

ALBERTO MAGNO

**Comentário à Teologia Mística
de Dionísio Areopagita**

(Super Mysticam Theologiam Dionisii)

Edição Bilingue

Introdução, tradução e notas de
MATTEO RASCHIETTI

1ª Edição
2026



Copyright © 2026 by Matteo Raschiatti

Editores Marcelo Toledo e Valéria Toledo

Projeto Gráfico KOPR Comunicação

Imagem da capa Estátua de S. Alberto Magno no Angelicum, em Roma.

Fotografia de Lawrence Lew, O.P. Fonte: Flickr

Impresso no Brasil.

Nenhuma parte desta publicação poderá ser armazenada ou reproduzida por qualquer meio sem a autorização por escrito da Editora.

Todos os direitos reservados à Editora Madamu

Rua Campo Largo, 418, Mooca, São Paulo, SP

CEP 03186-010 - Tel.: (11) 2966 8497

www.madamu.com.br

E-mail: leitor@madamu.com.br

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP) de acordo com o Código de Catalogação Anglo-Americano (AACR2)

F992r Furtado, Joaci Pereira
Uma república de leitores: história e memória na recepção das cartas chilenas (1845-1989) / Joaci Pereira Furtado. 2.ed. – São Paulo: Madamu, 2025.
244 p.; il.; 21 cm.

Inclui referências bibliográficas
ISBN: 978-65-86224-77-1

1. Crítica Literária Brasileira. 2. Cartas chilenas (1845-1989).
I. Título.

CDU 82.09

Elaborado por Simone Cadengue Ladislau – CRB-8/6350

Índice para catálogo sistemático:

1. Crítica Literária Brasileira
2. Cartas Chilenas (1845-1989)

A Sílvia, con amore.

Apresentação

Se por um lado o *Corpus areopagiticum* – esse conjunto de textos composto por quatro tratados e dez epístolas, situado no final do século V e início do VI d.C. – segue sendo um desafio para os que buscam identificar a sua autoria, por outro tem se revelado, cada vez mais, decisivo para a compreensão da filosofia e teologia produzidas a partir da chamada Idade Média. Entre os textos que compõem o *Corpus*, chama atenção o pequeno, porém profundo *Teologia mística*.¹

Síntese de tradições bíblica, neoplatônica e capadócia, esta obra tem como ápice um processo de renúncia às percepções intelectivas (*tàs gnostikàs antilépséis*), figurada na imagem de Moisés no Sinai (*Êxodo*, 19-10) como uma experiência, eminentemente apofática,² bem como na figura plotiniana do escultor³ que desbastando tudo que encobre a imagem (*ágalma*) escondida no mármore, faz reluzir a beleza em si mesma. A estrutura da TM, baseada no movimento de afirmação (*thésis*) e negação

1. Doravante TM.

2. Como bem destaca Bernard McGinn, essa narrativa, única em seu contexto, serviu de modelo para a experiência mística da presença divina, bem como, para uma “ascensão apocalíptica ao reino celestial”. Cf. MCGINN, Bernard. *As fundações da mística: das origens ao século V*, tomo I, trad. Luís Malta Loureiro, São Paulo: Paulus, 2012, p. 117.

3. Plotino, *Enéada*, I, 6 [1], 9, 5-10. Platão, *Fedro* 252 d 7. Cf. BRÉHIER, Émile. *Plotin, Ennéades I*, Paris: Les Belles Lettres, 1924.

(*aphaíresis*) dos predicados atribuídos a Deus, assim como aos modos de conhecimento que conduzem à unidade entre o intelecto e a Treva mais que substancial (*hýperousie*), faz da linguagem humana a expressão máxima de um esforço no qual os enunciados linguísticos são problematizados como constitutivos de uma experiência de unidade (*hénosis*) que converte a teologia em uma iniciação aos mistérios divinos (*ai theiai mystagogíai*).

É curioso que a TM – mesmo não tratando diretamente de uma experiência, ao modo tradicional presente em vários textos da mística cristã, isto é, como algo que se dá no âmbito pessoal de quem narra – tenha se convertido, para alguns, no primeiro tratado de mística cristã.⁴ A razão disso parece fundamentar-se no elemento apofático ou negativo que prepondera, como já observado, como condutor de toda a reflexão dionisiana e que, historicamente, está ligado aos simbolismos do “nada”, da “noite” ou da “treva”, termos presentes em grande parte das obras tidas como místicas. No entanto, uma leitura atenta da TM deve levar em consideração, além do próprio título “*Teologia*”, o conjunto do *Corpus areopagyiticum* que, inegavelmente, tem na ideia de teofania um dos seus aspectos mais importantes e que será decisivo para a interpretação de Alberto Magno.

Em sendo assim, a TM, embora tratando da união direta, integra-se ao movimento de manifestação de Deus sob a forma teofânica presente na *Hierarquia celeste*, *Hierarquia eclesial* e em *Sobre os nomes divinos*. É nessa perspectiva que o comentário do *Doctor universalis* associa conhecimento unitivo de Deus e

4. Sobre a “paternidade” dionisiana da mística cristã ver: de ANDIA, Ysabel. *L'union à Dieu chez Denys L'Areopagite*, Liden; NewYork; Köln: Brill, 1996, p.450-453.

fé teologal (WÉBER, 1993, p.32).⁵ De maneira que teologia e mística são entendidas como dois aspectos de uma mesma experiência que vem definida, nos moldes de uma mistagogia, como adesão do intelecto com o que está acima do inteligível (*hypèr nouñ*) e do entendimento (*anogsían*).⁶ Manifestação e ocultamento, afirmação e negação, conhecimento e ignorância, palavra e silêncio, são polos de uma linguagem que busca expressar o inexpressável movimento de um Deus que *se revela* como aquele que a tudo transcende (*pánton epékeina*).

A tradução de Raschiatti, primeira em língua portuguesa, do *Comentário à Teologia mística de Dionísio Areopagita* de Alberto Magno, possui vários méritos, dentre os quais, apresentar um excelente estudo introdutório, fruto do seu trabalho de pesquisa, intitulado *Teologia apofática, visão beatífica e unio mystica no Super Mysticam teologiam Dionisii de Alberto Magno*. Nele o autor explora, de modo didático, a recepção do *Corpus Dionysiacum* na Europa do século XIII. Centrando-se na problemática das relações entre conhecimento e graça, questão central que a obra pseudodionisiana comporta, ao estabelecer os graus teofânicos como limites para o conhecimento de Deus frente à herança agostiniana da graça na alma, Raschiatti expõe algumas posições de pensadores importantes no contexto medieval para, em seguida, adentrar na posição original de Alberto Magno em

5. LEGRAND, Albert. *Commentaire de la "Théologie mystique" de Denys le Pseudo-Aréopagite, suivi de celui des Épîtres I-V*, Introduction, traduction, notes et index par Édouard-Henri Wéber, o.p., Paris: Édition du Cerf, 1993.

