

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

Luiz Antônio de Araújo

**A NEGAÇÃO CONCEITUAL DE DEUS E SEUS DESDOBRAMENTOS A
PARTIR DA MÍSTICA ESPECULATIVA DO PSEUDO-DIONÍSIO AREOPAGITA**

Belo Horizonte
2015

Luiz Antônio de Araújo

**A NEGAÇÃO CONCEITUAL DE DEUS E SEUS DESDOBRAMENTOS A
PARTIR DA MÍSTICA ESPECULATIVA DO PSEUDO-DIONÍSIO AREOPAGITA**

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

Orientador: Prof. Dr. Lindomar Rocha Mota

Belo Horizonte
2015

FICHA CATALOGRÁFICA

Elaborada pela Biblioteca da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais

A663n Araújo, Luiz Antônio de
A negação conceitual de Deus e seus desdobramentos a partir da mística especulativa do Pseudo-Dionísio Areopagita / Luiz Antônio de Araújo. Belo Horizonte, 2015.
112 f.

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

1. Deus - Onisciência. 2. Negação (Lógica). 3. Filosofia e religião. 4. Dionísio, Santo Bispo de Alexandria, m. 265. - Crítica e interpretação. 5. Razão. I. Mota, Lindomar Rocha. II. Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais. Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião. III. Título.

SIB PUC MINAS

CDU: 231

Luiz Antônio de Araújo

**A NEGAÇÃO CONCEITUAL DE DEUS E SEUS DESDOBRAMENTOS A
PARTIR DA MÍSTICA ESPECULATIVA DO PSEUDO-DIONÍSIO AREOPAGITA**

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

Prof. Dr. Lindomar Rocha Mota (Orientador) – PUC Minas

Prof. Dr. Rodrigo Coppe Caldeira – PUC Minas

Profa. Dra. Maria Cláudia Almeida Orlando Magnani – UFVJM

Belo Horizonte, 13 de março de 2015.

AGRADECIMENTOS

A Deus, sentido *Bondoso* da existência.

Aos meus pais pela colaboração e esforços dispensados na minha formação.

Aos meus irmãos e amigos pelo apoio e incentivo.

À Gisele pela constante presença e paciente compreensão.

Aos professores e colegas de turma do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da PUC Minas pela convivência e aprendizado.

Aos funcionários do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião – PUC Minas e da Biblioteca *Padre Alberto Antoniazzi* - PUC Minas, pela presteza no atendimento e cordial convivência.

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – CAPES, pela bolsa de estudos, ajuda indispensável para a conclusão desta etapa acadêmica.

De maneira especial, ao Professor Lindomar Rocha Mota pela orientação paciente, dedicada e interessada.

Ao professor Rodrigo Coppe Caldeira por aceitar *qualificar* o trabalho e compor a banca de avaliação.

À professora Maria Cláudia Almeida Orlando Magnani por ter acolhido o convite para compor a banca de avaliação.

A cada um e todos que de diversas maneiras me incentivaram e me tornaram mais forte.

Assim, esta Tearquia supra-essencial, situada além da substância e do bem, que nenhum daqueles que amam a verdade que transcende toda verdade se permite louvá-la como razão ou como potência, como vida ou como essência, mas a situa de preferência lá onde são excluídas e ultrapassadas toda maneira de ser; todo movimento, toda vida, toda imagem, toda opinião, toda expressão, toda razão, toda inteligência, toda essência, toda estabilidade, todo princípio, toda unidade, todo limite, toda infinidade, numa palavra, tudo o que pertence ao ser. (PSEUDO-DIONÍSIO AREOPAGITA, 2004b, p. 16).

RESUMO

Esta dissertação examina o modo como o intelecto se posiciona especulativamente frente à realidade divina a partir da *via apofática*. O modo investigativo pelo qual historicamente o indivíduo enfrenta a questão acerca de Deus sempre pressupôs muito da filosofia e da teologia e é fundamental para a história do pensamento ocidental. Seguindo os passos do Pseudo-Dionísio Areopagita, referencial teórico da pesquisa, o trabalho se propõe a percorrer as vias do pensamento filosófico-teológico e confrontar as perspectivas da linguagem gramatical e do fundamento *onto-teo-lógico* da realidade a partir da retomada da teologia negativa. Para tanto, discute-se os modos que a tradição abordou a natureza divina através da *via catafática* e sua tentativa de identificação entre Deus e o *ser*. Em paralelo, destacamos a *via apofática* e a negação dos atributos ontológicos de Deus. Essa via assume posição da total transcendência de Deus, inacessível ao cálculo racional, compreendido apenas como *Bem (tó Agathón)*. Através dessa ideia, as obras de Pseudo-Dionísio Areopagita permitem o reconhecimento de um filão filosófico e teológico que perpassa os séculos e encontra acolhida na reflexão contemporânea.

Palavras-chave: Negação. Deus. Bem. Ser. Apofaticismo. Razão.

ABSTRACT

This dissertation examines how the intellect is positioned facing the divine reality speculatively from the apophatic way. The investigative mode by which historically the individual faces the question about God always assumed a lot of philosophy and theology and it is fundamental to the history of Western thought. Following in the footsteps of Pseudo-Dionysius Areopagite, theoretical framework of this research, the work propose to travel the routes of the philosophical-theological thought and confront the perspectives of grammar and language grounds *onto-theological course* of reality from the resumption of negative theology. To this end, it discusses the ways that the tradition came to the divine nature through the cataphatic way and his attempt of identification between God and the *being*. In parallel, we highlight the apophatic way and its denial of ontological attributes of God. This path assumes position of total transcendence of God, inaccessible to rational calculation, understood only as *Good (tó Agathón)*. Through this idea, the works of Pseudo-Dionysius Areopagite allow recognition of a philosophical and theological streak that runs through the centuries and it is welcome in the contemporary reflection.

Keywords: Denial. God. *Good*. Being. Apophaticism. Reason.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	15
2 PENSAR DEUS A PARTIR E ALÉM DOS CONCEITOS	19
2.1 Estruturação histórica	19
2.1.1 Dionísio, o Areopagita	20
2.1.2 O Corpus dionysiacum	22
2.1.3 Autoria do Corpus dionysiacum	25
2.2 A questão sobre Deus	28
2.2.1 Considerações preliminares sobre a teologia	33
2.2.2 A teologia catafática	36
2.2.3 A teologia apofática	41
3 A NEGAÇÃO COMO VIA DE ACESSO AO CONHECIMENTO DE DEUS	45
3.1 O problema da linguagem no discurso teológico	46
3.2 O argumento apofático	52
3.2.1 A teologia simbólica	54
3.2.2 A nomeação de Deus	57
3.2.3 A negação de Deus	62
3.3 A teologia mística	69
4 A RETOMADA DO APOFATICISMO NO PENSAMENTO CONTEMPORÂNEO	75
4.1 A negação como possibilidade	76
4.2 A questão histórica do fundamento	78
4.3 Deus sem ser	84
4.4 Ser e verdade	92
4.5 A atualidade do discurso apofático	97
5 CONCLUSÃO	103
REFERÊNCIAS	107

1 INTRODUÇÃO

A temática sobre Deus constitui historicamente caráter especulativo no tocante aos desdobramentos intelectuais afirmados como a mais alta condição de reflexão do ser humano. Nesse sentido, as grandes construções filosóficas e teológicas ao longo dos séculos sempre se confrontaram racionalmente em identificar o caráter metafísico da realidade, diante da qual, se instauram posições fundamentais sobre a base que orienta o discurso sobre o divino.

Assim, constatamos que Deus é um assunto recorrente na tradição filosófica e teológica do Ocidente. Desde a raiz das elaborações intelectuais, muitos se dedicaram a sustentar posições que dessem conta de tratar a condição divina. Isso despertou no ser humano um inquietante desejo que serviu de combustível para que tais investigações fossem levadas adiante. Em face disso, interessa-nos fazer uma reflexão sobre como a questão de Deus foi colocada na história de nossa tradição a partir de uma abordagem que considera o percurso do pensamento em direção à natureza divina.

Tratar Deus ao interno do intelecto indica tanto a mais elevada atividade do pensamento que se confronta com a realidade primordial e fundamental da existência, quanto o objeto a ser investigado, algo totalmente transcendente e sublime que sustenta o mais alto esforço especulativo do homem. Ao trazer o problema para os domínios da filosofia e da teologia, a tradição do pensamento ocidental se viu comprometida com o desafio de responder a seguinte questão: como o intelecto finito se confronta com a realidade infinita de Deus?

Não há resposta unívoca para a questão. Ao longo dos séculos, muito se debateu sobre o assunto e muitos escritos derivaram da sólida dedicação de autores que tentaram de diferentes maneiras, percorrer o caminho posto pelo intelecto frente ao Mistério de Deus. Por conseguinte, ao longo desse processo especulativo, identificamos dois filões característicos para o enfrentamento da questão. Trata-se de duas possibilidades inerentes ao pensamento, em que o ponto central é a perspectiva de Deus como condição do intelecto, cujo problema é a posição que Ele ocupa frente ao pensamento e a linguagem gramatical.

Verifica-se desse modo, por um lado, o advento de Deus identificado com o *ser*, apreendido pela força do *logos* e dizível pelo discurso que entrelaça o conceito e nomeia a divindade. Por outro lado, surge à verificação do divino entendido a partir de um movimento que nega seus atributos e lhe assegura a condição de *Deus sem ser*. A *via catafática*, também conhecida como teologia positiva, segue a tradição do pensamento que optou por fazer uma reflexão teológica a partir da identificação de Deus com o *ser*. Em face disso, pensar o divino

supõe uma dinâmica intelectual que consiste em sustentar posições que identifiquem a realidade de Deus com a capacidade humana de apreendê-lo e inseri-lo no campo da linguagem conceitual.

De outro modo, nos confrontamos com uma segunda via de acesso à realidade divina, a tradição *apofática*. Também conhecida como teologia negativa, ela parte do princípio da negação do *ser* de Deus. A concepção fundamental do *apofaticismo* é a constatação de que a natureza divina não pode ser definida como puro ato da razão conceitual, logo, o conceito de *ser* não se aplica a Deus.

Dentro desse horizonte filosófico-teológico, orientaremos nossa reflexão em direção à *via apofática*, sobretudo, a partir da reflexão assumida por Pseudo-Dionísio Areopagita, que será o objeto teórico da pesquisa. O autor em questão assumiu a identidade de Dionísio, convertido por São Paulo no Areópago de Atenas por volta do ano cinquenta. Entretanto, estudos posteriores concluíram se tratar, possivelmente, de um monge siríaco de ascendência neoplatônica que viveu entre os séculos V e VI.

Pseudo-Dionísio Areopagita foi quem primeiro examinou, em ambiente cristão, a relação do intelecto com o divino por meio da negação conceitual. A partir das suas obras surge a constatação de uma via alternativa ao pensamento de Deus entendido como realidade ontológica. Nesse sentido, ele assevera que a teologia deve se ocupar da realidade divina a partir da negação de um significante universal nomeado por meio das estruturas do intelecto e da linguagem conceitual.

A condição de *Deus sem ser*, portanto, revela uma via de acesso à natureza divina que caminha na contramão da razão instrumental, sobretudo, da identificação lógica de Deus como Aquele que *É*. Desse modo, a mudança no foco do acesso especulativo do divino pelo intelecto sustentaria a inviabilidade de todo e qualquer conhecimento sobre sua realidade. Consequentemente, sugerindo o desconhecimento intelectual como condição para o ser humano se relacionar com a realidade divina.

Nesse caso, a *via apofática* não conduz ao ateísmo, ao contrário, sustenta uma possibilidade de relação do ser humano com Deus além do alcance da razão. Diante disso, a investigação sobre Deus atrelada ao conceito de *ser* é preterida em favor do advento da divindade como *Bem*. A condição de Deus como *Bem* ultrapassa o discurso ontológico da *teologia catáfrica* e propõe outra via de acesso à realidade divina dissociada do puro ato do pensamento. Dessa maneira, Deus não pode ser conceituado através de nenhuma palavra, mas experienciado pelo silêncio místico Daquele que a tudo transcende.

Na sequência do exposto, passamos à exposição da pesquisa que se organiza a partir da constituição de três capítulos que relacionam a temática do apofaticismo à questão de Deus. Como metodologia, lançamos mão da pesquisa bibliográfica e tivemos como referência principal o *Corpus dionysiacum*. O mesmo foi recolhido e organizado em língua portuguesa pela editora Paulus (2004) com o título de *Obras Completas* e tradução de Roque Frangiotti.

O primeiro capítulo – *Pensar Deus a partir e além dos conceitos* - se encarrega de uma recuperação histórica do Pseudo-Dionísio Areopagita e da sua pequena coletânea de obras. Em seguida, tratamos da questão sobre Deus a partir da possibilidade histórica das vias *catafática* e *apofática*. A abordagem assenta-se sobre a reflexão filosófico-teológico que se inicia a partir da posição originária e fundamental do ser humano ao confrontar-se com o modo especulativo de Deus. A posição *catafática* assumida por autores como Aristóteles, Santo Anselmo e Santo Tomás de Aquino expõe uma reflexão sobre a natureza divina chamada a se confrontar com a *via apofática*, desenvolvida, sobretudo, a partir do nome de Pseudo-Dionísio Areopagita.

No segundo capítulo – *A negação como via de acesso ao conhecimento de Deus* - nos atemos ao desenvolvimento do apofaticismo dionisiano como forma de renúncia racional ao conhecimento de Deus. Esta relação negativa estabelecida entre o intelecto e a realidade divina, concretiza-se, historicamente na reflexão filosófica e teológica por meio da influência de Pseudo-Dionísio Areopagita sobre autores que compartilham a impossibilidade do conhecimento de Deus por meio das estruturas racionais, tais como Mestre Eckart, Angelus Silesius e Nicolau de Cusa. Nesse sentido, também Santo Tomás de Aquino, embora tenha optado pela *via catáfática*, também será examinado por reconhecer elementos que corroboram o modo *apofático* de relacionamento com Deus.

No terceiro e último capítulo – *A retomada do apofaticismo no pensamento contemporâneo* – abrimos a possibilidade de diálogo entre o apofaticismo dionisiano e a reflexão negativa da contemporaneidade e suas críticas à metafísica tradicional. No momento em que emerge uma retomada contemporânea da negação como possibilidade filosófica e teológica, verifica-se uma posição alternativa ao argumento hegemônico da *onto-teo-logia* que perdurou durante séculos como horizonte da cultura ocidental. Autores como Martin Heidegger e Jaques Derrida resgatam a *via apofática* como superação das fórmulas conceituais próprias do discurso *catafático* e propõe a possibilidade de investigar a realidade divina sem o conceito de *ser*.

Em face disso, convém destacar que essa abordagem, assenta-se sobre a reflexão filosófica e teológica da atualidade e instaura no ser humano a possibilidade contínua do

questionamento intelectual sobre as bases fundamentais assumidas pela tradição do pensamento a partir de uma dimensão logocêntrica da realidade. A retomada do pensamento do Pseudo-Dionísio Areopagita traz consigo uma alternativa plausível para confrontarmos o ser humano com Deus a partir de uma abertura mística. Desse modo, nos confrontamos com um caminho que possibilita a purificação da fé e do modo tradicional de fazer teologia, como condição de possibilidade para pensar um cenário de secularização.

Por fim, vale ressaltar que a pesquisa em questão foi desenvolvida no campo das Ciências da Religião na medida em que se propõe a confrontar o problema de Deus a partir do resgate de uma maneira tradicional do ser humano relacionar-se com o Mistério Divino. Isso abre a possibilidade de considerar, ao interno da reflexão, Deus como *Bem* e não como *ser*. Explicitando que o advento do divino ao intelecto humano permite considerá-lo despojado de dogmas e conceituações a seu respeito.

2 PENSAR DEUS A PARTIR E ALÉM DOS CONCEITOS

O confronto do intelecto com a realidade divina implica a condição de investigação de Deus a partir de variantes próprias do discurso filosófico e teológico. Ao analisar radicalmente a questão sobre o divino, o ser humano se coloca diante de um cenário onde a pergunta fundamental sobre a realidade é posta no cerne da reflexão especulativa. Isso implica a relevância da condição de enfrentamento da investigação da natureza divina na construção histórica da cultura ocidental.

As possibilidades do intelecto se debater com a realidade de Deus coincidem com a produção sistematizada de reflexões que tradicionalmente buscaram aproximar, através do pensamento, a possibilidade e a limitação da razão se confrontar com o Mistério Divino. A noção de investigar Deus parte de duas concepções tradicionais do pensamento. Trata-se da ideia de pensar a partir da identificação de Deus com o *ser* e da posição que assume a ausência conceitual do divino. Importantes pensadores antigos e medievais não deixaram passar despercebida essa condição do pensamento e optaram por pensar a partir de um ou outro modo.

2.1 Estruturação histórica

A tradição antiga e medieval nos brindou com memoráveis personagens, escritos e acontecimentos marcantes. Tais feitos instigaram e continuam despertando o interesse de inúmeras pessoas mundo afora a se confrontarem com obras e fatos do passado.

Por conseguinte, aqueles que nos precederam no processo investigativo de construção intelectual são referenciais a serem revisitados. Confrontar-se com o pensamento de alguém que dentro de um contexto cultural e marco histórico delimitado, procurou pensar problemáticas próprias de seu tempo, permite-nos perceber e valorizar o que foi produzido e dialogar, hoje, com nosso contexto.

Em vista disso, nos concentramos em investigar uma coletânea de obras do século VI que chamou a atenção de autores e comentadores ao longo dos séculos e, inicialmente, foi atribuída a Dionísio, o Areopagita. Assim sendo, procuramos inicialmente fazer uma contextualização do autor e da sua obra.

2.1.1 Dionísio, o Areopagita

Dentro das possibilidades de investigação filosóficas e teológicas do Oriente e do Ocidente, nos deparamos com uma figura enigmática que chama atenção por seu legado intelectual, mas também pela obscuridade que paira sobre sua identidade histórica¹. De acordo com o capítulo dezessete do livro dos Atos dos Apóstolos², por volta do ano cinquenta, o missionário Paulo de Tarso se encontrava em Atenas para divulgar o cristianismo em meio aos gentios. (At, 17, 15). Após exposição em praça pública ele é convidado a discursar no Areópago, diante de gregos curiosos em ouvir sua exposição, como relatado no livro dos *Atos dos Apóstolos*: “Tomando Paulo consigo, o levaram ao Areópago, dizendo: podemos saber qual é a nova doutrina que estás expondo? De fato, as coisas que dizes soam estranhas para nós. Queremos saber o que significam”. (At, 17, 19-20).

Após aceitar o convite, São Paulo se coloca de pé no Areópago e toma a palavra. Ele busca elaborar um discurso a partir de uma possível identificação da filosofia grega com a mensagem cristã. No desenrolar da sua fala e no intuito de sustentar seus argumentos em solo grego, o apóstolo cristão toma como referência um altar construído pelos gregos e dedicado a um *deus particular*: “Com efeito, observando, ao passar, as vossas imagens sagradas, encontrei até um altar com esta inscrição: ‘a um deus desconhecido’” (At, 17, 23).

Ao prosseguir com sua exposição, São Paulo direciona seu argumento ao *Deus cristão* e faz um contraponto com o ‘deus desconhecido’ numa tentativa de associá-los e, sobretudo,

¹ Em breve artigo, Ernesto Perini-Santos analisa a terminologia nominal a ser utilizada ao se referir ao autor do *Corpus dionysiacum*. Na literatura encontramos uma variação quando se refere ao autor do *Corpus dionysiacum* como àquele que teria sido o convertido no Areópago por Paulo, conforme nos afirma o livro dos Atos dos Apóstolos, mas que teve sua identidade contestada a partir dos seus próprios escritos. Não sendo o autor das obras o grego Dionísio convertido no Areópago e sendo o personagem histórico desconhecido se acrescentou ao nome de Dionísio a terminologia ‘Pseudo’. Desse modo, o autor do *Corpus dionysiacum* passou a ser conhecido ao longo da história como Pseudo-Dionísio Areopagita. Procedimento comum no período medieval que criou também personagens como Pseudo-Aristóteles e Pseudo-Agostinho. Porém há outros registros na literatura para designar a nomenclatura do autor em questão, a saber: ‘Dionísio Pseudo-Areopagita (utilizado por Boehner e Gilson, 1998, p.115; Burns, 1998, p. 665; De Libera, p. 92 e usa também ‘Pseudo-Dionísio Areopagita’, p. 168. A segunda nomenclatura utilizada por De Libera é mais usual, sendo também utilizada por Fumagalli e Parodi, 1989, p. 91; Marenbon, 1988, p. 59; Riccati, 1983, p. 9. Desse modo o artigo de Ernesto Perini-Santos objetiva definir qual a nomenclatura correta do autor do *Corpus dionysiacum*. Para ele o termo ‘Pseudo’ deve ser colocada onde a negação deve incidir. Seguindo a teoria das descrições definidas de Russell, o autor conclui que o uso correto é ‘Pseudo-Dionísio Areopagita’. assim, a negação recai sobre o nome de Dionísio Areopagita que não é o autor do *Corpus dionysiacum*. Ao contrário, a expressão Dionísio, Pseudo-Areopagita é imprópria, pois a negação recai apenas no Areopagita e sugere que o nome é Dionísio, porém não um Areopagita. Optamos por usar ao longo do texto a nomenclatura ‘Pseudo-Dionísio Areopagita ao referirmos ao autor do *Corpus dionysiacum*.

² Usaremos as referências bíblicas extraídas da Bíblia Sagrada, tradução da CNBB, Editora Vozes, 2001.

mostrar a superioridade do *Deus cristão* sobre as divindades politeístas, como demonstrado a seguir:

Pois bem, aquilo que adorais sem conhecer, eu vos anuncio. O Deus que fez o mundo e tudo o que nele existe, sendo Senhor do céu e da terra, não habita em templos feitos por mão humana. Também não é servido por mãos humanas, como se precisasse de alguma coisa; pois é ele que dá a todos vida, respiração e tudo mais. (At 17, 23-25).

Partindo do argumento de que o Deus por ele anunciado é inacessível à mente humana, descrito como totalmente inesgotável inescrutável e inatingível por meio da razão, São Paulo chama em questão a fé. Ao se servir desse recurso, ele exalta a fé inerente ao cristianismo como caminho pelo qual o homem se relaciona com Deus. Ao findar seu discurso, ele insere em defesa da sua fala a temática da Ressurreição de Jesus, tão caro a teologia paulina. Em contraponto a isso, o tema da Ressurreição constituía uma novidade para a compreensão daqueles que se prontificaram em escuta-lo.

Na sequência do texto nos deparamos com a reação, por parte de alguns personagens presentes no Areópago, de descrédito pelo assunto, enquanto outros chegam a zombar daquilo que acabavam de ouvir. No entanto, a narrativa nos apresenta, ainda, alguns que depositaram confiança nas palavras proferidas por São Paulo, e a partir daquele instante, se converteram ao cristianismo. Entre eles se encontrava um homem denominado Dionísio, como testemunhado na seguinte passagem: “mas alguns homens, unindo-se a ele, creram, entre os quais também Dionísio, o Areopagita, uma mulher com nome Damaris e outros com eles”. (At 17, 23).

Esse trecho do texto bíblico dos Atos dos Apóstolos que faz referência textual a Dionísio, presente no Areópago e convertido por São Paulo, aparentemente, poderia ser contextualizado como um relato secundário. Porém ganhou relevância histórica no cenário teológico a partir da apropriação em torno da figura do neoconvertido por um personagem autodenominado Dionísio.

O relato serviu de suporte para determinar a autoria de um conjunto de obras surgidas no início do século VI. Essa coletânea, conhecida como *Corpus dionysiacum* foi recolhida pela tradição medieval como objeto de análise acadêmica. O autor das obras ao se apresentar como Dionísio, o Areopagita, chama a atenção dos leitores para sua obra e lhe confere autoridade apostólica. Em uma passagem dos seus escritos é possível identificar a associação direta do autor com os apóstolos que conviveram com Jesus Cristo, como ele nos apresenta:

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

Em vista disso, a notoriedade e relevância dos escritos surgidos no início do século VI e atribuídos ao personagem convertido no Areópago por ocasião do discurso proferido por São Paulo, se propagou como importante instrumento para dirimir dúvidas sobre fé e resolver querelas teológicas durante o período medieval. (BEZERRA, 2009, p. 14). Assim, chamamos em causa a importância teológica desse conjunto de escritos sustentados pela autoridade de alguém que diretamente se relacionou com os apóstolos. Com isso, se faz necessário a pergunta pela organização e conteúdo dessa coletânea.

2.1.2 O Corpus dionysiacum

De acordo com Brandão (2004), o conjunto de obras que compõem o *Corpus dionysiacum* e que foi ao longo da história transmitido pela tradição, se estabeleceu como uma das coletâneas mais influentes da teologia cristã. As obras que perfizeram os séculos e hoje temos acesso, formam uma composição de quatro tratados assim denominados:

1. Hierarquia celeste (*De coelesti hierarchia*), composta de quinze capítulos;
2. Hierarquia eclesiástica (*De ecclesiastica hierarchia*), descrita em sete capítulos;
3. Sobre os nomes divinos (*De divinis nominibus*), exposta em treze capítulos;
4. Teologia mística (*De mystica theologia*), analisada em cinco capítulos.

Acrescidas a essas, são elencadas mais dez epístolas assim constituídas:

1. Sobre o conhecimento místico;
2. Sobre como Deus está acima do divino e do bem;
3. Trata da divindade oculta de Jesus;
4. Sobre A encarnação de Jesus, verdadeiro homem e supra-essencial;
5. As trevas divinas;
6. Exorta a firmeza na verdade;
7. Crítica a alguns sofistas;
8. Sobre a mansidão;
9. O simbolismo das escrituras;
10. A São João Evangelista, no seu exílio na ilha de Patmos.

Além dos escritos mencionados, é possível identificar no interno do *Corpus dionysiacum*, referências do autor a outras obras que também seriam de sua autoria. Partindo de alguns trechos da coletânea dionisíaca se verifica que são mencionados ao longo da obra outros sete escritos que o autor assegura ter desenvolvido. Recolhemos a partir de relatos testemunhais a menção que ele faz a sete possíveis tratados, como exposto a seguir:

1. *O inteligível e o sensível*: “Como mostramos claramente em nosso tratado *Sobre os sensíveis e os inteligíveis [...]*” (PSEUDO-DIONÍSIO, 2004d, p. 214); 2. *Das propriedades e ordens dos anjos*: “[...] e acima de todas essas prerrogativas de que se falou no tratado consagrado às propriedades e às ordens angélicas.” (PSEUDO-DIONÍSIO, 2004a, p.40); 3. *Da alma*: “[...] e todas estas prerrogativas que enumeramos em nosso tratado *Sobre a alma.*” (PSEUDO-DIONÍSIO, 2004a, p. 40); 4. *Do justo juízo de Deus*: “Tudo isso, porém, dizemo-lo suficientemente e segundo nossas forças em nosso Tratado *Sobre o justo e sobre a teodicéia.*” (PSEUDO-DIONÍSIO, 2004a, p. 76); 5. *Das representações teológicas*: “Depois dos *Esboços teológicos*, planejo agora, feliz amigo, na medida de minhas forças, empreender a explicação dos *Nomes divinos.*” (PSEUDO-DIONÍSIO, 2004a, p. 9); 6. *Hinos divinos*: “Contudo, em nosso tratado sobre os *Hinos divinos* já explicamos, o quanto pudemos, os louvores sublimes que as inteligências que vivem além do céu cantam, e parece-me que, na ocasião, dizemos ali, de maneira suficiente, tudo o que nos cabe dizer sobre isso”. (PSEUDO-DIONÍSIO, 2004c, p. 165). 7. *Teologia simbólica*: “É assim que louvam seus olhos e suas orelhas, seus cabelos, sua visão, suas mãos e seus ombros, suas asas, seus braços, seu dorso, seus pés; que eles lhe atribuem coroas e tronos, cálices e crateras, e todos esses emblemas que procuraremos elucidar o quanto pudermos em nossa *Teologia simbólica*”. (PSEUDO-DIONÍSIO, 2004a, p. 19).

Sobre as sete obras mencionadas pelo autor do *Corpus dionysiacum* que não chegaram até nós, não há referências por parte de outros autores ou comentaristas, como também, não há menção a fragmentos desses textos. Supostamente, as referidas obras se perderam ou nunca foram compostas, se tratando de uma falsa afirmação do autor. De todo modo, esta é uma questão que se apresenta como uma tratativa de difícil e complexa solução. (BRANDÃO, 2004, p. 90).

São esses os escritos que mencionados ao longo da tradição, comumente ficaram conhecidos como *Corpus dionysiacum*. Desde o século VI a Igreja reconheceu essa obra como sendo de autoria de Dionísio, o Areopagita. (MARTÍN, 2007, p. 37). Essa coletânea chama a atenção por um lado por sua relevância filosófica e teológica, causadora de grande interesse investigativo que se confirmou ao longo dos séculos, sobretudo, pela autoridade

apostólica da qual gozava os escritos. (MARTÍN, 2007, p. 38). Por outro lado, o conjunto de escritos se tornou elemento importante para que a clareza histórica inicial sobre a autoria do *Corpus dionysiacum* se convertesse em contradições internas aos escritos em inconformidade com o momento histórico ao qual se reporta o autor.

Bezerra (2009) chama em causa alguns argumentos, sustentados por Josef Stiglmayr, contrários à associação do autor do *Corpus dionysiacum* com o personagem denominado Dionísio, o mesmo que abraçou a fé cristã após argumentação do apóstolo Paulo no Areópago. Ele destaca que a narrativa litúrgica descrita ao interno da coletânea faz referência à hierarquia eclesiástica bem estruturada, próprio de um contexto eclesial posterior ao século I. Outro argumento contestável é a referência textual a um contexto litúrgico assinalado por elementos característicos de um marco histórico posterior à era apostólica, como constatado neste trecho:

O sumo sacerdote, tendo terminado sua santa invocação aos pés do altar dos divinos sacrifícios, começa por incensar este altar, depois faz a volta em torno da santa assembleia. Voltando ao altar dos divinos sacrifícios, entoia o cântico sagrado dos salmos, e todas as ordens eclesiásticas acompanham sua voz nesta santa salmodia. Imediatamente depois os ministros realizam as santas leituras da Epístola e do Evangelho. É então que os catecúmenos deixam o recinto sagrado, depois os possuídos e os penitentes. Ficam só aqueles que merecem a iniciação e a comunhão nos mistérios divinos. Entre os ministros, alguns se postam às portas do santuário, do qual asseguram o fechamento. Os outros executam alguma função correspondente às suas ordens: os mais elevados em dignidade ajudam os sacrificadores a colocar sobre o altar dos divinos sacrifícios o pão sagrado e o cálice da benção, depois que toda assembleia cantou o hino da fé católica. (PSEUDO-DIONÍSIO, 2004d, p. 221-222).

Neste contexto, é destacado o referencial histórico que o autor, dito do século primeiro faz a fatos extemporâneos. Vale lembrar que ao se referir ao hino da fé cantado pela assembleia reunida, o autor do *Corpus dyonysiacum*, provavelmente, chama em questão o uso do Símbolo da Fé introduzido por Pedro Fulón em 476 (BRANDÃO, 2005, p. 88). Em face disso, muitos personagens ao longo dos séculos se propuseram a responder o questionamento da autoria histórica dessa coletânea de obras. Depois de muitas controvérsias acerca da autoria do *Corpus dionysiacum* que perfazem os séculos, hoje, com certa clareza, podemos dizer que o real autor dessas obras é um pensador neoplatônico³ de origem desconhecida.

³ O neoplatonismo é o termo utilizado para referir-se aos estudos realizados no período compreendido entre o século III e VI e que tem como referência a leitura e interpretação das obras de Platão. Pode ser interpretado por um lado, como a renovação do Platonismo em diversas épocas da história da filosofia, e de outro, como uma corrente originada na última fase pitagorizante da filosofia platônica, achando-se prefigurado na antiga academia fundada por Platão. Isso ocorre quando Espeusipo e Xenócrates fundem a ideia platônica do Bem com a ideia pitagórica do Uno e subordinam a primeira à segunda. Dessa forma, uma característica própria do neoplatonismo é a atribuição ao Uno da suprema perfeição do qual deriva todo existente. Entre os primeiros

2.1.3 Autoria do *Corpus dionysiacum*

Ao interno da coletânea de textos que ficou comumente conhecida como *Corpus dionysiacum*, o autor se apresenta como Dionísio, em alusão ao personagem convertido por São Paulo ao cristianismo no século I (At, 17,34). Ele dedica suas obras a Timóteo, discípulo de Paulo, endereça cartas a João Evangelista (Carta X), Policarpo, discípulo de João (Carta VII) e a Tito, discípulo de Paulo (Carta IX). Por conseguinte, demonstra contemporaneidade histórica com pessoas ligadas diretamente as primeiras gerações de discípulos de Jesus Cristo. Consequentemente, o mesmo relata fatos históricos do primeiro século e afirma tê-los presenciado. Assim, merece menção o relato testemunhal de um evento cosmológico⁴ que aconteceu durante a crucifixão de Jesus Cristo e, segundo o relato do autor, ele esteve presente, como podemos constatar a partir do seu próprio testemunho:

O que dizes do eclipse ocorrido no momento da crucifixão do Senhor? Neste tempo estávamos ambos em Heliópolis e nos encontrávamos juntos quando vimos o estranho fenômeno: a lua ocultando o sol, sem ser o tempo de sua conjunção, e depois, da hora nona ate à tarde, esta mesma lua se recolocando maravilhosamente em oposição ao sol. (PSEUDO-DIONÍSIO, 2004e, p.295-296).

