



# Medievalis

v. 14, n. 1 (2025)

## O conceito de apófase segundo Pseudo-Dionísio na obra Teologia Mística

| 1

Thiago Cardoso Paulo<sup>1</sup>

**Resumo:** Dionísio Areopagita compôs uma das obras mais importantes para o pensamento medieval subsequente que é a Teologia Mística. O objetivo deste trabalho é apresentar a teologia apofática quando o autor se detém no tema da Treva Divina. Esta é também chamada de teologia negativa, um modo de referir-se a Deus negativamente, pois os nomes dados a Ele não passam de analogias retiradas de nossa experiência concreta. O caminho da Treva Divina, portanto, consiste no progressivo silenciamento do intelecto e dos sentidos e, concomitantemente, na elevação das coisas concretas e individuais para o suprassensível, o supraexistente, no âmbito da Treva supraluminosa de Deus, onde a linguagem, o intelecto e os sentidos perdem o poder de explicação, restritos ao puramente natural ou concreto.

**Résumé:** Denys l'Areopagite a composé une des œuvres plus importants pour la pensée médiévale suivant qu'est la Théologie Mistique. Le but de ce travail est présenté la théologie apophatique quand l'auteur s'arrête dans le thème de la Ténèbres Divines. C'est aussi appelé théologie négative, une façon de faire référence à Dieu négativement, car les noms qu'on Lui a donné sont analogies retirées de notre propre expérience concrète. Le chemin des Ténèbres Divines, par conséquent, consiste dans le silence progressif du l'intellect et des sens et, concomitamment, en élévation des choses concrètes et individuels vers le suprasensible, au-delà de l'existant dans le cadre des Ténèbres supralumineux de Dieu, où la langue, l'intellect et les sens perdent le pouvoir explicatif, limité au domaine purement naturel ou concrète.

**Palavras-chave:** Dionísio Areopagita – Teologia Mística- teologia apofática – Treva Divina – silenciamento do intelecto e dos sentidos.

**Mots-clés:** Denys l'Aréopagite - Théologie Mistique - théologie apophatique - Ténèbres Divines - le silence progressive du l'intellect et des sens.

<sup>1</sup> Pós-doutorando em Filosofia pela UERJ, pelo Programa de Pós-graduação em Filosofia (PPGFIL)  
Orcid: <https://orcid.org/0009-0008-8374-5994>  
E-mail: thiagofaete1@gmail.com.





## Introdução

Dionísio Areopagita é o nome daquele que é citado no livro do Atos dos Apóstolos quando São Paulo prega em Atenas no areópago, por ocasião de um discurso que começava com a evocação de um altar dedicado ao deus desconhecido e o converte. No fim da Antiguidade, foram escritas algumas obras atribuídas a um autor com este pseudônimo e que, no correr da Idade Média, tiveram grande estima. Uma destas obras estimadas é a Teologia Mística, escrita no século V, na qual o nosso autor faz da impossibilidade de conhecer a Deus em essência o ponto alto de sua doutrina. Entre místicos, teólogos e filósofos, a obra de Dionísio serve-lhes de fundamento. Os proeminentes Santo Alberto Magno (1196-1280) e Santo Tomás de Aquino (1225-1274) são dois grandes exemplos da influência da obra dionisiana no decorrer do período medieval. No caso de Santo Tomás, o tema dos nomes de Deus, tratado na questão 13 da Suma Teológica, remete à defesa da ideia de que só podemos falar de Deus analogamente e não de forma unívoca, pois ao nosso intelecto corresponde à realidade sensível, concreta e composta e, também, pelo fato de afirmações positivas sobre Deus esconderem uma ausência de um conceito quidativo, já que no âmbito do que é simples, sendo Deus simples, o intelecto apenas fala de modo geral e não específico (GILSON, 2024: 125).

| 2

Ao longo deste trabalho veremos como que a impossibilidade de dizer positivamente sobre Deus é o ponto alto da doutrina de Pseudo-Dionísio. Isso significa dizer que o itinerário de retorno ao Princípio, que é o próprio Deus, coincide com a via da remoção, isto é, a atitude de ascender removendo camadas de obscurecimento da luz que incide sobre todas as coisas, uma vez que todos os seres limitados por sua quididade guardam parte da Origem. Estas camadas que obscurecem a luz e impedem a união com o Princípio ou Origem passam pelo intelecto e sentidos, que são totalmente dispensáveis neste movimento de retorno. Isso não significa a negação da vida, mas vivê-la sob a perspectiva da “posse” do Princípio. Igualmente, não se trata de destruir o intelecto e os sentidos, mas silenciá-los, uma vez que o ato de união com o Princípio pretere o apoio destes instrumentos. Com eles, só podemos conhecer a realidade visível e concreta, isto é, o principiado. O Princípio, portanto, é a razão ou o que causa o principiado. Outro sentido de remoção encontra-se em negar a Deus atributos característicos das criaturas visíveis: possibilidade de cometimento de crimes e mesmo de práticas de coisas consideradas boas como bondade, justiça, existência etc. A nossa inteligência não tem condições de suportar aplicá-las ao Princípio.<sup>2</sup>

<sup>2</sup> - Neste parágrafo a referência à tradução da obra pseudo-dionisiana Teologia Mística utilizada é a de Marco Lucchesi. 2 ed., rev. e ampl. – Rio de Janeiro. Mauad X, 2021, pág. 11.





Este trabalho será dividido, junto com esta introdução, de cinco partes: a primeira, que consiste nesta introdução; a segunda parte, trata-se do conceito de teologia apofática na qual está inserida esta obra de Dionísio. Tal corrente de pensamento postula que sobre Deus nada pode se dizer positivamente, ou que todo predicho que pretensamente se refira à essência de Deus é inadequado. Neste sentido, a teologia apofática é também chamada de teologia negativa. Segundo (FRAILE, 1975: 166), para Dionísio, a teologia negativa é o “arcano esplendor da divina obscuridade.” Na esteira desta afirmação, a “celebração do não” marca a soberania de Deus sobre todas as criaturas. Tal soberania exprime o fato de Deus mesmo estar fora e acima de todos os seres. Por isso, guarda o caráter secreto para o qual os nossos sentidos e inteligência são incapazes de dar conta.

Na terceira parte, será tratada o conceito de Treva Divina, nome que dá título ao primeiro capítulo da Teologia Mística e cerne deste trabalho. O caráter do segredo e consequentemente a incapacidade de nossos instrumentos naturais de conhecimento são evidenciados. Conforme o parágrafo acima no tocante à segunda parte, Deus encontra-se completamente fora do âmbito do que pode ser conhecido pela nossa inteligência e, por isso, Dionísio atribui à Causa ou Princípio os prefixos *super*, *hiper* com a finalidade de deixar marcada esta diferença entre Deus e as criaturas. A Causa é magnificada e não é passível de ser inventariada como uma das coisas adquiridas via sentidos e inteligência. Como antes dito, à inteligência e nossos sentidos correspondem à realidade concreta e isto não é instrumento adequado de conhecimento do que está acima de todas as coisas e que não possui nem essência e nem existência enquanto principiado. Deus é treva não porque pratica o que a seus olhos seria obscuro e fora das suas leis, mas porque é inalcançável a nós e isto reveste-se de um caráter secreto e nunca desvelado. Ao mesmo tempo Ele é superluminoso porque é aquilo que dá sentido a todas as coisas ou é simplesmente a Causa. Tudo tem parte nesta Causa e a partir daí, entendemos que as coisas se explicam mais perfeitamente em relação a esta super luz. As percepções intelectuais simplesmente são insuficientes.

Na conclusão, quarta parte deste nosso trabalho, o foco estará na citação sobre a influência de Dionísio sobre autores como Santo Tomás de Aquino, que não será tão longamente tratado. Aqui, o objetivo é mostrar a importância da obra dionisiana no decorrer do período medieval, tendo como base a análise do primeiro capítulo da Teologia Mística. Na parte que encerra este trabalho, que considero a quinta, temos as referências bibliográficas.



