

**“FRUSTRA ENIM ESSET RATIOCINATIVA
INQUISITIO, NISI PERVENIRET AD INTELLECTIVAM
UNIONEM”: INVESTIGAÇÃO RACIONAL E UNIÃO
INTELECTIVA NO *SUPER MYSTICAM THEOLOGIAM
DIONYSII* DE ALBERTO MAGNO**

*Prof. Dr. Matteo Raschiatti
Universidade Federal do ABC*

Resumo: O dominicano Alberto Magno é o responsável pela fundação do neoplatonismo na Escolástica Dominicana alemã e pelo nascimento da mística da mesma linhagem, graças também às obras pseudodionisianas por ele comentadas. Dentre estas, a *Teologia Mística* é certamente uma das mais influentes: a finalidade deste artigo, em primeiro lugar, é mostrar a recepção do Pseudo-Dionísio Areopagita na Idade Média, focando a atenção na obra *De Mystica theologia* e nos seus comentários latinos; em segundo lugar, apresentar sua estrutura e a subdivisão em linhas gerais; em terceiro lugar, examinar o conceito albertiano de mística e, finalmente, aprofundar as questões da relação entre *affectus* e *intellectus* e do modo próprio de conhecer a Deus na concepção do *Doctor universalis*.

Palavras-chaves: Alberto Magno – neoplatonismo – Pseudo-Dionísio Areopagita – mística - *affectus* e *intellectus*

Abstract: The Dominican Albert the Great is responsible for founding Neoplatonism in the German Dominican Scholastics and for the birth of the mystique of the same lineage, thanks also to the pseudo-dionysian works he commented on. Among these, *Mystical Theology* is certainly one of the most influential: the purpose of this article, first, is to show the reception of Pseudo-Dionysius Areopagite in the Middle Ages, focusing attention on *De Mystica theologia* and on its latin commentaries; secondly, to present its structure and its subdivision in general lines; thirdly, to examine the Albertian concept of mysticism and, finally, to deepen the issues of the relationship between *affectus* and *intellectus* and of the proper way of knowing God in the *Doctor universalis'* conception.

Keywords: Albert the Great - Neoplatonism - Pseudo-Dionysius Areopagite - mysticism - *affectus* and *intellectus*

Introdução

De acordo com o medievalista Alain de Libera, “1er Alberto em nossos dias significa surpreender a filosofia medieval em sua fase inicial”.¹ Com efeito, se considerarmos o significado “técnico” que o termo filosofia assume a partir da primeira metade do século XIII, fica evidente que o mestre dominicano (cujo projeto é tornar Aristóteles “inteligível aos latinos”²), é um dos principais arquitetos de seu nascimento e seu desenvolvimento na Idade Média. Seus contemporâneos, que durante as aulas na universidade o citam como *auctoritas* junto com Aristóteles, Avicena e Averróis, já se dão conta disso.³ Além do mais, o fato de o uso do adjetivo *magnus* estar associado ao nome de Alberto de Lauingen enquanto *philosophus*, mostra claramente qual a razão predominante de sua fama. Na pessoa dele se fundem o pregador, o cientista, o professor universitário, o bispo incansável e promotor da paz, o *homo politicus* e, de certa forma, uma das razões de sua “magnitude” pode consistir justamente na impossibilidade de encerrar seu perfil em definições muito estreitas. O fato de ele próprio nunca ter se denominado “filósofo”, mas, pelo contrário, tendo ensinado sempre como “teólogo”, não é contraditório, aliás: com toda probabilidade, estamos diante do primeiro autor medieval que, após estabelecer claramente os limites que separam o fim, o objeto e o método da teologia e da filosofia, move-se com grande autoridade em ambas as disciplinas.

O êxito de Alberto Magno como *homo divinus in omni scientia* começa no verão

¹ DE LIBERA, A. *Albert le Grand et la philosophie*. Paris: J. Vrin, 1990, p. 11. Tradução nossa.

² “*Nostra intentio est omnes dictas partes (physicam, metaphysicam et mathematicam) facere latini intelligibiles...*” (*Phys.*, 1.1, tr. 1, cap. 1). Apud: DE WULF, M. *Histoire de la philosophie médiévale*. Vol. 2. Louvain-Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1936, p. 133. Tradução nossa.

³ “Suas obras foram tão logo absorvidas por professores e estudantes e se tornaram manuais insubstituíveis para o estudo de teólogos e artistas. A lista oficial das ‘apostilas’ depositadas na universidade de Paris junto aos *stationarii* [pessoas às quais era confiada oficialmente a tarefa de manter em armazenamento os exemplares típicos dos livros de ensino e estudo aprovados pelas autoridades acadêmicas (exemplares *in statione*), para emprestá-los, mediante pagamento de um preço fixado pelos estatutos, a estudantes e professores que queriam fazer cópias, NdT], a fim de consentir aos estudantes de tirar uma cópia, registra sob a rubrica *Commenta fratris Alberti* [Comentários do irmão Alberto, NdT] todas suas paráfrases aristotélicas”. Cf. STURLESE, L. *Storia della filosofia tedesca nel Medioevo. Il secolo XIII*. Firenze: L. S. Olschki, 1996 (Studi, 149), p. 121. Tradução nossa.