De outro modo, há elementos internos ao *Corpus dionysiacum* que se opõem à suposta datação de suas obras. De acordo com Silva (2011), na sua obra *Os nomes divinos* há citações de frases inteiras do livro *De Malorum Subsistentia*. O mesmo é de autoria de um importante filósofo neoplatônico, Proclo Lício, que viveu entre os anos 412 e 485. Assim sendo, há uma contradição entre o ambiente cronológico descrito pelo autor em relação aquilo que é descrito em suas obras. Isso por sua vez, gerou boa dose de desconfiança ao associar a figura do personagem convertido por São Paulo no Areópago grego com o autor do *Corpus dionysiacum*.

neoplatônicos podemos destacar Antônio de Sacras que funda uma escola de matriz neoplatônica no século II e seu discípulo Plotino. Entre Platão e Plotino há uma série de pensadores possivelmente relacionados às tradições orientais. Nesse cenário aparecem correntes judeu-alexandrinas que culminam em Fílon. A partir de Plotino, o neoplatonismo é representado por seus discípulos, Amélio e Porfírio e por diversas correntes. Consequentemente, houve neoplatônicos que privilegiaram mais o plano místico em detrimento do intelectual e vice versa. São consideradas escolas neoplatônicas: a escola da Síria, representada por Jâmblico; a escola de Atenas que tinha como membros figuras como Ploco, Plutarco, Damáscio e Simplício; a escola de Pérgamo originada de Jâmblico e fundada por seu discípulo Edésio, tendo como continuadores: Eusébio, Máximo e Juliano Apóstata; a escola de Alexandria, composta por Hipatia, Sinésio, Amônio e Olimpodoro; os neoplatônicos de origem latina, em grande parte, se vinculavam com o estoicismo: Calcídio, Macrobio e Boécio. Com a hegemonia do cristianismo, as reflexões intelectuais se pautavam por estabelecer uma aproximação do helenismo grego e da religião cristã. (MORA, 2001, 2070).

⁴ Em Lc 23, 44-45, há menção a um eclipse solar, o mesmo descrito pelo autor do *Corpus dionysiacum*. (BEZERRA, 2011, p.13).

Hipácio, bispo de Éfeso, foi o primeiro que colocou em xeque a autoridade apostólica dos escritos atribuídos a Dionísio, o Areopagita em um debate teológico no ano de 533 em Constantinopla. Segundo ele, os textos em questão nunca haviam sido citados nos séculos anteriores pelos Pais da Igreja. (BEZERRA, 2011, p. 14).

De acordo com Brandão (2005, p. 87), o Patriarca de Constantinopla no século X, Fócio, menciona uma obra de autoria de um certo Teodósio, atualmente perdida, denominada: *O livro de São Dionísio é autêntico*, o mesmo faz quatro objeções a possibilidade do *Corpus dionysiacum* ter sido escrito por Dionísio, o Areopagita;

1. Se o livro é autêntico, como certos Padres das épocas seguintes não citam as palavras e os exemplos do livro”?
2. Eusébio, filho de Pâmfilo, que compôs um inventário dos escritos de nossos santos Pais, não faz nenhuma menção desse.
3. Como este livro faz uma exposição detalhada das tradições que são desenvolvidas na Igreja progressivamente e através de um longo tempo [...].
4. Como o livro menciona a carta inspirada de Inácio?

No Renascimento, autores como Lourenço Valla, Nicolau de Cusa, William Grocyn e Erasmo de Roterdã fizeram coro ao se confrontarem com a autoridade do personagem Dionísio, convertido por São Paulo, como sendo autor do *Corpus dionysiacum*. Nos séculos XVI e XVII, o teólogo protestante Jean Daillé e no século XIX, j. Engelhardt, F. Creuzen, H. Koch e J. Stiglmayr, também concluíram que o *Corpus dionysiacum* era posterior à era apostólica. (MUÑIZ RODRÍGUES, 1998, p.223).

Os primeiros estudos modernos que buscaram identificar o autor do *Corpus dionysiacum* datam do século XIX. Não avançando em novidades, os estudos contribuíram para ampliar a fixação cronológica para possíveis candidatos a autores do *Corpus dionysiacum*, entre outros, são mencionados Pedro Fullón, Sinésio, Dionísio de Alexandria, Severo de Antioquia, Basílio de Cesaréia, Amônio de Sakkas, Pedro, o Íbero e Sérgio de Resaina. (MUÑIZ RODRÍGUES, 1998, p.223).

Assim, constatamos que, hoje, é dado como certo que Dionísio, o Areopagita não é o autor dos escritos que lhe foram atribuídos. Em face disso, o real compositor da coletânea de obras, conhecidas como *Corpus dionysiacum*, se tornou completamente desconhecido, como podemos constatar a partir da conclusão de Teodoro Martin:

Em conclusão, as obras do Pseudo-Dionísio Areopagita não podem ser de data anterior aos últimos decênios do século V, pela inegável influência de Proclo, o silêncio da Igreja até esse tempo, o canto do *credo* na missa, a cristologia conforme o concílio de Calcedônia e o Edito da União. Por outro lado, não tem sido possível identificar o autor do *Corpus dionysiacum*. Depois de tudo destacam-se duas coisas, diríamos com Urs Von Baltazar: Primeira, que o desconhecido autor, ‘sem ser pessoalmente monofisista, deve ser situado em um ambiente monofisista em razão de sua linguagem cristológica’; segunda, que é perder tempo seguir investigando por saber quem foi o autor do *Corpus dionysiacum*. (MARTÍN, 2007, p. 58-59).

Apesar dos esforços dos pesquisadores em investigar a identidade do autor do *Corpus dionysiacum*, não houve registro de sucesso, permanecendo uma incógnita sobre a temática. Porém, a contribuição intelectual de seus escritos não sofreu prejuízo nem diminuiu sua importância para as reflexões filosóficas e teológicas posteriores, como nos aponta Boehner e Gilson:

Hoje o erro está ratificado. O que naturalmente não diminui em nada a enorme influência de Dionísio sobre a evolução da teologia e da filosofia. Seus escritos foram zelosamente estudados, e parcialmente comentados, pelos grandes escolásticos. Todos enxergavam nele a figura veneranda dos tempos apostólicos, o “Doctor Hierarchicus”, o mestre do mais excelso misticismo. Se, em vista disso, a sua importância é principalmente de natureza teológica, nem por isso se há de menoscar-lhe o significado filosófico; pois foi por intermédio dele que numerosos elementos neoplatônicos penetraram no Ocidente. (BOEHER; GILSON, 2007, p. 115).

Desse modo, percebemos que a questão sobre a autoria do *Corpus dionysiacum* perpassa a clareza inicial sobre o autor da coletânea de obras e se choca com contestações históricas em relação à sua autoria. Destarte, culmina com a conclusão de que o personagem denominado Dionísio e convertido no Areópago por São Paulo não é o verdadeiro autor dos textos. Assim, a questão continua aberta.

Contudo, a partir do caminho percorrido, resta-nos, com certa margem de segurança, a partir de estudos internos do *Corpus dionysiacum* e da historiografia especializada, afirmar que a identidade do Pseudo-Dionísio Areopagita se aproxima de um monge, de origem síria, conhecedor dos textos bíblicos e que viveu entre os séculos V e VI. (BEZERRA, 2011, p. 15).

Por fim, depois de constatarmos a improbabilidade, para não dizermos impossibilidade, de chegarmos a uma conclusão de quem foi o personagem histórico que compôs o *Corpus dionysiacum*, nos resta atentarmos à sua obra como fonte de interesse para nossa investigação.

2.2 A questão sobre Deus

Pseudo-Dionísio Areopagita, em certo modo, se coloca na longa tradição teológica que considera duas possibilidades acerca do problema de Deus. Essa é uma investigação que permeia a história da humanidade e está inserida como uma das primeiras e mais importantes questões levantadas pelo ser humano. Várias foram as abordagens daqueles que propuseram enfrentar intelectualmente a temática. Porém, Deus como questão posta pelo ser humano antecede o pensamento filosófico e remonta a uma relação existencial do homem com o transcendente, antes de ser uma questão racional. (CORETH, 2009, p. 9).

Toda cultura, e cada uma partindo de diversos contextos históricos, geográficos, econômicos, políticos, servem-se dos diferentes relatos mitológicos para satisfazerem perguntas humanas na busca de compreender o que escapa à satisfação mediática dos sentidos. A produção mitológica originária se estabelece como referencial para compreensão de uma explicação que fundamente o mundo. Os relatos mitológicos remontam a um tempo extra-temporal, portanto, a busca originária pelo sentido se preocupa em responder as interrogações fundamentais do ser humano a partir da relação que se estabelece com o transcendente, conforme nos é apresentado por Italiano Monini:

Numa cultura arcaica, o único elemento que deixa abertura para o mundo sobre-humano, o mundo dos valores, é a religião. Esses valores são transcendentais porque revelados por deuses ou ancestrais míticos. São valores absolutos, veiculados pelos mitos, cujo objetivo é despertar e manter presente o plano das realidades absolutas. (MONINI, 1998, p.17).

De acordo com Juan Antonio Estrada (2007), a religião é fruto do desejo humano de transcender a dimensão material em busca do sobrenatural como realidade divina. A condição material é confrontada com uma experiência transcendente do sagrado. O mundo e o ser humano são explicados a partir dos deuses. Dessa maneira, percebemos a importância da mitologia para as culturas primitivas, como tratativa que busca satisfazer a necessidade humana ao colocar a pergunta pelo sentido da existência. E a partir daí reger o cotidiano do ser humano, atribuindo-lhe sentido.

Na tradição grega, os relatos mitológicos foram muito difundidos e durante séculos serviram como ferramentas indispensáveis para a formação cultural e intelectual dos gregos. A partir do século VI a.C, percebemos no horizonte grego as primeiras tentativas de explicação para a origem das coisas através de uma via que difere da explicação dada pela mitologia. Partindo de Tales de Mileto, os denominados pré-socráticos, foram os

inauguradores de um modelo de pensamento pós-mitológico e iniciadores de uma nova maneira de interpretar a realidade. Porém, a pergunta fundamental pela composição e sentido do *cosmos* e da existência humana, própria da reflexão mitológica, continua ocupando papel determinante na investigação dos pré-socráticos. Neste novo contexto de explicar a ordem das coisas percebemos um esforço racional em superar as explicações mitológicas. Assim, de acordo com Estrada (2007):

A representação mítico-religiosa deixa lugar a ordenação racional do mundo e a abstração conceitual; o oráculo e a adivinhação se transformam nos enigmas e problemas filosóficos; o mito se torna uma lenda e uma alegoria que inspira as representações teatrais. Neste novo contexto cultural o cosmos aparece como realidade ordenada, harmônica e eterna que integra tanto a natureza como o homem (ESTRADA, 2003, p. 41).

Desse modo, o esforço desses pensadores, num primeiro momento, foi determinar o princípio ordenador de todas as coisas (*archê*)⁵. Dar uma explicação racional para o movimento e imutabilidade da realidade é o pressuposto básico da filosofia nascente. Porém, o processo de racionalização não deve ser entendido como um distanciamento radical das narrativas míticas, mas um movimento de racionalização da mitologia que passa a ser tomada como produto de reflexão racional. Segundo Luc Langlois e Yves Charles Zarka, no interno histórico da filosofia, há uma grande dedicação dos pensadores em ocupar-se com a questão de Deus: “desde sua origem, a filosofia teve que determinar sua relação com um discurso sobre o divino, a teologia”. (LANGLOIS; ZARKA, 2009, p. 9).

Platão defende na teoria das ideias, que há uma realidade superior que se contrapõe ao mundo das aparências. A essência das coisas sensíveis constitui um mundo ideal, acessível apenas pela razão. Em meio à pluralidade de ideias que corresponde a tudo que é manifesto pela sensibilidade, Platão defende uma ideia suprema. Aristóteles nos afirma no Livro IV da *Metafísica*, (2002, p.131) que a tratativa sobre as coisas mais elevadas é tarefa reservada à teologia. Sendo assim, ela é a ciência que se dedica a examinar as coisas em seu máximo grau, o *ser enquanto ser*.

A tradição cristã construiu sua reflexão filosófica e teológica a partir do encontro da teologia judaica com a filosofia grega. Sustentar uma doutrina de fé com categorias retiradas da filosofia foi o grande desafio para as elaborações do cristianismo. A fé revelada em um

⁵ Os primeiros filósofos partem do princípio de que o *cosmos* é eterno. Portanto, não se coloca a pergunta pelo princípio causador e sim, buscam investigar o *arque* que sustenta e fundamenta o universo. Para maioria dos pré socráticos, chamados *cosmogônicos*, a matéria originária da qual tudo provém não é algo de natureza transcendente, e sim, de natureza material, imanente ao cosmos. Ao contrário, a concepção hebraica parte da ideia de que a origem de tudo se estrutura na ideia de um Deus criador que transcende a realidade material.

Deus único, a encarnação divina de Jesus Cristo, bem como, sua ressurreição, a forma trinitária de Deus como Pai, Filho e Espírito Santo, são elementos explorados pelos primeiros pensadores cristãos, à luz de categorias retiradas da filosofia grega, para pensar a questão de Deus em ambiente cristão. Neste sentido, Urbano Zilles destaca a importância da sistematização do cristianismo a partir de elementos da filosofia grega:

Os pensadores cristãos, como os judeus e muçulmanos, elaboraram sua filosofia em estreita ligação com a teologia, quase sempre sob a máxima de Santo Agostinho: “*credo ut intelligam*”. Assim a aceitação do cristianismo originou uma reflexão sistemática em torno da relação entre filosofia e teologia, entre fé e razão. Nesta reflexão está claro que se trata de dois conhecimentos distintos. Embora os grandes pensadores cristãos tenham professado a mesma fé, divergiram quanto a suas ideias filosóficas. (ZILLES, 1993, p. 10).

Tais considerações, fatalmente, nos remetem a pensarmos a realidade divina como uma questão decisiva para a construção do pensamento filosófico-teológico ocidental. Nesta dinâmica somos instigados a perceber que a tratativa sobre Deus assume, ao longo da história, contornos interpretativos diferentes como identificado por Urbano Zilles: “Por isso é preciso reconhecer, antes de tudo, que, na Idade Média, não houve apenas uma teologia, mas também existiu verdadeira filosofia, com variados matizes. Tendo a revelação divina como limite, os pensadores contudo procedem racionalmente”. (ZILLES, 1993, p. 10).

São Boaventura identifica em sua obra *Itinerário da mente para Deus*, duas maneiras teológicas correntes na Idade Média, de se confrontar com a questão sobre Deus⁶. Segundo ele, é possível identificar a natureza divina como *Ser* ou como *Bem*. Assim, ele apresenta essas possibilidades: “O primeiro método fixa o nosso olhar primeira e principalmente sobre o Ser mesmo, declarando que o primeiro nome de Deus *é aquele que é*. No segundo método nosso espírito considera o Bem em si mesmo, dizendo que também o Bem é o primeiro nome de Deus.” (BOAVENTURA, 1983, p. 192). Desse modo, ele associa as duas tradições teológicas em questão, respectivamente, a São João Damasceno e Dionísio, o Areopagita.

De acordo com São Boaventura, a investigação teológica que se propõe a pensar Deus como *ser* tem raízes na tradição veterotestamentária e se propõe a proclamar a unidade da essência divina a partir de uma investigação própria para elaborar um discurso acerca da divindade. Assim sendo, o primeiro nome do divino vai de encontro com a revelação de Deus a Moisés, conforme descrito no livro do Êxodo (Ex 3, 14): “Eu sou aquele que sou”. Diante

⁶ Há duas possibilidades clássicas de se confrontar o discurso sobre Deus: considerá-lo como *ser*, tradição recorrente ao pensamento de Aristóteles ou como *Bem*, posição ligada a Platão. Pseudo-Dionísio Areopagita segue uma tendência de matriz platônica. (RICOUER, 1953-1954).

disso, a teologia associada a João Damasceno se propõe a identificar Deus com o *ser*: “Assim São João Damasceno, seguindo Moisés diz: «*Aquele que é é o primeiro nome de Deus*». (BOAVENTURA, 1983, p. 192).

A autoafirmação de Deus como sendo Ele mesmo o *ser*, assume para a reflexão *catafática* a interpretação da realidade divina como puro ato do pensar. Esse modo de abordagem remonta à filosofia de Parmênides, que exclui da sua reflexão todo não-ser e assume a posição divina frente ao pensamento como realidade que garante ontologicamente toda estrutura do intelecto. Por conseguinte, em sua obra: *Exposición de La Fe* (2003), São João Damasceno corrobora o modo racional de confrontar a natureza divina com o intuito de justificar a apreensão especulativa de Deus por meio da razão: “Pois bem, este Deus único não é irracional e, ainda que tenha palavra, não está privado de subsistência, nem teve princípio no ser, nem tampouco deixará de existir. Sem dúvida, não existiria a palavra se Deus fosse irracional” (DAMASCENO, 2003, p. 43, tradução nossa).⁷

Esse modo de pensar Deus se constitui como elemento último de sua própria sustentação racional e ecoa a tradição metafísica aristotélica que afirma não haver nada além do *ser*. Em face disso, Deus é uma disposição lógica do ato de pensar, implantado naturalmente na razão humana, como defende São João Damasceno “Deus, no entanto, não nos deixou em uma completa ignorância, porque o conhecimento sobre a existência de Deus tem sido transmitido em todos por Ele de forma natural” (DAMASCENO, 2003, p. 33, tradução nossa).⁸

Em contraponto à tradição de pensar Deus como *ser*, São Boaventura testemunha uma segunda posição teológica que identificou a dimensão divina como *Bem*. Desse modo, além do pensar e do pensado há algo que se relaciona com o mundo não através do puro ato racional, mas como algo além do pensamento e da conceituação gramatical. Essa dimensão do intelecto se relaciona com a realidade divina através da autodoação do amor de Deus ao ser humano, que não se deixa apreender por categorias racionais, ao contrário se apresenta como acolhida Mistério de Deus que é puro dom.

Assim sendo, a ideia de pensar a realidade divina como autodifusão do *Bem* é a maneira encontrada pela teologia apofática para dizer sobre a relação de amor da Trindade:

⁷ Pues bien, este Dios uno y único nos é irracional. Y, ya que tiene Verbo, no lo tendrá privado de subsistencia, ni habrá tenido principio em el ser, ni tampoco cesará de existir. Sin duda, no existiria el Verbo si Deus fuera irracional.

⁸ Dios, no obstante, no nos dejó em uma completa ignorância, porque el conocimiento sobre la existência de Dios há sido esparcido em todos por el de forma natural.

Se podes, contempla, pois com o olho da alma a pureza bondade, que é o ato puro dum princípio que ama caritativamente com um amor gratuito, com um amor devido e com dois amores simultaneamente. Um amor que é pleníssima comunicação do sumo Bem por meio da inteligência e da vontade: pelo primeiro modo, produzindo verbo – em que se dizem todas as coisas – e, pelo segundo, produzindo o Dom – em quem se doam todos os outros dons. A perfeita comunicabilidade do Sumo Bem far-nos-á compreender que é necessário exista a Trindade do Pai, Filho e Espírito Santo. (BOAVENTURA, 2003, p. 197).

A proposta teológica que se dedica investigar a divindade sem o conceito de *ser*, pressupõe no horizonte intelectual a presença de limites entre a natureza divina e o alcance especulativo da razão. A necessidade de Deus como *ser* que justifica todo processo de identificação do divino com a pura razão, abre espaço para pensarmos o divino como realidade infinita, identificada com o *Bem*, cuja finalidade é difundir-se para fora de si num ato amoroso de pura gratuidade. De acordo com Pseudo-Dionísio Areopagita, a quem é atribuído o princípio do *Bonum diffusivum sui*, “é por bondade que a Tearquia supra-essencial fundou as essências de tudo o que existe e que lhes conferiu a existência. Porque pertence a esta Causa universal, a este Bem totalmente transcendente, chamar os seres para entrar em comunhão” (PSEUDO-DIONÍSIO, 2004c, p. 152).

Em detrimento disso, a teologia *apofática* prefere permanecer no terreno da não nomeação de Deus, evitando-o como termo último da linguagem. Neste contexto, é possível estabelecer outro tipo de relação com o divino, de modo que, a razão é confrontada com uma realidade que não pode ser pensada, exprimida pela linguagem, mas vivenciada como mais profundo dom. Esta posição é reconhecida por Boaventura que a entende como: “dom místico e secretíssimo que ninguém conhece, senão quem o recebe. Nem o recebe, senão quem o deseja” (BOAVENTURA, 1983, p. 202). Desse modo, prevalece na teológica *apofática* a ideia de purificação dos atributos divinos como tentativa de abertura para confrontarmos o acesso a Deus pelo apetite e não pela lógica racional, como nos propõe Pseudo-Dionísio Areopagita:

Trindade supra-essencial e mais que divina e mais que boa, tu que presides á divina sabedoria cristã, conduze-nos não só para além de toda luz, mas até para além do incognoscível, ao mais alto cume das Escrituras místicas, lá onde os mistérios simples, absolutos e incorruptíveis da teologia se revelam na Treva mais que luminosa do silêncio. (PSEUDO-DIONÍSIO, 2004a, p.129).

Assim, temos no horizonte histórico medieval, a identificação de duas possibilidades de a razão enfrentar a problemática especulativa sobre a realidade divina. Desse modo,

avancaremos investigando sobre o alcance desses discursos como vias intelectuais que objetivam sustentarem posições que possam se dizer teológicas.

2.2.1 Considerações preliminares sobre a teologia

Segundo Jean Yves Lacoste no *Dicionário crítico de teologia* (2004, p. 1707), o termo *teologia* remonta ao grego e etimologicamente quer dizer “discurso sobre as coisas divinas”. Isto nos sugere entendermos a teologia como todo esforço reflexivo que tem Deus como objeto, ou seja, toda investigação que se ocupa da divindade em sua essência. Embora posteriormente incorporado ao ambiente cristão, à palavra teologia é oriunda de uma reflexão pré-cristã. O termo nos remete a textos da filosofia grega.

O primeiro registro que temos do uso da palavra teologia nos reporta ao filósofo ateniense Platão. Em um trecho dialógico presente em *A República*, o autor descreve o seguinte:

[...]- Está certo – declarou. - Mas isso mesmo dos moldes respeitantes à teologia, queria eu saber quais seriam.
- Seriam do teor seguinte – respondi. – Tal como Deus é realmente, assim é que se deve sem dúvida representar, quer se trate de poesia épica, lírica ou trágica [...] (PLATÃO, 2007, p. 91).

Neste contexto, o termo teologia é usado por Platão ao se interrogar sobre o uso pedagógico da mitologia na constituição da cidade. (LACOSTE, 2004, p. 17 07). A conotação da palavra teologia utilizada pelo filósofo, sugere a transposição de uma visão politeísta caracterizada por deuses mais próximos do ser humano para uma estrutura vertical e teogônica onde princípios e leis são emanados e colocam em destaque a responsabilidade do indivíduo. (MORETTO, 2014, p. 32)

O uso do termo teologia também é recorrente em Aristóteles. Investigando sobre a ciência anterior à matemática e à física, que deve se ocupar das causas mais elevadas, ou seja, as causas divinas, Aristóteles se posiciona da seguinte maneira:

Mas se existe algo eterno, imóvel e separado, é evidente que o conhecimento dele caberá a uma ciência teórica, não porém a física, porque a física se ocupa de seres em movimento, nem a matemática, mas a uma ciência anterior a uma e à outra. De fato, a física refere-se às realidades separadas mas não imóveis; algumas das ciências matemáticas referem-se às realidades imóveis, porém não separadas, mas imanentes à matéria; ao contrário a filosofia primeira refere-se às realidades separadas e imóveis. Ora, é necessário que todas as causas sejam eternas, mas estas particularmente: de fato, estas são as causas dos seres divinos que nos são manifestos. (ARISTÓTELES, 2001, p. 272-273).

Assim, se constata na filosofia aristotélica a busca por uma ciência que seja própria de uma substância superior. Nessa concepção a ciência mais elevada deve se ocupar da realidade divina: “Com efeito, se existe o divino, não há dúvida de que ele existe numa realidade daquele tipo”. (ARISTÓTELES, 2001, p. 273). Logo, Aristóteles constata a teologia como sendo a forma mais elevada de investigação teórica. Assim, ela assume a universalidade ontológica e traz consigo a incumbência de tratar das coisas divinas, ou seja, o *ser enquanto ser*. (ARISTÓTELES, 2001, p. 273).

Em ambiente pagão o termo teologia, por sua vez, era usado e associado com as narrativas politeístas e o culto ao imperador⁹. Na tradição cristã, os primeiros escritores tinham resistência ao uso da palavra e faziam distinção entre a verdadeira teologia, em referência as escrituras e a falsa teologia, em alusão ao paganismo e a filosofia grega. (FRANGIOTTI, 1992, p. 9-10). Desse modo, Orígenes, rebatendo as ideias defendidas por Celso, exalta o conhecimento das Escrituras reivindicando para o discurso cristão o título de verdadeira teologia, como apresentado a partir desta exposição:

Julguei bom citar, entre muitas outras, estas ideias que os santos personagens tiveram sobre Deus, para revelar àqueles que têm os olhos capazes de perceber a seriedade das escrituras que os escritos sagrados dos profetas têm alguma coisa de mais nobre que as palavras admiradas por Celso.[...] Mas as expressões são por demais misteriosas e, por causa das pessoas indignas e irreligiosas, incapazes de seguir passo a passo a sublimidade e a majestade da teologia, julguei ser inconveniente debater tais questões neste tratado. (ORÍGINES, 2004, p. 469)

De acordo com Lacoste (2004), com o triunfo político do cristianismo sobre o paganismo e a contribuição da obra *Teologia Eclesiástica* de Eusébio de Cesárea¹⁰, o termo teologia perde associação com a religiosidade pagã e se torna uma palavra cristã. Ao longo dos debates trinitários e cristológicos do século IV, a palavra se aproximou da ortodoxia e assumiu o sentido de discurso sobre o Deus verdadeiro, associado às discussões sobre a

⁹ No mundo greco-romano o conceito de teologia se deve a Q. Mucio Scaevola que no começo do século I a.C propôs uma repartição pessoal dos deuses em três categorias: a) os deuses que foram introduzidos pelos poetas; b) os deuses introduzidos pelos filósofos; c) os deuses introduzidos pelos homens de Estado, ou seja, os políticos. Posteriormente, Varrão fez uma divisão entre teologia fabulosa, natural e civil. Mais tarde, Proclo definirá como teologia o ensino concernente aos deuses. Agostinho faz referência à divisão de teologia estabelecida por Varrão e remete sua originalidade ao Pontífice Scaevola, contemporâneo a Varrão. É possível perceber a mesma classificação de teologia em Tertuliano. Nesse sentido, *teólogos* eram poetas como Homero, Orfeu e Hesíodo. No cotidiano religioso popular, fazer teologia significava prestar reverência com canto de louvor ao deus da cidade e aos deuses da nação. Em lugares onde o imperador era identificado com os deuses, à teologia assumia a função de culto público de cunho político. Sendo assim, muitos judeus e cristãos foram acusados pelo império de ateísmo. A recusa em prestar culto ao imperador era atitude contrária à teologia. (FRANGIOTTI, 1992, p. 9-10)

¹⁰ Nota-se a contribuição de Eusébio de Cesárea para a adoção do termo teologia na Igreja do Oriente. Em sua obra *História Eclesiástica* ele faz uma distinção entre teologia e economia. O termo economia se impõe como indicação da salvação operada por Cristo. (FRANGIOTTI, 1992, p.10)

doutrina da Trindade. (LACOSTE, 2004, p.1707). Destarte, a teologia passa a ser definida como confissão da fé cristã. Nesse contexto, os teólogos, não são mais aqueles que se dedicavam à mitologia pagã, mas são os profetas do Antigo Testamento e figuras importantes do cristianismo como São Paulo e São João Evangelista. (LACOSTE, 2004, p. 1707).

A partir do desenvolvimento da tradição cristã, o termo teologia assume significado polivalente. Em sentido mais restrito e menos difundido temos a tradição que identifica teologia com o conhecimento místico. Comungam desse modo teológico: Evágrio, asceta e monge cristão do século IV, os Padres Capadócioc e Pseudo-Dionísio Areopagita (COTTIER, 2003, p.1005). Através da propagação do *Corpus dionysiacum* é operada uma distinção entre *teologia catafática*, *teologia apofática* e *teologia mística*. (LACOSTE, 2004, p. 1707). Assim sendo, Pseudo-Dionísio Areopagita opta por examinar a teologia pela via *apofática* e corrobora a dimensão mística como modo mais apropriado de se estabelecer a relação do homem com Deus, como ele nos apresenta neste trecho da sua obra intitulada *A Teologia Mística*:

A causa boa de todas as coisas pode ser expressa com muitas e com poucas palavras, mas também com a ausência absoluta de palavras. Com efeito, não há palavras nem inteligência para expressá-la, porque ela está colocada supra-substancialmente além de todas as coisas se só se revela verdadeiramente e sem qualquer véu para que os que transcendem todas as coisas impuras e puras superam toda a subida de todos os cumes sagrados, abandonam todas as luzes divinas e os sons e discursos celestes e penetram na escuridão onde verdadeiramente reside, como diz a Escritura, Aquele que está além de tudo. (PSEUDO-DIONÍSIO, 2004, p. 131).

Por outro lado, de forma mais geral e hegemônica, nos confrontamos com uma tradição, desde Santo Agostinho, que associou o termo teologia com o conceito de *logos*. Desse modo, teologia supõe a conformidade da inteligência com o conhecimento humano. (COTTIER, 2003, p.1005). Seguindo neste viés, através de Santo Tomás de Aquino, a teologia assume a condição de ciência por excelência, enquanto investiga o conceito teórico de Deus, como nos é apontado neste fragmento da *Suma Teologica*:

O objetivo principal da doutrina sagrada está em transmitir o conhecimento de Deus não apenas quanto ao que ele é em si mesmo, mas também enquanto é o princípio e o fim das coisas, especialmente da criatura racional, conforme ficou demonstrado. (AQUINO, 2001, p. 161).

Esse ponto de partida põe em questão as possibilidades de elaboração teológica. Assim, nos remetemos a examinar as duas maneiras de colocar a pergunta e confrontar o intelecto com a realidade divina. Desse modo, interessa-nos investigar a teologia catafática e a

teologia apofática como construções intelectuais que se servem do discurso teológico para enfrentar a possibilidade de um argumento sobre Deus.

2.2.2 A teologia catafática

A teologia catafática é entendida como teologia positiva. Conforme nos apresenta Leonhard Hell, a partir do século XIX até os dias de hoje a teologia positiva é compreendida como:

O ramo da teologia que examina as fontes históricas dos enunciados teológicos a fim de extrair os conteúdos normativos dados na Escritura sagrada e na tradição da Igreja; é nisso que vem se enxertar em seguida o trabalho especulativo, que visa esclarecer pela razão o sentido do material acumulado e torná-lo assim acessível às diferentes épocas. (HELL, 2004, p. 1409-1410),

A palavra catafática vem do grego *Katafatikós*, que quer dizer, “afirmação” ou “declaração”. Nesse sentido, a teologia afirmativa se propõe a investigar Deus partindo da possibilidade da razão em dizer ontologicamente sobre o divino. Sendo assim, o modo próprio da teologia catafática é a conceituação intelectual que objetiva chegar a uma definição de Deus a partir da força especulativa do conceito. Por sua vez, o termo *conceituar* é de origem latina *conceptus* e se associa à palavra grega *logos*. De acordo com Abbagnano (2012), há duas definições para o termo *logos*: a razão como primeira substância ou causa do mundo e a razão identificada com a pessoa divina.

A primeira tratativa do termo tem seu ponto de partida na filosofia grega, enquanto a segunda se caracteriza como uma reflexão genuinamente cristã. Partindo do horizonte filosófico grego nos confrontamos com duas posições dicotômicas protagonizadas por Parmênides e Heráclito. Ambas as posições exerceram significativas influências no pensamento filosófico e teológico posterior.

