e a divina em duas pessoas: Deus e o homem, ou seja, a separação entre a divindade e humanidade. Já os “monotelitas” acreditavam que Cristo tinha duas naturezas e apenas uma vontade.

montou em Colônia um curso dedicado ao estudo do *Corpus*; o segundo, o citou 1704 vezes em seus tratados teológicos (COSTA, 2001, p.48).

Finalizando, temos que compreender que o *Corpus dionysiacum* tem o tratado *Teologia mística* como conclusão, uma vez que aborda a mística que é o mergulho do ser humano no Místico; como um processo que leva o iniciado no mistério de Cristo ao encontro com o transcendente. Esta obra de Dionísio é a mais elevada reflexão “mistagógica” do *Corpus* que se inicia na *Hierarquia Celeste* invocando o Cristo, mistério divino acessível ao homem na sua realidade, culminando na oração à Trindade, Mistério transcendente e causa boa da totalidade das coisas.

2.3.2 A renúncia no pensamento do Pseudo-Dionísio

O tema da renúncia, que se refere a uma necessidade viável para impetrar o Mistério Divino, constitui elemento fundamental tanto na tradição grega e nas três grandes religiões monoteístas (judaísmo, cristianismo e islamismo⁴⁰), quanto no pensamento do Pseudo-Dionísio. A teologia⁴¹, deste místico, ao mesmo tempo em que celebra os nomes divinos e afirma simbolicamente os atributos de Deus, exige do ser humano um abandono (*apoleípo*) de toda conceituação ou categoria para unir-se à Trindade Supraessencial.

De tal modo, um conceito significativo no horizonte de nossa reflexão que está presente na tradição cristã e também visualizado no pensamento do Pseudo-Dionísio é: *kénosis*. Este se refere à renúncia do sujeito: como o abandono do homem de si mesmo, que tem o Cristo como o modelo⁴², e como impossibilidade de descrever e conhecer o Ser em sua essencialidade. *Kénosis*, que vem do grego *kénos* (vazio), está muito presente nas culturas

⁴⁰ Estas três religiões apresentam formas de renúncia seja do sujeito ou do objeto. Ora, Deus não pode ser conhecido porque supera a razão humana, ora o ser humano tem que se anular para encontrá-lo. No cristianismo temos, como exemplo, Lucas 9,23: “renuncia a si mesmo e tome a sua cruz”. No judaísmo temos a renúncia em forma de práticas de usar roupas de saco, cinzas sobre a cabeça para pedir perdão (2Rs 19, Jn 3), uma graça ou para se colocar em presença de Deus (Dn 9,3) e renúncia como conhecimento humano incapaz de entender a Deus (Jó 36,26). Segundo a mística cabalística, que compõe um conjunto de ensinamentos judaicos, para se alcançar Deus é necessário estar subordinado aos mandamentos da religião. Sobre o islamismo, como apresenta Smith (1991, p.216-217), a própria palavra significa se submeter à lei e à vontade de Alláh. Islã significa submissão absoluta do ser diante de Deus. Os seguidores de Alláh são chamados de muçulmanos, que significa aquele que se submete a Deus, que se entrega a Deus.

⁴¹ Para o Pseudo-Dionísio, “teologia” é celebração das coisas divinas. Segundo Cícero Cunha Bezerra (2009, p.93), diferenciar o conhecimento teológico do filosófico não é possível no Pseudo-Dionísio. Teologia tem dois sentidos: é celebração que corresponde à teologia afirmativa e é teologia do espírito. Sua Teologia não seria aquilo que chamaríamos hoje de “teologia positiva”. O filosofar é definido como um filosofar divino; daí, teologia cristã, como um método que conduz à união divina. Vale dizer que Dionísio (2004e, p.295) diz, na *Hierarquia eclesiástica*, que a filosofia é o conhecimento do mundo dos existentes e recorda que São Paulo a chamava de sabedoria de Deus (1Cor 2,7).

⁴² A “*kénosis* divina” significa o esvaziamento do Deus que se fez homem (Encarnação – a Revelação). O ilimitado e inefável que se fez carne e foi expresso em Palavra.

antigas como na filosofia de Platão⁴³ e dos neoplatônicos. No cristianismo paulino este termo tem o sentido de despojo, abandono ou “renúncia voluntária” como nos diz Cícero Cunha Bezerra (2009, p.132-133).

Comentando Paulo, o Pseudo-Dionísio trata da *kénosis* de Cristo como a humilhação da sua supraessencialidade que mesmo transcendente se revela na imanência ao assumir a condição humana (PSEUDO-DIONÍSIO, 2004e, p.290-295). Esta concepção de Deus-homem, retomada por Dionísio, é um elemento radicalmente original do cristianismo frente à tradição neoplatônica.

Se no neoplatonismo tínhamos o Uno, causa de toda processão, que por perfeição absoluta transborda e gera o múltiplo nos seus vários níveis – em Dionísio, o Uno-Deus além de ser perfeição que transborda, se oferece como Palavra assumindo a finitude e deitando nela sua liberdade e imagem (BEZERRA, 2009, p.118). Deste modo, a humilhação de Cristo é exemplo para o renunciar humano, que implica num abandono que se transforma em vida do Amado, como podemos constatar nos *Nomes divinos*:

E é assim que o grande Paulo, possuído pelo amor divino e tomando parte no seu poder extático, diz com boca inspirada: “Eu não vivo mais, é o Cristo que vive em mim”, o que é bem o fato de um homem que o desejo fez, como diz ele, sair de si para penetrar em Deus e que não vive mais de sua própria vida, mas da vida Daquele que ele ama. (PSEUDO-DIONÍSIO, 2004a, p.53).

Este poder extático significa a potência amorosa de Deus: um dar-se por inteiro ao amado, um êxtase como expressão de um arrebatamento. Além disso, não é um encantamento passageiro nem um entusiasmo afetivo, mas a exigência e a lei constitutiva do amor divino que permite que os amantes se pertençam mutuamente; ou seja, amar a Deus somente é não pertencer a si mesmo, o que significa, um sair de si para estar n’Ele (ANDÍA, 2000, p.391). Como escreve o Pseudo-Dionísio (2004a, p.53): “Graças a ele, os amorosos não mais se pertencem; eles pertencem àqueles que amam”. Cabe ao amante renunciar-se a fim de elevar-se para viver ao Amado. Como Cristo que, pela mais sublime e mais divina das humilhações, ao morrer na cruz se nadificou para nos deificar, o amante necessita de abdicar-se para viver uma entrega total ao Mistério transcendente⁴⁴.

Cícero Cunha Bezerra (2009, p.133) expõe dois aspectos da *kénosis* representadas pela figura de Cristo que se pode pensar a partir reflexão dionisiana sobre a teologia paulina, a saber: 1) a “negação do eu” em função da vontade divina, 2) o “reconhecimento” do mundo

⁴³ Segundo Cícero Cunha Bezerra (2009, p.132), Platão trata da ideia de vazio em vários textos. Também em Proclo e Plotino encontramos referência a *kénosis*.

⁴⁴ Mais detalhes a este respeito podem ser encontrados em Pseudo-Dionísio (2004d, p.251).

como deserto marcado pela subtração do Pai e da extrema dor característica da finitude que se reconhece em seu abandono existencial.

Estes aspectos da *kénosis* tornam-se, também como o próprio Cristo, exemplos para o místico. Assim, o renunciar paulino recordado pelo Pseudo-Areopagita: Já não sou eu que vivo é o “Cristo que vivi em mim” (Gálatas 2,20); significa que, no abandono, o humano se põe a caminho da elevação em direção à Tearquia⁴⁵. Além disso, é necessário ao homem negar-se a si mesmo e reconhecer que a realidade finita necessita ser superada para que seja efetivada a união com Deus que, transcendente ao mundo, se encontra num vazio, num abismo sem fundo. Então, a *kénosis* se revela como a renúncia do homem numa entrega existencial e como a superação do mundo dos objetos como atos imprescindíveis para a *unio mystica* (união mística)⁴⁶.

É a *kénosis* que nos remete e possibilita o encontro com o Mistério que não é compreendido, pois também é *kénos* (vazio). Assim, Ele escapa à cercania das potencialidades humanas sendo apenas alcançável pelo ser que prescinde de si mesmo. É, neste sentido, que a *kénosis* dionisiana se refere à renúncia de Deus, que “culmina na morte de toda objetivação do divino, ou nenhuma categoria, imagem ou conceito que podem ser empregados para definir a natureza divina” (BEZERRA, 2009, p. 134).

Quando raciocinamos sobre a renúncia subjetiva, enquanto recusa das potencialidades do sujeito humano em saber sobre a substância divina em vista da contemplação com o Uno-Bem, temos ainda que discutir necessariamente o conceito de *hénosis* (união, unidade). Este é retirado da tradição neoplatônica e está presente na religião grega dos mistérios e em filósofos como Plotino⁴⁷.

Cícero Cunha Bezerra pensa este conceito, *hénosis*, como “um abandono total de toda atividade intelectual ou sensitiva” que implica numa união do indivíduo com o divino. Ainda que se trate de um esforço em superar as operações intelectuais da razão com vista à união, também “estabelece um nível de compreensão da realidade que tem como fundamento a total

⁴⁵ Diversas vezes o Pseudo-Dionísio fala de renúncia do sujeito humano. A renúncia das audazes loucuras dos homens infieis (2004e, p.310); a renúncia aos atos, dos pensamentos que podem dividir a vida dos iniciados (2004d, p.270); a renúncia sacramental: como o Batismo sugere a total renúncia às obras de malícia (2004d, p.213) e mesmo o sinal da cruz na liturgia representando a necessidade da renúncia humana de todo desejo carnal (2004d, p.270). Segundo Dionísio (2004e, p.322), os amigos da verdade renunciam ao desejo dos bens materiais, e assim sendo, plenamente libertos do mal e movidos pelo amoroso desejo de todos os bens divinos amam a paz e a santidade.

⁴⁶ Segundo Carlos E. Sell e Franz J. Brüseke (2006, p.26), a *unio mystica* (união mística) na literatura espiritual significa a experiência de unidade do “Eu” com o “todo” ou com o “divino”. Expressão muito presente nos textos místicos da Idade Média.

⁴⁷ Eles tratam da unidade com o divino Mistério. No *Tratado das enéadas III, 8, 10* (2008, p.175), Plotino fala em superar a ciência e não abandonar jamais o estado de unidade: se deve apartar-se da ciência e dos objetos, assim como de todo outro objeto de contemplação, do belo. Para Plotino, temos que desconfiar e suspeitar que é o nada, no sentido de nenhuma das coisas das quais é o princípio. Não podendo predicar-se nada dele, não o ser, não a essência, não a vida, é o que sobrepassa todas estas coisas.

ignorância frente a todas as coisas que são e que não são”. Aqui, temos *hénosis* como *kénosis*, um esvaziamento das atividades racionais que conduz a uma ignorância: entendida como “não saber”, “não no sentido privativo comum do termo, mas como antítese a todo conhecimento racionalista que busca apreender Deus na sua substancialidade” (BEZERRA, 2009, p.119).

Como encontramos na *Teologia mística* (PSEUDO-DIONÍSIO, 2004, p. 130), o abandono das sensações, a renúncia às operações intelectuais, a rejeição ao sensível, bem como, o despojamento total do não-ser e do ser é a via de acesso à união na ignorância com Aquele que é além de toda essência e saber. Neste sentido, como no neoplatonismo, o conceito de *hénosis* define a renúncia do sujeito que leva à unidade com o objeto místico também desconhecido pela razão⁴⁸.

Além deste processo da *kénosis* e *hénosis*, outro conceito importantíssimo em Dionísio para pensarmos a renúncia como aquilo que nos coloca diante e em comunhão com um Deus *absconditus* é o de: *apháiresis*.

Para Cristos Yannaràs, o autor de *Heidegger e Dionigi Areopagita* (1995, p.75), *apháiresis* é definida pelo místico como: uma radical renúncia a todo conceito ou símbolo. Neste sentido, *apháiresis* é sem dúvida um processo que se dá de maneira progressiva, entretanto seu fim último não é uma visão racional, senão “uma beleza, uma presença [...] pessoal que não pode objetivar-se mediante determinações afirmativas ou negativas” (YANNARÀS, 1995, p.75), ou seja, é a negação imprescindível de Deus enquanto ente. Todavia, é uma eliminação que, por certo, não significa inexistência, mas superação; ou seja, a *apháiresis* não anula Deus, mas o supera.

Destarte, enquanto a *kénosis* dionisiana nos dá o sentido de renúncia colocando diante do nosso vazio o vazio de Deus, a *hénosis* é a renúncia como união com o Uno-Bem. Logo, a *apháiresis* deve ser compreendida como a ação do intelecto que assume a negação como: “simplificação que permite penetrar na treva secreta da ignorância” (BEZERRA, 2009, p.120). Portanto, é unido Àquele que escapa a todo conhecimento, após ter renunciado o saber positivo e conhecendo para além de toda inteligência, penetra-se no não-cognoscível (*agnosía*).

A experiência infável de Moisés diante da sarça ardente descrita em Êxodo 33, e interpretada na *Teologia Mística*, é *apháiresis*: uma exigência de cessar toda palavra e objetivação; por conseguinte:

⁴⁸ De acordo com Reale e Antisere (2007, p. 358), o neoplatonismo de Plotino trata da *hénosis* como um processo teúrgico (*theurgia*) que são rituais que nos levam à contemplação divina. *Theurgia* é um movimento filosófico e religioso atribuído aos deuses caldeus e desenvolvido por Plotino e Proclo. Como nos diz VAZ (2000, p.35), depois de Proclo, “a teoria deriva para as formas de *theurgia* que recorrem a práticas de tipo mágico para forçar a ação de Deus na transformação psicossomática daquele que se entrega à *theoria*”.

Somente ultrapassando o mundo em que se é visto e onde se vê, Moisés penetra na Treva verdadeiramente mística do não-cognoscível; é aí que faz calar todo saber positivo, que escapa inteiramente a toda compreensão e a toda visão, porque ele pertence inteiramente Àquele que está além de tudo. (PSEUDO-DIONÍSIO, 2004, p.132).

Sendo preciso superar todos os atributos dos entes aplicados a Deus que é inexprimível, permanece apenas o silêncio ao homem que intenta elevar-se para um saber que é não-saber. Igualmente, a ignorância entendida como *apháiresis* é um modo de conhecer Deus segundo o areopagita. Para compreendermos o sentido deste modo de conhecer é preciso saber que o Pseudo-Dionísio nos diz de dois caminhos que nos levam ao conhecimento do Uno: a *via teológica* e a *via theurgia*.

A primeira, a “via teológica” se dá através da *katáphasis* (afirmações) e da *apóphasis* (negações) ⁴⁹. Enquanto a teologia afirmativa (catafática) expõe, em teses (*thesis*), as asseverações de Deus celebrando os nomes divinos de acordo com os efeitos do seu poder criador, a teologia negativa (apofática) prescinde de todas as categorias ontológicas e símbolos humanos como necessidade de elevação Àquele que está além de toda determinação e predicções sensíveis. A segunda “via teúrgica” (*ergon* - obra; *theoi* - divina), se refere à eminência ou retorno a Deus (*hyperoké*), de acordo com a hierarquia (poder conversor), por meio dos graus superiores através da prática religiosa (liturgia) que leva à união com o Bem.

Assim, temos três modos de conhecer *hyperoké*, *thesis* e *apháiresis*, que equivalem a: eminente, positivo e negativo. Esse três modos não são etapas pelas quais o ser humano tem que passar, senão possuem em comum uma unidade que não exclui um ao outro e se complementam.

É claro no *Corpus dionysiacum* a preferência do Pseudo-Dionísio pela via negativa ou apofaticismo. Este *definiendum*, apofaticismo, se refere àquela forma de conhecimento em que não se atribui a Deus predicados, nem mesmo a categoria “ser”, pois Ele supera todos os atributos e nomes, ou seja, é uma forma de conhecimento que rejeita os conceitos das formulações humanas, transcendente à linguagem. O apofaticismo dionisiano excede a

⁴⁹ A teologia afirmativa ou catafática está presente, sobretudo, no tratado: *Nomes divinos* e em dois outros escritos sumidos do Pseudo-Dionísio *Teologia simbólica* e *Esboços teológicos*. Já a teologia negativa ou apofática está no tratado: *Teologia mística*. A dialética entre estas teologias direciona o conhecimento humano à treva mais que luminosa. Alguns teólogos e estudiosos do Pseudo-Dionísio, como Charles André Bernard (2010, p.63), classificam as teologias como: conceitual, simbólica e mística.

aspiração de uma intransigente objetivação da verdade no sentido de rejeição de exauri-la em formulações verbais.

Nas palavras de Cristos Yannaràs (1995, p. 56), os termos superação e recusa das formulações verbais “não significam negar ou desconhecer aquela capacidade cognoscitiva, que a formulação racional da consciência exprime”, senão o apofaticismo é via necessária para o saber sobre Deus que não pode ser confundido com:

[...] o irracionalismo, com a indiferença nos confrontos das normas que garantem uma correta formulação da consciência: que, são próprios destas normas a garantir à consciência a sua capacidade peculiar de ser comunicável e comunicar. Nem pode confundir-se o apofatismo [...] com o refúgio nas certezas sentimentalistas de per si incomunicáveis. (YANNARÀS, 1995, p. 56, tradução nossa).⁵⁰

Portanto, para Yannaràs o apofaticismo supera a pretensão de objetividade no sentido da recusa em exaurir a verdade com linguagem humana, sem precipitar-se num irracionalismo ou num sentimentalismo. Já Cícero Cunha Bezerra (2009, p.134) associa a apofaticismo dionisiano com a *mors mystica* (morte mística) “no sentido de que somente morrendo para si mesmo o homem pode vivenciar a experiência da unidade [...]”. Assim, subjetivamente, no vazio mais profundo de si, o homem experimenta a presença divina e, nesta *kénosis* (esvaziamento) como *apóphasis*, culmina a morte de toda objetivação divina.

Posto isso, precisamos advertir que o areopagita não nega o conhecimento do ser humano nem prescinde da sua validade enquanto um “saber sobre as coisas”. Mesmo diante da inefabilidade divina é possível um saber que não pode ser identificado com o conhecimento racional da essência de Deus, transcendente a “tudo o que é” e que não se explica em palavras, mas apenas é dito com semelhança simbólica. Por conseguinte, reconhecemos que o Pseudo-Dionísio entende que o conhecimento humano é finito: uma experiência ou vivência do divino baseada nas suas manifestações (*teophania*) e na (*apháiresis*) renúncia de toda categoria ontológica. Ora, se o conhecimento humano se dá através dos símbolos e se é verdade que o Ser supraessencial se revela na pluralidade dos entes. Logo, temos um Deus que se manifesta no mundo criado e que, ao mesmo tempo, se revela diferente e superior a todo ente (BEZERRA, 2009, p.95).

⁵⁰ L’apofatismo non s’identifica con l’irracionalismo, con l’indifferenza nei confronti delle norme che garantiscono una corretta formulazione della conoscenza: ché, sono proprio queste norme a garantire alla conoscenza la sua capacità peculiare di essere comunicabile e comunicata.

Enfim, concluímos este capítulo afirmando que no pensamento do Pseudo-Dionísio consideramos duas formas significativas de renúncia de Deus: 1) a superação das formulações objetivas do Ser (conceituais e positivas), como a impossibilidade do conhecimento abarcar a essência divina que está além do próprio ser, e 2) a negação de formulações verbais, ou seja, a possibilidade de afirmações apenas simbólicas.

Este “apofaticismo” ou “teologia negativa” do areopagita não resigna a existência de Deus, todavia, recusa a absolutização das formulações verbais e objetivas a propósito d’Ele. Isso significa sim que a linguagem humana apenas pode expressar simbolicamente o divino, porquanto ele é inefável.

Ao mesmo tempo, o Ser não pode ser abarcado pela razão, pois permanece para além do conhecimento humano; o que não significa irracionalismo senão que isso consiste na possibilidade de se pensar Deus superando toda categoria e objetividade racional, uma vez que transcende toda linguagem e conhecimento. Deste modo, as formulações humanas sobre Deus necessitam ser negadas como superação da pretensão de exaurir um conhecimento objetivo, verdadeiro e absoluto de Deus, também como recusa de exprimir, com a nossa linguagem, a verdadeira face do divino que é inescrutável, restando somente o silêncio como renúncia e fé: “Apesar de tudo que dele dissermos, ele permanece indizível; de qualquer maneira que o compreendamos, permanece incognoscível” (PSEUDO-DIONÍSIO, 2004e, p.291).

Posto isso, passamos agora a tratar da renúncia de Deus como superação das formulações objetivas e verbais no pensamento do Pseudo-Dionísio.

3. A RENÚNCIA DE DEUS NO PENSAMENTO DO PSEUDO-DIONÍSIO

O discurso apofático sobre Deus, também designado teologia negativa, diz respeito à celebração da negação de toda asseveração sobre o Ser (Criador) provocando uma distinção dos seres (criaturas), ao mesmo tempo em que, ao revelar-se um saber que é também ignorância, orienta-se à contemplação e ao silêncio. Esta teologia, por um lado, nega o acesso da inteligência ao conhecimento pleno de Deus, assegurando que o Mistério é incognoscível; por outro lado, abdica de nossas formulações a respeito Dele e, portanto, expõe Deus como inefável. De acordo com o teólogo espanhol, Lluís Oviedo (2003, p. 743), a teologia se caracteriza “negativa” quando “reconhece a impossibilidade ou a incapacidade por parte do homem de conhecer o objeto de sua investigação e quando se nega a possibilidade de nomeá-lo ou de representá-lo”.

Em nossa pesquisa, visualizamos que a teologia negativa ou apofática é entendida na mística especulativa de Dionísio como renúncia de Deus. Segundo o Pseudo-Dionísio, Ele não pode ser conhecido pelo homem em sua essencialidade porque supera tanto o conhecimento quando tudo o que existe (os seres), e sendo assim, pode-se apenas afirmar algo sobre a Causa Universal simbolicamente através de suas *phanias*.

Como poderemos avaliar a seguir, o apofaticismo dionisiano é peculiar na história e influencia a mística especulativa posterior ao pensamento do areopagita. Neste capítulo, primeiro iremos demonstrar como se apresenta o apofaticismo do Pseudo-Dionísio tão peculiar na história da mística especulativa, chamado de apofaticismo da *persona*; depois trataremos da renúncia mística a toda pretensão de objetivar o Mistério divino que supera todas as coisas, e; por fim, abordar o abandono de toda verbalização ou predicação humana sobre Deus, tratando da linguagem no pensamento do Pseudo-Dionísio. Descreveremos agora como se apresenta essa teologia negativa ou o apofaticismo do Pseudo-Dionísio.

3.1 O apofaticismo do Pseudo-Dionísio

O apofaticismo do Pseudo-Dionísio é entendido como a recusa em atribuir predicções dos entes à realidade divina, ou seja, como rejeição à sobreposição de modos dos seres a Deus de acordo com nossa esquematização racional. Portanto, o apofaticismo pressupõe a renúncia de cada pretensão de emoldurar ou também de objetivar a verdade em determinações racionais (YANNARÁS, 1995, p.54).

O apofaticismo é traduzido basicamente como uma forma de “conhecimento teológico” que tem como método a negação de todo excesso de asseverações categóricas e conceituais; ou melhor, é o abandono de toda predicação dos entes com a qual se intenta, com analogia, delimitar os contornos de Deus. De acordo com Charles André Bernard, toda teologia é de alguma forma negativa mesmo quando opta pelas afirmações. Nas palavras deste jesuíta francês, no seu livro *Teologia mística* (2010, p.63), “de Deus não sabemos o que ele é, mas somente que ele é; e toda teologia deve integrar este sentido da negação no tocante ao conhecimento de Deus”.

Retomando a consideração sobre o apofaticismo, enquanto teologia da negação, o concebemos como a necessária renúncia de uma precisão racional que provoca um aniquilamento de todos os “ídolos noéticos”, como nos diz o filósofo Cristos Yannarás (1995, p. 72).

Por conseguinte, os ídolos noéticos – que se referem às figuras inteligíveis criadas a partir da realidade sensível empregadas à existência divina como meio de explicitar a sua essencialidade – são apenas determinações ora catafáticas, ora apofáticas incapazes de definir a natureza ou substância de Deus. Conduz-nos melhor o Pseudo-Dionísio:

[...] enquanto fazemos afirmações e negações que se aplicam a realidades inferiores a ela, dela própria não afirmamos nem negamos nada, porque toda afirmação permanece aquém da Causa única e perfeita de todas as coisas, pois toda negação permanece aquém da transcendência Daquele que é simplesmente despojado de tudo e que se situa para além de tudo. (PSEUDO-DIONÍSIO, 2004b, p.136).

Queremos dizer que determinações tanto afirmativas de Deus quanto negativas que ousam assegurar o que o Ser é ou que não é, são inferiores à realidade contemplada através da experiência mística e necessitam ser renunciadas. O apofaticismo, deste modo, se mostra como a abdicação de qualquer tipo de formulação sobre Deus seja positivamente ou negativamente⁵¹.

Parece-nos que a expressão humana do Mistério pode ser apenas “simbólica”, ou seja, representativa e alegórica. Com isso, somos levados a pensar meramente numa forma de imagem divina criada pela organização racional humana; o que incide assim numa espécie de

⁵¹ Assim, é claro que a teologia negativa do Pseudo-Dionísio tem um sentido maior do que dizer o que Deus não é; ou seja, enquanto conhecimento apofático se refere à superação de qualquer fórmula. Sua teologia negativa reconhece a necessidade da renúncia e implica numa vivência ou numa relação: mística. Como também compreende Vladimir Lossky (1998, p.39), o apofaticismo é um critério, “um sinal seguro de uma atitude da mente em conformidade com a verdade”.

“idolatria” com a declaração profana de atributos dos entes postos à realidade divina. Portanto, a renúncia apofática é a fuga de toda forma de idolatria noética.

Devemos compreender o apofaticismo enquanto renúncia mística e não apenas como forma de dizer o que Deus não é. Assim, se reafirma que para além das determinações catafáticas e apofáticas, que reduzem a simples símbolos a existência divina, o ser humano, sendo incapaz de definir a natureza ou substância de Deus, deve renunciar a todo sensível, conhecimento e linguagem como via necessária que possibilita um passo autêntico de aproximação do Mistério (YANNARÀS, 1995, p. 72-73).

3.1.1 O apofaticismo da *ousia* e o apofaticismo da *persona*

Impõe-se à nossa pesquisa apresentar uma significativa diferença entre o apofaticismo cristão grego-oriental e o apofaticismo ocidental conforme propõe Cristos Yannaràs. Enquanto o primeiro tem o Pseudo-Dionísio como um dos seus representantes mais notáveis⁵², o segundo tem sua base na teologia Escolástica⁵³. Assim, o filósofo grego, Yannaràs, apresenta-nos duas formas de concebê-los teologicamente, a saber: o “apofaticismo da *persona*” e o “apofaticismo da *ousia*”.

É imprescindível expor que esta não é simplesmente uma forma metodológica que nos ajuda a situar no tempo e no espaço as abordagens do conhecimento apofático; mais do que isso, além de nos auxiliar a entender, contextualizar e caracterizar a renúncia de Deus no Pseudo-Dionísio é também “uma contraposição intransponível seja no âmbito gnosiológico que naquele ontológico” (YANNARÀS, 1995, p.23, tradução nossa).⁵⁴ Destarte, é uma diferença ponderada no domínio do conhecimento do que ajuizada metafisicamente, como num exame da essência do Ser divino.

Ambas as formas são devedoras da tradição grega, principalmente platônica. Não obstante a prioridade do pensamento aristotélico no século XIII, Platão além de ser base para o neoplatonismo é também para o apofaticismo da idade média. Vale dizer que este filósofo não usa a negação como maneira sistemática como um meio de descrever uma realidade

⁵² Os teólogos orientais, como os padres capadócijs, são expoentes do apofaticismo da *persona*. Gregório de Nissa é um dos pais da teologia negativa do Oriente grego.

⁵³ Escolástica é mais do que um conjunto de doutrinas, se refere à teologia, ou filosofia cristã, ensinadas nas escolas medievais. Segundo Libanio e Murad (2005, p.130): “pratica-se teologia nas ‘escolas’, de tipo universitário, vinculada à incipiente vida urbana. Ensina-se a ‘*sacra doctrina*’ no horizonte de outras ciências ou artes”. Enquanto se difunde a doutrina de Aristóteles, os teólogos exercitam a análise metódica e crítica e o raciocínio dialético.

⁵⁴ [...] bensì una contrapposizione incolmabile sia nell’ambito gnosiologico che in quello ontologico.

desconhecida e transcendente. Assim, não podemos intitular Platão como um filósofo negativo (CARABINE, 1995, p.32-33).

O apofaticismo da *ousia* desenvolvido na Escolástica foi implantado decisivamente na teologia cristã. Para entendermos o significado e alcance deste apofaticismo é necessário sabermos que o termo *ousia*, apesar dos diferentes significados elegidos por correntes filosóficas e teológicas, foi traduzido na tradição ocidental basicamente por “substância”⁵⁵. De acordo com a proposta de Cristos Yannaràs, iremos também designar *ousia* como substância.

Segundo o filósofo português, António Pedro Mesquita, num artigo que discute o significado de *ousia* em Aristóteles, há dois sentidos para este termo grego, a saber: no primeiro caso, “substância” introduz o “sujeito último”, isto é, propriamente a Substância; no segundo caso, a expressão se refere a uma “categoria”, isto é, aquele gênero máximo de predicados onde as propriedades essenciais da substância cabem (MESQUITA, 2008, p. 91).

Para Yannaràs (1995, p.22), o apofaticismo se apresentou no Ocidente para definir os limites ou a relatividade da afirmação (*catáfase*) ou teologia afirmativa; e, deste modo, os mais eminentes expoentes do racionalismo escolástico reconheceriam que a razão poderia alcançar o Ser Absoluto através de uma teologia natural, no mesmo momento em que também reconheceriam a ignorância humana diante do mistério divino. Como Yannaràs expôs:

[...] Santo Anselmo ou Tomás de Aquino, Alberto Magno ou João Duns Escoto, enquanto formalmente defendem o positivismo apodítico [demonstrativo], no mesmo tempo, predicam também o caráter apofático da verdade de Deus, a impossibilidade da parte do intelecto humano de conhecer, isto é, que é realmente Deus, a sua *ousia*, a sua entidade transcendental. (YANNARÀS, 1995, p.22, tradução nossa).⁵⁶

Para compreendermos melhor este modo do apofaticismo como impossibilidade da parte do intelecto humano de conhecer a substância divina, iremos nos remeter a um dos mais brilhantes teólogos e expoentes do pensamento escolástico, Santo Tomás de Aquino. Isso nos ajudará dizer, em parte, como se apresenta a negação de Deus de acordo com a teologia Escolástica.

⁵⁵ Segundo Lucas Angioni (2005, p.173-174), num artigo que comenta o livro 12 da *Metafísica* de Aristóteles, nos alerta sobre a dificuldade em definir o termo *ousia* como substância tal como adotado pela tradição. O termo seria mais bem traduzido como essência, mas é aceitável entendê-lo como substância; uma vez que, que os termos [substância e essência] muitas vezes são entendidos como sinônimos.

⁵⁶ [...] Sant’Anselmo o Tommaso l’Aquinato, Alberto Magno o Giovanni Duns Scoto, mentre formalmente difendono il positivismo apodítico, nello stesso tempo predicano anche il carattere apofatico della verità di Dio, l’impossibilità da parte dell’intelletto umano di conoscere ciò che è realmente Dio, la sua *ousia*, la sua entità trascendentale.

A teologia de Tomás está fundamentada na tradição cristã, bem como, na filosofia grega principalmente no pensamento aristotélico. De acordo com o pensamento de Aristóteles, Deus é *ousia*, ou seja, substância espiritual (supraessencial); Ele move tudo sem se mover, é inteligência suprema e ato puro, é aquilo que existe de mais excelente e pensamento de pensamento. Como está escrito no livro XII da *Metafísica*: “o que existe de mais perfeito, pensa a si mesmo, e o ato do seu pensamento consiste no pensamento do seu mesmo pensar” (ARISTOTELES, 1949, p. 402, tradução nossa).⁵⁷

O Deus de Aristóteles é então substância suprassensível, é vida, eternidade, sabedoria e Sumo-Bem. Pensa a si mesmo, é a atividade contemplativa de si. Não possui nenhuma grandeza, sem partes e indivisível, impassível e inalterado. É também chamado de Primeiro Motor ou Motor imóvel. Não é o criador do mundo nem ama, mas é objeto de amor (REALE; ANTISERI, 1990, p.188-191). É oportuno dizer que para este filósofo, os entes são também substância, porém sensíveis e; portanto, da primeira essência se diferenciam.

A teologia de Tomás de Aquino nos fala de Deus com “diferença substancial” das criaturas sabida pelo intelecto humano e, com isso, nos apresenta as características do apofaticismo da *ousia*.

Deus é princípio e fim de todas as coisas, motor imóvel, causa primeira, necessário e não contingente, perfeito e causa da perfeição dos seres, inteligência ordenadora; enfim, simplicidade, unicidade e imutabilidade, tudo sabe e em tudo está presente. Em si mesmo, Deus é espírito, ato puro e está acima do ser, e, por conseguinte, para além do ser, como sua origem. Ser cuja essência é existir e, é a Existência, em estado puro (AQUINO, 2001, p. 315). Com mais razão, “está acima das categorias que nos revelam o ser e nos designam os gêneros como substância, qualidade, quantidade, lugar, duração, etc” (SERTILLANGES, 1951, p. 109).