de 1248, com a transferência de Paris para Colônia. Nesta cidade o mestre dominicano, após dedicar alguns anos a comentar o *Liber Sententiarum* e o *Corpus Dionysiacum*, trabalha por cerca de dezessete anos (1250 ca.- 1267) no seu ambicioso projeto de leitura e paráfrase de todo o *Corpus Aristotelicum*, ao qual foram acrescentados numerosos outros escritos de matriz peripatética.⁴ O objetivo de Alberto é muito ambicioso e inovador: fazer um “confronto com o racionalismo científico e filosófico pagão, que ele pretende apreender em sua forma mais detalhada, mais típica e mais eficaz, isto é, no conjunto dos escritos de Aristóteles”;⁵ ao mesmo tempo, o mestre alemão exerce uma influência determinante na espiritualidade dominicana da sua província, imprimindo-lhe um caráter indiscutivelmente neoplatônico, através dos seus comentários ao *Corpus Dionysiacum* que realiza em modo sequencial começando pela *Hierarquia celeste* e procedendo em ordem com a *Hierarquia eclesiástica*, os *Nomes divinos*, a *Teologia mística* e as *Epístolas*, como se pode depreender das referências internas entre as obras.⁶ À época do mestre dominicano o *Corpus Dionysiacum* assume um aspecto muito definido e bastante complexo: de acordo com Brandão, o dominicano alemão “tão logo se tornou professor da Universidade de Paris [...] iniciou um comentário que se estendeu a todas as obras atribuídas a Dionísio. Dizem alguns que tinha o *Corpus Dionysiacum* como livro de cabeceira”.⁷

Embora a obra do Pseudo-Dionísio tenha sido comentada várias vezes, pela primeira vez é utilizada como texto de estudo em um curso de teologia, em pé de igualdade com as Sentenças de Pedro Lombardo e a Sagrada Escritura. Em 1249, escreve Sturlese, “o mestre alemão estabelece como base das suas aulas os textos do

⁴ A cronologia, de acordo com o estado atual da pesquisa, está disponível em língua alemã, no seguinte endereço eletrônico: http://www.academia.edu/3490596/Albertus_Magnus_-_Chronologie_Leben_und_Werk. A tradução em português se encontra em: ALBERTO MAGNO. *Tratado sobre a Prudência (latim/português)*. Tradução: M. Raschietti. São Paulo: Paulus, 2017, pp. 14-18.

⁵ Cf. STURLESE, L. *Storia della filosofia tedesca nel Medioevo*. *Op. Cit.*, p. 78. Tradução nossa.

⁶ Cf. SIMON, P. *Prolegomena*. In: S. ALBERTI MAGNI. *Opera omnia curavit Institutum Alberti Magni coloniense*. Münster: Aschendorff, 1951, vol. 36/1, p. VII, 41-60.

⁷ BRANDÃO, B. G. S. L. *Mística e Paidéia: O Pseudo-Dionísio Areopagita*. In: *Mirabilia* 4, Jun-Dez 2005, pp. 84-85. Disponível em: https://www.revistamirabilia.com/sites/default/files/pdfs/2004_07.pdf. Acesso em 04 de junho de 2021.

Corpus Dionysiacum. Embora esses textos sejam considerados uma espécie de ‘apêndice’ importante ao Novo Testamento, o fato é que precedentes de um uso acadêmico de Dionísio não são conhecidos”.⁸ Segundo Rorem, as aulas albertianas ministradas a partir das obras pseudodionisianas “são um acontecimento-chave na teologia escolástica e na mística medieval, seja por direito próprio, seja também pela influência de Alberto em outros, especialmente em Tomás e Eckhart”.⁹ Com efeito, na esteira do anônimo escritor sírio do séc. V, o *Doctor universalis* inaugura, como afirma A. Haas, “um viés fortemente neoplatônico da teologia mística e, nesse modo, fundou a mística alemã especulativa”¹⁰.

Entre as várias obras pseudodionisianas, a *Teologia Mística* é certamente uma das mais influentes, herança talvez compartilhada com a obra *Dos Nomes Divinos*. No comentário à primeira, Alberto Magno apresenta 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, com o qual está imbricada a questão da prioridade do *intellectus* ou do *affectus* na união mística: segundo a tradição teológica contemporânea ao mestre dominicano, com efeito, o amor e a afetividade detêm a primazia, enquanto o intelecto é apenas um dos degraus da assim chamada ascensão mística. Ele, ao invés, dá preferência à dimensão intelectual antes que à dimensão afetiva, embora não falte quem defenda a posição contrária. Outra grande questão que Alberto trata em seu comentário, oriunda da tradição agostiniana, refere-se ao conhecimento direto e imediato que a alma tem de si mesma e de tudo aquilo que nela se encontra, inclusive Deus. A finalidade deste artigo, em primeiro lugar, é fazer uma apresentação em linhas gerais do tratado pseudodionisiano *Teologia mística* e do comentário albertiano *Super Mysticam Theologiam Dionysii*,¹¹ em seguida, apresentar o conceito de mística segundo Alberto

⁸ Cf. STURLESE, L. *Storia della filosofia tedesca nel Medioevo*. Op. Cit., p. 77. Tradução nossa.

⁹ ROREM, P. *Pseudo-Dionysius. A Commentary on the Texts and an Introduction to Their Influence*. New York/Oxford: Oxford University Press, 1993, p. 222. Tradução nossa.

¹⁰ *Apud Idem*. Tradução nossa.

¹¹ O texto utilizado neste artigo se encontra na edição crítica de Colônia da *Opera omnia* de Alberto Magno

Magno; enfim, discutir as questões apresentadas a fim de descobrir se é possível falar de integração entre *affectus* e *intellectus* e se, de acordo com a leitura albertiana do Pseudo-Dionísio Areopagita, há um modo próprio de conhecer a Deus que é diferente do modo de conhecer as demais realidades.

1. A recepção do *Corpus Dionisyacum* pelo Ocidente latino na Idade Média¹²

O *Corpus Dionisyacum* origina-se na encruzilhada entre o neoplatonismo pagão tardio e o pensamento patrístico e, mais especificamente, entre as problemáticas cristológicas e as problemáticas místicas que caracterizam o Oriente cristão dos séculos IV e V. As antigas citações desse *Corpus*, composto por quatro tratados e dez cartas (embora o conjunto original provavelmente seja mais amplo daquele redescoberto na baixa Idade Média), remontam ao começo do sec. VI em ocasião de um Colóquio em Constantinopla (533), no qual os monofisitas (que defendem a presença, em Cristo, de uma única natureza, a divina) aduzem alguns testemunhos a partir das obras dionisianas, cuja autenticidade é questionada pelo bispo Hipácio de Éfeso. As dúvidas relativas à ortodoxia dessas obras, entretanto, desaparecem rapidamente primeiro graças a João de Citópolis e, em seguida, a Máximo o Confessor.¹³ a partir dele, o Oriente cristão passa a acreditar na origem apostólica das obras do discípulo de Paulo, venerado como bispo de Atenas.