Parmênides partiu de uma investigação onde o conceito de *logos* é identificado com a razão. Desse modo, ele constata uma identificação do termo com a definição de *ser*. A partir dessa afirmação, Parmênides relaciona negativamente o conceito de *ser* com o que foge ao domínio conceitual da razão, ou seja, *o não ser*. Em face disso, ele se posiciona por meio da seguinte passagem:

Vamos lá!- eu interrogarei, tu porém, auscultando a palavra, cuida que caminhos únicos do procurar são dignos de serem pensados: um, que é e que não-ser não é; é o caminho da obediência, (pois segue o desvelar-se). O outro, que não é, e que necessariamente não-ser é; este caminho eu te digo em verdade ser totalmente insondável como algo inviável; pois não haverias de conhecer o não-ente (pois este não pode ser realizado) nem haverias de trazê-lo à fala. (PARMÊNIDES, 2005, p. 45).

Para Parmênides, o senhorio da razão se estabelece a partir da associação do *ser* com o pensamento: “... pois o mesmo é pensar e ser”. (PARMÊNIDES, 2005, p. 45). O *não-ser* é o não pensar. A zona de conforto do pensar se dá quando a razão está diante do *ser*. Fora desse domínio não há pensamento. Assim, o *logos* para Parmênides é a realidade marcante da razão que pensa e estabelece um limite para o *ser* dentro do seu domínio. Logo, o objeto do pensamento é o ser e a razão. Isso é o que possibilita o conhecimento do *ser* e a impossibilidade do *não ser*.

Em contraponto a filosofia do *ser* de Parmênides, Heráclito identifica o *logos* como uma força que escapa ao controle dos homens e assume uma condição cosmológica superior, como constatamos a seguir:

Com o Logos, porém, que é sempre, os homens se comportam como quem não compreende tanto antes como depois de já ter ouvido. Com efeito, tudo vem a ser conforme e de acordo com este Logos e, não obstante, eles parecem sem experiência nas experiências com palavras e obras, iguais às que levo a cabo, discernindo e dilucidando, segundo o vigor, o modo em que se conduz cada coisa. (HERÁCLITO, 2005, p. 59).

Nessa abordagem, *logos* é identificado como uma lei cósmica e divina a qual tudo está subordinado: “todas as leis humanas alimentam-se de uma só lei divina: por que esta domina tudo o que quer, e basta para tudo e prevalece a tudo”. (HERÁCLITO, 2005, p. 89).

Na visão de Heráclito, o *logos* é uma força superior que se estabelece num domínio onde a razão conceitual não tem controle. A força exercida por ele foge à condição racional do homem em apreendê-lo: “(torna-se necessário seguir a con-juntura) mas enquanto o Logos vive em con-juntura, a massa vive como se tivesse um entendimento próprio e particular”. Desse modo o *logos* é um constante fluir da realidade que “transformando-se, repousa”. (HERÁCLITO, 2005, p.81). Ele utiliza o fogo como símbolo do devir, do equilíbrio entre os contrários para afastar a possibilidade racional de apreensão do *logos*. “o fogo, sobrevivendo, há de distinguir e reunir todas as coisas”. (HERÁCLITO, 2005, p.75).

Também no contexto de elaboração da teologia cristã encontramos uma compreensão de *logos* distinta do que foi apresentado por Heráclito. Nessa concepção, *logos* é identificado com a figura de Jesus Cristo como nos apresenta o evangelista São João: “No princípio era a

palavra, e a palavra estava junto de Deus, e a palavra era Deus. Ela existia, no princípio, junto de Deus. Tudo foi feito por meio dela, e sem ela nada foi feito de tudo o que existe”. (Jo 1, 1-3). Nesse contexto, o *logos* é apresentado como palavra que se fez carne na pessoa de Jesus Cristo.

Nas primeiras formulações teológicas do cristianismo, os Padres da Igreja se dedicaram em associar o *logos* com o verbo encarnado, com a perfeição de Deus para a participação do gênero humano no *logos*, enquanto razão, como verificamos nas palavras de São Justino: ”Nos recebemos o ensinamento de que Cristo é o primogênito de Deus e indicamos antes que ele é o Verbo, do qual todo o gênero humano participou”. (JUSTINO, 1995, p. 44).

Diante do exposto, buscamos estabelecer como a teologia se serviu desses elementos para formular uma elaboração conceitual sobre o divino enraizado na tradição que se solidificou com o intuito de fazer um discurso afirmativo sobre Deus. A teologia catafática se apropriou mais da tradição iniciada por Parmênides ao identificar o *ser* com a *logos*. Esta maneira de aproximar conceitualmente razão e *ser* foi levada a cabo por Aristóteles. O mesmo estabelece Deus como objeto a ser apreendido pela razão em máximo grau, como constatado nesta passagem da *Metafísica*:

Ora, o pensamento que é pensamento por si, tem como objeto o que por si é mais excelente, e o pensamento que é assim maximamente tem como objeto o que é excelente em máximo grau. A inteligência pensa a si mesma, captando se como inteligível: de fato, ela é inteligível ao intuir e ao pensar a si mesma, de modo a coincidirem inteligência e inteligível. A inteligência é, com efeito, o que é capaz de captar o inteligível e a substância, e é em ato quando os possui. Portanto, muito mais do que aquela capacidade, o que de divino há na inteligência é a posse; e a atividade contemplativa é o que há de mais prazeroso e mais excelente. (ARISTÓTELES, 2002, p. 565).

Essa tradição encontrou boa acolhida no cristianismo, e se caracterizou como proposta dedicada a fazer ciência sobre Deus. O discurso sobre a natureza divina é um argumento implícito no discurso teológico. O ponto de partida da teologia *catafática* é afirmação de Deus como aquele que é nomeado e conceituado. Assim, é possível identificar o conhecimento racional como caminho para o acesso a Deus. Para Santo Tomás de Aquino, (2001, p. 161) “o objetivo principal da doutrina sagrada está em transmitir o conhecimento de Deus não apenas quanto ao que ele é em si mesmo, mas também enquanto é o princípio e o fim das coisas”.

Por conseguinte, a teologia afirmativa vai ao encontro a tudo àquilo que o homem pode dizer sobre Deus. Santo Anselmo extrai da experiência sensível, predicados que possam dizer quem Deus é. A ideia de grandeza e bondade é um argumento usado por ele em sua obra

intitulada *Monólogo* para constatar e reconhecer racionalmente a dimensão divina, como confirmado a partir do seguinte argumento:

Mas, assim como vimos existir um ser soberanamente bom, pois todas as coisas são tais devido a um bem único, da mesma maneira devemos necessariamente induzir que há um ser soberanamente grande, pois todas as coisas que são grandes devem-no a um ser que é grande por si. Ele é grande não no sentido espacial, como se diria dos corpos, mas no sentido em que quanto maior é, mais digno e maior é melhor, é, como acontece com a sabedoria. E, desde que não pode haver nada sumamente grande se não sumamente bom, decorre que deve existir um ser que igualmente, é o maior e o melhor, isto é, sumamente superior a todas as coisas. (ANSELMO, 1979, p.9)

De acordo com Santo Anselmo, chegar ao conhecimento de Deus é alcançar a plenitude da razão. Ele é teologicamente compreendido como a maior de todas as realidades pensadas pela mente humana e dotado de natureza tão superior as demais que não admite nenhuma que lhe seja superior. (ANSELMO, 1979, p.10). De igual maneira, nas reflexões teológicas de matriz *catafática* a natureza divina é apresentada por meio daquilo que se pode racionalmente afirmar a seu respeito. Ou seja, a teologia afirmativa se vale de palavras e nomes mais elevados para dizer do Mistério Divino. Dessa maneira Deus é afirmado e conhecido, seja pela razão ou pela fé. Desse modo temos a seguinte definição de Ivo Storniolo:

O método catafático consiste em ir afirmando de Deus as perfeições que se encontram nas criaturas, escolhendo as mais elevadas, tais como a bondade, a sabedoria, a vida, a unidade, etc. Isso porque, como causa e princípio de todas as coisas, Deus abarca em si todos os nomes. (STORNILO, 2004, p. 6).

A nomeação de Deus é a finalidade da teologia *catafática*. Tal método teológico, parte do pressuposto de que o homem finito e limitado pode, a partir de construções conceituais, chegar a uma definição sobre Deus. Assim, investigar a natureza divina é direcionar o intelecto para o máximo daquilo que pode ser alcançado pelo pensamento. O recurso utilizado é o direcionamento superlativo e análogo a Deus de categorias sensíveis.

Chamando em questão a história do cristianismo, nos remetemos à teologia presente nas definições dogmáticas do Concílio Ecumênico de Nicéia que data do ano 325. O evento ilustra bem, a proposta da teologia catafática, maneira encontrada para a definição dogmática dos princípios fundamentais da fé cristã. Tal elaboração teológica foi transcrita em Símbolo Apostólico, sob a autoridade do referido Concílio. Segundo a profissão dogmática

promulgada pelos Padres Conciliares, Deus é apresentado de maneira conceitual, sendo nomeado como Pai, Filho e Espírito Santo, como constatado pela exposição a seguir:

Cremos em um só Deus, Pai onipotente, artífice de todas as coisas visíveis e invisíveis. E em um só nosso Senhor Jesus Cristo, Filho de Deus, nascido unigênito do Pai, isso é, da substância do pai, Deus de Deus, luz da luz, Deus verdadeiro de Deus verdadeiro, nascido, não feito, de E no Espírito Santo. uma só substância com o Pai (o que em grego se diz homoúision); por meio do qual foram feitas todas as coisas que ‹há› no céu e as na terra; o qual, por causa de nossa salvação desceu, se encarnou e se fez homem, e padeceu, e ressuscitou ao terceiro dia, e subiu aos céus, havendo de vir julgar os vivos e os mortos. (DENZINGER, 2007, p.51).

Um dos objetivos do Concílio é unificar a fé cristã e combater as heresias. Para tanto, é preciso estabelecer definições dogmáticas que visem um referencial hegemônico para o cristianismo. Isto significa dizer que o Símbolo dogmático, promulgado em Nicéia, pretende teologicamente afirmar quem é Deus. Conceitos como Pai, Filho, Espírito Santo, onipotente, artífice, luz, verdadeiro são recursos usados para sustentar verbalmente o discurso teológico de modo a nomear gramaticalmente a realidade divina.

Em consonância a teologia defendida pelos Padres Conciliares está a teologia escolástica proposta por Santo Tomás de Aquino. O teólogo medieval se valeu do método catafático para sustentar sua reflexão teológica. Em argumento desenvolvido na *Suma Teológica* e na *Suma contra gentis*, ele evidencia a possibilidade de a razão apreender Deus, de modo a afirmá-lo categoricamente. Para tanto, ele se vale de cinco percursos racionais para provar a existência de Deus. Dessa maneira, identificamos na sua teologia a necessidade de assegurar um discurso categórico sobre a realidade divina a partir de atributos que assegurem a sua existência por meio daquilo que Dele necessariamente possa ser dito: “é então necessário chegar a um primeiro motor, não movido por nenhum outro, e este, todos entendem é Deus.” (AQUINO, 2001, 166).

Desse modo Santo Tomás, avança na direção de instaurar necessariamente, Deus no discurso como sendo o que garante o movimento das coisas sem ser movido. Assim, fica claro, que Santo Tomás compreende a natureza divina a partir de um atributo próprio, ou seja, a noção de imutabilidade. De acordo com este raciocínio, Santo Tomás de Aquino nos leva a conclusão de que Deus é a causa primeira e eficiente de todas as coisas, como se pode constatar a partir deste raciocínio:

Mas se tivéssemos de continuar até o infinito na série das causas eficientes, não haveria causa primeira; assim sendo, não haveria efeito último, nem causa eficiente intermediária, o que evidentemente é falso. Logo, é necessário afirmar uma causa eficiente primeira, a que todos chamam Deus. (AQUINO, 2001, 167).

O argumento em evidência é uma tentativa de conceber Deus a partir de um discurso teológico necessário e evidente. O mesmo lhe confere a condição de causa eficiente e necessária de todas as coisas, ao passo que desprovido de qualquer causalidade. Assim, Deus é envolvido de todos os adjetivos de bondade, verdade e perfeição em escala superlativa e revestido necessariamente do conceito de *ser*. Em face disso, uma de suas principais características é conter em si todos os atributos racionais em escala máxima e, conseqüentemente, atrair para si enquanto realidade superior todas as coisas de natureza inferior: "Existe então algo que é, para todos os outros entes, causa de ser, de bondade e de toda perfeição". (AQUINO, 2001, 168).

A partir da teologia tomista, elaborada racionalmente por meio de um percurso intelectual para se chegar ao conhecimento de Deus, percebemos um fio condutor que delinea o discurso teológico. De acordo com Boehner e Gilson (2007, p. 456), o argumento proposto por Santo Tomás tem como características unificadoras a realidade concreta, verificável e sensível como ponto de partida da sua reflexão. Assim, a natureza racional da causalidade entendido como princípio primeiro e fundante de todas as coisas é o itinerário que permite ao intelecto o conhecimento de Deus.

Dessa maneira, acompanhamos o esforço da teologia catafática em trilhar um caminho que garante ao homem chegar ao conhecimento da realidade divina por meio do discurso racional. Por outro lado, vamos nos confrontar uma proposta teológica alternativa, que nos remete a confrontarmos o divino a partir de um viés de superação da racionalidade humana, a saber, a teologia apofática.

2.2.3 A teologia apofática

A teologia apofática está associada ao termo grego *aphairesis*. O mesmo se relaciona à matemática e à lógica e evoca a conotação de remover, suprimir ou eliminar alguma coisa. Esse por sua vez, se opõe ao termo *prosthesis* que significa adicionar ou colocar. Desse modo, *aphairesis* é usado em oposição à *thesis* como negação à afirmação. O termo foi traduzido para o latim como *ablatio*, que significa eliminação ou supressão; com o sentido de abstração, *abstractio* e ainda, com a conotação de negação, *negatio*. (ANDIÁ, 2004, p. 1245).

A teologia *apofática* faz o caminho inverso da *Teologia catafática*, pois enquanto a última ousa dizer conceitualmente sobre a essência divina, a primeira nega toda possibilidade de definir e limitar Deus através do discurso conceitual. Esse modelo teológico não deve ser entendido como mera desconstrução do método afirmativo, e sim, como um modo próprio do intelecto se relacionar com Deus, como constatado por Santos (2004): “é evidente que não se trata simplesmente de negar o que antes tinha sido afirmado de Deus, mas, sim de uma clara e racional percepção de que Deus transcende infinitamente as possibilidades do conhecimento humano”. (SANTOS, 2004, p. 36). Por conseguinte, o conhecimento de Deus não pode ser abarcado conceitualmente como propõe a teologia catafática. Ao contrário, o modo *apofático* parte do princípio de que todos os atributos divinos devem ser negados, a fim de que se possa fazer uma investigação mais apropriada do Mistério Divino que se distancia do cálculo racional, como nos apresenta Chistós 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”. (YANNARÁS, 1995, p. 80, tradução nossa).¹¹ Assim, esse modelo de investigação teológica é também conhecido como teologia negativa.

Em conformidade com essa linha de pensamento, Santos (2004), identifica a via apofática como modo de reflexão sobre Deus onde prevalece a desconstrução dos atributos divinos: “o método negativo, ao contrário do afirmativo, é ascendente, e as negações se elevam dos atributos mais humildes aos mais nobres” (SANTOS, 2004, p.36). Nesse sentido, o negar Deus não se confunde com uma variante do ateísmo, nem do agnosticismo, portanto, tal proposta não se apresenta como uma construção teológica herética. Ao contrário, sua construção se constitui a partir de uma compreensão teológica enraizada na tradição do pensamento cristão.

De acordo com Ysabel de Andía, Fílon de Alexandria está na origem de toda uma investigação apofática de Deus. O mesmo chega à conclusão de que o conhecimento divino está além da capacidade cognitiva. Para ele, a estrutura racional do ser humano é insuficiente para conceituarmos intelectualmente a essência de Deus: “o bem maior é compreender que Deus segundo sua essência é incompreensível”. (ANDIÁ, 2004, p. 1241).

São Justino corrobora esse raciocínio ao também abordar o conhecimento de Deus como investigação que deve estar acima da compreensão que se serve de atributos e analogias cósmicas, como identificado através do seguinte argumento:

¹¹ La persona de Dio – come d'altronde la persona de ogni uomo – nom si può definire e conoscere attraverso determinazioni oggettive, attraverso correlazioni analogiche e definizione razionali.

Quando meu Deus diz: “O Deus subiu de Abraão” ou: “Deus falou a Moisés”, ou: “O Senhor desceu para ver a torre que os filhos dos homens haviam construído”, ou ainda quando diz: “Deus fechou a arca de Noé por fora”, não penseis que é o Deus ingênito que sobe e desce de algum lugar. De fato, o Pai inefável Senhor de Todas as coisas não chega a alguma parte e não passeia nem dorme ou se levanta, mas permanece sempre em sua própria região, onde quer que ela se situe, olhando com olhar penetrante, ouvindo com agudez, não com os olhos e ouvidos, mas por um poder inefável. (JUSTINO, 1995, p. 304).

Orígenes apresenta ideia semelhante, quando considera que a racionalidade humana por si não é capaz de abarcar o conhecimento sobre Deus: “Nós, porém sustentamos que a natureza humana não é capaz, em si mesma, de modo algum, de procurar a Deus e descobri-lo com pureza, a não ser que seja ajudado por aquele que procuramos” (ORÍGENES, 2004, p. 579). Do mesmo modo, São João Crisóstomo adiciona sua reflexão ao interno da teologia negativa. Em sua obra intitulada *Da incompreensibilidade de Deus*, ele assume a posição de que Deus não pode ser compreendido por meio do cálculo racional. Ao comentar o texto neotestamentário da carta aos efésios (Ef 3,8), ele chega a seguinte conclusão: “O que significa a palavra: “insondável”? Algo que não é possível investigar. Não apenas: que não se pode encontrar, mas ainda: de que nem mesmo os vestígios podem ser descobertos”. (CRISÓSTOMO, 2007, p. 71).

Santo Agostinho, também se confronta em sua obra *De Magistro* com a impossibilidade do conhecimento racional de Deus. Para tanto, reconhece o apofaticismo gramatical frente à realidade divina, como identificado a seguir:

Quando, pois, se trata das coisas que percebemos pela mente, isto é, através do intelecto e da razão, estamos falando ainda em coisas que vemos como presentes naquela luz interior da verdade, pela qual é iluminado e de que frui o homem interior; mas também neste caso quem nos ouve conhece o que eu digo por sua própria contemplação e não através das minhas palavras, desde que ele também veja por si a mesma coisa com olhos interiores e simples. (AGOSTINHO, 1973, p. 352).

No bojo das posições apofáticas, nos deparamos com a reflexão de Pseudo-Dionísio Areopagita como sendo, o primeiro a sistematizar uma teologia que estabelecesse uma teoria da negação. (ANDIA, 2004, p. 1241). Ao confrontar-se com o modo catafático, ele o considera como método inadequado de relacionar-se com Deus. Assim, destaca que a via que tem por finalidade negar às conceituações atribuídas a realidade divina se apresenta como uma possibilidade mais adequada de confrontar o intelecto com o divino. Desse modo, o apofaticismo se apresenta como modelo mais ajustado para a investigação teológica, como exposto a seguir:

Assim, posto que as negações são verdadeiras naquilo que se refere aos mistérios divinos, dado que toda afirmação permanece inadequada, convém melhor ao caráter secreto Daquele que permanece em si indizível não se revelar o invisível senão por imagens sem semelhança. (PSEUDO-DIONÍSIO, 2004c, p. 143).

Na reflexão dionisiana a investigação sobre Deus vai na contramão de qualquer afirmação conceitual, uma vez que, Ele está para além de qualquer conceito racional. Conceitos filosóficos de *ser* ou *essência* não dizem realmente o que é a realidade divina, pois Deus é o *supra-sensível* e *supra-essencial*.

Ao atribuímos nomes e qualidades a Deus, retirados da natureza sensível ou da natureza inteligível, (tais como: “*belo*” e “*beleza*”, “*amor*” e “*amado*”, “*bem*” e “*bondade*”), expressamos uma forma de conhecimento, porém insuficiente, uma vez que toda nomeação atribuída ao divino não pode abarcar aquele que está acima de toda afirmação humana: “Todavia, uma vez que o ser divino, como ser infinito, não se reduz a nenhuma das coisas finitas nem tampouco à sua totalidade, mas transcendem todas elas, Deus é, propriamente, inominável”. (STORNILO, 2004, p. 6).

Pseudo-Dionísio Areopagita lança como proposta teológica uma investigação que se identifica com a reflexão teológica negativa, que a seu ver, se apresenta como percurso mais apropriado para uma reflexão teológica: “Mas, penso, para celebrar as negações, convém proceder de maneira inversa daquela que se usa para celebrar as afirmações”. (PSEUDO-DIONÍSIO, 2004b, p.132). Assim, Deus é absolutamente transcendente e se esconde nas trevas do Mistério. De modo que, Ele não pode ser dito nem nomeado, conseqüentemente, só pode ser designado negando-lhe toda conceituação e adjetivação.

Sendo assim, a teologia apofática se caracteriza por um dizer sempre negativo sobre Deus, pois, Ele escapa a toda palavra que tente afirmá-lo conceitualmente. Doravante, Pseudo-Dionísio Areopagita inaugura um novo modo da teologia se relacionar com Deus. Entretanto, analisando seu pensamento, percebemos que a via apofática é mais apropriada para investigar a realidade divina em contraponto a teologia afirmativa, mas a mesma ainda é insuficiente para acessar o Mistério de Deus.

Desse modo, trataremos no capítulo seguinte o desenvolvimento do apofaticismo teológico no pensamento de Pseudo-Dionísio Areopagita. Essa proposta orienta o intelecto para a superação da linguagem gramatical e da objetivação teológica conceitual. Assim, apontamos para uma importante posição teológica que se manifesta como contraponto da maneira excessivamente racional e conceitual de se relacionar com Deus.

3 A NEGAÇÃO COMO VIA DE ACESSO AO CONHECIMENTO DE DEUS

As reflexões de Pseudo-Dionísio Areopagita conduzem-nos ao objeto central desta investigação: Deus. Assim, o *Corpus dionysiacum* propõe-se a analisar a relação do ser humano com o divino. A temática sobre Deus constitui-se como elemento de valiosa importância tanto para o pensamento filosófico enraizado na cultura grega, quanto para a teologia e as reflexões acerca do cristianismo.

Servindo-se disso, ele lança-se a examinar a realidade divina como fonte de inspiração filosófica e teológica. Assim, confrontar-se com o Mistério Divino torna-se elemento a ser considerado no terreno do interesse humano em relacionar-se intelectualmente com a realidade de Deus, como exposto a seguir:

Este conhecimento, de fato, do mundo dos existentes, que chama com o belo nome de filosofia, e que o divino Paulo chamava de sabedoria de Deus (I Cor 2,7), deveria servir aos verdadeiros filósofos de trampolim para se elevar até Aquele que é o autor, não somente de toda existência, mas também do próprio conhecimento que se pode ter existência. (PSEUDO-DIONÍSIO, 2004e, p. 294).

As influências sofridas da filosofia associada ao cristianismo e às Escrituras compõem o fio condutor da reflexão dionisiana. Sendo assim, percebemos uma unidade entre filosofia e teologia no percurso estabelecido pelo autor. Nesse sentido, ele sustenta a superioridade do discurso cristão como fonte segura para conduzir toda estrutura intelectual do ser humano para um significado seguro da realidade divina, sem refutar a importância da filosofia grega em sua análise sobre Deus:

Persuadido pelo princípio que creio bom, jamais provoquei uma polêmica contra os gregos nem com outros adversários; ao contrário, basta-me em primeiro lugar (praça a Deus que eu consiga isso) conhecer o verdadeiro, e depois, uma vez conhecido, expô-lo de modo conveniente. (PSEUDO-DIONÍSIO, 2004e, p. 294).

Dentro desse contexto, Pseudo-Dionísio Areopagita desenvolveu seu pensamento. A grande questão que envolve o desdobramento da sua obra é o confronto com os limites cognitivos do ser humano em relação ao conhecimento divino e à insuficiência dos argumentos produzidos pela razão conceitual e a linguagem gramatical para compreensão de Deus. Assim, deparamo-nos com uma proposta teológica que confronta a identificação da realidade divina como objeto a ser apreendido pelo intelecto como condição primeira da existência. Nesse sentido, a proposta dionisiana consiste num exame da natureza de Deus por meio da via negativa, que constitui num modo intelectual que objetiva eliminar toda

determinação racionalista acerca do divino e estabelecer uma abordagem que tencione responder como se estabelece o acesso humano ao conhecimento do divino.

A negação da possibilidade de conceituar Deus configura-se como um modo de pensar teologicamente a partir de um viés que considera insuficiente os pressupostos ontológicos utilizados pela teologia catafática para fundamentar Deus a partir da descrição conceitual. De acordo com Bezerra, a reflexão de Pseudo-Dionísio Areopagita consiste num desdobramento teológico que propõe tecer considerações humanas sobre a realidade divina a partir de que pensar “Deus como *fundamento sem fundamento* é o que possibilita pensar o homem como espaço em que a realidade ganha sentido e profundidade” (BEZERRA, 2009, p. 19).

Logo, a compreensão de Deus é associada ao termo grego *apháiresis*, que nos traz o sentido de renúncia a toda tentativa de objetivação categórica do Mistério de Deus, que se estabelece acima de toda conceituação como ato de pura doação. Assim, o esforço especulativo do intelecto trilha um caminho que consiste numa dinâmica de purificação e esvaziamento dos conceitos que fundamentam e impõe, pela lógica do discurso teológico, sustentação por meio da identificação lógica de Deus como puro ato do pensamento.

Neste capítulo analisaremos como se desenvolve o pensamento negativo nas obras do Pseudo-Dionísio Areopagita, com o intuito de identificar como se constitui o apofaticismo e qual sua implicação para a relação cognitiva do ser humano com Deus.

3.1 O problema da linguagem no discurso teológico

O pensamento negativo proposto por Pseudo-Dionísio Areopagita encontra suas raízes em bases que remetem à filosofia platônica e ao neoplatonismo. Revisitar o discurso proposto por Platão acerca do divino tornou-se uma tarefa importante e influente nas formulações filosóficas e teológicas da antiguidade e início do período medieval: “de fato, o neoplatonismo formou muito cedo um verdadeiro delta com ramificações extremamente numerosas” (NARBONNE, 2013, p. 7).

Nessa direção aponta-nos Jean Marc Narbonne (2013) que a construção e o desenvolvimento do neoplatonismo encontraram primeiramente acolhida em ambiente pagão, em que esse se estabeleceu a partir da influência exercida na formação e difusão de diferentes escolas, que tinham como ponto de partida comum de sua investigação a filosofia inaugurada por Platão, como constatado a seguir:

Logo depois de Plotino, todo o mundo pagão até o século VII foi dominado pelo platonismo de tipo neoplatônico, no qual se podem identificar várias diferentes escolas que são ao mesmo tempo lugares de pensamento e de difusão: as escolas de Roma, Apameia, Pérgamo, Atenas e Alexandria. (NARBONNE, 2013, p. 7-8).

Assim, vemos que as primeiras formulações do cristianismo, entre as quais se faz presente a figura de Pseudo-Dionísio Areopagita, servem-se da produção intelectual difundida por essas escolas, com intuito de sistematizar uma reflexão que considere a possibilidade de estabelecer um discurso que favoreça a contribuição da filosofia grega tardia à mensagem cristã. Referindo-se à influência neoplatônica sofrida pelo Areopagita, Jeroen Vanneste (1958), traz a seguinte consideração acerca do assunto: “armado de uma perspicaz e consistente argumentação, ele utiliza os elementos característicos da filosofia neoplatônica para lograr sua tarefa mais difícil, a saber: conciliar filosofia, dogma e vida cristã”. (VANNESTE, 1958, p. 16). Isso mostra a relevância do neoplatonismo para a construção da teologia dionisiana.

O ponto de partida para examinarmos a teologia negativa, proposta por Pseudo-Dionísio Areopagita, é o retorno a uma obra fundamental de Platão, denominada *Parmênides*. Merece nossa atenção a tratativa da primeira hipótese do *Parmênides*, que discorre sobre o uno e o múltiplo. Para Platão, o uno é entendido como realidade diversa do conceito de ser, tido como algo distinto de qualquer conceituação e participação do ser: “Por conseguinte, o uno não participa de modo nenhum da entidade. Parece que não. Mas então o uno não é de modo nenhum. Parece que não” (PLATÃO, 2001, p. 63).

Coincidindo com a ideia platônica, Pseudo-Dionísio Areopagita identifica Deus sem a categoria de ser e propõe uma investigação da divindade como *Bem*, realidade para além do ser: “Todavia, se o bem é transcendente a todo ser, como é de fato o caso, é preciso então dizer que é o informe que dá forma, que é aquele que permanece em si sem essência que é cúmulo da essência” (PSEUDO-DIONÍSIO, 2004b, p. 41).

A partir dessas especulações acerca da realidade divina, Platão introduz uma compreensão sobre o *Uno* que caminha na direção de negar qualquer possibilidade de formulação racional em relação à realidade que unifica todas as coisas e a insuficiência da linguagem gramatical em abarcar a relação comunicativa que pretende elaborar um discurso conceitual sobre Deus:

– Ora, sendo assim, também não é enquanto uno; pois se fosse, já seria e participaria na entidade; mas parece que o uno nem é uno nem é, se fizermos fé neste argumento. – Arrisca-se a ser assim. – E aquilo que não é, pelo próprio facto de não ser, poderá ter algo em si ou de si? – Como poderia? Mas então, não tem nome, nem definição nem qualquer saber, nem percepção nem opinião. – Parece que não. (PLATÃO, 2001, p. 63).

De igual maneira, encontramos no pensamento dionisiano elementos característicos que trata do princípio transcendente como uma desconstrução lógica do pensamento, situada “lá onde são excluídas e ultrapassadas toda maneira de ser, todo movimento, toda vida, toda opinião, toda expressão, toda razão, toda inteligência, toda essência, toda estabilidade, todo princípio, toda unidade, todo limite, toda infinidade” (PSEUDO-DIONÍSIO, 2004a, p. 16).

Desse modo, o caminho filosófico inaugurado por Platão desemboca numa investigação da via negativa. Sendo assim, elaborar um argumento sobre o divino consiste em refutar o discurso racional que sustenta a possibilidade de a linguagem abarcar conceitualmente a realidade divina.

O apofaticismo proposto por Platão encontra significativos elementos na passagem do *Parmênides*, em que ele atesta o caráter incognoscível e inefável do uno, que escapa a toda tentativa de a linguagem propor algum argumento sobre Deus:

– Mas então, não tem nome, nem definição nem qualquer saber, nem percepção nem opinião. – Parece que não. – Nesse caso, não poderá ser nomeado nem definido, nem haverá sobre ele opinião nem conhecimento, nem será percebido por nenhum dos entes? – Aparentemente, é assim. (PLATÃO, 2001, p. 63).

O pensamento de Pseudo-Dionísio Areopagita encontra ressonância na tradição platônica de investigação especulativa sobre a realidade divina. Dessa maneira, Deus é, por um lado, uma realidade separada e diversa das coisas sensíveis e, por outro, inacessível à razão humana: “[...] o desconhecimento própria supraessencialidade que ultrapassa razão, pensamento e essência deve ser o objeto da ciência supraessencial” (PSEUDO-DIONÍSIO, 2004b, p. 54).

Desde o tempo de Platão, a realidade primeira se apresentou como uma investigação metafísica, em contraponto às realidades sensíveis. Em diálogo com Cebes, no *Fédon* (1972), Sócrates alerta para o cuidado ao examinar a causa de todas as coisas e, posteriormente, relata que na mocidade dedicou-se ao estudo das teorias naturalistas, e não satisfeito, constituiu uma segunda experiência intelectual que culminou numa investigação metafísica: “[...] Recei que minha alma viesse a ficar completamente cega se eu continuasse a olhar com os olhos para os objetos e tentasse compreendê-los através de cada um de meus sentidos. Refleti que devia

buscar refúgio nas ideias e procurar nelas a verdade das coisas” (PLATÃO, 1972, p. 108-112).

É no campo da especulação intelectual que se instaura o reconhecimento de uma realidade radicalmente transcendente. Aristóteles também sugere a primazia do pensamento metafísico em detrimento da investigação de coisas próprias da física, ocupação dos pensadores pré-socráticos. Com isso se estabelece uma importante distinção entre o campo de atuação das ciências e sua ordem hierárquica, como constatado neste argumento:

Ora, se não existisse outra substância além das que constituem a natureza, a física seria a ciência primeira; se, ao contrário, existe uma substância imóvel, a ciência será anterior (às outras ciências) e será filosofia primeira, e desse modo, ou seja, enquanto primeira, ela será universal e a ela caberá a tarefa de estudar o ser enquanto ser, vale dizer, o que é o ser e os atributos que lhe pertencem enquanto ser. (ARISTÓTELES, 2002, p. 271).