## 1. A teologia apofática

A teologia apofática, do grego *apophasis* (negação) ou *aphairesis* (abstração), pode ser relacionada à teologia negativa, desde que não se entenda o fato de impossibilitar a teologia por conta do postulado da concepção de Deus aplicando proposições que Lhe negam predicados. Estas negações fazem parte do apofatismo, ou seja, a trajetória anagógica, transcendente, funcionando, portanto, como o caminho. A teologia platônica já contém a apófase de forma sistematizada, ou seja, a partir da perspectiva da superioridade das formas eternas sobre a inteligência humana responsável por captar os seus efeitos e não a sua plenitude. O seu conhecimento, para ser alcançado em sua autenticidade, é necessário superar também as sombras. Na República, na famosa alegoria da caverna<sup>3</sup>, Platão mostra o processo de saída da caverna em direção à contemplação da luz do sol, representada pela ideia do Bem. Dentro da caverna, o prisioneiro encontra-se acorrentado, indicando a prisão das opiniões e do conhecimento sensível. No lado de fora da caverna, o ser humano precisa estar livre das amarras da opinião e, com isso, afastar-se de todas as sombras do real para alcançar a realidade verdadeira: o Bem Supremo, que é suprassensível, e que converge para a ideia pura, o princípio, o Uno que é eterno, imutável e superior ao Ser. Neste caso, é importante notar uma diferença básica: enquanto que para Parmênides, o Uno coincide com o ser, em Platão, o Uno está para além do próprio ser, o indizível absolutamente e absolutamente simples.

| 4

Estas características do ser e do Uno, configuram a teologia platônica, cuja tradição posterior, de cunho neoplatônico, encontra em Plotino uma das suas ressonâncias. Para Plotino, o Uno é divino e atrai para si como o desejável. Tal atração, portanto, não pode ser considerada no âmbito espaciotemporal, mas como desejo de união. A alma deseja e busca unir-se ao Uno, que atrai a inteligência humana em busca da unidade, embora ele mesmo não careça ou necessite de alguma coisa. Com a unidade com o Bem se efetiva um tipo de conhecimento também superior que não se manifesta em explicações, em palavras ou conceitos. Isto tudo é negado ou removido em favor dessa união. Para Plotino, o Uno é o Bem e por isso divino, o que leva as almas a desejarem a união. É impossível expressar o conhecimento dessa união.

O apofatismo, considerando o que foi apresentado do âmago da teologia platônica e da tradição neoplatônica de Plotino, reforça a superioridade e o caráter inefável do Uno, cuja unidade exige a renúncia ou a remoção das camadas de obscurecimento do inefável

<sup>3</sup> - PLATÃO, República, VII, 514a-541b. Tradução de Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1993.





que é a inteligência atribuindo predicados ao Uno. Pela *aphairesis*, somos convencidos de que a nossa inteligência só pode dar conta da totalidade do inteligível, sendo incapaz de dar conta do que está além de tudo. Como não pode dar conta do que está além desta totalidade, para unir-se ao Uno ou ao Princípio, é preciso a *apophasis* do que só se pode dar conta do todo inteligível e sensível.

| 5

Na Teologia Mística, tratado escrito e endereçado a Timóteo, Dionísio apresenta o seu apofatismo como movimento anagógico no qual o intelecto, eleva-se do sensível e inteligível para o âmbito do desconhecido e unir-se ao que está além de tudo, por meio de um êxtase resultante do despojamento total, do desaparecimento de todas as impressões de inteligibilidade. Nas palavras de (DE ANDIA, 1996: 375-376):

Esta ascensão mística é a veia apofática que Dionísio nomeia, no capítulo XIII dos *Nomes Divinos*, “a veia ascendente das negações”. Aquele que traz à tona a alma dos pensamentos que lhes são conaturais, a faz passar através de todas as intelecções divinas, das quais é separada Daquele que supera todo o nome, razão e ciência, e o une, ao fim de tudo, com Ele, tanto quanto nos é possível nos unir (...) A teologia mística nos oferece, nesta subida apofática e esta entrada na Treva divina pela transcendência no êxtase, um simples contorno da *elevatio mentis ad Deum* e da *unio mystica*. Nada mais.

(HADOT, 2014: 218-219) compara a *aferesis* à *apophasis*, tomando por limite cronológico o século IV d.C. Neste período, a teologia negativa estava mais de acordo com a abstração, isto é, na operação intelectual de abstração, do que com a negação. Isso significa que, mesmo considerando a complexidade da situação epistemológica da teologia negativa na Antiguidade, tanto a Academia de Platão quanto Aristóteles, entendiam que o intelecto tem o poder de efetuar a separação entre o que é essencial e não essencial através da *noesis*, isto é, intuição de uma forma ou essência. O que não é essencial é suprimido pelo intelecto. A abstração faz essa operação de separação e supressão. O exemplo que permite o autor fazer o entendimento do papel da abstração no contexto da teologia negativa enquanto *aferesis* é o da matemática:

A abstração [é] muito especialmente utilizada por esses filósofos [os da Academia e Aristóteles] para definir as entidades matemáticas: pela supressão da profundidade define-se a superfície; pela supressão da superfície define-se a linha; pela supressão da extensão define-se o ponto. Essa operação do espírito permite assim, por um lado, definir a quantidade matemática enquanto tal; por outro, estabelecer uma hierarquia entre as realidades matemáticas, indo da tridimensionalidade espacial à incorporeidade da unidade primeira. Ora, pode-se conceber essa operação de supressão, em uma perspectiva lógica, como uma operação de negação (...) A negação do predicado a um sujeito [é] supressão da adição.

Esta abstração ocorrida no exemplo da matemática pode ser considerada um método negativo. Como método de conhecimento, nega-se um “mais” acrescentado ao simples. Outro ponto a ser considerado é que para Hadot, há a elevação do complexo ao simples via abstração que suprime o que é acrescido ao próprio simples. No caso do simples ao complexo, as adições provenientes do simples que formam o complexo, como as dimensões espaciais por exemplo, materializam o simples original. A ascensão em direção ao inteligível e incorporal só é possível pela subtração das adições materializadoras. Daí temos o aspecto negativo da ascensão. Contudo, neste movimento de abstração há um aspecto positivo que é o da intuição dessas realidades simples. A progressão hierárquica permite a ascensão das coisas complexas para as simples. Este método aferético é bem típico da Antiguidade, portanto.

O método aferético como teologia negativa guarda relações com a filosofia e a matemática à medida que o pensamento faz o movimento de progredir do que é sensível ou dos compostos para o conhecimento intelectual, que pode alcançar o simples. Permite pensar o objeto que se alcança e, como exercício do pensamento, isola-se a essência da forma das coisas. É possível falar que em Plotino, há a presença da *apheresis*, embora num contexto transintelectual, isto significa que para Plotino, mesmo ao identificar o fundamento do Pensamento primeiro não em si mesmo, mas num princípio que o transcende, é possível questionar a respeito da possibilidade do conhecimento desse princípio transcendente ainda que nada possamos acrescentar a este Princípio sob a consequência de diminuí-lo. O método aferético é considerado no contexto da subtração pois é negação em relação à positividade transcendente. A abstração funciona como afirmação da positividade, já que é a partir dela que se separa o não essencial. Falar do Bem ou do Um é possível através do discurso racional que pode estabelecer o que é necessidade, igualmente racional e a partir daí dizer o que esse Bem ou Um não é.

A partir do parágrafo acima, temos uma mudança na própria *apheresis* da antiguidade dos tempos aristotélicos da antiguidade cronologicamente localizada entre os séculos I e II d.C. Anteriormente, era um método de pensamento que conduzia a uma intuição por meio da separação dos compostos e do simples. Nos séculos ora elencados, o máximo que se pode fazer é defender a possibilidade de uma apreensão não intelectual, no sentido de uma experiência mística do princípio. Segundo (HADOT, 2014:223), essa alteração da *apheresis* significa na realidade a sua própria perda de sentido, já que este momento representa uma mudança de perspectiva do âmago da própria teologia negativa: a sobreposição da *apophasis* sobre a *apheresis* tornando a própria teologia negativa mais



radical. Esta virada se dá com Proclo, sendo que em Damásco tal teologia se torna ainda mais radical. A respeito de Damásco, (HADOT, 2014: 223) afirma:

Damásco soube experimentar admiravelmente o paradoxo que representa a afirmação pelo pensamento humano de um princípio absoluto, transcendendo o pensamento, de um princípio do todo, isto é, a totalidade do concebível. Esse princípio, com efeito, não pode estar fora do todo pois não seria mais princípio e ele não pode estar com o todo e no todo, pois não poderia mais ser princípio, sendo confundido com o seu efeito.