(org. P. Simon): S. ALBERTI MAGNI. *Alberti Magni Super Dionysii Mysticam theologiam et Epistulas*. Münster: ed. Aschendorff, 1972, vol. 37/2.

¹² Cf. THÉRY, G. *L'entrée du Pseudo-Denys en Occident*. In: MÉLANGES MANDONNET. *Études d'histoire littéraire et doctrinale du Moyen Age*. Tome II. Paris : Librairie Philosophique J. Vrin, 1930; Cf. também: MORESCHINI, C. *Storia del pensiero tardo-antico*. Milano: Bompiani, 2013, pp. 1219-1235.

¹³ “Na Síria, ainda no século VI, surgiram uma tradução dos quatro tratados e das dez cartas para o sírio, feita por Sérgio de Reishaina, e os *scholia* de João de Citópolis. Um século depois, Máximo, o Confessor (580-662), nascido em Constantinopla, escreveu três obras – intituladas *Scholia*, *Ambigua* e *Mystagogia* – que expunham uma visão ortodoxa das obras do Pseudo-Dionísio Areopagita, livrando-o das acusações de monofisita e apolinarista”. CASTRO, R. C. G. *Negatividade e participação: a influência do Pseudo Dionísio Areopagita em Tomás de Aquino – teologia, filosofia e educação*. Tese de Doutorado em Educação. Universidade de São Paulo. São Paulo, 2009, p. 39.

Quanto à datação do *Corpus Dionisyacum*, os trabalhos de H. Koch e de J. Stiglmayr¹⁴ demonstram a dependência do IV capítulo do tratado *De divinis nominibus* (que versa sobre o problema do mal)¹⁵ da obra *De malorum subsistentia*¹⁶ de Proclo. Portanto, o autor do *Corpus* é provavelmente um contemporâneo do filósofo neoplatônico (cuja morte se dá em 485 e com o qual ele se relaciona pessoalmente), ou pouco depois dele; a data de composição das obras estaria entre 482 (data do *Henotikón* – edito do imperador Zenão com o qual quer dar um fim às controvérsias cristológicas)¹⁷ e o começo do século VI, e são redigidas na seguinte ordem: *De coelesti hierarchia* (CH), *De ecclesiastica hierarquia* (EH), *De divinis nominibus* (DN), (MTh), *Epistulae* (Ep.), por um autor desconhecido originário da Síria. Contudo, se a questão de dar um rosto ao seu autor já tem sido deixada para trás há muito tempo, ficam pelo menos duas certezas: 1) ele não é nem o convertido do Areópago, nem o mártir que a tradição identifica com o bispo de Atenas; 2) a influência que sua obra exerce na cultura ocidental, principalmente na filosofia, na teologia, na mística, nas artes e na literatura, é enorme: “se, quanto ao método, seus escritos não podem ser tomados como guia pelos escolásticos, porque demasiadamente obscuros, e sua influência fica muito atrás de S. Agostinho e do Estagirita, todavia, quanto ao pensamento, representam (ao lado de Agostinho) a base da mística medieval”.¹⁸

O Pseudo-Dionísio Areopagita ingressa no Ocidente o ano de 758, quando Paulo I envia a Pipino o Breve um texto grego das suas obras. Em 827, o imperador

¹⁴ Cf. MEDIÆVALIA. TEXTOS E ESTUDOS. *Pseudo-Dionísio Areopagita. Teologia Mística*. Versão e estudo complementar de M. Santiago de Carvalho, n.10. Porto: Fundação Eng. Antônio de Almeida, 1996, p. 35.

¹⁵ Cf. PSEUDO-DIONÍSIO AREOPAGITA. *Dos nomes divinos*. Introdução, tradução e notas de Bento Silva Santos. São Paulo: Attar Editorial, 2004, p. 110-126.

¹⁶ “Proclo, no *De malorum subsistentia*, indaga se o mal existe e, caso ele tenha uma consistência ontológica, qual é sua natureza. [...] O *De malorum* dá uma resposta positiva à questão da possível existência do mal. Todavia, no texto procliano, chega-se a essa conclusão em modo problemático e aporético; a solução procliana parece, de fato, instaurar uma divisão entre uma dimensão moral e uma dimensão ontológica do mal, atribuindo ao negativo uma natureza diferente de acordo com a perspectiva (moral ou ontológica) a partir da qual se olha”. PROCLO. *Tria opuscola. Provvidenza, libertà male*. F. De Paparella (org.). Texto latim e grego. Milano: Bompiani, 2004, p. 66. Tradução nossa. Cf. também: MAURETTE, P. *El mal y lo ilimitado en la filosofía de Proclo*. In: Nova Tellus, vol. 22, n. 1, 2004, pp. 141-165.

¹⁷ Cf. PSEUDO-DIONÍSIO AREOPAGITA. *Dos nomes divinos*. Op. Cit., p. 25.

¹⁸ GAMBA, U. *Commenti latini al “De mystica theologia” del Pseudo-Dionigi Areopagita fino al Grossatesta*. In: Aevum, anno 16, Fasc. 2/4 (Aprile-Dicembre 1942), p. 252. Tradução nossa.

do Oriente Miguel o Gago presenteia o imperador Ludovico o Piedoso com o código das obras pseudodionisianas.¹⁹ A partir dessa data, e por quase um milênio, o Ocidente vai acreditar erroneamente (com poucas exceções) na dupla identificação do autor dessas obras com o discípulo de Paulo e com o apóstolo das Gálias degolado em Montmartre à época do imperador Décio.