Segundo o filósofo francês, Antonin-Dalmace Sertillanges, não pode ser definido em conceitos o Deus de Tomás, que existe por si mesmo em razão de sua própria natureza; e que, portanto n’Ele, ser e natureza se identificam, bem como, existência e essência. Logo, assegura Sertillanges, para o aquinense, pensar em abranger a natureza de Deus é o mesmo que atingir a sua existência e que, contudo, nós assentimos em que a natureza de Deus é inacessível

⁵⁷ [...] esso, dunque, se è ciò che v’ha di piu perfetto, pensa se stesso, e l’atto del suo pensiero consiste nel pensiero del suo stesso pensare.

(SERTILLANGES, 1951, p.77). Diante disto, Deus não pode ser, nem totalmente e nem mesmo parcialmente, definido positivamente⁵⁸. Por isso, Sertillanges escreve:

Está acima e para além das diferenças com que o espírito precisa estas noções e as aplica aos seres, e que são, por exemplo, *matéria, espírito, indivíduo, pessoa, inteligência, potência, bondade, justiça* e em geral qualquer atribuição substancial ou accidental, qualquer qualificativo vindo das classificações gerais onde inevitavelmente se ordena tudo o que existe. (SERTILLANGES, 1951, p.109).

Não é por acaso que Sertillanges vai afirmar que, para Tomás, falar de Deus com pretensão de defini-lo é sempre um erro parcial; pensá-lo é deformá-lo, rebaixá-lo, e, assim sendo, negá-lo.

De acordo com Tomás de Aquino, “Deus é o mesmo que sua essência ou natureza. Para entendê-lo é preciso saber que nas coisas compostas de matéria e de forma há necessariamente distinção entre natureza ou essência, e supósito [sujeito ou ente]” (AQUINO, 2001, p. 175). Daí que Deus não é um existente, mas está acima de todo e qualquer existente, pois Ele é seu ser e, desta forma, está acima de qualquer compreensão humana. Neste sentido, o aquinense conclui que Deus não pode ser conhecido, pois excede todo conhecimento, isto é, que não pode ser compreendido, ou seja, abarcado totalmente pela inteligência humana.

Entretanto, tendo considerado como Deus é em si mesmo, Tomás reflete como o nosso conhecimento da essência se dá através das criaturas, ou seja, o intelecto-criado, pelas próprias faculdades naturais, pode ver de alguma maneira a essência divina mediante uma representação criada (AQUINO, 2001, p. 258).

Os escolásticos acreditavam que o ser humano podia saber sobre a existência de um Ser Absoluto através da razão que conhece a partir das coisas. Consequentemente, não é por acaso que Tomás de Aquino trata de provas da existência de Deus, que são vias de acesso da razão ao conhecimento divino. Da mesma forma, outros santos da escolástica também pensaram na possibilidade da mente humana pensar o Ser. De acordo com o argumento ontológico de Santo Anselmo, que ousava provar a existência do Ser Perfeito, Deus é a maior coisa que a mente humana pode conceber e, se o maior “Ser possível” existe na imaginação,

⁵⁸ Segundo Jean-Pierre Torrel (1999, p.184), comentando a *Suma teológica*, escreve que Deus é também a expressão espontânea de uma verdade que não nos deve escapar: referir-se a Deus como tema é afirmar igualmente que ele não se reduz a um objeto, nem mesmo ao objeto mental que se pode conceber. Neste sentido, Deus é uma pessoa que conhecemos e amamos, invocamos e encontramos na prece.

ele também deve existir na realidade⁵⁹. Diz Anselmo: “Aquilo maior do que o qual nada pode ser pensado não pode existir unicamente no intelecto. E, como é evidente, [...] existe, pois sem a menor dúvida” (ANSELMO, 2008, p.12). Entretanto, este santo também afirmou que a mente humana chega à conclusão que Deus é “incircunscrito e eterno” e, a luz que ele habita, é inacessível (ANSELMO, 2008, p.22).

Segundo Tomás de Aquino, nosso conhecimento natural é conduzido pelos objetos sensíveis e, como eles são efeitos de uma Causa que os supera em poder, não se pode conhecer o poder de Deus, nem ver a sua essência. Diz, “no entanto, como são efeitos que dependem da causa, nós podemos ser por eles conduzidos a conhecer de Deus *se é*; e a conhecer aquilo que é necessário que lhe convenha como à causa primeira universal, que transcende todos os seus efeitos” (AQUINO, 2001, p.280). Ele, não é nada do que são seus efeitos, não por deficiência, senão em razão de sua excelência.

Como propõe o santo, na questão doze da *Suma teológica*, é impossível da parte do intelecto humano conhecer realmente Deus, a sua *ousia*, a sua entidade transcendental. “O homem não pode ver Deus em sua essência, a menos que deixe essa vida mortal. Pois o modo do conhecimento segue o modo da natureza daquele que conhece, como foi dito” (AQUINO, 2001, p. 278).

De acordo com Tomás de Aquino, a alma humana, ligada a esta vida, tem o ser numa matéria corporal; o que torna o ser humano naturalmente conhecedor apenas das coisas que têm forma unida à matéria, ou que podem ser conhecidas por intermédio dela. É neste sentido, que o Ser Absoluto é uma *ousia* que pode ter sua existência sabida pelo homem, porém sua realidade não é possível ser plenamente compreendida por ele. Segundo Yannarás (1995, p.23), é esta impossibilidade humana de conhecer a realidade divina que será denominada como uma forma de comportamento apofático.

Por conseguinte, como Tomás de Aquino, toda escolástica compreende Deus como realidade incriada-transcendental-sobrenatural no sentido de diferença das criaturas. Como nos alerta Yannaràs (1995, p.22), neste sentido o apofaticismo escolástico insiste sobre a diversidade substancial intuída pela razão, à qual vem considerada como pressuposto de cada relação analógica entre Deus e os entes criados. Este apofaticismo então, por meio da inteligência no seu ato de conhecimento e elevação, nega Deus a partir da diferença substancial, pois considera que o Ser é distinto essencialmente de tudo o que existe, ou seja:

⁵⁹ Segundo o padre jesuíta, Pedro M. Guimarães Ferreira (2011, p.1), para Anselmo não há dúvida que existe um ser que é maior que qualquer outro que possa ser concebido e que existe tanto no nosso entendimento como na realidade. Neste sentido, o termo “maior” se trata de maior na ordem do ser.

O apofaticismo dos escolásticos [...] ignora que o conhecimento é imediatismo empírico da relação, a identificação do ἀληθεύειν (*aletheuein*: surgir, sair do esquecimento, provar) com o κοινωνεῖν (*koinonein*: comunicar, participar, junte-se), ignorando que a verificação do conhecimento se dá através da dinâmica comunicativa das relações. (YANNARÀS, 1995, p.22, tradução nossa).⁶⁰

E, assim, aparece um dado significativo ao apofaticismo da Escolástica. Para Yannaràs, os escolásticos não contrapõem ao conceito de Deus e à corroboração demonstrativa de si mesmo outra possibilidade de conhecimento; por conseguinte, os escolásticos “se limitam só a enfatizar o caráter relativo das determinações racionais e dos procedimentos indutivos do criado e do incriado” (YANNARÀS, 1995, p.22, tradução nossa).⁶¹ Eles insistem na diferença substancial e não pensam uma possibilidade de consciência da negação divina que se dá por meio de uma relação em ato.

O apofaticismo da *persona*, por sua vez, é percebido como a constatação de que a existência humana, bem como, a consciência que se adquire da realidade são eventos das “relações em ato”. Sendo relação ela não pode ser exaurida em formulações noéticas, mas é resultado de um “acontecimento existencial pleno”, enraizado numa multiplicidade de capacidades perceptivas: sensorial, analógica, sentimental, contemplativa, etc. (YANNARÀS, 1995, p.23).

Neste sentido, as definições noéticas – que se referem à capacidade perceptiva ou cognoscente do homem no questionamento sobre o Ser e o seu fundamento que, em busca de entendimento, se restringem a conceitos e a linguagem – jamais poderão esgotar a experiência do Mistério efetivada na relação imediata com Ele. Com isso, uma definição racional da *ousia* fica impossibilitada de expressar a realidade contemplada na experiência mística. É nesta experiência que o Mistério divino é conhecido pelo ser humano quando efetivada a eliminação de toda categoria dos entes e na aproximação progressiva através dos movimentos de processão e conversão ao Uno-Bem⁶².

⁶⁰ [...] ignora cioè che la conoscenza è un'immediatezza empirica di relazione, un'identificazione dell'ἀληθεύειν (*aletheuein*: sorgere, uscire dall'oblio, rivelarsi) con il κοινωνεῖν (*koinonein*: comunicare, partecipare, unirsi); ignora che la verifica della conoscenza avviene mediante la dinamica comunicativa delle relazioni.

⁶¹ Si limita solo a sottolineare il carattere relativo delle determinazioni razionali e dei procedimenti induttivi dal creato all'increato.

⁶² Para Dionísio, Deus é o Uno-Bem, o princípio de todas as coisas, do mundo. Segundo U. Balthasar, citado por Bezerra (2009, p.73), processão (*próodos*) e conversão (*epistrophé*) se referem aos movimentos de fluxo e refluxo. O mundo seria interpretado de duas maneiras: como ato de comunicação de Deus (*próodos*) e o mundo como resultado da comunicação divina, isto é, no sentido de uma ordem santa (hierarquia) disposta por Deus e que conduz as criaturas em direção a ele (*epistrophé*).

Da mesma forma que buscamos entender o sentido do termo *ousia*, cabe-nos também verificar qual o sentido de *persona* intencionando tornar claro o significado do apofaticismo da pessoa. O termo latino *persona* é tradução do termo grego *prosopon*⁶³ que designava uma máscara usada por um ator nos teatros para encarnar o personagem por ela representado. Interessante que numa mesma peça o mesmo ator poderia atuar em diversos papéis conforme a *persona* e à configuração da máscara. Nesta, havia uma abertura à altura da boca do ator para que a voz soasse. Daí que o termo latino *persona*, que designou a máscara, adveio do verbo designativo da função desta abertura: *personare* que significa “soar através de” ou “soar para” (HALLIDAY, 1995, p. 4).

O *Dicionário básico de filosofia* (2008, p. 216) se refere ao termo *persona*, traduzido para o português como pessoa, com as características de um indivíduo (filosofia) ou da personalidade (psicologia). O mesmo dicionário recorda que, na tradição escolástica, a pessoa é uma substância individual de natureza racional, existindo como um todo indivisível dotado de razão. Com isso, no pensamento marcado pelo cristianismo, a pessoa é o ser humano racional e livre, definido por sua dimensão de sujeito moral e espiritual, plenamente consciente do bem e do mal, livre e responsável (JAPIASSÚ; MARCONDES, 2008, p. 216).

Na história dos primeiros séculos do cristianismo, o termo pessoa está vinculado à discussão sobre a Trindade, bem como, sobre as doutrinas cristológicas e pneumatológicas no que concerne a unidade e diferença indivisível em Deus. Até o século IV, teólogos ocidentais e orientais não se entendiam e se acusavam mutuamente de interpretar erroneamente os sentidos de *persona* e de *ousia* em Deus. Foi então que, entre 360 e 370, uma nova geração de teólogos orientais soube superar os mal-entendidos e restaurar a unidade eclesial, esclarecendo a linguagem teológica. Gregório de Nissa e Gregório Nazianzeno ajudaram assim a entender que em Deus havia *mia ousia tres hypostaseis*, ou seja, uma natureza, três pessoas (MONDONI, 2006, p. 131).

⁶³ Segundo o *Dicionário patrístico e de antiguidades cristãs* (STUDER, 2002, p. 1192), mesmo que *prosopon* tenha se tornado no cristianismo um termo técnico da teologia trinitária e cristológica, conservou alguns significados do helenismo não-cristão. Pouco encontrado nos autores orientais antes do século IV, *prosopon* foi usado como termo-chave em cristologia: como negação de duas pessoas em Cristo e, posteriormente, como afirmação de uma única pessoa. O termo também foi empregado na metade deste século sem o sentido funcional que o equivaleria a *persona*. Tal como nos teatros gregos, *Prosopon* seria aquilo que aparecia (a máscara do personagem), enquanto *persona* seria *hypóstase*, o que havia debaixo da máscara (subsistência).

Ao que tudo indica, *persona* é a tradução de *hipóstase*, do grego *hypostasis*: suporte ou base. No Neoplatonismo⁶⁴, *hipóstases* se referem às realidades subsistentes que constituem o universo inteligível, imaterial ou princípios divinos superiores ao mundo (ULLMANN, 2002, 17). Para os escolásticos, particularmente Santo Tomás de Aquino, consiste em substâncias individuais e primeiras: as três pessoas da Trindade são consideradas como substancialmente distintas; a união hipostática é aquela realizada por essas três pessoas num só Deus. Japiassú e Marcondes apontam que mais tarde, por extensão e num sentido bastante pejorativo, a *hipóstase* passou a designar uma entidade fictícia falsamente considerada como uma realidade que existe fora do pensamento (JAPIASSÚ; MARCONDES, 2008, p. 132).

O termo *hipóstase*⁶⁵, deste modo, é próprio da tradição grega encontrado nos textos também dos neoplatônicos e na tradição cristã dos primeiros séculos. Esteve presente principalmente no ensinamento dos santos padres por ocasião das querelas teológicas no enfrentamento às doutrinas heréticas trinitárias. Sobre o termo existem muitas discussões a propósito do alcance do seu significado e limite com relação à *ousia*. Apesar de se perceber certa sinonímia entre *ousia* e *hipóstase* em Aristóteles, o termo é entendido em Platão e, seguidamente, na tradição cristã, com certa diferença. Assim, temos que enquanto *ousia* poderia ser mais bem traduzida por substância (ou essência), *hipóstase* seria existência.

De acordo com o que afirmamos acima, Deus é percebido fenomenologicamente senão como *hipóstase* (pessoa de relação) e não como *ousia* (substância). Como Yannaràs (1995, p.24, tradução nossa)⁶⁶ descreve: “Porque nenhuma definição (*lógos*) é suficiente para substituir ou também exaurir a imediatez gnosiológica da relação, então, falamos do caráter apofático de cada determinação atribuída à alteridade pessoal de Deus”.

⁶⁴ Em Plotino, as três hipóstases ou realidades subsistentes são: “Uno” / “*Nous*” / “Alma do mundo”, o que podemos ver em Reinhold (2008, p.17). Para Proclo compõem a I *hipóstase*: Uno “além de tudo”, *hénades* – elemento intermediário (tríadas) / II *hipóstase*: *Nous* “Ser, vida e inteligência” / III *hipóstase*: alma, almas divinas, almas participantes da inteligência divina e temporalmente participantes / segue a esfera da realidade corpórea. Já o Pseudo-Dionísio, seria: Deus “Nada e Tudo do que é” (junção da I e II *hipóstase*) / Cristo: “Ser, vida e sabedoria” (correspondente ao *Nous*) / segue as Hierarquias. Como visualiza Bezerra (2009, p. 114-115), não é possível uma adequação literal do pensamento dionisiano e cristão ao esquema procleano, sobretudo no que se refere ao lugar do Espírito Santo.

⁶⁵ Diferentemente da tradição cristã posterior, inclusive agostiniana, o conceito de *hipóstase* (*hypostasis*) não tem sentido ontológico no pensamento de Aristóteles, apesar de que na escola peripatética este se aproxima muito ao conceito de substância (*ousia*). No discurso trinitário, conforme Evilázio F. B. Teixeira (2003, p. 95), a segunda *ousia* pode ser identificada com *hipóstases*, ou mesmo ser distinta desta. Como sugere Bezerra (2009, p.115), o que foi a pedra de escândalo para os gregos é, em Dionísio, com uma leitura menos fechada e mais próxima ao discurso trinitário comum dos Capadócijs, a ponte que une o cristianismo e a tradição neoplatônica. Cristo corresponde à segunda *hipóstase* do Parmênides, ou seja, ao *Noiüs* que é ser, vida e sabedoria.

⁶⁶ E poiché nessuna definizione (*λόγος*) è sufficiente a sostituire o anche ad esaurire l'immediatezza gnoseologica della relazione [...], allora parliamo del carattere apofatico di ogni determinazione attribuita all'alterità personale di Dio.

Daqui se concluiria, de acordo com o esquema de Yannaràs, que no pensamento dionisiano o humano não pode abarcar com a inteligência e esgotar em palavras a substância divina a não ser o que lhe é permitido: aproximar da sua pessoa (*persona*) que, na relação mística, nos possibilitaria saber algo sobre a sua incognoscibilidade e inefabilidade essencial. Assim sendo, argumenta Yannaràs:

A pessoa de Deus – como, aliás, a pessoa de cada homem – não se pode definir e conhecer através de determinações objetivas, através de correlações definição analógica e racional. Porque cada pessoa constitui uma realidade única, dessemelhante e irrepitível, realidade que vem caracterizada por uma absoluta diversidade existencial, à qual não pode sucumbir àquela objetividade que, por definição, implicam as fórmulas da linguagem humana. (YANNARÀS, 1995, p.80, tradução nossa).⁶⁷

Para Yannaràs (1995, p.83-86), seguindo a reflexão do Pseudo-Dionísio, o ser humano ignora totalmente o que é Deus, no sentido de *ousia*, porém na experiência é possível certo acesso ao seu modo de existência graças ao seu poder. E, é assim, que uma distinção necessária constitui o ponto de partida e o pressuposto da consciência apofática de Deus, a distinção entre *ousia* e *energia*. Esta se refere ao ato divino, ou seja, o seu poder (*energia*) que produz efeitos e nos possibilita reconhecer algo da Causa Primeira. A energia divina revela-nos a existência pessoal e a alteridade de Deus operante. Logo, desconhecemos a *ousia* de Deus, mas sabemos alguma coisa a seu respeito através da experiência da sua revelação natural e histórica, o modo como existe e se manifesta.

Assim, temos que enquanto o apofaticismo da *ousia* se refere à probabilidade da inteligência compreender a existência de uma “substância divina”, porém negando “conhecer” a realidade de Deus; o apofaticismo da *persona* próprio do pensamento dionisiano “insiste” que a “relação” que estabeleço com o Mistério não se exaure em esquema e categorias racionais e, deste modo, renuncia-se a capacidade das palavras em expor o Ser com o qual me relaciono, bem como a relação que constituo com Ele.

Portanto, o apofaticismo dionisiano trata-se de uma relação com Deus que se refere a uma abdicação dos ídolos noéticos, ou seja, ignoramos o que é Deus, a sua *ousia*, mas podemos conhecer o seu modo de existência (pessoal). Isso quer dizer que Ele, o Uno-Bem e Supraessencial, é negado a partir das formulações a cerca da sua natureza, porém nosso

⁶⁷ La persona di Dio - come d'altronde la persona di ogni uomo - non si può definire e conoscere attraverso determinazioni oggettive, attraverso correlazioni analogiche e definizione razionali. Ché ogni persona costituisce una realtà unica, dissimile e irripetibile, realtà che viene caratterizzata da un'assoluta diversità esistenziale, la quale non può soccombere a quella oggettività che, per definizione, implicano le formule del linguaggio umano.

encontro com Ele nos convoca a um conhecimento místico. Nisto, chegamos ao conceito de apofaticismo como renúncia de Deus ou superação de um modo de conhecimento.

3.1.2 O apofaticismo da persona como renúncia e superação

O apofaticismo do Pseudo-Dionísio, enquanto renúncia de Deus, pode ser expresso como a superação da pretensão humana de ter uma formulação objetiva, bem como de ter formulações verbais da verdade (YANNARÀS, 1995, p.56). Além disso, o apofaticismo dionisiano se apresenta como um convite à superação de Deus tal como celebrado pela nossa linguagem e ilustrado objetivamente pela inteligência para o conhecimento. Por conseguinte, a renúncia divina na obra do pseudo-areopagita refere-se ao âmbito gnosiológico e linguístico, já que na experiência mística se reconhece à superioridade do Mistério que foge à compreensão e esquematização racional, assim como mostra a inadequação dos limites que a linguagem lhe amolda.

Como argumenta Yannaràs (1995, p.77), no caso do apofaticismo teológico do místico, o aniquilamento de toda objetivação de Deus em nós, que implica num nihilismo, não procura refutar senão superar as categorias de perfeição do ente e também o seu oposto, isto é, o não-ente. Logo, partindo da ideia dionisiana de que o verdadeiro conhecimento é necessariamente ignorância, temos que o renunciar significa o aniquilamento de Deus em nós enquanto ente objetivo e como uma categoria (predicado) da linguagem.

Isto não quer dizer que devemos renunciar a existência de Deus como numa forma de ateísmo, contudo reconhecer que Ele está além de toda multiplicidade dos entes. Assim, supera-se o modo de ser da multiplicidade alcançando o que está além de tudo, até mesmo das categorias de perfeição que afirmamos. Paralelamente, o apofaticismo supera também a oposição entre o uno e o múltiplo fazendo referimento à experiência humana da divindade: Uno-Bem⁶⁸.

Além disso, o apofaticismo dionisiano se refere à abdicação da absolutização da linguagem humana como probabilidade única para comunicar a experiência mística do relacionamento com o Absoluto transcendente a todas as coisas⁶⁹. O apofaticismo enquanto renúncia significa que a formulação linguística deve ser superada, uma vez que ousa

⁶⁸ Quando pensamos no apofaticismo do Pseudo-Dionísio como superação do Uno e do Múltiplo recordamos a relação teológica estabelecida entre Criador e criatura e a questão do neoplatonismo: como do Uno pode vir a multiplicidade, sem que ele deixe de ser o que é?

circunscrever o ilimitado. Neste sentido, não podemos entender “superar” como anular todas as afirmações, porque essas são necessárias para a comunicação do Mistério e, nesse sentido, podem existir em nós de maneira icônica: “o seu significado não deve nunca se exaurir nos limites significantes” (YANNARÀS, 1995, p.77, tradução nossa).⁷⁰ Ou melhor, a linguagem é a possibilidade para comunicar a experiência humana concernente à relação com o Deus pessoal que se revela.

No entanto, de alguma forma, o acesso à realidade divina, através da mística, se dá fundamentalmente quando se renuncia toda forma de objetivação da linguagem mítica dos símbolos. É assim que a *Teologia mística* do Pseudo-Dionísio nos convoca a uma desmitificação a partir da negação das predicções e ciência de Deus: “renunciando a toda visão e a todo conhecimento, possamos assim ver e conhecer que não se pode nem ver nem conhecer Aquele que está além de toda visão e de todo conhecimento!” (PSEUDO-DIONÍSIO, 2004b, p.132).

Essa renúncia das formulações como negação dos mitos simbólicos nos leva a uma autêntica atitude de conhecimento que é místico, como podemos visualizar através da ilustração proposta pelo próprio pseudo-areopagita na *Teologia mística*:

[...] para fabricar uma estátua com suas próprias mãos os escultores despojam, antes de tudo [o mármore] de toda matéria supérflua que obstacula a visão pura da forma escondida. E sua única operação própria é precisamente esse despojamento pelo qual se revela a beleza latente. (PSEUDO-DIONÍSIO, 2004b, p. 132)

O Pseudo-Dionísio quer expressar, com essa figura do escultor e da estátua, a existência de um conhecimento e uma visão verdadeira que se encontram para além de toda visão e conhecimento. Isso, quer dizer que para o escultor ‘encontrar’ a estátua que está sob o mármore é necessário desfazer-se, com o esforço, de todos os excessos da pedra bruta. Esse processo de desbastar o mármore implica no desvelamento da imagem que se busca alcançar.

De tal modo, o ser humano deve prescindir de todo conhecimento e mergulhar na ignorância que é aferética. Prescindindo das proposições afirmativas e negativas, se lança na ignorância de Deus que se encontra na treva mais que luminosa que é luz incompreensível, mas impetrável em experiência imediata (PSEUDO-DIONÍSIO, 2004b, p.132). Destarte, o místico, reconhecendo o limite do modo como se atinge o Absoluto, o faz mais pela negação

⁶⁹ A linguagem da transcendência promove o emprego dos termos negativos: o Incondicionado, o Inefável, o Incompreensível etc. A própria ideia de absoluto significa também a ausência de qualquer condicionamento por outra coisa. Esta reflexão está presente em Charles André Bernard (2010, p.145-146).

⁷⁰ [...] Il suo significato non si deve mai esaurire nei limitati confini del significante.

do que pela afirmação (BERNARD, 2010, p.145). E, desta forma, se penetra na treva que é luz mais que luminosa que cega.

O brilho da claridade divina se revela na medida em que se abandonam os ídolos simbólicos e noéticos e se lança em unidade com o Supraessencial. Assim, Deus aparece iluminando as nossas trevas de conhecimento, porém se mantendo escondido na claridade porque é Mistério.

Posto isso, incluímos que o “apofaticismo da *persona*” como renúncia de Deus no pensamento dionisiano é compreendido como um total abandono das atribuições teológicas cognoscitivas. Esse renunciar estabelece uma diferença existencial entre Deus e os entes. Desta forma, não estamos nos equivocando, ou seja, caindo em contradição diante do que foi dito acima afirmando agora um “apofaticismo da *ousia*”. É sim, uma diferença que assinala a dessemelhança entre o Ser e os seres, porém, a distância entre Criador e criatura se manifesta à medida que me relaciono com a pessoa da experiência.

Na relação com as coisas e o mundo percebe-se a finitude e a caducidade de tudo, todavia, na vivência mística, quanto mais se aproxima do Uno-Bem, se reconhece a superioridade de Deus que escapa a confins e, conseqüentemente, o vê como fim último dos atos humanos e como Causa Universal. Por causa desta superioridade que é diferença e induz à renúncia, Yannaràs argumenta que a “absoluta renúncia” em conferir a Deus qualquer determinação cognoscitiva, ou seja, o “aniquilamento de Deus, enquanto entidade racional resulta, antes de tudo, em instaurar uma diferença existencial ou distância intransponível entre Deus e os entes, entre Deus e o cosmo” (YANNARÀS, 1995, p.78, tradução nossa).⁷¹

Portanto, a renúncia de Deus significa no Pseudo-Dionísio o “apofaticismo da *persona*”, ou seja, a negação de afirmações que se refere ao silenciar resultante da experiência daquele que supera todo conhecimento e toda categoria de perfeição dos entes.

Para Yannaràs (1995, p.79), o apofaticismo teológico nos revela ainda um dado antropológico significativo, uma determinação gnosiológica de Deus que é no ser humano sede real:

Nenhuma invenção meta-física e nenhuma racionalização silogística poderá nunca exprimir esta sede inextinguível: todos os argumentos da teologia natural e da apologética chocam contra a concepção mais divina que nós temos de Deus e da existência, a qual se alimenta da mesma experiência da sede para a vida. (YANNARÀS, 1995, p.79, tradução nossa).⁷²

⁷¹ La totale rinuncia ad attribuire a Dio una qualsivoglia determinazione conoscitiva, l’annichilimento di Dio, in quanto entità razionale, risulta innanzi tutto instaurare una frattura esistenziale o distanza incolmabile tra Dio e gli, tra Dio e il cosmo.

⁷² Nessuna invenzione meta-física e nessun ragionamento sillogistico potrà mai esprimere questa sete inestinguibile: tutte le argomentazioni della “teologia naturale” e della apologética cozzano contro la “concezione più divina” che noi abbiamo di Dio e dell’esistenza, la quale si alimenta dalla stessa esperienza della sete per la vita.

Na experiência mística nos encontramos numa relação com o ser divino⁷³. Este encontro é desenvolvido pela aproximação entre duas pessoas. É-nos claro que, pensando no próprio ser humano, obtemos rapidamente a conclusão de que sua pessoa não pode ser compreendida tão simplesmente. De uma forma muito mais profunda, temos que a pessoa divina não pode ser exaurida em proposições objetivas ou verbais. Como reflete Yannaràs (1995, p.80, tradução nossa):⁷⁴ “A pessoa de Deus – como a pessoa de cada homem – não se pode definir ou conhecer através de determinação objetiva, através de correlações analógicas e definições racionais”. Este grego argumenta que a pessoa experimentada se apresenta aos nossos sentidos sendo única e caracterizada por uma absoluta diversidade existencial à qual não pode submeter-se a nenhuma objetividade expressa em linguagem.

Neste sentido, a diversidade existencial própria dos sujeitos, que significa a dessemelhança e a incompreensibilidade, nos é acessível através da imediatez da relação. É neste relacionamento que nos aproximamos da pessoa e dela participamos sem esgotá-la na experiência. Assim, Yannaràs justifica a niilidade da pessoa divina a partir da reflexão sobre a incompreensibilidade da pessoa humana.

Cristos Yannaràs (1995, p. 85) apresenta uma analogia para entendermos essa diferença existencial. Utilizando da relação entre a “expressão musical” e o “compositor”, argumenta que escutando música podemos reconhecer uma capacidade operativa e poética-criativa do homem (em geral), da natureza ou *ousia* humana, mas conhecemos a alteridade da concreta *hipóstase* humana de Mozart somente participando dessa operação ou energia poética e criativa desse clássico compositor austríaco. Criar música é algo comum do ser humano, entretanto é relacionando (ouvindo, sentindo, estudando) com a música própria de Wolfgang Amadeus Mozart nos é possível distingui-la, através de sua expressão pessoal, da música de Bach ou Beethoven.

Como a pessoa divina, a pessoa humana nos é conhecida depois de ter instaurado com essa uma relação. “E esta relação vem instaurada através da sua energia, ou seja, da manifestação da pessoa mesma” (YANNARÀS, 1995, p.80, tradução nossa).⁷⁵ De tal modo, se as operações corporais e psíquicas nos revelam algo do humano possibilitando o seu

⁷³ Desta forma, o apofaticismo teológico é niilidade e amor. Ele se apresenta como o nada ao mesmo tempo em que atrai para si tudo, pois é Causa Primeira e fim último, horizonte derradeiro de tudo o que existe. Segundo Roberto Carlos Gomes Castro (2009, p.31), para Dionísio: “Deus é causa do amor e de todo desejo amoroso, pois é o fim último porque todas as coisas em todo lugar se esforçam em alcançar”.

⁷⁴ La persona di Dio – come d'altronde la persona di ogni uomo – non si può definire e conoscere attraverso determinazioni oggettive, attraverso correlazione analogiche e definizioni razionali.

⁷⁵ E questa relazione viene instaurata attraverso le energie (o operazioni) della persona stessa.

conhecimento, argumenta Yannaràs, as operações divinas através da sua energia poética⁷⁶, providencial, amorosa e diretamente dialógica estabelecem conosco uma relação pessoal com a Trindade.

E assim, as energias divinas revelam-nos a existência pessoal e a alteridade de Deus operante. Todavia, a experiência da relação pessoal, ou seja, de participação na manifestação operativa da alteridade do outro, vem impregnada de significação, porém não se exaure em nenhuma formulação linguística ou objetiva (YANNARÀS, 1995, p.87).

Completando, o apofaticismo da pessoa enquanto renúncia nos leva a compreender que no pensamento do Pseudo-Dionísio há a abdicação de Deus entendido como ídolo noético e definido em categorias racionais. Faz-se necessário uma renúncia a toda objetivação para alcançar o Mistério na relação imediata chamada experiência mística e, ao se aproximar Dele, nada pode ser dito em linguagem humana, restando como única atitude o silêncio. Por conseguinte, somente a partir de um encontro com o Mistério, efetivado na relação mística, se é conduzido à compreensão de uma diferença da *ousia* que se refere à diferença entre Deus e as criaturas. Neste sentido, há uma diferença entre Deus e as coisas, o que constitui necessariamente uma distância ontológica. Isso porque tudo se distancia do Criador não do ponto de vista local, mas natural. Ele supera tudo, porém não permanece longe. Faz-se próximo através da sua revelação e experiência mística.

Segundo Yannaràs (1995, p.83), o *lógos* da criatura testemunha e revela a divina diversidade pessoal, enquanto a experiência mística surge da negação objetiva, da niilidade ou do vazio do ser. Assim, o apofaticismo se apresenta como renúncia de Deus expressa na superação objetiva e verbal.

3.2 A renúncia das formulações objetivas: “o Nada de tudo o que é”

Como já afirmamos anteriormente, o tema central do pensamento do Pseudo-Dionísio é Deus. No tratado *Teologia mística* nós podemos visualizar, na prece de abertura, um esboço daquilo que ele afirma sobre o Mistério Divino crido como Trindade Supraessencial. O texto diz que ela, a Trindade, é mais que divina e mais que boa, está para além de toda luz e do

⁷⁶ *Poiein* é traduzido como “fazer”, daí que no grego antigo o poeta é um fazedor. Na tradução para o latim, o *poiein* foi interpretado como: a) *agere*/agir, com a ideia de causa, como poder agente de uma transformação, ligado ao *on*-sujeito. Fala-se então de criação; b) como agir de *techné*. Originariamente, *poiesis* tem o sentido da essência do agir. Conforme Castro (2004, p.54-56), em Aristóteles o entendimento da *poiein* pela metafísica: não se trata de um mero conhecimento, pressupõe a essência do real. A arte poética é o processo real de composição ou a ativação, bem como, a encenação de uma obra.

incognoscível se revelando numa Treva mais que luminosa do silêncio. Assim, diz o Pseudo-Dionísio:

É no silêncio, com efeito, que se aprendem os segredos desta Treva da qual é muito pouco afirmar que brilha com a mais resplandecente luz no seio da mais negra obscuridade, e que, permanecendo inteiramente ela mesma perfeitamente inatingível perfeitamente invisível, enche de esplendores mais belos que a beleza as inteligências que sabem fechar os olhos. (PSEUDO-DIONÍSIO, 2004b, p.129).

Nesta citação, visualizamos claramente o contorno da teologia negativa dionisiana chamada apofática procedente da renúncia de toda formulação sobre Deus, que permanece distante de qualquer predicação humana. Isso nos leva a reconhecer que coisa nenhuma pode ser dita ortodoxamente sobre a “Trindade”, que difere de tudo que existe e que pode ser pensada para além de qualquer definição ou categoria de perfeição.