Estrutura semelhante pode ser observada na reflexão de Pseudo-Dionísio Areopagita, na qual se constata total transcendência de Deus em contraposição à realidade sensível. Desse modo, a abordagem intelectual que propõe confrontar os limites do intelecto em assumir posição frente à divindade instaura-se no terreno da superação dos sentidos e tenciona estabelecer um modo alternativo ao domínio em que o discurso conceitual sobre Deus se imponha como elaboração à luz da ciência:

Chama-se, portanto, Luz inteligível este Bem que está além de toda luz, porque ele é fonte de toda iluminação e difunde o mais pleno de sua luz sobre toda inteligência; quer se trate daquelas que ultrapassam este mundo, daquelas que o envolvem ou daquelas que aí permanecem, é ele que as ilumina com toda sua plenitude, que renova seus poderes de intelecção, que as contém todas em sua extensão e as supera todas por sua transcendência. (PSEUDO-DIONÍSIO, 2004b, p. 104).

Na visão de Aristóteles, contudo, a realidade primeira e objeto da reflexão metafísica é ciência universal, logo, a mesma pode ser identificada com *logos*. Nesse ponto, a reflexão sobre a realidade divina torna-se objeto de investigação dentro dos limites da razão e da linguagem gramatical. A definição conceitual da realidade primeira coloca-se decisivamente na esfera do conceito mais elevado da racionalidade: “Ora, o pensamento que é pensamento por si tem como objeto o que por si é mais excelente, e o pensamento que é assim maximamente tem como objetivo o que é excelente em máximo grau” (ARISTÓTELES, 2002, p. 565).

A construção teórico-racional da filosofia aristotélica vai ao encontro de uma ciência que tenha como finalidade última conceituar quem é Deus. Ou seja, para Aristóteles, *ser e*

razão equivalem-se. Ele afirma continuamente no desenvolvimento lógico da sua teoria, acerca da realidade primeira, a identificação entre ser e atividade racional. Assim nos diz: “A inteligência pensa a si mesma, captando-se como inteligível; de fato ela é inteligível ao intuir e ao pensar a si mesma, de modo a coincidirem inteligência e inteligível” (ARISTÓTELES, 2002, p. 565).

Pensar Deus a partir da reflexão dionisiana contraria a proposta de Aristóteles de identificação racional com o discurso teológico. A incompreensibilidade do conhecimento de Deus e o reconhecimento de uma realidade além do domínio dos sentidos, da razão e das palavras, apresentado por Pseudo-Dionísio Areopagita, sugere forte ligação com a tradição platônica a partir da reinterpretação do *Parmênides*.

O seu discurso teológico objetiva construir um argumento que vá ao encontro de uma compreensão de caráter negativo sobre a realidade divina. Nessa perspectiva: “Todo conhecimento, com efeito, leva a um ser. Ora, todo ser é limitado. O Raio, por conseguinte, que está além de toda essência, deve transcender também todo conhecimento” (PSEUDO-DIONÍSIO, 2004a, p. 15). Ao fazer coro ao raciocínio platônico de limitar o conhecimento da realidade divina ao intelecto humano, ele estabelece como desdobramento da sua teologia uma reflexão que caminhe em direção contrária às definições teológicas que têm por finalidade afirmar conceitualmente o que Deus *É*.

A rigor, pensar Deus a partir de uma formulação neoplatônica pressupõe considerar uma realidade além do ser em si, que se desdobra enquanto algo alheio às formulações racionais e convida o ser humano a pensar sua relação com o transcendente, tendo como ponto chave todo e qualquer desprendimento conceitual. Como expresso em *Os nomes divinos*, Pseudo-Dionísio Areopagita insere-se na tradição metafísica platônica e evoca na sua elaboração teológica o despojamento intelectual como renúncia da realidade divina que se traduz por meio da linguagem gramatical. Assim, ele mostra qual é a posição do intelecto frente à realidade divina:

Na sua natureza íntima, este segredo se oferece à nossa aspiração pelo abandono de toda operação intelectual, pela renúncia a toda compreensão intuitiva, a toda deificação, a toda vida, a toda essência, por que nada disso tudo convém exatamente a esta causa plenamente separada de todos os seus efeitos por sua total transcendência. (PSEUDO-DIONÍSIO, 2004a, p. 28).

Desse modo, a reflexão platônica presente no *Parmênides* e levada adiante por Pseudo-Dionísio Areopagita possibilita a oferta de uma nova resposta para a questão grega de *ser*, sem ignorar a reflexão histórico-teológica, própria da tradição cristã. Seguindo essa

perspectiva, encontramos afinidade reflexiva no pensamento de Plotino. Em *Enéada* VI, 9, o filósofo alexandrino trata do *Uno* como realidade que ultrapassa as categorias ontológicas do pensamento. Por conseguinte não pode ser identificado racionalmente: “A maior dificuldade resulta de que não o conhecemos pela ciência nem por uma intelecção semelhante às demais, senão por uma presença superior à ciência”. (PLOTINO, 1981, p. 89). Seguindo essa perspectiva, Proclo nas *Dez questões sobre a providência* acentua uma maneira própria de o intelecto relacionar-se com Deus por meio da via negativa, assim, o conhecimento de Deus é entendido como uma investigação além da atividade intelectual: “Além de toda forma de conhecimento está o saber da providência, superior também ao intelecto e próprio do uno, em virtude do qual toda divindade existe e, como se diz, se ocupa de toda coisa; tal realidade é um ato anterior à inteligência” (PROCLO, 2004, p. 25).

Para Pseudo-Dionísio Areopagita a realidade divina escapa às formulações racionais de definição e nomeação lógicas do pensamento e remete à elaboração de um discurso sobre Deus a partir daquilo que não se pode afirmar sobre Ele. Segundo ele, “[...] não é, pois, pela via ordinária do conhecimento que devemos achegar-nos aos mistérios divinos” (PSEUDO-DIONÍSIO, 2004a, p. 54).

A confluência de pensadores neoplatônicos sobre a negação conceitual da realidade divina permite-nos pensar as reflexões de Pseudo-Dionísio Areopagita a partir de do apofaticismo como marca comum entre as escolas pagãs e o ambiente cristão. Desse modo, nos aponta Cícero Cunha Bezerra (2013) que “O pensamento dionisiano é o melhor exemplo de construção de uma reflexão em que o estritamente filosófico fundamenta o teológico, sem no entanto, comprometer o que ambos tem de específico”. (BEZERRA, 2013, p. 203).

O apofaticismo presente na teologia dionisiana faz coro à proposta de Plotino e Proclo ao reconhecer a limitação humana em objetivar e verbalizar o Mistério Divino, que se coloca sempre além da capacidade de apreensão humana e evidencia a realidade divina como algo que permanece incognoscível, como nos mostra Étienne Gilson:

Toda vez que aborda o mistério de Deus, a linguagem do Pseudo-Areopagita transborda em alegorias e fórmulas solenes. Ontologicamente transcendente, a natureza íntima divina permanece incompreensível a todo entendimento humano, especialmente limitado. (GILSON, 2001, p. 116).

O esforço do ser humano em expressar a realidade divina necessariamente incorre na insuficiência da linguagem humana em determinar quem é Deus. Segundo Marcos Costa e Janduí de Oliveira (2007), “nossa linguagem, mesmo sendo algo construído por nós e ainda

que nos seja familiar, assim como usamos (a partir de conceitos e raciocínios lógicos formais), não é apta para falar da divindade, pois esta é algo transcendente à nossa capacidade linguística”. (COSTA; OLIVEIRA, 2007, p. 5).

É importante destacar que o *Corpus dionysiacum* propõe-se a construir um argumento especulativo que confronte a possibilidade de uma teoria do conhecimento acerca de Deus que se sustente na construção linguística do pensamento. Assim, temos que a realidade divina coloca-se além da capacidade cognitiva do homem e que “nos faz aderir, sem palavra e sem saber, às realidades que nem se dizem, nem se sabem, unidos a elas à nossa maneira, além dos poderes e forças da razão e da inteligência” (PSEUDO-DIONÍSIO, 2004, p. 9).

3.2 O argumento apofático

A teologia negativa pode ser entendida como um processo especulativo para se chegar ao divino pelo caminho da negação e despojamento de conceitos. Vale ressaltar que Pseudo-Dionísio Areopagita constrói seu argumento seguindo uma ordem lógica valorativa do processo especulativo: “Portanto, à medida que estão mais próximas do centro, sua união mútua é mais íntima: à medida que estão mais distanciadas dele, a diferença entre elas aumenta” (PSEUDO-DIONÍSIO, 2004b, p. 82). Assim, a teologia simbólica e a teologia catafática são entendidas como etapas a serem percorridas para elaboração do discurso teológico.

A investigação da realidade divina parte de uma ordem ascendente, da menor à maior constatação de como podemos nos relacionar com o Mistério Divino. Sendo assim, o percurso investigativo sobre a divindade carece de purificações: “Não é absurdo, portanto, apoiar-se sobre estas imagens enfraquecidas para remontar até a Causa universal, e contemplar com olhos que não são deste mundo a totalidade das coisas [...]” (PSEUDO-DIONÍSIO, 2004b, p. 82).

Desse modo, sublinhamos que essa abordagem não se estabelece como um sistema teórico acerca do conhecimento divino, mas uma desconstrução racional que se propõe a mostrar a incognoscibilidade do pensamento de Deus, sem cair num discurso ateu. Como constatado por Bogdan Bucur (2007): “Dionísio não é, evidente, um ‘ateísta’. Não podemos esquecer que estas expressões ocorrem num trabalho que acentua a presença de Deus, detalhando os níveis individual, eclesial e celestial da experiência de Deus”. (BUCUR, 2007, p. 132).

Nessa perspectiva, a compreensão de Deus considera o valor das Escrituras como regra que orienta o homem para uma estreita disposição intelectual na busca pela verdade. Desse modo, todo caráter especulativo teológico só alcança sentido quando alicerçado pela mensagem dos livros santos: “Se existe um homem, com efeito, que seja totalmente rebelde ao ensinamento das escrituras, tal homem será perfeitamente estranho ao nosso modo de filosofar” (PSEUDO-DIONÍSIO, 2004a, p. 22).

Os escritos apresentam-se como a fonte obrigatória de todo percurso da razão que tem como finalidade elaborar um discurso especulativo acerca de Deus. Contudo, essa abordagem chama atenção para o caráter divino que permanece escondido para além das disposições da inteligência. A passagem bíblica de Êxodo 33 serve de suporte para sustentar a argumentação de uma posição apofática na relação entre o conhecimento humano limitado e o Mistério Divino que se apresenta como intransponível à razão humana: “Somente ultrapassando o mundo em que se é visto e onde se vê, Moisés penetra na Treva verdadeiramente mística do não cognoscível” (PSEUDO-DIONÍSIO, 2004b, p. 132).

A revelação de Deus a Moisés concretiza-se como necessidade intelectual de despojamento dos atributos aplicados à condição divina, que permanece inexprimível para a linguagem gramatical. Desse modo, a relação do ser humano com Deus concretiza-se como um modo especulativo que chama em causa o não saber. A ignorância humana permanece diante de Deus, como diante daquele que se nega a dizer o nome.

O apofaticismo em questão propõe uma negação ontológica daquilo que se afirma sobre Deus. Segundo Bucur (2007, p. 131), a teologia negativa apresentada pelo Areopagita estrutura-se sobre uma base *não ontológica* ou *supraontológica* da compreensão de Deus. Nesse sentido, a investigação divina proposta pela teologia dionisiana dá-se por um conhecimento teológico, que busca orientar o intelecto a:

Não demonstrar a verdade das palavras divinas por probabilidades tiradas de uma sabedoria humana, mas antes por uma revelação poder que vem do Espírito aos teólogos e que nos faz aderir, sem palavra e sem saber, as realidades que nem se dizem nem se sabem, unidos a elas à nossa maneira além dos poderes e forças da razão e da inteligência. (PSEUDO-DIONÍSIO, 2004a, p. 9).

Essa proposta oferece-nos uma concepção de Deus, enquanto realidade que escapa às categorias lógicas do pensamento e não pode ser conhecida por elaborações racionais, o que nos instiga a repensarmos a ontologia como condição que garante o modo de proceder da teologia, o que sugere que se coloque o ser humano racionalmente à margem do conhecimento de Deus.

Dessa maneira, a negação dos atributos divinos estabelece-se como constatação que resulta de um processo intelectual que não desconsidera a possibilidade de interpretar Deus a partir de conceitos e atributos sensíveis, ao contrário, reconhece a teologia simbólica como ponto de partida para construção de um argumento que objetiva a verificação e purificação dos atributos divinos por meio de uma formulação intelectual que considere a ignorância especulativa para além das elaborações conceituais do pensamento.

3.2.1 A teologia simbólica

É relevante percebermos que, na proposta de Pseudo-Dionísio Areopagita, como também constatado por Platão no *Parmênides*, Deus está para além do conceito de *ser*. Elaborar um argumento sobre o divino a partir da aplicação de conceitos sensíveis constitui o intento de apreensão de Deus de forma figurada, ou seja, conferir ao inteligível atributos próprios das coisas sensíveis. Segundo Boehner e Gilson (2001, p. 117), a teologia simbólica: “tira seus conceitos da ordem sensível, aplicando-os a Deus em sentido figurado”.

Assim, a sustentação teológica da via simbólica considera a possibilidade do homem finito e limitado de ascender ao conhecimento da ordem infinita e ilimitada de Deus por meio de uma relação alegórica e transcendental que se estabelece no terreno da sensibilidade humana, e não do intelecto, segundo sustenta Pseudo-Dionísio Areopagita:

No momento presente, segundo os dons que recebemos, usamos símbolos que nos são próprios para atingir as realidades divinas, e são eles, mais uma vez, que nos elevam a verdade simples e um dos espetáculos inteligíveis; usando da intuição que podemos ter da forma divina, despojando-nos de toda operação intelectual (PSEUDO-DIONÍSIO, 2004a, p. 15).

Nessa dinâmica, constatamos que a reflexão simbólica acerca da realidade divina ganha espaço no desenvolvimento do *Corpus dionysiacum*. Em contrapartida, é importante salientar que isso se estabelece como etapa reflexiva e não conclusiva da sua teologia: “Não creiamos, efetivamente, que as aparências alegóricas bastem plenamente a si mesmas. Elas são, na verdade, os escudos que garantem esta ciência inacessível” (PSEUDO-DIONÍSIO, 2004e, p. 314). Os símbolos sagrados traduzem a possibilidade de o ser humano adentrar na esfera reflexiva sobre Deus e propõe a necessidade especulativa de avançarmos na busca da contemplação do Mistério Divino em horizonte intelectual.

Desse modo, temos que a teologia simbólica é a porta de entrada para se estabelecer uma relação investigativa do ser humano com Deus: “É por meio de imagens sensíveis que

nos elevamos o quanto o podemos, até as contemplações divinas” (PSEUDO-DIONÍSIO, 2004d, p. 204). Dessa maneira, confrontamo-nos com uma dupla questão acerca do conhecimento divino: a possibilidade de transmissão simbólica do conhecimento de Deus e a impossibilidade cognitiva de o ser humano compreender a realidade divina. Isso se estabelece a partir de duas importantes fontes para composição do *Corpus dionysiacum*, a saber, a Sagrada Escritura e a filosofia.

Na *Carta IX*, deparamo-nos com argumentos sobre o simbolismo a partir das Escrituras, também constatamos menção a uma suposta obra, intitulada *teologia simbólica*. Isso nos remete ao uso de expressões retiradas da bíblia para construir um argumento sobre Deus a partir de um viés simbólico. Desse modo, constata-se certa dificuldade inicial em contemplarmos a realidade divina despojada de atributos simbólicos: “É por isso que a maioria de nós permanece incrédula diante da revelação escriturística dos mistérios divinos, pois não as contemplamos a não ser por meio dos símbolos sensíveis com os quais foram revestidos”.

A partir dos escritos bíblicos, é descrito ao longo da *Carta IX* imagens importantes da representação simbólica da divindade: “É por isso que, para iniciar nos mais santos mistérios, os iniciadores de nosso Testamento, do mesmo modo que os da tradição mosaica, não hesitaram em usar símbolos convenientes a Deus” (PSEUDO-DIONÍSIO, 2004e, p. 315).

Aliado a isso, também são destacados os símbolos contidos na liturgia cristã como elementos a serem explorados no intento de assegurar a autocomunicação de Deus aos homens. Desse modo, desenvolve-se a ideia que assegura a constituição da hierarquia eclesiástica como autoridade institucional para transmitir o conhecimento de Deus:

Que nossa hierarquia, ó mais piedoso de nossos santos discípulos, comporta uma ciência, uma operação e uma perfeição que conduzem a Deus e que são a obra de Deus, é o que precisamos mostrar, segundo estas santíssimas Escrituras que não são mundo, àqueles que mistérios e tradições hierárquicos iniciaram pelas santas consagrações. (PSEUDO-DIONÍSIO, 2004e, p. 315).

Nesse horizonte, a composição de uma hierarquia humana no interior da Igreja aponta para a constituição simbólica que assegura por meio de um grupo de homens consagrados a transmissão do conhecimento de Deus aos fiéis. De acordo com Castro (2009, p. 28), “Através de seus líderes e suas cerimônias, a instituição transmite a luz divina – purifica, ilumina e aperfeiçoa – àqueles que fazem parte dela”. Assim, os sacramentos são apresentados como uma realidade sensível que manifesta o divino na vida de cada pessoa.

Destarte, o sacramento da Eucaristia é o que relaciona os outros sacramentos e conduz o ser humano para uma união com Deus. Consequentemente, a finalidade da “operação sacramental consiste em unificar nossas vidas dispersas, deificando-as, e em reunir, na conformidade divina, tudo o que está em nós dividido, fazendo-nos, assim, entrar em comunhão e em união com o uno” (PSEUDO-DIONÍSIO, 2004d, p. 220).

Embora reconheça a força da teologia simbólica no processo de busca, santificação e contemplação da realidade divina, o autor aponta a necessidade de considerarmos a realidade sensível como propedêutica no processo de investigação do conhecimento divino. A necessidade de purificação simbólica inaugura a passagem de uma reflexão sensível para uma compreensão inteligível acerca de Deus. Os símbolos inicialmente associados ao conhecimento de Deus remetem-nos a pensarmos um processo especulativo que dê conta de propor uma reflexão que contemple não apenas percepções sensíveis, mas aponte para uma via teológica que considere Deus como objeto de interesse intelectual. Nesse sentido, detectamos no interno da reflexão dionisiana a necessidade de avanço investigativo e purificação da realidade simbólica: “Mas é preciso despojá-los e considerá-los em sua total nudez” (PSEUDO-DIONÍSIO, 2004e, p. 312). Isso reforça a necessidade de o intelecto ultrapassar a realidade simbólica e assumir a postura teológica de desconstrução dos atributos sensíveis condicionados a Deus.

Diante disso, afirma-nos Santos (2004) que a intenção da teologia simbólica, “longe de permitir à nossa inteligência contentar-se com símbolos impróprios, incita-a a renegar as afecções materiais e a habitua santamente a elevar-se, através das coisas visíveis, às realidades que não são mundo”. Dessa maneira, a linguagem analógica não esgota a busca humana pela realidade divina: “[...] pelo conhecimento analógico, devemos nos elevar o mais que pudermos até a Causa universal” (PSEUDO-DIONÍSIO, 2004b, p. 85).

Seguindo nessa direção, percebemos que a teologia simbólica ocupa lugar na reflexão de Pseudo-Dionísio Areopagita, em especial na obra *Hierarquia eclesiástica*. De outra maneira, vimos que a investigação de Deus a partir dos símbolos sagrados constitui-se como uma análise teológica parcial. Desse modo, interessa-nos seguir analisando o percurso proposto pelo autor. Assim, passaremos à teologia conceitual, com o intuito de apresentar como o ser humano, por meio do intelecto, pode chegar ao conhecimento racional de Deus.

3.2.2 A nomeação de Deus

Em *Os nomes divinos* encontramos os modos pelos quais a razão humana procura analisar Deus e estabelecer um caminho intelectual que possa dizer sobre a realidade divina e atribuir-lhe nomes. Nessa etapa o pensamento teológico desloca o ponto de reflexão simbólico para um terreno especulativo, em que a razão humana identifica-se com a problemática sobre a realidade divina, cujo ponto principal da investigação é afirmar conceitualmente sobre Deus.

Isso mostra o explícito desejo de o intelecto afirmar a possibilidade de um discurso racional sobre a natureza divina. Segundo Bohener e Gilson (2001, p. 115), “A teologia afirmativa principia com o próprio Deus, de quem afirma várias propriedades”. Assim, percebemos que a abordagem negativa sobre Deus não se estabelece como tarefa isolada. Mas demonstra conhecer a via teológica que se relaciona com Deus a partir dos seus aspectos ônticos e demonstráveis por meio do intelecto que cuida de tratar da realidade divina a partir da conceituação racional de seus atributos. Desse modo, garante Pseudo-Dionísio Areopagita ter composto um tratado no qual discorre sobre a realidade divina que se comunica por meio da linguagem gramatical a serviço da teologia que objetiva dizer quem é Deus a partir de atributos que decifram a sua natureza, como descrito neste trecho:

Nos *Esboços teológicos*, celebramos as principais afirmações da teologia afirmativa, mostrando em que sentido a excelente natureza de Deus é dita uma, em que sentido ela é dita trina, o que se chama nela Paternidade e Filiação, o que a teologia pretende significar quando fala do Espírito, o modo como do próprio coração do Bem imaterial e indivisível saíram as luzes da bondade, como estas luzes se difundiram ao mesmo tempo permanecendo, graças a seu eterno renascimento, nele mesmo, cada uma em si e todas mutuamente umas com as outras, assim como Jesus supraessencial revestiu verdadeiramente a natureza humana, e todos os outros mistérios que os *Esboços teológicos* celebraram segundo o ensinamento das escrituras. (PSEUDO-DIONÍSIO, 2004b, p. 133).

Nesse contexto, nomear sugere a prerrogativa de domínio intelectual sobre aquilo a que conferimos significados semânticos. Assim, dizer o nome é dizer a essência. Sendo assim, a proposta teológica de via afirmativa pretende, ontologicamente, em última instância, dizer sobre a essência de Deus como condição mais elevada da racionalidade. Tal reflexão parte dos predicados atribuídos analogamente a Deus no intuito de Defini-lo. Nesse sentido, os atributos mais nobres da natureza divina são sua conceituação como realidade Una e Trina e sua nomeação como Pai, Filho e Espírito Santo.

Em *Os nomes divinos*, intenciona-se elaborar uma teologia conceitual e assim atribuir nomes que são próprios da realidade divina, porém, nem todo nome é apropriado a Deus.

Dentro do contexto gramatical, destacam-se atributos mais apropriados para elaboração do discurso, entre esses destacamos o nome de Deus como Bem, Ser, Vida e Sabedoria. Esses quatro conceitos são condições para pensar a realidade divina e sistematizar um discurso capaz de expressar, por meio da linguagem gramatical, a exteriorização racional do divino.

De acordo com Cícero Cunha Bezerra (2009), há três tipos de nomes distintos presentes na reflexão de Pseudo-Dionísio Areopagita:

a) *Os que convêm à deidade inteira*: mais que boa (*tò hyperágathon*), mais que Deus (*to hypértheon*), mais que substancial (*to hyperoúision*), mais que vivente (*to hypezoon*), mais que sábia (*to hypersophon*);

b) Os nomes que expressam causalidade: Bem (*tò ághaton*), Belo (*to kalon*), Ser (*to on*), Fonte de vida (*tò zoogónon*), Sabedoria (*to sophón*) e todos os outros que fazem alusão à Causa de todo bem;

c) *Nomes que correspondem às realidades distintas (não intercambiáveis)*: o Pai (*to patrós*), o Filho (*to níou*), o Espírito (*pneúmatos*). (BEZERRA, 2009, p. 38).

A compreensão de Deus como Bem sugere, para melhor compreensão, a associação de outros conceitos como Belo e Bom, a palavra grega *kallós* transmite a compreensão da palavra *agathon*, nesse sentido o conceito de Bem atribuído a Deus confunde-se com o termo Belo e abre perspectiva gramatical para pensar a natureza divina como realidade comum ao Bem e ao Belo sob uma única forma (PSEUDO-DIONÍSIO, 2004a, p. 46-47). Nesse sentido, podemos associar o conceito de Deus como Bem, como realidade que cria e garante gratuitamente todas as realidades em harmonia com sua bondade e beleza: “Este Bem é celebrado também pelos santos teólogos que o chamam de Belo, Beleza, Amor, Amável, e de todos os outros nomes divinos adequados a este frescor que é fonte de beleza e pleno de graça” (PSEUDO-DIONÍSIO, 2004, p. 45).

A partir do princípio inteligível, Deus estabelece-se como o princípio de unidade que atrai naturalmente todas as coisas para si e caracteriza-se como causa que ilumina toda inteligência. A razão humana, portanto, aponta para a essência divina, sob o conceito de princípio de identidade e unidade, o que garante a unicidade de toda inteligência em confrontar a multiplicidade das coisas com o uno e o intelecto com o mistério de Deus. Ao discorrer sobre o Belo-Bem, Pseudo-Dionísio Areopagita assim se expressa:

É ao Belo-e-Bom que tudo o que existe e tudo o que está em devir devem seu ser e seu futuro, para ele que tende todo olhar, para ele que tudo se move e se conserva; de todas as coisas ele é ao mesmo tempo fim e meio; nele reside o princípio de toda exemplaridade, de toda perfeição, de toda produção, de toda forma e de todo elemento, e simplesmente todo e qualquer princípio, toda conservação, toda delimitação. (PSEUDO-DIONÍSIO, 2004c, p. 58).

O argumento de Deus como Bem se funda sobre um desejo amoroso das coisas naturalmente alcançarem o Belo supraessencial como “objeto supremo para o qual tende o amor de todo ser, seja ele qual for, em conformidade com sua natureza própria” (PSEUDO-DIONÍSIO, 2004, p. 56). Fora do Bem nenhuma realidade constitui-se, nem mesmo o mal. Se todas as coisas provêm do Bem e a bondade está presente em todas as realidades, logo, tudo reflete o Belo. Todas as coisas tendem a Deus a partir de dois movimentos importantes para a reflexão neoplatônica: o movimento de difusão e o movimento de atração que, segundo Santos (2010, 2010, p. 3), conotam a processão universal do Bem e a tendência universal de retorno de todas as coisas ao Bem.

Pseudo-Dionísio Areopagita apropria-se do paradigma que relaciona simbolicamente a difusão do Bem com os raios do sol, transmitindo a ideia de que, assim como os raios do sol iluminam todo universo, o Bem, realidade superior ao sol, processa-se a partir da autodifusão do Belo-Bem que alcança todas as realidades:

Como nosso sol, com efeito, sem reflexão nem intenção, mas em virtude de seu próprio ser, ilumina tudo o que existe em medida, segundo a proporção que convém a cada um, de participar nesta luz – acontece o mesmo, certamente, com o Bem (porque ele supera o sol como o arquétipo transcendental, considerado em sua própria substância, supera uma imagem imprecisa), e é a todos os seres que proporcionalmente às forças deles, distribui as irradiações de sua inteira bondade. (PSEUDO-DIONÍSIO, 2004a, p. 39).

De acordo com Santos, embora Deus apresente-se como absoluta transcendência, caracterizada pelo termo *moné*, Ele revela-se ao ser humano, manifestando, assim, algo de si; esta transmissão de Deus é caracterizada pelo termo *próodos*. Nesse sentido, a processão universal do Bem configura-se por meio da “absoluta *moné* de Deus, que se chega à sua *próodos*, e é por meio dela que Ele, sem necessidade alguma, ‘transborda’ de si, concedendo o ser a outros, sem que Ele mesmo sofra diminuição ou aperfeiçoamento” (SANTOS, 2004, p. 3).

Contrapondo-se a essa ideia, merecem menção algumas considerações acerca do mal. Este não se constitui como realidade própria, sendo sem essência nem existência, e se caracteriza como uma débil privação do bem, fruto da ignorância humana e entendido como

“privação, falta, fraqueza. Desarmonia, erro, irreflexão, ausência de bondade, de vida, de inteligência, de razão, de finalidade, de estabilidade” (PSEUDO-DIONÍSIO, 2004a, p. 73). De acordo com Bezerra (2009), a reflexão dionisiana acerca do mal pode ser contemplada a partir de quatro pontos:

- a) tudo deriva do Bem superior a todo ser – se o mal existisse de maneira absoluta ele se autodestruiria;
- b) todas as coisas participam do Bem – o mal participa de alguma maneira do Bem;
- c) Por *não ser* o Bem nenhum dos seres que dele participam, o *não ser* também participa do Bem – o mal, por sua vez, não participa nem do ser (pois seria bom) nem do não ser (pois não seria);
- d) o Bem está além do que é e do que não é – o mal não pertence nem ao que é nem ao que não é. De fato, é menos substancial, com relação ao Bem, que o *não ser*.

O mal, como condição accidental, portanto, não constitui uma abordagem ontológica, e sim se configura como ação ilusória que visa um bem: “o mal, portanto, não tem substância, mas uma espécie de falsa substância, porque não nasce de uma tendência para si mesmo, e sim de uma tendência para o Bem” (PSEUDO-DIONÍSIO, 2004a, p. 73).

Passemos agora a analisar a condição de pensar Deus a partir do conceito de ser. A linguagem gramatical, quando se propõe tratar do ser como atributo máximo de Deus e condição maior da razão humana, esbarra na limitação ontológica da linguagem para adentrar no Mistério Divino. Nessa abordagem, pensar Deus como ser não é assumir posição ontológica de conceituar a realidade última das coisas. Ao contrário, tenciona caminhar no sentido de ultrapassar formulações que busquem objetivar racionalmente a realidade divina. Nessa perspectiva, Deus não pode ser identificado com o ser enquanto produção mais elevada do intelecto: “Para dizer a verdade, com efeito, Deus não é ser segundo esse ou aquele modo, mas de maneira absoluta é indefinível, porque contém em si, sintética e antecipadamente, a plenitude do ser” (PSEUDO-DIONÍSIO, 2004b, p. 79).

Nesse sentido, Deus é a condição para além da atividade intelectual pela qual todas as coisas passam a ser. Desse modo, deparamo-nos com esta afirmativa: “Para dizer tudo em uma palavra, nada existe seja de qual modo for que não exista também e não seja concebido e salvo Naquele que a tudo preexiste” (PSEUDO-DIONÍSIO, 2004b, p. 80).

Deus não se confunde com o ser, ao contrário, é causa substancial de toda existência, permanecendo sempre além da multiplicidade sensível e da conceituação linguística de ser. Dessa maneira, Deus é descrito como *Ser puro* de natureza causal e, por conseguinte, contém em si todos os atributos do ser, sem confusão ou mistura com a multiplicidade:

Enquanto Ser podemos celebrar Deus como o Princípio mais fundamental, porque seus dons são mais primitivos do que todos os outros. Possuindo, com efeito, preexistência e preeminência, ele conteve antecipadamente em si todo ser, falo aqui do ser em si, e é graças a este ser em si que ele produz a substância de todos os seres, sejam quais forem. (PSEUDO-DIONÍSIO, 2004a, p. 80).

Consequentemente, Deus como ser de tudo é entendido como o uno que contém a multiplicidade e que se confunde com o nada. De acordo com Bezerra (2009), esta posição acentua a compreensão teológica que assegura Deus como “o nada de tudo que é”. Assim, a importância de confrontar o intelecto com a natureza divina consiste em estabelecer um esforço especulativo para além das afirmações e das negações: “Deus não é nenhuma das coisas que são e que não são. Ele é simplicidade e vacuidade” (BEZERRA, 2009, p. 105). Importante acentuar que a interpretação de Deus como nada não significa radical negação da realidade divina, mas um processo de purificação da razão que se confronta com a negação em pensar Deus como realidade diferente das coisas e, por conseguinte, aquele que constitui e fundamenta todas as coisas. Segundo Santos (2004, p. 36), “a negação dionisiana é peculiar: trata-se de uma negação não-privativa, mas de excelência, de superação, de superabundância, de transcendência”. Desse modo, a compreensão de Deus como uno-nada reflete a condição de preexistência e preeminência da natureza divina como princípio mais fundamental que reúne em si toda existência, como evocado na *Carta de São Paulo aos coríntios*: “Para que Deus seja tudo em todos” (1Cor 15, 28). Nessa dinâmica, Bauchwitz (2003, p. 175) acentua que a ideia de criação da tradição semita constitui grande importância para a reflexão neoplatônica. Deus cria o mundo *ex nihilo*, garante sua conservação e permanece para o intelecto como realidade incognoscível. Sobre os conceitos de vida e sabedoria, também entendidos como nomes divinos, podemos afirmar que o termo Vida, como atributo próprio do divino, comunica a ideia de Deus como origem e fonte de vida, e a Sabedoria conota que toda sabedoria emana de Deus como realidade dispensadora de inteligência que comunica e unifica todas as coisas. Desse modo, tudo que participa da inteligência participa da vida:

Porque tudo é feito por ela e tudo dela depende, e ela precede tudo, e tudo subsiste nela, e é porque ela existe que tudo é produzido e conservado e que tudo tende para ela, os seres dotados de inteligência e de razão por modo de conhecimento, os animais mais inferiores por via de sensação, os outros seres por um movimento vital ou por uma aptidão inata ou adquirida. (PSEUDO-DIONÍSIO, 2004a, p. 17).