A primeira tradução latina do *Corpus* (832-835) é atribuída ao abade Hilduíno de Saint-Denys mas, sendo muito literal, revela-se de difícil compreensão e acaba sendo pouco utilizada. Êxito melhor tem a tradução de João Escoto Erígena (860-862), já tradutor dos *Ambigua* de Máximo o Confessor além de desenvolver os temas pseudodionisianos na sua maior obra, o *De Periphyseon* (cujo nome em latim é *De divisione naturae*). Na primeira metade do século XII aparece a tradução de Hugo de São Vítor (1096-1141), os *Commentaria in Hierarchiam coelestem S. Dionysii Areopagitae*: “com este comentário, baseado na tradução de Erígena (energicamente criticada), ele visa alcançar uma melhor compreensão do texto que era difícil”.²⁰ Na segunda metade do mesmo século, João Sarraceno apresenta uma reelaboração do texto erigeniano. que constitui a base dos Comentários de Alberto Magno.

A *Compendiosa extractio* de Tomás Gallo (1238),²¹ uma espécie de paráfrase da tradução do Sarraceno, tem um papel fundamental na influência que o Pseudo-Dionísio Areopagita exerce na mística medieval: o mérito do abade de Vercelli é tornar acessíveis os escritos pseudodionisianos à espiritualidade dos séculos sucessivos, inclusive fora das escolas de teologia.²² Quase na mesma época, entre 1239 e 1243, Roberto Grosseteste se debruça também sobre o *Corpus Dionysiacum*: “o respeito da autoridade faz com que ele siga literalmente o texto de Dionísio quase até o escrúpulo, a fim de conservar e talvez acrescentar sua obscuridade enquanto o

¹⁹ *Idem*, p. 253.

²⁰ RUH, K. *Storia della mistica occidentale. Le basi patristiche e la teologia monastica del XII secolo*. Milano: Vita e Pensiero, 1995, pp. 87-88. Tradução nossa.

²¹ Cf. DONDAINE, H. F. *Le Corpus Dionysien de l'Université de Paris au XIIIe siècle*. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 1953, pp. 31-34.

²² Cf. GAMBA, U. *Op. Cit.*, pp. 265-268.

traduz”.²³ Como o resultado da tradução do bispo de Lincoln é muito literal e ainda mais difícil de compreender do que a tradução do Sarraceno, não chega a exercer uma influência significativa nos grandes mestres do século XIII.

À época de Alberto Magno, o *Corpus Dionysiacum* assume um aspecto bem definido e complexo e, na Universidade de Paris, a versão utilizada pelos mestres parisienses é assim composta:

I. *Opus maius* com a *Vetus translatio*:

1) CH na versão de João Scoto Erígena, à qual são associados os escólios de João de Citópolis-Máximo o Confessor e Anastácio, bem como os comentários de Scoto Erígena, Hugo de São Vítor e Sarraceno;

2) EH, DN, MTh e 10 Ep (+ Ep 11) na versão de Erígena, acompanhados pelos escólios de João de Citópolis-Máximo o Confessor e Anastácio, por extratos do *De divisione naturae [Periphyseon]* de Erígena e pela glosa E.

II. *Nova translatio* de João Sarraceno de todo o *Corpus*.

III. *Compendiosa extractio* de Tomás Gallo.²⁴

Os comentários do *Doctor universalis* revelam que ele também lança mão desse mesmo instrumento de trabalho dos colegas, mas só a ele cabe – segundo o medievalista Édouard Jeuneau – o “papel primordial na difusão do areopagismo no século XIII”.²⁵

Já na metade desse século, as obras pseudodionisianas ocupam um lugar central na reflexão filosófica e teológica dos maiores intelectuais. Na Universidade

²³ GAMBA, U. *Roberto Grossatesta traduttore e commentatore del De Mystica Theologia del Pseudo-Dionigi Areopagita*. In: *Aevum*, ano 18, fasc. 1/4 (janeiro-dezembro 1944), p. 126. Tradução nossa.

²⁴ RUH, K. *Op. cit.*, p. 90. Tradução nossa.

²⁵ JEUNEAU, E. *Denys l'Areopagite promoteur du Néoplatinisme in Occident*. In: *Néoplatinisme et philosophie médiévale: Actes du Colloque international de Corfou, 6-8 octobre 1995*, édites para Linos G. Benakis, p. 18. Tradução nossa.

de Paris elas são consideradas uma fonte prestigiosa para o ensino: Alberto Magno (considerando apenas a *Summa de creaturis*, o Comentário às Sentenças e a *Summa theologiae*) utiliza o nome de Dionísio 1200 vezes,²⁶ enquanto seu confrade e aluno italiano o cita explicitamente 1702 vezes²⁷ e Boaventura 248.²⁸ Focalizando a atenção no *Doctor universalis*, numerosas referências explícitas nos seus primeiros escritos são indícios preciosos de que ele – como afirma Maria Burger²⁹ – está familiarizado com a obra pseudodionisiana, que já deve ter encontrado no começo da sua educação teológica: “no começo da década de 1240, Alberto vai para a Universidade de Paris a fim de obter o doutorado em teologia e lá tem a possibilidade de testemunhar a estima especial em que o santo nacional é tido”.³⁰ Oito anos mais tarde, no dia de Pentecostes (07 de junho de 1248), o Capítulo Geral dos Dominicanos reunido em Paris decide abrir novos *Studia generalia*³¹ em Bolonha, Montpellier, Oxford e Colônia, e o dominicano alemão é enviado para essa última cidade a fim de pôr em execução a decisão capitular. Nesse mesmo período, o *Doctor universalis* dá início à tarefa de comentar todo o *Corpus Dionysiacum*, embora ele já tenha comentado o *De caelesti hierarchia* durante o período parisiense, com o auxílio dos comentários de João Scoto Erígena e de Hugo de São Vítor.³² Como ressalta Burger, o mestre dominicano depende exclusivamente das traduções latinas por ele conhecidas, a saber: “para o comentário ao *De caelestis hierarchia*, bem como para o *De ecclesiastica hierarchia*, Alberto utiliza como base a tradução de João Scoto Erígena. Com o *De divinis nominibus*, ele muda para a tradução de João Sarraceno, utilizando-a para os

²⁶ Cf. *Idem*.