Essa radicalidade damasciana desemboca na impossibilidade de pensar e falar do Princípio. Plotino representava ainda a postura da impossibilidade de pensar, mas da possibilidade de falar. Damásco, em sua radicalidade, postula que a única afirmação a se fazer é a da impossibilidade ou da ignorância. É certo, portanto, que nada pode ser falado ou pensado do Princípio. Sobre o Princípio nossa ignorância é tal ponto que não se pode conhecer nem como cognoscível e nem como incognoscível, marcando a completa inacessibilidade a nós. A partir da citação acima, se fosse acessível, desencadear-se-ia toda uma série de absurdos, passando principalmente pelo erro de confundir o Princípio com os seus efeitos. É paradoxal poder afirmar o Princípio absoluto pelo pensamento humano sendo que este Princípio se encontra absolutamente acima de todo e qualquer pensamento possível. Se fosse possível, então o próximo desdobramento seria a confusão entre o Princípio e os seus efeitos e o Princípio deixaria de sê-lo. É verdade que o Princípio não pode estar fora do todo principiado, mas ao mesmo tempo não pode ser confundido.

Na teologia cristã, a teologia negativa torna-se a peça-chave. No século V, um autor anônimo, de cuja alcunha Dionísio o Areopagita, deixou um conjunto de escritos em que expõe com detalhes, sobretudo na Teologia Mística, a via apofática como acesso ao Princípio de todas as coisas. Tal via de acesso se exprime no regresso ao Uno ou Princípio, a exemplo da teologia platônica. Este regresso é possível porque todas as coisas, principalmente os seres humanos, guardam parte nesta origem de todas as coisas, segundo as noções de semelhança e participação. Considerada obra de pujante beleza, a Teologia Mística conheceu diversas traduções latinas no decorrer da Idade Média. Por guardar parte na origem de todas as coisas, o homem, tal como Plotino relaciona nas *Enéadas* a odisseia de Ulisses, possui a nostalgia do regresso. Para o exercício do regresso, três caminhos são vislumbrados: *causalidade*, *excesso* e *remoção*, que ora tangenciam-se, ora afastam-se no entorno do Princípio. A causalidade é o conhecimento positivo de Deus a partir das criaturas. A realidade concreta é o livro no qual o autor, que é o próprio Deus é apontado. Na remoção, todo o aparato produzido pela inteligência é removido para que se evite atribuir a Deus aquilo que é próprio das criaturas. Deus não



pode ser bom, justo, existente, perpetrar crimes pois todas estas atribuições são composições que não podem ser atribuídos ao Uno<sup>4</sup>. A inteligência humana não poderia suportar tal capacidade de conferir-lhe tantos atributos, pois o Uno não é indivíduo possuidor de essências (LUCCHESI, 2021: 11). O excesso é a magnificação da causa quando se deixa claro a soberania de Deus sobre todas as coisas por ser-lhes o Princípio. Se a criação possui belezas e virtudes, na causa de todas as coisas tais coisas são elevadas a alturas inalcançáveis pela inteligência humana. O segredo desta elevação ou altura encontra-se nos prefixos *super* e *hiper*.

Neste sentido, a doutrina dionisiana encontra-se na distinção entre as teologias catafática e apofática, esta última já mencionada nas linhas acima. A teologia catafática, também chamada de positiva, possui duas linhas de exposição, mas que se entrecruzam: por meio do que se pode dizer sobre Deus a partir das criaturas; por meio do que as Escrituras dizem sobre Deus. No tocante à primeira forma de exposição, as perfeições das coisas sensíveis se identificam com o próprio Deus que é perfeito. Ascende-se ao divino desta maneira: das coisas sensíveis até Deus enquanto causa das perfeições sensíveis. Para (DA COSTA, 2015), é possível dizer algo sobre Deus:

A teologia catafática é aquela em que diz-se algo positivo sobre o que Deus é. Por exemplo, que Deus é simples, onisciente e onipotente. Esse gênero teológico pode estar associado a uma ascensão do divino a partir das perfeições das coisas sensíveis. É possível inferir algo de Deus a partir das Suas obras, como por exemplo que Ele existe e é imutável.<sup>5</sup>

Na perspectiva das criaturas, há uma correlação entre a perfeição das coisas sensíveis e os atributos de Deus. Essa positividade não pretende ser a confusão entre o Princípio e os seus efeitos, mas a ascensão por meio da experiência da perfeição das coisas sensíveis até Deus, Princípio sobre o qual é possível dizer algo. A existência de Deus pode ser afirmada a partir da experiência da existência das coisas concretas. Sua imutabilidade é inferida a partir da experiência da mutabilidade das coisas concretas, indicando que a mutabilidade é a composição dos seres e que marca a sua limitação. Dessa forma, Deus não pode ser limitado por atributos mutáveis.

<sup>4</sup> - Cabe aqui fazer uma menção a Santo Anselmo a este respeito, no Prólogo, cap. XVIII: Mas como podes, ó Senhor, ser todas essas coisas? Ou elas, quiçá, são partes de ti, ou cada uma já é tudo aquilo que és? Mas aquilo que tem partes não é uno, e sim composto e distinto de si mesmo e pode-se fracionar, ou na realidade ou pelo ato do pensamento. Porém isso não se pode afirmar de ti, que és o ser do qual não se pode pensar nenhuma coisa melhor. Não existem, portanto, partes em ti, ó Senhor. Tu não és múltiplo; és único e idêntico a ti e de maneira alguma há diferenças em ti. Trad. e notas de Angelo Ricci. Col. Os Pensadores. São Paulo. Abril Cultural, 1973.

<sup>5</sup> - Dionísio Areopagita, teologia catafática e teologia apofática. Disponível em: <http://oleniski.blogspot.com/2015/04/dionisio-areopagita-teologia-catafatica.html> (ano de 2015).



Na perspectiva das Escrituras, Deus é descrito como dotado de ações que interferem diretamente no âmbito das criaturas sendo estas ações divinas descritas identificadas a partir da experiência de certos movimentos que ocorrem no mundo criado. Citando novamente (DA COSTA, 2015):

| 9

Há também, obviamente, aquilo que as próprias Escrituras dizem acerca de Deus. Ele é descrito como um ser que caminha no jardim do Éden, que possui mão poderosa e que o mundo é escabelo de Seus pés (...) As mesmas Escrituras afirmam de Deus que Ele é espírito, que Nele não há sombra de mudança ou variação, que é amor, misericórdia e regente do mundo.<sup>6</sup>

As citações das Escrituras sobre os atributos de Deus na passagem acima têm um duplo objetivo: oferecer um apoio metafórico e antropomórfico e o ensino sobre a imensidão divina. As mentes simples, que se relacionam com Deus frequentemente no plano devocional, geralmente necessitam dessas referências positivas a Deus para melhor compreenderem não só a Sua grandeza, mas para que se convençam de que Ele é a causa de tudo o que acontece no mundo corrente. O próprio mundo em que se vive é melhor compreendido por estas mentes dentro deste escopo. (FRANCA, 2019: 22) vai neste sentido ao dizer que a fé:

É assentimento prestado a uma verdade, não por lhe penetrarmos a razão intrínseca, mas pela palavra autorizada de outrem que no-la afirma. É este o caminho real que nos leva ao conhecimento certo de quanto, ou por se achar, no espaço e no tempo, além da nossa experiência pessoal, ou por qualquer outro motivo, se encontra fora do campo de visão da nossa inteligência.