A divisão de todas as coisas como partícipes da realidade divina caminha na direção de evidenciarmos a realidade divina como causa inteligente de todas as coisas. Nessa dinâmica, tudo existe em razão de Deus compreendido enquanto Vida e Inteligência em si,

que conhece todas as coisas a partir da sua própria realidade: “É, portanto, conhecendo-se a si mesma que a divina Sabedoria conhece todas as coisas, imaterialmente as coisas materiais, indivisivelmente as coisas divisíveis, unitariamente as coisas múltiplas, porque é um ato único que ela conhece e produz tudo” (PSEUDO-DIONÍSIO, 2004a, p. 93).

Depois de analisar os nomes mais adequados para exprimir a realidade de Deus por meio da linguagem objetiva, avançando no pensamento de Pseudo-Dionísio Areopagita, constatamos que conferir nomes a Deus consiste na possibilidade de o intelecto abarcar e expressar o conhecimento de Deus por meio da razão e do discurso teológico. Nesse sentido, os nomes de Deus precisam ser purificados em detrimento de uma posição teológica que privilegie a negação dos atributos nominativos recorrentes à realidade divina como forma de a razão posicionar-se frente ao Mistério Divino que permanece inescrutável. Assim, a posição teológica que defende a negação conceitual de Deus é mais apropriada em relação à linguagem categórica.

3.2.3 A negação de Deus

Visto as maneiras próprias de nomeação do divino que objetivam aproximar o intelecto a construir argumentos para expressar Deus pela força do conceito, veremos que, ao avançar em sua investigação teológica, Pseudo-Dionísio Areopagita aponta-nos uma abordagem que tenciona abrir mão das formulações racionais e desconstruir a realidade divina a partir da negação dos atributos linguísticos que buscam conferir a Ele uma realidade dentro dos limites da razão.

O conhecimento objetivo de Deus apresenta-se para o intelecto como realidade que foge a qualquer tentativa de nomeação e distancia-se de um condicionamento intelectual: “Ela é plenitude; indizível, inominável, ultrapassa a inteligência, a vida, a essência” (PSEUDO-DIONÍSIO, 2004b, p. 31). Desse modo, a relação especulativa do ser humano com o divino se orienta por um caminho em que as possibilidades intelectuais mostram-se aquém de se apresentarem como garantias de um domínio seguro no qual Deus pode ser ontologicamente apreendido.

Logo, não é possível construir um conhecimento racional sobre Deus, isso caminha ao encontro da conclusão da não possibilidade de o homem exprimir o Mistério Divino por meio da linguagem gramatical: “Apesar de tudo que dele dissermos, ele permanece indizível; de qualquer maneira que o compreendamos, permanece incognoscível” (PSEUDO-DIONÍSIO, 2004e, p. 291).

A realidade secreta de Deus é um mistério não disposto à razão, é uma luz inacessível que analogamente se transforma em treva impenetrável para o intelecto humano: “Aquele que tem, ele só, a imortalidade, e habita na luz inacessível; a quem nenhum dos homens viu nem pode ver, ao qual seja honra e poder sempiterno” (1Tm 6, 16). Desse modo, a negação conceitual de Deus supera a pretensão objetiva de exaurir a realidade de Deus por meio da razão humana. Deus está além de toda capacidade intelectual: “Tua ciência é demasiado maravilhosa para mim e ultrapassa tanto minhas forças que eu não poderia atingi-la” (Sl 139, 6).

Consequentemente, mesmo assumindo essência humana em Cristo e ter dispensado todo seu amor à humanidade, o supraessencial não pode ser esgotado nos limites da racionalidade: “Porque o mistério de Jesus permaneceu oculto. Tal como ele é em si mesmo, nenhuma razão e nenhuma inteligência conseguiu atingir” (PSEUDO-DIONÍSIO, 2004, p. 291).

Ao confrontarmos o intelecto finito e limitado com a realidade divina que se apresenta como condição radicalmente transcendente, deparamo-nos com uma crucial constatação para as pretensões humanas: de Deus nada podemos afirmar. Assim, a condição negativa conclui ser mais apropriado falar de Deus a partir daquilo que Ele não é em detrimento a construir afirmações sobre aquilo que Dele se pode dizer. O processo teológico da negação parte de uma abordagem afirmativa sobre a realidade divina para adentrar numa esfera em que Deus é despojado de qualquer realidade de ser: “Deus não é ser segundo esse ou aquele modo” (PSEUDO-DIONÍSIO, 2004b, p. 43). Desse modo, o processo de investigação da realidade de Deus indica despojá-lo de toda objetivação conceitual de ser e entendê-lo como não ser.

Em *Hierarquia celeste*, Pseudo-Dionísio Areopagita identifica dois modos de revelação de Deus e diz ser sua teologia partidária do segundo modo. O primeiro diz respeito à adequação de imagens e palavras com o conhecimento da realidade divina; o segundo consiste em purificar as imagens e atributos gramaticais até a inverossimilhança que desemboca na impossibilidade de o intelecto confrontar-se cognitivamente com a natureza de Deus:

É por isso que sucede também a estas mesmas Escrituras celebrar a Tearquia representando-a, segundo um modo que não é mundo, mediante imagens que de nenhuma forma se lhe assemelham. Elas o chamam invisível, ilimitada, incompreensível, não significando o que ela é, mas antes o que não é. A meu ver, esta segunda maneira de celebrá-la lhe convém melhor, porque, seguindo a tradição secreta e sagrada, temos razão de dizer que ela não é nada daquilo que os seres são, e ignoramos esta indefinível Supraessência que não se pode pensar nem dizer. (PSEUDO-DIONÍSIO, 2004c, p. 143).

Recorrer à razão conceitual para desbravar o Mistério Divino consiste numa tentativa vaga do intelecto em limitar no discurso Aquele que está para além de toda representação linguística. Nesse sentido, mesmo os atributos mais elevados que são identificados cognitivamente com Deus, como Ser, Bem, Vida, Sabedoria, só atingem parcialmente a natureza divina. Desse modo, negar os atributos divinos é condição que permite ao intelecto posicionar-se como possibilidade teológica que ultrapassa a pretensão da razão em representar a condição de Deus que transcende a toda tentativa limitada de representação. Falando sobre as consequências da teologia negativa em confronto com conhecimento humano, Van Steenberghe (1963) diz que: “Em um sentido mais profundo, todos estes atributos devem ser negados, em razão da absoluta transcendência de Deus; a verdadeira sabedoria é saber que Deus não é ser, bondade, vida, etc., no sentido em que nós entendemos estas palavras”. (STEENBERGHEN 1963, p. 50).

A constatação de Deus como objeto próprio da racionalidade humana traduz-se como via teológica carente de purificação. Desse modo, toda operação racional é insuficiente para referir-se ao Mistério que se esconde na barreira do desconhecido e se apresenta mais próximo de um discurso em que o tom da tratativa desenvolve-se a partir de uma via que permita pensar Deus sem a necessidade de averbações gramaticais: “Assim, posto que as negações são verdadeiras naquilo que se refere aos mistérios divinos, dado que toda afirmação permanece inadequada” (PSEUDO-DIONÍSIO, 2004c, p. 143).

No horizonte das negações, o intelecto é orientado para uma total purificação dos atributos comumente empregados para definir conceitualmente o divino e exprimi-lo gramaticalmente: “enfim, reconhecer a nossa ignorância profunda perante o mistério divino” (STEENBERGHEN, 1963, p. 50). O esvaziamento intelectual configura-se pelo reconhecimento de que por meio da razão não é possível conhecer a realidade própria de Deus que radicalmente transcende a racionalidade humana e apresenta-se como Treva incognoscível, em que não há espaço para construções intelectuais nem para as palavras: “Agora, pois, penetraremos na Treva que está além do inteligível, e não haverá maior concisão ainda, mas, ao contrário, uma cessação total da palavra e do pensamento” (PSEUDO-DIONÍSIO, 2004b, p. 134).

A negação conceitual de Deus não pode ser interpretada como algo negativo para a racionalidade humana, e sim uma condição que mostra a nudez cognitiva do intelecto frente à limitada investigação do divino, como nos atesta Giovanni Reale: “Despojar-se de todas as coisas não significa, de modo algum, empobrecer-se ou mesmo anular-se a si mesmo, mas, ao

contrário, significa fazer-se maior enchendo-se de Deus e, portanto, do todo, ou seja, do infinito” (REALE, 1994, p. 517).

A ideia da impossibilidade do intelecto humano em abarcar o conhecimento de Deus que transcende os atributos racionais inerentes ao *Corpus dionysiacum* influenciou importantes reflexões que adotaram a via negativa como ferramenta intelectual mais adequada para pensar os limites do intelecto humano e a condição de impossibilidade cognitiva da elaboração de um discurso sobre Deus. Ao contrário dos esforços da teologia catafática em racionalizar conceitualmente o Mistério de Deus, a via apofática apresenta-se como um contraponto à ideia de que pela razão o ser humano pode dominar discursivamente a essência divina.

Nesse horizonte, encontramos, em *A nuvem do não saber*, abordagem que corrobora a via que nega racionalmente os atributos divinos e evidencia a ignorância humana em relação ao conhecimento de Deus: “Mas agora perguntar-me-ás, dizendo: Como hei de pensar n’Ele mesmo, e Ele o que é? E a isto eu não posso responder senão: Não sei” (DESCONHECIDO, 2007, p. 47).

Desse modo, o intelecto teologicamente assume posição dentro dos limites possíveis do conhecimento e reconhece uma posição que escapa a qualquer tentativa de conclusão racional. É através de uma constatação racional que se detecta a ignorância humana frente ao conhecimento de Deus que se nega às estruturas racionais do pensamento conceitual: “Enquanto a alma habitar nesta carne mortal, sempre há de ver e sentir a pesada nuvem do não-saber interposta entre ela e Deus” (DESCONHECIDO, 2007, p. 93).

Assim, a teologia negativa também se desenhou como reflexão importante no pensamento de Mestre Eckhart, místico medieval que viveu entre os séculos XIII e XVI. Ele se esforçou em conduzir a reflexão sobre Deus a partir da atividade intelectual que abre mão da investigação racional em detrimento do despojamento humano. No seu décimo segundo sermão, ele chama em causa as palavras de Lucas: “Ninguém ouve minha palavra nem meu ensinamento a não ser que tenha deixado a si mesmo” (Lc 14, 26), isso para justificar o esvaziamento humano que o impede de ouvir a Palavra de Deus: “Pois, quem deve ouvir a palavra de Deus deve ter-se abandonado inteiramente” (ECKHART, 2006, p. 102). Nesse contexto, são apontadas três questões que distanciam o ser humano de Deus: a corporalidade, a multiplicidade e a temporalidade. Diante disso, é possível identificar a necessidade de renúncia de elementos humanos, por exemplo, a razão e a linguagem, como condição de acesso ao Mistério de Deus. Em face disso, ele argumenta que:

Deus opera todas as suas obras para que sejamos o Filho unigênito. Quando Deus vê que somos o Filho unigênito, ele se precipita e se lança ao nosso encontro com tanta veemência, agindo exatamente como se seu ser divino se lhe fosse despedaçar e quisesse tornar-se nada em si mesmo, a fim de nos revelar todo o abismo da sua deidade e a plenitude do seu ser e da sua natureza: Deus se apressa para ser totalmente o nosso próprio, assim como é o seu próprio. (ECKHART, 2006, p. 102).

De igual maneira, no sermão *Deus é um, Ele é um negar do negar*, o abandono dos conceitos e das formulações objetivas do intelecto mostra-se radicalmente purificado pela teologia da negação. Desse modo, a natureza da condição divina apresenta-se como o mais alto grau da negação, a *negação da negação*. Trata-se da ideia de Deus como *puritas essendi*, realidade do uno, ao qual não cabe nenhum predicativo ontológico:

O Um é um negar do negar. Quando digo: Deus é bom, isso acrescenta algo (a Deus). O Um (ao contrário) é um negar do negar e um denegar do denegar. Que significa “Um”? Um significa aquilo a que nada se acrescentou. A alma toma a Divindade, tal como esta é puramente em si, onde nada se (lhe) acrescentou, onde nada se lhe juntou em pensamento. O Um é um negar do negar. Todas as criaturas trazem em si uma negação: uma nega ser a outra. *Um* anjo diz que não é um outro (anjo). Deus, porém, tem um negar do negar: é Um e nega todo o outro, pois nada é fora de Deus. Todas as criaturas são em Deus e são a sua própria Divindade, e isto significa a plenitude, como eu disse acima. Ele é um Pai da Divindade inteira. Eu digo *uma* Divindade por isso que ali nada ainda emana e nada é tocado nem pensado. No ato de denegar algo a Deus – por exemplo, quando lhe denego a Bondade; na verdade (é claro), nada posso denegar a Deus –, no ato, pois, em que denego algo a Deus eu apreendo algo que Ele não é; e isso mesmo deve ficar de fora. Deus é Um, Ele é um negar do negar. (ECKHART, 1991, p. 167).

Em conformidade com a tradição apofática, também encontramos o místico Angelus Silesius que reflete a partir de uma condição que ultrapassa toda forma racional de investigar a realidade divina. A ignorância como recurso do intelecto e a negação de todos os atributos divinos demarca certo estranhamento a condição de Deus como *ser*, como pode mos constatar neste poema intitulado *O Deus desconhecido*, extraído da obra *O peregrino querubínico*:

O que Deus é, ninguém sabe. Nem luz nem espírito. Nem Bem-aventurança, nem unidade, nem o que chamamos de Deidade, Nem sabedoria, nem inteligência, nem amor, nem querer, nem bondade, Nem coisa, nem tampouco não-coisa, nem essência, nem sentimento, É o que nem eu, nem tu, nem ninguém podemos provar enquanto não passamos a ser o que Ele é. (SILESIUS, 1996, p. 139-140).

A ideia da impossibilidade de o intelecto humano abarcar o conhecimento de Deus também aparece na teologia tomista. Segundo Tomás de Aquino, a relação cognitiva do ser humano com Deus não se caracteriza por *adequatio*, em que o objeto investigado se adapta às estruturas do pensamento. De outro modo, Deus prescinde de qualquer determinação ontológica, sendo-lhe próprio a indeterminação gramatical: “Com efeito, só conhecemos

verdadeiramente Deus quando cremos que Ele está acima de tudo aquilo que pode ser pensado a respeito de Deus pelo homem, dado que a substância divina eleva-se acima do conhecimento natural do homem” (AQUINO, 1990, p. 26).

Em conformidade com Pseudo-Dionísio Areopagita, Tomás admite uma inadequação entre os limites do conhecimento humano e a natureza divina. A posição racional de que Deus está além da capacidade cognitiva do ser humano corrobora a ideia de que não podemos conhecer racionalmente a essência de Deus. Desse modo, a via da negação sobrepõe-se sobre a possibilidade de o ser humano ascender à natureza divina pela investigação puramente racional: “conhecida à existência de algo, falta investigar como é, a fim de saber o que ele é. Mas como de Deus só podemos saber o que Ele não é, e não o que é, não se trata tanto de considerar como Ele é, quanto como não é” (AQUINO, 2001, p. 169).

De outro modo, cabe ressaltar que a produção escolástica privilegia a racionalidade humana como dimensão intelectual para expor ontologicamente o Ser Absoluto que coincide com o conceito de Deus. Nesse raciocínio, dizer sobre Deus é verbalizar a essência divina como resultado natural do intelecto que busca pensar Deus como realidade primeira, possível de ser dita por puro ato da razão. A projeção intelectual de Santo Anselmo de que Deus é a condição mais elevada da razão comunga com as provas ontológicas propostas por Santo Tomás de Aquino.

A influência da filosofia aristotélica sobre os escolásticos incutiu a ideia de Deus como *ousia*, ou seja, condição suprema da inteligência que pensa a si mesmo. Enquanto ato puro, Deus é compreendido como motor imóvel. Desse modo, o Ser de Deus é pensado como disposição lógica do ato de pensar. Nesse sentido, encontramos na *Suma Teológica* algumas definições atribuídas a Deus: motor imóvel, causa primeira, necessário, não contingente, perfeito, inteligência ordenadora, ato puro. Entretanto, apesar da aparente condição conceitual da teologia tomista, Santo Tomás resguarda a incompreensão humana em relação à essência de Deus: “deve-se afirmar que é evidente por si a existência da verdade, em geral, mas a existência da verdade primeira não é evidente para nós” (AQUINO, 2001, p. 163). De acordo com Cristos Yannarás, o modo de negação cognitiva do ser humano em conhecer a essência divina toca o racionalismo escolástico, como demonstrado neste argumento:

Santo Anselmo ou Tomás de Aquino, Alberto Magno ou João Duns Escoto, enquanto formalmente defendem o positivismo apofático, ao mesmo tempo, predicam também o caráter apofático da verdade de Deus, a impossibilidade da parte do intelecto humano de conhecer, isto é, que é realmente Deus, a sua ousia, a sua entidade transcendental. (YANNARÁS, 1995, p. 22, tradução nossa).¹²

Para Pseudo-Dionísio Areopagita, cabe a nós pensarmos na ignorância humana como renúncia cognitiva e não como negação ontológica da essência divina. A reflexão apofática rejeita as conceituações racionais da metafísica enquanto posição racional que afirma a impossibilidade de o intelecto humano limitado construir averbações sobre Deus que é inconcebível. Desse modo, entendemos que a preocupação do apofaticismo não é negar a natureza divina em si, mas negar qualquer tentativa de que isso seja decifrado pela racionalidade humana: “Não sabendo dele, a não ser que transcende totalmente o sensível e o inteligível, exclamamos então com o profeta: Tua ciência é demasiado maravilhosa para mim e ultrapassa tanto minhas forças que eu não poderia atingi-la” (PSEUDO-DIONÍSIO, 2004e, p. 292).

O repensar da metafísica conceitual a partir do apofaticismo encontra eco nas contribuições de Nicolau de Cusa, que também privilegia um contexto intelectual que considera a preeminência da ignorância humana em pensar Deus como realidade ontológica.

No livro I da *Douta ignorância*, o cusano sustenta que o desejo intrínseco do homem em conhecer todas as coisas por meio de um processo discursivo confronta-se com os limites humanos em conhecer a essência divina:

Isto, contudo, transcende todo o nosso intelecto, que não pode combinar os contraditórios no seu princípio pela via da razão, porque caminhamos só através daquelas coisas que se nos tornam claras por natureza e a razão, situando-se longe força infinita, não pode ao mesmo tempo ligar os contraditórios que distam infinitamente uns dos outros. Vemos, pois, incompreensivelmente acima de todo discurso da razão, que a maximidade absoluta é infinita, que nada se lhe opõe, e que com ela coincide o mínimo. (CUSA, 2003, p. 10).

Por conseguinte, confrontamo-nos com a limitação cognitiva do homem que se reconhece ignorante. A verdade absoluta não é acessível ao ser humano; sendo negada ao homem toda condição racional de conhecer a essência de Deus, isso acarreta a constatação do não saber como condição própria da estrutura do entendimento humano. Quando o intelecto finito compreende-se como incapaz de compreender a realidade divina de modo preciso, ele

¹² Sant’Anselmo o Tommaso l’Aquate, Alberto Magno o Giovanni Duns Scoto, mentre formalmente difendono il positivismo apoditico, nello stesso tempo predicano anche il carattere apofatico della verita di Dio, l’impossibilita da parte dell’intelletto umano di conoscere cio Che e realmente Dio, La sua *ousia*, La sua entita trascendentale.

reconhece-se não numa condição inferior, mas esta constatação crítica do não saber é denominada de *douta ignorância*. Isso comunica a ideia de uma constatação natural da razão que se reconhece limitada quando se propõe investigar a realidade de Deus.

De acordo com João Maria André (1993, p. 27), o esforço especulativo de Nicolau de Cusa expressa: “uma luta permanente entre o pensamento e a linguagem e que, quando ocorre venatoriamente à procura do Verbo Divino, vê nele a inexpressibilidade enquanto tal”. Assim, reconhecemos a importância da teologia negativa nas reflexões do autor e percebemos no interno de suas constatações a ideia de que Deus está muito além de qualquer elaboração conceitual. A negatividade divina apresenta-se como um modo de o pensamento posicionar-se frente às condições de conhecimento de Deus como realidade ontológica da tradição catafática. Em face disso, os autores que se orientam pela via negativa constataam a inadequação da linguagem ao referirem-se a Deus e confrontam a ignorância humana como limitação do intelecto em abarcar o Mistério Divino. Assim, todo conhecimento sobre Deus é sempre igual a zero.

O modo de posicionar-se diante do Mistério Divino de maneira negativa exalta a ausência de Deus como construção predicativa e chama em causa o advento do pensamento ignorante. Cabe lembrar que o não saber como alternativa intelectual não pode ser entendido como condição de radical distanciamento do homem de Deus. Pois, ao confluir a renúncia apofática de Pseudo-Dionísio Areopagita com a ideia de *douta ignorância* de Nicolau cusano, temos que: a “*Douta ignorância* não é, pois, negação do conhecimento, mas experiência limite de suas potencialidades, que permite reconhecer o caráter conjectural de qualquer formulação e definir o processo cognoscitivo pela sua dimensão progressiva e inconclusa” (ANDRÉ, 1998, p. 89).

Ao retratarmos o atrofiamento do intelecto em se ocupar do Mistério Divino, fica a questão: se não é de natureza intelectual, como se estabelece a apreensão de Deus pelo ser humano? Assim, passaremos a tratar da mística especulativa como condição de contemplação do divino.

3.3 A teologia mística

O confronto especulativo da racionalidade humana com o conhecimento de Deus desemboca numa abordagem em que o intelecto entende-se limitado e carente de qualificação racional para dizer sobre a realidade divina. Desse modo, a reflexão apofática confere ao ser humano a condição de ignorante frente ao Mistério Divino, que não se deixa captar por meio

de palavras. Assim, a teologia negativa conduz dialeticamente o intelecto a uma relação cognitiva que constitui a renúncia conceitual de Deus e a superação das estruturas racionais como condição de toda negação. Nesse sentido, a lógica racional da investigação divina cede lugar para uma abordagem a partir da experiência vivencial do ser humano que, livre de toda amarra cognitiva, busca pela via existencial não a essência divina, mas o modo pelo qual o ser humano estabelece uma experiência mística com Deus.

A palavra mística tem sua origem associada à palavra grega *mystery*. A definição de mística se associa ao modo de proceder diante do mistério. De maneira geral a palavra assume o conceito de “atividade espiritual que aspira a efetuar a união da alma com a divindade por diversos meios, ascetismo, devoção, amor, contemplação” (MORA, 2001, p. 1976). Na constituição teológica dionisiana, o termo herda elementos do neoplatonismo que concebe a mística como atividade que produz contato da alma individual com a realidade divina. Desse modo, a mística se dá quando há total desprendimento das coisas sensíveis para contemplar o puramente inteligível (MORA, 2001, p. 1976).

A palavra mística não aparece nas Sagradas Escrituras. No Antigo Testamento, no Livro da Sabedoria, é empregado o termo *mystês* em referência à reprovação aos cultos cananeus das religiões místicas: seus cruéis morticínios de crianças, seus festins de entranhas, carne humana e sangue, suas iniciações nos mistérios (*mystas*) orgíacos (Sb 12, 5-7).

A investigação filosófico-teológica de Pseudo-Dionísio Areopagita acerca de Deus leva-nos a percorrer um itinerário que culmina na proposta de uma teologia mística como modo eminente de conhecer Deus. Conclui-se, a partir da análise da teologia apofática, que nenhuma denominação conceitual é apropriada a Deus. Desse modo, a negação de todo atributo referente ao divino aproxima o ser humano do mistério. Desse modo, o autor introduz nos seus escritos a teologia mística como última etapa a ser percorrida pelo ser humano na busca por investigar o Mistério Divino.

O silêncio conceitual é via de acesso ao divino na medida em que o ser humano se esvazia completamente de toda condição racional. A palavra silêncio encontra sua raiz etimológica na palavra latina *silentium*, *silere* e transmite-nos a ideia de não dizer, omitir. Na cultura grega, o Deus Sigalion é representado por meio de uma figura com o dedo cerrando os lábios, isso sugere que o silêncio era algo que agradava aos deuses. (SCHLESINGER; PORTO, 1995, p. 2377-2378). Na cultura hebraica, silêncio tem correspondência significativa com a palavra *hesuchia*, que comunica o modo pelo qual Deus fala ao coração dos homens, fato testemunhado pelo profeta Oseias: “Por isso a atrairei, conduzi-la-ei ao deserto e falar-

lhe-ei ao coração” (Os 2, 16). Desse modo, o silêncio místico ressalta a necessidade humana do ser humano que se cala para contemplar o Mistério de Deus:

É no silêncio, com efeito, que se aprendem os segredos 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 intangível e perfeitamente invisível, enche de esplendores mais belos que a beleza as inteligências que sabem fechar os olhos. (PSEUDO-DIONÍSIO, 2004b, p. 129).

Dessa maneira, o Mistério Divino transcende a própria condição divina de Ser e Bem e alcança uma dimensão existencial além daquilo que é afirmado ou negado. “Trindade supraessencial e mais que divina e mais que boa, tu que presides à divina sabedoria cristã, conduze-nos não só para além de toda luz, mas até para além do incognoscível, ao mais alto cume das Escrituras místicas” (PSEUDO-DIONÍSIO, 2004b, p. 129).

Sendo assim, a teologia mística é o passo que resta ao ser humano que, diante da total negação conceitual na qual o mistério de Deus está inserido, não tem outra possibilidade a não ser cerrar os lábios:

[...] mas, quando afirmamos ou negamos dela aquilo que está abaixo dela, nem a afirmamos, nem a negamos, já que toda afirmação se mantém aquém da causa única, perfeita de tudo, e toda negação permanece aquém da transcendência daquele que, segregado de tudo, situa-se além de tudo. (BONI, 2000, p. 74).

Enquanto a *teologia catafática* propõe o que se pode conhecer a respeito de Deus, a *teologia apofática* evoca a incompreensibilidade do *ser* que está para além de todos os seus qualificativos, até mesmo além do próprio *ser*. Aqui se firma a grande contribuição de Pseudo-Dionísio Areopagita para a história do pensamento místico e teológico, a mística como via de acesso a Deus em detrimento de uma investigação racional da realidade divina, como constatado a partir desta exposição:

Pois, assim como os inteligíveis não poderiam ser captados nem contemplados pelos sensíveis, também os objetos simples e não modelados escapam a tudo o que tem forma e contorno e, como nada daquilo que revestiu figura de corpo pode tocar o incorporeal nem esquematizar o infigurável, – segundo o mesmo raciocínio verídico toda essência é transcendida pelo indefinido supraessencial, assim como toda inteligência pela Unidade que está para além da inteligência, e nenhuma razão discursiva pode discorrer sobre o uno que ultrapassa todo discurso, nem alguma palavra pode exprimir algo a respeito do Bem que está acima de toda palavra, Mônada unificadora de toda mônada, Essência supraessencial, Inteligência ininteligível e Palavra inefável, isenta de razão, de inteligência e de nome, que não tem ser segundo o modo de algum ser, que é causa ontológica de todo ser e ao mesmo tempo, porque está situada além de toda essência, totalmente excluída da categoria de ser, segundo a revelação que ela faz de si mesma em sua maestria e seu saber. (PSEUDO-DIONÍSIO, 2004a, p. 10-11).

A mística dionisíaca diz de um conhecimento transcendental: Aquele que é infinita luz e ofusca os olhos humanos que apenas concebem trevas. Para esse tipo de mística, o homem é o ser diante das trevas. Há um abismo que separa o conhecimento do homem da realidade divina.

Conhecemos Deus através da luz que emana de si mesmo. Na *teologia mística* diz-se que Deus se encontra nas trevas. Isso não quer dizer que Deus seja trevas num sentido negativo, Pseudo-Dionísio Areopagita intenta mostrar que a luz de Deus é tão brilhante que ofusca os olhos do ser humano. O homem aproxima-se do mistério, mas este sempre se lhe apresentará oculto, uma vez que se oferece e se retrai; advêm, porém permanece além.

A *teologia mística* é o conhecimento sem palavras, é a união com Deus que está além de todo conhecimento, de todo conceito e de toda palavra. Para ele, o homem pode se aproximar do *mistério que tudo transcende* que se apresenta invisível e somente a Ele pode pertencer completamente. Todavia, é necessário dizer que, para ele, o ser inteligente pode até nomear aquele que tudo transcende, mas se torna mais autêntico o abandono especulativo na total transcendência de Deus. Por conseguinte se pode reconhecer que:

A causa universal e benfeitora se exprime com muitas palavras, ela não é nem racional nem inteligível, pois transcende todas as coisas de maneira supraessencial e não se manifesta a descoberto e verdadeiramente a não ser àqueles que vão além de toda consagração ritual e de toda purificação, que ultrapassam toda ascensão dos cumes mais santos, que abandonam todas as luzes divinas, todas as palavras e todas as razões celestes, para que dessa forma penetrar nessa Treva em que, segundo a Escritura, Aquele que é totalmente transcendente existe com uma existência absoluta. (PSEUDO-DIONÍSIO, 2004b, p. 131).

Em *A teologia mística* é apresentado a forma suprema de conhecer Deus, a união *mística*, que está além do conhecimento. Essa união, superior às faculdades racionais, é entendida como o ingresso na bruma do desconhecimento, a luz divina é tão forte que nos deixa no escuro. Mas, nessa escuridão, unimo-nos a Deus, fazendo desaparecer a dualidade sujeito-objeto (BRANDÃO, 2011).

De acordo com Leloup (2004), a experiência mística leva-nos a uma comunhão com o Mistério Divino. No processo de divinização, tornamo-nos aquilo que conhecemos, como nos tornamos aquilo que amamos. Daí a importância de conhecer e amar Cristo, em quem se realiza em plenitude a união de Deus com o homem. Pseudo-Dionísio Areopagita é, particularmente, sensível ao modo de agir *teândrico* do Cristo, Deus-Homem.

A atividade de Cristo não é “somente humana”, nem “somente divina”; ela age segundo um novo modo, inaugurado por Cristo e adotado por todos os que, posteriormente, serão divinizados: o modo *teândrico*. A participação da Luz divina é o que, na tradição cristã, chama-se *theosis* ou divinização. A *theosis* refere-se à apropriação e à união, tanto quanto seja possível, com Deus. Numa experiência mística, este é o objetivo da vida humana (LELOUP, 2004, p. 59).

Deus transcende tudo o que existe. Ele não se reduz a conceituação. Assim, longe de uma objetivação de Deus, seu pensamento revela um aspecto totalmente transcendente e incalculável de Deus. Resta ao homem o silenciar-se diante do mistério do absoluto:

O objetivo comum de toda hierarquia é o amor contínuo de Deus e das coisas divinas, realizado de forma santa em Deus e na unidade, e, anteriormente, a fuga total e sem retorno do que se opõe a isso; a gnose do que é enquanto ente; a visão e a ciência (episteme) da verdade sagrada; a participação, tanto quanto seja possível, em Deus na perfeição uniforme e no próprio Um; a intuição plenamente satisfatória que alimenta, intelectualmente, todo aquele que tende em sua direção. (PSEUDO-DIONÍSIO, 2004a, p. 76)

Pseudo-Dionísio Areopagita encontra no seio do cristianismo os elementos necessários para postular uma interpretação de Deus que transcende o dogmatismo de cunho racionalista, a partir de uma reflexão que permite entender o movimento de acesso a Deus através da mística. Essa proposta permite-nos repensarmos os limites da razão humana e abre perspectivas para pensarmos Deus despojado do conceito de ser.

4 A RETOMADA DO APOFATICISMO NO PENSAMENTO CONTEMPORÂNEO

A negação conceitual de Deus e a via mística, propostas por Pseudo-Dionísio Areopagita, apresentam-se como contraponto ao argumento teológico que considera Deus como objeto a ser desvendado pelos limites da racionalidade e dizível pela força do discurso conceitual. Somado a isso, busca repensar os limites da linguagem gramatical como critério seguro de sustentação do discurso teológico que hegemonicamente se desenvolveu na tradição ocidental, sobretudo, a partir da identificação de Deus como substância superior, *causa sui* que sustenta toda estrutura do pensamento. Essa forma de reflexão ficou conhecida como teologia catafática, justamente por propor o conhecimento divino a partir da via afirmativa. A nomeação de Deus atrelada à linguagem gramatical traduz-se em conceitos que possibilitam ao intelecto humano apreender a essência divina através da representação objetiva e absoluta do pensamento.

