

A NIILIDADE E O ANONIMATO DE DEUS: O APOFATISMO DO MÍSTICO PSEUDO-DIONÍSIO, O AREOPAGITA

THE NIHILITY AND THE ANONYMITY OF GOD:

THE APOPHATISM OF THE MYSTICAL PSEUDO-DIONYSIUS, THE AREOPAGITE

LINDOMAR ROCHA MOTA ^(*)
WERBERT CIRILO GONÇALVES ^(**)

RESUMO

Este artigo apresenta o apofatismo do Pseudo-Dionísio, o areopagita, como um conhecimento místico que recusa determinar Deus como um conceito objetivo e exige o abandono das formulações que ousam encerrar o Mistério divino em categorias. Sendo assim, foi necessário discutir, a princípio, a diferença entre o apofatismo da *ousia* próprio da Escolástica, que através da razão conclui a impossibilidade do conhecimento da “substância” do Ser Absoluto e o da *persona* do areopagita que conclui, a partir da relação pessoal e/ou existencial que estabeleço com Deus, que Ele não pode ser esgotado em formulações *noéticas*, do pensamento. Neste sentido, o apofatismo se apresenta como renúncia mística ou superação de um modo de conhecimento de Deus, que se encontra nas Trevas e no silêncio bem distante de toda idolatria conceitual com a qual ousamos defini-Lo; ele só pode ser celebrado pela linguagem simbólica a partir de suas *phanias*. Entendido como renúncia mística, esse apofatismo possibilitou compreender Deus como o “Nada de tudo o que é” e como o “Nome sem nome”; ou seja, a sua niilidade e o seu anonimato.

PALAVRAS-CHAVE: Deus. Mística. Apofatismo. Renúncia.

ABSTRACT

This article presented the apophatism of Pseudo-Dionysius the Areopagite, a mystical knowledge as refusing determine God as an objective concept and requires the abandonment of formulations that dare quit the Divine Mystery into categories. Therefore, it was necessary to discuss the principle, the difference between the apophaticism own ousia of Scholastic concludes that by reason of the impossibility of knowledge of the “substance” of the Absolute and the persona of the Areopagite concluded that, from personal a relationship and / existential or establish with God, that He cannot be exhausted in noetic formulations of thought. In this sense, the apophatism presents as mystical resignation or a way of overcoming the knowledge of God, which is in the darkness and silence far away from all conceptual idolatry that dare to define Him; unless the symbolic language concluded from their phanias. Understood as mystical renunciation, this apophatism possible to understand God as the “Nothing of all that is” and how “Unnamed Name”; i.e., its nihility and your anonymity.

KEYWORDS: God. Mysticism. Apophaticism. Resignation.

^(*)Graduação em Filosofia e Teologia - Ateneu Pontifício Regina Apostolorum (1998), mestrado em Filosofia pela Pontifícia Universidade Gregoriana (2000), mestrado em Atropologia Teológica - Pontifício Instituto Teresianum (2001) e doutorado em Filosofia Moderna pela Pontifícia Universidade Gregoriana (2003). Atualmente é adjunto III da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais. Tem experiência na área de Filosofia, com ênfase em Metafísica e Ética, atuando principalmente nos seguintes temas: argumentos transcendentais, liberdade, subjetividade, conhecimento, dialética, justiça, direito, poder; escatologia, esperança, religião, fé, modernidade; Kant e Espinosa. **E-mail: lrocht@yahoo.com.br**

^(**)Mestre em Ciências da Religião pela Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais. **E-mail: werbert.cirilo@yahoo.com.br**

1 INTRODUÇÃO

Entre os séculos V e VI viveu um importante místico¹, 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. Hoje, depois de acuradas investigações e estudos respeitáveis sobre os textos dionisianos, sabemos que o autor dos escritos que compõem em seu conjunto o *Corpus Dionysiacum* não é o mesmo grego convertido pelo apóstolo dos gentios. 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 Tradição². Daí, conclui Leloup, os textos participariam do mesmo espírito que inspirou os apóstolos e os primeiros verdadeiros filósofos cristãos, os Santos Padres da Igreja.

O Pseudo-Dionísio areopagita, assim chamado posteriormente, é considerado o autor de um conjunto de obras que, a partir do séc. VI, influenciou profundamente o pensamento filosófico e teológico do medievo. São elas: *Teologia mística (De mysticatheologia)*, *Nomes divinos (De divinisnominibus)*, *Hierarquia eclesiástica (De ecclesiastichierarchia)*, *Hierarquia celeste (De coelestihierarchia)*, dez *Epístolas* e outros escritos que se perderam (GILSON; BOEHNER, 2004, p.115). O objeto central das reflexões do *Corpusdionysiacum* é Deus, ou, como é dito pelo Pseudo-Dionísio na *Teologia mística*: “A Trindade Supraessencial! Mais que divina e mais que boa!” (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).