²⁷ Cf. DURANTEL, J. *Saint Thomas et le Pseudo-Denis*. Paris: Librairie Félix Alcan, 1919, p. 60.

²⁸ Cf. BOUGEROL, J. G. *Introducción a San Buenaventura*. Madrid: Ed. Católica S.A., 1984, p. 93.

²⁹ Cf. BURGER, M. *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. 562.

³⁰ *Idem*. Tradução nossa.

³¹ Cf. ANZULEWICZ, H. *Albertus Magnus*. In: CÜPPERS, S. (Hg.) *Kölner Theologen. Von Rupert von Deutz bis Wilhelm Nyssen*. Köln : Marzellen Verlag, 2004, p. 33.

³² Cf. BURGER, M. *Op. cit.*, p. 562.

trabalhos restantes”.³³ A maior concordância com as referências do mestre teutônico encontra-se no Código 30 da Biblioteca da Catedral de Colônia.³⁴

2. O tratado *De mystica theologia* e seus comentários latinos no século XIII

O autor desse tratado é, antes de mais nada, um místico. *Mustik*®, em grego, é um adjetivo derivado do tema nominal $\mu\nu\sigma\tau\eta\phi$, que significa “iniciado nos mistérios”,³⁵ o verbo $\mu\nu\omega$, por sua vez, indica o ato de fechar a boca ou os olhos, e pode ser utilizado tanto para resguardar um segredo iniciático, quanto para retirar-se da experiência sensível rumo à experiência interior. Esta prática é comum a todas as escolas místicas, e o próprio Platão faz alusão a ela no diálogo *O Banquete*: “a visão do pensamento começa a enxergar com agudeza quando a dos olhos tende a perder sua força” (*Banquete*, 219 a 2).³⁶ A experiência mística, portanto, é o esforço de procurar, para além da inteligência, uma visão interior, uma relação com o transcendente, ou, como escreve Evelyn Underhill, “é a arte de estabelecer uma relação consciente com o absoluto”.³⁷

Este é o caso do tratado pseudodionisiano *Teologia mística*, o mais breve de todos (apenas cinco capítulos), mas, paradoxalmente, o mais denso de significado e o que teve mais repercussão na teologia ocidental. O título PERI MYSTIKHE

³³ *Ibidem*, p. 563.

³⁴ Cf. BURGER, M. *Op. cit.*, pp. 564-569.

³⁵ Os mistérios, na Grécia antiga, eram um culto realizado na cidade de Elêusis em honra de Deméter (deusa da terra e da agricultura) e de sua filha Perséfone (rainha do Hades), e estava dividido em duas fases: a primeira se chamava *myesis*, sendo o *mystes* aquele que era iniciado (aquele “que fecha os olhos” ou “mantém a boca fechada”); a segunda era chamada de *epopteia* (‘contemplação’), e *eptotes* era aquele “que vê”. As pessoas iniciadas pela primeira vez eram orientadas pelos *mystagogos* (“condutor do *mystes*”). Cf. LEÃO, D. F. *Matéria religiosa: processos de impiedade (asebeia)*. Disponível em: <https://core.ac.uk/download/pdf/144005592.pdf>, p. 21. Acesso em 24 junho 2021.

³⁶ PLATÃO. *Diálogos. O Banquete – Fédon – Sofista – Político*. Coleção: Os Pensadores. São Paulo: ed. Abril, 1972, p. 55

³⁷ “It is the art of establishing a conscious relation with the absolute”. Cf. EGAN, H. D. *Evelyn Underhill revisited*. In: *The Way*, 51/1 (January 2012), p. 37. Disponível em: <https://www.theway.org.uk/back/511Egan.pdf>. Acesso em 24 junho 2021. Tradução nossa.

QELOGIAE PROS TIMOQEON, à diferença das outras obras, não aparece no interior do texto e, por isso, poderia ser considerado o título de todo o *Corpus Dionysiacum*, no qual retornam os temas tratados nessas páginas (que representam, portanto, uma espécie de síntese). Enquanto obra de teologia, ela se contrapõe aos tratados *Dos nomes divinos*, *Esboços teológicos* e *Teologia simbólica* que o Pseudo-Dionísio Areopagita afirma ter dedicado ao mesmo tema:

nos *Esboços Teológicos* celebramos os principais aspectos da teologia afirmativa: como é que podemos dizer, da natureza divina e boa, que é “una” e “trina”; que espécie de “paternidade” e “filiação” se invoca a respeito dela; o que pretende mostrar a teologia do Espírito; [...] Por sua vez, no livro que trata d’*Os Nomes Divinos*, dizemos de que modo se deve nomear o bem, o ser, a vida, a sabedoria, o poder e quantas outras denominações divinas são do domínio do inteligível. Na *Teologia Simbólica* explicamos as metonímias que a partir dos sentidos podem ser conformes com a divindade, quais são as formas divinas, as suas figuras, partes e órgãos.³⁸

Com efeito, no mesmo capítulo terceiro (O método afirmativo e o método negativo), que poderia ser considerado a introdução à obra, enquanto o capítulo primeiro (A Treva divina) corresponde mais à sua essência, o Pseudo-Dionísio Areopagita enfatiza a insuficiência de um discurso sobre Deus: “as palavras, quanto mais nos erguemos até ao que é elevado, mais se limitam numa visão de conjunto das realidades inteligíveis”.³⁹ Segundo ele, a teologia segue dois caminhos, afirmativo e negativo: o primeiro vai de cima para baixo em direção de um discurso cada vez

³⁸ MEDIÆVALIA. TEXTOS E ESTUDOS. *Pseudo-Dionísio Areopagita. Teologia Mística. Op. Cit.*, p. 19.