Essa Trindade Divina que não se confunde com nada, que para Dionísio é origem de tudo, só pode ser alcançada através da relação mística. Nesta relação, o místico que sabe fechar os olhos, ou seja, sabe renunciar, se vê diante de uma realidade que lhe vem como coisa nenhuma, escapando-lhe à medida que se aproxima. Para Cícero Cunha Bezerra, essa reflexão do pseudo-areopagita nos leva a compreender Deus como “o nada de tudo o que é”. Esta expressão constitui a ideia nuclear do pensamento dionisiano: “Deus não é nenhuma das coisas que são e que não são. Ele é simplicidade e vacuidade” (BEZERRA, 2009, p.105)⁷⁷.

Partindo desta ideia de Deus como “o Nada de Tudo o que é” podemos descobrir como Ele é negado objetivamente pelo Pseudo-Dionísio para quem não existe dificuldade alguma em postular a negação divina com relação às coisas nem, tampouco, o nada das coisas com relação a Deus.

É sobre essa niilidade divina que iremos nos deter a seguir, bem como, refletir sobre o tema da obscuridade do Deus que se mostra nas trevas e se esconde na luz. Esses dois temas, niilidade e obscuridade, são componentes que nos auxiliam a compreender a renúncia objetiva no pensamento dionisiano.

3.2.1 A niilidade de Deus

Segundo alguns comentadores do Pseudo-Dionísio, como Cristos Yannaràs e Cícero Cunha Bezerra, a niilidade divina sinaliza o cerne da reflexão teológica do místico. Isso não significa uma forma de ateísmo disfarçado, senão quer dizer que Deus não é nenhuma das coisas que existem, ou seja, é total diferença, simplicidade pura. Por conseguinte, no contexto

⁷⁷ Conforme Oscar Federico Bauchwitz, num artigo intitulado *Nihilismo e neoplatonismo* (2003), além do Pseudo-Dionísio, identificamos o tema da niilidade divina presente em toda tradição neoplatônica.

do pensamento dionisiano, abalizado na experiência bíblica, dizer que Deus é o nada significa tratar de uma relação que é diferença fundamental entre o Criador e as criaturas⁷⁸.

Como alerta Bezerra (2009, p. 105): “a um leitor desatento ou pouco perspicaz, a afirmação de que Deus é o nada de onde tudo nasce e regressa, possa parecer um mero jogo retórico”. Contudo, esta não é uma reflexão incoerente e equivocada. Uma meditação nesta direção nos remete à compreensão de Deus como origem e diferença, ou o “fundamento-sem-fundo” do ser, dado que também é “ser sem ser”. Para nos ajudar a compreender melhor o que foi dito, será necessário entendermos o nome divino “Ser”, um dos apresentados no tratado sobre os *Nomes divinos*.

Os nomes em geral ensinam, porém não revelam a essência mesma de Deus. Da mesma forma, o nome Ser não revela a *ousia* divina, porque o Criador é supraessencial, indizível e incognoscível; contudo, a denominação possibilita à mente humana “celebrar” o Mistério, ou seja, fazer teologia, através de um conhecimento analógico da natureza divina.

Dionísio celebra Deus, portanto, como “ser” entendido como “Ser puro” que dá condição de essência a tudo o que existe (PSEUDO-DIONÍSIO, 2004a, p.79), ou seja, Aquele que é a Causa Substancial de toda existência é o Ser de “tudo o que de qualquer modo exista” sem com a multiplicidade se confundir ou misturar. E, por isso, que também é niilidade em relação às coisas, por dar o ser se mantendo radicalmente diferente da totalidade das coisas, efeitos do seu poderio causal. Logo, como ser de tudo, Deus é o Uno-Nada para Dionísio, Aquele que causa a multiplicidade. É a unidade que contém uniformemente, em si mesma, todo número, que quanto mais do Uno se distancia, tanto mais ele (o número) se multiplica e se divide.

Quando falamos do Uno em Dionísio recordamos as influências de Proclo e Plotino no seu pensamento. Para este último filósofo, o Uno é o princípio supremo e está “acima do Ser e da inteligência”, teoria também já presente em Platão. Contudo, enquanto que para Platão o Uno está no vértice do mundo ideal, porém sendo limitado e limitante; para Plotino, ele é infinito. Segundo Giovanni Reale e Dario Antiseri (1990, p. 340), a afirmação de que o Uno é “ser acima” consiste na afirmação da sua infinitude. Deste modo é compreensível que Plotino dá ao Uno caracterizações e definições predominantemente negativas, pois de tudo o que é finito se distingue. Como infinito, não se aplica a ele nenhuma das determinações do finito,

⁷⁸ Esta relação entre Criador e criatura, que será retomada mais adiante, representa uma temática capital do pensamento cristão neoplatônico; e em Dionísio é a mais notável afirmação da existência de Deus segundo Bauchwitz (2003, p. 175). O tema da criação é o elemento inovador no neoplatonismo e diferenciador uma vez que o mundo mantém uma relação com Deus através dos seus poderes de feitura do nada e de conservação. Ele cria o mundo do nada (*ex nihilo*) e permanece sendo o nada do mundo.

que são todas posteriores.

Reinholdo Aloysio Ullmann (2002, p. 37) apresenta que o Uno de Plotino é o *arché*, o princípio de tudo, anterior a todas as coisas, não gerado e Super-Bem (*agathón*), não para si mesmo, mas é para os demais seres que podem ser partícipes desse *agathón*. E assim, é diferente de tudo, isto é, como algo, deixando-se, assim, de parte todo o restante que o Uno é em si, na sua simplicidade absoluta, a qual representa a sua identidade.

Não muito diferente, Proclo também registra que “além do Uno não existe nenhum outro princípio, porque toda unidade é idêntica ao bem e é, portanto, o princípio de todas as coisas” (PROCLUS, 1975, p.43). Portanto, o Uno é inefável, dele não pode ser dito nada, uma vez que, qualquer que seja a palavra pronunciada, sempre expressará alguma coisa de determinado e não de sua infinitude. Como nos diz Reale e Antiseri (1990, p. 340), a expressão ‘além de tudo’ (ou ‘além do uno’) é a única capaz de corresponder ao verdadeiro, entre todas as outras. De tal modo, os neoplatônicos não estão se contradizendo quando referem caracterizações positivas ao Uno, porque usam uma linguagem analógica, afirmando a niilidade e inobjetividade do Uno em relação à multidão das coisas existentes.

Como sabemos, o Pseudo-Dionísio repropõe o neoplatonismo em termos cristãos, principalmente, quando estabelece a junção entre o Uno, o Bem e a Trindade. Ele não faz nenhuma distinção entre o Uno e o Bem, estando em harmonia com o pensamento procleano e plotiniano. Por conseguinte, no *Corpus dionysiacum*, o Uno-Bem é nome divino e, mesmo trazendo as características do pensamento de Plotino e Proclo, o Uno dionisiano também está em pleno acordo com a teologia cristã dos padres capadócijs. Neste sentido, preserva a ortodoxia da fé, pois Deus é o Uno, no que se refere à substancialidade, e trino, no que diz respeito às suas *hipóstases*. Ele é o Criador, Ser como causa de todo existente e, assim sendo, nenhum ser existe sem que participe da Unidade originária⁷⁹. Diz Dionísio:

Na realidade, Aquele que é princípio do divino e Mais que o divino permanece de modo supra-essencial Deus único, indivisível em tudo o que recebe divisão, unificado em si mesmo, incapaz de se compor com a pluralidade dos seres ou de neles se multiplicar. (PSEUDO-DIONÍSIO, 2004a, p. 32).

Sendo assim, a unidade nos indica que o Ser divino é diferente necessariamente dos demais seres. Argumenta o Pseudo-Dionísio: “Para Dizer a verdade, com efeito, Deus não é ser segundo esse ou aquele modo, mas de maneira absoluta e indefinível, porque contém em si, sintética e antecipadamente, a plenitude do ser” (PSEUDO-DIONÍSIO, 2004a, p.79).

⁷⁹ Como em toda tradição neoplatônica, toda multiplicidade depende do Uno, todavia, este existe sem ela.

O Ser é uno, a não ser de modo supraessencial, uma vez que não é nem parte de uma multidão nem totalidade formada de partes. De acordo com os *Nomes divinos* (PSEUDO-DIONÍSIO, 2004a, p. 32): “Ele não é nem participa da unidade, nem possui a qualidade do uno, mas ele é uno além de todo modo, uno além desta unidade que se diz dos seres”. Essa afirmação implica que Deus é o Ser dos seres não se limitando às existências presentes que procedem Dele que precede toda perpetuidade e temporalidade.

O que foi dito significa que tudo o que existe, de qualquer modo que seja, vem do Ser; ou seja, o ser de todo ser e toda perpetuidade nele preexistem. Todas as coisas participam do Ser e só existem por sua participação no Ser. Para o nosso místico neoplatônico, enquanto Ser, celebramos Deus como o Princípio mais fundamental, já que: “possuindo, com efeito, preexistência e preeminência, ele conteve antecipadamente em si todo ser, falo do ser em si, e é graças a este ser em si que ele produz a substância de todos os seres, sejam quais forem” (PSEUDO-DIONÍSIO, 2004a, p.80).

Deus como Princípio é entendido como a Causa Universal do próprio ser. Aquele que preexiste é assim princípio e fim de todos os seres, desta forma, Deus é o Ser dos seres ao mesmo tempo em que supera o ser, pois está além de toda categoria e definição ontológica.

Para Cícero Cunha Bezerra, o “ser-em-si” é a celebração do Ser como consequência da revelação do Uno-Bem que fundamenta e supera todo ser. Isso não significa que o Pseudo-Dionísio desejou explicar a substância divina, senão sua intenção era dizer dos processos criativos de Deus, ou seja, celebrar (teologia afirmativa) a “manifestação da providência em sua suprema Bondade que faz com que o ‘ser-em-si’ venha celebrado como causa da primeira participação” (BEZERRA, 2009, p.59). Podemos completar esta ideia com um fragmento que encontramos no tratado sobre os nomes divinos:

É a esta Causa, portanto, que precisamos referir todos os seres segundo um modo de união único e transcendente, porque é a partir do Ser que, por um movimento processivo e produtor de essências, ela ilumina todas as coisas em sua bondade; que, por um dom espontâneo, ela concede a todas as coisas a plenitude da existência; [...] (PSEUDO-DIONÍSIO, 2004a, p. 85).

Portanto, dizer do Ser enquanto ser-em-si significa afirmar a origem de todas as coisas e a dependência delas da Causa Primeira, o que nos leva a concluir que esta assertiva se refere a pensar na relação divina com as criaturas, mais do que na *ousia* de Deus. Porém, ao mesmo tempo em que assim procede, o Pseudo-Dionísio acaba por celebrar a existência divina de maneira simples e sem limites, o que significa dizer que o Criador preexiste a todas as coisas

que Dele dependem como efeitos da Causa Universal⁸⁰.

Essa Causa preexistente é o ser de todos os seres e precede a todas as coisas: toda perpetuidade e temporalidade. Ela é o princípio de todas as coisas existentes (PSEUDO-DIONÍSIO, 2004a, p. 86). É oportuno expor que preexistência, que se traduz comumente como o que “existe antes da existência”, não se refere necessariamente a uma ordem cronológica tampouco à inexistência; senão, no pensamento dionisiano, se trata de uma maneira de existir denominada “hipersubstancial”.

O que significa isso? A hipersubstancialidade expressa a niilidade do Deus que está para além de toda objetividade substancial. Por exemplo, como escreve Cícero Cunha Bezerra (2009, p.59): “A hipersubstancialidade do Bem o faz produzir permanecendo, ele mesmo, fora de toda substância”, pois o Uno-Bem penetra sem identificar-se com nenhuma coisa. Raciocinando sobre Deus como luz que ilumina todas as coisas, a hipersubstancialidade divina aponta que a Causa de tudo penetra de maneira luminosa e simples todas as coisas que participam da divina Luz que é ser-em-si, sem que tudo seja ou se confunda com ela.

Se pensarmos o termo hipersubstancialidade recorrendo à história da tradição neoplatônica⁸¹, reconheceremos sua designação referente à impossibilidade de afirmar a *ousia* divina; já na tradição cristã, aponta para a relação diferencial: Criador-criatura. De um ou de outro modo, concluiremos que o Ser não é “nada” e que nenhuma das coisas que pertencem aos seres lhe assenta, pois Deus está além de toda substancialidade: “o mais além de toda essência”.

Para Dionísio, além de Deus se apresentar o “mais além de toda essência”; em si, Ele também está excluído de toda categoria de ser. Essa conclusão dionisiana é válida devido ao entendimento de que Deus é o “fundamento-sem-fundo” e “ser sem ser”, uma vez que o ser divino é a base de todo ser, mas que, em si mesmo, ele não tem fundo nem fundamento. Logo, Ele é o “nada divino”, do qual toda multiplicidade vem sem que Deus deixe de ser Uno⁸². Posto isso, reconhecemos a “niilidade divina com relação a todas as categorias ou atributos

⁸⁰ Segundo Roberto Carlos Gomes de Castro (2009, p. 117), a criação é considerada um necessário transbordamento da superabundância da divina bondade, uma queda ontológica da original unidade até a multiplicidade dispersa e sem ordem. Dionísio transmite a ideia de que a criação é consequência do extravasamento, do transbordamento da bondade de Deus. No neoplatonismo todo ser emana (emanação) da causa universal, todavia, no cristianismo tudo vem de um ato criador. O termo emanação designa o oposto daquilo que o conceito de criação quer significar. Enquanto a criação vem do nada, emanação dá ideia que o efeito é da mesma natureza que a causa.

⁸¹ A preexistência divina tem sua raiz na tradição neoplatônica se compondo dos termos: *pro*, *hypér* ou *a* (no sentido negativo) para significar a natureza inefável do Uno superior a todo ser e existência; é o que nos diz Bezerra (2009, p.60).

⁸² Essa é uma das questões do neoplatonismo: como do Uno vem toda multiplicidade sem que ele deixe de ser o que é?

característicos dos entes e a afirmação da hipersubstancialidade divina que cria todas as coisas a partir de si mesmo” (BEZERRA, 2009, p.105-106).

Portanto, como escreve o próprio pseudo-areopagita na primeira linha do tratado *Teologia mística* (PSEUDO-DIONÍSIO, 2004b, p.129): Deus é a Trindade *hyperousios* (hipersubstancial ou Supraessencial), que podemos pensar como “Aquele que é além de todo modo de ser”. Esta expressão impede que apressadamente concluamos que o Mistério seja uma “essência superior” ou “mais elevada” como podemos traduzir, “já que assim seríamos obrigados a inferir na Divindade um modo de existência”. J.C. Marçal, num artigo intitulado: *A negatividade do corpus areopagiticum* (2001, p.6-7), argumenta que no conjunto do pensamento dionisiano, *hypersousios* seria Aquele que é “além de todo modo de ser”⁸³.

Por ser “Aquele que é além de todo ser”, Deus está distante de toda maneira de ser. Diante desta afirmação, somos convidados a regressar ao sentido dado pelo Areopagita ao vocábulo *hyperousios*. É neste conceito que se encontra a chave para uma legítima interpretação da ideia dionisiana da diferença ontológica entre Deus e as criaturas. Segundo Marçal (2011, p.8), Dionísio quer com esta expressão “afastar qualquer possibilidade de transformar Deus num modo de existência que implique a compreensão do ente”; ou seja, pensar em Deus objetivamente como substância (*ousia*). Assim, *hyperousios* torna-se o termo adequado para expressar a radical distância e alteridade ontológica entre Deus e as criaturas, ao mesmo tempo em que expõe que a hipersubstancialidade de Deus transcende todas as categorias das coisas (os seres).

E, desta forma, retomamos o caráter negativo do pensamento dionisiano. O conceito de “além do ser”, expresso pelo termo citado, nos diz da teologia apofática do pseudo-areopagita que pretende afirmar a impossibilidade do conhecimento da essência de Deus que supera tudo e de tudo se distancia. Não podendo conhecer a essência divina, o que nos resta é uma teologia adequada nos moldes do *Corpus*. O artigo de Marçal (2011, p.8) acena que uma das intenções essenciais de Dionísio não é elaborar uma teologia capaz de dizer o que Deus é, porque compreende que seja “impossível em si mesmo pelo termo dado, senão intenta

⁸³ Segundo J. C. Marçal (2011, p.7), Dionísio caracteriza a divindade também como *hyperenomenos*, termo entendido como além da unidade ou além do que é unificado e não como o supremo unificado. Na tese de Ulysses Roberto Lio Tropaia, *Função do hierarca na obra De ecclesiastica hierarquia de Pseudo Dionísio areopagita* (1997, p. 29), *hypersousios* foi traduzido como sobre-substancial, querendo expressar a transcendência divina que está acima de toda substância. Conforme Ysabel de Andía (1996, p.41), a doutrina de Dionísio é coerente com o cristianismo oficial, seu silêncio sobre o termo “consustancial” não significa não confessar o ponto do Credo de Nicéia, mas ele não quer usar o termo substancial porque viu a contradição entre *hyperousios* e *homoousios*.

construir uma celebração litúrgica da Divindade, voltada para os nomes divinos, ou seja, para atingir o cume das ascensões divinas”.

Assim, a negatividade do termo *hypersousios* explicita a ideia de um “ser além do ser”, do inefável, daquilo que não se pode falar, já que se atingiu um limite drástico da linguagem (MARÇAL, 2011, p.16).

Retornando a afirmação da niilidade divina, também é necessário dizer que a Tearquia, Supraessencial mais que divina e mais que boa, não é tudo nem nada e, ao mesmo tempo, é tudo e nada, é diferença e semelhança, é união e participação; e, assim, habita a treva mais que luminosa que é alcançada pela elevação do ser humano pela mística como passo para além de toda afirmação e negação de atributos divinos. Somente com a renúncia que nos move para uma superação dos nossos conceitos humanos somos capazes de nos unir a Ele que se revela como o “*Nada de tudo que é*”; como profere o pseudo-areopagita:

[...] a Causa universal, situada além de todo universo, não é nem matéria isenta de essência, de vida, de razão ou de inteligência, nem corpo; que ela não tem figura nem forma, nem qualidade ou quantidade ou massa; que ela não está em algum lugar, que escapa a toda compreensão dos sentidos; [...] (PSEUDO-DIONÍSIO, 2004b, p.135).

E esta niilidade da Causa Universal significa que Deus difere de tudo o que há no mundo. Isso nos revela o abismo que há entre os existentes e a Causa Universal⁸⁴. Para Dionísio, esse abismo enorme diante do qual o conhecimento se depara quando se aproxima do Mistério é compreendido através da doutrina da criação⁸⁵.

Nos trilhos da tradição bíblica e da tradição neoplatônica, o Pseudo-Dionísio identifica a Causa Universal com o Criador. Logo, quando trata da diferença com os seres pensa na relação de Deus com as criaturas. Na reflexão de Cícero Bezerra, “isto supõe que o mundo, entendido como *creatio ex nihilo*, existe precisamente como diferença absoluta entre si e seu criador” (BEZERRA, 2009, p. 109).

A doutrina da criação ensina que o Criador é a causa eficiente do mundo. Em contexto filosófico cristão, podemos nos recordar que Deus é o fundamento absoluto de tudo que

⁸⁴ Partindo do raciocínio platônico de que Deus é causa de tudo, o Pseudo-Dionísio apresenta que todas as coisas criadas trazem em si a marca do criador e, por isso, em si elas nos revelam o mistério que transcende a totalidade dos seres existentes.

⁸⁵ De acordo com Bezerra (2009, p. 31), a criação é o que permite resolver o problema da unidade e da multiplicidade, assim como, reabsorver, com relação a Deus, todos os caracteres da *próodos* do neoplatonismo, sem ceder a uma confusão de caráter pantéístico. *Próodos* é o termo grego traduzido como “processão” ou “avanço”. No neoplatonismo é a tentativa de dar um sentido sobre a origem do *Kósmos* a partir do Uno, que é simplicidade e imutabilidade.

existe. Esta reflexão nos leva a identificar que ao mesmo tempo em que o ato criacional é a dependência dos seres em relação a Deus, expressa a absoluta diferença do Criador das criaturas. E, desta forma, se Dele provém o ser e toda classe de seres é porque contém o ser, entretanto, sem que neste Deus esteja contido⁸⁶. A alteridade acarretada pelo ato criador dos seres diz de Deus como o “Nada diante do qual toda a criação é um nada” (BEZERRA, 2009, p. 110). Esta expressão, aparentemente sem sentido, quer apresentar Deus como o “Totalmente Outro” com relação àquilo que Ele cria que, nesta diferenciação, permanece nulidade em relação a Ele.

Antes de finalizarmos o tema da niilidade, cabe-nos responder a uma pergunta, a saber: sendo Deus nada, para Dionísio o conhecimento humano tem alguma importância?

Ao postular a niilidade divina chega-se à ideia da incompreensibilidade humana do Mistério. O homem não pode conhecer Deus que é hipersubstancial. Isso não significa prescindir do conhecimento humano, senão indica que ao passar pela analogia dos entes e pela necessária superação de toda objetivação, se alcança a Deus através de um conhecimento denominado místico: contemplação e união ao Mistério Divino. O homem não pode ver Deus, o que se pode enxergar é apenas *theophania* (manifestação de Deus através dos entes). Com isso, Deus como “nada”, é um postulado que proporciona uma compreensão do mundo como expressão simbólica de uma realidade transcendental, representação visível de uma presença indizível.

Tudo o que nós dissemos induz-nos a crer que o Pseudo-Dionísio rejeita qualquer intento que ouse compreender Deus objetivamente, o que não significa que Ele permaneça desconhecido ao ser humano. Apesar de afirmar que: “o Uno, o Incognoscível, o Supraessencial [...], quero dizer, a Unitrindade, as três pessoas igualmente divinas e boas, não se pode atingi-las nem em palavras nem em pensamentos”, Dionísio (2004a, p.16) crê que o místico pode saber sobre Deus. Por conseguinte, Cícero C. Bezerra (2009, p.133), entende que o Segredo Supraessencial se revela nas múltiplas teofanias, sem contar, principalmente, a revelação por excelência através da encarnação do Verbo do Pai, o Filho, a Segunda Pessoa da Trindade.

⁸⁶ Segundo J.W.Hankey, citado por Cícero Cunha Bezerra (2009, p.111), Dionísio não faz uma ontologia nos moldes do pensamento aristotélico, como interpretou Santo Tomás formulando sua metafísica a partir da diferença ontológica. Hankey acredita que Tomás “traiu” o pensamento do pseudo-areopagita interpretando-o como uma contribuição à tradição da teologia filosófica.

Segundo o pseudo-areopagita, para se alcançar Aquele que está além de toda objetividade, se deve renunciar a toda atividade intelectual até se unir à Luz mais que divina. Entendo que é através da alma que os místicos, à imitação dos anjos, após serem purificados, iluminados e aperfeiçoados, se deificam à medida que pela *aphaíresis* se unem ao Mistério divino:

[...] renunciando a todos os seres, elas [almas dos místicos] recebem a iluminação verdadeira e sublime de sua união bem-aventurada com esta própria Luz, e elas a celebram como Causa de todo ser, embora ela própria não seja um ser, porque transcende supra-essencialmente toda criatura. (PSEUDO-DIONÍSIO, 2004a, p.16).

Assim, só se pode afirmar a realidade divina como além de toda objetivação. Consequentemente, a inobjetividade divina é o elemento conclusivo do conhecimento místico de contemplação do Mistério que está exposto no pensamento místico dionisiano com a representação de Deus como “Aquele que é invisível aos olhos”. Na *Teologia mística*, o Pseudo-Dionísio celebrará essa invisibilidade apresentando que Deus habita a treva ao mesmo tempo em que é luz inacessível. Por fim, dizer que Deus é o nada significa que a Deidade é o “fundamento sem fundo”; é a invisibilidade que permanece na treva mais escura.

3.2.2 A obscuridade da luz divina

Podemos completar a nossa reflexão tratando da obscuridade divina ou da visão do “nada” própria da renúncia mística. Para entendermos melhor isso podemos nos debruçar sobre dois personagens da Sagrada Escritura que aparecem no *Corpus*.

O primeiro personagem bíblico citado no texto do pseudo-areopagita que iremos refletir é Moisés. Em conformidade com o livro do Êxodo, este paradigma de místico recebe em primeiro lugar a ordem de purificar-se, depois de se separar dos impuros e, após ouvir as trombetas de múltiplos sons e vê numerosos fogos com a elite dos sacerdotes, chega ao cume das ascensões. O pseudo-areopagita descreve este trecho escriturístico reconhecendo o percurso de Moisés como necessário para o conhecimento místico. Todavia, deixa claro que alcançar a culminância das ascensões não é o último grau da mística, pois aí não se contempla Deus que é invisível e permanece além de toda objetivação.

Somente transcendendo o mundo dos objetos em que se é visto e onde se vê, Moisés penetra na Treva verdadeira mística do não-cognoscível; o que o faz silenciar qualquer saber positivo. Diz o pseudo-areopagita:

[...] ele pertence inteiramente Àquele que está além de tudo, porque ele não pertence mais a si mesmo nem pertence a nada de estranho, unido pelo melhor de si mesmo Àquele que escapa a todo conhecimento, após ter renunciado a todo saber positivo e, graças a este próprio não-conhecimento, conhecendo para além de toda inteligência. (PSEUDO-DIONÍSIO, 2004b, p.132).

Moisés é, portanto, uma figura que nos possibilita entender a transcendência de Deus em relação ao homem que tem como única tarefa superar toda forma de entendimento num processo de renúncia a toda objetivação. É o que encontramos no livro do Êxodo 3,2 no episódio da sarça que estava em chamas, mas não se consumia. Moisés assiste o sinal divino, porém ele não pode ver Deus.

O caminho místico proposto pelo Pseudo-Dionísio indica um “não ver”, que significa um abandonar o sentido de enxergar a realidade a fim de adquirir uma “visão mística”. Este olhar místico indica a morte de toda objetivação que autoriza alcançar o Mistério que se apresenta na “Treva”. Portanto, afirma o areopagita, ultrapassando o mundo em que se é visto e onde se vê: “Moisés penetra na Treva verdadeiramente mística do não-cognoscível; é aí que faz calar todo saber positivo, que escapa inteiramente a toda compreensão e a toda visão” (PSEUDO-DIONÍSIO, 2004b, p.132).

É seguindo as consequências da invisibilidade, inefabilidade e incognoscibilidade que Moisés se torna livre e adere Àquele que é invisível, insensível e incompreensível plenamente pelo conhecimento. Percorrendo o caminho místico de renúncia e superação, o místico do Êxodo chegou ao conhecimento do Mistério que escapa de toda objetivação se revelando nada em relação a tudo que existe.

Outra figura bíblica que possibilita uma ilustração do olhar místico é Paulo de Tarso, que no caminho de Damasco teve uma experiência de Deus através de uma luz cegante. O escrito de Atos dos Apóstolos, capítulo 9, diz que Saulo (nome hebraico do apóstolo dos gentios) na viagem foi surpreendido por uma luz que vinha do céu. Ao cair por terra, ouviu a voz de Jesus que o questionava sobre a perseguição: - “Por que me persegues”. Ao ouvir que deveria entrar na cidade e receber uma missão divina, se levantou. O texto diz que embora “não via nada” tinha os “olhos abertos”; e assim, foi levado pelas mãos para entrar em Damasco.

É essa, com certeza, uma das mais belas imagens espirituais que podemos localizar na história da mística. Paulo é aquele que tem um encontro com o Cristo que lhe vem próximo numa experiência de contemplação esplendorosa e ao mesmo tempo invisível. Como nos diz Bezerra (2009, p. 105): “Neste nexos entre ver e não ver, dado que a luz faz invisível a treva, revela-se a natureza desta admirável experiência que transpassa toda compreensão”. Para Dionísio, a Paulo, soldado que tomou consciência ao cair no caminho, foi possível algum conhecimento de Deus quando soube de sua transcendência em relação a todo ato da inteligência e do conhecimento, uma vez que, como autor de todas as coisas, Ele se situa além de todas elas (PSEUDO-DIONÍSIO, 2004e, p.293).

Chegamos à relação “ver” e “não ver” da experiência mística. Essa incoerência aparente constitui elemento presente na história da espiritualidade cristã. No pensamento do Pseudo-Dionísio, esta relação indiretamente contraditória está expressa na simbologia da luz e das trevas: “A treva divina é a luz inacessível onde se diz que Deus habita”; conseqüentemente, Deus é Luz e Deus é Treva (PSEUDO-DIONÍSIO, 2004e, p.292).

Na *Teologia mística* visualizamos que Dionísio não tem a intenção de opor luz e treva, senão trata da “treva divina” como categoria que expressa a transcendência em relação a todas as coisas, inclusive ao conhecimento humano. Desta forma, Deus é treva porque seu Ser permanece escondido aos olhos que desejam vê-Lo, neste sentido, a visão é cegueira causada pela luz do sol divino⁸⁷, ou seja, quanto mais luz, menos visível é a escuridão; ou melhor, como diz o Pseudo-Dionísio (2004b, p. 129), Deus é sim Treva que “brilha com a mais resplandecente luz no seio da mais negra obscuridade”⁸⁸.

Bezerra nos alerta que a expressão “Deus é treva” precisa ser analisada com cuidado. Por conseguinte, esta frase pode ser interpretada de dois modos, a saber: o primeiro seria mais superficial compreendendo que a treva é eliminada pela luz, ou seja, a claridade dissipa a escuridão. O segundo modo, que está mais de acordo com a intenção dionisiana, consiste em compreender a treva como “não-saber”.

Com isso, “Deus é Treva” seria a “expressão de um retraimento que não significa ausência, mas ignorância velada em toda coisa conhecida” (BEZERRA, 2009, p.109). Destarte, a “treva” indica que o conhecimento é possível mesmo que seja através de

⁸⁷ No tratado *Nomes divinos*, o Pseudo-Dionísio (2004a, p. 42), diz que o Grande Sol é Deus, o Bem, toda luz e cujo brilho jamais cessa. Ele possui uma luz transbordante que derrama o seu brilho e irradia sobre a totalidade do mundo visível.

⁸⁸ Teólogos medievais trataram do tema da luz que é treva. Como é o caso de Santo Anselmo (2008, p. 26) que dizia: “Ainda te escondes à minha alma, Senhor, na tua luz e beatitude, e por esta razão, vive ela ainda nas suas trevas e miséria. De todos os lados ela olha e não vê a tua beleza [...] tens estas coisas em ti segundo o teu modo infável”.

*teophanias*⁸⁹, entretanto, é fundamentalmente limitado; pois, Deus advém na experiência mística, mas escapa aos nossos esquemas racionais. De tal modo, para o místico, Ele é o *absconditus*; Aquele do qual a existência é sabida, mas que vive escondido. É o invisível que habita um abismo sem fundo e não se identifica com nenhuma das coisas que são ou que não são.

A “treva divina” manifesta-se principalmente na superação da objetivação quando se renuncia a todas as coisas. Quanto mais o místico se lança ao encontro do Mistério, mais ele penetra na treva. Quanto mais se aproxima do divino, menos se conhece, pois de tudo Ele se difere e de tudo se distancia. No texto da *Teologia mística* encontramos uma prece que reza: “Possamos também nós penetrar nessa treva mais que luminosa e, renunciando a toda visão e conhecimento, possamos ver e conhecer o que não se pode nem ver nem conhecer Aquele que está mais além de toda visão e todo conhecimento”! (PSEUDO-DIONÍSIO, 2004b, p.132).

Se à medida que se penetra nas trevas, o místico vê a luz cegante do Mistério, temos um movimento de ascensão que é também contemplação. Uma ascensão-visão implica, no pensamento dionisiano, um “acaecimento” naquele que é impalpável e invisível. Explica Cícero Cunha Bezerra (2009, p. 105): “Acaecimento no sentido de um ‘sair ao encontro’, ou melhor, como um ‘abrir-se ao encontro’”.

Este filósofo brasileiro quer, com este termo “acaecimento”, expressar uma qualidade de abertura da experiência mística. Bezerra (2009, p. 108) entende que para o Pseudo-Dionísio essa abertura é idêntica a um esvaziar-se, de tudo e de si mesmo, que possibilita a revelação de Deus ao homem de maneira não confusa, como um conhecimento autêntico do Mistério. Ao místico cabe o ato de esvaziar-se como forma de renunciar a si mesmo e a todas as coisas para alcançar o Mistério tenebroso que atrai e se revela como luz ofuscante⁹⁰.

Podemos voltar às duas personagens bíblicas citadas: Moisés e Paulo. O homem do Êxodo precisa se desfazer das sandálias que lhe impedem tocar o terreno santo onde está o Senhor, bem como de todas as imagens, a fim de aproximar do divino sem vê-lo, bem como de todas as imagens, a fim de aproximar do divino sem vê-lo. Já o apóstolo dos gentios vê a claridade divina que se revela luz, porém, cegante. “Deus como desdobramento de luz se revela na inapreensibilidade da experiência paulina do nada [...]” (BEZERRA, 2009, p.108).

⁸⁹ Como nos diz Cícero Cunha Bezerra (2009, p.105), Deus é invisível por ser o que é e visível na medida em que as criaturas existem, pois estas são na medida em que veem Deus.

⁹⁰ Podemos aqui recordar que o Mistério Divino seduz o místico através do amor (*eros* - desejo). O Pseudo-Dionísio (2004a, p.52) escreve que aos escritores sagrados o “desejo amoroso” (*eros*) é mais digno de Deus que “amor caridoso” (*ágape*) e que o divino Inácio disse que é o “objeto de meu desejo amoroso que eles puseram na cruz”. Para Lindomar Rocha Mota (2012, p.902), *eros* é representado pelo apetite e o desejo de união com a coisa amada, enquanto, *ágape* é o amor sem o desejo, desinteressado.