2 O APOFATISMO DO PSEUDO-DIONÍSIO

O apofatismo do Pseudo-Dionísio é entendido como a recusa em atribuir predicções dos entes à realidade divina ou como rejeição à sobreposição de

¹ O Pseudo-Dionísio é considerado por Lima Vaz (2000, p. 30) um místico-especulativo. A mística especulativa trata 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.

² Paul Tillich (2000, p.105) afirma, como Leloup, que não significava uma mera falsificação, mas uma maneira de conferir autoridade a alguma obra.

modos dos seres a Deus de acordo com nossa esquematização racional. Portanto, o apofatismo pressupõe a renúncia de cada pretensão de emoldurar ou de objetivar a verdade em determinações racionais. Conforme propõe Cristos Yannaràs (1995, p.54) há uma significativa diferença entre o apofatismo cristão grego-oriental e o apofatismo ocidental. Enquanto o primeiro tem o Pseudo-Dionísio como um dos seus representantes mais notáveis³, o segundo tem sua base na teologia Escolástica. Assim, Yannaràs apresenta-nos duas formas de concebê-los teologicamente, a saber: o “apofatismo da *persona*” e o “apofatismo da *ousia*”⁴.

O apofatismo da *ousia*⁵ desenvolvido na Escolástica foi implantado decisivamente na teologia cristã. 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. Conseqüentemente, muitos pensadores cristãos se atreveram a demonstrar, ora com argumentos simples, ora com proposições complexas a existência divina. Não é por acaso que Tomás de Aquino tratou 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, como Santo Anselmo, quando afirmava ser Deus “Aquilo maior do que o qual nada pode ser pensado” (ANSELMO, 2008, p.12).

Como propõe Tomás de Aquino, 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” (AQUINO, 2001, p. 278). É neste sentido que o Ser Absoluto é uma *ousia* que pode ter sua existência sabida pelo homem, porém sua realidade (substância) não pode ser plenamente compreendida por ele. Segundo Yannaràs (1995, p.23), é esta impossibilidade humana de conhecer a realidade divina que será denominada como uma forma de comportamento apofático pela Escolástica.

³ 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. (ANGIONI, 2005)

⁴ 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 de descrever uma realidade desconhecida e transcendente (CARABINE, 1995, p.32-33).

⁵ Lucas Angioni (2005, p.173-174) nos alerta da 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 os termos [substância e essência] muitas vezes são entendidos como sinônimos. Usaremos como sinônimos seguindo Cristos Yannaràs.

O apofatismo 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). Nesse 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 efetivado 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 acolhido 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-Bem⁶.

De acordo com o esquema de Yannaràs, 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 analógicas e definições racionais. Porque cada pessoa constitui uma realidade única, dessemelhante e irrepitível, realidade que vem caracterizada por uma absoluta diversidade existencial, a qual não pode sucumbir àquela objetividade que, por definição, implicam as fórmulas da linguagem humana. (YANNARÀS, 1995, p.80, tradução nossa).⁷

Destarte, temos que enquanto o apofatismo da *ousia* se refere à probabilidade da inteligência “compreender” a existência de uma substância divina, porém negando conhecer a realidade de Deus, o apofatismo da *persona*, próprio do pensamento dionisiano, insiste que a “relação” que se estabelece com o

⁶ 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 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*).

⁷ 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. Perché 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.

Mistério não se exaure em esquemas e categorias racionais e, deste modo, renuncia-se à capacidade das palavras em expor o Ser com o qual nos relacionamos, bem como a relação que se constitui com Ele.

A renúncia de Deus pode ser expressa como a superação da pretensão humana de ter uma formulação objetiva, bem como de ter formulações verbais da verdade (YANNARÁS, 1995, p.56). Além disso, o apofatismo 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. 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 capadóci⁸ quanto pelo Pseudo-Dionísio Areopagita, marcando significativamente a teologia posterior.

Dionísio percebe a 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 um ato de esvaziamento de Deus. Pois, só despojando-se Dele e de todas as coisas, o místico pode unir-se a Ele e deificar-se. 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.

3 “O NADA DE TUDO O QUE É”

No tratado *Teologia mística* nós podemos visualizar, na prece de abertura, um esboço daquilo que o Pseudo-Dionísio afirma sobre o Mistério Divino crido como Trindade Supraessencial. O texto diz que ela, a Trindade, é mais que divina

⁸ De acordo com Michael Collins e Matthew Prince (2000, p.62), Padres Capadóci⁸, 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.

e mais que boa, está para além de toda luz e do incognoscível, revelando-se 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 e 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. 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).

3.1 A NILIDADE DE DEUS

Segundo alguns comentadores do Pseudo-Dionísio, como Cristos Yannaràs e Cícero Cunha Bezerra, a nilidade 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 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 criaturas. 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 significado do nome divino “Ser”.