6. Sobre o aspecto mistagógico do *Corpus Dionysiacum* conferir: CUNHA BEZERRA, Cícero. Mística y mística gog ía en Dionísio Pseudo-Areopagita. *Patristica Et Mediaevalia*, 45(1), 2024, p.103-122. <https://doi.org/10.34096/petm.v45.n1.14366>

sua compreensão da TM como uma *scientia e unio* mística que tem na iluminação intelectual a imagem luminosa de Deus.

É importante sublinhar que a originalidade da interpretação albertiana se justifica, em meu entender, além de uma posição nova no contexto anti-intelectualista na metade do século XIII, como destaca Raschiatti em seu estudo introdutório, pela sua fidelidade ao pensamento pseudodionisiano. Com isso quero ressaltar que a resposta de Alberto Magno ao problema da relação entre graça e esforço intelectual está em perfeito acordo com o espírito do *Corpus areopagiticum*. Dito de outro modo, para o Pseudo-Dionísio, o ato divino em direção ao humano revela a natureza simples de um Deus que, por amor, se doa em suas múltiplas teofanias estabelecendo a possibilidade de uma contemplação deificante nos moldes do que Proclo, seguindo a leitura do *Teeteto* 176b de Platão, definiu como tornar-se semelhante ao divino (*homoíosis theô*).

É importante observar, e isso é outro mérito do trabalho de Raschiatti, a presença de uma breve contextualização da teologia apofática em sua herança grega no tópico *Teologia apofática: da filosofia antiga ao tratado De Mystica Theologia* que, além de embasar os não versados nas fontes filosóficas neoplatônicas do Pseudo-Dionísio, contextualiza a postura interpretativa de Alberto Magno em relação ao caráter iniciático da teologia e da linguagem apofática frente ao voluntarismo imperante em seu contexto.

No que se refere à tradução, é preciso destacar o aspecto didático, não somente pela fluidez da linguagem, mas também, pela exposição da estrutura e divisão do *Super Mysiticam Theologiam Dionysii* que, somada ao acesso direto ao texto latino na versão de João Sarraceno, considerada por Alberto Magno como

a melhor, bem como às ricas notas de rodapé, revelam o cuidado e o rigor do trabalho de Raschiatti que, ao brindar o público de língua portuguesa com essa bela tradução, contribui tanto para a compreensão do pensamento de Alberto Magno, quanto para a divulgação e pesquisa em torno da obra dionisiana, em seus aspectos de recepção, como um dos pilares intelectuais mais importantes do medievo.

Prof. Dr. Cicero Cunha Bezerra
*Professor Titular do Departamento de Filosofia
 da Universidade Federal de Sergipe*

Sumário

Apresentação	
Prof. Dr. Cicero Cunha Bezerra	07
Estudo Introdutório	
Teologia apofática, visão beatífica e <i>unio mystica</i> no <i>Super Mysticam Theologiam Dionisii</i> de Alberto Magno	15
Texto latino e tradução em português	
Comentário à Teologia Mística de Dionísio.	55
<i>Referências bibliográficas.</i>	231
<i>Sobre o tradutor.</i>	235

Teologia apofática, visão beatífica e *unio mystica* no *Super Mysticam Theologiam Dionisii* de Alberto Magno¹

Prof. Matteo Raschietti (UFABC)

Introdução

A introdução do *Corpus Dionysiacum* na Europa latina no século XIII não foi isenta de problemas, sobretudo de caráter hermenêutico e teológico. Os primeiros diziam respeito à dificuldade de interpretar um pensamento muitas vezes obscuro e impenetrável, causado também pelo escasso conhecimento da língua grega. Os segundos, por sua vez, colocavam em discussão a compatibilidade da teologia apofática² com a ortodoxia católica, principalmente em relação à possibilidade de ver a Deus *in patria*, isto é, na vida ultraterrena. Em relação a essa questão, os intelectuais medievais se depararam com a árdua tarefa de conceber um intelecto finito que devia se tornar *capax Dei* (como já

1. Versão ampliada e revisada do texto apresentado na XIX ANPOF, Goiânia, 10-14 de outubro de 2022.

2. Apofático é um adjetivo que vem do grego *apophatikós* que significa “negativo”, derivado do verbo *apophemi* que quer dizer “negar”. A teologia apofática procura o conhecimento de Deus através de negações, afirmando aquilo que Deus não é. Em sentido oposto, a teologia catafática (do grego *kataphatikós*, que significa “afirmativo”, derivado do verbo *katáphemi*, “afirmar”) atribui a Deus, Causa Primeira de todas as criaturas, as qualidades positivas que as caracterizam no grau mais elevado.

Agostinho afirmara no *De Trinitate*,³ e que Tomás de Aquino retomara na *Summa Theologiae*).⁴ A única solução era representada pela intervenção da graça que acarretava, contudo, uma falta de confiança nas capacidades intelectuais do ser humano que acabavam se tornando, de certa forma, desnecessárias. Nesse modo, o pensamento teológico estava diante de uma encruzilhada: ou a visão beatífica não devia ser considerada um conhecimento em sentido pleno, ou não se tratava de uma verdadeira visão de Deus, mas, quando muito, de uma imagem confusa dele, mais adequada ao intelecto humano (*per speculum in aenigmatate*, conforme escreveu São Paulo na *Carta aos Coríntios* 13,12).

Duas tradições procuraram fornecer as coordenadas para a solução dessa questão: por um lado, a tradição agostiniana defendia a tese segundo a qual o desejo de ver a Deus era, do ponto de vista existencial, o mais profundo da alma humana;

3. “*Diximus enim eam etsi amissa Dei participatione obsoletam atque deformem, Dei tamen imaginem permanere. Eo quippe ipso imago eius est, quo eius capax est, eiusque particeps esse potest; quod tam magnum bonum, nisi per hoc quod imago eius est, non potest*”: Dissemos, pois, que ainda que [o espírito] seja degradado e deforme por perder a participação a Deus, permanece mesmo assim a imagem de Deus. Pois ele mesmo é imagem, enquanto é capaz de Deus, e pode ser partícipe dele; não pode haver tão grande bem senão pelo fato dele ser imagem [de Deus]. AUGUSTINUS HIPONENSIS, *De Trinitate*, XIV, 8, 11. Disponível em: https://www.augustinus.it/latino/trinita/trinita_14_libro.htm. Acesso em 1 jul. 2025. Tradução nossa.