Para poder se envolver com o Mistério que o ilumina no caminho de Damasco, Paulo precisa se esvaziar de tudo: preconceitos, ideologias, *status*, etc.

Atentos às imagens simbólicas do fogo na sarça, no segundo livro do Pentateuco, e da luz descida do céu, nos Atos dos Apóstolos, temos que a “treva” divina nos dá a ideia de que Deus permanece para nós *absconditus*, se apresentando como “nada” ao homem que se abre e se esvazia a fim de vê-lo. Tal como no livro de Êxodo, não se pode ver Deus, Ele permanece escondido. E se reconhecemos, como o Pseudo-Dionísio, que o Mistério é oculto aos olhos humanos, somos obrigados a concluir que “sendo assim, se alguém vê Deus, não é Deus, mas algo” (BEZERRA, 2009, p.108).

Segundo Cícero Cunha Bezerra, o ver místico na obra de Dionísio significa “contemplar as múltiplas teofanias [...] penetrando na treva onde luz é obscuridade e visão é ignorância, porque o Deus *absconditus* é invisível e inefável, mas por ser luz que funda toda luminosidade, é o mais visível e o mais claro” (BEZERRA, 2009, p. 105). Portanto, a única maneira de acesso ao conhecimento do Deus oculto se dá através de sua *phanias*, ou seja, a partir do conhecimento das coisas que revelam o divino, tal como o efeito traz algo da sua causa.

Quando falamos desta relação de causa e efeito, retomamos o caminho da “Hierarquia Celeste” e da “Hierarquia Eclesiástica” que nos dizem da diferença do Criador das criaturas, bem como, da diferença existente entre elas conforme sua proximidade do Ser Divino (graus de perfeição). E, desta forma, como produto da Causa Primeira, os efeitos a mostram à medida que são mais perfeitos devido ao seu grau de participação na razão eficiente.

Essa lógica própria da filosofia grega que expõe sobre os graus de perfeição dos seres apontam que os entes criados trazem a marcar de sua causa. Da mesma maneira, seguindo essa mesma tradição, o pseudo-areopagita nos aponta o caminho do conhecimento de Deus que se inicia no saber sobre as coisas mais distantes do Ser até alcançar o Supraessencial, que como vimos anteriormente, habita a escuridão. Diz:

Partimos necessariamente das últimas para nos elevar para as mais primitivas, por um total despojamento, a fim de conhecer sem véu este desconhecimento que dissimula, em todo ser, o conhecimento que se pode ter deste ser, para que deste modo esta Treva supraessencial que dissimula toda luz continue nos seres. (PSEUDO-DIONÍSIO, 2004b, 133).

Como assinalado, o conhecimento parte das coisas últimas na hierarquia dos seres até alcançar o Supraessencial que é revelado, mas não totalmente, porque permanece oculto. Ou seja, nos aproximamos do conhecimento do Criador, Causa Primeira de tudo, porém sem tê-lo

compreendido em sua profunda realidade. Daí, novamente nós chegamos à conclusão da inobjetividade do divino que se apresenta invisível. Aquele que se mostra nas coisas nos conduzindo ao conhecimento através do seu selo nos efeitos, não o visualizamos; ao nos aproximarmos Dele, vemos senão trevas. Então, cabe-nos a mística que, como uma experiência relacional, adentra-nos no Mistério divino desprovidos de tudo aquilo que ousamos lhe pôr ou nomear através do saber sobre as coisas.

3.3 A renúncia das formulações verbais: “o Nome sem nome”

Vimos que Deus, luz que habita a treva, é transcende a toda objetividade e que o ser humano, na relação mística, descobre a incapacidade de abarcar o Mistério em sua essencialidade. Sendo assim, Deus está distante de toda afirmação categorial, pois, além de não se apresentar como essência possível de visualização, não pode ser dito ou expresso em palavras humanas.

Embora as palavras sejam necessárias para relatar a experiência mística e o Mistério contemplado, para o Pseudo-Dionísio, o Divino é inefável e anônimo. Ao mesmo tempo, no caminho da experiência religiosa, à medida que se eleva, o místico precisa prescindir de toda palavra e de todo símbolo representativo de Deus a fim de alcançar Aquele que não pode ser pronunciado e que nenhum nome lhe cabe.

Seguidamente, iremos tratar do apofaticismo dionisiano como a renúncia de toda pretensão em exaurir com palavras o Mistério. Com isso trataremos da inefabilidade de Deus e do silêncio próprio da contemplação mística. Aquele que chamamos Deus, todas as nomeações Ele possui, porém, devido à sua excelência, nenhum nome lhe convém.

3.3.1 A inefabilidade do Mistério e a linguagem humana

Inefabilidade é o termo que empregamos quando não é possível expressar com a linguagem certas realidades. Também pode ser dito como uma “qualidade” de sensações como a paixão, ou de sentimentos como o amor, ou de natureza como a sagrada. O inefável caracteriza realidades ou fenômenos que podem ser conhecidos ou sentidos pelo ser humano sem que possam ser determinados pela fala, gestos, signos ou pela escrita. Nesta ocasião, a linguagem, como veículo de comunicação, é entendida como o conjunto de símbolos com os quais ousamos caracterizar fenômenos ou determinada realidade. Diante do que foi exposto,

parece-nos claro que quando tratamos de inefabilidade consequentemente refletimos sobre tudo aquilo que concerne à linguagem.

A linguagem é elemento importante no pensamento do Pseudo-Dionísio tal como é para toda tradição cristã, onde é avaliada como componente essencial para a ortodoxia da fé da Igreja frente aos argumentos heréticos dos primeiros séculos de cristianismo⁹¹. Por conseguinte, a maneira como emprega a linguagem mostra-nos que está mais preocupado em provar a verdade cristã que refutar os gregos, como está posto na *Carta VII*. Escreve o Pseudo-Areopagita (2004e, p.294): “jamais polemizei com os gregos [...] basta-me em primeiro lugar conhecer o verdadeiro, e depois, uma vez conhecido, expô-lo de modo conveniente”. Como constata o filósofo francês, Étienne Gilson, a linguagem do Pseudo-Areopagita é elemento fundamental porque, toda vez que aborda o mistério divino, transborda em alegorias e fórmulas solenes a fim de expor a natureza incompreensível de Deus (GILSON, 2004, p.116).

No nosso estudo, pudemos marcar três características da linguagem ao analisarmos o *Corpus dionysiacum*, a saber: “comunicação da experiência mística” (simbologia), “fenômeno da diferenciação” e a sua “impropriedade”. Além destas características, vale dizer que a linguagem pode ser positiva e negativa quando propõe analogias dos entes para a compreensão humana do Mistério e quando nega os atributos divinos renunciando qualquer afirmação rígida para o Transcendente. E, desta forma, Dionísio vai nos dizer da necessária negação da linguagem como forma de autenticidade mística, restando o silêncio onde se revela a Trindade inefável.

Como diz Charles André Bernard (2010, p.145), Dionísio recorre à expressão simbólica como fazem todos os místicos⁹². Uma vez que a linguagem mística tem a função de comunicação de uma experiência religiosa, essa comunicação se efetiva através de símbolos humanos. De acordo com Bezerra (2009, p.128), Dionísio afirma a necessidade de nos valermos de símbolos para entender, na medida do possível, as realidades divinas, mesmo que em seguida, o pseudo-areopagita alegue ser preciso abandoná-los e despojar-se de tudo, a fim de entender e elevar-se ao silêncio mais profundo.

A linguagem mística tem como característica ser uma palavra direta não sobre o termo visado, mas sobre a relação que o homem mantém com Deus. É, por isso, que o pseudo-areopagita pode dizer Dele como luz ou escuridão, expressando assim uma relação com uma

⁹¹ Segundo Libanio e Murad (2005, p. 73), a linguagem é um instrumento indispensável na comunicação da experiência da fé e de sua compreensão racional. A teologia se resume em transpor para a linguagem a experiência da fé, como acolhida da revelação.

⁹² Como argumenta Charles André Bernard (2010, p.145), sabe-se que os mestres espirituais do Oriente pregam o uso de símbolos que substituem com vantagem a explicação conceitual.

realidade que vem e que, ao mesmo tempo, permanece oculta; ou seja, falar da transcendência graças a um símbolo que designa Deus, o inefável.

A comunicação mística (e também teológica) se dá tanto da parte de Deus que ilumina as inteligências a fim de que se possa saber algo ao seu respeito, bem como, da parte do ser humano como transmissão do conhecimento místico aos outros homens. Tanto a primeira quanto a segunda ideia de comunicação se efetivam através da linguagem. Enquanto a comunicação humana é constituída pelos gestos, escrita, fala etc. – a comunicação divina se dá através do poder de Deus manifesto através do mundo criado. Num e noutro caso, a comunicação ou linguagem se oferece através de símbolos. Vale lembrar que os símbolos (*symballein* – lançar junto ou unir) são as realidades sensíveis que nos unem a um significado que representam⁹³.

No pensamento do Pseudo-Dionísio (2004c, p.154), o mundo é *theophania*: visão divina que é uma “espécie de aparição em que se reflete a similitude divina segundo o modo que convém à figuração do não figurável”. Isso que dizer que o homem pode através dos entes saber algo sobre Deus, ainda que eles sejam Dele distante ontologicamente (analogia). Ou seja, o Criador se dá a conhecer a si mesmo constantemente através da criação⁹⁴. O mundo criado, por conseguinte, é constituído por sinais que nos revelam a presença da Causa Universal que de tudo participa e se assemelha à medida que de tudo difere e supera⁹⁵. Esta contradição aparente quer nos mostrar que é por meio dos signos e imagens que se concretiza o regresso do pensamento ao seu fundamento inteligível, porém inefável.

Embora, num sentido específico, seja possível um discurso negativo sobre o divino, num sentido *lato*, a linguagem constitui a teologia afirmativa ou as afirmações possíveis sobre Deus. Ela é necessária na apresentação dos símbolos que Dele falam e os atributos divinos que expressam, revelam os movimentos de processão (processo de iluminação e conhecimento) e conversão (voltar-se ao Uno) do humano à Tearquia (BEZERRA, 2009, p.71). Como localizamos nos *Nomes divinos* (PSEUDO-DIONÍSIO, 2004a, p.15): “[...] usamos símbolos que nos são próprios para atingir as realidades divinas, e são eles, mais uma vez, que nos elevam, à medida de nossas forças, à verdade simples e una dos espetáculos

⁹³ Como é abordado pela “teologia dos sacramentos” e pela “cristologia”, recordamos que Deus nos fala através dos símbolos. Como exemplo, a criação do mundo e as parábolas de Jesus. Neste sentido, é que a linguagem simbólica responde melhor à natureza, que está em outra lógica, própria das imagens e diferente da lógica dos conceitos (LIBANIO; MURAD, 2005, p. 91).

⁹⁴ O tema da criação é significativo em Dionísio e, devido a sua teologia cristã, o difere absolutamente da tradição neoplatônica.

⁹⁵ Como Proclo: “[...] toda multiplicidad participa de algún modo de la unidad” (PROCLUS, 1975, p.23). Toda multiplicidade participa de algum modo da unidade (nossa tradução).

inteligíveis [...]”; ou como encontramos na *Carta X* (PSEUDO-DIONÍSIO, 2004e, p.322): “em verdade as coisas visíveis são imagens que manifestam as coisas invisíveis”.

Estes símbolos juntamente com a linguagem são, em algum sentido, reveladores do oculto e inefável Criador⁹⁶. Eles constituem a “intuição intelectual de Deus” própria das inteligências celestes (BEZERRA, 2009, p.89). Partindo do mundo sensível, a inteligência do iniciado percorre um caminho em direção ao horizonte último de sua intenção. Neste percurso, os símbolos são necessários para a efetivação do conhecimento à medida que também devem ser renunciados. Consequentemente, o paradoxo entre o “conhecimento a partir dos símbolos” e o “conhecimento como renúncia dos símbolos”, formam a via mística que leva a inteligência a repousar-se no Mistério.

Rememora-se aqui o conceito de *mystagogia*⁹⁷, que se refere ao processo de iniciação religiosa e mergulho no Mistério Divino a partir da abdicação de conceitos, que leva a alma a superar as imagens e a se unir com aquele que não tem forma: o Místico (Mistério). Este é um processo que consiste na elevação do “conhecimento sensível” ao “conhecimento noético”, “por meio da dialética do simbolismo, da iluminação das escrituras e da intuição do mundo hiperurânico (BEZERRA, 2009, p.92)⁹⁸”. Assim, o ser humano transcende a linguagem e a estrutura natural de conhecimento através de um processo no qual o amor divino move o homem iniciado a assimilar e a unir-se ao Uno-Bem e, sendo assim, a deificar-se⁹⁹.

Deificar-se não significa se tornar um deus, senão transpassar todo símbolo para que nasça no próprio ser humano “Aquele” que supera e se difere dos entes. Portanto, ao elevar-se em conhecimento à altura de contemplação do Mistério surgido no próprio interior, após abdicar de todas as coisas com inclusão de si mesmo, o místico descobre que Deus é diferente

⁹⁶ Quando analisamos as hierarquias no conjunto do *Corpus dionysiacum*, entendemos que enquanto o mundo celeste é caracterizado pela eternidade e estabilidade dos inteligíveis, o mundo humano é o espaço caracterizado pela multiplicação dos símbolos.

⁹⁷ Segundo o *Dicionário de mística* (PESENTI, 2003, p.702), “mistagogia” (substantivo *mystes*: mistério, que deriva do verbo *myo*: fechar os olhos, cerrar os lábios + o verbo *ago*: conduzir) se refere à ação de introduzir uma pessoa no conhecimento de uma verdade oculta e no rito que lhe dá sentido. O responsável pela mistagogia é chamado de *mystagogo*, ou seja, aquele que introduz o *mystes* (o introduzido) no mistério.

⁹⁸ Enquanto *noesis* é a mais elevada atividade mental, o *hiperurânico* (hiper: *hyper* – superior, acima / Uranus: Céu – *Ouranos*: divindade que personifica o céu), ou planície das verdades, é um termo que apareceu no *Fedro* de Platão se referindo ao mundo das ideias que é contemplado pelas almas. “Local” supraceleste, um mundo inteligível, além do físico, portanto, um lugar “acima do céu”, acima do cosmo (REALE; ANTIERI, 2007, p.139).

⁹⁹ Para Dionísio (2004d, p. 205-209) ser deificado é fazer nascer Deus em si. Só podemos compreender e por em prática as verdades recebidas de Deus, pois nos foi dado primeiro subsistir divinamente. A deificação é o fim último da filosofia dionisiana, pois ela nos assemelha a Deus, nos uni a ele; o quanto pudermos. É nossa salvação. O nascimento divino no homem é sua morte que é superação de todos os obstáculos que impedem a visão sagrada que deifica (BEZERRA, 2009, p.91).

de tudo o que existe. Por conseguinte, ao subsistir divinamente, o homem compreende que o Mistério nascido na deificação se revela o totalmente outro de tudo. Esta radical alteridade se refere a Ele como transcendente aos conceitos e às categorias da linguagem humana, bem como superior hierarquicamente a toda existência.

Para Werner Beierwaltes, filósofo alemão citado por Cícero Cunha Bezerra (2009, p.35), o sentido da linguagem para Dionísio é um fenômeno que “estabelece uma abertura que tem como marca a diferença que caracteriza todo representar”. Isso se faz porque a linguagem não consegue descrever o que nomeia. Daí que toda nomeação divina é na verdade uma forma de expressar a distinção de Deus e em Deus¹⁰⁰.

Segundo Bezerra (2009, p.35), com toda segurança, na raiz dos *Nomes divinos* está uma discussão entre identidade e alteridade. Através da linguagem, mesmo que inapropriadamente, se pode dizer da natureza divina e da sua relação com a multiplicidade do mundo criado, explicar as relações pessoais, transmitir um ensinamento coerente com a revelação da Sagrada Escritura e com a doutrina cristã, etc.

Situando o Pseudo-Dionísio no contexto das querelas teológicas do início do cristianismo e da defesa da doutrina cristã frente às teorias heréticas, reconheceremos que a reflexão sobre os nomes divinos como: “Uno” e “Bem”, caracterizam o sentido da linguagem como fenômeno da diferença¹⁰¹. Não é à toa que Bezerra (2009, p.35) assevera que a platônica questão da unidade divina e a proveniência da multiplicidade do mundo sem que o Uno deixe de ser o que é, assume seu aspecto cristão na busca de uma explicação, que parte da linguagem relevando a transcendência do Deus trino, que excede todo nome e conceito.

O nomear se apresenta como um fenômeno da diferenciação de um Deus que se revela ao homem, que por sua vez utiliza a linguagem como um instrumental de comunicação do divino, que para Dionísio, nomeia a si mesmo através de nós como constatamos na sua palavra sagrada e inspirada. Expõe o pseudo-areopagita:

Assim, instruídos, os teólogos a louvam em conjunto por não ter nenhum nome e por possuir todos eles. De não ter nenhum nome, pois relatam que a própria Tearquia, em uma das visões místicas em que ela se manifesta simbolicamente, repreende asperadamente aquele que lhe perguntava: “Qual é teu nome?” (PSEUDO-DIONÍSIO, 2004a, p. 17).

¹⁰⁰ Referimo-nos à distinção de Deus em relação às criaturas e em si mesmo, por exemplo, a doutrina a cerca das pessoas da Trindade.

¹⁰¹ Para Mariette Canévet, citada por Cícero Cunha Bezerra (2009, p.35), a primeira reflexão cristã sobre a natureza da linguagem ocorreu no século IV como consequência das querelas provenientes do combate e propagação do arianismo. Portanto, o Pseudo-Dionísio também teve que lidar com a necessidade de uma reflexão sobre a linguagem e sobre a sua coerência na apresentação do Mistério tal como outros teólogos dos primeiros séculos do cristianismo.

Este trecho citado dos *Nomes divinos* faz alusão ao texto bíblico de Gênesis (32,22-32), episódio em que Jacó se atreve a perguntar a identidade do “homem” que luta com ele: “Qual o teu nome?” Ao final da luta, não recebendo a resposta, Jacó colocou o nome do lugar de *fanuel* porque disse: “Vi Deus face a face e minha vida foi poupada”.

Tratando desta passagem de Gênesis, o Pseudo-Dionísio (2004a, p. 17) descreve que o “nome divino”, que não é dito em linguagem humana a Jacó, é admirável e ultrapassa todos os nomes, sendo na verdade anônimo, pois ultrapassa toda denominação. Em razão disso, Ele é o “nome sem nome”. E isto não é uma contradição, já que, como nos alerta Bezerra (2009, p.36): “Deus, por sobrepassar todos os nomes, merece o louvor ainda que nenhum nome seja digno da sua Deidade. Esta afirmação é chave para entendermos os nomes como diferenciação que conduz à unidade”.

A consciência da unidade divina se concretiza quando se reconhece a imprecisão dos conceitos; é retirando de Deus todos os termos após celebrá-lo com a pluralidade dos títulos se chega ao conhecimento de que nenhum nome convém à sua unidade. Aquele que é chamado por nomes inspirados biblicamente permanece “nome sem nome”. Por isso, a unidade não pode ser afirmada categoricamente, a não ser pela linguagem simbólica através do esforço da razão em representar em esquema lógico o que está além dos nomes que se revela inefável¹⁰². E, assim, para que o místico com termos inapropriados não se distancie ainda mais do Mistério inefável, crê Dionísio (2004a, p.12), que se deve falar de Deus exclusivamente usando títulos revelados através das luzes que nos vêm das santas Escrituras.

É, a partir desta compreensão da inefabilidade do Mistério, que reconhecemos a impropriedade da linguagem humana. Para Bezerra (2009, p.37) é precisamente a consciência da impropriedade da linguagem que possibilita a compreensão de Deus como “nome que transcende todo nome”. A linguagem aproveita o nome das coisas ou das suas características para falar de Deus que permanece indizível. Mesmo que os nomes nos ensinem algo sobre Ele, devido à impropriedade da linguagem, eles não revelam à essência da Trindade transcendente.

Destarte, sendo Deus o inefável, o místico necessita renunciar a toda pretensão de verbalizar o Mistério seja com categorias ou com explicações objetivistas. Como nos diz Cristos Yannaràs (1995, p.56), a lógica da linguagem por constituir a única via de

¹⁰² Dionísio insiste na fidelidade às Escrituras ninguém deve falar de Deus em termos que não tenham sido divinamente revelados nas Escrituras (BEZERRA, 2009, p.37).

comunicação da experiência é necessária; contudo, o Pseudo-dionísio exige do ser humano um apofaticismo como negação de querer exaurir a verdade de Deus através de formulações verbais.

O apofaticismo dionisiano insiste que a formulação linguística deve ser entendida de maneira icônica, uma vez que o seu significado não pode exaurir nos limitados confins do significante (YANNARÀS, 1995, p.77). A lógica da linguagem, afirmativa ou negativa, não poderá nunca expressar o Inefável que habita as trevas e que não pode ser chamado categoricamente nem de Deus.

Sendo assim, os nomes, ao mesmo tempo em que são “poderes” que conduzem a alma saber sobre o Mistério superando toda multiplicidade simbólica (*apháiresis*) e a penetrar no silêncio que ensina ocultamente, estão no domínio do dizível; e, deste modo, são marcas de um Deus que se revela e se esconde (BEZERRA, 2009, p.37). Portanto, para o Pseudo-Dionísio, a linguagem possibilita saber e falar do Deus *absconditus*, que na experiência mística se mostra Mistério *anonymous* e, ao homem que sabe renunciar os conceitos e fechar os lábios, se revela na Treva mais que luminosa do silêncio¹⁰³.

3.3.2 O silêncio como renúncia

Depois de termos visto que, para Dionísio, a Trindade comunicada em palavra humana está além de toda definição e conceituação, passamos agora a refletir que Ela, que se manifesta através dos nomes e dos símbolos, habita a treva do “silêncio”. Este é o horizonte último e a atitude necessária do místico após renunciar todo nome se unindo ao Anônimo que o deifica.

O silêncio aparece como um imperativo ao místico quanto mais ele se aproxima do Mistério divino. E isso, se dá além das exigências do renunciar porque, ao se avizinhar do Ser da sua experiência mística, chega um momento que nenhum nome é possível ser pronunciado pela boca humana, não havendo outra opção a não ser abandonar toda predicação e cerrar os lábios.

¹⁰³ Na prece de abertura da *Teologia mística*, o Pseudo-Dionísio (2004b, p.129) reza que na Treva mais que luminosa do silêncio se revela a Trindade supraessencial. Local onde, no silêncio, se aprendem os segredos divinos que é pouco afirmar que brilha com a mais resplandecente luz no seio da mais negra obscuridade, permanecendo ela mesma.

Para tratarmos da lógica do silêncio como renúncia mística é preciso entender a lógica dos nomes como poderes de expressão do Inominável. Portanto, trata-se de entender que o poderio dos nomes conduz o místico ao pouso no silêncio.

O tratado sobre os *Nomes divinos*, apesar de ser uma obra com o claro objetivo de celebrar (teologia) os títulos divinos a partir da Sagrada Escritura, apresenta Deus como o “Nome sem nome”. A Ele empregamos muitos nomes, porém como Causa universal é infabilidade, pois está além de tudo essencialmente e nenhum nome lhe convém, é o “Anônimo”, do grego *a-onoma*: sem nome. Como registra Dionísio (2004a, p.127): “Não há nem nome que a nomeie [Deidade], nem razão que a ela se refira, porque ela permanece inacessível e incompreensível”. As diversas palavras que utilizamos no início do percurso nos remetem à ausência total delas. Com isso, temos que o tratado dionisiano citado igualmente nos direciona necessariamente ao silêncio da experiência mística. É, neste sentido, que o Pseudo-Dionísio descreve que a Causa de tudo e que tudo ultrapassa é “por vezes o anonimato que convém e todos os nomes de todos os seres, a fim de assegurar sua realeza universal, para que todas as coisas dependam dela e nela se fundam como em sua causa [...] a fim de que ela seja, como está escrito, toda em todos [...]” (PSEUDO-DIONÍSIO, 2004a, p.18).

Conforme este texto dos *Nomes divinos*, a Causa de tudo não pode receber nenhum nome, pois tudo ultrapassa, todavia de alguma forma todos os nomes lhe cabem por conter em si todos os seres de maneira imanente.

Cícero Cunha Bezerra (2009, p.39) explica o aparente paradoxo de nomear o “Inominável”. Segundo este filósofo brasileiro, a única possibilidade de que a nomeação não vá de encontro à compreensão do Inominável, é entender o *nomen innominabile* como *nomen omninominabile*. Isso significa entender Deus como possuidor de “todos os nomes” e assim superior a todas as coisas nomeadas. Em outras palavras, seria compreender certo “poder” nos nomes divinos que teriam a função de nos conduzir pelos caminhos do entendimento até a superação completa e definitiva de todos os conceitos.

E, deste modo, concluindo que o Uno enquanto transcendente é superior a toda multiplicidade, “mas compreendido no seu manifestar é nome que se desfila em todos os nomes” (BEZERRA, 2009, p.39). Neste caso, os nomes como poderes teriam a capacidade de conduzir o místico da multiplicidade das coisas até a simplicidade do Uno, Aquele que habita um ambiente excluído de toda palavra. Ao se manifestar, o Uno-Bem se desvela através dos símbolos e imagens. Diz-nos o pseudo-areopagita: “usamos símbolos que nos são próprios

para atingir as realidades divinas, e são eles [...] que nos elevam, à medida de nossas forças, à verdade simples e una dos espetáculos inteligíveis” (PSEUDO-DIONÍSIO, 2004a, p.15). É, neste sentido, que Dionísio vai pensar nos nomes como símbolos, imagens, ou melhor, estátuas.

O termo estátua é dito em grego *ágalma*. Este é encontrado em toda tradição neoplatônica como localizado em Proclo que o entende como “estátuas confeccionadas artificialmente”, como podemos observar no seu texto *Teologia platônica*:

[...] nosso conhecimento científico os apresenta [os nomes] a este último nível como imagens dos seres divinos; efetivamente, produz cada nome como uma estátua dos deuses, e o mesmo que a teurgia, mediante certos sinais simbólicos, invoca a bondade generosa dos deuses em vista da iluminação das estátuas confeccionadas artificialmente, igualmente o conhecimento intelectual relativo aos seres divinos, mediante composições e divisões de sons articulados, revela o ser oculto dos deuses. (PROCLO, 1974, p.29, tradução nossa).¹⁰⁴

Segundo Proclo, os nomes divinos são como estátuas por meio das quais a *teurgia* (prática religiosa) invoca a bondade dos deuses. Essa ideia está vinculada ao poder onomástico atribuído à linguagem, o que está também associado ao poder de conversão criada pela divindade mediante o universo simbólico (BEZERRA, 2009, p.27).

Com os mesmos significados procleanos e de toda tradição neoplatônica, Dionísio se refere aos nomes como *ágalma*. Consequentemente, a linguagem é compreendida com um valor excelente já que é capaz de converter o místico a Deus. Em acordo com o pensamento procleano, Dionísio entende que as estátuas proporcionam ao místico um conhecimento teológico, bem como, viabilizam a ascensão do iniciado através da *teurgia*, que é o caminho em direção ao Mistério com passos graduais hierárquicos e rituais celebrativos. Por conseguinte, os nomes como estátuas harmonizam a *theoria* ou conhecimento teológico e a *theurgia* ou prática religiosa como dois caminhos que elevam a alma ao encontro com Deus.

Por isso, o Pseudo-Dionísio (2004a, p.104) propõe que os títulos divinos sejam contemplados como estátuas que são imagens que servem ao ser humano místico como analogia que possibilita dizer de Deus e comunicar a experiência mística. Segundo Cícero Cunha Bezerra:

¹⁰⁴ [...] connaissance scientifique présente à cet ultime niveau comme des images des êtres divins; en effet, elle produit chaque nom comme une statue des dieux, et même théurgie, par de certains signes symboliques, invoque la bonté généreuse des dieux en vue de l'éclairage des statues faites connaissance artificiellement aussi intellectuelle concernant êtres divins, par les compositions et les divisions des sons articulés, révèle l'être caché des dieux.

A chave para a compreensão dos nomes como imagens é ter claro que [...] a via analógica permite nomear Deus a partir dos entes. De maneira que os nomes são, para Dionísio, poderes transformadores que procedem do Bem e operam convertendo, através da participação, todas as coisas a ele. (BEZERRA, 2009, p.38).

Para Dionísio, a analogia permite ao ser humano dizer da realidade divina que se revela a nós através dos símbolos, deste modo, os nomes são poderes transformadores que são inspirados divinamente, nos comunicam a participação de todas as coisas da Causa Universal e eleva o místico até o “Inominável”. É, neste sentido, também que os nomes são entendidos na teologia como celebração em termo dionisiano. Eles são como poesia que supera as contradições conceituais, possibilita a comunicação e transportam o místico para o lugar onde habita Aquele que vive no silêncio.

Entendemos que o Pseudo-Dionísio não prescinde da investigação ou discurso sobre Deus¹⁰⁵. Como nos dirá Bezerra (2009, p.33), o pseudo-areopagita “limita, ou melhor, fundamenta seu pensamento no poder do Espírito revelado aos teólogos e que culmina numa adesão sem palavras”. A intenção de Dionísio é nos fazer compreender que existem nomes mais apropriados para Deus, conforme uma teologia analógica, e que passando por esta via positiva chegamos à via negativa que nos remete à profundidade do abismo onde há apenas silêncio, teologia apofática.

Dito de outro modo, “os nomes divinos são a imagem perfeita do emprego das duas teologias, culminando no apofaticismo do Uno superior a todo ser” (BEZERRA, 2009, p.33). Com isso, a reflexão do anonimato divino nos leva a pensar sobre a via *apofática* que exige o abandono de todo nome nos conduzindo ao silêncio místico¹⁰⁶. Não é por acaso que o Pseudo-Dionísio (2004b, p.129) reza, na prece de abertura da *Teologia mística*, que Aquele que habita a Treva mais que luminosa se esconde no silêncio.

Em toda tradição mística podemos dizer da importância do silenciar. A própria palavra “mística” (*mystica*) é formada pela partícula grega “*my*” que se refere ao calar-se e cegar-se, sendo explicada como o ato de cerrar os lábios, que implica num abandono de qualquer afirmação, e o ato de fechar os olhos como negação de qualquer visão.

Entendemos que o pseudo-areopagita pensa o silêncio como conclusão de um processo necessário do místico que se viu diante da inefabilidade do Mistério. Por conseguinte, temos que considerar que este processo de eminência, como lógica do silêncio, não anula as palavras das teologias catafática e apofática; senão o silenciar como meio de introdução nas Trevas é

¹⁰⁵ Erzo Bellini, na introdução das *Tutte le opere* (1997, p.24), afirma que o discurso do homem sobre Deus se funda sobre o discurso de Deus ao homem.

¹⁰⁶ Para Cícero Cunha Bezerra, o abandono é a superação de toda espécie de categoria ou atributo, de maneira que a *apóphasis* é o primeiro momento constitutivo de uma experiência que tem como fundamento o abismo sem fundo da *apháresis*.

complementar às vias de afirmação e negação, que são conhecimentos que se contribuem e não etapas ou graus hierárquicos a serem ultrapassados, permitindo uma integração com a via eminente de contemplação e união ao Uno-Bem¹⁰⁷. Isso quer dizer que é imprescindível entendermos que o processo eminente não anula hierarquicamente as palavras teológicas, pois são indispensáveis à mente humana, entretanto o místico necessita renunciá-las como atitude necessária para aproximar e experienciar o “Mistério silencioso” desprovido de todas as predicções das coisas sensíveis.

O silêncio diante do Uno-Bem é próprio da reflexão neoplatônica como nós podemos visualizar no pensamento procleano e plotiniano. No livro sobre a *Teologia de Platão*, Proclo afirma que Deus é tanto “mais inefável do que o silêncio e mais desconhecido do que toda essência” (DIADOCHUS, 2010, p.139, tradução nossa).¹⁰⁸ Desta forma, propõe que Deus é “Aquele que não pode ser dito”, e assim, de alguma forma também aborda a nulidade divina, ou seja, do Uno que está além de toda palavra e até mesmo do silêncio.

No *Tratado das enéadas*, Plotino também trata do silêncio que além de ser do Uno-bem é igualmente o silêncio da alma do místico no encontro com o divino. É o que podemos visualizar no texto: “Mas onde está esse bem? Na alma. Então novamente a ação se remeteu à contemplação: o que o agente capta em sua alma, que é um *lógos*, o que seria isso senão um *lógos* silencioso? E quanto mais dentro da alma, mais silêncio” (PLOTINO, 2008, 135).

Segundo Reinhold Aloysio Ullmann, o silêncio de Plotino atinge a culminância no êxtase, resultado da *reductio ad unum* do pensamento no máximo de sua simplificação, sem ver nenhum objeto, mas apenas pura luz. Para Ullmann (2002, p.143), o êxtase é um ato suprassensível, supra-racional, supra-inteligível um pensamento não pensante. É um abrigo do que já está presente e, assim, como que possuído de Deus (*enthousiásas*), o ser humano entra silenciosamente na solidão, num estado de quietude que desconhece perturbações e não mais se afasta do Uno. Assim, “à quietude na presença do Uno alia-se o silêncio, que é a única atitude adequada na sinúsia ou união com o Uno” (ULLMANN, 2002, p.157).

José Carlos Baracat Júnior, num comentário ao *Tratado das enéadas* (PLOTINO, 2008, p. 135), destaca a importância do silêncio no tema da contemplação. Assim, apresenta que o silêncio denota contemplação interior e produção, contrapondo-se à exterioridade, à visão sensível e à ação; ou seja:

¹⁰⁷ Estamos de acordo com Cícero Cunha Bezerra (2009, p.99) quando afirma que existem três modos de conhecer que formam uma unidade, a saber: positivo, negativo e eminente.