Os nomes em geral ensinam, porém não revelam a essência própria 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. Além de outros nomes inspirados bíblicamente, Dionísio celebra Deus 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. É, 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.

O Ser divino é celebrado no *Corpus Dionysiacum* como o “ser-em-si”. Ele é a consequência da revelação do Uno-Bem que fundamenta e supera todo ser. Essa é a noção mais direta que o Pseudo-Dionísio oferece do divino, sem tentar, entretanto, explicar a substância divina, mas tão somente os processos criativos de Deus, ou seja, celebrar (fazer teologia) a manifestação da providência em sua suprema Bondade que faz com que o “ser-em-si” venha reconhecido como causa (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 faz 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 Universal.

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 a 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”; a niilidade do Deus que está para além de toda objetividade substancial. Como escreve o próprio pseudo-areopagita na primeira linha do

tratado Teologia mística: Deus é a Trindade *hyperousios* (hipersubstancial ou Supraessencial), que podemos pensar como “Aquele que é além de todo modo de ser” (PSEUDO-DIONÍSIO, 2004b, p.129). Esta expressão impede que apressadamente concluamos que o Mistério seja uma “essência superior” ou “mais elevada” como podemos traduzir e, assim, achar na Divindade um modo de existência. 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 Uno.

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.

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. É através da alma que os místicos, à imitação dos anjos, após serem purificados, iluminados e aperfeiçoados, se deificam à medida que pela renúncia (*apháresis*) 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. Conseqüentemente, 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 A OBSCURIDADE DA LUZ DIVINA

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 viabiliza alcançar o Mistério que se apresenta na “Treva”. Com o objetivo de compreendermos este “não ver” místico recorreremos a dois personagens bíblicos citados pelo Pseudo-Dionísio no *Corpus*.

Moisés é o primeiro personagem citado no texto do pseudo-areopagita que iremos refletir. 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 ver 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. 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).

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 “não via nada” embora tivesse 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 “trea 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 divino, 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”.

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 *teophanias*, 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.

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’”.

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. 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). 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).

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 suas

phanias, ou seja, a partir do conhecimento das coisas que revelam o divino, tal como o efeito traz algo da sua causa.

Essa lógica própria da filosofia grega que expõe sobre os graus de perfeição dos seres apontam que os entes criados trazem a marca de sua causa. Da mesma maneira, seguindo essa 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 atribuir ou nomear através do saber sobre as coisas.

4 “O NOME SEM NOME”

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 apofatismodionisiano 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.

4.1 A INEFABILIDADE DO MISTÉRIO E A LINGUAGEM HUMANA

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 cristianismo. 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 Étienne Gilson (2004, p.116), 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.

Como diz Charles André Bernard (2010, p.145), Dionísio recorre à expressão simbólica como fazem todos os místicos. 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.

O mundo, então, é *theophania*: visão divina; uma “espécie de aparição em que se reflete a similitude divina segundo o modo que convém à figuração do não figurável” (PSEUDO-DIONÍSIO, 2004c, p.154). Por isso, o homem pode através dos entes saber algo sobre Deus, ainda que eles sejam infinitamente distantes ontologicamente (analogia). Ou seja, o Criador se dá a conhecer a si mesmo constantemente através da criação. 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 supera. Esta contradição aparente mostra que é por meio dos signos e imagens que se concretiza o regresso do pensamento ao seu fundamento inteligível, porém inefável (PSEUDO-DIONÍSIO, 2004d, p.204).

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

Rememora-se aqui o conceito de *mystagogia*, 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)”. 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-se.

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).

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 que se chega ao conhecimento de que nenhum nome convém à sua unidade. Aquele que é chamado por nomes inspirados bíblicamente 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 inefável. 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 a essência da Trindade transcendente.

Destarte, sendo Deus o inefável, o místico necessita renunciar a toda pretensão de verbalizar o Mistério com categorias ou explicações objetivistas. Como nos diz Cristos Yannaràs (1995, p.56), a lógica da linguagem por constituir a única via de comunicação da experiência é necessária; contudo, o Pseudo-dionísio exige do ser humano um apofatismo como negação de querer exaurir a verdade de Deus através de formulações verbais.

Insiste-se, portanto, 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 (PSEUDO-DIONÍSIO, 2004b, p.136). Sendo assim, os nomes, ao mesmo tempo em que são “poderes” que

conduzem a alma a saber sobre o Mistério superando toda multiplicidade simbólica (*apháresis*) 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 silêncio.