4. “*Et quantum ad hoc, iustificatio impii non est miraculosa, quia naturaliter anima est gratiae capax; eo enim ipso quod facta est ad imaginem Dei, capax est Dei per gratiam, ut Augustinus dicit*”: Quanto a isso, a justificação dos ímpios não é milagrosa, pois a alma é naturalmente capaz da graça [de Deus]; ela mesmo, com efeito, foi feita à imagem de Deus, pela graça é capaz de Deus, como diz Agostinho. SANCTI THOMAE DE AQUINO. *Summa Theologiae*, I.II, 113, 10. Disponível em: <https://www.corpus thomisticum.org/sth2109.html>. Acesso em 1 jul. 2025. Tradução nossa.

do outro, a tradição pseudodionisiana⁵ recusava a possibilidade de uma *visio Dei* para ressaltar a impenetrabilidade do mistério divino, abrindo uma exceção apenas para sua teofania. Alguns teólogos latinos na Universidade de Paris também passaram a defender a impossibilidade de conhecer a essência divina, entre eles o franciscano Alexandre de Hales e os dominicanos Hugo de São-Cher, Étienne de Venizy e Gueric de Saint-Quentin. Esse último, em seguida, foi obrigado a retratar a tese segundo a qual nem os bem-aventurados podiam conhecer a Deus na sua essência. A reação a essas posições não demorou de acontecer: em 1241 o bispo de Paris Guilherme de Auvergne, o Chanceler Othon e os mestres da Universidade de Paris censuraram a tese da impossibilidade de ver a substância divina em si mesma por parte dos seres humanos e dos anjos, conforme atesta o documento 128 do *Chartularium Universitatis parisiensis*:

Estes são os artigos reprovados por contrariar a verdade teológica pelo Chanceler Parisiense Othon e pelos mestres de teologia de Paris no ano do Senhor 1240,

5. Nessa introdução e na tradução do Comentário de Alberto Magno seguiremos este modo de nomear o autor do *Corpus Dionysiacum*: Pseudo-Dionísio Areopagita, a respeito do qual Mário Santiago de Carvalho, no estudo complementar à tradução portuguesa da Teologia Mística, escreveu: “Pouco sabemos acerca do autor do brilhantíssimo opuscolozinho que acabamos de traduzir. A *Teologia Mística* integra-se, porém, num grupo de obras o *Corpus Areopagiticum* (ou *Corpus Dionysiacum*) – que deve pertencer a uma mesma personagem, provavelmente de origem síria, que vulgarmente identificamos pela designação estranhíssima Pseudo-Dionísio (ou Dinis) Areopagita. Nalgumas das obras do *Corpus* lia-se, de facto, a seguinte dedicatória (120 A, 396 A): ‘Dionísio presbítero ao presbítero Timóteo’. A falar a verdade, a identificação deste autor permanece ou envolta num mito ou num programa em relação ao qual os investigadores pouco podem fazer, no sentido de nele serem capazes de avançar”. MEDIÆVALIA. TEXTOS E ESTUDOS. *Pseudo-Dionísio Areopagita. Teologia Mística*. Versão e estudo complementar de M. Santiago de Carvalho, n.10. Porto: Fundação Eng. António de Almeida, 1996, p. 27. De agora em diante, essa obra será indicada com MT.

segundo domingo após a oitava do Natal do Senhor. *Primeiro* [erro], que a essência divina não é vista em si nem pelo homem, nem pelo anjo. Reprovamos esse erro e excomungamos seus assertores e defensores pela autoridade do bispo Guilherme. Ao contrário, nós cremos e asserimos firmemente que Deus é visto na sua essência ou substância pelos anjos, por todos os santos e pelas almas glorificadas.⁶

Para os teólogos das ordens mendicantes esta censura representou, de acordo com Dondaine, um verdadeiro entrave, a ponto de “o Capítulo Geral dos Pregadores de 1243, em Paris, ordenar a todos os religiosos da Ordem para corrigir seus *quaterni*; e, de fato, os *codices* foram expurgados. *A fortiori* os professores em exercício tiveram que retificar suas lições: este foi o caso de Gueric”.⁷ Pierre Mandonnet,⁸ ao tentar determinar os anos em que Alberto Magno ocupou uma das cátedras de teologia em Paris,⁹ apresentou uma lista dos primeiros mestres

6. “*Isti sunt articuli reprobati contra theologiam veritatem et reprobati a cancellario Parisiensi Odone et magistris theologie Parisius regentibus anno Domini MCCXL dominica secunda post octabas Natalis Domini. Primus [error], quod divina essentia in se nec ab homine nec ab angelo videbitur. Hunc errorem reprobamus et assertores et defensores auctoritate Wilhermi episcopi excommunicamus. Firmiter autem credimus et asserimus, quod Deus in sua essentia vel substantia videbitur ab angelis et omnibus sanctis et videtur ab animabus glorificatis*”. In: DENIFLE, Heinrich e CHATELAIN, Emile. (org.) *Chartularium Universitatis parisiensis sub auspiciis consilii generalis facultatum Parisiensium*. Tomo I. Paris: Ex Typis Fratrum Delalain, 1889, p. 170-171. Tradução nossa.

7. GUYOT, Bertrand Georges -DONDAINE, Hyacinthe François. *Gueric de Saint-Quentin et la condamnation de 1241*. In: *Revue des sciences Philosophique et Théologique* 44 (1960), p. 229. Tradução nossa.

8. Cf. MANDONNET, Pierre. *Thomas d'Aquin, novice prêcheur*. In: “*Revue Thomiste*”, 8 (1925), p. 489-533.

9. Como registra o prof. Carlos Arthur R. do Nascimento, “os dominicanos tinham duas cátedras de teologia, uma dos franceses, ocupada por um mestre francês e uma dos estrangeiros, ocupada por um mestre não-francês”. In: NASCIMENTO, Carlos Arthur Ribeiro do. *A matriz agostiniana do sec. XIII*. In: *Scintilla*, v. 14, n. 2, jul./dez. 2017, p. 47.

dominicanos do convento de Saint-Jacques, entre os quais figurava o nome de Gueric de Saint-Quentin, que antecedeu o confrade alemão.¹⁰ Este, portanto, devia estar a par das polêmicas sobre a visão beatífica que, embora não mencionassem explicitamente o *Corpus Dionysiacum*, influenciaram sobremaneira sua interpretação e seu uso. Em 1246, o *Doctor universalis* deu início à leitura das obras pseudodionisianas pouco antes da sua transferência para Colônia,¹¹ a fim de fundar o *Studium generale* da Ordem dos Pregadores naquela cidade. Um jovem confrade italiano o acompanhou nessa jornada, Tomás de Aquino, e suas transcrições das aulas se tornaram os comentários escritos do mestre Alberto, realizados em forma sequencial (como é evidenciado pelas referências internas às obras):¹² *Super Dionysium De caelesti hierarchia*, *Super Dionysium De ecclesiastica hierarchia*, *Super Dionysium De divinis nominibus*, *Super Dionysii Mysticam theologiam* e as *Super Dionysii epistulas*. As traduções latinas por ele utilizadas eram de João Escoto Erígena, para o comentário ao *De caelestis hierarchia* bem como para o *De ecclesiastica hierarchia*, enquanto, a partir do comentário ao *De divinis nominibus*, deu preferência à tradução de João Sarraceno.¹³

Uma das obras pseudodionisianas mais influentes foi, sem dúvida, o *De Mystica Theologia*, sorte talvez compartilhada com

10. Cf. MANDONNET, Pierre. *Op. Cit.*, p. 507.

11. Cf. ROEM, Paul. *Pseudo-Dionysius. A Commentary on the Texts and an Introduction to Their Influence*. New York/Oxford: Oxford University Press, 1993, p. 222.