¹⁰⁸ [...] as more ineffable than all silence, and more unknown than all essence.

A alma, liberta de tudo o que lhe é alheio e exterior, vive em plena tranquilidade em si, no corpo que conduz, na terra, no mar, no ar e no próprio céu. No caso da união mística, o silêncio é uma conquista do contemplante, que consegue deixar os sentidos, o raciocínio e até mesmo a inteligência, para abrigar apenas a presença do divino, que é uma Unidade silenciosa. (PLOTINO, 2008, p. 133).

Antes de retornarmos ao pseudo-areopagita, devemos reconhecer que a contemplação e o silêncio no neoplatonismo parecem formar uma mesma unidade, pois neste sentido o silêncio é o modo pelo qual a alma rompe a ‘treva’ do pensamento discursivo, e adentra na morada definitiva como ‘pura luz’. Essa morada na qual a alma repousa é o espaço da contemplação. Nesta direção, “o silêncio constitui a saída e o abandono de si mesmo em direção à unidade que transpassa todo nome” (BEZERRA, 2009, p.127).

Voltando ao texto da *Teologia mística* temos que o silêncio surge como lugar onde os mistérios simples, absolutos e incorruptíveis da Treva mais que luminosa se revelam. É o local também para onde o místico é levado pela Trindade. Ao alcançar este ambiente não resta senão cerrar os lábios e fechar os olhos. O que guia o ser humano religioso agora é o próprio Deus que o eleva na contemplação do Mistério. O silêncio só é conquistado quando se abandona as sensações, se renuncia as operações intelectuais, se rejeita tudo o que pertence ao sensível e ao inteligível, despojando-se totalmente do não-ser e do ser (PSEUDO-DIONÍSIO, 2004b,p.130). É assim que se une na ignorância Àquele que é além de toda palavra e, deste modo, o silêncio implica num sair de si e de tudo, o que significa uma renúncia de si mesmo num mergulho em Deus. Nas palavras do pseudo-areopagita: “Porque saindo de tudo e de ti mesmo, de maneira irresistível e perfeita que tu te elevarás em puro êxtase até o raio tenebroso da divina Supraessência, tendo abandonado tudo e te despojando de tudo” (PSEUDO-DIONÍSIO, 2004b, p.130).

Conforme o filósofo Henrique Claudio de Lima Vaz (2000, p. 32), o êxtase místico significa o poder de elevação do espírito humano num esforço para alcançar o vértice da pirâmide do ser através do conhecimento e do amor; esse vértice, ao mesmo tempo em que é proximidade distancia-se ao infinito para além de toda intuição distinta. Consequentemente, o êxtase é a via de descoberta do Absoluto no ápice da ordem ascendente dos seres (VAZ, 2000, p. 33). É o movimento do encontro com o Divino para além de si que começa num movimento *ad intra* (no êxtase) para elevação *ad extra*, ou seja, para fora. É prescindindo do exterior que se regressa totalmente ao interior indo ao encontro de Deus. Esses movimentos, *ad intra* e *ad extra*, pensados em termos dionisianos, nos colocam diante do texto da *Teologia mística* quando recorre à figura de Moisés.

O homem do Êxodo se apresenta como paradigma de místico por trilhar um caminho de renúncia até impetrar o silêncio, encontrado nas terras sagradas onde apenas se ouve a voz do Mistério. Esse caminho de renúncia equivale ao movimento do êxtase místico que se constitui em três momentos cruciais na experiência de Moisés, tal como nos apresenta Cícero Cunha Bezerra (2009, p. 130), a saber: “abandono”, “desconhecimento” e “união”. Esses momentos podem ser ditos do processo de renúncia de si, bem como, abdicação de toda objetivação e verbalização sobre Deus, que conduz o místico à aproximação e convertendo-o ao Mistério que se apresenta ignorância e habita a treva do silêncio. Segundo Bezerra (2009, p. 130), é deste modo que Moisés encarna a imagem do intelecto que se eleva a Deus e penetra na nuvem do desconhecido.

Uma das mais importantes estudiosas do *Corpus dionysiacum*, a francesa Ysabel de Andía, se refere ao renunciar místico de Dionísio retomando a simbologia da “montanha” muito presente nos relatos místicos e na história da espiritualidade. Podemos recordar o capítulo 19 do Êxodo que conta a história de quando Israel estava acampado aos pés da montanha do Sinai e Moisés subia ao topo para se encontrar com Deus. Trazendo aos israelitas uma mensagem, ele convocava as autoridades do povo e expunha tudo o que ouvia do Senhor. Ao amanhecer do terceiro dia houve trovões e raios, uma densa nuvem cobriu a montanha e uma trombeta ressoou fortemente. Todos no acampamento tremeram de medo. Então, Moisés levou o povo ao pé da montanha para encontrar-se com Deus. O Sinai estava coberto de fumaça, pois o Senhor tinha descido sobre ele em chamas de fogo. Dele subia fumaça como que de uma fornalha; toda a montanha tremia violentamente, e o som da trombeta era cada vez mais forte. Então Moisés falou, e a voz de Deus lhe respondeu. -“Desça e alerte o povo que não ultrapasse os limites para ver o Senhor, e muitos deles pereçam. Estabeleça um limite em torno da montanha e declare-o santo”.

Adotando o símbolo do Sinai, Ysabel de Andía compara o pensamento de Gregório de Nissa e o pensamento do Pseudo-Dionísio no que se refere às etapas de ascensão de Moisés até Deus. De acordo com os estudos desta francesa, enquanto para Gregório a montanha é da teologia, para Dionísio a montanha é do conhecimento. Deste modo, a “montanha da teologia” acena que o progresso do homem em direção a Deus é notável em termo de intensidade musical se referindo as trombetas da predicação da divindade que ressoam fortes. Isso nos daria a ideia da proposta teológica da palavra como meio de contribuição que levam o místico a alcançar o Mistério. Segundo Ysabel Andía, para Gregório de Nissa, “a palavra é uma proclamação em voz alta, um *kerygma*, e a voz que se amplifica é a dos profetas e da

Igreja; enquanto que, para Dionísio, é uma celebração dos nomes divinos uma hinologia” (ANDÍA, 1996, p. 342, tradução nossa).¹⁰⁹

O Pseudo-Dionísio entende a ascensão como uma progressão linguística, uma celebração dos nomes divinos, ou seja, uma “hinologia” nas palavras de Ysabel. Por conseguinte, a progressão no Sinai deve ser compreendida como uma “montanha de negações” que é acompanhada de uma redução de palavras e termina na ausência do discurso e o silêncio (ANDÍA, 1996, p. 342, tradução nossa).¹¹⁰ Por isso, Dionísio interpreta a ascensão de Moises na *Teologia mística* nos termos do Êxodo e, não é por acaso que a ascensão está marcada pelos verbos: transpassar, superar, deixar e penetrar. Desta forma, a ascensão linguística implica numa diminuição progressiva das palavras até culminar no silêncio apofático. É assim que Moisés torna-se o símbolo de um esforço que se refere a um abandono que transcende o mundo sensível, porém alcança um estado em que visão se converte em uma união e a luz, em treva (BEZERRA, 2009, p.130-131). Com isso, a renúncia a toda predicação parte da constatação de que o Ser divino está além de todas as coisas, pois, Aquele que não pode ser dito em palavras humanas se apresenta ao místico para além de toda palavra e silêncio.

Conforme o Pseudo-Dionísio (2004b, p.130), quanto mais alto nós nos elevamos, mais nossas palavras se tornam concisas, porque os inteligíveis se apresentam de maneira cada vez mais sinótica. E continuando, Dionísio diz que na elevação mística, quando se penetra na Treva que está além do inteligível, haverá uma cessação de toda palavra e do pensamento. Daí, conclui: “Agora que nós subimos do inferior ao transcendente, na própria medida que nos aproximamos do pico, o volume de nossas palavras se retraindo; no termo último da ascensão estaremos totalmente mudos e plenamente unidos ao inefável” (PSEUDO-DIONÍSIO, 2004b, p.134).

Este é o horizonte último do místico: o silêncio. O renunciar a Deus que implica assim num abandono total de toda objetividade e verbalização, que lança o místico cada vez mais em direção ao Mistério que se apresenta desprovido de tudo, se revelando nada. Então, na superação de Deus também como um conceito experienciamos o Mistério desprovido de toda predicação. E, é somente nesta renúncia apofática que o místico se torna capaz de se unir ao Uno-Bem.

¹⁰⁹ Pour Grégoire, la parole est une proclamation à haute voix, un “kerygma”, et la voix qui s’amplifie est celle des prophètes et de l’Église; tandis que, pour Denys, c’est une “celebration” des noms divins, une “hymnologie”.

¹¹⁰ La progression est linguistique: c’est une montée des négations qui s’accompagne, comme nous l’avons vu, d’une diminution de paroles et s’achève dans l’absence de parole et le silence.

4 O APOFATICISMO E O ANÚNCIO DA MORTE DE DEUS

Ousaremos dialogar, neste capítulo, Dionísio e o seu pensamento com as questões atuais que envolvem a mística-especulativa e o seu horizonte último de união. Tendo como marco principal a renúncia histórica de Deus, proclamada pelo anúncio nietzschiano da morte divina e pela denúncia heideggeriana do esgotamento do uso da linguagem onto-teo-lógica na apresentação do Ser, demonstraremos como o apofaticismo do pseudo-areopagita é ainda um tema significativo na contemporaneidade. Do mesmo modo, apresentaremos como seu apofaticismo autentica outras formas teológicas de compreender Deus, não mais exclusivamente como, por exemplo, o conceito de *Superessere* ou *Causa Sui* senão como bondade e amor, e como sua teologia negativa é pertinente como conhecimento a partir da experiência do Mistério num momento de crescente interesse pela mística.

Assim, iniciamos afirmando que o *Corpus dionysiacum* tornou-se bastante expressivo na filosofia e teologia posteriores a Dionísio, foi estudado e citado por diversos pensadores, contribuiu com a espiritualidade e a liturgia, do mesmo modo com a religião e inspirou, de alguma forma, elementos das artes medievais ¹¹¹. Desde o seu surgimento no início do século VI até o século XVI, ao longo de cerca de mil anos, a obra dionisiana exerceu profunda influência na sociedade europeia (CASTRO, 2009, p. 39) ¹¹². Mesmo que, *a priori*, o sucesso dos escritos do Pseudo-Dionísio tenha sido extraordinário no Oriente, não se compara ao influxo do seu pensamento no Ocidente que, com as primeiras traduções a partir do século IX, “acabou por fixar definitivamente a estrutura conceptual e a terminologia da mística especulativa cristã” (VAZ, 2000, p.36) ¹¹³. Por conseguinte, sendo devedora das tradições cristã e neoplatônica, a influência dionisiana tratou-se de um filão no qual se sobressaíram as questões relativas ao “conhecimento” do Absoluto, bem como, da sua possibilidade e condições, do seu modo e da expressão do seu objeto (VAZ, 2000, p.40).

Em filósofos e teólogos que pensaram sobre a experiência mística e sobre o conhecimento humano do Mistério, é nítida sua presença; sobretudo nos escritos de João Escoto, Hugo de São Vitor, São Boaventura, Alberto Magno, Santo Tomás de Aquino, Mestre

¹¹¹ É possível reconhecer a estrutura da hierarquia do mundo, exposta no *Corpus*, na *Divina comédia* de Dante Alighieri. Além de Gil Vicente que torna Dionísio um personagem, as obras de Fra Angélico e El Grego recebem influência da teologia negativa. Mais detalhes podem ser encontrados em Castro (2009, p. 45-46).

¹¹² A obra do Pseudo-Dionísio influenciou o pensamento dos místicos modernos como São João da Cruz, principalmente sua teologia negativa; porém, no século XVI, os reformadores como, Lutero e Calvino, acusaram Dionísio de platonizar mais do que cristianizar e de pretender saber mais do que Deus quis revelar.

¹¹³ Segundo Henrique Cláudio de Lima Vaz (2000, p.38), na história da mística especulativa do Ocidente manifestam-se duas tendências principais, a saber: uma tendência agostiniano-gregoriana no século XIII (século de ouro da mística medieval) e a tendência neoplatônica-dionisiana, nos séculos XIV e XV.

Eckhart, Nicolau de Cusa e São João da Cruz¹¹⁴. Além destes, outros importantes comentadores dos séculos XVII e XVIII examinaram os tratados dionisianos, a saber: Benoît de Canfield, Pierre de Bérulle, Léonard Lessius, Louis Chardon e François Fénelon. Nos séculos XIX e XX, não obstante a confirmação científica de que o *Corpus* não foi composto pelo discípulo de Paulo, ainda assim, teve alguns admiradores como: Joseph Stiglmayr, Endre von Ivanka, Hans Urs von Balthasar e Piero Scazzoso (CASTRO, 2009, p. 40-44).

Como o *Corpus dionysiacum* em seu conjunto, também o tema específico do apofaticismo do Pseudo-Dionísio entusiasmou muitos pensadores orientais e ocidentais, não é por acaso que o seu nome aparece na reflexão mística de importantes nomes da teologia como Vladimir Lossky e os dominicanos já citados Alberto Magno e Tomás de Aquino, tanto quanto, em obras filosóficas como as dos franceses Jacques Derrida e Jean-Luc Marion.

Em Tomás de Aquino, por exemplo, a força do apofaticismo dionisiano aparece categoricamente. De acordo com a pesquisa de Roberto Carlos Gomes Castro (2009, p.62) sobre a *Influência do Pseudo-Dionísio areopagita em Tomás de Aquino*, tal como Aristóteles é o responsável pela atitude fundamental de aceitação da realidade concreta adquirida por Tomás, Dionísio é determinante pelo caráter negativo da teologia e filosofia do aquinate. Se bem que, o santo da escolástica não aceita as ideias dionisianas passivamente como também não aceitou as ideias aristotélicas; ele ousou dialogar com eles ou mesmo corrigi-los.

Conforme Ignacio Andereggen (1997, p. 451), o Pseudo-Dionísio exerce uma influência intensa no pensamento do teólogo e filósofo medieval, sobretudo em dois temas fundamentais da filosofia tomasiana: “participação” e “negatividade”.

“Participação” significa assumir parte em uma realidade, em um ato ou conjunto do qual se ajeita como elemento (AQUINO, 2001, p.92). É um tema metafísico de Tomás que se refere à derivação dos seres a partir da Causa Primeira. Deste modo, a natureza e todas as coisas dependem do ato criador e se realizam (alcançam seu fim) em virtude desse ato divino que faz com que as criaturas sejam o que são e revelem traços do divino, ainda que de modo deficiente e remoto (CASTRO, 2009, p.71).

Conforme Santo Tomás (2005, p.46), tudo que de qualquer modo exista é feito por Deus que cria *ex-nihilo*; o que consiste na emanação de todo os entes a partir da sua causa universal. À medida que as criaturas participam do “Ser”, trazem como efeitos que são, algo de Deus, porém, ao mesmo tempo, da Causa Primeira se diferem; o que significa dizer que há

¹¹⁴ Santo Alberto Magno, por exemplo, iniciou o que podemos afirmar como a corrente mística especulativa que culminou na mística renana no século XIV, enquanto São Boaventura se inspirou em Francisco de Assis e sintetizou a mística especulativa de tendência dionisiana (VAZ, 2000, p.38).

entre Deus e as criaturas uma relação de semelhança e dessemelhança. Partindo desta reflexão, Tomás reconhece o sentido da transcendência divina e, portanto, da teologia negativa como afirmam Reale e Antiseri (1990, p.561).

A “negatividade” significa que o homem não pode apreender a substância ou a essência íntima de Deus, ela possui um caráter de mistério que abrange as essências mais íntimas dos seres desde a natureza visível até o princípio de todas as coisas. De tal modo, para Tomás (2001, p.164), o Ser divino não pode ser conhecido, uma vez que a sua existência não é evidente para nós podendo ser apenas demonstrada pelos efeitos por nós conhecidos. Mesmo que os objetos sensíveis nos propiciem certo conhecimento do Criador, ainda assim, não nos é possível acessar a substância ou essência divina, já que há uma diferença de nível entre a causa e o efeito (CASTRO, 2009, p.71). Portanto, se Deus transcende o nosso conhecimento¹¹⁵, logo é maior do que tudo o que podemos afirmar; do mesmo modo, não apenas transcende nossa linguagem, mas está além da compreensão de qualquer mente, até das mentes angélicas, e mais a frente do ser de toda substância (CASTRO, 2009, p.77).

Além da presença do apofaticismo dionisiano no pensamento de Tomás de Aquino, é sabido como a força da teologia negativa do pseudo-areopagita esteve presente na história posterior, tanto quanto entusiasmou profundamente a filosofia, a teologia e a “mística medieval”. Assim, é reconhecida sua influência em mestres da espiritualidade como do dominicano Eckhart, um dos mais influentes representantes da mística especulativa, que tratava sobre a necessidade da renúncia do próprio ser humano. Mestre Eckhart dizia que o homem precisa se livrar de si mesmo e se distanciar de todas as coisas para conseguir ouvir a palavra oculta que é Deus mesmo; palavra não falada encontrada na alma daquele que silencia num estado de libertação de tudo e, deste modo, ser vazio para unir-se ou concentra-se no Mistério (SELL; BRÜSEKE, 2006, p.48).

A mística medieval do Ocidente esteve assim sob intensa influência do pseudo-areopagita. Segundo Carlos Eduardo Sell e Franz Josef Brüseke (2006, p.52), os místicos medievais cristãos na Europa apoiavam-se teologicamente nos apóstolos João e Paulo e em Dionísio. É uma mística caracterizada pela *unio mystica*, centro do pensamento espiritual, e presente numa fase histórica hegemonicamente religiosa que assim se impôs até se encontrar com outra fase, porém hegemonicamente a-religiosa, nas palavras de Sell e Brüseke (2006,

¹¹⁵ Segundo Castro (2009, p.74), no *Comentário ao De Trinitate de Boécio*, Tomás apresenta três graus do conhecimento: 1) o mais fraco que reconhece Deus através das obras da criação, 2) o que o reconhece refletido nos seres espirituais e 3) o grau superior que reconhece Deus como o Desconhecido. Esses modos de conhecimento nos recorda o pensamento negativo do Pseudo-Dionísio Areopagita, que fala de Deus em termos semelhantes.

p.85). De acordo com estes dois pesquisadores, esta última fase se caracteriza como a não existência do recurso de uma transcendência teologicamente entendida, uma vez que esta época assumiu o programa cognitivo das ciências modernas e se convenceu da supremacia da razão resultando no progresso inevitável do racionalismo ocidental.

Contudo, a mística especulativa e o apofaticismo ainda assim estiveram presente na civilização ocidental moderna mesmo que o homem religioso tenha se encontrado no mundo desdivinizado em que a transcendência se tornou uma categoria ilusória, principalmente após o anúncio histórico da morte do “horizonte último” da experiência religiosa: Deus.

Neste sentido, uma vez que tratamos, em nossa pesquisa, do pensamento dionisiano no contexto do apofaticismo, enquanto renúncia das objetivações e afirmações verbais sobre Deus, acreditamos ser pertinente descrevermos, neste último capítulo, como a mística especulativa e esse apofaticismo se apresentam de modo recente, principalmente, após a renúncia histórica da morte divina.

4.1 A renúncia histórica de Deus

A história do Ocidente está assinalada fundamentalmente pela fé em Deus e pela religião cristã. De um modo geral, a fé nos deuses ou em algum deus em particular sempre existiu nas diversas sociedades. Na Idade Média, por exemplo, a crença em Deus era tão determinante e intrínseca à sua constituição histórica que a caracterizou como teocêntrica. Além do mais, esse período entre a Antiguidade e a Modernidade é assinalado por uma visão de mundo em que tudo estava envolto pela ideia da divindade; aquela da Revelação judaico-cristã, ou seja, o Senhor de Abraão, de Isaac e de Jacó, e não, apenas, o Deus dos filósofos, como diria Pascal (ROCHA, 1996, p. 24).

Até mesmo o conhecimento científico do homem medieval também estava envolto e comprometido com a concepção do elemento religioso. Segundo os teólogos João Batista Libanio e Afonso Murad (2005, p.131), a mais importante ciência do medievo foi a teologia que tinha duplo foco, a saber: a ciência de Deus comunicada pela revelação (foco teológico) e a ciência do homem alcançada pela reflexão autônoma (foco filosófico). Era uma teologia ensinada nas escolas de catedrais e mosteiros, de tipo universitário, que respondia às exigências da epistemologia de Aristóteles de Estagira.

A descoberta das obras do filósofo estagirita, bem como a difusão de suas teorias fez com que algumas categorias aristotélicas se tornassem a chave interpretativa da ciência medieval, a saber: potência e ato, matéria e forma, as cinco causas (material, formal, eficiente,

final, exemplar), substância e acidente, etc. Logo, a teologia, sobretudo no século XIII com Tomás de Aquino, se afirmou como metafísica com suas categorias globalizantes para compreender o ser humano, o mundo e Deus. Ela se definia, maiormente, como “uma ciência no sentido aristotélico: conhecimento conceitual, certo, evidente, mediada por seus princípios e causas pelos quais uma coisa é o que é” (LIBANIO; MURAD, 2005, p.127-132). Portanto, Deus não era apenas o alicerce da fé e da mística, senão era também o fundamento da ciência como explicação do mundo e de tudo o que concernia à vida do ser humano medieval.

Acontece que na modernidade europeia surgiu um elemento significativo que assinalaria o fim do teocentrismo medieval: a “morte de Deus”. Assim sendo, a modernidade rompeu com a tradição medieval ao compreender o mundo e a natureza independentes de Deus, introduzindo um novo paradigma antropológico e consagrando outra maneira de se pensar o Mistério Sagrado. Deste modo, anunciando uma nova civilização que amadureceria à luz da razão, o homem se tornou medida de todas as coisas, as ciências se desenvolveram, a técnica foi aperfeiçoada e, assim, o ser humano estava apto a prescindir dos modelos e padrões medievais “ultrapassados”, mas que forjaram a idade moderna. Em seguida, aquilo que compunha o universo humano foi sendo aos poucos redefinido e reorganizado de acordo com a nova matriz de conhecimento. A razão moderna, desta forma, se emancipou e renunciou o fundamento metafísico da realidade.

Todavia, apesar de se pensar que a civilização moderna do Ocidente seria a primeira a abdicar-se de crenças em Deus devido ao desenvolvimento das ciências e do racionalismo, não foi bem isso que presenciamos. Pensava-se, na modernidade, que o influxo religioso do homem seria suprido pela ciência e pela racionalidade capaz de libertá-lo de crenças. Entretanto, Deus ainda está presente na vida do homem ocidental com tudo que compõe o seu universo espiritual: símbolos, mitos e imagens. E, ainda que encoberto por uma linguagem positiva, não poderá ser erradicado tão facilmente desta civilização. Portanto, se de um lado, o anúncio da morte de Deus nos alertou sobre o falecimento de um tipo de linguagem teológica, por outro, nos revelou que o horizonte último da experiência mística sobreviveu ao colapso da metafísica tradicional, uma vez que o Mistério continuou vivo no silêncio apofático.

4.1.1 O anúncio da morte de todos os fundamentos

Ainda que seja a Idade Moderna a portadora do cisma entre a razão e o teocentrismo medieval que levou à morte divina e, conseqüentemente, à morte do homem, a renúncia histórica de Deus foi proclamada no século XIX pela filosofia de Nietzsche (ARMANI, 2007,

p.171). Essa renúncia, muito mais que a abdicação da existência do Deus cristão, significou a destruição das estruturas metafísicas, bem como, a evidência histórica de um fato, como sugere o filósofo italiano Gianni Vattimo (1996, p. 174), “a metáfora da falência de todos os fundamentos”.

Este anúncio nietzschiano está posto no livro *Gaia a ciência* na boca de um homem louco que, numa manhã clara, acendeu um candeeiro e correu ao mercado e, aos gritos, proclamou aos presentes a “morte divina”. Assim, descreve o filósofo a mensagem do assassinato de Deus:

Como lá se encontravam muitos que não acreditam em Deus, seu grito provocou uma grande hilaridade. [...] O louco saltou em meio deles e trespassou-os com seu olhar. – Para onde Deus foi? – bradou. –Vou lhes dizer! Nós o matamos, vós e eu! Nós todos, nós somos seus assassinos! (NIETZSCHE, 1982, p.147-148).

Segundo Nietzsche, o grito do louco expressa a constatação de um fato histórico singular, de tal modo que, para este pensador alemão, não é o nascimento de Cristo que divide a história da humanidade e sim a morte de Deus.

Muitas discussões se estendem sobre o significado e alcance deste anúncio histórico. Conforme Giovanni Reale e Dario Antiseri (1991, p.431), o falecimento de Deus é um acontecimento cósmico, pelo qual os homens são responsáveis e que os liberta dos grilhões do sobrenatural que eles mesmos haviam criado. Com este falecimento eliminam-se também todos os valores que serviam de fundamento para a vida humana. É neste sentido que o filósofo alvitra a pergunta: “o que fazemos separando a terra do seu sol?” (NIETZSCHE, 1982, p.148).

Portanto, a morte de Deus representa o distanciamento do “sol divino”, ou melhor, o desmoronamento de um mundo superior e transcendente, bem como, a crise dos valores morais fundamentais da civilização ocidental. Esse desmoronamento e esta crise compõem aquilo que Nietzsche denomina niilismo¹¹⁶. O filósofo Oswaldo Giacoia Junior (2001, p.75) argumenta que, de um modo geral, o niilismo significa a ruína de uma cultura, uma vez que os valores são a sua coesão e organicidade.

¹¹⁶ Para Cristos Yannaràs (1995, p.12), o niilismo trata-se de uma teoria ou comportamento que nega cada subsistência real (não relativa e não efêmera) dos existentes e, assim, também o caráter real da consciência (existência da verdade) e dos valores morais. A origem histórica da teoria niilista se remonta ao sofista Górgia, porém, no âmbito da filosofia o tema foi introduzido por Nietzsche.

Flávio Senra e Roberto Junior, no artigo *Nihilismo e religião* (2007, p.69), recordam que o niilismo não pode ser compreendido como um produto do século XIX, senão como um movimento histórico que se trata de um processo fundamental do Ocidente. E acrescentam que não pode ser entendido como um ateísmo vulgar, nem pode ser restringido a uma dimensão “teológica apologética”, que no fundo pretende reafirmar a existência divina, ou como um estado meramente negativo que recusa o Deus cristão da revelação bíblica. Também, não compreender o niilismo como um processo nos levaria a muitos equívocos como: tomar os seus fenômenos que são consequências como o próprio niilismo ou colocar no lugar do “Deus morto” outro ídolo: a razão.

É neste sentido que, para Heidegger, o anúncio nietzschiano expressa o desenvolvimento do niilismo, não se reduzindo a simples formulação ateísta. Conseqüentemente, o manifesto nietzschiano é a constatação própria do fim do teocentrismo medieval caracterizado por uma visão de mundo essencialmente religiosa. É a renúncia do modelo platônico de pensamento em que a realidade se explicava pela revelação de Deus existindo um mundo divino (transcendente e espiritual) e um mundo humano (sensível e material)¹¹⁷. Além disso, não por acaso que a morte do Deus Cristão é o maior de todos os episódios da Idade Moderna europeia, pois é fundamentalmente a verificação de uma transformação imponente na tradição do pensamento ocidental na sua compreensão tanto histórico-cultural quanto na sua leitura metafísica da realidade, marcada por um rompimento com toda tradição ontológica e religiosa.

Deste modo, Martin Heidegger (2002, p.252) pondera que o significado do anúncio nietzschiano diz respeito à consciência de que o suprassensível perdeu seu valor e seu sentido. A morte de Deus significa que os valores oriundos da interpretação platônico-cristã do mundo decaíram. O filósofo grego, Cristos Yannaràs (1995, p.33), compreende que com a consciência histórica, concernente à morte de Deus, há o reconhecimento de uma progressiva nadificação divina ou aniquilamento do Ser enquanto realidade existente, o que determina a crise interna da metafísica ocidental, ou seja, a constatação de um espaço vazio instaurado com a ausência de Deus, fundamento de toda realidade, que apenas sobrevive como conceito e categorias de pensamento.

¹¹⁷ De acordo com a tradição platônica, a realidade se refere a um mundo sensível e um suprassensível, o *hiperurânio*. No encontro com o cristianismo, esta compreensão recebeu a significação da fé judaico-cristã: a realidade é composta pelo céu e pela terra, onde há duas hierarquias, a saber: a celeste e a eclesial ou humana, como nos sugere Dionísio e tantos outros pensadores.

Essa crise metafísica significa que “não há mais espaço para reduzir a realidade a uma extensão do absoluto, simplesmente [...]. Toda explicação da realidade que tinha como ponto de partida o Absoluto, cai por terra, o que não quer dizer que tenha desaparecido¹¹⁸” (LIMA, 1999, p.38). Deste modo, a crise da metafísica desponta o esgotamento da reflexão sobre Deus; o fundamento ontológico da Ciência Primeira e da consciência moral do homem religioso se vê estremecido.

Ainda que seja evidente o significado objetivo que a morte de Deus implica para o ateu Nietzsche, como ponto final da metafísica ocidental, igualmente sinaliza o colapso dos “fundamentos” metafísicos e dos valores morais. Como reflete Alessandro Rocha (2011, p.148), a morte de Deus é o falecimento de uma estrutura epistemológica linguístico-teológica sobre a qual foram erigidos os cânones da teologia cristã em sua expressão ortodoxa, sobretudo, no âmbito da dogmática. Assim, a crise da metafísica revelou a caducidade da linguagem e ocasionou a queda da sua base teórica sistematizada no idealismo platônico estruturado na doutrina das ideias e na oposição entre os mundos sensível e inteligível. Com isso, também se rompia toda base da moralidade ocidental que tinha por alicerce uma doutrina do Ser Divino. Como indicam as palavras de Jean Paul Sartre (1987, p.9) atribuídas a Fiódor Dostoiévski: “se Deus não existe, tudo é permitido¹¹⁹”; parafraseando podemos dizer: se o Deus cristão está ausente, não há valores e doutrinas morais que rejam a vida do homem ocidental.

Conforme Yannaràs, o filósofo alemão não anuncia simplesmente uma teoria niilista, senão ele constata uma espécie de espaço vazio instaurado com a ausência de Deus. Assim, descreve que a proclamação nietzschiana:

Não se trata de uma tese filosófica nem de um postulado ideológico que visa à formulação de um novo sistema filosófico, bem como, de uma constatação e interpretação histórica de um fato concreto, definitivamente realizado. O anúncio de Nietzsche se põe como ponto terminal da metafísica ocidental e revela as dimensões de uma diversificação histórica. (YANNARÀS, 1995, p.33, tradução nossa).¹²⁰

¹¹⁸ Para Walter Matias Lima (1999, p.34), a metafísica é abordada sob três aspectos: teológico, ontológico e o gnosiológico. No Ocidente houve um predomínio do aspecto teológico para explicar inclusive os dois outros aspectos. Para Walter, Heidegger afirmava que a metafísica assim se firmou como “onto-teo-logia”, o que serviu para consagrar o esquecimento do ser.

¹¹⁹ Segundo Sartre, a frase “se Deus não existe, tudo me é permitido” está descrita em *Irmãos karamázov* de Fiódor Dostoiévski; todavia, ainda que tenha o sentido semelhante ao que está escrito no livro citado, não é de autoria do filósofo russo.

¹²⁰ Non trattasi di una tesi filosofica né di un postulato ideologico teso alla formulazione di un nuovo sistema filosofico, bensì di una constatazione e interpretazione storica di un fatto concreto, definitivamente compiuto. L’annuncio di Nietzsche si pone come punto terminale della metafísica occidentale, e rivela le dimensioni reali di una diversificazione storica.

A proclamação da morte de Deus traz um elemento de originalidade irrepitível, de acordo com Cristos Yannaràs. O anúncio tem um dado de ousadia que intenta provocar a Europa a adquirir uma consciência de si e proporcionar ao homem europeu prescindir daquela consciência metafísica que desenvolveu ao longo da história. Nesse sentido, o anúncio significa renunciar aquele entendimento de Deus como “Causa Primeira” racional da cosmologia e como “Princípio axiomático” da moralidade pura (YANNARÀS, 1995, p.34).

Yannaràs (1995, p.34) acredita que o manifesto da “morte de Deus”, representado pelo grito do louco nietzschiano, soou como a negação dos pressupostos que garantiam ao homem europeu uma autoconsciência. Assim, o absurdo não se encontra no anúncio, entretanto naquilo que vem anunciado, ou seja, “na renúncia do fundamento e da pedra angular sobre a qual a Europa tinha construído a própria consciência seja cultural e metafísica” (YANNARÀS, 1995, p.36, tradução nossa).¹²¹

Neste sentido, a cristandade do Ocidente é necessariamente a responsável pela morte de Deus na Europa, uma vez que, nessa se forjou a metafísica cristã¹²²; logo depois, com o desenvolvimento da racionalidade ocidental recusou-se a divindade e o problema ontológico como tal, levando a recusa e a indiferença em relação a qualquer investigação metafísica e, ao mesmo tempo, induzindo a um esgotamento religioso próprio do nosso século (YANNARÀS, 1995, p.37). Por isso, Cristos Yannaràs pronunciou que o anúncio nietzschiano era como um instrumento que poderia transformar o tempo histórico:

Nietzsche era bem consciente que o seu anúncio constituía o instrumento que poderia modificar gradualmente o tempo histórico: “Aquilo que anuncio é a história dos dois séculos a vir”. Nas igrejas cristãs, a predicação de Nietzsche foi vista só como a mania blasfema de um ateu; mas Nietzsche mesmo não entendia que certificar o que as igrejas, do sol, teve já realizado: “Estas igrejas não são agora outro senão tumbas e sepulcros de Deus”. (YANNARÀS, 1995, p.36, tradução nossa).¹²³

Enfim, o anúncio da morte de Deus revelou-nos os limites da linguagem teológica clássica e os limites da compreensão do mistério abissal. A terrível falta de contornos da palavra “Deus”, bem como, a impossibilidade de demonstrar empiricamente a existência do

¹²¹ [...] nel rifiuto del fondamento e della pietra miliare su cui l’Europa aveva costruito la propria coscienza sia culturale che metafísica.