A fé como assentimento em uma inteligência comum significa a presença da palavra que diz a respeito daquilo que se encontra fora da nossa inteligência e que guarda relação, por sua vez, com a teologia catafática ou positiva, na qual se pode falar algo de positivo sobre Deus. Admite-se a soberania de Deus em absoluto, mas que a partir e para além das nossas experiências espaciotemporais podemos de algum modo alcançá-lo. A Escritura, neste contexto, é o livro no qual se é permitido dizer sobre Deus. Os nomes que ali aparecem estão de acordo com todo este itinerário da experiência de mundo e, a partir das suas perfeições, atribuir ao Criador nomes que contém perfeições que Lhes são próprias.

Em Dionísio, Deus está para além de todo o ser ou estruturas de intelecções que produzem raciocínios na forma de conceitos que na verdade restringem-se ao âmbito do humano. Até mesmo as expressões das Escrituras sobre Deus não O dizem

---

<sup>6</sup> -Dionísio Areopagita, teologia catafática e teologia apofática. Disponível em: <http://oleniski.blogspot.com/2015/04/dionisio-areopagita-teologia-catafatica.html> (ano de 2015).





adequadamente. Consequentemente, o que se diz sobre Deus é sempre inadequado. Isso significa dizer que a palavra de mais alta estima ou que é considerada sublime pelos seres humanos não pode ser atribuída univocamente a Deus. Até mesmo a questão sobre a melhor maneira de dizer basicamente sobre Deus, se matéria ou espírito perde o seu sentido diante da via apofática postulada por Dionísio:

| 10

Dizer que Deus é matéria é obviamente errôneo. Afirmar que Deus é espírito é mais certo que afirmar que Deus é material. Não obstante, mesmo “espírito” é uma expressão inadequada e não cabe como descrição do que Deus é. Nem mesmo mais sublime palavra do vocabulário humano poderia dar conta do que Ele é.<sup>7</sup>

A teologia apofática busca negar a perfeição para não afirmar a imperfeição, ou seja, a supressão é a melhor maneira de não se comprometer com a tarefa impossível de dar univocidade aos conceitos aplicados a Deus, uma vez que tais conceitos aplicam-se aos seres limítrofes. Suprimindo-se os atributos, retira-se o espírito humano do “fio da navalha” no qual é possível ferir-se por meio do erro de se crer que se pode dizer algo positivo sobre Aquele que supremamente está além e acima de toda a criatura. A perfeição do mundo é eivada de limitação e, portanto, da imperfeição.<sup>8</sup>

O parágrafo acima exposto significa, portanto, que a via negativa exclui de Deus as imperfeições das criaturas. Tal via é mais característica da Teologia Mística de Dionísio. Como dito anteriormente, na obra em questão, a mente principia por negar todos os atributos, os mais apartados, como “embriaguez ou ira” até os mais perfeitos no que concerne às criaturas e, por meio da ascensão, chega-se à Escuridão supraessencial. O melhor louvor a Deus é a remoção de tudo o que ele não é, já que Ele é absolutamente transcendente. O vício do antropomorfismo está enraizado no homem comum e faz-se necessário arrancá-lo da divindade esta noção demasiado humana, para adentrarmos no âmbito da Escuridão. A via da remoção é a via pela qual o âmbito do negativo é favorecido. Removido este antropomorfismo, abre-se o caminho para a união mística, experiência do divino.

O resultado da *via remotionis* é a experiência do divino por meio da união mística. Mas isso não significa dizer que seja possível a definição clara do que Deus é em si mesmo. Lembramo-nos que somente Ele tem diante de si mesmo seu Ser. A Escuridão supraessencial é a escuridão do não-saber. A mente humana não consegue decompor o

<sup>7</sup> - DA COSTA, R. S. Dionísio Areopagita, teologia catafática e teologia apofática. Disponível em: <http://oleniski.blogspot.com/2015/04/dionisio-areopagita-teologia-catafatica.html> (ano de 2015).

<sup>8</sup> - Idem.





Uno, não consegue capturar nada pelo seu entendimento. Simplesmente se percebe envolvida por este indivisível e intangível. O misticismo tem essa região como sua província. O Uno é incognoscível. Contudo essa incognoscibilidade não significa ininteligibilidade. Tal escuridão do não-saber, enquanto lugar da experiência mística da união com o indivisível, é muito mais devido à finitude da inteligência humana que “não enxerga claramente devido ao excesso de luz” (COPESTON, 2021: 573). Para além da repetição de uma frase da tradição platônica, Dionísio referencia os nomes realmente encontrados em Deus como infinitamente transcendentes e é disso que trata o autor aqui em questão no capítulo I da *Teologia Mística*. O próximo tópico deste nosso trabalho, cujo objeto é a análise do referido capítulo busca apresentar em que sentido estes nomes são infinitamente transcendentes, o que justifica a treva divina o seu ponto central.

## 2. A treva divina para Dionísio

A Escritura Sagrada é uma das fontes de Dionísio para o conceito de treva. É a escuridão onde Deus se esconde e manifesta-se apenas a Moisés, que teve que apartar-se do povo de Israel,<sup>9</sup> porque só ele era o escolhido de Deus para o momento de união e, daí, direcionar os hebreus. Aqui se nota que a escuridão é o lugar apartado de todas as coisas, para onde apenas alguns escolhidos podem ter acesso. Só se pode contemplar o Deus que se esconde na escuridão quando se aparta de tudo. Na passagem do livro do êxodo aqui citado, o acesso a escuridão onde Deus se esconde é precedido pelo apartar-se. A postura de se apartar significa a disposição para o despojo e, despojado, Deus manifesta-se ao escolhido. O despojo tem como expressão o silêncio pelo qual se alcança de modo não intelectivo os “singulares, os puros, os imutáveis mistérios da teologia”<sup>10</sup> escondidos na escuridão. Isso significa que Aquele que se esconde na escuridão, está além daquilo que é sensível e inteligível e, por isso, escondido, isto é, inalcançável por aquilo que é limitado.

Gregório de Nissa é outra fonte possível para o entendimento da noção de treva divina. Em seu livro sobre a vida de Moisés, o autor apresenta o momento em que o futuro guia do povo hebreu avista uma luz atrativa e vivamente brilhante. É a passagem bíblica famosa da sarça ardente sobre a qual o nosso autor nos narra:

A história nos conta (Ex 3, 1-6) que, passado algum tempo nesta vida, Moisés recebeu uma surpreendente aparição de Deus: em um tranquilo meio-dia,

<sup>9</sup> - Ex 20, 21.

<sup>10</sup> - DIONÍSIO. Teologia Mística, I, 1. Trad. Mário Santiago de Carvalho. Mediaevalia – Textos e Estudos n.10. 1996.





| 12

reluziu ante seus olhos uma luz mais forte que a luz do sol; estranhando o inusitado do espetáculo, levantou os olhos para o monte e viu um arbusto do qual saia um resplendor como de fogo. Como os ramos da planta estavam verdes como se as chamas fossem orvalho, disse a si mesmo estas palavras: vamos e vejamos este grande espetáculo. Isto nos diz que o prodígio da luz não somente se mostrou a seus olhos, mas, o que é mais impressionante de tudo, seus ouvidos foram iluminados com os resplendores da luz. Com efeito, a graça da luz foi distribuída a ambos os sentidos: os olhos foram iluminados com os resplendores da luz, e os ouvidos foram levados à luz com instruções puríssimas. Isto é, a voz que saía daquela luz proibiu Moisés de aproximar-se do monte com calçados feitos de peles mortas; quando ele livrou seus pés dos calçados, tocou assim aquela terra que estava iluminada com a luz divina.<sup>11</sup>

O comentador da vida de Moisés enfatiza a admiração que este sentira pelo “prodígio da luz”. Tal prodígio representa o extraordinário, precisamente algo nunca visto, mas que super-ilumina tudo. Ainda referindo-se à passagem citada, essa luz é tão sobrepujante que ilumina os sentidos de Moisés. Na iluminação dos ouvidos, mensagens puríssimas foram endereçadas a ele, mensagens estas que ele jamais ouviria de outro homem mortal. E a pureza desta mensagem, colocada no superlativo por Gregório de Nissa, está acima e além da mais sublime palavra que possamos dizer. E isso, além do que foi visto da luz, foi o que atraiu Moisés para a própria luz. Contudo, o monte em que esta luz se manifestara tinha uma restrição de acesso. Isso significaria que Moisés deveria despojar-se daquilo que é mortal e limitado, que na passagem de Gregório de Nissa é representada pela frase “proibiu Moisés de aproximar-se do monte com calçados feitos de peles mortas”. O que morre significa que é limitado e o limitado não pode coadunar-se com o eterno. A luz da sarça não se consome, sendo a manifestação Daquele que é eterno e soberanamente acima de todas as coisas visíveis e inteligíveis. Só depois de ter se livrado dos calçados feitos com peles mortas, Moisés pode tocar a terra purificada por aquela luz inconsumível.