12. Cf. SIMON, Paulus. *Prolegomena*. In: S. ALBERTI MAGNI. *Opera omnia curavit Institutum Alberti Magni coloniense*. Münster: Aschendorff, 1951, vol. 36/1, p. VII, 41-60

13. Cf. BURGER, Maria. *Thomas Aquinas' Glosses on the Dionysius Commentaries of Albert the Great in Codex 30 of the Cologne Cathedral Library*. In: VIA ALBERTI. *Texte – Quellen – Interpretationen*. ed. L. Honnefelder, H. Möhle, S. Bullido del Barrio (Subsidia Albertina 2). Münster: Aschendorff, 2009, p. 563.

o *De Divini Nominis*. No comentário à primeira, que Alberto Magno redigiu provavelmente entre 1250 e 1255, ele apresentou sua compreensão da mística como *scientia* teológica (com método, matéria, destinatário e fim próprios), junto a considerações sobre a elevação do intelecto e a contemplação de Deus, bem como sobre a união com Ele e o caráter apofático do seu conhecimento.

1. Teologia apofática: da filosofia antiga ao tratado *De Mystica Theologia*

Embora não seja histórica e filosoficamente correto fazer de Platão o pioneiro da teologia apofática (confundindo-o com a imagem que os neoplatônicos tinham dele), seus *Diálogos* foram considerados as principais referências para a via negativa, principalmente o *Parmênides*. Em suas páginas, ao discutir a primeira hipótese do filósofo de Eleia, de acordo com a qual se o *Uno* é um, não vai admitir nenhuma forma de pluralidade, interna ou externa (“Se o um é, não é verdade que o *um* não seria múltiplas coisas?”),¹⁴ o filósofo ateniense prosseguiu o raciocínio afirmando que o Uno não estava dividido em partes, não tinha princípio nem fim, não estava em nenhum lugar e tampouco em si mesmo, não estava em repouso nem em movimento, não era idêntico nem diferente em relação a si mesmo e aos outros, não era mais jovem nem mais velho em relação a si e aos outros, não nasceu antes e nem depois e não participava absolutamente

do ser. Enfim, concluiu Platão, “tampouco é nomeado, nem é enunciado, nem é objeto de opinião, nem é conhecido, nem o percebe algum ser”.¹⁵ Entretanto, se fosse assim, nenhum outro ente poderia existir além do *Uno*, nem mesmo o próprio ser: “É então possível essas coisas” – perguntou o filósofo grego – “serem o caso com respeito ao *um*?”¹⁶ Com sua resposta negativa, ele demonstrou a impossibilidade lógica da teoria parmenidiana.

Plotino e os neoplatônicos vislumbraram no *Parmênides* platônico a expressão mais explícita do Uno em sentido metafísico, superior a qualquer forma de conhecimento e totalmente inefável: que o princípio de todas as coisas não pudesse ser conhecido era um axioma, uma espécie de lugar-comum filosófico da época, mas o filósofo de Licópolis teve o grande mérito de fundar teoreticamente aquela antiga intuição à luz de uma concepção da transcendência mais rigorosa. Com efeito, pela primeira vez o absoluto foi concebido como uma realidade essencialmente incompreensível e indizível, abrindo alas ao ingresso da teologia apofática. Contudo, apesar do caráter inefável do Primeiro Princípio, Plotino procurou superar esta barreira a fim de atingir uma compreensão intelectual da *unio mystica*. Proclo, o outro grande luminar do neoplatonismo, sustentou por sua vez que era mister lançar mão também de técnicas teúrgicas para completar o que fora preparado pelo trabalho intelectual: segundo ele, com efeito, a teologia apofática era apenas a *conditio sine qua non* para a purificação da alma que, mesmo não conhecendo o Uno, podia alcançar uma semelhança com ele e

14. PLATÃO. *Parmênides*. Trad. M. Iglesias/F. Rodrigues. São Paulo: Loyola, 2013, 137c, p. 53.

15. *Idem*, 142 a 7, p. 32.

16. *Idem*, 142 a 8, p. 32.

experimentar a “intuição indiferenciada do Uno”, como escreveu no Comentário ao *Parmênides*:

Pois, se quisermos nos aproximar do Uno por meio dessas concepções negativas e nos emancipar de nossas formas habituais de pensar, devemos nos despir da variedade da vida e remover nossas preocupações multifacetadas, e tornar a alma sozinha por si mesma, e assim expô-la ao divino e à recepção do poder divinamente inspirado, para que, tendo vivido primeiro de maneira a negar a multiplicidade dentro de nós mesmos, possamos assim ascender à intuição indiferenciada do Uno.¹⁷

A teologia apofática nasceu, assim, da exegese neoplatônica do *Parmênides* como teoria do Uno enquanto Primeiro Princípio, fundamentada, de acordo com Romano, em um duplo conceito de hermenêutica: “por um lado havia uma hermenêutica do dizível na qual a linguagem conservava sua plena função semântica, assim como lhe era atribuída por Platão e Aristóteles, do outro descobria-se uma hermenêutica do inefável, na qual a linguagem era totalmente dessemantizada e reduzida ao silêncio místico”.¹⁸

Na esteira do último filósofo neoplatônico, o Pseudo-Dionísio Areopagita também pensou o Absoluto como uma reali-

17. MORROW, Glenn Raymond. *Proclus' Commentary on Plato's Parmenides*. Trad. Morrow, G. R. e Dillon, J. M. Princeton, New Jersey (EUA): Princeton University Press, 1987, 1094.22-1095.2, p. 442. Tradução nossa.

18. ROMANO, Francesco. *Il Neoplatonismo*. Roma: Carocci Ed., 1998, p. 36. Tradução nossa.

dade acima do mundo inteligível, privado de formas, superior ao ser, à inteligência, ao pensamento, ao conhecimento e à linguagem; tão radicalmente inefável, só podia ser alcançado pelo silêncio, como escreveu no tratado *Teologia Mística*:

Assim também, agora, ao penetrarmos na treva que está acima do inteligível, não é a escassez de palavras que encontramos, mas uma completa privação delas, bem como do entendimento. Ali, o nosso discurso descia, vindo de cima até às coisas ínfimas e à medida que descia expandia-se até atingir uma proporcional abundância de palavras; porém, agora que, ao invés, sobe das coisas ínfimas às transcendentais, na proporção da subida vai-se também contraindo, e no termo dela ficará completamente mudo, totalmente unido ao Inefável.¹⁹