¹²² Para Marilena Chauí (2000, p. 286), a metafísica cristã é diferente da metafísica grega embora seja a primeira reelaboração da segunda. Por exemplo, para o cristianismo há um Deus pessoal e para os gregos, a divindade era uma força imaterial, racional e impessoal conhecida pela razão.

¹²³ Nietzsche era ben consapevole che il suo annuncio costituiva lo strumento, che avrebbe potuto modificare gradualmente il tempo storico: “Quel che annuncio, è la storia dei due secoli a venire”. Nelle chiese cristiane, la predicazione di Nietzsche fu vista solo come la mania blasfema di un ateo; ma Nietzsche stesso non intendeva che certificare ciò che le chiese, da sole, avevano ormai già compiuto: “Queste chiese non sono ormai altro se non tombe e sepolcri di Dio”.

Sagrado levou a modernidade a refletir sobre o que seria a religião e o que o místico queria significar quando empregava o termo “Deus” a um mistério de sua experiência singular.

4.1.2 O destino da mística especulativa sem a transcendência

Qual o destino da mística especulativa após o anúncio da morte divina? A mística ocidental é atingida pela renúncia histórica do Deus cristão e por tudo o que implica esta abnegação do divino em todos os seus aspectos, seja enquanto experiência do Sagrado (vivência espiritual) ou pensamento (explicação ou *theoria*).

Em presença de novos apelos humanos, da exigência empírica própria das ciências e das demais questões concernentes à racionalidade moderna, bem como, diante da crise desta mesma razão¹²⁴, a mística em suas manifestações (especulativa, mistérica e profética) confrontou-se com uma necessária reinterpretação sob as novas condições culturais e epistemológicas¹²⁵.

Segundo Henrique Claudio de Lima Vaz (2000, p.40-41), a experiência mística, que no seu sentido original tem como seu cerne a união do Eu com a totalidade divina, teve um vigoroso crescimento e desenvolvimento nos últimos séculos da baixa Idade Média. Porém, no início da modernidade, houve um declínio da mística enquanto importância devido à força da matriz racional, que fez com que o Absoluto transcendente, centro real da experiência religiosa, fosse colocado em situação de suspeita por ser radicalmente inobjetivável; pois a não objetividade se opunha totalmente à epistemologia moderna e ao método científico que exigia comprovação empírica (VAZ, 2000, p.79).

Na sua forma especulativa, a mística cristã no Ocidente foi substituída pela filosofia especulativa na onda do movimento geral de secularização do pensamento. Aquele alvo da união mística abdica-se da profundidade insondável do Ser transcendente e é deslocado para a história ou para a práxis do homem no mundo. Assim, no palco principal do pensamento sobre o Ser divino entra em cena o ser humano; imediatamente, surge a denominada

¹²⁴ Com o avançar da modernidade e com as frustrações humanas geradas com as guerras mundiais, com o surgimento de novas necessidades e com uma nova compreensão do mundo, entra em colapso o sistema clássico da razão absoluta. Este colapso da racionalidade moderna se caracterizou como uma crise num determinado modo de razão com os seus juízos críticos, bem como, sua legitimidade e seus fundamentos. Uma crise que colocou o homem no bojo da crítica de diversos sistemas: ideológicos, éticos, político, social, étnico, cultural, econômico e religioso (GONÇALVES, 2012, p.11).

¹²⁵ Segundo Marcelo Perine, num artigo intitulado *O sagrado e o moderno* (2013), a partir da Modernidade, a razão passa a ser o polo de inteligibilidade do mundo e o centro do sistema de inteligibilidade científica. A ciência moderna acabou por elaborar um novo conceito de natureza, a partir do qual se reformulou o código de leitura do mundo. Tendo realizado a “revolução copernicana”, que consistiu em colocar o centro de inteligibilidade do universo na razão humana, a ciência moderna caminhou rapidamente na direção de tornar dispensável a “hipótese Deus”.

“metafísica da subjetividade” que prioriza o sujeito e não mais a metafísica do Ser que se preocupava com a transcendência divina. Do mesmo modo, a cultura profana dos tempos modernos testemunhou um arrasamento do referencial religioso que se ajeitou como a “secularização da mística” ao atingir a experiência religiosa na sua intenção de alcançar uma forma supradiscursiva ou intuitiva de conhecimento do Absoluto (VAZ, 2000, p.42-45).

Se tomarmos a definição de Peter Berger, em *O dossel sagrado* (1967, p.119), de secularização como o processo pelo qual setores da sociedade e da cultura são subtraídos à dominação das instituições e símbolos religiosos, podemos entender a secularização da mística de dois modos, a saber: como a perda da referência religiosa ou de uma instituição (uma mística ou espiritualidade sem vínculo com determinado grupo religioso) e como uma mística sem o transcendente: imanente e sem Deus¹²⁶. É o que acontecerá com o avançar da história ocidental; a secularização se desenvolve e conduz a mística para outros espaços, sobretudo, para o mundo da vida alheio à existência da divindade.

De acordo com Carlos Eduardo Sell e Franz Josef Brüseke (2006, p.90), Nietzsche é o representante de uma “mística sem Deus” que se expressa também numa mística da ação, presente tanto nas “ideologias do tipo fascista ou revolucionário, como em filosofemas existencialistas”¹²⁷. Esta forma de mística aparece na Europa no passar de uma fase hegemonicamente religiosa para outra a-religiosa quando não é mais possível sustentar simplesmente com argumentos teológicos a transcendência divina conflitante com o programa cognitivo das ciências modernas presente numa sociedade convicta da supremacia da razão e do progresso inevitável do racionalismo ocidental.

Além disso, a renúncia histórica de Deus e a crise da metafísica geraram os sintomas do chamado niilismo como a sensação do desamparo e da falta de uma perspectiva temporal. Assim, a vida tornou-se o único valor incontestável, principalmente, para aqueles que não esperavam “o *escaton* do desenvolvimento da própria sociedade humana que não pôde mais contar com as promessas falsas de um *Deus absconditus*” (SELL; BRÜSEKE, 2006, p.91-92). Com isso, estamos diante de uma civilização que se sentia tentada a esquecer-se do “além” e a aventurar-se a esgotar o “possível da vida”. Como sugerem Carlos Eduardo Sell e Franz Josef Brüseke:

¹²⁶ Marià Corbí, no livro *Hacia una espiritualidad laica* (2007b), diz de uma “espiritualidade laica” que existe mesmo sem Deus; ou seja, sem crenças, sem religiões, sem deuses. As religiões não exercem nenhuma função nas estruturas da nova sociedade: não possui utilidade alguma, nem prática e nem teórica, para o correto funcionamento da sociedade (CORBÍ, 1992, p. 245). Nas novas sociedades, o cultivo do silêncio é laico, pois não está unido a instituições, hierarquias ou pertences que suponham submissão ou exclusivismo ou exclusões (CORBÍ, 2007a, p. 38).

O culto do momento agora vivido corresponde ao culto do mundo da vida, como se fossem a dimensão temporal e espacial do mesmo fenômeno. Pois a consciência da finitude da vida ameaça permanentemente a sociedade dos vivos. O outro lado do mundo da vida é o mundo da morte, fato que os vivos, os bem vivos, negam de forma insistente. (SELL; BRUSEKE, 2006, p.92).

Logo, se não há mais o objeto da *unio mystica*, a experiência religiosa sofre uma inversão total¹²⁸. Aquela energia humana voltada para o absoluto agora está reorienta para o mundo da vida e pelo medo do mundo da morte em que a consciência do vazio do céu se vê frente à pergunta pelo absurdo da existência.

Conforme o jesuíta Henrique Claudio de Lima Vaz (2000, p.79), ainda que a estrutura da mística tenha se abalado neste tempo, o élan místico para o Absoluto continuou a habitar o ser humano porque indestrutível. Contudo, essa prodigiosa energia espiritual que movimentava o homem numa busca incansável pelo sentido primeiro e último da existência se direcionou, no mundo moderno e pós-moderno, por outros caminhos que não o de união com a realidade transcendente.

Diante da renúncia histórica da realidade divina, reconhecemos que aquela energia mística do homem de tradição ocidental foi reorientada para diversos *campi*, tendo principalmente dois processos de condução: a sua inclusão no campo das ciências humanas e a inversão da sua direção original pela práxis política que, de certo modo, almeja a transformação social como é o caso das ideologias sociais. Nestes dois aspectos, a experiência mística permaneceu despojada do seu sentido original de experiência do Mistério e foi reduzida a objeto da razão antropocêntrica (VAZ, 2000, p.9).

Com isso, por um lado, a mística foi entendida como um fenômeno ou como um objeto das ciências humana e, por outro lado, nos deparamos com aquilo que Henrique Claudio de Lima Vaz nomeou como a mais profunda “perversão espiritual” que a história do século XX conheceu que é a captação da mística pela política. Assim sendo, se na mística a razão transcende a si mesma em busca do Absoluto, na política a razão empenha-se numa tarefa dialogal em vista de uma boa constituição para a comunidade. Não é por acaso que essas duas experiências configuram duas formas de autorrealização humana: abertura do indivíduo para o Absoluto e para o Outro (VAZ, 2000, p.11).

¹²⁷ A mística moderna tem na Alemanha, que sofre mais do que outros países com a crise da metafísica, um primeiro surto (SELL; BRUSEKE, 2006, p.85).

¹²⁸ O jesuíta Vaz (2000, p.42-43), diz que a inversão da mística desdobra-se em duas linhas: 1) da reflexão filosófica, com a formação da metafísica da subjetividade, e 2) da vida cultural e política, voltada para as exigências da absolutização da práxis, que desembocou no niilismo moderno e pós-moderno.

Neste sentido, supunha o filósofo jesuíta que a “poderosa energia espiritual que elevava o homem antigo-medieval em direção ao *theion*, ao divino, refluí nos tempos modernos para o próprio homem e arrasta-o nessas correntes que foram justamente denominadas de humanismo ateu” (VAZ, 2000, p.45). E, ainda, mais recentemente, na sua face ideológica, a racionalidade sob a designação anódina de globalização submeteu todas as esferas simbólicas do homem canalizando-as para o espaço da vida (produzir, consumir e usufruir) que ousa reivindicar a prerrogativa do absoluto (VAZ, 2000, p.80).

Portanto, foi assim que a mística, enquanto uma experiência entre o místico e o Mistério, se portou na modernidade após a renúncia divina que marcou a mudança de sentido do horizonte último de aspiração do místico. Ao mesmo tempo, a sua formulação teórica enquanto relato religioso também foi modificado, visto que o destino da mística especulativa se relacionou ao fado da inteligência espiritual, entendido pelos místicos e teólogos como órgão próprio da contemplação metafísica e mística¹²⁹.

4.2 O Deus sem Ser

Segundo Cristos Yannaràs (1995, p.11), a expressão “Deus está morto” significa que o Deus cristão, próprio da metafísica ocidental, se tornou um simples produto inanimado da mente humana, uma “simples ideia”, um pensamento abstrato. De tal modo, a renúncia de Deus na modernidade, representada pelo anúncio de Nietzsche, pôde ser entendida como sequela do desenvolvimento histórico de um racionalismo que aceitava como realidade concreta o produto de uma elaboração racional, ou mesmo, entendia o suprassensível como pressuposto causal do sensível.

Essa forma de compreender racionalmente a realidade é própria da metafísica escolástica que identificava Deus com o conceito “Causa Primeira” do mundo e como uma absoluta “autoridade moral” (*principium auctoritatis*), sendo a sua existência considerada uma necessidade imperativa e lógica, comprovada com argumentos demonstrativos, porém, às vezes estranhos à experiência histórica e à aventura existencial do ser humano (YANNARÀS, 1995, p.12).

O pensamento escolástico, mais justamente uma teologia intuída como ciência de fato, imprimiu e estimou bem mais a precisão teórica de pensar a fé ao passar dos símbolos e analogias, próprios da patrística, para a conceituação ou elaborações categóricas. Segundo os

¹²⁹ Henrique Claudio de Lima Vaz, no livro *Experiência mística e filosofia na tradição ocidental* (2000, p.42), fala de uma inteligência espiritual e da abertura do espírito humano para o Sagrado Mistério.

teólogos João Batista Libanio e Afonso Murad (2005, p.133), a teologia escolástica, “ao utilizar lógica estrita, servindo-se de método dedutivo e articulando categorias abrangentes, ganha cidadania no âmbito do pensamento articulado pela razão”. Desta forma, a Escolástica articulou fé e razão tendo no seu início uma afinidade intensa com a Sagrada Escritura e a espiritualidade, mas que, mais tarde, destas foi se distanciando devido ao seu alto grau de especulação intelectual e o interesse pelas explicações racionais¹³⁰. Os dois teólogos citados acreditam que:

Ao partir de dados revelados tidos como “seguros”, a elaboração teológica [da escolástica] se reduz a uma ciência de conclusões, deixando de perscrutá-los com energia e paixão. Falta uma consideração suficiente sobre o componente intuitivo e metaconceitual no campo do conhecimento espiritual, que estava presente na patrística. Predomina o conceitualismo, por vezes árido e abstrato. (LIBANIO; MURAD, 2005, p.133).

Neste lugar, o contato com a filosofia de Aristóteles ampliou o horizonte teológico da doutrina religiosa ao fornecer elementos paradigmáticos para interpretação da fé. É devido a este referencial teórico que o discurso escolástico enriquecido pelas categorias do filósofo grego tratou Deus principalmente como “Ser”; dado bem diferente do Pseudo-Dionísio que acompanhou a trilha neoplatônica e nomeou o “Bem”. É o que podemos verificar no escolástico Santo Tomás de Aquino que com sua experiência interior, tanto espiritual quanto intelectual, “empreendeu a assimilação de Aristóteles e a recriação dos elementos tradicionais da fé e da cultura cristãs, a partir da herança bíblica, patrística e filosófica [...]” (LIBANIO; MURAD, 2005, p.132).

Segundo Bogdan G. Bucur (2007, p.135), num artigo intitulado *The theological reception of Dionysian apophatism in the christian east and West*, enquanto Dionísio preferiu dizer que Deus está além do Ser, o santo escolástico asseverou que Ele é o *Ipsum Esse Subsistente*: ato puro e simples¹³¹. Em outras palavras, para Dionísio a Trindade é *hyperousios*, sendo louvada pelos teólogos como Bem, enquanto para Tomás Deus é o

¹³⁰ Os principais momentos da Escolástica podem ser esquematizados da seguinte forma: VIII-X gestação, XI-XII Inícios, XIII Alta Escolástica, XIV-XV Escolástica tardia. As suas fases compreendem uma relação com a tradição platônica/agostiniana e aristotélica. O seu início é marcado por uma relação maior com a dinâmica espiritual e aos poucos se tornou mais teórica e conceitual (LIBANIO; MURAD, 2005, p.131).

¹³¹ De acordo com Marie-Joseph Nicolas (2001, p.41), na introdução à *Suma teológica*, Deus é ato puro de existir cuja essência é existência. Neste sentido, para Tomás, Deus é a existência em estado puro, ou seja, absoluto, total, a atualidade plena compreendendo em si toda atualidade. Como ato absoluto, não contém limite nem espécie alguma de multiplicidade.

superesse, o Super Ser; não sendo por acaso, que o substantivo “ser” aparece em quase todas as páginas da *Suma teológica* (AQUINO, 2001, p.40).

Para o areopagita, o divino é transcendência absoluta e, por isso, está acima do Ser. Não é ser, mas cria os seres dos quais é diferente. Diz o pseudo-areopagita (2004a, p.79): “não é ser segundo esse ou aquele modo, mas de maneira absoluta e indefinível” Para Tomás de Aquino (2001, p. 163), “Deus é seu próprio ser [...]” ocupando o mais alto grau ontológico.

A fim de visualizarmos melhor o que acabamos de relatar, podemos recorrer a Fran O’Rourke (2005, p.65) que apresentou, no estudo *Pseudo-Dionysius and the metaphysics of Aquinas*, uma comparação entre a metafísica de Dionísio e a de Tomás de Aquino. De acordo com seu esboço, em continuidade com a tradição platônica, Dionísio afirmou o primado do “bem” ao “ser”, pois, para o pseudo-areopagita, Deus é o Bem absoluto, Aquele que ultrapassa o Ser em dignidade e poder; porquanto, com infinita perfeição e amor, é a fonte de difusão da criação. Afirma O’Rourke (2005, p.67-69), dessemelhante aos seus predecessores, Dionísio restringe todas as perfeições da realidade finita à penetrante presença e poder do “Bem”, eminente e imanente, que é o primeiro efeito do ato criador.

Já a metafísica de Santo Tomás de Aquino, segundo O’Rourke, prioriza o Ser na realidade finita. No aprofundamento da questão do Ser, entendido principalmente como perfeição, o aquinate estabelece seu caráter transcendental aplicando este nome a Deus num sentido preeminente. O nome divino Ser se refere à realidade subsistente, princípio do ser e, de tal modo, princípio de tudo o que existe e anterior a qualquer ente ou ideia. Assim os seres refletem o ato puro do Ser tão somente pela doutrina da participação e da analogia: principalmente o homem, pela sua capacidade volitiva e cognoscitiva; porém, ainda que manifeste nas criaturas, permanece Ato Puro, Princípio Supremo. Além disso, Santo Tomás, de acordo com a Escritura, diz que o ser, anterior ao bem, é o primeiro que toca a inteligência humana, *primo in intellectu cadit ens* (PICHLER, 2010, p.112).

Aliás, essa diferença de Dionísio e Aquino, no que se refere a tratar Deus como Bem ou como Ser, têm suas raízes fincadas nas tradições platônica e aristotélica e será pauta da discussão de importantes nomes da teologia e filosofia posteriores como: Paul Ricoeur, Emmanuel Levinas, Martin Heidegger e Jean-Luc Marion¹³². Por conseguinte, é admissível

¹³² J.C Marçal (2011, p.16) problematizou que se Dionísio recuperou a via negativa, inaugurada por Filon (filósofo judeu-helenista) e pela escola plotiniana, as interpretações de Tomás fez com que essa tradição se ocultasse. A teologia negativa do pseudo-areopagita seguia um caminho distinto daquele trilhado pela Escolástica, que compreendia que os nomes divinos se referiam às processões de Deus e à própria fonte.

recolher desta história da filosofia e da teologia, que pensou Deus no interno da tradição cristã, dois grandes filões devedores de Platão e Aristóteles: um que tratou Deus como “Bem” e outro que se interessou por Ele como “Ser”; sendo este último predominante no Ocidente. Paul Ricoeur mesmo já havia dito que antes de ser preterido em favor de Aristóteles, Platão concebeu um Bem além do ser, colocado acima das categorias lógicas da substância (*ousia*) e do pensamento, alcançado apenas por meio da autodoação (MOTA, 2012, p.898). Também Martin Heidegger, criticando a metafísica tradicional, abordou a questão do Ser e do Bem ao ponderar que toda a obra filosófica que se originou em Platão e chegou a Nietzsche tem sido uma onto-teo-logia que transformou o “ser” em objeto de pensamento restringindo-o a conceitos, teorias, etc. (MORA, 2010, p.184).

4.2.1 A renúncia da Causa Sui

O texto da *Teologia mística* do pseudo-areopagita, na sua oração inicial, expõe sobre o silêncio em que se aprendem os segredos da Trindade Supraessencial da qual o místico se aproxima quando fecha os seus olhos e cerra os seus lábios. De tal modo, a mística de Dionísio sustentou que o Deus que habita as “trevas mais que luminosa do silêncio” é uma realidade última transcendente a tudo o que pode ser afirmado ou negado, pois se encontra longe de todas as categorias do conhecimento humano; logo, está além de todo conceito.

Ainda que de maneira diferente de Dionísio, a impossibilidade de fechar o mistério divino em definições foi afirmada por tantos outros teólogos, inclusive por Santo Tomás de Aquino¹³³ que empregou uma linguagem de alto teor especulativo própria da Escolástica, que mais tarde transformou-se num filão filosófico que preteriu a reflexão mística em favor de uma razão que buscava demonstrar a verdade¹³⁴.

Para os críticos, a inspiração da mística dionisiana, que ousava asseverar mais a ausência das palavras do que os conceitos, foi submergindo “à medida que a teologia se converteu em teologia escolástica, onde se dava primeiramente a elaboração racional e se perdeu o contato com o Mistério” (MORA, 2010, p.184). Neste tempo, a teologia optou por

¹³³ Segundo Giovanni Salmeri (2003, p.9), a crítica de Jean-Luc Marion em relação a Santo Tomás de Aquino na descontinuidade do projeto do Pseudo-Dionísio, de modo mais geral, parece ter mais sentido em relação a Neo-Escolástica (Etienne Gilson).

¹³⁴ Propositamente citamos esta escola filosófica, pois seu caráter epistemológico ainda sofre críticas por fixar Deus em determinadas conceituações lógicas. Tomás de Aquino, mesmo usando uma linguagem onto-teológica, diz da incapacidade da mente abarcar o Mistério. Será compreendido como um dos mais brilhantes expoentes de uma “teologia mística”.

discorrer sobre Deus com uma configuração dogmática e não abordá-lo por meio da reflexão mística. E foi, neste contexto, que surgiram as críticas modernas à teologia ou à filosofia cristã que se concentraram num conceito de Deus decorrente do pensamento metafísico.

Martin Heidegger, tendo por base a discussão iniciada com Kant, consagrou a crítica da metafísica ocidental percebida como “onto-teo-logia”. Partindo da análise da bipartição da filosofia primeira de Aristóteles nos questionamentos sobre o ente como ente e o ente no todo, Heidegger expõe uma cisão inicial da metafísica em ontologia e teologia (RODRIGUES, 2011, p.234). Heidegger, propondo uma radical releitura da filosofia, compreendeu que, diferente do entendimento dos pré-socráticos que trataram de um desvelamento do ser¹³⁵, a partir de Platão e Aristóteles a filosofia se preocupou em buscar a “verdade” num sentido de “adequação e retidão” o que favoreceu, assim, que o “ser” fosse “arquitetado no mesmo plano do ente como simples presença reconduzindo um ente a outro ente, como se o ser pudesse ser determinado categorialmente, como são os entes” (BARRETO, 2012, p.11). Deste modo, o “ser” passa então a ser pensado como ente fundamental que:

[...] inserido justamente no âmbito no qual os entes se dão (o próprio ser), torna-se assim mais um “ente” que [...] precisa também ser fundamentado. [...] Metafisicamente, “ser” torna-se “o que determina o ente enquanto ente” e a questão do ser torna-se questão do ente enquanto ente, ou seja, questão do fundamento do ente. Tal é o esquecimento do Ser. (FRAGOZO, 2006, p. 65).

A crítica de Martin Heidegger à metafísica quer ratificar que o modo de determinação do ente não pode ser aplicado ao ser, bem como não pode ser derivado, definido ou mesmo explicado, quer acrescentando-lhe um ente, ou tentando derivá-lo a partir de conceitos superiores ou inferiores. A fundamentação do ente enquanto ente, isto é, do ser do ente como um princípio absoluto identificado com o Deus Criador foi denominado de onto-teo-logia. Esta constituiu a forma de redução do ser a ente e de Deus a Sumo ente¹³⁶.

Argumentando que Heidegger não nega a existência tampouco é indiferente a Deus, Reginaldo José dos Santos Júnior (2013, p.3) escreve que, para o filósofo, o objeto a respeito do qual discorreu a metafísica, ou seja, o Deus sobre o qual a teologia argumentou e deliberou, não é um ser, senão somente um ente acima dos entes, ainda que concebido de

¹³⁵ De acordo com Fernando Fragozo (2006, p.61), o pensamento de Heidegger é ancorado num marco central que se nomeia *alétheia*, palavra comumente traduzida do latim *veritas* por “verdade” no sentido de “adequação”. Para Heidegger, *alétheia* é *Unverborgenheit*, em português: “desvelamento”, “desocultamento” ou “desencobrimento”. Após Platão e Aristóteles, *alétheia* passa a ser pensada como “verdade” no sentido de adequação/retidão e não mais no sentido de abertura/desvelamento.

¹³⁶ Martin Heidegger desenvolve esta crítica no livro *Ser e tempo* (1988, p.29).

modo mais sublime que os outros. Por isso, a metafísica tradicional viveu iludida pensando estar tematizando o ser, enquanto na verdade estava tematizando o ente.

Carlos Arboleda Mora (2010, p.184) conta que na história da filosofia se deu dois tipos de respostas ao problema dos seres, a saber: uma ontológica (que tratou do ser enquanto tal) e outra teológica (enquanto totalidade). Conforme Lindomar Rocha Mota (2012, p.897), enquanto a ontologia versou sobre a essência do ser, a teologia discutiu o seu fundamento; e, deste modo, Heidegger entendeu que a metafísica se tornou tanto ontologia quanto teologia e englobou em si a universalidade e a estrutura original do primado de Deus¹³⁷. Nesse sentido, a onto-teo-logia é uma espécie de “metafísica da teologia” (MOTA, 2012, p.897).

O filósofo alemão, propondo uma desconstrução da metafísica e a sua superação, compreendeu que, na história filosófica do Ocidente, Deus foi identificado como *causa sui*, que se refere a uma exigência da razão como último dado e explicação da realidade e fundamentação do todo. Como marco da onto-teo-logia, esta *causa causarum* é o “objeto originário do pensamento que se nos apresenta como a coisa primeira, [...] e corresponde a esta fundação na razão que é o recurso à última *ratio*, à última prestação de contas” (HEIDEGGER, 1971, p.99).

Assim, está posto o problema da metafísica tradicional que torna Deus refém da razão, precisando ser desconstruída a fim de que seja experimentado aquilo que se pensa indo além das coisas mesmas e está aberto àquilo que se desvela. Segundo o filósofo alemão, a este Deus onto-teo-lógico “[...] não pode o homem nem rezar, nem sacrificar. Diante da *causa sui*, não pode o homem nem cair de joelhos por temor, nem pode, diante deste Deus, tocar música e dançar” (HEIDEGGER, 1979, p. 201). Com um Deus feito em conceitos não estabelecemos autênticas relações; portanto, ele não pode existir a não ser que a teologia o liberte de suas categorias racionais.

Portanto, ainda que alguns filósofos tenham visto algo positivo na onto-teo-logia¹³⁸, para a crítica contemporânea, que também proclamava o esgotamento de todos os

¹³⁷ Fernando Rodrigues (2011, p.239) argumenta que seja a metafísica ou a filosofia primeira não apenas ontologia, mas, ao mesmo tempo, também teologia, é a inteligência essencial para o delineamento da tese segundo a qual a metafísica se funda em uma estrutura de pensamento que se pode designar onto-teo-lógica. Heidegger aposta numa metafísica da existência ou do *Dasein*.

¹³⁸ Para Paul Ricoeur, diferente de Heidegger, a onto-teo-logia seria um salto da reflexão teológica capaz de trabalhar com as histórias do texto, onde os significados da narração e da profecia foram submetidos à racionalização e não integrados e vividos na especulação filosófica e na reflexão transcendental (SOUZA, 2013, p. 63). A linguagem celebra a si mesma e Deus se torna possível. Revelar é descobrir o que estava oculto e a nomeação é uma atividade poética sem incidência sobre a descrição positiva de verificação e falsificação (RICOEUR, 1996, p. 188).

fundamentos, esta “seria uma concepção racional conceitual de Deus que oculta o que Ele é verdadeiramente” (MORA, 2010, p.184, tradução nossa).¹³⁹

Neste sentido, enquanto onto-teo-logia, a metafísica tornou-se uma palavra de código que supostamente explica e assegura uma série de reivindicações como: a morte de Deus, dos valores morais e da verdade absoluta. Esse dado é tão significativo que para discutir o *status* de Deus na filosofia contemporânea é preciso ter em mente a crítica onto-teo-lógica de Martin Heidegger, que colocou em ponto de instabilidade todas as conceituações de Deus ao suspeitar das metanarrativas metafísicas que teve como consequência o fim do cristianismo como qualquer tipo de leitura legítima da realidade (GODZIEBA, 1995, p.5-6).

Assim sendo, uma vez que a tradição filosófica tratou Deus como algo pressuposto e oferecido à mente humana¹⁴⁰, a crítica do projeto onto-teo-lógico de Heidegger apontou que, de maneira geral, a teologia cristã cerrou Deus em conceito¹⁴¹ a ser apreendido pela razão ao tentar objetivar toda a realidade.

Enfim, ainda que pareça que todas as possibilidades de se sustentar um discurso sobre Deus tenham sido destruídas pela crítica heideggeriana, alguns representantes da filosofia e da teologia postularam outras maneiras de falar sobre Ele, porém não mais como Ser, como já havia feito o Pseudo-Dionísio a, mais ou menos, quatorze séculos antes do filósofo alemão.

4.2.2 A idolatria conceitual

Mesmo que sejamos levados a colocar Dionísio nesta crítica Heideggeriana por pertencer à tradição metafísica, seu pensamento traz algo fundamental tanto para a espiritualidade quanto para o cristianismo. Como sugere Cristos Yannarás, o apofaticismo do pseudo-areopagita é uma forma de conhecimento filosófico que mesmo dizendo do Ser, tratou Deus como “além do Ser”, sugerindo que o melhor nome a ser empregado ao Mistério é “Bem”. Além de Yannaràs, o filósofo Jean Luc-Marion abordou o tema da crítica ao projeto onto-teo-lógico, bem como, tratou com maestria da relação entre o Ser e o Bem.

¹³⁹ En el siglo XX, Heidegger considera que toda la obra filosófica desde Platón hasta Nietzsche ha sido una ontoteología, o sea la reducción del ser a ente y de Dios a sumo ente. Se oculta así el ser y aparece el ente. Esta ontoteología sería una concepción racional conceptual de Dios que oculta lo que es verdaderamente Dios.

¹⁴⁰ Lindomar Rocha Mota (2012, p. 897), no artigo *Deus sem Ser: a mística como possibilidade teológica*, reflete que Deus enquanto Ser foi sempre algo dado e pressuposto, um conceito a ser entendido pela razão humana.

¹⁴¹ Carlos Arboleda Mora (2010, p.185) recorda que no projeto onto-teo-lógico Deus acabou sendo entendido mais como *ousia* fixa do que como *physis* desbordante que emerge (pré-socráticos) ou como *alétheia* que se descobre e desvela (Heidegger). J-L. Marion difere em Heidegger a distinção entre Teologia como ato de fé e Teologia como reflexão filosófica que, “como onto-teo-logia, persegue o discurso sobre Deus e tenta definir os nomes divinos: primeiro motor, causa eficiente, se necessário, Deus como o fundamento último (Leibniz), Deus e da moralidade (Kant, Fichte e Nietzsche) Deus como *causa sui*” (Descartes e Spinoza).

Admirador da proposta da teologia negativa do pseudo-dionísio, um dos assuntos principais da reflexão do filósofo francês se refere ao problema concernente à conceituação idolátrica de Deus, que aparece na sua obra intitulada *Deus sem Ser* (MARION, 1982).

Diante de alguns equívocos gerados pela má interpretação do título, no Prefácio à edição inglesa, Marion (1991, p.21) confirmou que seu trabalho não diz respeito a não existência divina, senão, pelo contrário, propõe pensar Deus na relação com o ser de uma maneira liberadora e não como um conceito fechado num sistema metafísico¹⁴².

Jean Luc-Marion escolheu superar o horizonte do objeto e do “ser” buscando abrir-se a um nível fenomenológico mais originário do que aquele proposto pela tradição metafísica, que compreendia Deus como ente supremo ou como fundamento da ética; o que Marion concebeu como uma forma idolátrica que sobrepunha a Deus conceitos antropomórficos ou metafísicos (MORA, 2010, p. 188). Portanto, a idolatria trata-se de qualquer compreensão de Deus como conceito, sendo os ídolos não apenas imagens ou nomeações dos deuses pagãos, mas principalmente as definições da metafísica tradicional que tornou o Mistério, uma categoria filosófica.

Para tratarmos do significado da “conceituação” no pensamento de Jean Luc-Marion é necessário distinguirmos dois termos significativos e antagônicos na história: ícone e ídolo. Marion (1982, p.15) diz, no seu livro *Deus sem Ser*, que estes termos compreendem dois momentos distintos, entretanto capitais, na história do pensamento ocidental e dos quais somos herdeiros legítimos. O primeiro momento, que é próprio do mundo grego, instaura o *eidolon* como o representante do esplendor grego visível, e o segundo momento, próprio do mundo cristão e judaico, legitima o *eikon* que recebeu sua reformulação também na patrística e no pensamento bizantino.

O termo *eidolon* refere-se ao espanto admirável da visibilidade, do transparecer aquilo que se vê ou aquilo que se pode representar o que resulta na assunção do conhecimento. É, por conseguinte, aquilo que se conhece pelo simples fato mesmo que se viu (*oida*). Porquanto, o *eikon* se permite perceber pelo brilho do visível sem que ele atraia para si propriamente o que é visível, mas aquilo pelo qual o visível se torna visível. É assim que o *eikon* possui duas dimensões, a saber: a do brilho como componente invisível e inefável por meio do qual se vê alguma coisa e a distância que vai do visível até ao invisível, por meio do visível (MARTINS, 2008, p.14)¹⁴³. Assim, temos a distinção de Marion para ídolo e ícone que se trata de uma

¹⁴² Na edição inglesa, escreve Jean Luc-Marion (1991, p.21-22): [...] the whole book suffered from the inevitable and assumed equivocation of its title: was it insinuating that the God without being is not, or does not exist? let me repeat now the answer I gave then: no, definitely not, God is, exists, and that is the least of things. At issue here is not the possibility of God's attaining being, but, quite the opposite, the possibility of Being's attaining to God.