³⁹ *Ibidem*, p. 21.

mais amplo e distante do princípio divino que se revela, enquanto o segundo vai de baixo para cima com um discurso cada vez mais breve, até alcançar o silêncio:

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.⁴⁰

Nas três obras acima mencionadas, caracterizadas como “teologia afirmativa” e “simbólica”, o autor anônimo trilha o primeiro caminho, enquanto agora se propõe seguir o segundo, da assim chamada “teologia negativa” ou “apofática”, cujo ponto final é o silêncio. Os dois últimos capítulos, com efeito, são apenas um elenco negativo dos nomes sensíveis (Capítulo IV: A Causa não é sensível) ou inteligíveis (Capítulo V: A Causa não é inteligível) que se encontram nas outras obras.

A preocupação do Pseudo-Dionísio Areopagita, no entanto, é justificar esse modo de proceder e esclarecer seus passos, a fim de evitar interpretações ambíguas: este é o argumento dos primeiros dois capítulos e, como acontece em todos os outros tratados, o fiel da balança são as Sagradas Escrituras. Após acenar ao apóstolo Bartolomeu (citado junto com Filipe e Mateus no Novo Testamento), ele analisa a teofania de Moisés no monte Sinai, articulada em três momentos:

⁴⁰ *Idem.*

1) primeiramente Moisés recebe a ordem de se purificar e se separar da multidão: “e assim, não por acaso, o divino Moisés recebe pessoalmente ordem, não apenas de primeiro se purificar, mas também de se apartar dos que não são puros”,⁴¹

2) em seguida, escuta o som das trombetas e vê as luzes, ou seja, o lugar da manifestação da glória de Deus: “depois de completar a purificação, ouve as trombetas de mil sons, vê os puros raios amplamente disseminados das muitas luzes perfulgentes; então, apartando-se da multidão, apressa-se com os sacerdotes escolhidos, a chegar ao cume das divinas ascensões”,⁴²

3) enfim, entra na treva para pertencer totalmente a Deus, unindo-se a Ele no momento em que não vê e não ouve mais nada:

nesse momento Moisés, liberto de tudo o que é visto e de tudo o que vê, penetra na treva do não-conhecimento, a treva autenticamente mística e, renunciando às percepções intelectivas, chega à total intangibilidade e invisibilidade; entrega-se inteiramente ao que está acima de tudo e de nada (e não é ele próprio nem outro), unindo-se da forma mais perfeita ao que é completamente incognoscível mediante a total inactividade do conhecimento, conhecendo além do espírito graças ao acto de nada conhecer.⁴³

Os acontecimentos na vida de Moisés são o símbolo do caminho que Timóteo deve trilhar para alcançar a união com Deus. Embora o Pseudo-Dionísio Areopagita não mencione explicitamente a purificação, ela está subentendida junto com a

⁴¹ *Ibidem*, p. 15.

⁴² *Idem*.

⁴³ *Idem*.

advertência de não ensinar este caminho àqueles que não são iniciados nestes mistérios:

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 que 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”.⁴⁴

Além disso, o autor anônimo do tratado solicita o amigo Timóteo a contemplar as Sagradas Escrituras, a despojar-se do conhecimento sensível e intelectual e a se elevar para penetrar no esconderijo onde o Absoluto fixa sua morada:

Para mim, realmente, é isto que eu suplico; quanto a ti, amigo Timóteo, dedica-te à contínua exercitação nas maravilhas místicas e renuncia às percepções sensoriais e às actividades intelectivas, deixa tudo o que pertence ao sensível e ao inteligível e todas as coisas que não são e as que são; despojado de conhecimento, avança, na medida do possível, até à união com Aquele que está acima de toda a substância e de todo o conhecer. No distanciamento irresistível e absoluto de ti mesmo e de tudo, uma vez arredado e liberto de todas as coisas, elevar-te-ás em plena pureza até o brilho, que é mais que substancial, da obscuridade divina.⁴⁵

⁴⁴ *Ibidem*, p. 13.

⁴⁵ *Ibidem*, p. 11; 13.

Esta elevação deve acontecer por meio da negação da palavra, mas não como mera negação em si e sim como negação do limite, pois negar significa, afinal das contas, afirmar muito mais daquilo que se nega:

a boa causa de todas as coisas é de muitas como de escassas palavras, ao mesmo tempo que indizível, uma vez que não tem a ver com a palavra nem com o entendimento; isto, porque ela se encontra acima de todas as coisas, de um modo mais que substancial, e só se manifesta sem véus, na sua verdade plena, aos que transpõem tudo o que é impuro e o que é puro, que em cada subida se elevam além de todos os cumes santos e deixam para trás todas as luzes divinas, todos os sons e palavras do céu, penetrando “na treva onde” na realidade está – conforme dizem as Escrituras – aquele que tudo transcende.⁴⁶

A metáfora do escultor ajuda a entender melhor esta realidade: o artista que deseja esculpir uma estátua a partir de um bloco de pedra deve eliminar, em primeiro lugar, tudo aquilo que impede à imagem já presente nele de vir à superfície:

Chegar a esta treva mais que luminosa é o que suplicamos e, pela privação da visão e pelo não-conhecimento, ver e conhecer Aquele que está acima da contemplação e do conhecimento, precisamente pelo acto de não ver nem conhecer – nisto consiste, de facto, a verdadeira observação e conhecimento -, e celebrar Aquele que é mais que substancial de um modo mais que substancial, pela aférese sistemática das coisas existentes; tal o artista que esculpe uma estátua ao

⁴⁶ *Ibidem*, p. 13; 15.

natural, desbastando todas as excrescências que entravam a contemplação pura da figura oculta, e apenas mediante essa aférese faz aparecer a formosura escondida tal como ela é em si mesma.⁴⁷

Em modo análogo, o Pseudo-Dionísio Areopagita ensina a negar que Deus é algo material ou ser para que melhor e mais apropriadamente seja ressaltada sua transcendência inefável, cujo desfecho é o silêncio de quem, diante de uma realidade desmedida, não encontra palavras apropriadas para expressar o que ela é.