4.2 O SILÊNCIO COMO RENÚNCIA

O silêncio se impõe como um imperativo ao místico à medida que ele se aproxima do Mistério divino. Pois, 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. Para discutirmos a 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 inefabilidade, pois está além de tudo 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. É, neste sentido, que o Pseudo-Dionísio descreve que a Causa de tudo e que tudo ultrapassa é “o anonimato [...] e todos os nomes de todos os seres, a fim de assegurar sua realeza universal, para que todas as coisas dependam e nela se fundam como em sua causa [...] a fim de que ela seja [...] 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 os seres de maneira imanente. Cícero Cunha Bezerra (2009, p.39) explica o aparente paradoxo de nomear o “Inominável”. Segundo ele, 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 a partir da multiplicidade das coisas até a simplicidade do Uno, Àquele 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 uma 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 nossa⁹).

Segundo Proclo, os nomes divinos são como estátuas por meio das quais a *theurgia* (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

⁹ [...] connaissances 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 labonté générale des dieux envue 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.

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 *theurgia*, 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 (2009, p.38) “a chave para a compreensão dos nomes como imagens é ter claro que a via analógica permite nomear Deus a partir dos entes”.

No tratado *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 às 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.

Neste sentido, Moisésse 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 do homem do Êxodo, 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 de abdicação de toda objetivação e verbalização sobre Deus, que conduz o místico à aproximação e converte-o ao Mistério que se apresenta ignorância e habita a treva do silêncio. Segundo Bezerra, é deste modo que Moisés, que sobe a

montanha, encarna a imagem do intelecto que se eleva a Deus e penetra na nuvem do desconhecido.

Uma das mais importantes estudiosas do *Corpusdionysiacum*, 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. 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 às trombetas da predicação da divindade que ressoam fortes. Isso nos daria a ideia da proposta teológica da palavra como meio de contribuição que leva 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 nossa¹⁰).

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). 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 a 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.

¹⁰Pour Grégoire, la parole est une proclamation à haute voix, un “kerygma”, et la voix qui s’amplifie est celle des prophètes et de l’Eglise; tandis que, pour Denys, c’est une “celebration” des noms divins, une “hymnologie”.

5 CONCLUSÃO

O Pseudo-Dionísio areopagita 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 à 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 apofatismo.

Como renúncia, o apofatismo 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. Além de exigir a superação de toda objetividade, o apofatismo 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 apofatismo 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 Daquela 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.

É neste sentido, que o estudo do apofatismo 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 apofatismo da pessoa, que se refere à mística como uma relação entre o divino e o humano que não pode ser exaurida em formulações *noéticas*,

ressurge 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, repropendo a mística como necessidade de aproximação do Mistério, que se encontra nas Trevas e no silêncio bem distante de toda idolatria conceitual.

REFERÊNCIAS

ANDÍA, Ysabel de. **Henosis**: l'union à Dieu chez Denys l'aréopagite. Leiden: E.J.Brill. 1996.

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_cantuarria_proslogion.pdf>. Acesso em: 19 out. 2013.

AQUINO, Tomás. **Suma teológica I**. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2001.

ATOS DOS APÓSTOLOS. In: **BÍBLIA de Jerusalém**. São Paulo: Paulus, 2003. p. 1900-1953.

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

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

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

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

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

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.

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

LELOUP, Jean-Yves. Dionísio Teólogo (séc. V) e o Corpus areopagiticum (ou dionysiacum). In: **Introdução aos verdadeiros filósofos**. Os padres gregos: um continente esquecido do pensamento ocidental. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2004.

LIBANIO, João Batista; MURAD, Afonso. **Introdução à teologia: perfil, enfoques, tarefas.** São Paulo: Loyola, 2005.

PROCLO. **Théologie platonicienne.** Tradução H.D.Saffrey-L.G. Westerink. Paris: Les Belles Lettres, 1974

PSEUDO-DIONISIO. A hierarquia celeste. In: **Obra completa.** Tradução Roque Frangiotti. São Paulo: Paulus, 2004c. p.137-199.

_____. A hierarquia eclesiástica. In: **Obra completa.** Tradução Roque Frangiotti. São Paulo: Paulus, 2004d. p. 201-288.

_____. A teologia mística. In: **Obra completa.** Tradução Roque Frangiotti. São Paulo: Paulus, 2004b. p. 129-136.

_____. Cartas. In: **Obra completa.** Tradução Roque Frangiotti. São Paulo: Paulus, 2004e. p. 289-323.

_____. Os nomes divinos. In: **Obra completa.** Tradução Roque Frangiotti. São Paulo: Paulus, 2004a. p. 9-128.

TILLICH, Paul. **História do pensamento cristão.** Tradução Jaci Maraschin. São Paulo: ASTE, 2000.

VAZ, Henrique C. de Lima. **Experiência mística e filosofia na tradição ocidental.** São Paulo: Edições Loyola, 2000.

YANNARÀS, Christos. **Heidegger e Dionigi Areopagita: assenza e ignoranza di Dio.** Roma: Città Nuova, 1995.

*Recebido em 13/09/2014
Aprovado em 18/11/2014*