No parágrafo primeiro do capítulo 1 da *Teologia Mística*, no qual Dionísio endereça suas palavras a Timóteo, temos dois pontos principais: sobre a Trindade e a escuridão onde Esta se encontra e a instrução dada ao próprio Timóteo para compreender tal natureza. Sobre o primeiro ponto, o autor afirma que a Trindade é “mais que substancial e mais que boa”<sup>12</sup> Nesta afirmação a Trindade é Aquele que é além-existente sendo Ela não existente substancialmente. Todo aquele que possui substância é limitado pois possui essências que o define por exclusão em relação às outras criaturas. A

---

<sup>11</sup> - GREGÓRIO DE NISSA. A vida Moisés. Parte I, cap. 2. Disponível em: [https://sumateologica.wordpress.com/wpcontent/uploads/2010/02/gregorio\\_de\\_nissa\\_sobre\\_a\\_vida\\_de\\_moises.pdf](https://sumateologica.wordpress.com/wpcontent/uploads/2010/02/gregorio_de_nissa_sobre_a_vida_de_moises.pdf).

<sup>12</sup> - Aqui utilizamos a versão da Teologia Mística, I, 1 de Dionísio que está contida em: Madiaeivalia, 10. Trad. Mário Santiago de Carvalho. Lisboa, 1996. Na tradução de Lucchesi (2021), pág.19: “Ó Trindade superexistente, ó superótimo”.





afirmação do que é mais que substância desemboca na postura apofática em relação à substancialidade: a Trindade é não-substância. O fato dela ser “mais que boa”, remete à teologia platônica da natureza e inteligibilidade do Bem como o ser e organizador do universo, no sentido de todas as outras coisas serem advindas deste ser primeiro. No diálogo Timeu, o personagem apresentado por Platão mostra como proceder no conhecimento sobre a origem do mundo, já que segundo Críticas, outro personagem do referido diálogo, aponta Timeu como o mais entendido em astronomia. No seguinte trecho, o assunto é a respeito da oposição entre o ser e devir e onde deve estar calcado o nosso intelecto:

É bem certo, ó Sócrates, que todos quantos partilhem o mínimo de bom-senso, sempre que iniciam algum empreendimento, pequeno ou grande, invocam sempre, de algum modo, um deus. Quanto a nós, que nos preparamos para produzir discursos sobre o universo – sobre como deveio ou se de fato nem o toca o devir –, caso não tenhamos perdido por completo o discernimento, é inevitável que invoquemos deuses e deusas, bem como roguemos que tudo o que dissermos seja conforme ao seu intelecto e esteja em concordância com o nosso. E no que respeita aos deuses, seja esta a nossa invocação. No que nos toca, convém que os invoquemos para que vocês aprendam com facilidade e que eu exponha da melhor forma possível o que penso sobre o assunto que tenho perante mim. Na minha opinião, temos primeiro que distinguir o seguinte: o que é aquilo que é sempre e não devém, e o que é aquilo que devém, sem nunca ser? Um pode ser apreendido pelo pensamento com o auxílio da razão, pois é imutável. Ao invés, o segundo é objeto da opinião acompanhada da irracionalidade dos sentidos e, porque devém e se corrompe, não pode ser nunca.<sup>13</sup>

No caso de Timeu, o intelecto pode apreender a distinção entre o que é do âmbito do ser e do não ser via razão ao passo que os sentidos apenas se voltam para o não ser. O ser não está subjugado pelo devir no sentido de ter sido gerado por outrem. O ser não é gerado; o ser é sempre o mesmo, portanto imutável. O que nunca é, segundo Timeu, é o que devém. As coisas advindas do ser estão subjugadas pelo devir. O mundo sensível, portanto, das coisas mutáveis, é constituído de cópias imperfeitas daquilo que sempre é o mesmo. As coisas materiais corrompem-se e não pode ser o fundamento de um conhecimento verdadeiro. Na passagem acima confirma esta posição quando o personagem diz que “aquilo que devém sem nunca ser é objeto da opinião acompanhada da irracionalidade dos sentidos”. A verdade confunde-se com racionalidade e é no ser que ela se encontra.

Dionísio, influenciado por este aspecto da teologia platônica, afirma que a Trindade é “mais que boa”, ou seja, está além do próprio bem sendo-lhe seu próprio

<sup>13</sup> - PLATÃO. Timeu-Críticas 27c-28a. Trad e notas de Rodolfo Lopes. Coimbra. Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos, 2011.



fundamento. Ela é guia para os mistérios místicos e sede da sabedoria dos cristãos. É o que está soberanamente além de todas as coisas sendo o Ser em si mesmo e só pode estar diante de si mesmo e exerce a atração sobre os que A buscam. A sabedoria suprema, segundo o primeiro parágrafo do primeiro capítulo da obra dionisiana em questão reside no simples, pureza e imutabilidade. Para contatar esta sabedoria suprema é preciso adentrar a Treva Divina que é silenciosa, escura e absolutamente luminosa. Para confirmar o que dizemos, Dionísio começa fazendo a seguinte exaltação:

Trindade, mais que substancial, mais que divina e mais que boa, que guardas a sabedoria divina dos cristãos, guia-nos até o ápice dos escritos místicos, que é mais que ignoto e mais que luminoso e supremo. Aí, os singulares, os puros e imutáveis mistérios da teologia ocultam-se numa trava de silêncio.”<sup>14</sup>

Do mesmo modo que aponta Timeu no tocante aos sentidos, Dionísio exorta Timóteo sobre o caminho para se alcançar a treva do silêncio, escura e superluminosa. Assim como no Timeu, é aconselhado a Timóteo o deixar o caminho dos sentidos; mais do que isso, deixar mesmo o caminho do inteligível porque a suprema sabedoria, escondida na escuridão divina, encontra-se além de toda a inteligibilidade. A “inteligência desprovida de olhos” não olha o particular, mas olha. Para olhar, é preciso o despojo do conhecimento e como apresentado por Gregório de Nissa, o despojo é a atitude mais importante para trilhar o caminho que culminará na união mística com Aquele que está além de tudo. A treva e o despojo relacionam-se com o silêncio. Ao renunciar aos sentidos e ao próprio intelecto, silencia-se a ambos e o caminho da luz se abre. Quando se apega ou apela aos sentidos e a inteligência, compromete-se a busca dessa luz superluminosa. Quanto mais se consegue despojar dos instrumentos do conhecimento das coisas particulares, compostas e mutáveis, portanto, imperfeitas, mais se avança na espiritualidade mística. Além disso, é preciso afastar-se de si mesmo e liberto de tudo plenamente. Avançar na espiritualidade mística, assim, é unir-se a Deus, que é o que está além de todas as coisas, seja das substâncias, seja do próprio conhecer. Nas palavras de Dionísio:

É isto que eu suplico; quanto a ti, amigo Timóteo, dedica-te à contínua exercitação nas maravilhas místicas e renuncia às percepções sensoriais e às atividades intelectivas, deixa tudo o que pertence ao sensível e ao inteligível e todas as coisas que não são e as que são; despojado de conhecimento, avança, na medida do possível, até à união com Aquele que está acima de toda a substância e de todo o conhecer. No distanciamento irresistível e absoluto de ti mesmo e de tudo, uma vez arredado e liberto de todas as coisas, elevar-te -