¹⁴³ Conforme Maria Manuela Martins (2008, p.14), o ícone abre-se a um rosto, onde a vista do homem não considera nada, mas remota do infinito do visível ao invisível, pela graça do visível.

diferença fenomenológica entre a visibilidade que se vê (*eidolon*) e a visibilidade que intenciona o que se vê (*eikon*).

A fim de entendermos melhor esta diferenciação podemos recorrer a Maria Manuela Martins. De acordo com o seu trabalho, para entendermos a relação harmoniosa e simultaneamente conflituosa entre ídolo e ícone é necessário outro elemento: o *signa* que é capaz de revelar e de manifestar o valor simbólico do *eidolon* e do *eikon*. Estes elementos se distinguem na medida em que fazem signo de maneira diferente (MARTINS, 2008, p.15).

A tradução do termo *signa* é sinal, símbolo ou representação. Enquanto imagens ou representação, *eidolon* e *eikon* compreendem a visibilidade e a invisibilidade do representado; ou seja, envolve o que é visualizado e objetivado como conceito, bem como, carrega em si o sentido ou a referência presentificada de algo não visto e talvez silenciado na imagem¹⁴⁴. Da mesma forma, tratando do sinal temos que verificar o significado do olhar sobre o ídolo e o ícone. Isso nos ajudará a compreender como Marion se opõe à idolatria da metafísica que é analisada a partir da teologia do ícone, que se trata de uma maneira de repensar Deus no Ocidente.

É propriamente o olhar que impõe a visibilidade e instaura o significado. Neste sentido, é também o olhar que funda o ídolo e não o contrário. Não é por acaso que Jean-Luc Marion compreenderá que o ídolo trata-se do primeiro visível e o primeiro espelho invisível. Logo, o ídolo restringe o olhar do espectador sobre o divino aos elementos materiais estéticos e confinando o divino a um pensamento estagnado que torna Deus um ídolo conceitual; e depois, o ídolo visível joga como um espelho invisível, não como um retrato. Como um espelho, reenvia ao olhar a sua imagem, ou mais exatamente a imagem daquilo que é visado e o alcance do que é visado (MARION, 1982, p.21).

O olhar, muitas vezes, desmedido do espectador sobre o divino que toma os elementos materiais estéticos e que confina o divino a um pensamento estagnado tornando Deus um ídolo conceitual. Para Marion, na medida em que a atitude do espectador seja religiosa:

[...] poderá encontrar o seu ídolo materialmente fixado, o brilho do primeiro visível, cujo esplendor fixa o olhar. Que a sua atitude se faça religiosa, isso quer dizer que relativamente ao brilho que fixa o ídolo material corresponde exatamente o alcance do seu olhar, que, com este brilho receberá o primeiro esplendor que o possa parar, o sacie, o fixar. (MARION, 1982, p.24, tradução nossa).¹⁴⁵

¹⁴⁴ De acordo com o Pseudo-Donísio (2004c, p. 147) aqueles que não sabem interpretar as imagens santas não conseguindo ultrapassar os sinais simbólicos são denominados de profanos.

¹⁴⁵ Ainsi le spectateur, pourvu que son attitude se fasse religieuse, pourra retrouver sur l'idole matériellement fixée, l'éclat du premier visible dont la splendeur fige le regard. Que son attitude se fasse religieuse, cela veut dire qu'à l'éclat que fixe l'idole matérielle correspond exactement la portée de son regard, qui, avec cet éclat recevra la première splendeur qui puisse l'arrêter, le combler, le figer.

Esse olhar do ídolo é bem diferente do olhar do ícone, pois pretende apresentar Deus num significado substancial: uma imagem de um Ser Supremo. Conforme Maria Manuela Martins (2008, p.16), “se ao ídolo corresponde o que é visível e, por isso mesmo, lhe corresponde um caráter especular, ao ícone corresponde a visão, isto é, aquilo que aparece, aquilo que satura o visível, por meio do invisível”. Para Jean-Luc Marion, o ícone abre à profundidade invisível do olhar e é a presença divina personificada e individualizada do divino¹⁴⁶.

De acordo com Maria Manuela Martins (2008, p.19), o ídolo consiste na sua capacidade de saturação material. Assinalando o divino à medida do olhar humano, o seu caráter idolátrico mede-se pela capacidade do pensamento filosófico conter Deus num conceito que funciona como ídolo. Enfim, para Marion o ídolo conceitual, não é senão o resultado de uma metafísica que culmina numa *causa sui*, cultivada num terreno onto-teológico, reconhecendo também que o conceito é o resultado do intencionar do olhar humano.

A conclusão do filósofo francês é de que cada época possui uma determinada imagem ou figura do divino fixada num ídolo (MARION, 1982, p.41). De um lado, a ideia de ídolo corresponde à representação conceitual de Deus e, por outro lado, significa a interpretação da morte de Deus. Deste modo, se reconhece que toda “escultura” divina, num sentido de um esboço do divino, nos afasta Dele¹⁴⁷.

Deste modo, Marion preocupa-se com as duas críticas da filosofia contemporânea que denunciam o colapso da metafísica tradicional, a saber: a posição de Nietzsche resumida no anúncio histórico do louco e na crítica heideggeriana da onto-teo-logia. Enquanto a proposta de Nietzsche traz uma condenação à verdade absoluta e juntamente ocasiona uma crise niilista decorrente da perda dos valores morais tidos como supremos, a análise de Heidegger intenta desconstruir a metafísica que aprisiona Deus como ente e como *Causa Sui* e, conseqüentemente, propõe restabelecer a pergunta sobre o Ser a um pensamento não identificado com Deus¹⁴⁸.

¹⁴⁶ Na tradução de Maria Manuela Martins (2008, p.34): o ícone abre-me a profundidade invisível dos nossos olhares, que se trocam numa irreduzível e comum distância. Tal o Cristo realiza por excelência a essência de todo o ícone, que S. Paulo nomeia *eikon tou théou tou aratou* (Col. 1, 15): não se trata de uma imagem que reproduziria assim um original visível, mas de uma prodigiosa transição entre o visível e o invisível.

¹⁴⁷ O ateísmo conceitual não é senão resultado da crítica que faz ao conceito que ele contém. É por essa razão que este ateísmo conceitual, do qual deriva o ateísmo sociológico, vale o que vale em função do conceito operatório de Deus e, por conseguinte, perde toda a sua pertinência demonstrativa, limitando-o, portanto, a um conceito regional de Deus. Esta ideia está presente no trabalho de Maria Manuela Martins (2008, p.20).

¹⁴⁸ Segundo Salmeri (2003, p.7), Marion sustenta que: a) o conceito de Deus é equivalente ao que é esteticamente um ídolo; b) as conceituações são pressupostos e a causa de cada ateísmo: Deus só se pode negar quando vem traduzido e reduzido a um conceito; c) também as demonstrações da existência de Deus na realidade apenas podem demonstrar outro conceito, também idolátrico, d) da mesma forma, quando se segue o convite de Heidegger a abandonar a onto-teo-logia.

Assim, com o veredito que empunha o encerramento da compreensão de Deus exclusivamente como Ser, Marion enfrenta a problematização dos dois filósofos alemães sobre a questão da metafísica, assinalando o fim da fábula do outro mundo, dilacerando os valores supremos e derrubando o mundo dos entes.

Segundo Marion, o que Nietzsche experimentou e que sua vida registrou com o anúncio histórico foi o que pode ser entendido como a noite escura do espírito. Aqui ele se encontra com um estatuto idolátrico de um Deus criado pelo pensamento humano, uma suposição e, por isso, deve ser abordado, bem como, atacado e afundado como conceito, que também significa uma renúncia à vida. Como um conceito buscado como verdade pela metafísica, Deus tem outra denominação: o ídolo da moral (MARION, 1999, p.39).

O filósofo francês não abandona esta reflexão de Nietzsche, mas vê nisso algo interessante a ser entendido. A proclamação da morte de Deus tem que ser articulada ou apoiar-se sobre um ídolo preciso: o ídolo forjado pela vontade de verdade e moral. Diz Marion que a morte de Deus só constitui um acontecimento pensado com seriedade, se esse Deus que morre, portanto for definido entre aspas. E, desta forma, pergunta Marion: que ídolo morre? Em relação a Nietzsche, ele mesmo responde: o Deus da moral, “o Pai”, “o juiz”, “o remunerador”¹⁴⁹; e, em acordo com Heidegger, compreende aquilo que:

[...] “na frase Deus está morto”, a palavra Deus, pensada essencialmente, representa o mundo suprassensível e das ideias, que contem a meta da vida existente por encima da vida terrestre e assim a determina desde o alto e em certo modo desde fora; ou incluso, Deus é o nome para o âmbito das ideias e dos ideais. (MARION, 1999, p. 45, tradução nossa).¹⁵⁰

Marion acredita que a morte divina derruba assim a pedra na qual foi fixada a imagem do “Deus metafísico” e reconhece que ela traz consigo um espaço vazio: o niilismo, porém confia que a experiência se confunde com o vazio de uma deserção, à espera de uma nova presença. Em busca de um contragolpe à esta idolatria e às denúncias de Heidegger e Nietzsche, percorrendo e analisando a história da metafísica, Marion perpassará Tomás de Aquino e o Pseudo-Dionísio, se verá diante do primado do Ser e se voltará para o primado do

¹⁴⁹ Jean Luc-Marion (1999, p. 45), no texto *El derrumbamiento de los ídolos y el afrontamiento de lo divino: Nietzsche*, argumenta que a superação do ídolo da moral não é mais que uma forma de autossuperação da própria moral, no sentido que superando a morte divina supera o niilismo. Ao contrário, anúncio de Nietzsche inaugura e torna possível o niilismo, ao deixar a moral sem seu ídolo assassinado.

¹⁵⁰ Heidegger dice que “en la frase ‘Dios ha muerto’, la palabra Dios, pensada esencialmente, representa el mundo suprassensible de los ideales, que contienen la meta de esta vida existente por encima de la vida terrestre y así la determinan desde arriba y en cierto modo desde fuera”; o, incluso, “Dios es el nombre para el ámbito de las ideas y los ideales”.

Bem e pelo entendimento do Deus *caritas*, tão esquecido pela tradição teológica e distante da reflexão filosófica. Afinal, contestando a prioridade do Ser sobre o Bem, Jean-Luc Marion constata que transformar Deus em objeto não é apenas uma idolatria, senão é igualmente a origem de cada idolatria existente.

4.3 A atualidade do apofaticismo do Pseudo-Dionísio

Ainda que pareça que todas as possibilidades de sustentar um discurso sobre Deus tenham sido destruídas pelas críticas modernas e também contemporâneas, como as substanciadas na formulação da morte divina de Nietzsche e na condenação onto-teo-lógica de Heidegger, alguns representantes da filosofia e da teologia postularam outras maneiras de falar sobre Ele. Estes filósofos e teólogos, tal como havia feito o Pseudo-Dionísio nos séculos V e VI da história do Ocidente cristão, buscaram compreender o Mistério não de uma maneira afirmativa ou exclusivamente o tratando como “Ser”.

Anthony J. Godzieba (1995, p.5), no artigo *Ontotheology to excess: imagining God without Being*, como exemplo, cita Walter Kasper e Jean Luc-Marion que levaram a crítica de Heidegger como horizonte e acabaram com uma conclusão surpreendente: que é preciso ir além das conceituações metafísicas e da linguagem do ser, retomando a tradição do Bem, a fim de descobrir que o nome mais apropriado para Deus é o Amor. O próprio Dionísio (2004a, p.55) celebrou Deus como “Belo-e-Bem” e “Amor verdadeiro” tal como fizeram as santas Escrituras. Assim, o místico compreendeu que o Deus, que se revela como Amor ao mesmo tempo belo e bom, sai também de si, “sem se mover”, e se estende à totalidade dos seres pela superabundância de sua bondade amorosa; ou seja, Ele se comunica ao ser humano através do dom do amor. Contudo, somente após renunciar a multiplicidades das coisas exteriores a alma do místico se move em direção ao Uno-Bem por meio de um conhecimento *apofático* e assim unir-se ao Mistério graças a um movimento amoroso e místico.

Portanto, não é espantoso reconhecer a proposta dionisiana nas reflexões contemporâneas que discorrem sobre outras possibilidades de se fazer teologia, não mais tratando Deus como Ser. Essa maneira de compreender o Mistério como “Bondade” absoluta e “Amor” que se revela, ressurgiu como resposta aos problemas concernentes à crise da metafísica e ao niilismo. Desta forma, podemos discernir como o pensamento do Pseudo-

Dionísio, mais especificamente o seu apofaticismo, é algo atualíssimo principalmente se empreendermos dialogar com as questões mais contemporâneas que reconhecem e problematizam a predominância da linguagem afirmativa sobre Deus e o enfraquecimento da teologia apofática.

4.3.1 A predominância da teologia catafática

Antes de tudo, temos que considerar que a teologia catafática ou afirmativa, no sentido que usaremos, não se refere àquela identificada por Maurice Blondel como teologia positiva: expressão originada no século XVI, nos *Escritos espirituais* de Inácio de Loyola, que se opõe à expressão teologia escolástica (SCHÜLER, 2002, p.448). Aqui, consideramos positivo o discurso afirmativo ou o conhecimento teológico que recorre às categorias ou modos de ser das criaturas para apresentar ou descrever Deus ou mesmo dizer sobre seu poderio (ação). De uma maneira geral, a teologia afirmativa ou catafática (que podemos também chamar aqui de positiva) produz um conhecimento conceitual sobre Deus enquanto a teologia negativa ou apofática gera um conhecimento não conceitual acenando que toda nomeação teológica é descomedida pelo Mistério que excede qualquer objetivação e definição verbal.

A teologia afirmativa é própria da tradição metafísica que precisa discorrer sobre Deus utilizando uma linguagem positiva, ou seja, ousando expressar e comunicar o que é o Mistério. Na teologia ocidental, essa linguagem, com característica extremamente coerente e lógica, foi postulada como verdade absoluta na apresentação dos princípios irrefutáveis da fé. Não é por acaso que teologia catafática e discurso metafísico se identificassem e fossem utilizados na apresentação dos dogmas cristãos.

Ao comentar sobre a linguagem irreduzível da teologia cristã, o filósofo Jacques Derrida a denominará de “logocêntrica”. Segundo o filósofo, “logocentrismo” se refere ao imperialismo do *lógos* na tradição cristã, tanto na metafísica ocidental e na teologia e, com isso, igualmente na interpretação da Escritura. Assim, Derrida propondo a desconstrução de todas as significações que tem sua fonte no *lógos*, em particular a significação da verdade, argumenta que o Ocidente privilegiou a centralidade dele (*lógos*); ou seja, dos sistemas de pensamento como matéria inalterável, fixadas no tempo como verdades definitivas e

irrefutáveis¹⁵¹. De tal modo, todas as determinações metafísicas são mais ou menos imediatamente inseparáveis de uma razão pensada descendente do *lógos* ou da sua instância, em qualquer sentido que o entenda (DERRIDA, 1971, p. 17). Portanto, mesmo identificando a origem da teologia positiva advinda do mundo grego, não obstante, a tradição cristã fará uso considerável desta linguagem.

Na história teológica do Ocidente, é reconhecida a presença da linguagem logocêntrica na apresentação das chamadas provas da existência de Deus. Não são poucos os teólogos e filósofos que ousaram demonstrar que a “Verdade Absoluta” se impõe a qualquer razão aberta a compreender o Mistério divino. Recordamos assim nomes como: Santo Anselmo, Tomás de Aquino, Leibniz, Descartes e, de maneira geral, a Escolástica.

Ainda no mundo judaico, especificamente na tradição bíblica, é clássica a afirmação do Salmo 14: “Diz o insensato em seu pobre coração, não há Deus, Deus não existe”, frase posteriormente ponderada por Anselmo na apresentação da sua prova ontológica. Esta citação, carregada de sentido, traz a impressão do autor bíblico da evidência divina. No mundo grego, alguns pensadores também falaram da evidência da existência de Deus a partir de suas hipóteses, teorias ou princípios filosóficos. Estas formas de afirmação teológica, quase como uma ciência moderna, passaram boa parte da história da filosofia e teologia identificadas como provas, isso até chegar a Kant que, com sua crítica filosófica, nos ajudou a compreender esses princípios como argumentos.

Platão e Aristóteles foram alguns dos primeiros a proporem considerações em favor da existência de Deus utilizando de argumentos entendidos como cosmológicos. Na Patrística podemos recordar Agostinho de Hipona, para quem a prova da existência de Deus se dava no encontro com Ele, ainda que a sua existência fosse evidente a todos os homens. Dizia o santo que com certeza absoluta, a razão é capaz de provar para si a existência de Deus, dado que esta verdade é conhecida pelos filósofos pagãos, ou seja, fora de toda revelação e toda fé. Étienne Gilson comentava que, ainda que a fé fosse elemento central: *intellectus fidei* (a inteligência da fé), nenhuma parte da filosofia agostiniana escapou ao *credo ut intelligam* (creio para entender) nem mesmo a prova da existência de Deus (GILSON, 2006, p.34).

Para Santo Anselmo, que falou de prova ontológica, também a existência divina é evidente a toda mente humana. Por sua vez, Santo Tomás de Aquino postulando que,

¹⁵¹ Segundo Jacques Derrida (1971, p. 18) o logocentrismo estaria vinculado também ao “fonocentrismo” ou discurso oral (de uma “autoridade”) entendido como fonte fidedigna de construção do sentido. Assim, há um entendimento de que a fala (voz) tem privilégio em relação à escrita e é inseparável da instância do *lógos*. Para o filósofo: logocentrismo, etnocentrismo e fonocentrismo são elementos estruturadores do pensamento ocidental.

diferentemente das criaturas, essência e existência são idênticas em Deus, discorreu sobre as suas cinco vias, a saber: motor imóvel, causa primeira ou eficiente, ser necessário, ser perfeito e inteligência ordenadora.

Além dos pensadores medievais, na Idade Moderna há também filósofos que ensinaram sobre provas da existência de Deus, como é o caso de Gottfried Wilhelm Leibniz. Este filósofo alemão tratou de quatro principais demonstrações, são estas: ontológica, cosmológica, convergência das verdades e teleológica. Outro importante pensador, anterior a Leibniz, é Descartes.

No *Discurso sobre o método* de Descartes, obra que valoriza a autoridade da razão e prescinde da autoridade dos sentidos, Deus vem demonstrado com referência à capacidade intelectual do ser humano que deduz a ideia de uma existência e inteligência perfeita. Para o pensador francês, o pensamento se apresenta como a possibilidade para aceitar uma determinada verdade, tal como pode ser demonstrada a ideia ou a real existência de um ser divino. Além disso, o filósofo ainda tratou de argumentos que implicariam na exigência racional de Deus: *a priori*, pela simples consideração da ideia de ser perfeito, *a posteriori*, pela causalidade das ideias e baseada na contingência do espírito que reconhece que em Deus há todas as perfeições que lhe faltam. Até mesmo às mais brilhantes inteligências não se impõe uma razão suficiente capaz de dissipar a dúvida: se eles não pressupõem a existência de Deus. Como diz Descartes (2000, p.74): “as coisas que nós concebemos muito claras e distintas, são todas verdadeiras, apenas é certo porque Deus é ou existe, porque é um ser perfeito e tudo quanto em nós existe nos vem dele”. Como é sabido, para Descartes o fato da existência de Deus é tão evidente quão uma verdade geométrica.

Nesta lógica demonstrativa concernente à prova da existência de Deus, Descartes segue fielmente a Escolástica tradicional. A sua obra apresenta muita diferença da obra dos escolásticos, porém há um denominador comum: a concessão do *lógos* grego como elemento que garante o conhecimento através da relação empírica ou da dinâmica comunicativa das relações (YANNARÀS, 1995, p.15).

Para Cristos Yannaràs, os escolásticos e Descartes introduzem na história do pensamento a possibilidade do *lógos* enquanto *ratio*: e a razão é uma capacidade subjetiva, uma faculdade racional individual suficiente para determinar e exaurir a verdade, de um Deus que “aparece como substituto e produto daquela autossuficiência racional, que a razão

garantia ao sujeito a prescindir da experiência da realidade ou da vida, que é sempre experiência de relação” (YANNARÀS, 1995, p.15, tradução nossa).¹⁵²

Ao longo desta história, a teologia catafática ocupou lugar proeminente, todavia, não há como rejeitar a presença da teologia apofática, sobretudo nos trabalhos de importantes nomes da teologia e nos escritos de mestres da espiritualidade, inclusive na escolástica medieval tão criticada por seu racionalismo. É nítida a predominância, na teologia ocidental, do discurso positivo que une as verdades absolutas da fé por meio da linguagem logocêntrica. Tanto quanto as provas da existência de Deus, a reflexão sobre os nomes divinos, tão presente na maioria dos teólogos, demonstrou o lugar de importância que ocupa a teologia afirmativa. E, para alguns nomes da filosofia e teologia, um dos elementos significativos nesta história da predominância da teologia afirmativa e do enfraquecimento da teologia negativa é a concepção de Deus como Ser.

4.3.2 A pertinência do apofaticismo

Acredita-se que a teologia negativa se enfraqueceu à medida que se preteriu a concepção de Deus como Bem e Amor, para torná-lo o Ser dos entes, tal como impetrou Tomás de Aquino.

Analisando a relação entre Santo Tomás e Dionísio, J.C. Marçal (2011, p.16), problematizou que: se o pseudo-areopagita recuperou a via negativa, inaugurada por Filon e pela escola plotiniana, as interpretações de Tomás fez com que essa tradição se ocultasse, uma vez que a teologia mística e negativa do pseudo-areopagita seguia um caminho distinto daquele trilhado pela escolástica, no qual Tomás afirmava que os nomes divinos se referiam às processões de Deus e nomeavam a própria fonte.

Adiciona-se à análise de Marçal a voz de tantos filósofos e teólogos que propuseram uma recuperação da teologia negativa, que não aplica a Deus categorias dos entes, ou mesmo do apofaticismo do Pseudo-Dionísio, entendido como renúncia mística e não apenas como forma de dizer o que Deus não é. Assim, os “teólogos do ser” se preocuparam mais em revelar o Ser divino, o apresentando com conceitos e teorias ontológicas, do que abrirem sua teologia num sinal amoroso de encontro com o Deus que se desvela num ato de doação. É, neste sentido, que as críticas contemporâneas reafirmam o esquecimento do dom pela teologia que

¹⁵² [...] appare come surrogato e prodotto di quella autosufficienza razionale, che la *ratio* garantisce al soggetto a prescindere dall’esperienza della realtà o della vita, che è sempre esperienza di relazione.

tendeu a uma busca ativa pela comunicação do divino e o enclausurou em arranjos conceituais; como nos situa Lindomar Rocha Mota:

As críticas de Derrida, Marion, e, em certo sentido, também de Nietzsche, somam-se às reflexões de Heidegger: a onto-teo-logia não soube pensar o momento do dom, nem a autodoação do divino que se retira exatamente no instante em que se doa. De onde se deduz que, ao ser pensado, Deus mostra o seu significado, mas, ao reduzi-lo ao pensado, deixamos qualquer coisa de muito importante sem pensar. (MOTA, 2012, p.901).

Assim, o momento do dom que a onto-teo-logia não soube pensar se refere a compreender Deus como Àquele que se oferta, ou seja, na relação que estabelecemos com o Divino, Ele se revela. Pensando o dom recordamos que Deus esteve presente no âmbito da filosofia e da teologia como Bem e Amor. Como nos diz o Pseudo-Dionísio (2004a, p.54): Belo e Bom, o autor de todas as coisas sai de si pela superabundância de sua bondade amorosa se estendendo à totalidade das coisas. Ao homem vem como dádiva num movimento de amor. Assim, Deus se oferta em sua *kénosis*, no seu abaixamento como um dom de si mesmo aos homens.

Um dos elementos significativos do apofaticismo dionisiano que se encaixa em acordo com as propostas contemporâneas é a compreensão de Deus, além do Ser, nomeado como Bem. Para Dionísio, é o nome com o qual os teólogos celebram a Deidade Supradivina em sua absoluta transcendência, ao mesmo tempo, que com este título se proclama a grandeza transcendente Daquele que é “sem nome”.

De acordo com o *Corpus dionysiacum*, o Bem é causa e totalidade: Dele tudo procede e Nele tudo preexiste. Ele é Uno e como nosso sol, distribui as irradiações de sua inteira bondade a todos os seres. De tal modo, o pseudo-areopagita compreende que Deus é também unidade, o Uno-Bem, que produz todas as coisas sem sair de si mesmo, ao mesmo tempo em que é como sol. Assim, é luz para qual “tendem todas as coisas sensíveis, para dela receber seja o poder de ver, seja o movimento, a iluminação, o calor e, mais geralmente, a conversão do ser” (PSEUDO-DIONÍSIO, 2004a, p.44).

Esta imagem do sol e da luz implica outro nome com o qual os teólogos celebram o Bem: Luz inatingível. Assim é chamado porque “dissipa toda ignorância e todo erro de todas as almas onde penetra e a todas concede o dom de sua santa luz, porque ele purifica os olhos de sua inteligência da bruma com a qual lhes encobre sua ignorância” (PSEUDO-DIONÍSIO, 2004a, p.44).

O Deus que se revela bondade e que move sem ser movido em direção ao humano é igualmente “Aquele que ama”. Nas palavras de Dionísio (2004b, p.55): “É o amor que o move e é porque é digno de amor que move os outros; de maneira que, ao mesmo tempo, a partir de si mesmo e em direção a si mesmo, ele é promotor e motor”. E, assim, Ele é Desejo e Amor uma vez que é um poder que move e que arrasta para si. Este movimento de saída é a expressão mais radical do amor divino pelos homens (*philantropia*) (BEZERRA, 2009, p.66).

Em relação ao amor, o Pseudo-Dionísio (2004b, p.52) diz de dois termos usados pelos teólogos, a saber: *ágape*, amor caridoso, e *éros*, desejo amoroso. Expunha o místico: “Pareceu mesmo a certos de nossos escritores sagrados que desejo amoroso é termo mais digno de Deus que amor caridoso (*ágape*)”. Ainda que o emprego do termo *éros* pareça ser indigno a Deus na época de Dionísio, o filósofo o trata como sinônimo de amor divino.

Erós é uma força capaz de toda união. Como *dynamis*, força, mantém o elo entre o que une e funda todo ser e garante o movimento de conversão em direção a Deus. De alguma forma, o próprio Deus, belo e bom, pela superabundância de sua bondade sai de si mesmo cativando os seres para Ele. É neste sentido, que o amor impele o Bem na expansão sobre os seres, através de um “movimento simples de um amoroso desejo que se move por si mesmo e age por si mesmo; que preexiste no Bem e transborda do Bem sobre todo ser antes de se voltar outra vez para o Bem” (PSEUDO-DIONÍSIO, 2004a, p.55). Este amor só pode ser infinito, sem fim e sem princípio.

Como sugere Cícero Cunha Bezerra (2009, p.66), o amor como poder unificador e conservador de Deus assume a forma de círculo, o que indica sua característica de infinito. Tal como um círculo perpétuo, sem fim e sem princípio, nos diz ele, move-se numa perfeita órbita, permanecendo idêntico a si mesmo e conforme a sua identidade.

Segundo Cristos Yannaràs (1995, p.101), a consciência apofática é considerada como um comportamento erótico, acontecimento carismático da relação do amor desejoso. Esta relação amorosa implica num movimento de renúncia e entrega. De um lado, indica a necessidade do abdicar-se de tudo até de si mesmo, por outro lado, diz do movimento de eminência (ascensão) proporcionado pelo poder de desejo. Destarte, Cícero Bezerra Cunha nos recorda uma das características deste amor que é: extático. Argumentando que essa característica está presente na mística de São João da Cruz e Tereza de Ávila, ele acredita que amor extático significa a expressão de um “arrebato”, de um dar-se por inteiro do amante ao amado (BEZERRA, 2009, p.69).

Vamos assim reconhecendo que a ideia do Bem, que se desdobra numa reflexão sobre o amor extático, se apresenta em corroboração com as propostas de teólogos que preferem não

utilizar de uma linguagem exclusivamente ontológica. Assim, consideramos que Dionísio não prescinde do Ser, mas argumenta sobre um Bem que também escapa a toda definição e não se prende aos limites de formulações humanas. Esta maneira de tratar o Mistério nos possibilita ver que a renúncia do Ser não significa o fim de Deus, senão a necessária abnegação de uma compreensão limitada apenas.

5 CONCLUSÃO

Finalizamos a nossa pesquisa afirmando que a mística tem sido bastante estudada e tem ocupado lugar de destaque na reflexão acadêmica como em Congressos e Simpósios nacionais e internacionais, bem como em programas de pós-graduações, grupos de pesquisas, etc. Não são poucos os que têm se entusiasmado com esta experiência religiosa de aproximação do Mistério, a saber: filósofos, teólogos, cientistas em geral ou não. Especificamente, as Ciências da Religião têm se interessado pelo tema da mística, se preocupando com o sentido que esta experiência tem para o ser humano específico: o “místico”. Desta forma, os cientistas da religião se voltam para a mística compreendida como um fenômeno religioso constituído como experiência e conhecimento e, assim, pensam o sentido e a intencionalidade desta vivência para o sujeito religioso.

Portanto, enquanto a mística, de uma maneira geral, trata-se de uma relação espiritual de unidade entre o místico e o Mistério que plenifica, engloba e oferta sentido à realidade humana; a sua forma especulativa, como uma experiência do saber e da contemplação, se refere ao movimento da razão em busca do Absoluto. E, assim se tem definido a mística como o espaço existente, ou melhor, como a diminuição da distância entre o sujeito religioso e o Sagrado que se apresenta como Mistério. Esta diminuição trata-se de um duplo movimento: do “espírito humano” que, seguindo o caminho da inteligência, se eleva em direção a Deus por meio do “desejo” que lhe atraí e da “realidade divina” que tudo move pelo seu poder de fascinação.

Além da mística como um fenômeno, ela também se apresenta como relato ou *theoria* de uma experiência, que ousa traduzir em forma de conceitos uma relação peculiar e individual que acontece no mais íntimo da pessoa humana e explicar algo difícil de compreensão: o Mistério experienciado.

O tema da renúncia é elemento mais do que comum na experiência mística. Este se refere não só à abdicação do próprio ser humano, num ato de entrega de si mesmo ao Mistério que tudo abarca, mas também diz da necessária abnegação de toda objetivação de Deus que escapa a todo tipo de conceituação objetiva.

Em relação à renúncia de Deus na mística, ainda temos que considerar *ad intra* (como a renúncia de uma objetivação divina) e *ad extra* (como as conclusões ateístas). Assim, temos uma forma que se dá no interno desta experiência, como movimento de silêncio diante do Mistério que não pode ser enquadrado em nossos arranjos teóricos nem mesmo ser chamado por conceitos; e, de outra forma, externamente, porém afetando o pensamento místico, como

negação da existência de uma realidade divina superior a todos nós, da qual tudo depende e com a qual estabelecemos uma relação pessoal.

O Pseudo-Dionísio areopagita, filósofo e teólogo do século V, foi capaz de falar da experiência mística como união com a Trindade supraessencial, mais que divina e boa, à qual o místico se une num ato de amor após renunciar a objetividade divina como única possibilidade de uma autêntica comunhão com Deus. Esta forma de conhecimento que não atribui a Deus predicados nem mesmo a categoria “ser”, entendendo que Ele supera todos os atributos e nomes, é denominada de apofaticismo.

Como renúncia, o apofaticismo significa um aniquilamento de Deus em nós como um *conceptus objectivus* em prol de uma experiência mística autêntica que reconhece a superioridade e a fuga divina de toda compreensão e exatidão de uma linguagem que torna o Sagrado um ídolo racional. Os que não se arriscam nesta tarefa apofática são como profanos (*pro*: na frente, *fanum*: templo; do lado de fora do lugar da manifestação divina). Recordamos que, para o pseudo-Dionísio, os profanos são aqueles que adotam as imagens como a “causa transcendente de todas as coisas” e aqueles que acreditam conhecer a essência de Deus através de um conhecimento racional.

Além de exigir a superação de toda objetividade, o apofaticismo estabelece uma relação entre Deus e o ser humano que se caracteriza por um encontro com Aquele que se manifesta nas Trevas mais que luminosa do silêncio. Deste modo, renunciar Deus significa reconhecer a niilidade divina: o “Nada” em relação a todas as coisas. Portanto, a renúncia de Deus se apresenta como a face do pensamento místico-especulativo que intui que o Mistério escapa a qualquer objetivação e nomeação. Ele não é nada do que pensamos ou imaginamos, não é conceituação negativa nem mesmo afirmativa, pois está além de tudo e todos.

Esse apofaticismo dionisiano assim se refere tanto a um ato de esvaziamento humano para alcançar Deus quanto a uma forma de conhecimento. Renunciando-se a si mesmo e toda realidade objetiva, o próprio místico se eleva para alcançar um autêntico conhecimento de Deus que é também unidade com o Mistério e ignorância Daquele que de tudo difere e escapa. Quanto mais o místico se eleva em direção à unidade divina mais suas palavras se tornam concisas e a visão obscura, restando ao místico celebrar o Mistério contemplado.