Expressão culminante da teologia apofática, a negação era ultrapassada no ápice da ascensão mística, onde a alma não possuía mais nenhuma coordenada espaço-temporal e, na ausência total de palavras, dissolvia-se no silêncio e na treva mística na qual encontrava o Primeiro Princípio. Entretanto, a teologia apofática no Pseudo-Dionísio não era o exato contrário da teologia catafática, mas antes a coroação de ambas, representando o estágio mais elevado da vida espiritual no qual teria sido possível experimentar a *unio mystica*. Com efeito, o modo de proceder

19. MT cap. III, 1033 C, p. 21.

de uma devia ser entendido em relação à outra, como escreveu ao amigo Timóteo:

É de facto necessário, creio, que celebres as *aféreses* em oposição às *atribuições*: nas afirmações principiávamos pelas primeiras de todas as coisas e, passando pelas medianas, descíamos até às ínfimas; aqui, ao invés, fazemos a ascensão a partir das mais ínfimas até às mais importantes, procedendo por eliminação sistemática a fim de conhecer sem véus aquele não-saber que em todos os seres se encontra velado por tudo o que conhecemos, e a fim de observar aquela treva mais que substancial, que toda a luminosidade que os seres comportam obscurece.²⁰

“Aférese” e “atribuição” são a tradução portuguesa de, respectivamente, *aphaíresis* e *thésésin*: como explicou detalhadamente Tavolaro,²¹ o primeiro termo (presente seja no *De Divini nominibus*, seja no *De Mystica Theologia*) indicava a ação do descartar, do cortar ou de tirar algo e se opunha à *próthesis*, ação de pôr algo. Para ilustrar a *aphaíresis* o Pseudo-Dionísio Areopagita lançou mão da metáfora do escultor já utilizada por Platão, Plotino e também por Gregório de Nissa: “tal o artista que esculpe uma estátua ao natural, desbastando todas as excrescências que entravam a contemplação pura da figura oculta, e apenas mediante essa aférese faz aparecer a formosura

20. *Idem*, cap. II 1025 B-C, p. 17. Grifonosso.

21. TAVOLARO, Gianpiero. *Conoscere senza conoscere. Ricerche epistemologiche tra filosofia antica e teologia fondamentale*. Napoli: Museopds Press, 2009, nota 391, p. 150.

escondida tal como ela é em si mesma”.²² No entanto, entre os autores citados, havia finalidades diferentes no uso dessa metáfora: Platão, de acordo com o estudo de Iozzia,²³ no *Simpósio* procurou individuar através dela os graus diferentes do belo (que deviam ser apreendidos em algo de exterior), e na *República* fez referência à ascensão dialética em direção do Bem;²⁴ Plotino “adotou a metáfora do ato do esculpir porque era funcional à ilustração da atividade purificadora da alma”:²⁵ esculpir a própria estátua, portanto, apontava para uma atividade catártica da alma que, eliminando tudo o que nela era alheio à forma, desvelava sua natureza original; Gregório de Nissa, ao invés, embora utilizasse essa metáfora no contexto da exortação à catarse, integrou exegese bíblica e conceitos filosóficos, fazendo referência ao corpo da igreja;²⁶ para o Pseudo-Dionísio, enfim, aquilo que se revelava pelo ato do escultor era a própria beleza divina e o valor especulativo da metáfora consistia “na denúncia crítica da insuficiência do método analógico para uma teologia verdadeiramente objetiva. Mas não se dava uma alternativa à teologia analógica senão na união mística e, portanto, em um plano que transcendia, por natureza e não por grau, todo discurso e toda busca racional”.²⁷

22. MTcap. II, 1025 B, p. 17.

23. IOZZIA, Daniele. *Ragioni e fortuna della metafora dello scolpire in Plotino*, Enn. I, 6 (1)9, 6-15. In: “FirstDrafts@Classics@”, Online Journal of the Center of the Hellenic Studies, Harvard University, 2010. Disponível em: https://chs.harvard.edu/wp-content/uploads/2020/07/iozzia_plotinus.pdf. Acesso em 1 jul. 2025.

24. Cf. *Idem*, p. 3.

25. *Idem*, p. 4. Tradução nossa.

26. Cf. *Idem*, p. 8.

27. SCHIAVONE, Michele. *Neoplatonismo e cristianesimo nello Pseudo-Dionigi*. Milano: Marzorati, 1963, p. 148. *Apud* TAVOLARO, Gianpiero. *Op. Cit.*, p. 151. Tradução nossa.

A atribuição deveria ser entendida também em sentido metafórico, mas, para não comprometer a unicidade de Deus, a Ele foram atribuídas afirmações justapostas que, na linguagem comum, não podiam ser dadas a uma mesma coisa: o movimento da *thésisin*, de acordo com o Pseudo-Dionísio, era o oposto do movimento da *apháiresis*, da qual, entretanto, constituía a realização:

Ali [nas obras de teologia afirmativa], o nosso discurso descia, vindo de cima até às coisas ínfimas e à medida que descia expandia-se até atingir uma proporcional abundância de palavras; porém agora que, ao invés, sobe das coisas ínfimas às transcendentais, na proporção da subida vai-se também contraindo, e no termo dele ficará completamente mudo, totalmente unido ao Inefável.²⁸

As aféreses, em primeiro lugar, negavam os atributos ligados ao mundo sensível e depois passavam para o âmbito do inteligível:

Mas por que é que então – dirás –, quando partimos do princípio mais elevado, estabelecemos sobre Deus afirmações e quando partimos das coisas procedemos por negações? É que, ao termos em vista o que está para além de toda a afirmação, tínhamos de fundamentar nossos pressupostos afirmativos a partir do

28. MTcap. III, 1033C, p. 21.

que lhe é mais conatural; enquanto que, ao ter em vista o que está acima de toda aférese, temos de proceder por eliminações, negando os aspectos que lhe são mais alheios.²⁹

A oposição entre aférese e afirmação alicerçou também a oposição entre teologia apofática e teologia catafática, como o Anônimo sírio explicou no primeiro capítulo de sua obra:

Mas presta atenção, que nenhum dos não iniciados te ouça falar disto, quero dizer, nenhum dos que se atêm às realidades existentes e imaginam que nada mais de substancial existe acima delas, mas antes se creem ser capazes de entender, por força do seu próprio conhecimento, Aquele que dispôs “a obscuridade como ocultação”. E se as iniciações nos mistérios divinos estão acima deles, o que dizer dos que são demasiado profanos, que imaginam a causa que se encontra acima de todas as coisas com base nas mais ínfimas e defendem que ela não se eleva acima das que não têm aspecto divino e revestem uma multiplicidade de formas? A ela devemos referir e dela devemos *afirmar* todos os atributos do que existe, por ser causa de todas as coisas, mas com mais razão se lhe devem *negar* todos eles, na medida em que ela ultrapassa a realidade de todas as coisas. Não por supor que as negações se opõem às afirmações, mas antes por que a causa é de

29. *Idem*, 1033C-D, p. 21.

longe anterior e superior às privações, e está acima de tudo o que seja aférese e atribuição.³⁰