<sup>14</sup> - - DIONÍSIO. Teologia Mística, I, 1. In, Madiaealva, 10. Trad. Mário Santiago de Carvalho. Lisboa, 1996.



as em plena pureza até ao brilho, que é mais que substancial, da obscuridade divina.<sup>15</sup>

A obscuridade divina, como já dito antes, é o que está além da substância ou essência. Despojar-se de tudo, isto é, a inteligência e os sentidos, é a condição necessária para se alcançar este âmbito. No segundo parágrafo, em seu início, Dionísio fala sobre os não iniciados que são os que se atêm às realidades existentes ou substanciais. O tema dos não iniciados é parte importante para a compreensão do segundo parágrafo do capítulo I da *Teologia Mística*. Logo no início do referido parágrafo, Dionísio diz: “presta atenção, que nenhum dos iniciados te ouça falar disto, quero dizer, nenhum dos que se atêm às realidades existentes e imaginam que nada mais que substancial existe acima delas.”<sup>16</sup>

| 15

Os não iniciados são aqueles que acreditam que não existe nada além das realidades existentes, isto é, objetos diretos de sua intelecção. Como não estão dispostos a ascender à escuridão luminosa divina, não poderão percorrer o mistério da espiritualidade mística. Seu conhecimento é suficiente para acreditarem que já possuem toda a verdade, inclusive sobre Aquele que se encontra na escuridão e que está além de tudo. O próprio Dionísio diz que os mistérios divinos estão acima deles. Este postulado dionisiano coincide com uma passagem do *Teeteto* de Platão na qual fala dos não iniciados, isto é, aqueles que não comprehendem o que Sócrates chama de doutrinas secretas, relacionadas às lições que Sócrates dá a Teeteto a respeito do conhecimento. Dentre as ideias de conhecimentos que podem ser identificadas no diálogo, encontra-se aquela na qual o conhecimento é julgamento verdadeiro acrescido de razão. Não pretendo, entretanto, esgotar o debate contido na referida obra platônica, mas relacionar, considerado o contexto, a passagem desta obra com a de Dionísio a respeito dos não iniciados:

SÓCRATES: Certamente que me agradecerás se te ajudara encontrar a verdade do pensamento deste homem, ou melhor, destes homens de nomeada?

TEETETO: Pois, como não ficarei agradecido, e muito?

SÓCRATES: Então, observa atentamente, mas olha à volta, não te ouça algum dos não iniciados. Estes são os que acham que não existe outra coisa para além do que podem agarrar com ambas as mãos e não admitem que ações, gerações e todo o invisível participem da existência.

TEETETO: Mas estes de quem falas, Sócrates, são homens teimosos e obstinados.<sup>17</sup>

<sup>15</sup> - Idem.

<sup>16</sup> - Idem, cap. I, 2.

<sup>17</sup> - PLATÃO. *Teeteto*. 155e. Trad. Adriana Manuela Nogueira. Lisboa. Fundação Calouste Gulbenkian.





A partir da passagem acima, é possível traçarmos duas semelhanças entre o que Platão e Dionísio apontam sobre os não-iniciados: a primeira, é o reducionismo ao âmbito do sensível; a segunda, a atitude da obstinação e da teimosia. Quanto à primeira, tanto Platão quanto Dionísio acreditam que a redução de tudo ao plano do sensível ou das realidades concretas impede o acesso às doutrinas secretas, isto é, a possibilidade de compreender como que o chamado invisível participa da existência como o seu fundamento. Os não iniciados acreditam que a realidade se encontra no plano concreto e que a inteligência e os sentidos podem esgotar todo o seu conhecimento. Isso quer dizer que o conhecimento verdadeiro está apenas no contexto em que podem explicar com o aparato sensorial ou intelectivo. Assim, se recorrermos à alegoria da caverna de Platão, o aparente se transforma na realidade e o seu fundamento encontra-se em si mesmo. Neste sentido, Dionísio chama-os também de profanos, quando diz que estes “imaginam a causa com base nas ínfimas coisas e defende que ela não se eleva acima das que não tem aspecto divino.”<sup>18</sup> Dionísio, ainda no segundo parágrafo do primeiro capítulo, afirma que a causa de todas as coisas não pode receber atributos só por ser a causa suprema de tudo. Antes é preciso negar todos os atributos precisamente por conta de ser o supremo. Atribuir nomes à causa é impor-lhe privações e isto é próprio das criaturas concretas. O mesmo autor, ao fim do referido parágrafo diz que “a causa é de longe anterior e superior às privações, e está acima de tudo o que seja aférese e atribuição”.<sup>19</sup> A aferése enquanto abstração, é a possibilidade de o intelecto alcançar o ser e dar-lhes atribuições. A apófase, que é a negação, é o caminho para a ascensão gnosiológica e espiritual até a treva onde Deus está.

A outra semelhança está nos traços característicos dos não iniciados. No Teeteto, eles são considerados como “teimosos e obstinados”. A teimosia e a obstinação referem-se à mentalidade reducionista de certa autossuficiência dos sentidos e intelecto. Como antes já assinalado, os não iniciados não enxergam além do plano das realidades inteligíveis pela inteligência via abstração. A partir disso, entendem a verdade como reduzida ao que se pode explicar. Ignoram o fato de o plano do invisível, para usar as palavras de Sócrates, interferirem na própria existência. No caso de Dionísio, a obstinação e teimosia dos não iniciados é a ignorância do fato de a causa estar acima e além de toda e qualquer atribuição e que qualquer atributo imposto à causa é privação. Por conta disso, a privação retira a Causa ou Princípio da sua “posição” de soberania. A postura postulada por Dionísio é a via da ascensão nos moldes da via de Moisés. O despojo, o apartar-se,

<sup>18</sup> - DIONÍSIO. Teologia Mística, I, 2. In, Madiaeivalia, 10. Trad. Mário Santiago de Carvalho. Lisboa, 1996.

<sup>19</sup> - Idem.





por exemplo, são comportamentos de quem quer ultrapassar-se a si mesmo para adentrar na treva divina, que é o âmbito do silenciamento de tudo aquilo que os não iniciados obstinam em apegar-se.

O terceiro parágrafo centra-se na visão de Bartolomeu sobre a negação e o itinerário de Moisés que começa na complexidade da realidade concreta até o seu início na via mística. No que concerne a Bartolomeu, este diz que o Evangelho é conciso e que por isso, possui extensão e grandeza. Segundo Dionísio, Bartolomeu entendeu que o espírito do Evangelho é a compreensão dos mistérios divinos, não se traduzem em palavras ao mesmo tempo que em “escassas palavras”. A palavra e o entendimento não são vias obrigatórias para a compreensão dos mistérios divinos, mas Deus mesmo enquanto verdade plena sem véu, uma vez que Ele está acima de todas as coisas de modo mais que substancial.<sup>20</sup> Isso significa a transposição de tudo o que é impuro e “que em cada subida se elevam além de todos os cumes santos e deixam para trás todas as luzes divinas, sons e palavras do céu, penetrando na treva onde na realidade está”<sup>21</sup>.

| 17

A via de Moisés, tema da obra de Gregório de Nissa já citada, é referenciada também por Dionísio. A propósito, Moisés é tomado como o modelo de iniciação mística, embora não de modo perfeito. O que importa a Dionísio é que determinados termos podem ser identificados dentro da via mosaica como expressões da via mística: purificação pessoal, afastamento do que não é puro, alcance do cume das ascensões divinas, união com o lugar em que Deus está e penetração na treva do não-conhecimento (ANDYA, 1996: 341).