Os comentaristas medievais, diante de uma obra tão obscura e difícil, têm uma árdua tarefa a realizar: inicialmente, devem possuir um bom conhecimento da teologia para evitar os possíveis desvios doutrinários; em segundo lugar, uma certa experiência mística que possa obviar as dificuldades diante desse tipo de argumento; por último, mas não menos importante, um conhecimento profundo da língua grega para penetrar as profundezas do pensamento na versão original do texto pseudodionísiano. Segundo Gamba,⁴⁸ um primeiro comentário à *Teologia mística* é atribuído a João Escoto Erígena, o segundo tradutor do Pseudo-Dionísio Areopagita. Encarregado por Carlos II de França (conhecido também como Carlos, o Calvo) de traduzir o *Corpus Dionysianum*, logo após esse trabalho começa o comentário do mesmo, na década de 60 do século IX.⁴⁹ Depois dele, os comentários mais importantes são os três de Tomás Gallo: as glosas (1232), a “*Extractio*” (1238) e a “*Explanatio*” (1241), todos baseados na tradução do Sarraceno, que serve de base também ao comentário de Roberto Grosseteste (1241)⁵⁰ e ao comentário de Alberto Magno (1250-1255).

⁴⁷ *Ibidem*, p. 17.

⁴⁸ Cf. GAMBÀ, U. *Op. Cit.*, pp. 257-261.

⁴⁹ Cf. COLNAGO, F. *Gli aspetti teologici della poesia di Giovanni Scoto Eriugena*. In: *Łódkie Studia Teologiczne* 25 (2016) 1, pp. 146-147.

⁵⁰ Cf. CALLUS, D. A. *The date of Grosseteste's Translations and Commentaries on Pseudo-Dionysius and the Nicomachean Ethics*. In: *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, vol. 14 (1947), p. 194. Cf. também: GAMBÀ, U. *Roberto Grossatesta traduttore e commentatore del De Mystica Theologia del Pseudo-Dionigi Areopagita*. *Op. Cit.*, nota 5 p. 106.

A identificação feita pelo abade Hilduíno, primeiro tradutor das obras do Pseudo-Dionísio Areopagita, com o discípulo de Paulo, contribui sobremaneira pela fortuna dessas obras da Idade Média; na sua *Vita S. Dionysii*, com efeito, afirma que

“*a priori* é necessário aceitar todas as suas doutrinas como a expressão exata do pensamento cristão. Se algumas expressões faltam de precisão, se algumas doutrinas parecem não concordar bem com os dados dogmáticos já firmemente estabelecidos, o erro não é dele, mas nosso, que não compreendemos mais a profundidade dos seus escritos. Por conseguinte, cumpre comentá-lo, não discuti-lo”.⁵¹

3. Estrutura e subdivisão do *Super Mysticam Theologiam Dionysii*

O *Doctor universalis*, respeitando a divisão pseudodionisiana em cinco capítulos, subdivide também sua obra em cinco partes e intercala a exposição literal com questões cujos argumentos nem sempre se encontram no texto original, mas ainda assim remetem à doutrina do Pseudo-Dionísio Areopagita ou ao debate teológico em que vive. Ele utiliza, como se disse antes, a versão latina de João Sarraceno, pois, como afirma no comentário ao *De Divinis nominibus*, acredita ser a melhor: “Intentamos, além disso, apresentar a nova translação de João Sarraceno, que é melhor”.⁵² Contudo, ele utiliza em modo ocasional outras traduções, que são 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; e esta variação concorda com outra tradução que utiliza *unidade*, ou seja,

⁵¹ Apud GAMBÀ, U. *Commenti latini al “De mystica theologia” del Pseudo-Dionigi Areopagita fino al Grossatesta. Op. Cit.*, p. 252. Tradução nossa.

⁵² “*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.

simplicidade”;⁵³ “[Dionísio], portanto, diz primeiro: *Portanto, nas Instituições teológicas*, isto é, no livro que escreveu sobre as pessoas divinas, *louvamos principalmente* – em outra tradução: *louvamos*”;⁵⁴ “De onde é necessário partir para a caligem divina no modo citado, *dizemos* – ou, em outra tradução: *digamos*”.⁵⁵ Essas referências, geralmente, são da tradução de João Escoto Erígena, embora não possa ser excluído que, às vezes, ele remeta às traduções de Hilduíno ou de Grosseteste.⁵⁶

Quanto à organização do comentário, é o próprio dominicano alemão que dá indicações precisas a respeito, fazendo uma citação metodológica da *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”.⁵⁷ Ele divide o livro, portanto, em duas partes: “Na primeira parte é determinado o modo de proceder deste ensino, na secunda há o ensino verdadeiro e próprio (cap. IV: *Dizemos, portanto, que a causa de todas as coisas etc.*”⁵⁸

De acordo com esta organização, o prospecto do *Super Mysticam Theologiam Dionysii* é o seguinte:⁵⁹

⁵³ “*mens [...] actum deum imitatur – alia littera: unitionem, ut scilicet deo uniat; et haec concordat alii translationii, quae habet unitatem, idest simplicitatem*”. S. ALBERTI MAGNI. *Super Mysticam Theologiam Dionysii, Op. Cit.*, cap. 1, 457, 54-56. Tradução e grifo nossos.