Os verbos “afirmar” (*katapháskein*) e “negar” (*apopháskein*) correspondiam, respectivamente, a uma possibilidade e uma impossibilidade do discurso teológico: a primeira de falar sobre Deus enquanto Causa de todas as coisas, e a segunda de conhecer e de dizer algo a respeito do Absoluto em razão de sua transcendência. Turner definiu esse modo de argumentar como uma estratégia linguística: “o apofatismo era a estratégia linguística de mostrar em algum modo, por meio da linguagem, aquilo que estava além da linguagem. Não foi feito, e não podia ser feito, só por meio de declarações negativas que não eram menos partes do discurso humano ordinariamente inteligível do que as afirmações”.³¹ Por causa da indigência da linguagem humana, até os autores sagrados “privilegiaram o método das negações, na medida em que separava a alma daquilo que lhe era natural e a encaminhava através de todas as inteleções divinas, das quais se apartava aquele que estava acima de todo nome e toda razão e conhecimento, mas, por fim, a consorciava com aquele”.³² No entanto, “a linguagem negativa sobre Deus não era mais apofática em si mesma do que a linguagem afirmativa”, pois tanto uma quanto a outra eram inadequadas: a Causa uni-

30. *Idem*, cap. I, 2, 1000 A-B, p. B. Griffonasso.

31. TURNER, Denys. *The Darkness of God. Negativity in Christian Mysticism*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995, p. 34-35. Tradução nossa.

32. DIONÍSIO PSEUDO-AREOPAGITA. *Dos nomes divinos*. Introdução, tradução e notas de Bento Silva Santos. São Paulo: Attar ed., 2004, Cap. XIII, 3, 981B, p. 176. De agora em diante, essa obra será indicada com DN.

versal, com efeito, permanece “acima de tudo o que seja aférese e atribuição”.³³

2. Estrutura e divisão do *Super Mysticam Theologiam Dionysii*³⁴

O dominicano Alberto Magno, respeitando a divisão pseudodionisiana em cinco capítulos, dividiu também sua obra em cinco partes e intercalou a exposição literal com questões cujos argumentos nem sempre eram encontrados no texto original, mas ainda assim remetiam à doutrina do Anônimo sírio ou ao debate teológico da sua época. O *Doctor universalis* utilizou a versão latina de João Sarraceno, pois, como afirmou no comentário ao *De Divinis nominibus*, acreditava ser a melhor: “Intentamos, além disso, apresentar a nova translação de João Sarraceno, que é melhor”.³⁵ Contudo, em modo ocasional ele utilizou outras traduções que foram indicadas com *alia littera* ou *alia translatio*, por exemplo: “a mente [...] em ato imita Deus (uma variação do texto traz *união*, ou seja, para que se eleve à união com Deus; esta variação concorda com a outra tradução que utiliza *unidade*, ou seja simplicidade)”;³⁶ “[Dionísio], portanto, diz primeiro:

33. MT cap. I, 2, 1000 B, p. 13.

34. Cf. RASCHIETTI, Matteo. In: “*Frustra enim esset ratiocinativa inquisitio, nisi perveniret ad intellectivam unionem*”: investigação racional e união intelectual no *Super Mysticam Theologiam Dionysii* de Alberto Magno. In: Revista Ética e Filosofia Política, v. 2, n. 24 (2021), p. 218-221.

35. “*Intendimus autem exponere novam translationem Iohannis Sarracenis, quia melior est*”. S. ALBERTI MAGNI. *Super Dionysium De Divinis Nominibus*. Münster: ed. Aschendorff, 1972, vol. 37/1, cap. 1, 3, 47-48. Tradução nossa.

36. Cf. *Infra* p. 93.

Portanto, nos *Esboços Teológicos*, isto é, no livro que escreveu sobre as pessoas divinas, *louvemos principalmente* – em outra tradução: *louvamos*;³⁷ “Portanto, ele diz primeiro de onde é necessário partir para chegar na treva divina no modo citado, *dizemos* – ou, em outra tradução: *digamos*”.³⁸ Essas referências, geralmente, pertenciam à tradução de João Escoto Erígena, embora não possa ser excluído que, às vezes, ele remetia às traduções de Hilduíno ou de Grosseteste.³⁹

Quanto à organização do comentário, foi o próprio dominicano alemão que deu indicações precisas a respeito ao citar, do ponto de vista metodológico, a *Metafísica* de Aristóteles Δ 3 995 a 12-14: “É necessário ter sido instruído sobre o método que é próprio de cada ciência, pois é absurdo buscar ao mesmo tempo uma ciência e seu método. Com efeito, não é fácil conseguir nenhuma dessas duas coisas”.⁴⁰ Ele dividiu o livro, portanto, em duas partes: “Na primeira parte é determinado o modo desta doutrina, na segunda a mesma doutrina é estabelecida, no quarto capítulo: *Dizemos, portanto, que a causa de todas as coisas etc.*”⁴¹

De acordo com esta organização, o prospecto do *Super Mysticam Theologiam Dionysii* é o seguinte:⁴²

MODUS DOCTRINAE [método da doutrina]	Modus tractantis [método de quem trata a doutrina]	COGNITIO [conhecimento]	Modus docentes [método de quem ensina]	oratio [oração]	Cap. 1: Trinitas supersubstantialis... [Trindade supersubstancial...]
				recapitulatio [recapitulação]	Cap. 1: Igitur ista mihi quidem... [Seja esta deveras para mim, portanto...]
	UNITIO [união]	Modus addiscentis [método de quem aprende]		Cap. 1: Tu autem, o amice... [Tu, porém, ó amigo...]	
				Cap. 2: In hac superluceni... [Nesta treva superluminosa...]	
Modus tractatus [método do que é tratado]			Cap. 3: Igitur in theologicis... [Pois bem, nas Instituições Teológicas...]		
DOCTRINA [doutrina]				Cap. 4-5: Dicimus igitur, quod omnium causa... [Dizemos, portanto, que a causa de todo existente...]	

Apesar da subdivisão em questões não ser explícita, seja Allegro e Russino (seguindo a tradução francesa da obra), seja José Maurício Moraga Esquivel⁴³ fizeram uma apresentação detalhada de cada uma delas com as relativas referências ao texto albertiano:

- Capítulo 1º (10 questões): I. Por que razão esta ciência é chamada de mística. II. Se nesta ciência é necessária a oração. III. Sobre algumas incongruências. IV. Como

37. Cf. *Infra* p. 185.

38. Cf. *Infra* p. 203.

39. Cf. ALBERTO MAGNO. *Tenebra luminosissima. Commento alla Teologia Mistica di Dionigi l'Areopagita*. Introdução, tradução e notas de G. Allegro e G. Russino. Palermo: Officina di Studi Medievali, 2007, nota 5, p. 20.