Nessa tradição a natureza de Deus é importante para o pensamento na medida em que se identifica com o puro ato do pensamento e com o máximo grau de abrangência da racionalidade humana. Assim, Deus é identificado com o *ser* e está para a razão como condição que justifica tudo que o pensamento produz. Nesse contexto, a razão garante o pensamento da divindade a partir de uma identidade lógica, a essência de Deus e o pensamento de Deus equivalem-se. O conhecimento da realidade divina é um processo do intelecto que garante o fundamento da realidade por meio de um discurso especulativo de cunho conceitual. A certeza racional que sustenta o mundo e as coisas por meio da ideia do divino e garante a possibilidade de o intelecto abarcar toda a interpretação mais complexa do pensamento identifica-se com uma abordagem ontológica cujo fundamento é a ideia de Deus como *ser* que está para a razão.

Pelo viés da interpretação ontológica, a resposta para o problema de Deus é tematizada pela tradição catafática de maneira direta: Deus é aquele que *É*. A identificação lógica de Deus com o *ser* é a porta de entrada para a elaboração de premissas racionais que levem à construção de uma ciência do raciocínio correto. A teologia como ciência ocupa-se em desvendar a realidade divina por meio da razão. Desse modo, Deus apresenta-se como uma ideia a ser investigada pelo puro ato de pensar, por meio de uma constituição própria do intelecto que identifica a essência divina com um conceito originariamente pertencente à razão que é o *ser*.

Essa ideia encontra suporte na tradição grega, sobretudo, com as reflexões originárias de Parmênides, que contrapôs cognitivamente o *ser* ao *não ser*, e com a sistematização do

pensamento aristotélico, que utilizou de métodos racionais para sustentar o argumento sobre a realidade divina dentro da necessidade lógica do pensamento, o que permite concluir que não há nada fora do *ser* e do *logos*. Somado a isso, temos a tradição veterotestamentária que foi interpretada posteriormente pela filosofia e pela teologia como argumento que atesta a condição de Deus como *ser*. Assim, a doutrina do ser identificada com a razão considera toda realidade do mundo como objeto a ser apreendido pelo intelecto, nesse raciocínio a natureza divina é o mais alto objetivo da ontologia.

De outro modo, em paralelo a esta forte tradição do pensamento ocidental, também é possível identificar a constituição de uma posição paralela que investiga a relação do ser humano com Deus como condição que ultrapassa as categorias racionais e propõe a possibilidade de considerar a realidade divina não como *ser*, mas como *Bem*. Nesse sentido, Deus não é objeto da razão, mas uma realidade totalmente transcendente que escapa a toda projeção intelectual. Sendo já possível identificar esta posição do intelecto a partir da filosofia platônica e do neoplatonismo, verificamos eco dessa maneira de confrontar a condição humana com a realidade divina no pensamento contemporâneo. De modo que, aparentemente, essa tradição encontrou maior acolhida entre os filósofos do que entre os teólogos e intenta refutar pela via negativa o discurso sobre Deus amparado na reflexão ontológica (MOTA, 2012, p. 898).

4.1 A negação como possibilidade

Questionar a estrutura transcendental de Deus a partir da desconstrução do movimento de *ser* requer uma árdua tarefa que necessariamente conduz o intelecto ao domínio do *não ser*. Isso produz um desconforto para a razão, acostumada a pensar dentro dos limites conceituais do pensamento ontológico. Nessa dinâmica alternativa que se apresenta ao longo da história, Deus não se dá ao pensamento, Ele se relaciona com o ser humano não por meio da lógica impositiva do *logos*, mas através da dinâmica de *Erós*, como exposto no raciocínio de Pseudo-Dionísio Areopagita: “É o amor que move e é porque é digno de amor que move os outros; de maneira que, ao mesmo tempo, a partir de si mesmo e em direção a si mesmo, ele é promotor e motor” (PSEUDO-DIONÍSIO, 2004a, p. 55).

Em contexto teológico, a reflexão de viés apofático encontrou suas raízes mais originárias no pensamento de Pseudo-Dionísio Areopagita. Influenciado pelo neoplatonismo e pelas Sagradas Escrituras, ele sustentou a total transcendência de Deus frente ao limitado pensamento humano e à insuficiência da linguagem gramatical, como bem podemos constatar

a partir da importância que ele reserva para a negação dos atributos conceituais de Deus em detrimento de outra possibilidade de o intelecto colocar-se frente à realidade divina: “nenhuma razão discursiva pode discorrer sobre o uno que ultrapassa todo discurso, nem alguma palavra pode exprimir algo a respeito do Bem que está acima de toda palavra” (PSEUDO-DIONÍSIO, 2004a, p. 10).

A partir do desdobramento desse argumento, percebemos um contraponto ao raciocínio de cunho ontológico em que o conhecimento de Deus é processado como objeto que está para os domínios da razão. Em desacordo com isso, a tradição apofática sugere outro modo de o intelecto relacionar-se com Deus. Assim, surge a constatação de que a posição do divino frente ao pensamento não se dá pela via racional, e sim, de outro modo.

A ideia de Bem propõe o desdobramento de um sentido para a realidade que escapa ao terreno da razão. Assim, verifica-se outra linha de reflexão mais ligada, originariamente, ao apetite universal de *Erós* em oposição à lógica do *logos*, como apresentado por Platão no *Banquete*: “Tal é a múltipla, a imensa, direi melhor, a onipotente força do Amor universal” (PLATÃO, 2001, p. 44). Desse modo, a via de acesso ao *ser* encontra sentido além da linguagem que aprisiona o mundo por meio das representações, a livre força de *Erós* possibilita ao ser humano atingir o Bem.

A partir desse filão intelectual presente ao longo do contexto investigativo do ser humano, ainda que como proposta secundária frente à tradição onto-teo-lógica, autores importantes do século XX identificaram a necessidade de encarar o problema do divino, servindo-se de um discurso que resgata a paixão pelo desconhecido a partir de um ato de abandono do *logos* e recondução do intelecto num horizonte sem certezas e impossibilitado de fazer recurso à razão. Assim, de acordo com Lindomar Rocha Mota:

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

Nesse ponto, boa parte do pensamento filosófico-teológico contemporâneo aproxima-se do apofaticismo dionisiano, ao também refutar um discurso ontológico sobre a realidade divina e propor novos contornos para o pensamento em detrimento do modo tradicional de investigar a realidade. De acordo com Márcio Paiva (2001), o horizonte da liberdade intelectual permite ao homem contemporâneo confrontar-se com a própria posição do

pensamento em detrimento da realidade: “O homem pós-moderno configura os horizontes, ou seja, os limites e as direções possíveis do seu saber, fazer e esperar, confrontando e integrando – ao mesmo tempo que os supera – os respectivos horizontes do pensamento clássico, medieval e moderno” (PAIVA, 2001, p. 45).

Neste capítulo analisaremos como o filão proposto pela teologia negativa de Pseudo-Dionísio Areopagita afeta o desdobramento da reflexão contemporânea com o intuito de confrontarmos a problemática de Deus frente ao intelecto. Isso constitui uma alternativa ao modo teológico habitual de pensar, na medida em que confronta a razão como condição segura para estabelecer um discurso sobre a realidade divina.

4.2 A questão histórica do fundamento

A identificação de Deus com o *ser* apresentou-se como esforço do pensamento escolástico em constituir a teologia como ciência própria. Dessa forma, seu objetivo pauta-se em produzir um arcabouço teórico que vise, pela força do conceito, nomear Deus e construir uma estrutura segura, fundamentada no significado transcendental da realidade. A característica marcante de pensar Deus como *ser* é o conforto intelectual de que toda a realidade está para a razão.

Nessa medida, a condição intelectual que considera Deus como objeto máximo do pensamento justifica-se pela identificação lógica do puro ato do pensamento como identidade ontológica de sustentação de toda estrutura do intelecto. Nesse sentido, o ser como condição racional identifica-se com o *logos* e assegura a prerrogativa de o ser humano pensar a realidade divina como algo que se sustenta no próprio ato do pensamento. Assim, ao interpretar a identidade divina com o ser a partir do diálogo de Deus com Moisés em Êxodo 3, 14, o ponto chave da teologia como discurso sobre o ser estabeleceu-se. O próprio Deus diretamente, após ser interrogado sobre seu nome, diz a Moisés: “Eu sou aquele que *É*”. Isso permite a possibilidade de pensar a teologia como último grau da ciência especulativa ancorada, sobretudo, sobre as bases da reflexão de Aristóteles:

Pelo que, diferenciando e escalonando formas sensíveis e puras ou inteligíveis, subordinando a série das causas a um *primeiro ente*, Acto puro e causa da ordem e movimentos universais, o Estagirita delineou o que se viria a tornar, na filosofia posterior, sob o influxo do monoteísmo judaico-cristão, a configuração onto-teológica da metafísica. (BLANC, 2001, p. 58)

A teologia elevada à condição de ciência implica a compreensão de que Deus é um objeto da razão revelado ao ser humano. Assim, por meio de constatações racionais, pode-se chegar ao conhecimento da realidade divina. Essa posição foi conservada no pensamento de Santo Tomás de Aquino, o qual aponta a teologia como ciência, enquanto doutrina que estabeleceu condições racionais para a elaboração de um discurso sobre Deus. “É desse modo que a doutrina sagrada é ciência; ela procede de princípios conhecidos à luz de uma ciência superior, a saber, da ciência de Deus e dos bem-aventurados” (AQUINO, 2001, p. 140).

A ideia de que há uma ciência própria para tratar da natureza divina implica a condição hierárquica da teologia como ciência primeira, superior aos demais tipos de conhecimentos científicos. Essa elaboração deve-se ao objeto de análise da condição mais elevada de todas as coisas: a tratativa racional sobre Deus, como atestado por Santo Tomás. “E ela tem a matéria mais excelente, pois se refere principalmente ao que, por sua sublimidade, ultrapassa a razão, ao passo que as outras disciplinas consideram apenas o que está sujeito à razão” (AQUINO, 2001, p. 143).

Essa abordagem comunga com a tradição aristotélica que identifica a primazia da ciência que trata do objeto mais elevado da razão, o *ser enquanto ser*. Nesse sentido, na perspectiva tomista, Deus é identificado como *aquela que É*, com isso, entendido como objeto mais racional de todos os objetos, como constatado por Geffré:

Em relação a seus predecessores imediatos, a opção de Santo Tomás é original tanto por sua vontade de constituir uma teologia-ciência de Deus, que verifica o ideal da *ciência* no sentido aristotélico, ou seja, um saber que procede de princípios (conhecidos) a conclusões (a conhecer) por meio de demonstração, quanto por sua decisão de fazer de Deus o *sujeito* dessa ciência sagrada. (GEFFRÉ, 2001, p. 129)

A condição de Deus como destinação lógica do puro ato de pensar contribuiu para o aprisionamento de Deus pela razão. Toda realidade do *ser* constitui-se como algo que se destina para o *logos*, o destino último do *ser* é ser para a razão e na razão. O ponto culminante da onto-teo-logia é a autofundação do discurso racional por meio da ideia de Deus, que, por sua vez, sustenta a estrutura do pensamento.

Pensar a realidade a partir daquilo que *é* lança sobre a tradição do pensamento ocidental a constituição lógico-racional da realidade que se sustenta por meio de um conceito, tematizado pela pretensão do intelecto em abarcar o fundamento de todas as coisas, isso implica, justamente, pensar Deus a partir da categoria de *ser*. Dessa maneira, a razão sente-se desconfortável quando não está na presença do *ser*.

Nesse sentido, confrontar esse paradigma acentua a possibilidade de questionar a estrutura estabelecida do significante e do significado como condições próprias do *ser* e de propor a relação do homem com Deus não como princípio ontológico, mas como possibilidade que considera a divindade como condição que escapa ao fundamento previamente estabelecido.

Desse modo, a lógica escondida atrás do *logos* que sustenta a unidade do *ser* produz desconfiança para a razão, ao colocar a questão do significado transcendental das coisas fora do círculo ontológico que impõe uma estrutura para o pensamento. Diante disso, a força do discurso conceitual sobre o divino não deixa espaço para fora do *ser*.

A raiz profunda de todo discurso ancorado em proposições ontológicas reside na identidade totalitária do pensamento que pensa a divindade como fundamento que se apresenta como condição autofundante e autofundadora do modo de pensar. Assim, o intelecto é orientado a pensar a partir do princípio que identifique o ponto de partida e de chegada do pensamento que pensa a si próprio. Desse modo, a identidade de Deus é igual ao pensamento de Deus. Isso implica pensar o mundo a partir daquilo que não permite introduzir no discurso a pergunta pela diferença, ou seja, *aquilo que não é*.

Nesse ponto, encontramos, ao longo da tradição, posições intelectuais que deram autoridade ao modo de pensar catafático e que contribuíram para a hegemonia deste na cultura ocidental. Assim, são importantes as contribuições do conceito de *ser* de Parmênides como algo universal, do motor imóvel de Aristóteles como ato puro do pensamento, da definição de Deus cunhada por Santo Anselmo como sendo a maior das realidades do pensamento, das vias teológicas propostas por Santo Tomás de Aquino que objetivam provar conceitualmente a existência de Deus, das meditações cartesianas em que a função de Deus é garantir o intelecto que sustenta a si mesmo, dos argumentos de Hegel que sustenta que o *logos* é o espírito que se torna razão e produz o mundo, dos argumentos de Leibniz que garante o domínio do ser sobre o nada.

No entanto, há também uma tentativa paralela de apresentar o discurso filosófico e teológico a partir de uma posição alternativa do intelecto para confrontar a centralidade conceitual do *logos* que privilegia o discurso onto-teo-lógico. Nesse caso, a investigação de Deus ampara-se pelo princípio da negação dos atributos construídos conceitualmente para sustentar o discurso sobre o divino. Com base no princípio da negação, o apofaticismo busca sair da estrutura ontológica do intelecto, como bem definiu Pseudo-Dionísio Areopagita (2004a, p. 10): “Deus não tem ser segundo o modo próprio de algum ser”.

A tradição apofática parte do pressuposto de que Deus não é o fundamento nem a estrutura do *ser*. Assim, é revertida a concepção de que o divino pode ser seguramente conhecido pela via racional graças à apreensão de conceitos metafísicos. Isso incide numa condição de abandono do terreno das representações e implica um novo modo de propor a condição divina, ou seja, investigar *Deus sem ser*.

Assim como Pseudo-Dionísio Areopagita serviu-se de elementos da filosofia grega para constatar o lineamento intelectual de Deus com o *ser* a partir de uma proposta apofática, é possível identificar no pensamento contemporâneo posições intelectuais que utilizam do apofaticismo como alternativa frente ao discurso metafísico conceitual.

Nesta direção constatamos a importância do filósofo alemão Martin Heidegger que recolheu elementos da tradição apofática, tendo em vista não a teologia, mas a metafísica.¹³ É importante ressaltar que Pseudo-Dionísio Areopagita elabora uma teoria cristã relacionada aos alcances do entendimento humano para abarcar o conhecimento de Deus. De outro modo, autores contemporâneos, a exemplo de Heidegger, retomam o cerne do problema dos limites da racionalidade humana sem ter Deus como objeto específico de análise, ao contrário, constrói um diálogo com a tradição ocidental a partir de uma retomada de elementos desenvolvidos pela filosofia antiga, da qual a metafísica cristã é devedora.

De acordo com Reginaldo José dos Santos Júnior (2013, p. 3), Heidegger não é ateu ou indiferente a Deus; ao se ater à metafísica, ele acentua o desenvolvimento teológico em identificar Deus com o *ser*. Assim, ressalta que Deus compreendido a partir da ontologia não é o *ser*, mas um ente em condição conceitual acima dos outros entes.¹⁴ Sendo assim, ao

¹³ O pensamento apofático, ligado originariamente à tradição platônica, encontrou acolhida na reflexão teológica a partir do século IV, sendo o Pseudo-Dionísio Areopagita seu iniciador. A posição intelectual que privilegia o aspecto negativo da linguagem gramatical em detrimento da condição segura e racional da realidade divina tornou-se um pensamento alternativo. Assim, o pensamento apofático que constituiu a teologia negativa difundiu-se ao longo dos séculos, sendo retomado pela filosofia contemporânea. Desse modo, há uma implicância da tradição apofática no pensamento heideggeriano. Embora Heidegger sendo um filósofo e não genuinamente um teólogo, seu pensamento comunica-se com a tradição teológica do Pseudo-Dionísio Areopagita, senão pelo objeto investigado, mas pela proposta que deriva da necessidade de refletir abrindo mão de pensar o *ser* como destinação do *logos*.

¹⁴ Segundo a filosofia proposta por Heidegger, há uma diferenciação entre ente e *ser*. Ente é a manifestação fenomenológica do *ser* a partir de conceitos e atributos. Nas palavras do filósofo alemão: “Chamamos de ente muitas coisas, em sentidos diferentes. Ente é tudo aquilo de que falamos aquilo a que, de um modo ou de outro, nos referimos” (HEIDEGGER, 2000, p. 27). Já o conceito de *ser* comunica o sentido primordial e originário da realidade que não se dá ao conhecimento racional. Desse modo, *ser* possui um primado ôntico, no sentido de que deve ser interrogado primeiramente, e um primado ontológico, porquanto a ele pertence originariamente certa compreensão do *ser*, por isso, ele é também o fundamento de toda ontologia. (HEIDEGGER, 2000, p. 30). Desse modo, ao acusar a tradição metafísica de considerar Deus como Sumo Ente, ele ressalta que Deus é apresentado como máxima disposição do ato de pensar. Assim, aponta que o *ser* não pode ser apreendido como objeto do pensamento.

tematizar o sumo ente como ser, a metafísica cristã equivocou-se e não aprofundou sua investigação na busca mais originária pelo ser.

A partir da história da filosofia, é possível identificar, segundo Carlos Arboleda Mora (2010, p. 184), duas maneiras de se confrontar com o problema do ser: a ontologia que se ocupou do ser enquanto ser, e a teologia que identificou o ser enquanto totalidade. A primeira possibilidade encontra na *Metafísica* de Aristóteles seu maior embasamento estrutural. Ao propor uma ciência superior que se ocupa do ser enquanto ser, o estagirita chega ao cume da sua filosofia. A segunda possibilidade encontra na escolástica, sobretudo por meio da filosofia de Santo Tomás de Aquino, acolhida para propor a unificação racional de toda a realidade numa substância superior, que é Deus.

Heidegger, ao tratar do legado metafísico do Ocidente, compreende a metafísica tanto como ontologia quanto teologia, na medida em que se relacionam com a constituição e fundamento da realidade. A investigação sobre a realidade divina na cultura ocidental abarca a lógica conceitual de Deus que se identifica com o *ser*. Isso permite a constatação de que:

A ontologia, porém, e a teologia são “lógicas” na medida em que exploram o ente enquanto tal e o fundam no todo. Elas prestam contas do ser, enquanto fundamento do ente. Prestam contas ao *logos* e são, num sentido essencial, conformes ao *logos*, quer dizer à lógica do *logos*. De acordo com isto chamam-se mais exatamente onto-lógica e teológica. Mais objetivamente pensada e determinada de maneira mais clara, a metafísica é: Onto-teo-lógica. (HEIDEGGER, 1971, p. 84)

Assim, *onto* refere-se ao ser; *Téo* diz respeito a Deus, e *logia* refere-se ao *logos*. Portanto, a onto-teo-logia comunica a ideia do discurso estabelecido com a finalidade de tratar ao mesmo tempo da essência e do fundamento do ser. Assim, surge a verificação da onto-teo-logia como uma divisão da metafísica (MOTA, 2012, p. 897).

Heidegger assume uma posição crítica em relação à metafísica clássica, na qual o *ser* tornou-se refém instrumental do *logos*. A compreensão de busca pelo fundamento da realidade caracteriza-se por uma investigação mais profunda e mais originária, na qual o intelecto relaciona-se livremente com o ser por meio de uma dinâmica que ultrapassa o pensamento metafísico clássico, expresso por meio da construção lógica do discurso racional, como verificamos nas palavras do autor:

Para nós a medida para o diálogo com a tradição historial é a mesma, enquanto se trata de penetrar na força do pensamento antigo. Mas nós não procuramos a força no que foi pensado, mas em algo impensado, do qual o que foi pensado recebe seu espaço essencial. (HEIDEGGER, 1989, p. 77)

Para tanto, ele segue refletindo a partir de uma linha de pensamento ancorada na tradição apofática como abordagem de menor alcance hegemônico. Assim, o pensamento heideggeriano aponta para uma retomada da impossibilidade de a razão humana dizer sobre a realidade divina. Isso implica revisitar a tradição catafática, responsável pela hegemonia do discurso onto-teo-lógico com a atenção voltada para aquilo que escapa ao domínio da razão, como nos aponta Mora:

No século XX, Heidegger considerou que toda a obra filosófica desde Platão até Nietzsche tem sido uma ontoteologia, ou seja, a redução do ser ao ente e de Deus ao Sumo ente. Se oculta assim o ser e aparece o ente. Esta ontoteologia seria uma concepção racional conceitual de Deus que oculta o que é verdadeiramente Deus. (MORA, 2010, p. 184, tradução nossa)¹⁵

Nesse sentido, a tradição metafísica não se debruçou seriamente em confrontar a questão do ser, mas cometeu um equívoco ao identificar o *ser* como algo determinado pelo intelecto, o ente. Em *A constituição onto-teo-lógica da metafísica*, Heidegger, em diálogo com a filosofia hegeliana, aponta para a seguinte constatação acerca da razão que busca identificar a plenitude do ser como condição máxima do pensamento:

O pensamento, o ato de pensar é, manifestadamente, e segundo uso antigo, o tema da lógica. Certamente. Mas também tão indiscutivelmente está constatado que Hegel, fiel à tradição, localiza o objeto do pensamento no ente enquanto tal e no todo, no movimento do ser, desde a sua vacuidade até sua plenitude desenvolvida. (HEIDEGGER, 1989, p. 85)

Ao estabelecer o fundamento como ente, a metafísica abre mão de refletir sobre o *ser* e o substitui pela proposta de pensar o sumo ente como condição máxima do ato de pensar: “Pelo fato de a metafísica interrogar o ente enquanto ente, permanece ela junto ao ente e não se volta para o ser enquanto ser” (HEIDEGGER, 1979b, p. 55). Nesse ponto, a constatação de Heidegger é de que o *ser* é de natureza diversa do ente. Ao identificar o ser com o sumo ente, a tradição permaneceu no campo conceitual da linguagem gramatical. Assim, não se ocupou em investigar de fato aquilo que se mostra escondido atrás da manifestação do ente.

A crítica de Heidegger à metafísica privilegia à constatação de que o modo de determinação do *ente* é um equívoco quando usado para investigar o *ser*: “Metafisicamente, *ser* torna-se ‘o que determina o ente enquanto ente’ e a questão do ser torna-se questão do

¹⁵ En el siglo XX, Heidegger considera que toda la obra filosófica desde Platón hasta Nietzsche ha sido una ontoteología, o sea la reducción del ser a ente y de Dios a Sumo ente. Se oculta así el ser y aparece el ente. Esta ontoteología sería una concepción racional conceptual de Dios que oculta lo que es verdaderamente Dios.

ente enquanto ente, ou seja, questão do fundamento do ente. Tal é o esquecimento do Ser” (FRAGOZO, 2006, p. 65).

A proposta de repensar a metafísica coincide com a tentativa de romper com o modelo da onto-teo-logia. Neste caso, evidencia-se a concepção fundamental de que o *ser* não é um predicado apropriado à razão nem ao pensamento. Ao contrário, ele escapa a toda determinação da linguagem e se constitui como manifestação que transcende o pensamento: “Mas nós não procuramos a força no que foi pensado, mas em algo impensado, do qual o que foi pensado recebe seu espaço essencial” (HEIDEGGER, 1989, p. 77).

Desse modo, a centralidade do *logos* como condição para pensar o fundamento acaba por pensar uma posição posterior ao próprio fundamento que escapa a uma limitação gramatical. No entanto, a tentativa de rompimento com esta forma racional de pensar a realidade a partir do *ente* considera a pretensão de propor uma reflexão sobre o ser além dos limites da razão: “O ultrapassar o ente acontece na essência do ser aí. Este ultrapassar, porém, é a própria metafísica. Nisto reside o fato de que a metafísica pertence à ‘natureza do homem’” (HEIDEGGER, 1979b, p. 44). Ao pressupor a convergência da via negativa em desconsiderar os pressupostos da metafísica clássica, estamos diante de uma tentativa de rompimento com a *onto-teo-logia*, que assegura a centralidade do *logos* na busca por uma garantia racional que impõe uma lei ao intelecto. A contraproposta a este círculo lógico da razão é a possibilidade do pensamento que considera a pretensão de pensar a essência da realidade a partir do postulado de que algo escapa ao domínio do *ser enquanto ser* como totalidade ontológica.

4.3 Deus sem ser

A possibilidade de pensar *Deus sem ser* parte do confronto da tradição apofática em inserir no discurso metafísico a renúncia *onto-teo-lógica* construída a partir da representação máxima do *ser*. Ao se tornar um objeto próprio da reflexão filosófica e teológica, Deus é constituído pela dinâmica da revelação racional do discurso que tenciona dizer sobre o fundamento de todas as coisas. Assim, deparamo-nos com a representação imposta pela tradição da metafísica de Deus identificado como *Aquele que É*.

Como vimos, a reflexão da via negativa busca consolidar o pensamento por meio da identificação do intelecto com Deus, isso é possível a partir da desconstrução daquilo que é pensado como *ser* de Deus. Tal argumento, rastreado ao longo da história como via paralela do conhecimento, é retratado no período moderno e contemporâneo como proposta que busca

contrapor o desenvolvimento histórico do racionalismo. Assim, constituiu-se a partir da crítica da condição arbitrária de compreensão da realidade como necessidade lógica de uma dimensão suprassensível que determina a causalidade do mundo sensível.

A constatação da fragilidade do discurso sobre a unidade divina reconhece a imprecisão da razão ao tratar Deus como condição manifestada ao intelecto e fundamentada em si mesmo. A profundidade de se começar a pensar fora do âmbito do ser emerge como uma necessidade inerente ao processo de crítica à tradição *onto-teo-lógica*. Isso constata a negação de o pensamento relacionar-se com Deus por meio da linguagem conceitual e aponta para um horizonte de possibilidade que negue a identificação ontológica do mundo e libere a via de acesso do intelecto frente ao divino, como itinerário inconclusivo para o pensamento.

Assim, o posicionamento de Martin Heidegger frente à tradição *onto-teo-lógica* vai ao encontro de reconhecimento da superação do discurso metafísico que considera o ser como destinação do *logos*. Assim, é possível identificar no seu pensamento boa dose de reserva, ao usar o conceito de *ser* como predicado real do pensamento.

De acordo com Derrida (1997), é possível identificar, na contextualização do pensamento heideggeriano, dois contextos nos quais explicitamente a palavra *ser* carece de especial atenção ao ser utilizada. Isso consiste numa maneira sutil de confrontar a reflexão da via negativa a partir de um termo tão caro à história do pensamento ocidental. Trata-se mais profundamente da significação assumida pela palavra do que sua grafia: “O que propõe explicitamente, pois, não é evitar falar do ser, nem sequer evitar mencionar, de alguma maneira, a palavra ser, porém evitar utilizá-lo normalmente” (DERRIDA, 1997, p. 38, tradução nossa).¹⁶

A primeira identificação proposta remonta à obra *Zur Séinsfrage (Sobre o conceito de ser)*, no qual é tratada a essência do *niilismo* moderno. Nesse contexto, Heidegger recorda a necessidade de uma investigação do ser e do nada a partir de uma reinterpretação daquilo que esses conceitos significaram para a tradição do pensamento metafísico. Desse modo, quando propõe escrever a palavra *ser*, ela vem marcada com um risco em forma de cruz. Isso evoca que a palavra não é negada a partir da sua escrita, ela segue legível no campo gramatical. De outro modo, isso chama atenção na medida em que a mesma é pronunciada e quais as consequências evocadas para a relação que o ser humano estabelece com a realidade a partir do conceito assumido pela evocação da palavra. Assim, surge a verificação de que Heidegger não mira simplesmente evitar escrever a palavra *ser*, mas rejeita seu uso enquanto objeto de

¹⁶ Lo que propone explícitamente, pues, no es evitar hablar de ser, ni siquiera evitar mencionar, de alguna manera, la palabra ser, sino evitar utilizarlo normalmente.

conhecimento que recai sobre a representação da realidade como condição do pensamento (DERRIDA, 1997, p. 38-39).

A segunda tentativa de evitar o conceito de *ser* remete a um contexto diferente do primeiro. Neste, Heidegger explica como evitaria falar e escrever sobre o *ser*. Desta vez, não recorreria mais ao método de grafar a palavra com uma cruz, mas excluiria de vez das suas obras seu uso. Esta posição dialoga com outra postura assumida por Heidegger na obra *A constituição onto-teo-lógica da metafísica*, ao tratar sobre a presença histórica da filosofia e da teologia no desenvolvimento da metafísica.

Tendo como referência a tradição onto-teo-lógica, que assegura a lógica do pensamento a partir da posição do intelecto, Heidegger aponta de modo sutil, uma possibilidade de sair da armadilha do pensamento, que pensa tudo a partir do conceito de *ser*. Diante da força conceitual incorporada pela metafísica na cultura ocidental, surge a necessidade mais originária do silêncio do *ser*, em detrimento da representação de Deus como condição superior da razão, como constatamos a seguir:

Quem experimentou a teologia, tanto a da fé como a da filosofia, em suas origens históricas, prefere hoje em dia silenciar na esfera do pensamento que trata de Deus. Pois, o caráter onto-teo-lógico da metafísica tornou-se questionável para o pensamento, não em razão de algum ateísmo, mas pela experiência de um pensamento para o qual se mostrou, na onto-teo-logia, a unidade ainda *impensada* da essência da metafísica. (HEIDEGGER, 1989, p. 83)

Entretanto, a possibilidade de negação do uso da palavra *ser* num sentido mais radical vai além do calar-se diante do pensamento instrumental sobre Deus proposto pela tradição metafísica. Trata-se da erradicação do conceito de *ser* do âmbito geral do pensamento. O texto chamado em questão para assegurar esta ideia é uma transcrição de uma aula proferida por Heidegger em 1951, na Universidade de Zurich. Em resposta a estudantes, numa frase, Heidegger recorda que, ao contrário do que entendeu a tradição ocidental, *ser* e Deus não são a mesma coisa, e que constantemente evitaria pensar a essência de Deus a partir do *ser*: “Se eu tivesse todavia que escrever uma teologia, algo que as vezes estou tentado a fazer, a palavra *ser* não deveria aparecer” (DERRIDA, 1997, p. 39, tradução nossa).¹⁷

Em conferência pronunciada na Sociedade Francesa de Filosofia no ano de 1968, intitulada *De “La Différance”*, Jacques Derrida, que segue as bases do pensamento heideggeriano, faz uma tratativa que implica uma crítica ao modo de pensar a partir da condição do *ser* como presença do intelecto frente ao domínio da realidade. Assim, surge a

¹⁷ Wenn ichnoch eine theologie schreiben wurde, wozu es mich manchmal reizt, dann durftein ihr das wort ‘sein’ nicht vorkommen.

constatação de que o fundamento da realidade constituído sobre o princípio de identidade entre *ser e logos* não assegura espaço para pensar a diferença entre o ser e o ente como ponto de partida para o sentido originário da realidade: “Não é um *ente* presente como excelente, único, o transcendental que queremos considerar como ponto de partida. Não governa nada, não reina sobre nada, e não exerce em nenhuma parte qualquer autoridade” (DERRIDA, 1998, p. 2, tradução nossa).¹⁸

A posição de Derrida frente ao pensamento metafísico que considerou ao extremo o *ser* como modo de determinação da realidade acarreta a consequência de que a realidade não pode ser pensada a partir da determinação conceitual do *sumo ente* como fundamento. A representação conceitual do *ente*, pensado a partir da dinâmica do *ser*, traduz-se numa fundamentação deficiente. Assim, verifica-se a necessidade de o intelecto humano relacionar-se com a realidade divina sem a autoridade ontológica que o conceituou como *ser*. Em conformidade com Heidegger, Derrida aponta para a necessidade de relação do intelecto com o desenvolvimento da *différance* do ser num espaço de pura liberdade:

Talvez faz falta tentar pensar este pensamento desconhecido, esta disposição silenciosa: que a história do ser, cujo pensamento identifica ao logos grego-ocidental, não é em si mesma, tal como se produz através da diferença ontológica mais que uma época do *diapherein*. (DERRIDA, 1998, p. 2, tradução nossa)¹⁹

Diante da crítica de um processo de conhecimento que assegura a identidade lógica do pensamento por meio da adequação do próprio pensamento, surge uma abertura produzida ao interno da razão que busca confrontar a identidade lógica com a abertura para o desconhecido. Isso propõe a evocação de outro tipo de relação do intelecto com o divino, que consiste em não pronunciar seu nome. A diferença estabelecida pelo pensamento consiste em averiguar uma abertura mais originária que permeia justamente aquilo que escapa à constatação de Deus como identificação plena do *ser*.