Em suas observações sobre a ascensão de Moisés, a subida à montanha, ao referenciarmos a passagem da sarça ardente, representa a ascensão das negações, isto é, enquanto a montanha significa o conhecimento, Moisés passa por uma progressão no sentido linguístico: negando progressivamente atributos ao Princípio, temos a diminuição do uso das palavras em Sua referência que desemboca na ausência de palavras.<sup>22</sup> Este processo significa a purificação pessoal de Moisés, que não obstrui o Princípio por palavras e também, o apartar-se do que não é puro, ou seja, daquilo que pode impor obstruções ao Princípio. Com a inteligência não obstruída pelo que se adquiriu via intelecto e sentidos, quem está no processo de ascensão não faz do seu saber o seu ídolo.

---

<sup>20</sup> - DIONÍSIO. Teologia Mística, I, 3. In, Madiaeivalia, 10. Trad. Mário Santiago de Carvalho. Lisboa, 1996.

<sup>21</sup> - Idem.

<sup>22</sup> - Idem, idem.





A apófase tem como efeito mais importante, ao negar atributos, a não obstrução do Princípio. Em Dionísio, segundo (LELOUP, 2014: 69-70), a apófase é:

| 18

Ao mesmo tempo um exercício teológico de supressão e de negação de tudo aquilo que é impróprio no sentido de estar “além de tudo” e é também um exercício de purificação pertencente à via purgativa que prepara a iluminação e a união. Não se trata apenas de purificar suas ideias “sobre Deus”, mas de purificar sua vida “para Deus”.

Portanto, também podemos absorver nessa passagem, a própria ideia da morte como passagem para a vida em abundância, do ponto de vista da união mística. O despojo, já citado por Gregório de Nissa e por Dionísio, é a morte necessária para que a nova vida, representada pelas posturas da purificação, vontade de apartar-se do que não é puro, ascensão divina, união com Deus e penetração na treva do que não pode ser conhecido, possa ser possível. A via mística apresentada por Dionísio, analisando a via de Moisés, não é a negação da vida, mas a sua vivência em sua plenitude, que se consubstancia na união com o supersubstancial ou o Princípio mesmo de tudo. O importante é a vida desgarrada da ignorância, vício típico dos não iniciados na medida em que estes são obstinados em distorcer a verdade ou o conceito de causa reduzindo àquilo que pode ser apreendido pelo aparato natural de conhecimento. A contemplação é a postura daquele que morreu, isto é, de quem se despojou. Nela, os sentidos e intelecto não interferem na união com o Uno e assim, não se obstrui o caminho que liga a alma do ser desejoso de se unir e Aquele que exerce a atração sobre essa alma. É liberto aquele que celebra o “não”, aquele que não submete ao intelecto e os sentidos o lugar da causa; consequentemente, ao não submeter o lugar da causa, não obstrui o caminho para o Princípio. Moisés foi ensinado a celebrar o “não” quando esteve no cume da montanha, que representa para Dionísio, o momento em que todas as negações foram feitas e o espírito ficou pronto para despojar tudo o que precisaria ser despojado. Desta forma, Moisés une-se ao Princípio que diz “Eu Sou” e com esta revelação Moisés entra na treva do não conhecimento. Assim, na treva, ele vê a luz superabundante. Ele purifica-se para Deus: sentidos, intelecto silenciados. O “Eu Sou” é tudo que dá sentido a Moisés. A escassez de palavras diviniza Moisés. A escassez de palavras é o caminho de ascensão na montanha até o seu cume. A escassez de palavras permite-o enxergar e ouvir de forma iluminada o “Eu Sou”. O cume da montanha é representado por Dionísio o lugar de escuridão propício para a união com Deus. Mas só os despojados, purificados, apartados da multidão podem estar prontos para essa união e para o adentrar no não conhecimento que dá sentido a tudo. Aqui tem-se a experiência do intangível que não pode ser descrita pelos e intelecto porque antes foram



silenciados. O que está silenciado não fala e se não fala não está em atividade. A vulnerabilidade total é a segurança que está em união. Não é preciso armar-se para estar seguro, ou para exercer o controle. A união mística com o Princípio ou o Além de tudo, permite segurança e certo controle no tocante ao conhecimento do sentido de tudo. Assim diz Dionísio, encerrando o terceiro parágrafo do capítulo I da Teologia Mística:

| 19

Nesse momento, Moisés, liberto de tudo o que é visto e de tudo o que vê, penetra na treva do não conhecimento, a treva autenticamente mística e, renunciando às percepções intelectivas, chega à total intangibilidade e indivisibilidade; entrega-se inteiramente ao que está acima de tudo e de nada (e não é nem ele próprio nem outro), unindo-se da forma mais perfeita ao que é completamente incognoscível mediante a total inatividade do conhecimento, conhecendo além do espírito graças ao ato de nada conhecer.<sup>23</sup>

Nada conhecer é ato da Graça em favor daquele que está desejoso de união com Aquele que está além de tudo. A alma desejosa reconhece esta graça e dela toma posse. Ao tomar posse, tudo o que está ligado ao processo de conhecimento da realidade concreta mediante intelecto e sentidos entra em estado de inatividade e a alma entra na vulnerabilidade necessária para deixar-se absorver pelo Uno. A apófase é o epicentro do conceito de treva divina para Dionísio no sentido de permitir, por meio das negações, a experiência do intangível. No decorrer da Idade Média, a Teologia Mística ressoará em diversos autores que se ocuparam da temática da espiritualidade mística bem como do aspecto epistemológico que também faz parte. Autores como Santo Tomás de Aquino ressoarão o conteúdo da Teologia mística em suas obras.

### Considerações finais

A Teologia Mística de Dionísio é uma das principais obras pelas quais a via apofática se insere na teologia mística do período medieval subsequente. Autores como Santo Tomás de Aquino<sup>24</sup> trataram de temas como a possibilidade do conhecimento de Deus e, também, do conhecimento do mundo via intelecto e sentidos considerando também de tal via. Apesar de a sua estrutura de pensamento ser basicamente aristotélica, Santo Tomás neste sentido é também herdeiro de Dionísio (NASCIMENTO, 2008: 63). É por meio da influência da via aqui exposta que é possível estabelecer o alcance do conhecimento intelectivo e sensorial bem como o postulado de que, quanto mais se afasta das coisas

<sup>23</sup> - - DIONÍSIO. Teologia Mística, I, 3. In, Madiaevelia, 10. Trad. Mário Santiago de Carvalho. Lisboa, 1996 – perêntesis do autor.

<sup>24</sup> - A opção por Santo Tomás como exemplo resonante do modelo dionisiano explica-se pelo fato de o Doutor Angélico promover um incremento que não consta na obra de Dionísio: o da ampliação da apófase para as substâncias incorpóreas ou separadas da matéria.





concretas e complexas, na direção dos simples e da simplicidade de Deus, de forma mais geral o intelecto humano obterá conhecimento.

Isso quer dizer, então, que a tese tomista está centrada na ideia de que ao intelecto humano corresponde o conhecimento das essências dos entes concretos, isto é, a sua quididade, posto que está unido ao corpo. Entretanto, na resposta à primeira objeção da questão 88 da *Suma Teológica*, Santo Tomás diz que é possível o conhecimento das coisas invisíveis pela via da ascensão das coisas visíveis. Contudo, esse conhecimento não é perfeito, já que o intelecto humano, unido ao corpo, começa pelas coisas concretas e complexas de modo perfeito até as coisas invisíveis e incorpóreas de modo não perfeito:

| 20

Pode-se concluir que aquilo que a nossa mente conhece, dos seres incorpóreos, pode conhecer por si mesma. E isto é tão verdadeiro que, mesmo os filósofos podem dizer que a ciência da alma é um princípio para se conhecerem as substâncias separadas. Pois conhecendo-se a si mesma, a nossa alma atinge, na medida em que isso lhe é possível, um certo conhecimento das substâncias incorpóreas; não as conhece, porém, em si e perfeitamente, conhecendo-se a si mesma.<sup>25</sup>