40. ARISTÓTELES. *Metafísica*. Trad. G. Reale/M. Perine. Loyola: São Paulo, 2002, p. 79.

41. Cf. *Infra* p. 75-77.

42. Cf. ALBERTO MAGNO. *Tenebra luminosissima. Op. Cit.*, p. 22.

43. MORAGA ESQUIVEL, José Mauricio. *El ocultamento luminoso de Dios. Alberto Magno: Super Mysticam Theologiam Dionysii*. In: Veritas – Revista de Filosofía y Teología, vol. III, nº 19 (2008), p. 348-349. Tradução nossa.

aproximar-se desta ciência. V. Se nesta ciência, além do conhecimento, exige-se a experiência direta. VI. Se é possível aplicar a Deus qualquer afirmação. VII. Sobre a elevação do intelecto e a contemplação de Deus. VIII. Se toda contemplação de Deus é arrebatamento. IX. Se nosso intelecto se une a Deus com o que há de melhor. X. Se Moisés viu a Deus.

- Capítulo 2º (3 questões): XI. Se é possível ver e conhecer a Deus pelo não-ver e pelo não-conhecer. XII. Qual é o modo da união divina posto por Deus. XIII. Por que a ordem das afirmações é contrária à ordem das negações.
- Capítulo 3º (4 questões): XIV. Se as obras de Dionísio tratam suficientemente de temas teológicos. XV. Se em Deus há singularidade. XVI. Sobre a processão das pessoas divinas. XVII. Se a encarnação deve ser examinada junto com as propriedades das outras pessoas divinas.
- Capítulo 4º: Coração da teologia mística e aplicação do método correspondente às negações.
- Capítulo 5º (1 questão): XVIII. Se as realidades inteligíveis devem ser separadas de Deus.

3. Alberto Magno e a teologia apofática

No comentário à obra pseudodionisiana, o dominicano alemão entendeu por “mística” uma *scientia* teológica na qual não estavam envolvidos conhecimentos, visões ou experiências supraracionais, revelando, outrossim, “uma abertura autotranscendente do entendimento humano ao seu fundo divino, a origem da sua proveniência, uma autotranscendência que culminava na

união com sua origem que anulava a diferença e o pensamento”.⁴⁴ De acordo com esse entendimento, para Alberto Magno a mística era a todos os efeitos teologia, cujo princípio original era o *deus absconditus* de Isaías 45, 15, *incipit* do Capítulo primeiro: “Verdadeiramente tu és um Deus escondido, Deus de Israel, salvador’, (Is. 45,15). Dessas palavras ele extraiu quatro aspectos desta doutrina: o método, a matéria, o destinatário e o fim.⁴⁵ Enquanto ciência *sui generis*, quem norteava a teologia mística era a filosofia e não o ideal de ciência de Aristóteles, revelando-se, como expressa bem Anzulewicz, “uma dialética do conhecimento especulativo no horizonte da finitude e da teologia negativa”.⁴⁶ Esse encontro entre filosofia e teologia apofática deu a possibilidade de compreender aquilo a mística era como ciência teológica, herdeira do pensamento neoplatônico que o Pseudo-Dionísio assimilou de Proclo e, em um segundo momento, incorporou no cristianismo. De acordo com Burkhard Mojsisch,

Alberto Magno, em conexão com Dionísio Pseudo-Areopagita, deixou claro o que é mística (sem, naturalmente, querer falar de uma visão ou mística individual em um sentido psicologizante da palavra): mística é um conhecimento que passa do escondido ao evidente, místico é um conhecimento que se perde na escuridão da divindade – procedendo daquilo que para nós é evidente para o escondido; princípio

44. ANZULEWICZ, Henryk - RASCHIETTI, Matteo. (trad.). *Scientia mística sive teologia. O conceito de mística de Alberto Magno*. In: Notandum, n. 58 (2022), p. 164-165.

45. Cf. *Infra* p. 57.

46. ANZULEWICZ, Henryk - RASCHIETTI, Matteo. (trad.). *Op. Cit.*, p. 165-166.

desse perder-se é uma espécie de luz divina que eleva a razão em direção daquilo que ultrapassa a razão, de tal forma que a razão não conhece mais de modo abrangente, mas permanece em um modo que não está exposto a uma determinada visibilidade.⁴⁷

A teologia apofática, desconhecida até aquele momento na escolástica latina, graças ao *Doctor universalis* ingressou na esfera de pensamento teológico e reivindicou seu *status* de nova disciplina teológica. O próprio Pseudo-Dionísio Areopagita mostrou que mesmo uma teologia abertamente religiosa poderia se tornar consistente com uma teologia estritamente negativa em seu núcleo. De fato, o anônimo teólogo e filósofo sírio, de acordo com Edith Stein,

não concebeu [a teologia] como uma ciência ou uma doutrina sistemática sobre Deus... ele entendeu as Escrituras como a palavra de Deus, e os ‘teólogos’ como os autores dos livros sagrados... Ao aplicar o nome de teólogo a Daniel, Ezequiel ou São Pedro, Dionísio pretendeu indicar [...] que eles eram inspirados – de acordo com nossa linguagem – e que falavam de Deus porque Deus se apoderara deles [...] Nesse sentido, os anjos também eram teólogos, e Cristo era o mais elevado dos teólogos como a Palavra viva de Deus... O próprio Deus devia ser designado como o Primeiro Teólogo. As várias teologias que se distinguiam no

47. MOJSISCH, Burkhard “»Dynamik der Vernunft« bei Dietrich von Freiberg und Meister Eckhart”, in: RUH, K. (Hg.), *Abendländische Mystik im Mittelalter*, p. 138-139. Tradução nossa.

tratado ‘Teologia Mística’ não eram ‘disciplinas’ ou ramos da ciência, mas diversas maneiras de falar de Deus e diversos caminhos ou modos do conhecimento de Deus (ou do nosso não-conhecimento Dele) expressos assim.⁴⁸

O que é que tornava a teologia de Alberto Magno uma teologia apofática? A resposta pode ser encontrada no seu Comentário *Super Dionysius De divini nominibus*, onde ele escreveu:

uma negação que não deixa nada para trás, não torna nada definido, mas por meio de negações que deixam algo para trás o campo confuso do intelecto é reduzido a algo definido; e nós fazemos uso dessas [negações] no lugar das diferenças, em conexão com aquelas coisas das quais (por sua simplicidade) não podemos tomar diferenças positivas; como se, se eu dissesse que a alma não é substância corpórea, deixando incontestado que ela é substância, eu estreitasse ‘alma’ para algo [definido], e assim por diante, até que o processo chegue ao ser próprio da coisa. E, da mesma forma, como diz Rabbi Moses, por meio de negações o campo confuso do intelecto, no que diz respeito a

48. THERESIA BENEDICTA A CRUCE, ALLERS, Rudolf: *Ways to know God: The “Symbolic Theology” of Dionysius the Areopagite and its Factual Presuppositions*. In: *The Thomist*, vol. 9, n. 3 (1946), p. 384. Tradução nossa.