Assim, o pensamento dionisiano representou, ao longo da Idade Média e Moderna, um marco diferenciador na tradição cristã uma vez que se atreve a renunciar a objetividade de um fundamento absoluto provocando a teologia a repensar sua racionalização e necessidade de categorizar Deus valendo-se de uma linguagem exclusivamente logocêntrica. Ao mesmo

tempo, serviu de base para toda espiritualidade posterior que reconheceu, neste místico, a proposta de uma relação pessoal com o Mistério que se desvela *absconditus*.

É neste sentido, que o estudo do apofaticismo do Pseudo-Dionísio, hodiernamente, se apresenta como perspectiva de diálogo com as atuais configurações da espiritualidade ocidental, bem como, com as propostas contemporâneas, da teologia e da filosofia, que propõem pensar Deus não mais como “ser” como a metafísica tradicional expôs.

Assim, o “apofaticismo da pessoa”, que se refere à mística como uma relação entre o divino e o humano que não pode ser exaurida em formulações *noéticas*, ressurgiu e se declara: em “corroboração” com todo pensamento que ousa indicar outras formas de dizer sobre Deus, como “crítica” ao modo exclusivamente racional de se fazer teologia e, com isso, “repropondo” a mística como necessidade de aproximação do Mistério, que se encontra nas Trevas e no silêncio bem distante de toda idolatria conceitual.

O apofaticismo dionisiano nos permite reconhecer que as críticas modernas e contemporâneas se referem mais a uma ideia ou compreensão do divino e que, da mesma forma que os pressupostos de objetivação e verbalização já negados pelo pseudo-areopagita, os argumentos dos críticos devem ser renunciados, pois se referem igualmente a uma exclusiva forma de compreensão de Deus. Portanto, seu apofaticismo se apresenta também como crítica, ou como uma saída, às proposições do anúncio histórico da morte do Deus cristão enquanto Ser supremo e fundamento moral, uma vez que nos propõe pensar o Mistério diferentemente de um ídolo conceitual.

A renúncia a toda formulação objetiva indica que Deus supera e está além de qualquer que seja a demonstração teológica, sendo dito senão utilizando uma linguagem simbólica ou representativa e “inapropriada”. Assim, é possível distinguir que a morte do Deus onto-teológico, por exemplo, é apenas o esgotamento de uma concepção ou filão epistemológico e não a constatação da insensatez da fé da humanidade. O Mistério escapa a lógica de nossas ciências, que exigem objetividade e comprovação empírica para a aceitação de sua legitimidade, concernindo ao domínio do translógico.

Deste modo, a renúncia de Dionísio nos ajuda ainda a compreender que a experiência de Deus está bem longe do discurso que objetiva o Mistério e que prioriza a exclusividade da razão como meio necessário de aproximação. A sua referência à teologia negativa, como abdicação das formulações objetivas e verbais sobre Deus, possibilita e provoca a teologia de hoje a repensar-se e a visualizar outras formas de falar do Mistério que não se esgota em palavras. Da mesma forma, o sentido de teologia como celebração evita que esta ciência se

compreenda nos moldes da ciência moderna que ousa tratar Deus como um objeto a ser demonstrado e explicado.

O apofaticismo, enquanto propõe a superar as ideias e teorias sobre Deus, nos permite pensar que o enfraquecimento do fundamento moral e a desestruturação do edifício ético afirmado pela crítica ao cristianismo, relaciona-se tão somente numa concepção divina. Assim, se o Ser divino da onto-teo-logia é repensado, o embasamento da moral também pode ser refletido hoje pela teologia a partir da compreensão de Bem e Amor ou de outras possibilidades teológicas; isso quer dizer que, se é válido postular um fundamento para a ética, somos provocados a pensá-la também a partir da mística. É bem verdade que o Pseudo-Dionísio não possui um tratado de ética nem mesmo um texto que trate do assunto exclusivamente, contudo, nas entrelinhas do *Corpus*, é possível identificar que as relações humanas devem estar em sintonia com o movimento amoroso que direciona tudo para o Bem. Aliás, o homem age em acordo com o Cristo revelador da bondade suprema que o eleva e o encaminha à união com o Mistério. Este modelo de humanidade e unidade divina é a imagem concreta do domínio das paixões e de uma paz mística. No encontro com o Cristo, que abandona sua divindade e se faz carne, o homem aprende e é conduzido a cultivar a paz consigo mesmo e com o próximo.

Além disso, a atualidade do apofaticismo dionisiano serve como instrumento de análise do cenário religioso que se caracteriza por uma crise ao mesmo tempo em que se reconhece a emergência religiosa e a busca pelo “Sagrado”. Do mesmo modo, visualizando o campo religioso atual, o pensamento dionisiano nos repropõem a mística como possibilidade. Aqui se entende não uma mística enquanto experiência subjetiva como as formas de espiritualidade suscitadas em níveis psicológicos alterados, mas uma mística como experiência autêntica de um Mistério que engloba e afeta todos os seres. Do mesmo modo, a compreensão de que Deus supera os conceitos doutrinários, nos ajuda a reconhecer a validade da mística para o ecumenismo, principalmente, no que diz respeito ao diálogo inter-religioso. Mesmo as orações de diversas tradições religiosas que se constituem em preces e palavras são acompanhadas pelo silêncio como a mística.

Resta-nos dizer que as críticas à religião, o crescimento da descrença e a secularização tendo na contramão a emergência religiosa e diversas formas de espiritualidade, tradicionais e seculares, assinalaram uma civilização em crise de Deus e a caducidade de nossa linguagem teológica. O colapso dos valores, os desafios de um mundo cada vez mais tecnicista e a insatisfação com a cultura do consumo, cada vez mais, impõe aos homens a busca de respostas à pergunta pelo significado da existência. Neste instante, ao mesmo tempo em que a

supervalorização do racional, da técnica e do cientificamente comprovado parecem ocupar o espaço único plausível de acesso da “verdade” pela inteligência, nos deparamos com a solicitação do Sagrado pelo espírito humano, sobretudo, após o descontentamento com a racionalização moderna e como resposta aos desafios culturais, sociais e, porque não, ecológicos. Em nossa frente surgem, como arquétipos, os santos místicos que, como o Pseudo-Dionísio, silenciaram não só a boca, mas também a visão, propondo a mística como caminho que leva à resposta sobre o valor da existência.

Talvez as pessoas do futuro, com hilaridade, tratem como fantasia a crença em Deus ainda presente em nossa civilização, ou quem sabe buscarão com obstinação aquilo que a vivência mística proporciona ao sujeito da experiência religiosa: a união divina. De qualquer forma, é muito provável que toda a humanidade sentirá um vazio no mais profundo do ser que clamará por uma resposta precisa sobre o significado da existência; essa mesma humanidade procurará incessantemente um alimento mais substancial para a mente e para o coração que a satisfará diante da fome de resposta; alimento que a mística pseudo-dionisiana ousou afirmar ter encontrado: o sentido de tudo, ou melhor, “o segredo” mais admirável que enche de esplendores, mais belos que a beleza, as inteligências daqueles que sabem renunciar fechando os olhos e cerrando os lábios.

REFERÊNCIAS

- ALVES, Rubem. A morte de Deus. In: **O enigma da religião**. 6. ed. Campinas: Papirus, 2007. p. 78-82.
- ANDEREGGEN, Ignacio. La originalidad del comentario de Santo Tomás al De Divinis Nominibus de Dionísio Areopagita. In: **Denys l'aréopagite et sa postérité en orient et en occident**: actes du colloque international. Paris: Institut d'Études Augustiniennes, 1997. p. 439-455.
- ANDÍA, Ysabel de. **Henosis**: l'union à Dieu chez Denys l'aréopagite. Leiden: E.J.Brill. 1996. 521 p.
- ANDÍA, Ysabel de. **Neoplatonismo y cristianismo en Pseudo-Dionísio areopagita**. Navarra: Anuario Filosófico, 2000. p. 363-394.
- ANGIONI, Lucas. Comentários ao livro XII da Metafísica de Aristóteles. **Cadernos de História e Filosofia da Ciência**, Campinas, v.15, n.1, p.171-200, jan./jun. 2005.
- ANSELMO, Santo. **Proslogion seu alloquium de Dei existentia**. Tradução José Rosa. Covilhão: LusoSofia Press. 2008. 39 p. Disponível em: <http://www.lusosofia.net/textos/anselmo_cantuarua_proslogion.pdf>. Acesso em: 19 out. 2013.
- AQUINO, Tomás. **Suma teológica I**. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2001. v.1, 693 p.
- AQUINO, Tomás. **Suma teológica II**. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2005. v.2, 907 p.
- ARISTOTELES. **La metafísica**. 2. ed. Bari: Gius. Laterza e Figli, 1949. 495 p.
- ARMANI, Carlos Henrique. A morte de Deus e a contemporaneidade. **Teocomunicação**: revista da teologia da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, v. 37, n.156, p. 169-186, jun. 2007. Disponível em: < <http://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/teo/article/viewFile/2699/2051>>. Acesso em: 08 dez. 2012.
- ATOS DOS APÓSTOLOS. In: **BÍBLIA de Jerusalém**. São Paulo: Paulus, 2003. p. 1900-1953.
- BARRETO, Sônia. Ontologia e crítica da metafísica: Kant e Heidegger. **Revista Estudos Filosóficos**, São João Del Rei, n. 8, p. 18-32, 2012. Universidade Federal de São João Del Rei. Disponível em: < http://www.ufsj.edu.br/portal2-repositorio/File/revistaestudosfilosoficos/art2_rev8.pdf >. Acesso em: 20 out. 2013.
- BAUCHWITZ, Oscar Federico. Nihilismo e Neoplatonismo. **Boletim do CPA**, Campinas, n.15, p.169-181. Jan./jun. 2003.
- BELLINI, Erzo. Introdução. In: DIONIGI, A. **Tutte le opere**. 3. ed. Milano: Rusconi, 1997. 492 p.
- BERGER, Peter. **O dossel sagrado**: elementos para uma teoria sociológica da Religião. São Paulo: Paulinas, 1967. p. 119.

BENTO XVI, Papa. **Apostolado sociedade católica: Dionísio Areopagita** - teologia da Igreja nascente. 02 set. 2008. Disponível em: <<http://www.sociedadecatolica.com.br/modules/smartsection/item.php?itemid=339>>. Acesso em: 05 maio 2011.

BERNARD, Charles André. **Teologia mística**. São Paulo: Loyola, 2010. 300 p.

BEZERRA, Cícero Cunha. **Dionísio Pseudo-Areopagita: Mística e Neoplatonismo**. São Paulo: Paulus, 2009. 154 p.

BOEHNER, Philotheus; GILSON, Etienne. **História da filosofia cristã: desde as origens até Nicolau de Cusa**. 9. ed. Petrópolis: Vozes, 2004. 582 p.

BORRIELLO, L. Ascese. In: BORRIELLO, L. et al. **Dicionário de mística**. São Paulo: Paulus, 2003. p. 111.

BUCUR, Bogdan G. **The theological reception of dionysian apophatism in the christian east and west: Thomas Aquinas and Gregory Palamas**, 2007, p.131-146. Disponível em: <<http://www.bgbucur.com/PDFuri/DionysiusApophatismDownsideReview.pdf>>. Acesso em: 07 dez. 2013.

BUENO, Silveira. Abdicar. In: BUENO, Silveira. **Minidicionário da língua portuguesa**. São Paulo: FTD, 2000. p. 7.

CARABINE, Deirdre. **The unknown God – negative theology in the platonic tradition: Plato to Eriugena**. Louvain: Peetes Press, 1995. p. 32-33.

CASTRO, Manuel Antônio de. Poiesis, sujeito e metafísica. In: CASTRO, Manuel Antônio de (Org.). **A construção poética do real**. Rio de Janeiro: 7 Letras. 2004. p.13-82.

CASTRO, Roberto Carlos Gomes. **Negatividade e participação: a influência do Pseudo Dionísio Areopagita em Tomás de Aquino – teologia, filosofia e educação**. 2009. 192 f. Tese (Doutorado) – Universidade de São Paulo, Programa de Pós-graduação em Educação. São Paulo. Disponível em: <<http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/48/48134/tde.../teseok.pdf>>. Acesso em: 08 dez. 2011.

CHAUÍ, Marilena. **Convite à filosofia**. São Paulo: Ática, 2000. 567 p.

COEN, Monja. Mística zen-budista. In: TEIXEIRA, Faustino (Org). **No limiar do mistério: mística e religião**. São Paulo: Paulinas, 2004. p. 399-416.

COLLINS, Michael; PRINCE, Matthew A. **História do cristianismo: 2000 anos de Fé**. Loyola, 2000. p. 62.

CORBÍ, Mariá. **Proyectar la sociedad, reconvertir la religión: los nuevos ciudadanos**. Barcelona: Herder, 1992. p. 245.

CORBÍ, Mariá. El silencio interior en una sociedad laica y global. In: CORBÍ, Mariá. **La espiritualidad después delas religiones**. Argentona: La Comarcal Edicions, 2007a. p. 19-44.

CORBÍ, Marià. **Hacia una espiritualidad laica: sin creencias, sin religiones, sin dioses.** Barcelona: Herder, 2007b. p. 350.

CORÍNTIOS. In: **BÍBLIA de Jerusalém.** São Paulo: Paulus, 2003. Primeiro livro, p. 1993-2016.

COSTA, Joice Beatriz da. A teologia mística do Pseudo-Dionísio. In: BAUCHWITZ, Oscar Federico (Org.). **O neoplatonismo.** Natal: Argos Editora, 2001. p. 48.

DANIEL. In: **BÍBLIA de Jerusalém.** São Paulo: Paulus, 2003. p. 1552-1583.

DENZINGER, Heinrich; HÜNERMANN, Peter. **Compêndio dos símbolos, definições e declarações de fé e moral.** São Paulo: Loyola, 2007. 1467 p.

DERRIDA, Jacques. La escritura. In: DERRIDA, Jacques. **De la gramatología.** Siglo Cerro del Agua: XXI Editores, 1971. p. 7-128.

DESCARTES, René. **Discurso sobre o método: para bem dirigir a própria razão e procurar a verdade nas ciências.** Curitiba: Hemus, 2000. 141 p.

DIADOCHUS, Proclus. **On the theology of Plato.** Translated by Thomas Taylor. 2010. 558 p. Disponível em: < <http://meuser.awardspace.com/NeoPlatonics/31503637-Proclus-on-the-Theology-of-Plato-all-six-books-plus-a-seventh-by-Thomas-Taylor.pdf>>. Acesso em: 06 out. 2013.

ECKHART, Meister. **Os sermões alemães completos.** Tradução de Marcos Beltrão. 161 p. Disponível em: < <http://caminhodomeio.files.wordpress.com/2009/06/meister-eckhart-os-sermoes-alemaes.pdf>>. Acesso em: 22 out. 2013.

ÊXODO. In: **BÍBLIA de Jerusalém.** São Paulo: Paulus, 2003. p. 101-161.

FERREIRA, Pedro M. Guimarães. O Argumento Ontológico para a Existência de Deus. **Fundação Padre Leonel Franca,** Rio de Janeiro, fev./mar. 2011. Disponível em: <http://www.fplf.org.br/pedro_varios/Meus%20textos%20teol%C3%B3gicos%20e%20filos%C3%B3ficos/O%20Argumento%20Ontol%C3%B3gico%20para%20a%20exist%C3%Aancia%20de%20Deus.pdf>. Acesso em: 21 out. 2013.

FRAGOZO, Fernando. Heidegger e a metafísica como ontoteologia. **Numen: revista de estudos e pesquisa da religião, Juiz de Fora, v.9, n.1, p. 59-73.** 2006.

FRANGIOTTI, Roque. **História das heresias (séculos I-VII): conflitos ideológicos dentro do cristianismo.** São Paulo: Paulus, 1995. p. 139-145.

GÁLATAS. In: **BÍBLIA de Jerusalém.** São Paulo: Paulus, 2003. p. 2031-2038.

GARCIA, Gilberto Gonçalves. A compreensão relacional de criação divina na mística de Mestre Eckhart. **Interações: Cultura e Comunidade, v.7. n.11, p.63-75, jan./jun. 2011.** Universidade Católica de Goiás. Disponível em: < <http://200.233.146.122:81/revistadigital/index.php/revistainteracoes/article/viewFile/429/377>>. Acesso em: 17 dez. 2013.

GÊNESIS. In: **BÍBLIA de Jerusalém**. São Paulo: Paulus, 2003. p. 33-102.

GILSON, Étienne. **Introdução ao Estudo de Santo Agostinho**. Tradução Cristiane Negreiros Abbud Ayoub. São Paulo: Paulus, 2006. p. 34.

GILSON, Étienne; BOEHNER, Philotheus. **História da filosofia cristã: desde as origens até Nicolau de Cusa**. 9. ed. Petrópolis: Vozes, 2004. p. 115.

GODZIEBA, Anthony J. **Ontotheology to excess: imagining God without being**. In: INTERNATIONAL NEWMAN CONFERENCE, 1, 1995, Oxford. Journal Theological Studies. Villanova University, 1995. p. 1-18. Disponível em: < <http://www.ts.mu.edu/readers/content/pdf/56/56.1/56.1.1.pdf>>. Acesso em: 25 out. 2013.

GONÇALVES, Werbert Cirilo. **Teologia cristã do pluralismo religioso: lineamentos sobre o existencial sobrenatural e o cristianismo anônimo de Karl Rahner**. 2012. 57 f. Monografia (Conclusão de Curso) – Universidade Católica de Minas Gerais, Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião.

HALLIDAY, Tereza Lúcia. Vozes do Discurso: o conceito de persona em teoria da comunicação. In: CONGRESSO BRASILEIRO DE CIÊNCIAS DA COMUNICAÇÃO. 18, 1995, Aracajú. **Teoria da Comunicação**. Aracajú: Sociedade Brasileira de estudos interdisciplinares da comunicação – INTERCOM, set. 1995. p. 1-16. Disponível em: <<http://www.portcom.intercom.org.br/pdfs/21f671258881e24015891f434745f655.pdf>>. Acesso em: 23 set. 2013.

HEIDEGGER, Martin. A constituição onto-teológica da metafísica. In: HEIDEGGER, Martin. **Conferência e escritos filosóficos**. São Paulo: Abril, 1979. p. 182-202. (Os pensadores).

HEIDEGGER, Martin. A palavra de Nietzsche “Deus morreu”. In: **Caminhos da floresta**. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2002. p. 243-305.

HEIDEGGER, Martin. **Que é isto – a filosofia?** Identidade e Diferença. Tradução Ernildo Stein. São Paulo: Duas Cidades, 1971. p. 104.

HEIDEGGER, Martin. **Ser e tempo**. Tradução Márcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes, 1988. p. 29.

JAPIASSÚ, Hilton; MARCONDES, Danilo. Hipóstase. In: JAPIASSÚ, Hilton; MARCONDES, Danilo. **Dicionário básico de filosofia**. 5. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008. p. 132.

JAPIASSÚ, Hilton; MARCONDES, Danilo. Pessoa. In: JAPIASSÚ, Hilton; MARCONDES, Danilo. **Dicionário básico de filosofia**. 5. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008. p. 216.

JEREMIAS. In: **BÍBLIA de Jerusalém**. São Paulo: Paulus, 2003. p. 1362-1459.

JÓ. In: **BÍBLIA de Jerusalém**. São Paulo: Paulus, 2003. p. 803-857.

JÚNIOR, Oswaldo Giacoia. O niilismo e a lógica da catástrofe: para um diagnóstico nietzschiano da modernidade. **Revista de Filosofia UNISINOS**, São Leopoldo, v.2. n.2. p.75-87, jan. 2001.

JÚNIOR, Reginaldo José dos Santos. Deus na filosofia de Heidegger. **Revista Theos**, Campinas, p. 1-9. 2013. Faculdade Teológica Batista de Campinas. Disponível em: <http://www.revistatheos.com.br/Artigos%20Anteriores/Artigo_01_02.pdf>. Acesso em: 10 nov. 2013.

LELOUP, Jean-Yves. Dionísio Teólogo (séc. V) e o Corpus areopagiticum (ou dionysiacum). In: LELOUP, Jean-Yves. **Introdução aos verdadeiros filósofos**. Os padres gregos: um continente esquecido do pensamento ocidental. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2004. p. 50-63.

LIBANIO, João Batista; MURAD, Afonso. **Introdução à teologia: perfil, enfoques, tarefas**. São Paulo: Loyola, 2005. 379 p.

LIMA, Walter Matias. A questão da metafísica e da subjetividade e sua crise na modernidade. **Revista Symposium**, Pernambuco, Ano 3, n. especial, p.34-46, dez. 1999. Universidade Católica de Pernambuco. Disponível em: <<http://www.maxwell.lambda.ele.puc-rio.br/3074/3074.PDF>>. Acesso em: 18 dez. 2013.

LOSSKY, Vladimir. **The mystical theology of the Eastern Church**. New York: St. Vladimir's Seminary Press, 1998. p. 37-39.

LUCAS. In: **BÍBLIA de Jerusalém**. São Paulo: Paulus, 2003. p. 1786-1834.

MARÇAL, J.C. A negatividade do Corpus Areopagiticum. **Metánoia: revista eletrônica print**, São João Del Rei, n. 13, p. 1-18, 2011. Disponível em: <[http://www.ufsj.edu.br/portal2-repositorio/File/revistalable/1_MARÇAL\(2\).pdf](http://www.ufsj.edu.br/portal2-repositorio/File/revistalable/1_MARÇAL(2).pdf)>. Acesso em: 20 out. 2013.

MARION, Jean-Luc. **Dieu sans l'êtrê**. Paris: Librairie Arthème Fayard, 1982. 155 p.

MARION, Jean-Luc. **God without being: hors-texte**. Chicago and London: Paperback Edition, 1991. 258 p.

MARION, Jean-Luc. El derrumbamiento de los ídolos y el afrontamiento de lo divino: Nietzsche. In: **El ídolo y la distancia: cinco estudos**. Salamanca: Sígueme, 1999. p. 39-88.

MARTINS, Maria Manuela. **Santo Agostinho no pensamento de J.-L. Marion: uma leitura de "Dieu sans l'Être"**. Covilhã: LusoSofia, 2008. 51 p. Disponível em: <<http://repositorio.ucp.pt/handle/10400.14/3787>>. Acesso em: 20 out. 2013.

MATOS, Henrique Cristiano José. **Introdução à história da Igreja**. 5. ed. Belo Horizonte: O Lutador, 1997. v. 1. p. 105.

MESQUITA, António Pedro. Os dois sentidos de *ousia* em Aristóteles. **Revista Agora: Papeles de Filosofia**, Lisboa, v. 27, n. 2. p. 89-99, 2008.

MONDONI, Danilo. **História da Igreja na antigüidade**. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2006. 177 p.

MORA, Carlos Arboleda. Dionisio Areopagita y el giro teológico de la fenomenología. **Pensamiento y Cultura**: revista científica de filosofía de la Universidad de La Sabana. Chía – Cundinamarca. v. 13-2. Dez. 2010. p.181-193. Disponível em: <<http://pensamientoycultura.unisabana.edu.co/index.php/pyc/article/view/1755/2343>>. Acesso em: 24 dez. 2013.

MOTA, Lindomar Rocha. Deus: um argumento impossível que a razão não consegue se livrar – a teologia teológica entre Espinosa e Kant. **Revista Communio**, Rio de Janeiro, v. 2-3, n.22, p. 419-436, jan. 2004.

MOTA, Lindomar Rocha. Deus sem ser: a mística como possibilidade teológica. **Horizonte**: revista de estudos de teologia e ciências da religião da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, Belo Horizonte, v. 10, n. 27, p.896-916, jul. 2012.

NICOLAS, Marie-Joseph. Introdução à suma teológica. In: AQUINO, Tomás. **Suma teológica I**. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2001. v.1, p. 41.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **A gaia ciência**. 2. ed. Lisboa: Guimaraes & Cia Editores, 1982. 316 p.

NOCKE, Franz-Josef (Org.). Doutrina geral dos sacramentos. In: SCHNEIDER, Theodor. **Manual de dogmática**. Petrópolis: Vozes, 2002. v. 2. p. 171-204.

OTTO, Rudolf. **O Sagrado**: os aspectos irracionais na noção do divino e sua relação com o racional. Petrópolis: Vozes, 2007. 224 p.

OVIEDO, Lluís. Teologia negativa. In: OVIEDO, Lluís. **Lexicon dicionário teológico enciclopédico**. São Paulo: Loyola, 2003. p. 743.

PADOVESE, Luigi. **Introdução à teologia patrística**. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2004. p. 45-57.

PARMÊNIDES; ZENÃO; MELISO. **Fragmentos**. Fragmentos. 2. ed. Buenos Aires: Aguilar, 1975. p. 47-48.

PERINE, Marcelo Perine. O Sagrado e o Moderno. **Rever**: revista de Estudos da Religião, São Paulo. Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião PUC São Paulo. Disponível em: <<http://www4.pucsp.br/rever/relatori/perine01.htm>>. Acesso em: 22 dez. 2013.

PESENTI, Giuseppe Graziano. Mistagogia. In: BORRIELLO, L. et al. **Dicionário de mística**. São Paulo: Paulus, 2003. p. 702-704.

PIAZZA, Waldomiro O. **Religiões da humanidade**. São Paulo: Loyola, 1991. p.142-145.

PICHLER, Nadir Antonio. Noções sobre o ser em Tomás de Aquino. **Revista Ágora Filosófica**, Recife, Ano 1, n. 1, p.111-118, jan./jun. 2010.

PINHEIRO, Marcus Reis; BINGEMER, Maria Clara Lucchetti. **Mística e filosofia**. Rio de Janeiro: Ed. PUC Rio, 2010. p. 7.

PLOTINO. **Eneáda III. 8 [30]**: sobre a natureza, a contemplação e o uno. Campinas: UNICAMP, 2008. 190 p.

PROCLUS. **Elementos de teologia**. 2. ed. Buenos Aires: Aguilar, 1975. 228 p.

PROCLUS. **Théologie platonicienne**. Tradução H.D.Saffrey-L.G. Westerink. Paris: Les Belles Lettres, 1974. p. 29.

PSEUDO-DIONISIO. A hierarquia celeste. In: **Obra completa**. Tradução Roque Frangiotti. São Paulo: Paulus, 2004c. p.137-199.

PSEUDO-DIONISIO. A hierarquia eclesiástica. In: **Obra completa**. Tradução Roque Frangiotti. São Paulo: Paulus, 2004d. p. 201-288.

PSEUDO-DIONISIO. A teologia mística. In: **Obra completa**. Tradução Roque Frangiotti. São Paulo: Paulus, 2004b. p. 129-136.

PSEUDO-DIONISIO. Cartas. In: **Obra completa**. Tradução Roque Frangiotti. São Paulo: Paulus, 2004e. p. 289-323.

PSEUDO-DIONISIO. Os nomes divinos. In: **Obra completa**. Tradução Roque Frangiotti. São Paulo: Paulus, 2004a. p. 9-128.

REALE, Giovanni; ANTISERE, Dario. **História da filosofia**. 6. ed. São Paulo. Paulus, 1990. v.1. 693 p.

REALE, Giovanni; ANTISERE, Dario. **História da filosofia: filosofia pagã antiga**. 3.ed. São Paulo: Paulus, 2007. v.1. p. 385.

REALE, Giovanni; ANTISERE, Dario. Nietzsche: fidelidade à terra e transmutação de todos os valores. In: **História da filosofia**. São Paulo. Paulus, 1991. Cap. 12, p. 421-437.

REIS. In: **BÍBLIA de Jerusalém**. São Paulo: Paulus, 2003. Segundo livro, p. 507-545.

RICOEUR, Paul. Entre filosofia e teologia II: nomear Deus. In: **Leituras 3: nas fronteiras da filosofia**. São Paulo: Loyola, 1996. p.188.

ROCHA, Alessandro. Morte de Deus e libertação da metáfora: uma leitura da morte de Deus em F. Nietzsche a partir da filosofia da religião de G. Vattimo. **Estudos de Religião**, São Paulo, v. 25, n. 40, p. 146-161, jan./jun. 2011. Universidade Metodista de São Paulo. Disponível em: <<https://www.metodista.br/revistas/revistas-ims/index.php/ER/article/download/2361/2558>>. Acesso em: 20 nov. 2013.

ROCHA, Zeferino. O teocentrismo medieval. In: **Paixão, violência e solidão: o drama de Abelardo e Heloísa no contexto cultural do século XII**. Recife: Ed. UFPE, 1996. p.24-38.

RODRIGUES, Fernando. Heidegger face à metafísica como ontoteologia: origens de um diagnóstico crítico (1927-1930). **Revista de Filosofia Princípios**, Natal, v. 18, n. 30, p. 233-252, jul./dez. 2011.

ROURKE, Fran O'. **Pseudo-Dionysius and the metaphysics of Aquinas**. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 2005. p. 300. Disponível em: <<http://www.ucd.ie/philosophy/staff/franorourke/2005%20Pseudo-Dionysius%20and%20the%20Metaphysics%20of%20Aquinas.pdf>>. Acesso em: 07 nov. 2013.

SALMERI, Giovanni. **Dio e l'idea dell'essere nella teologia cristiana: filo conduttore**. Storia del pensiero teológico, Tor Vergata Universidade degli studi di Roma tor Vergata, Roma, p. 1-9, 2003. Disponível em: <http://www.uniroma2.it/didattica/st_pe_teo/deposito/SPTN2002-2003.pdf>. Acesso em: 20 dez. 2013.

SALMO. In: **BÍBLIA de Jerusalém**. São Paulo: Paulus, 2003. p. 864-1019.

SARTRE, Jean Paul. **O existencialismo é um humanismo**. São Paulo: Nova Cultural, 1987. p. 9. (Os pensadores).

SCHÜLER, Arnaldo. Teologia positiva. In: SCHÜLER, Arnaldo. **Dicionário enciclopédico de teologia**. Canoas: Ed. ULBRA, 2002. p. 448.

SCHWARTZ, Sílvia. O estado atual das discussões epistemológicas sobre a mística. In: TEIXEIRA, Faustino (Org.). **No limiar do mistério: mística e religião**. São Paulo: Paulinas, 2004. p. 417-436.

SELL, Carlos Eduardo; BRÜSEKE, Franz Josef. **Mística e sociedade**. São Paulo: Paulinas, 2006. 248 p.

SENRA, Flávio; JÚNIOR, Roberto Lúcio Diniz. Nihilismo e Religião: para um diagnóstico nietzschiano da contemporaneidade. **Revista Ciências da Religião: história e sociedade**, v. 5. n. 5, p. 50-74, 2007. Universidade Presbiteriana Mackenzie. Disponível em: <<http://editorarevistas.mackenzie.br/index.php/cr/article/view/494/311>>. Acesso em: 17 dez. 2013.

SERTILLANGES, Antonin-Dalmace. **As grandes teses da filosofia tomista**. Braga: Oficinas Gráficas da Livraria Cruz, 1951. 333 p.

SILVA, Gilberto Ribeiro e. O polêmico místico Dionísio areopagita ou Pseudo-areopagita. **Revista Mirabilia**, 2011. Disponível em: <http://www.revistamirabilia.com/nova/images/numeros/2004_04/07.pdf>. Acesso em: 05 maio 2011.

SMITH, Huston. **As grandes religiões do mundo: nossas grandes tradições de sabedoria**. São Paulo: Pensamento-Cultrix, 1991. p. 216-217.

SOUZA, Vitor Chaves de. Uma teologia do nome divino em Paul Ricoeur. **Notandum**, n. 33, p. 59-70, set./dez. 2013. FEUSP / IJI – Universidade do Porto. Disponível em: <<http://www.hottopos.com/notand33/59-70Vitor.pdf>>. Acesso em: 20 dez. 2013.

STUDER, B. Prosopon. In: BERARDINO, Angelo Di (Org.). **Dicionário patrístico e de antiguidades cristãs**. Petrópolis: Vozes, 2002. p. 1192.

TEIXEIRA, Evilázio Francisco Borges. **Imago Trinitatis: Deus, sabedoria e felicidade: estudo teológico sobre o De Trinitate de Santo Agostinho.** Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003. 243 p.

TILLICH, Paul. **História do pensamento cristão.** Tradução Jaci Maraschin. São Paulo: ASTE, 2000. p. 105.

TORREL, Jean-Pierre. **Iniciação a santo Tomás de Aquino: sua pessoa e obra.** São Paulo: Edições Loyola, 1999. p. 184.

TROPIA, Ulysses Roberto Lio. **Função do hierarca na obra de Ecclesiastica Hierarquia de Pseudo Dionísio Areopagita.** 1997. 128 f. Tese (Licença em Teologia e Ciência Patrística) – Pontifícia Universidade Lateranense, Instituto Patrístico Augustinianum, Roma.

ULLMANN, Reinholdo Aloysio. **Plotino: um estudo das Enéadas.** Porto Alegre: Ed. PUCRS, 2002. 319 p.

VANNINI, Marco. **Introdução à mística.** Tradução José Afonso Beraldin. São Paulo: Loyola, 2005. 102 p.

VATTIMO, Gianni. **O fim da modernidade: niilismo e hermenêutica na cultura pós-moderna.** São Paulo: Martins Fontes, 1996. p. 172-174.

VATTIMO, Gianni. **Acreditar em acreditar.** Lisboa: Relógio D'água, 1998. p. 13.

VAZ, Henrique C. de Lima. **Experiência mística e filosofia na tradição ocidental.** São Paulo: Edições Loyola, 2000. 90 p.

YANNARÀS, Christos. **Heidegger e Dionigi Areopagita: assenza e ignoranza di Dio.** Roma: Città Nuova, 1995. 124 p.

ZILLES, Urbano. A crítica da religião. **Teocomunicação: revista da teologia da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul,** Porto Alegre, v. 38, n.159, p. 81-95, jan./abr. 2008. Disponível em: <<http://revistaseletronicas.pucrs.br/teo/ojs/index.php/teo/article/view/4027>>. Acesso em: 08 dez. 2012.