A rigor, só podemos pensar a proposta negativa em relação ao problema do conhecimento divino a partir de uma vereda que escapa à linguagem conceitual em torno do conceito de *ser*. Essa abertura para o *não ser* como realidade estranha à linguagem exige, antes de tudo, uma abertura para aquilo que não pode ser dito, logo não pode ser afirmado. Essa perspectiva abre espaço para abertura fundamental da existência humana, a *abnegação*

¹⁸ no es un ente-presente [étant-présent], por excelente, único, de principio o trascendental que lo queremos considerar.

¹⁹ Quizá hace falta intentar pensar este pensamiento inaudito, este trazado silencioso: que la historia del ser, cuyo pensamiento inscribe a lo logos griego-occidental, no es em sí misma, tal como se produce a través de la diferencia ontológica, más que una época del *diapherein*.

de Deus como possibilidade ontológica, como apontado por Derrida em sua obra intitulada *Gramatologia*:

Na medida em que a questão de ser se une indissoluvelmente, sem lhe reduzir, à pré-compreensão da *palavra ser*, a linguística que trabalha na desconstrução da unidade construída na palavra não precisa mais esperar, de fato ou de direito, que se coloque a questão do ser, para definir seu campo e a ordem de sua dependência. (DERRIDA, 1999, p. 26)

Reinterpretar a metafísica, sob essa perspectiva, exige preliminarmente o abandono de todas as categorias da linguagem que determinam a base fundamental do pensamento enquanto identidade ontológica. Desse modo, a negação da ordem de dependência de Deus em relação ao *logos* enquanto medida rigorosa do pensamento contribui para o deslocamento da unidade de sentido linguístico da palavra *ser* para uma dinâmica afonética. O lugar do Deus conceituado é ocupado pela abertura suave ao desconhecido, que escapa à presença do intelecto: “é assim que, depois de evocar a ‘voz do ser’, Heidegger lembra que ela é silenciosa, muda, insonora, sem palavra, originariamente *áfona*” (DERRIDA, 1999, p. 27).

Em *Como no hablar. Denegaciones* (1997), Derrida retoma o pensamento apofático a partir da história do pensamento ocidental, e chama em causa as teses de Pseudo-Dionísio Areopagita, a fim de assegurar uma continuidade histórica para o apofaticismo. Citando continuamente o teólogo medieval, ele busca contextualizar a relação que o intelecto estabelece com Deus a partir do ultrapassamento absoluto do divino como possibilidade logocêntrica. Desse modo, o contato com essa via do pensamento leva-o a uma condição que toca o fundamento do modo de pensar: como elaborar um discurso sobre Deus a partir da constatação de que Ele não pode ser mais alcançado pela palavra?²⁰

Derrida reconhece que, antes de preparar o texto da conferência, já sabia que deveria confrontar os contornos assumidos pela teologia negativa. O projeto *onto-teo-lógico* é tão presente na cultura ocidental que se tornou necessário refutá-lo a partir da retomada do apofaticismo, ou seja, chocar-se com a ausência de palavras frente à tratativa de Deus. Isto precisamente motiva-o a externar sua posição em Jerusalém, o que constitui um dever, como ele mesmo relata: “Mais precisamente, sabia que deveria fazê-lo antes de incluir a primeira palavra conferência, estou nomeando uma singular anterioridade do dever – um dever antes da primeira palavra: isso é possível? – algo difícil de situar e que será hoje meu tema”.

²⁰ ¿Cómo podría callarme sobre este tema? ¿Cómo, si se habla de eso, evitar hablar de eso? ¿Cómo no hablar? ¿Cómo hay que no hablar de eso? ¿Cómo evitar hablar de eso a tontas y a locas? ¿Qué precauciones tomar para evitar las faltas, las afirmaciones inadecuadas o simplistas?

A escolha por Jerusalém sinaliza, historicamente, na tradição judaico-cristã, o lugar que simboliza o centro das tradições judaicas ao redor do Templo. De acordo com divulgação do *site* da Universidade do Vale dos Sinos (2008), “É um dos eixos da tradição hebraica que o nome de Deus seja indizível. Somente o Sumo Sacerdote no Templo de Jerusalém podia pronunciá-lo em raras ocasiões. Na última fase, antes da destruição do segundo Templo, somente nos dias do Kippur e unicamente naquela sala denominada Santo dos Santos” (UNISINOS, 2008, p. 1). Nessa direção, Johan Konings (2002), ao referir-se ao Livro do Êxodo, expressa que Deus revelou-se ao povo de Israel através da representação do “tetragrama sagrado”: *YHWH*. Assim, “a pronúncia deve ter soado *Iahu* ou *Iahwê*, mas eles não pronunciavam o nome de Deus como faziam os outros povos, que queriam manipular Deus por seu nome. Eles o chamavam de Adonai, ‘O SENHOR’” (KONINGS, 2002, p. 22).

Em uma carta de 29 de junho de 2008, o Papa Bento XVI dá algumas orientações em relação à utilização do nome de Deus. De acordo com reportagem publicada pelo *site* da Universidade do Vale dos Sinos (2008), intitulada *Bento XVI atende aos judeus*. “Não usar o nome *Jahvé*”, ao referir-se sobre a carta papal, adverte-se: “O documento, não tornado público, surgiu à margem dos debates sinodais sobre o vínculo entre cristianismo e hebraísmo [judaísmo]. Firmado pelo cardeal Francis Arinze, prescreve taxativamente: ‘Não se deve pronunciar o nome de Deus sob a forma do tetragrama YHVH nas celebrações litúrgicas, nos cantos, nas orações’” (UNISINOS, 2008).

As dificuldades em nomear o divino são causas recorrentes na história cultural do Ocidente, ainda que de modo mais acentuado entre os judeus e de forma mais tímida entre os cristãos. A linguagem determinativa sobre Deus enfrenta certa desconfiança no âmbito da religião a partir do momento em que se reconhece a insuficiência da linguagem gramatical em esgotar o Mistério Divino. O enfoque dado por Derrida ao escolher Jerusalém retoma a tradição histórica do judaísmo para se autoperguntar pela possibilidade de um discurso sobre Deus. De modo que a relação do ser humano com o divino na contemporaneidade carrega consigo heranças importantes do reconhecimento da necessidade de cerrar os lábios: “Uma experiência deve guiar a apofática até a excelência, não deixar que diga qualquer coisa, evitar que manipule suas negações como discursos vazios e puramente mecânicos” (DERRIDA, 1997, p. 17, tradução nossa).²¹

Daí vir a reconhecer, dentro dos caminhos da tradição do pensamento ocidental, um horizonte de abertura produzido pelo intelecto que assegura que o sentido de pensar Deus

²¹ Una experiencia debe guiar todavía las apófasis hacia la excelencia, no dejarle que diga cualquier cosa, evitar que manipule sus negaciones como discursos vacíos y puramente mecánicos

como *ser* não é o significado fundamental para pensar o transcendente. Assim, propõe um modo de oração como experiência de Deus. Ao contrário de uma prece elaborada e carregada de conceitos, ele assegura que:

A oração não é aqui um preâmbulo, um modo acessório de acesso. Aquela constitui um momento especial, ajusta a ascese discursiva, a passagem pelo deserto do discurso, a aparente vacuidade referencial que não evitará o mau delírio e a tagarelice a não ser começando por dirigir-se ao outro, a ti. Porém a ti como “Trindade Superessencial e mais que divina” (DERRIDA, 1997, p. 17, tradução nossa)²²

O apofaticismo trinitário, próprio da elaboração dionisiana, é aqui coroado como ponto alto do discurso negativo. Ao comentar uma passagem da *Teologia mística*, em que Pseudo-Dionísio Areopagita participa a Timóteo a oração que resume bem sua teologia,²³ Derrida evoca o movimento do texto para três pontos fundamentais para o apofaticismo. O primeiro assegura o abandono de toda operação intelectual e o despojamento total do *ser e do não ser*; o segundo trata da ignorância como realidade que ultrapassa em absoluto todo conhecimento (*logos*); o terceiro ocupa-se da elevação do homem à realidade divina, uma vez que se encontre despojado de todo atributo conceitual (DERRIDA, 1997, p. 6).

A união mística do homem com Deus enquanto ato de desconhecimento racional traduz-se no modo pelo qual a verdade é atingida pelo intelecto. Isso implica considerar a negação de Deus como abertura para o conhecimento. Assim, surge a verificação do modo de relação estabelecido com Deus pelo ser humano, nos meandros da reflexão apofática, como proposta de desvelamento e não de adequação (DERRIDA, 1997, p. 6).

A tese evocada e desenvolvida contribui decisivamente para o pensamento apofático enquanto traz algo fundamental para o desenvolvimento da via negativa no pensamento contemporâneo. De acordo com Cristos Yannarás (1995, p. 56), o apofaticismo de Pseudo-Dionísio Areopagita caracteriza-se por tratar Deus além do *ser* e assegura o *Bem* como maneira própria de investigar a realidade divina em detrimento da perspectiva ontológica.

²² Esta experiencia es la de la oración. La oración no es aquí un preámbulo, un modo accesorio del acceso. aquella constituye un momento especial, ajusta la ascesis discursiva, el paso por el desierto del discurso, la aparente vacuidad referencial que no evitará el mal delirio e la palabrería a no ser comenzado por dirigirse a otro, a ti. Pero a ti como ‘Trinidad Superesencial y más que divina’.

²³ Tal é minha prece. Quanto a ti, querido Timóteo, exerce-te sem cessar nas contemplações místicas, abandona as sensações, renuncia às operações intelectuais, rejeita tudo o que pertence ao sensível e ao inteligível, despoja-te totalmente do não-ser e do ser, e eleva-te assim, o quanto podes, até te unires na ignorância com Aquele que é além de toda ignorância e de todo saber. Porque é saindo de tudo e de ti mesmo, de maneira irresistível e perfeita que tu te elevarás em puro êxtase até o raio tenebroso da divina Supraessência, tendo abandonado tudo e te despojado de tudo (PSEUDO-DIONÍSIO, 2004b, p. 131).

Alinhado a essa reflexão, também Jean-Luc Marion encontra-se envolvido na tratativa que se desenvolve a partir da crítica ao projeto *onto-teo-lógico* de pensar Deus. Um dos assuntos enfrentados por ele, em sua obra intitulada *Deus sem ser*, identifica no pensamento ocidental a ideia de Deus como um objeto de idolatria na medida em que se torna prisioneiro do pensamento conceitual (MARION, 1982).

De acordo com o prefácio da edição inglesa de *Deus sem ser* (1991, p. 21), Marion busca estabelecer uma relação do intelecto com a realidade divina a partir de uma abertura de Deus como possibilidade livre da estrutura racional que orientou o pensamento metafísico e o constitui como ciência do *ser*. Desse modo, a partir da sugestão do título da obra, ele discorre sobre a necessidade de propor uma reflexão que considere a relação do intelecto com Deus sem categorizá-lo com o *ser*.

Isso permite superar o horizonte conceitual do *ser* como fundamento, o que, segundo Marion, constitui uma forma idolátrica de relacionar-se com o divino por meio de conceitos antropomórficos ou metafísicos (MORA, 2010, p. 188). Desse modo, a metafísica, ao estabelecer um conceito para compreensão de Deus, pretende esgotar o Mistério Divino a partir de uma representação do intelecto limitado dentro de uma estrutura racional.

A partir da proposta especulativa que desloca o eixo do fundamento transcendental da realidade para um espaço ausente de significações conceituais, a tentativa de pensar *Deus sem ser* rompe com o modelo estrutural da metafísica clássica. Com isso, o pensamento apofático contemporâneo busca inutilizar a *onto-teo-logia*, fundamentada sobre a centralidade do *logos* como condição de representação da realidade.

Ao contrário da reflexão catafática, não há mais um sentido último que conforte a razão de um sentido em Deus. Não existe profundidade *a priori* sobre a essencialidade das coisas. Assim, a partir da ausência da ontologia, o pensamento especulativo opta pelo ocultamento da razão que assegura a presença do ausente. Diante disso, cessa qualquer esperança de domínio intelectual sobre a realidade suprema.

Assim, surge a possibilidade que enfrenta a pretensão à possibilidade de pensar Deus a partir do *ser*. O novo modo de identificação do intelecto com Deus pressupõe a ideia de algo que escapa à razão. A maneira errática do pensamento supõe a ausência de domínio do intelecto sobre a verdade, conseqüentemente, podemos constatar que fora da *onto-teo-logia* Deus será sempre algo adiado a racionalidade humana.

4.4 Ser e verdade

A identificação de *ser* como realidade interna ao *logos* vigorou no pensamento ocidental como modo de pensar que abarca conceitualmente a essência das coisas. Isso evoca o conceito de verdade como adequação do objeto pela razão num horizonte de exatidão que preponderou na perspectiva da metafísica tradicional. Essa certeza racional da realidade encontrou terreno seguro no despontar das certezas, na posse das evidências e na eficácia da razão logocêntrica que faz emergir a realidade pela força conceitual do *logos*, que é identificado com a própria capacidade intelectual do ser humano.

Nesse ponto, a via negativa do pensamento abre possibilidade para uma maneira diversa de relação com Deus, contrária à possibilidade da afirmação gramatical. Isso implica dizer que tudo aquilo que é afirmado sobre o divino não diz sobre sua essência, trata-se apenas de uma representação simbólica do discurso. A ideia de Deus como representação do pensamento acarreta a possibilidade de pensar a divindade como uma representação, não sua realidade. Logo, a ideia de finito e eterno atribuídas ao divino desemboca no nível do uso de símbolos e tratativas humanas para descrever a essência de Deus como infinito e eterno.

A partir disso se verifica a ligação de Deus com o pensamento onto-teo-lógico como última instância de impor a realidade divina por meio da razão como preocupação suprema daquilo que está sobre o domínio da linguagem gramatical. Aqui podemos pensar a racionalidade da técnica e da ciência em produzir seus próprios significados a partir daquilo que é mais interessante para a razão, como nos apresenta Lindomar Rocha Mota em artigo intitulado *Heidegger e a Metafísica*:

O pensamento que pensa livremente o que é mais interessante para si prefere o mundo como representação, e nesse caso se entende que o modo de romper essa cadeia de representações comporta uma violência implícita ao habitual modo de pensar, que corresponde ao desejo do pensamento, mas não a essência do homem. Todos os elementos que aparecem, a partir daqui, é o simples fato de que sobre essa afirmação, que o homem deve buscar sua essência fora da representação, permanece no primeiro instante o vazio, que Heidegger ama chamar com o nome de *abismo*, como probabilidade de re-pensamento da metafísica que se suporta sobre a angústia do mundo perdido. (MOTA, 2008, p. 8)

A profundidade de repensar a realidade a partir do apofaticismo nos remete a verificar a *onto-teo-logia* como um elemento ilusório que não justifica o significante transcendental. A relação entre verdade e falsidade estabelecida por Platão solidificou-se como identidade de representação da realidade. Essa noção vê-se perdida de sentido, pois abarca a superficialidade da razão por meio da linguagem gramatical. Escavar o que há de mais

profundo na realidade requer sair da margem superficial da *onto-teo-logia*, que pensa a realidade a partir da ideia conceitual de Deus que, por sua vez, sustenta a estrutura do pensamento.

Em diálogo com as críticas da via apofática, convém buscar uma relação mais aprofundada sobre a possibilidade de tratar a realidade divina no interior da reflexão filosófica e teológica. Ao declarar que Deus está para além dos limites da linguagem gramatical, abre-se um espaço novo de abordagem sobre Deus, não mais como representação, e sim como algo do qual não temos determinações apropriadas para apreender.

A partir do desenvolvimento do pensamento apofático, surge a verificação de uma via alternativa para o intelecto relacionar-se com o *ser*. Baseado na filosofia de Heidegger, Pierre Trotignon (1965) contesta esta ideia: “a verdade não é a adequação dum conjunto de signos à essência da coisa visada, através do seu encadeamento; ela é a abertura da existência ao sentido do ser” (TROTIGNON, 1965, p. 21). Nesse contexto, portanto, verifica-se a suspeita do significado que o conceito de *logos* assumiu no seio da metafísica clássica, expresso especificamente como lógica do discurso racional. Essa assimilação logocêntrica que determina o conteúdo das palavras pela força contida no discurso passa a ser objeto de verificação a partir do seu significado mais originário.

A proposta de Heidegger alinhada a outros pensadores, enquanto arcabouço da reflexão apofática contemporânea, intenta investigar o *ser* como problematização da verdade e premissa originária que instaura, no horizonte do ser humano, a abertura do intelecto para investigá-lo num sentido mais originário, anterior à identificação ontológica do *logos* com a razão. Para isso, recorre aos pensadores originários da Grécia arcaica com o intuito de rastrear o sentido originário da palavra verdade, que se apresenta ao ser humano num horizonte de liberdade (BATISTA, 2005, p. 1). De igual maneira, ele retoma criticamente o sentido do termo *alethéia*, a fim de confrontar originariamente seu significado com a identificação assumida pela tradição metafísica que considerou *alethéia* como princípio de identidade e exatidão. Assim, em *Ser e tempo*, temos a seguinte constatação: “verdade, no sentido mais rigorosamente originário, é a abertura do *ser-aí*, à qual pertence o descobrimento do ente intramundano” (HEIDEGGER, 2000, p. 86).

Nesse aspecto, o pensamento apofático contemporâneo desloca o ponto de partida da reflexão sobre o *ser* como argumento teológico, em que Deus identificou-se com a natureza do *logos*. Isso mostra o explícito desejo de refutar o discurso racional e as provas ontológicas sobre a realidade divina. Assim, a busca pelo sentido originário da verdade do *ser* requer outro modo de confrontar a realidade, diverso da reflexão de cunho *onto-teo-lógico*, devedora

do pensamento metafísico clássico. De acordo com Heidegger, “este interrogar deve pensar metafisicamente e, ao mesmo tempo, deve pensar a partir dos fundamentos da metafísica, vale dizer, não mais metafisicamente” (HEIDEGGER, 1979b, p. 47).

A compreensão da verdade sobre o *ser* requer abrir mão do modo tradicional de pensar a verdade como adequação. Assim, ela implica a ideia de indeterminação conceitual do *ser* como correspondência fundamental da realidade. A verdade constitui-se a partir da abertura primordial e livre do *ser* que se desvela através do ente. Assim, no horizonte originário, a verdade é um dom e não uma apreensão do intelecto. O sentido primordial de algo que se manifesta como algo que traz consigo “o presentear como o velar-se que se iluminou” (HEIDEGGER, 1985, p. 126).

De acordo com Fernando Fragozo (2006), o sentido do termo verdade (*Unverborgenheit*)²⁴ constitui grande importância no pensamento de Heidegger. Ao ser traduzido comumente para o latim como *veritas*, o termo *alethéia* passou a designar adequação e propiciou a construção racional de um projeto onto-teo-lógico que compreende a verdade como uma adequação do intelecto ao objeto pensado (FRAGOZO, 2006, p. 61).

A investigação do termo *alethéia* não constitui um resgate meramente semântico da concepção de verdade num contexto mais originário. Ela sugere uma retomada de compreensão da verdade esquecida do *ser* em detrimento da sua identificação com a exatidão ontológica da realidade. Segundo Deyve Redyson (2007):

Heidegger nos fala de uma verdade ainda não compreendida, isto é, uma obrigação de ir a busca de uma verdadeira verdadeiramente verdade, pois ainda não a conhecemos, temos apenas a ideia fixa verdade, assim conhecemos a *alethéia* e fazemos dela o desvelamento do ainda incompreensível, imensurável, pré-estabelecendo em oposição ao ente de suas realidades. (REDYSON, 2007, p. 7)

Isso implica que em dado momento histórico a ideia de verdade como desvelamento foi preterida em nome de uma concepção conceitual de exato. De acordo com Lindomar Rocha Mota (2008), a relação originária da língua grega permitia uma forma particular de interrogar a realidade, o que se perdeu com o advento da técnica moderna e do princípio de razão. Essa maneira interrogativa soava como uma indeterminação: *ti-(e)sti?* (o que é?). Assim, o sentido de *alethéia*, invocado por Heidegger, corresponde a uma aproximação com a pergunta pela indeterminação, como resposta ao *ti-(e)sti?* (o que é?). De outro modo, a pergunta *was ist* (o que é) pressupõe um “*das*” que corresponde a uma determinação demonstrativa do objeto que é identificado dentro dos contornos da linguagem. O conceito de

²⁴ Em português: *desvelamento, desocultamento, desencobrimento.*

verdade confundido com o conceito de exatidão produziu a possibilidade de uma definição conceitual da realidade. Assim, ao resgatar a linguagem originária, temos que:

A exata tradução de *ti-(e)sti* já não soa como “o que é?”, mas como “o que isto”, implicação capital que compromete a relação com a verdade entendida como *alethéia*, porquanto não responde satisfatoriamente a pergunta exata que vai na direção do *isto* (*aquele, aquilo...*); mas com muita facilidade nós estamos conscientes que somos capazes de nos perguntarmos simplesmente pelo *que é*, mas esse já não é um discreto problema de expressão, e corresponde a tendência do pensamento de pensar o que é melhor para si, que mesmo se perguntando o que é, responde sempre com um *isto*. (MOTA, 2008, p. 11-12)

Resgatar a origem da palavra *alethéia* requer a consideração de que o sentido primeiro da realidade não pode ser aprisionado pela razão, mas se estabelece em outra dimensão, além da exatidão conceitual. Desse modo, Heidegger aponta-nos que:

Refletindo sobre *alethéia*, experimentamos, pois, que com ela recebemos um apelo de algo que antes do início da “filosofia” e através de toda a sua história já recebeu o pensamento junto a si. A *alethéia* antecipou a história da filosofia, mas de tal maneira que se subtrai à determinabilidade filosófica enquanto aquilo que exige sua discussão pelo pensamento. A *alethéia* é o impensado digno de ser pensado, a questão do pensamento. Assim, pois, a *alethéia* permanece para nós aquilo que primeiro deve ser pensado – o ser pensador enquanto libertado da referência à representação da “verdade” no sentido da retitude e do “ser”, no sentido da realidade efetiva, trazida pela metafísica. (HEIDEGGER, 1979a, p. 214).

O sentido da verdade no pensamento de Heidegger supõe a possibilidade de desvelamento daquilo que está velado. O modo de abertura do ser no horizonte de pura liberdade caracteriza a atitude própria do desvelamento da verdade. A ideia do termo *alethéia*, conseqüentemente, chama em questão o fator preponderante da essência da verdade, que é a manifestação do ser que se dá pelo desvelamento, e não pelo cálculo racional.

Pseudo-Dionísio Areopagita busca desvelar o Mistério de Deus como realidade sempre além das averbações conceituais. Para tanto, o modo racional de investigar Deus no horizonte da liberdade configura-se com a noção de uma busca por um sentido mais originário do que o *logos*, em que a relação verdadeira de Deus com o ser humano se dá como acolhida, e não como adequação. Nesse sentido, *alethéia* é um modo originário de o ser humano ater-se ao momento da verdade como algo que se revela, mas não se deixa capturar pela exatidão do conceito, “porém, quando se trata das substâncias imateriais e inteligentes, afirmamos que a transcendência que convém às criaturas que não são desse mundo ultrapassa por sua santidade nossos raciocínios discursivos e corporais, assim como a sensibilidade material é estranha às inteligências sem corpo” (PSEUDO-DIONÍSIO, 2004c, p. 146).

Nesse horizonte, a verdade de Deus não pode estar em similitude com a razão, mas, ao contrário, como abertura de acolhida do Mistério que se apresenta de outro modo ao ser humano. O conceito de verdade como expressão de exatidão é uma busca por nomear o divino, posição que não atinge diretamente o dom de Deus, mas impõe ao discurso a força conceitual do *logos*. Assim, a verdade deve ser acolhida como condição de desvelamento daquilo que foi preterido pela cultura logocêntrica em favor do discurso proposital que identificou Deus com a razão. Isso corrobora o esforço do apofaticismo contemporâneo em refutar identificação de Deus e o *ser*.

O modo de confrontar a realidade conduz a novas maneiras de compreensão de Deus que se orientam pela via negativa e se desdobram num contexto em que a pergunta pela realidade transcendente produz uma nova maneira de investigar o divino, sem fazer recurso às categorias lógicas do pensamento. Isso permite confrontar Deus e a religião a partir de uma experiência não facilmente determinável pela dimensão dogmático-conceitual do modo de pensar.

Gianni Vattimo (2000) analisa a possibilidade da religião no contexto atual, como uma aproximação com algo que foi esquecido. Para tal, o enfrentamento de Deus dá-se por meio de uma viagem de retorno, um êxito que busca marchar para um lugar já visitado. Isso implica transportar o problema de Deus para um estágio original esquecido pelo ser humano. Assim, a investigação sobre a possibilidade da religião:

É o restabelecimento presente de algo que acreditávamos ter esquecido definitivamente, a reativação de um vestígio adormecido, a reabertura de uma ferida, a reparação de algo que fora removido, a revelação de que o que pensávamos ter sido uma *Überwindung* (superação, aquisição de veracidade e consequente descarte) ainda é somente uma *Verwindung*, uma longa convalescença que tem de tornar a enfrentar o vestígio indelével de sua doença. (VATTIMO, 2000, p. 91)

Essa ideia de retorno a um horizonte originário como premissa de liberdade para uma acurada investigação sobre o fundamento também aparece no pensamento de Heidegger. O mesmo ressalta a situação do homem no mundo como um estrangeiro, errante, em busca da pátria (HEIDEGGER, 2000, p. 27). A abordagem de um êxito intelectual revela um caminho de errância na busca por pensar e nomear Deus. Ainda, comungando a mesma ideia, Emanuel Lévinas comenta sobre o domínio do *logos* sobre Deus pela tradição metafísica e a necessidade de superar a *onto-teo-logia* a partir de um retorno que recupere uma tradição anterior a ideia conceitual de Deus. Em alusão ao personagem Ulisses da *Odisseia*, ele

identifica, no interior da tradição helênica, o desejo de retorno daquele que há muito se ausentou de casa:

O Deus dos filósofos, de Aristóteles a Leibniz, passando pelo Deus dos escolásticos, é um Deus adequado à razão, um Deus comprometido que não conseguiria perturbar a autonomia da consciência, ela própria encontrando-se através de todas as suas aventuras, voltando para casa como Ulisses, que, ao longo de todas as suas peregrinações, acaba por dirigir-se à sua ilha natal. (LÉVINAS, 1997, p. 229)

Questionar a estrutura imposta pela tradição metafísica que identifica o pensamento de Deus com o *ser* produz uma alternativa contemporânea que possibilita ao intelecto confrontar-se com os fundamentos ontológicos anteriormente estabelecidos e sustentados pela tradição hegemônica. Na obra *Que é metafísica?*, Heidegger nos remete a investigarmos a verdade do *ser* como premissa que escapa à dimensão ontológica do fundamento da verdade: “a metafísica se move, em toda parte, no âmbito da verdade do ser que lhe permanece o fundamento desconhecido e infundado” (HEIDEGGER, 1979b, p. 47).

Assim, a raiz profunda do embate filosófico-teológico contemporâneo reside na tentativa de uma compreensão especulativa que considere como ponto de partida a premissa de que Deus não é o fundamento, nem a estrutura do *ser* e nem reside no terreno das representações. A tradição negativa que se desenvolveu é devedora do pensamento dionisiano, ao defender a ideia de rompimento com a maneira de pensar da tradição metafísica racionalista e desconsiderar a pretensão de pensar Deus a partir do aprisionamento ontológico do *logos*. É nesse sentido que se instaura o confronto entre a insuficiência da linguagem gramatical e a tentativa de imposição ontológica com a realidade divina, que foge ao domínio racional do ser humano.

4.5 A atualidade do discurso apofático

O confronto histórico do homem com o conhecimento especulativo da realidade traz consigo possibilidades que indicam a condição do intelecto frente à realidade divina. Isso permite inserir na tradição do pensamento ocidental a relevância de colocar a pergunta sobre Deus a partir de uma abordagem que, de um modo ou de outro, afeta o ser humano.

A preferência por um discurso da via catafática marcou hegemonicamente o modo de pensar da tradição filosófico-teológica, caracterizado, sobretudo, pela possibilidade de pensar Deus dentro dos limites conceituais da razão. Desse modo, o argumento *onto-teo-lógico*, cujo principiar da especulação e identificação da ideia de Deus com o *ser*, assegurou forte legado

ao modo de pensar antigo e medieval. Todavia, a crítica moderna e contemporânea identificou esse modo de imposição do pensamento e estabeleceu outras possibilidades ao modo de pensar sustentado pelo discurso afirmativo, como nos mostra Emanuel Lévinas:

Na filosofia que nós é transmitida, o sentido que não se refere àquilo que se instala na positividade da terra firme sob a abóbada do céu passa por puramente subjetivo, por sonho de uma consciência infeliz. A Questão, a Busca e o desejo são privações da resposta, da posse, do gozo. Não se pergunta se a questão paradoxalmente desigual a si mesma *pensa além*, se a questão, em lugar de nela carregar apenas o vazio da necessidade, não é a própria modalidade da relação com o outro, com aquele que não pode ser abarcado, com o infinito. Com Deus. (LÉVINAS, 2008, p. 163)

Assim, as possibilidades do pensamento em sustentar um discurso conceitual sobre Deus, a exemplo das vias ontológicas para provar a existência de Deus ao nível do argumento, propostas por Santo Tomás de Aquino na *Suma Teológica*, são colocadas em xeque pelas críticas modernas e contemporâneas. Isso mostra um elo de resgate da teologia negativa, defendida por Pseudo-Dionísio Areopagita, com o desejo do pensamento contemporâneo em refutar a possibilidade de um discurso racional ou prova da existência de Deus, a fim de postular outras maneiras de confrontar o problema de Deus com a racionalidade. Desse modo, surge no horizonte filosófico e teológico o enfrentamento da *onto-teo-logia* como discurso a ser superado.

A crise da racionalidade moderna provocou uma crise no ser humano gerada como consequência de suas frustrações acerca da razão absoluta. Nesse sentido, é importante considerarmos o *niilismo* moderno como negação de uma realidade suprassensível e dos valores que a constituíam. A suspeita gerada por esse movimento levou ao esvaziamento da existência, sendo chamada em questão a necessidade de uma purificação da teologia em contraponto ao momento vivido. O *niilismo*, entendido como evento que perpassa a história intelectual do Ocidente, desdobra-se na modernidade como negação de uma realidade suprassensível e dos valores que a constituíam, como nos apresenta Franco Volpi:

O niilismo é, pois, a “falta de sentido” que desponta quando desaparece o poder vinculante das respostas tradicionais ao porquê da vida e do ser. É o que ocorre ao longo do processo histórico no decorrer do qual os supremos valores tradicionais que ofereciam resposta àquele “para quê?” – Deus, a Verdade, o Bem – perdem seu valor e perecem, gerando a condição de “ausência de sentido” em que se encontra a humanidade contemporânea. (VOLPI, 1999, p. 55-56)

A suspeita exposta sobre as elaborações teológicas que afirmam a realidade racionalista de Deus, desvendada ao intelecto por meio da linguagem conceitual, contribuiu

para o esvaziamento da existência perante uma compreensão teológica defasada, sendo chamado em questão a necessidade de uma nova abordagem da religião em contraponto ao momento vivido. Dentro da reflexão apofática é também possível identificar uma reflexão que se desenhou como construção ateológica, via que caminha de mãos dadas com o *niilismo*. As características dessa posição do pensamento são marcadas pela desconfiança do conhecimento dogmático e das preocupações supremas. Nesse contexto, mais do que a certeza, prepondera a ausência de sentido.

O homem viu-se fragmentado, sem um ponto fixo, o que ocasionou um esvaziamento da existência, uma crise dos fundamentos religiosos e o advento da consciência de que a teologia da via catafática não satisfazia mais as questões levantadas pelo homem. Doravante, surgiu a necessidade de reformular a relação entre o homem e Deus a partir da desconstrução estrutural da metafísica tradicional, que encontra sua mais radical constatação no anúncio da morte de Deus proposto por Nietzsche na *Gaia ciência*: “O louco saltou em meio deles e trespassou-os com o seu olhar. – Para onde Deus foi? – bradou. – Vou lhes dizer! Nós o matamos, vós e eu! Nós todos, nós somos seus assassinos!” (NIETZSCHE, 1982, p. 147-148).