Deus, é de alguma forma determinado, embora nunca cheguemos ao seu ser próprio.⁴⁹

Em resposta à objeção que dizia: “aquilo que não apresenta nada, nada torna definido; a negação não apresenta nada; logo, nada torna definido”,⁵⁰ o dominicano alemão respondeu:

As negações desse tipo, pelas quais as coisas divinas são definidas, têm a força das negações no gênero que, deixando o gênero [inalterado] e negando uma diferença, tornam definidos os termos opostos, e assim, persistindo em negar, chega a um conhecimento próprio da coisa; como se eu fosse dizer que o homem não é substância incorpórea, nem inanimada, nem insensível, nem irracional, nem imortal, contudo é substância, está sendo dado a ser entendido que [o homem] é substância corpórea, animada, sensível, racional, mortal. E, da mesma forma, se todas as coisas causadas são negadas ao primeiro, por uma negação que deixa inegável que é o próprio ser, dá-se a entender

49. “Negatio quae nihil relinquit, nihil certificat, sed per negationes, quae aliquid relinquunt, determinatur confusio intellectus ad aliquid certum, et utimur eis loco differentiarum in his quorum propter sui simplicitatem differentias positivas accipere non possumus; sicut si dicam quod anima non est substantia corporea, relinquendo, quod sit substantia, determino animam ad aliquid, et sic deinceps, quousque deveniatur ad esse proprium rei. Et similiter, ut dicit Rabbi Moyses, per negationes determinatur aliquo modo confusio intellectus nostri circa deum, quamvis numquam deveniamus ad esse proprium ipsius”. S. ALBERTI MAGNI. *Super Dionysium De Divinis Nominibus*, Op. Cit., c. 7, 29, 358, 87-359, 5. Tradução nossa.

50. “Quod enim nihil ponit, nihil certificat; negativo nihil ponit; ergo nihil certificat”. *Ibidem*, c. 4, n. 92, 195, 37-38. Tradução nossa.

que [o primeiro] tem um ser que está acima do ser de todas as coisas causadas, e este é seu próprio ser.⁵¹

Como estas negações deviam constituir uma teologia, tinham que oferecer também um *logos* sobre o divino. Para o dominicano alemão, segundo Moonan, “elas podiam oferecer esse *logos* com a condição de serem minimamente coerentes. E uma negação como ‘Deus não é sábio (no sentido em que Sócrates é sábio)’ era mesmo minimamente um *logos*, apenas se algo estava sendo distintamente negado de algo”.⁵²

Na primeira questão que o *Doctor universalis* respondeu, a saber, por que razão esta *scientia* teológica devia ser chamada de mística, ele operou uma distinção entre as teologias negativas (apofáticas) e as teologias positivas (catafáticas). As primeiras começavam pelas coisas sensíveis que eram as mais evidentes e, procedendo por eliminações, levavam a um conhecimento de Deus caracterizado pela indistinção, pois o intelecto humano não tinha a capacidade de enunciar positivamente algo a respeito dele. As segundas, por sua vez, começavam pela própria divindade enquanto causa que transcende as coisas a nós manifestas:

51. “Huiusmodi negationes quibus certificantur divina, habent vim negationum in genere, quae relinquentes genus negando unam differentiam, certificant de opposita, et sic sempre negando deveniunt ad propriam cognitionem rei; sicut si dicam quod homo non est substantia incorporea neque inanimata neque insensibilis neque irrationalis neque immortalis, est autem substantia, datur intelligi, quod sit substantia corporea animata sensibilis rationalis mortalis. Et similiter, negatis omnibus causatis a prima, negatione relincente ipsum esse, datur intelligi ipsum habere esse quod est supra esse omnis causati, et hoc est proprium suum esse”. *Idem*, c. 4, n. 92, 195, 39-52. Tradução nossa.

52. MOONAN, Lawrence. *What is a negative theology? Albert's answer*. In: Walter Senner OP (ed.). *Albertus Magnus - Zum Gedenken nach 800 Jahren: Neue Zugänge, Aspekte und Perspektiven*. Berlim: Walter de Gruyter, 2001, p. 611-612. Tradução nossa.

Cumprer dizer que as teologias negativas, como se diz no terceiro capítulo [da *Teologia mística*], começam das coisas sensíveis a nós manifestas, negando-as de Deus, e assim procedem negando todas as coisas dele, deixando nosso intelecto em um conhecimento indefinido, sendo-lhe negadas todas as coisas que conhece, e sem poder afirmar o que isso seja. As teologias afirmativas, ao invés, manifestam [455] para nós o segredo da divindade, enquanto [nelas], as coisas que nos são manifestas, são significadas em seu proceder pela eminência da causa, como quando se diz “Deus é bom”, entende-se que Ele é aquilo de onde vem toda bondade nas criaturas, e quanto se diz “Pai”, entende-se ‘aquele do qual é nomeada toda paternidade no céu e na terra’.⁵³

O modo de proceder da teologia apofática era o oposto ao modo natural de conhecimento porque negava paulatinamente de Deus aquilo que era evidente à razão e, por isso, não o alcançava intelectualmente. A razão permanecia sempre em uma certa indefinição e não adquiria com a sua própria força o conhecimento da essência divina se não fosse auxiliada por uma luz divina “superior”: “a inspiração divina, interpretada como iluminação, na qual se baseava esta ciência, garantia-lhe um conhecimento que ia além da razão enquanto tal. A este respeito, a teologia mística se assemelhava à Sagrada Escritura, que em

53. Cf. *Infra* p. 69-71.

tudo era devedora da inspiração divina”.⁵⁴ Nesse modo, a teologia apofática transpunha o critério de cientificidade aristotélico porque, não estabelecendo seu alicerce no modo natural de conhecer e nos argumentos racionais sempre passíveis de erros, fixava-se na luz divina fiadora de um conhecimento indubitável:

Cumprer dizer que, em Deus, todos os modos de conhecimento naturais para nós através dos quais adquirimos as ciências são ociosos; Ele não é conhecido nem por si como os princípios, nem ‘porque é’, pois não tem causa, nem ‘que é’, pois não há um efeito proporcionado. Mas a nossa mente reconhece uma certa luz divina, que está acima da sua natureza, que a eleva acima de todos os modos da visão naturais e, por aquela luz, chega à visão de Deus, mas confusamente e sem conhecer determinadamente o ‘que é’. E, por isso, se diz que Deus é visto pelo não-ver, quer dizer, pelo não-ver natural.⁵⁵

A negação, que assumiu o lugar do saber racional, paradoxalmente permitiu reconhecer a presença da luz sobrenatural. De fato, não havia nada de conhecido no nível sobrenatural que pudesse expressar de maneira adequada a simplicidade de Deus quando se revelava:

54. ANZULEWICZ, Henryk - RASCHIETTI, Matteo. (trad.). *Op. Cit.*, p. 173-174.

55. Cf. *Infra* p. 161-163.