Cumpre notar que para Santo Tomás, é possível a alma possuir o conhecimento de si mesma e isso nos permitiria o conhecimento das substâncias separadas. Mas claro está na citação acima que este conhecimento é imperfeito e a frase do passo *é possível, um certo conhecimento das substâncias incorpóreas* corrobora o postulado tomasiano. Este é um dos pontos nos quais vemos a influência dionisiana em Santo Tomás: ao negar que a alma possa conhecer por si mesma as substâncias incorpóreas ou separadas, isso significaria dizer que não se pode traçar paralelos suficientes entre as coisas materiais, dotadas de complexidade e composição, e as coisas incorpóreas, direcionadas para a simplicidade. Por isso mesmo, elas são dessemelhantes e, com isso, Tomás de Aquino afirma ser imperfeita a obtenção do conhecimento do que não é corporal. Esta passagem pode confirmar um dos aspectos do conhecimento como processo de ascensão na medida em que se reconhece estas dessemelhanças e limites do nosso intelecto. Por este motivo, o nosso autor rejeita a possibilidade de apreensão intelectual direta do imaterial pelo homem. Devemos considerar aqui que Santo Tomás torna possível a ampliação do alcance da apófase, modelo teológico de Dionísio, para as substâncias imateriais, já que estas não são principiadas pela matéria e, por isso, de certa forma possuem um caráter apofático, ao mesmo tempo em que possam ser ditas como noções de entendimento, considerando o limite do intelecto e dos sentidos citados anteriormente.

---

<sup>25</sup> - Suma Teológica I, q. 88, a. 1.





Na Suma contra os gentios, Santo Tomás trata da questão do conhecimento de Deus e emprega a noção dionisiana da “*via remotionis*”. Logo no início diz o autor:

| 21

Após ter demonstrado haver um primeiro ente que denominamos Deus, convém investigar as suas propriedades. Porém, na consideração da substância divina, deve-se usar sobretudo da via da remoção, visto que a substância divina excede, pela imensidão, toda a forma que o nosso intelecto atinge. Por isso, não podemos conhecê-la apreendendo dela *o que é*. Assim, poderemos ter alguma noção da mesma pelo que *ela não é*, e tanto mais nos aproximaremos do seu conhecimento quanto mais puder o nosso intelecto remover-lhes os atributos.<sup>26</sup>

O conhecimento de Deus pela via da remoção só teria como caminho a remoção dos seus atributos. Remover os atributos relativos à substância divina por parte do intelecto significa negar dela toda a composição que a colocaria como algo apreensível pelo intelecto. Aqui o método teológico dionisiano se repete. Se ele se aplica, dentro do âmbito epistemológico, às substâncias imateriais, por não serem principiadas pela matéria, do mesmo modo se aplica ao Princípio primeiro. Assim como Dionísio, Santo Tomás na passagem ora em análise, afirma que é a substância divina excedente a toda forma alcançável pelo nosso intelecto. Se é excedente e escapa do alcance do próprio intelecto, cumpre trilharmos a chamada via da remoção na qual, como antes dito, os atributos são retirados. Deus é absolutamente simples porque é ato puro de existência e conhece todas as coisas a partir de Si mesmo. Toda composição deve ser, portanto, negada. Para (GILSON, 2024: 118), “retirar a composição da substância divina implica em retirar noções convenientes aos entes particulares como as de todo e de partes, matéria e forma, essência e substância, essência e existência.” Estas limitações, características dos entes, são imperfeições e não se coadunam com a perfeição de Deus, cujo conhecimento é impossível, mas que pode ser dito graças à possibilidade de retirar-se as imperfeições daquilo que é absolutamente simples, isto é, o próprio Deus.

Não foi o objetivo esmiuçar o debate de Tomás de Aquino com os platônicos e com os filósofos árabes como Avicena<sup>27</sup> a respeito das características do intelecto bem como suas limitações. O objetivo de expor brevemente o exemplo tomista é o de mostrar a importância do método teológico de Dionísio para as discussões a respeito do tema do intelecto e da gnosiologia em geral. No caso específico de Santo Tomás, para onde ele amplia tal método, ou seja, do trato dos corpos celestiais e de sua diferença para os corpos

<sup>26</sup> - Suma Contra os Gentios, XIV, 1.

<sup>27</sup> - Um dos trabalhos que esmiuçam o debate tomista com os platônicos, Avicena e Avempace, por exemplo, a partir do modelo teológico de Dionísio, é o do próprio Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento, *Santo Tomás de Aquino e o conhecimento negativo de Deus*. Interações: Cultura e Comunidade, v. 3, n.3, 2008.





materiais para o trato da dessemelhança entre os entes compostos e particulares para as substâncias incorpóreas separadas da matéria até a substância divina cujo Ser por excelência é Deus, Causa Primeira e princípio de todas as coisas.

## Referências bibliográficas

| 22

### Livros

- AQUINO, St. Tomás de. **Suma Contra os Gentios**. Tradução de D. Odilão Moura, OSB. Campinas. Ecclesiae, 2017.
- \_\_\_\_\_. **Suma Teológica**, Vol 1- La pars. Tradução de Alexandre Correia. Campinas. Ecclesiae, 2017.
- ANDYA, Y. **L'union à Dieu chez Denys l'Areopagite**. New York. E.J.Brill, 1996.
- ANSELMO, S. **Proslógio**. Tradução e notas de Angelo Ricci. São Paulo. Col. Os Pensadores. Abril Cultural, 1973.
- COPLESTON, F. **Uma história da Filosofia**, vol. 1: Grécia, Roma e Filosofia Medieval. Tradução de Augusto Caballero Fleck, Carlos Guilherme e Ronald Robson. Campinas. Vide Editorial, 2021.
- DIONÍSIO, A. **Teologia Mística**. In: Mediaevalia, 10. Versão do Grego e estudo complementar de Mário Santiago de Carvalho. Porto. Fundação Eng. António de Almeida, 1996.
- \_\_\_\_\_. **Teologia Mística**. Tradução e apresentação de Marco Lucchesi. Rio de Janeiro. Mauad X, 2021.
- FRAILE. Guilhermo. **Historia de la Filosofia**, vol. IIa. Madrid. Biblioteca de Autores Cristianos, 1975.
- FRANCA, Leonel. **A psicologia da fé**. Campinas. Calvariae Editorial, 2019.
- GILSON. Étienne. **O tomismo – Introdução à filosofia de Santo Tomás de Aquino**. Tradução de Juvenal Savian Filho. São Paulo. Editora WMF Martins Fontes, 2024.
- HADOT, P. **Exercícios espirituais e filosofia antiga**. Tradução de Flávio Fontenelle e Lorraine Oliveira. São Paulo. É Realizações, 2014.
- LELOUP, J. **A teologia mística de Dionísio, O Areopagita. Um obscuro e luminoso silêncio**. Tradução de Karin Andrea de Guise. Petrópolis. Vozes, 2014.
- PLATÃO. **República**. Tradução de Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1993.
- \_\_\_\_\_. **Teeteto**. 4<sup>a</sup> ed. Trad. Adriana Manuela Nogueira. Lisboa. Fundação Calouste Gulbenkian, 2015.
- \_\_\_\_\_. **Timeu – Crítias**. Tradução do grego, introdução e notas de Rodolfo Lopes. Coimbra. Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos, 2011.

### Artigos em Periódicos

- NASCIMENTO. C.A.R. **Santo Tomás de Aquino e o conhecimento negativo de Deus**. Interações: Cultura e Comunidade, Uberlândia, v. 3, n.3, p. 61-77, 2008.
- **Artigos em forma de hipertextos**

- DA COSTA, R. S. **Dionísio Areopagita, teologia catafática e teologia apofática**. Disponível em: <<http://oleniski.blogspot.com/2015/04/dionisio-areopagita-teologia-catafatica.html>> Acessado a data de 13/06/2024.
- NISSA, G. **A vida Moisés**. Disponível em: <[https://sumateologica.wordpress.com/wpcontent/uploads/2010/02/gregorio\\_de\\_nissa\\_sobre\\_a\\_vida\\_de\\_moises.pdf](https://sumateologica.wordpress.com/wpcontent/uploads/2010/02/gregorio_de_nissa_sobre_a_vida_de_moises.pdf)> Acessado a data de 13/06/2024.