Nesse cenário de reflexão, não se pode fazer um apelo à fé, isso implicaria a pressuposição de já aceitar alguma coisa de maneira preliminar. Pensar a partir do secularismo é o modo de estudar Deus a partir de um projeto de imanência, em que a possibilidade de pensar é o que fornece a consistência da existência. Quanto mais secular for à reflexão, mais ela permite a desconstrução dos fundamentos conceituais. Isso, necessariamente, permite a articulação entre a metafísica e a desconfiança.

Nietzsche é responsável por desferir na investigação onto-teo-lógica um duro golpe. De maneira desavisada, poderíamos concluir que o anúncio de Nietzsche é um ataque endereçado apenas ao cristianismo, ao contrário, sob a premissa da morte de Deus, ele ataca todo o pensamento metafísico. Logo, a concepção teística da *morte de Deus* associa-se a uma questão cultural, marcada, sobretudo, pela constituição de uma lógica de Deus frente aos desafios da realidade. Isso possibilita o enfrentamento de todo princípio racional tematizado pela imposição do *logos* frente ao *devir*, que encontrou em Deus seu mais nobre representante. Aqui reside a raiz profunda do anúncio nietzscheano, como nos aponta Martin Heidegger:

O dito de Nietzsche acerca da morte de Deus visa o Deus cristão. Mas não é menos certo, e deve-se pensar previamente, que os nomes de Deus e o Deus cristão no pensar de Nietzsche são usados para a designação do mundo supra-sensível em geral. Deus é o nome para o âmbito das idéias e dos ideais. (HEIDEGGER, 2002, p. 250)

De acordo com o comentário, sobre a filosofia de Nietzsche, de Giovanni Reale e Dario Antiseri (1991, p. 431), a morte de Deus é a condição de liberdade do ser humano frente a toda representação sobrenatural criada pelo próprio homem. Com isso, elimina-se qualquer valor sobrenatural que se apresente como fundamento. Vale recordar que a desconstrução moderna do saber teológico fundamentado em alicerces metafísicos indicou um momento oportuno para o reavivar de outras chaves de leituras filosófico-teológicas que apontam para uma nova maneira de se relacionar com Deus.

A tentativa de pensar ou nomear Deus sempre pressupôs muito da metafísica. Agora, então, a morte de Deus é uma crise da metafísica – uma crise positiva contra a possibilidade de pensar tudo. Entretanto, não se pode confundir a saída da metafísica ou da teologia positiva com o ceticismo ou com o ateísmo. Fala-se, pois, de maneira mais apropriada, da reconstrução das vias de acesso, tais como o indivíduo necessita fazer até que esteja plenamente convencido de sua fé. (MOTA, 2012, p. 907)

Esse desprendimento do ato de pensar não tem nenhuma preocupação *a priori*. Ao contrário de Aristóteles, que buscou justificar o movimento da realidade através da essência divina, e Tomás de Aquino, que fundamentou a ordem da realidade a partir da ideia de Deus, parte da reflexão filosófica contemporânea não objetiva explicar um sentido último para a realidade e exclui do pensamento aquela força de sacralidade presente no discurso onto-teológico.

Isso não implica uma exclusão de Deus do pensamento, a filosofia da religião, que assume a posição secularizada diante da realidade, pressupõe a teologia como algo dado na imanência da existência a partir da livre concepção de *Deus sem ser*, proposto como realidade que se revela pelo dom do Mistério, algo como uma autodoação originária proposta por Lévinas como: “Proximidade que confere um sentido à pura doação, à paciência de viver, sentido da vida puramente vivida sem razão de ser, racionalidade mais antiga que a revelação de ser” (LÉVINAS, 2008, p. 162).

Esse modo da filosofia que coloca, no interior do discurso, perguntas sem preliminares supõe abrir mão de uma fundamentação que oriente a racionalidade na busca por um apelo último do pensamento, a abertura livre do *devoir* como condição da existência. Isso implica, de certa forma, uma ideia secularizada da teologia que permite tratar Deus no interior das relações humanas, e não como tematização conceitual.

Dessa forma, inseridos num mundo secularizado com uma gama de contribuições científicas, diversidade religiosa e busca de sentido existencial, procuramos revisitar a

teologia negativa proposta por Pseudo-Dionísio Areopagita, como possibilidade de o intelecto relacionar-se com Deus, fora dos parâmetros ontológicos, e assim, propor a mística como fonte de sentido religioso para o homem, enraizado na tradição do cristianismo (MOTA, 2012, p. 898).

Adicionam-se à proposta do discurso apofático as perspectivas filosóficas e teológicas atuais que alinham suas reflexões no sentido de propor uma abertura do ser humano ao reconhecimento de que a relação do intelecto com o divino precisa abrir mão da linguagem logocêntrica. Isso implica a importância da teologia negativa no contexto atual como condição de relacionamento existencial do homem que acolhe de maneira mística o Mistério que se nega à razão. Desse modo, o resgate do apofaticismo sugere ao homem contemporâneo uma experiência do divino em detrimento do conhecimento conceitual. Para Pseudo-Dionísio Areopagita, a mística apresentada por ele não produz no homem “somente uma ciência teórica, e sim uma experiência vivida” (PSEUDO-DIONÍSIO, 2004, p. 30).

Assim, temos que a relação do intelecto com o divino não se enquadra nos limites da razão, mas se apresenta de outro modo, com o advento do *Bem*, que procura exatamente não nomear ou dizer sobre a divindade. Mas, por meio da acolhida silenciosa e paciente do pensamento, deixar o divino manifestar-se livremente por puro dom, sem explicação prévia e sem nenhuma dívida com a razão. Em uma máxima importante da mística medieval, Johannes Angelus Silesius corrobora o pensamento negativo de Pseudo-Dionísio Areopagita, ao afirmar a profundidade mística de Deus sem razão, em analogia com o florescimento de uma rosa no dístico I. 289, intitulado *Sem porque*, da sua obra *O peregrino Querubínico*: “a rosa não tem porquê, ela floresce porque floresce, ela não presta atenção em si mesma, não se pergunta se queremos”. (SILESIUS, p. 52).

A posição de Silesius frente ao Mistério Divino traduz-se em um profundo desprendimento conceitual do sentido da realidade como representação onto-teo-lógica do fundamento. Isso não representa uma perda de sentido existencial, mas a condição do intelecto que nega a razão como ferramenta absoluta para desvendar a humanidade e propõe a desconstrução conceitual como condição própria da liberdade de Deus frente ao intelecto. De igual modo, Jaques Derrida, em seu texto intitulado *Fé e saber – as duas fontes da religião nos limites da simples razão*, dialoga com autores como Nietzsche, Kant e Heidegger, a fim de examinar a religião não como formulação de cunho intelectual, mas como realidade própria do ser humano, isenta de fundamentação racional. Nesse sentido, ele transporta a ideia da experiência de fé no testemunho presente de Deus para a ausência de fundamentação:

Com efeito, tomando Deus como testemunha, mesmo quando ele não é nomeado na garantia do mais “laico” compromisso, o juramento não pode deixar de produzi-lo, invocá-lo ou convocá-lo como já presente, portanto inengendrado e inengendrável, antes do próprio ser: improdizível. E ausente em seu lugar. Produção e reprodução do improdizível ausente em seu lugar. Tudo começa pela presença dessa ausência. (DERRIDA, 2000, p. 41)

Assim, temos que a contribuição da via apofática de Pseudo-Dionísio Areopagita dialoga com as propostas contemporâneas enquanto compreende a necessidade de propor uma abordagem sobre Deus para além da categoria de *ser*. A relação que se estabelece com o divino é o reconhecimento de que o intelecto não pode fazer uso do *ser* como predicado próprio de Deus. Assim, temos que a concepção fundamental da realidade está além de todo *ser*, sem nenhuma possibilidade de ser abarcado pelo domínio do conhecimento racional, uma vez que a relação do intelecto com o divino caracteriza-se pelo advento natural do *Bem* que se oferece ao ser humano.

5 CONCLUSÃO

Confrontar a posição do intelecto frente à realidade de Deus é uma tarefa própria do ser humano que busca incansavelmente se relacionar com o objeto mais exigente e mais originário do pensamento. Enfrentar, pois, o problema do divino requer a inadiável tarefa que permite acertar as contas com o intelecto que busca, de uma maneira ou outra, investigar a natureza divina. Deus é um assunto recorrente na história do pensamento ocidental. A filosofia, a teologia, a religião, a ciência, bem como, fora do ambiente acadêmico, as pessoas de um modo geral, buscam de diferentes maneiras, estabelecer uma relação com o divino. Desse modo, nossa pesquisa procurou resgatar a identificação existencial do ser humano finito com o Mistério infinito de Deus a partir de uma proposta *apofática*.

Assim, buscamos concentrar nossa atenção na retomada da teologia negativa como via de acesso a Deus por meio da negação dos seus atributos conceituais e antropomórficos. O discurso gramatical é algo a ser superado em nome de uma oferta de sentido que liberte o ser humano de uma representação conceitual e dogmática. O movimento da acolhida intelectual de Deus supõe a superação de toda nomeação que comumente lhe é atribuída: *unidade, ser, bondade, perfeição, infinito, onipresente, onisciente, pai, juiz, rei, salvador*, etc. O ambiente acadêmico, em especial o Departamento de Ciências da Religião, se tornou lugar privilegiado para colocar a pergunta pelo lugar que Deus ocupa no intelecto das pessoas crentes e não crentes.

Nomear Deus parece ser tarefa fácil no meio comum, onde as pessoas se sentem encorajadas por definições religiosas, ou, de maneira geral, por segurança racional e experiência de fé a elaborar, por meio da linguagem analógica, um discurso capaz de dizer quem Deus *É*. O distanciamento do *ser* de Deus causa certo desconforto ao intelecto, acostumado a provar a existência de Deus no horizonte da linguagem. A profundidade de se colocar a questão sobre a natureza divina, de maneira alternativa ao modo hegemônico, elimina o elemento representativo da razão que se determina como realidade fundante e fundamento de todas as coisas.

A adequação conceitual de Deus por meio do intelecto é fruto de uma construção cultural, que propõe a definição da realidade a partir da ideia de Deus e vice-versa. Esta noção se perde, ao interno da via *apofática*, que busca aprofundar a investigação para além da representação linguística. A ausência de uma estrutura onto-teo-lógica implica no despojamento de certeza do pensamento frente à realidade e possibilita a investigação além do cálculo racional. O foco da questão passa a ser aquilo que se esconde atrás do véu da

linguagem. A preocupação fundamental da via *apofática* é aquilo que menos ocupa o ser humano que segue aprisionando Deus numa cela conceitual onde a linguagem é sua guardiã, investigar *Deus sem ser*. Ao mesmo tempo em que parece que muitos estão fundamentalmente preocupados com essa temática, aparece no cotidiano das pessoas, certa aversão ao *não-ser*.

Negar a estrutura representativa da realidade produz uma turbulência no modo pelo qual, hegemonicamente, a tradição ocidental estabeleceu como movimento do pensamento dentro dos domínios da linguagem. Assim, o resgate do apofaticismo requer um novo modo de fundamentação da realidade, inacessível à razão. Isso implica uma mudança de paradigma ao investigar as bases da realidade fugindo dos fundamentos anteriormente estabelecidos pela onto-teo-logia. O confronto do apofaticismo com a *via catafática* se estabelece por meio da investigação da realidade divina que parte de um começo onde Deus não é o fundamento, nem a estrutura do *ser*. Isso requer a constituição de um modo de examinar o mundo e a religião sem Deus. Aqui entendido como condição racional que compõe em máximo grau o terreno das representações.

A negação conceitual de Deus é elemento recorrente na história do pensamento ocidental como filão secundário. Tendo suas origens na reflexão platônica e neoplatônica, encontrou na elaboração teológica de Pseudo-Dionísio Areopagita campo fértil para sua difusão. A estreita relação entre renúncia à categorização da realidade divina e a superação de todos os predicados e nomes atribuídos a Deus, consiste numa proposta de purificação das categorias do intelecto frente ao divino. Isto implica num modo alternativo do ser humano se relacionar com Deus não pela via racional, mas pela experiência mística.

A mística, segundo o pensamento dionisiano, consiste na abertura do ser humano para o silêncio diante do Mistério de Deus, onde toda averbação é imprópria. Isto ao contrário de ser interpretado como uma experiência ateística, conduz ao esvaziamento do ser humano em união com a Trindade supraessencial. Desse modo, pois, verifica-se a investigação de Deus como *Bem*, condição intelectual que se autocomunica como dom, e só pode ser alcançado por meio da *niilidade* racional e do apetite erótico que orienta o intelecto a experienciar o Mistério que transcende todas as coisas e não se confunde com a realidade.

A concepção de que a estrutura do pensamento ocidental-judaico-cristão se desenvolveu a partir de uma noção teística fundamentada sobre os alicerces ontológicos da filosofia grega, em geral, desconsidera a inefabilidade de Deus. E não admitindo essa possibilidade, não é possível, como propõe o *apofaticismo*, purificar as bases conceituais que compõe o discurso logocêntrico. O *logos* ocidental impõe a lei do discurso de Deus pela

lógica do *ser*: *Eu sou aquela que sou*. Neste ponto, podemos constatar o totalitarismo cultural da razão que não considera a incapacidade do intelecto humano em dizer sobre Deus.

Neste sentido, a ideia de racionalidade é soberana, Deus é necessariamente *logos*. Disto, nasce o confronto com a insistência da cultura ocidental em se impor por meio da *onto-teo-logia*. Uma preocupação suprema com o terreno do domínio da realidade pela razão, em última análise, a razão tecnicista e cientificista quer produzir os seus próprios significados e exerce sua força sobre a religião, o que se traduz numa *ousía* cultural e religiosa.

No entanto, esta tentativa da via apofática em romper com a metafísica tradicional abre as portas do pensamento para pensar o significado último da realidade divina para além de um mero discurso. A relação de Deus com o intelecto é construída a partir da impossibilidade racional do divino. Deus será sempre algo adiado a razão. Desse modo, a condição errática de Deus produz no ser humano total esvaziamento dogmático. As suspensões das certezas racionais se aliam ao desprendimento intelectual e pode sugerir a falta de sentido último da realidade como um abismo ou uma queda sem chão.

Isso nos permite reconhecer a pertinência das críticas modernas e contemporâneas que apresentaram as contradições do discurso logocêntrico e da possibilidade religiosa que se fundamenta a partir de uma representação conceitual do divino. O anúncio histórico da morte de Deus abre uma ferida cultural na significação *onto-teo-lógica* fundamental, a qual, por séculos, se agarrou o ser humano. A crise da racionalidade e das religiões produziu no cenário contemporâneo fraturas recheadas de grandes incertezas. Momento importante para resgatarmos o *apofaticismo* como possibilidade teológica.

O filão apofático que acompanhou, mesmo que secundariamente, a reflexão filosófica e teológica ao longo dos séculos, necessariamente, nos permite a aceitação de sua legitimidade como via de investigação intelectual. Embora, assumindo, na contemporaneidade contornos mais próximos da reflexão filosófica em detrimento da teologia, a especulação do apofaticismo acerca do divino tem suas raízes na tradição histórica do cristianismo. Desse modo, é possível constituir uma alternativa plausível, ao interno do cristianismo, para a purificação dogmática da religião e da cultura contemporânea.

O resgate do apofaticismo proposto por Pseudo-Dionísio Areopagita permite um novo modo de aproximação do ser humano com o Mistério de Deus num momento de crise da cultura logocêntrica. Aliado à filosofia de Martin Heidegger e Jaques Derrida, as reflexões dionisianas servem de contraponto para visualizarmos a negação de Deus como proposta de sentido existencial. Desse modo, a experiência apofática abre um novo modo de relação com Deus através da mística. Assim, temos que, a negação conceitual de Deus não é algo estranho

à relação do ser humano com a divindade, mas uma parte intrínseca do modo existencial que opera a dimensão de despojamento total do ser humano que se relaciona pelo desconhecimento.

O apofaticismo contemporâneo declarou que Deus está além do Deus da *onto-teologia*. Sendo assim, Ele deve ser perseguido além do nome de Deus. Com isso, se pode abrir um espaço novo de diálogo com a cultura ocidental, não como espaço de representação, e sim de abertura à experiência do fundamento como indeterminação. Assim, o que se persegue no tocante à realidade divina não tem nenhuma determinação apropriada. Desse modo, qualquer formulação que limita conceitualmente Deus, é no mínimo um insulto ao Mistério que transcende todas as coisas.

Além disso, a renúncia objetiva de Deus como demonstração teológica toca a existência do homem comum. A forma cotidiana de contato das pessoas com Deus pressupõe uma relação comunitária que observa ritos, práticas morais, normas litúrgicas, manuais dogmáticos, etc. De outro modo, a relação com Deus também se dá no âmbito pessoal, onde cada um à sua maneira pergunta pelo sentido da existência a partir de um horizonte livre, sem amarras conceituais e dogmáticas. Por conseguinte, essa condição permite admitir certa incapacidade de compreender o Mistério divino, ao, por exemplo, colocar perguntas a Deus que exigem, mas não são obtidas respostas ao interno do intelecto. Como por exemplo: uma fatalidade precoce, infortúnio sentimental ou desastre natural. Ou ainda, quando diante da capacidade de maravilhamento ou espanto com o nascimento de uma criança, a condição de finitude, o florescimento de uma rosa e o ciclo da natureza. Aqui, se observa o horizonte de Deus como dom, acolhido na ausência de palavras e de sentido dogmático.

A identificação de Deus com o *ser* fechou as portas do pensamento a qualquer tentativa de investigação da realidade fora da dimensão ontológica. Pensar o evento divino a partir do evento totalizante do *Bem* que impulsiona a estrutura do doar-se sem razão no abandono do infinito sem palavras retoma uma compreensão teológica de que Deus está além de Deus, lá onde a exatidão da linguagem gramatical não pode alcançar.

É o fim daquilo que pensamos ser o começo fundamental e absoluto da razão. Pensar que a investigação teística já não exige mais a noção de *ser* se constitui como enfraquecimento da cultura ocidental sustentada pela *onto-teologia*. Em detrimento disso, Voltemos novamente à questão do despojamento intelectual que nos trouxe até aqui, e, que pacientemente não procura discursar sobre o divino, mas orienta para o vivenciamento do *Bem* como experiência de Deus em seu sentido primordial: a ausência de sentido racional. *Deus sem porque!*

REFERÊNCIAS

- ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de filosofia**. São Paulo: Martins Fontes, 2012.
- AGOSTINHO, Santo. **De Magistro**. São Paulo: Abril Cultural, 1973.
- ANDRÉ, João Maria. O problema da linguagem no pensamento filosófico-teológico. **Revista Filosófica de Coimbra**: Coimbra, v. 2, n. 4, p. 369-402, 1993.
- ANDRÉ, João Maria. Introdução. In: CUSA, Nicolau de. **A visão de Deus**. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1998.
- ANDIÁ, Ysabel de. Teologia negativa. In: **Dicionário Crítico de Teologia**. São Paulo: Paulinas, Loyola, 2004.
- ANSELMO, Santo. **Monólogo**. São Paulo: Abril Cultural, 1973.
- AQUINO, Santo Tomás. **Suma contra os gentios**. Porto Alegre: Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes, 1990.
- AQUINO, Santo Tomas. **Suma Teológica**. Vol. 1. São Paulo: Loyola, 2001.
- ARISTÓTELES. **Metafísica**. Vol. 2. São Paulo: Loyola, 2001.
- BATISTA, João Bosco. A verdade do ser como alhetéia e errância. **Existência e Arte**: Revista eletrônica do grupo PET-Ciências Humanas, Estética e Artes da Universidade Federal de Universidade Federal de São João Del Rei, São João Del Rei, v.1, n.1, jan-dez., 2005.
- BAUCHWITZ, Oscar Frederico. Nihilismo e Neoplatonismo. **Boletim do CPA**: Campinas, n.15, p.169-181. Jan./jun. 2003.
- BEZERRA, Cícero Cunha. **Dionísio Pseudo-Areopagita**: Mística e Neoplatonismo. São Paulo: Paulus, 2009.
- BEZERRA, Cícero Cunha. Dionísio Pseudo Areopagita e a construção política da estrutura hierárquica do mundo cristão. In: BEZERRA, Cícero Cunha; BAUCHWITZ, Oscar Frederico (org.). **Neoplatonismo**: tradição e contemporaneidade. São Paulo: Paulus, 2013.
- BLANC, Mafalda de Faria. **Estudos sobre o ser**. Vol. II Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.
- BÍBLIA. **Tradução da CNBB**. São Paulo: Paulus, 2001.
- BOAVENTURA, São. Itinerário da mente para Deus. In: BOAVENTURA, São. **Obras escolhidas**. Caxias do Sul: Sulinas, 1983.
- BOEHNER, Philotheus; GILSON, Etienne. **História da filosofia cristã**. Petrópolis, Vozes, 2007.

BRANDÃO, Bernardo Guadalupe. *Mística e Paidéia: o Pseudo-Dionísio Areopagita. Mirabilia*: Barcelona, vol. 4, n. 4, Jun.-Dez., 2005.

BUCUR, Bogdan. **The theological reception of dionysian apophatism in the christian east and west**: Thomas Aquinas and Gregory Palamas, p. 131-146, 2007. Disponível em <http://www.bgbucur.com/pdfuri/dionysiusapophatismdownsidereview.pdf>. Acesso em 10 dez. 2013.

CASTRO, Roberto Carlos Gomes. **Negatividade e participação**: a influência do Pseudo Dionísio Areopagita em Tomás de Aquino – teologia, filosofia e educação. 2009. 192 f. Tese (Doutorado) – Universidade de São Paulo, Programa de Pós-graduação em Educação. São Paulo.

COSTA, Marcos Roberto Nunes; OLIVEIRA, Janduí Evangelista de. O conhecimento de Deus e a problemática da linguagem em Dionísio Pseudo-Areopagita. *Ágora filosófica*, ano 1, n.1, jul.-Dez., 2007.

CORETH, Emerich. **Deus no pensamento filosófico**. São Paulo: Loyola, 2009.

COUTTIER, Georges. Teologia. In: BORRIELLO, L. et all. **Dicionário de Mística**. São Paulo: Loyola e Paulus, 2003.

CRISÓSTOMO. São João. **Da incompreensibilidade de Deus**. São Paulo: Paulus, 2007.

CUSA, Nicolau de. **A douta ignorância**. Lisboa: Fundação Calouste Gubenkian, 2003.

DAMASCENO, São João. **Exposición de la fe**. Madrid: Ciudad Nueva, 2003.

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

DERRIDA, Jaques. As duas fontes da religião nos limites da simples razão. In: DERRIDA, Jaques e VATTIMO, Gianni. **A religião**: O seminário de Capri. São Paulo: Estação Liberdade, p. 11-90, 2000.

DERRIDA, Jaques. **Cómo no hablar. Denegaciones**. Edición digital de Derrida en caslellano, 1998. Disponível em: <http://web.archive.org/web/20071011132813/http://jacquesderrida.com.ar/textos/como_no_hablar.htm>. Acesso em 10 dez. 2013.

DERRIDA, Jaques. **De La Différance**. Edición digital de Derrida en caslellano, 1998. Disponível em: <<http://web.archive.org/web/20071010073159/www.jacquesderrida.com.ar>>. Acesso em 10 dez. 2013.

DERRIDA, Jaques. **Gramatologia**. São Paulo: Perspectiva, 1999.

DESCONHECIDO. **A nuvem do não saber**. Petrópolis: Vozes, 2007.

ECKHART, Mestre. **O livro da divina consolação e outros escritos**. Petrópolis: Universitária São Francisco, 2006.·.

ECKHART, Mestre. **Sermões Alemães**. vol. 1. Rio de Janeiro: Vozes, 2006.

ESTRADA, Juan Antonio. **Deus nas tradições filosóficas**: aporias e problemas da teologia natural. São Paulo: Paulus, 2003.

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

FRANGIOTTI, Roque. **História da teologia**: período patrístico. São Paulo: Paulinas, 1992.

GEFFRÉ, Claude. A teologia como ciência: introdução e notas. In: AQUINO, Santo Tomas de. **Suma Teológica**. Vol. 1. São Paulo: Loyola, 2001.

GILSON, Etienne. **A Filosofia Na Idade Média**. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

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

HEIDEGGER, Martin. Hegel e os gregos. In: **Conferências e Escritos Filosóficos**. São Paulo: Abril Cultural, 1979a.

HEIDEGGER, Martin. Que é metafísica. **Conferências e Escritos Filosóficos**. São Paulo: Abril Cultural, 1979b.

HEIDEGGER, Martin. **Alethéia**. São Paulo: Abril Cultural, 1985.

HEIDEGGER, Martin. A constituição onto-teo-lógica da metafísica. In: **Identidade e diferença**. Nova Cultural. São Paulo, 1989.

HEIDEGGER, Martin. **Ser e tempo**. Petrópolis: Vozes, 2000.

HEIDEGGER, Martín. A palavra de Nietzsche “Deus morreu”. In: HEIDEGGER, Martin. **Caminhos da Floresta**. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2002.

HELL, Leonhard. Teologia positiva. In: **Dicionário crítico de teologia**. São Paulo: Paulinas, Loyola, 2004.

HERÁCLITO. Fragmentos. In: ANAXÍMENES; PARMÊNIDES; HERÁCLITO. **Os pensadores originários**: Anaxímenes, Parmênides, Heráclito. Petrópolis: Vozes, 2005.

JÚNIOR, Reginaldo José dos Santos. Deus na filosofia de Heidegger. **Theos**: Revista da Faculdade Teológica Batista de Campinas, Campinas, p. 1-9, 2013.

JUSTINO, São. **Apologia**. São Paulo: Paulus, 1995.

KONINGS, Johan. **A palavra se fez livro**. São Paulo: Loyola, 2002.

LACOSTE, Jean-Yves. Teologia. In: **Dicionário crítico de teologia**. São Paulo: Paulinas, Loyola, 2004.

LANGLOIS, Luc; ZARKA, Yves Charles (orgs). **Os filósofos e a questão de Deus**. São Paulo: Loyola, 2009.

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

LEVINÁS, Emmanuel. **De Deus que vem à ideia**. Petrópolis: Vozes, 2008.

LEVINÁS, Emmanuel. **Descobrimo a existência com Husserl e Heidegger**. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.

MARION, Jean-Luc. **God without being: hors-texte**. Chicago and London: Paperback Edition, 1991.

MARTÍN, Teodoro Hernández. In: PSEUDO-DIONÍSIO. **Obras completas**. Madrid: Biblioteca de autores Cristiano (BAC), 1990.

MONINI, Italiano. **Mitologia greco-judaica e racionalismo moderno**: Goiânia: UCG, 1998.

MORA, Carlos Arboleda. Dionisio Areopagita y el giro teológico de la fenomenología. **Pensamiento y Cultura**: revista científica de filosofía de la Universidad de la Sabana. Chía – Cundinamarca. v. 13-2, p.181-193, Dez. 2010.

MORA, José Ferrater. **Dicionário de filosofia**. tomo III, São Paulo: Loyola, 2001.

MOTA, Lindomar Rocha. Deus sem ser: a mística como possibilidade teológica. **Horizonte**: revista de estudos de teologia e ciências da religião da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, Belo Horizonte, v. 10, n. 27, p.896-916, jul. 2012.

MOTA, Lindomar Rocha. Heidegger e a metafísica. **Zeitgeist**: revista de filosofia e direito, Diamantina, v. 1, p. 31-46, 2003.

NARBONNE. Jean Marc. Apresentação. In: BEZERRA, Cícero Cunha; BAUCHWITZ, Oscar Frederico (org.). **Neoplatonismo**: tradição e contemporaneidade. São Paulo: Paulus, 2009.

MARETTO, Jaqueline Bergamini. Um comentário sobre a teodicéia de Platão à luz do Timeu. **Revista archai**: as origens do pensamento ocidental, Coimbra, n. 12, jan - jun, p. 31-40, 2014, Disponível: em: < http://dx.doi.org/10.14195/1984-249X_12_4>. Acesso em 02 jan. 2015.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **A gaia ciência**. Lisboa: Guimarães & Cia Editores, 1982.

ORÍGENES. **Contra Celso**. São Paulo: Paulus, 2004.

PAIVA, Márcio. O horizonte da liberdade. In: **Cadernos da pró-reitoria de extensão da PUC Minas**. Belo Horizonte: Puc Minas, v. 10/11, n. 33/34, p. 45-66, dez. 2000-dez. 2001.

PERINI-SANTOS, Ernesto. Pseudo-Dionísio Areopagita ou Dionísio Pseudo-Areopagita? Uma confusão a respeito de nomes e descrições definidas. **Kriterion**, Belo Horizonte, v. 94, p. 91-96, 1996.

PLATÃO. **A república**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1990.

PLATÃO. **O Banquete, ou sobre o amor**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1997.

PLATÃO. **Parmênides**. Lisboa: Instituto Piaget, 2001.

PLATÃO. **Fédon**. São Paulo: Abril Cultural, 1972.

PARMÊNIDES. Fragmentos. In: ANAXÍMENES; PARMÊNIDES; HERÁCLITO. **Os pensadores originários**: Anaxímenes, Parmênides, Heráclito. Petrópolis: Vozes, 2005.

PLOTINO. **A alma , a beleza e a contemplação**. São Paulo: Palas Athena, 1981.

PROCLO. De decem dubitationibus circa Providentiam. In: **Tria Opuscula**, Milano: Vita e Pensiero, 2004.

PSEUDO-DIONÍSIO. A hierarquia celeste. In: **Obras completas**. São Paulo: Paulus, 2004a.

PSEUDO-DIONÍSIO. A teologia mística. In: **Obras completas**. São Paulo: Paulus, 2004b.

PSEUDO-DIONÍSIO. Os nomes divinos. In: **Obras completas**. São Paulo: Paulus, 2004c.

PSEUDO-DIONÍSIO. A hierarquia eclesiástica. In: **Obras completas**. São Paulo: Paulus, 2004d.

PSEUDO-DIONÍSIO. Cartas. In: **Obras completas**. São Paulo: Paulus, 2004e.

REDYSON, Deyve. Sobre o conceito de verdade em Martin Heidegger. **Studia Diversa**: João Pessoa. v.1, n.1, 2007.

REALE, Giovanni; ANTISERE, Dario. **História da filosofia**. Vol. 1. São Paulo: Paulus, 1991.

REALE, Giovann. **História da filosofia antiga**. Vol. 4. São Paulo: Loyola, 1994.

RICOUER, Paul. **Etre, essence et substance chez Platon et Aristote**. Paris: Centre de Documentation Universitarie, 1953-1954.

RODRÍGUEZ, Vicente Muñiz. Dionísio Areopagita. In: **Dicionário teológico**: o Deus cristão. São Paulo: Paulus, 1998.

SANTOS, Bento Silva. Escritura e Tradição como regra da verdade teológica no Pseudo-Dionísio Areopagita. **Redes**: Revista capixaba de Filosofia e Teologia. Vitória: vol. 1, nº1, jul.- dez., 2004.

SCHLESINGER, Hugo; PORTO, Humberto. Silêncio. In: **Dicionário enciclopédico das religiões**. Petrópolis: Vozes, 1999.

SILESIUS, Angelus. **O peregrino querubínico**. São Paulo: Loyola, 1996.

SILVA, Gilberto Ribeiro. **O polêmico místico Dionísio Areopagita ou Pseudo-Dionísio**. 2011. Disponível em: <http://coracaomistico.blogspot.com>. Acesso em : 5 de maio de 2012

STEENBERGHEN, Fernand van. **Deus oculto: como sabemos nós que Deus existe?**. Lisboa: Moraes, 1963.

STORNILO, Ivo. Prólogo. In: PSEUDO-DIONÍSIO. **Obras completas**. São Paulo: Paulus, 2004.

TROTIGNON, Pierre. **Heidegger**. Rio de Janeiro: Edições 70, 1990.

UNIVERSIDADE DO VALE DOS SINOS. Bento XVI atende aos judeus. “Não usar o nome Jahvé”. São Leopoldo: **UNISINOS**, 2008. Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/noticias/noticias-arquivadas/17762-bento-xvi-atende-aos-judeus-%60nao-usar-o-nome-jahve%60>. Acesso em 10 out. 2014.

VANNESTE, Jeroen. Le Mystere de Dieu: essai sur la structure rationnelle de la doctrine Mystique du pseudo-Denys l'Areopagite. Bruxelles: **Desclee de Brouwer**, 1959. (Museum lessianum Section Philosophique, 45).

VATTIMO, Gianni. O vestígio do vestígio. In: DERRIDA, Jaques e VATTIMO, Gianni. **A religião: O seminário de Capri**. São Paulo: Estação Liberdade, p. 91-108, 2000.

VOLPI, Franco. **O niilismo**. São Paulo: Loyola, 1999.

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

ZILLES, Urbano. **Fé e razão no pensamento medieval**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1993.