⁵⁴ “*Dicit ergo primo: Igitur in Theologicis hypotyposibus, idest in libro, quem fecit de divinis personis, maxime laudamus – alia translatio: laudavimus*”. *Idem*, cap. 1, 469, 26. Tradução e grifo nossos.

⁵⁵ “*Ex quo oportet ire in divinam caliginem praedicto modo, dicimus – alia translatio: dicamos*”. *Idem*, cap. 4, 472, 12. Tradução e grifo nossos.

⁵⁶ 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.

⁵⁷ ARISTÓTELES. *Metafísica*. Loyola: São Paulo, 2002, p. 79.

⁵⁸ “*In prima determinatur modus huius doctrinae, in secunda ponitur ipsa doctrina, in quarto capitulo, ibi: Dicimus igitur, quod omnium causa etc.*”. S. ALBERTI MAGNI. *Super Mysticam Theologiam Dionysii, Op. Cit.*, cap. 1, 455, 70-72. Tradução nossa.

⁵⁹ Cf. ALBERTO MAGNO. *Tenebra luminosissima. Op. Cit.*, p. 22.

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: <i>Trinitas supersubstantialis...</i> [Trindade supersubstancial...]
				recapitulatio [recapitulação]	Cap. 1: <i>Igitur ista mihi quidem...</i> [Seja esta deveras para mim, portanto...]
		Modus addiscentis [método de quem aprende]		Cap. 1: <i>Tu autem, o amice...</i> [Tu, porém, ó amigo...]	
	UNITIO [união]			Cap. 2: <i>In hac superlucenti...</i> [Nesta caligem luminosíssima...]	
	Modus tractatus [método do que é tratado]			Cap. 3: <i>Igitur in theologicis...</i> [Pois bem, nas Instituições Teológicas...]	
DOCTRINA [doutrina]				Cap. 4-5: <i>Dicimus igitur, quod omnium causa...</i> [Dizemos, portanto, que a causa de todo existente...]	

Apesar da subdivisão em questões não ser explícita, seja Allegro e Russino (segundo a tradução francesa da obra), seja José Maurício Moraga Esquivel⁶⁰ fazem uma apresentação detalhada de cada uma delas com as relativas referências ao texto albertiano:

- Capítulo 1 (10 questões): 1) o nome da ciência mística; 2) o modo para ensinar o divino; 3) a literalidade do que é afirmado; 4) o modo de aprender a doutrina; 5) modo de comunicar a doutrina mística; 6) exclusão dos idólatras; 7) eminência da doutrina mística; 8) se toda contemplação é raptó; 9) se nossa mente se une totalmente ao ignorado; 10) se Moisés viu a Deus em si mesmo;

⁶⁰ MORAGA ESQUIVEL, J. M. *El ocultamento luminoso de Dios. Alberto Magno: Super Mysticam Theologiam Dionysii*. In: Veritas – Revista de Filosofía y Teología, vol. III, nº 19 (2008), pp. 348-349. Tradução nossa.

- Capítulo 2 (3 questões): 1) se através do não-ver e do não-conhecer é possível ver e conhecer a Deus; 2) qual é o modo da união com Deus; 3) por que a ordem as afirmações é contrária à ordem das negações;

- Capítulo 3 (4 questões): 1) se as obras do Dionísio tratam de modo exaustivo os temas teológicos; 2) se em Deus há singularidade; 3) sobre a processão das pessoas divinas; 4) se a Encarnação deve ser tratada junto com as propriedades das outras pessoas;

- Capítulo 4: é o coração da teologia mística e a aplicação do método correspondente às negações;

- Capítulo 5 (1 questão): se as realidades inteligíveis devem ser separadas de Deus.

4. Alberto Magno e o conceito de mística

O *Doctor universalis*, de acordo com M. Grabmann, é o responsável pela fundação do Neoplatonismo na Escolástica Dominicana alemã e pelo nascimento da mística da mesma linhagem, graças às obras pseudodionisianas por ele comentadas, ao *Liber de causis*, à *Elementatio Theologica* de Proclo (traduzida por Guilherme de Moerbeke) e à filosofia árabe.⁶¹ Esta influência decisiva manifesta-se meridianamente na vida e nas obras dos seus alunos imediatos e discípulos posteriores como Ulrico de Estrasburgo, autor da monumental *Summa De bono* (inspirada no comentário albertiano ao *De divini nominibus* e considerada a obra mais completa do neoplatonismo alemão), Teodorico de Freiberg, representante característico da orientação neoplatônica e

⁶¹ Cf. GRABMANN, M. *Der Einfluss Alberts des Grossen auf das mittelalterliche Geistesleben*. In: *Zeitschrift für katholische Theologie*, Vol. 52, No. 2 (1928), p. 348.

científica do mestre dominicano e Meister Eckhart, que cita nominalmente o bispo Alberto em dois momentos capitais de sua vida atribulada: em um Sermão acadêmico quando jovem professor universitário e no Escrito de defesa após receber uma acusação de heresia que o levará à condenação após a morte.⁶²

O manancial da mística alemã é constituído pelo *Studium generale* de Colônia, no qual a introdução do *Corpus Dionysiacum* representa uma novidade sem precedentes que dá uma guinada na formação filosófico-teológica da Ordem dos Pregadores da baixa Idade Média. É justamente nesse centro de ensino que o mestre teutônico, de acordo com Mulchahey, introduz “seus estudantes à teologia apofática, ou negativa, da Grécia oriental incorporada aos escritos do Pseudo-Dionísio”.⁶³ Nascida nesse contexto, a mística renana cria um elo essencial e direto com a obra e o pensamento de Alberto Magno, encontrando em seus comentários ao Pseudo-Dionísio Areopagita uma das suas fontes essenciais. Não raro, porém, o conceito de mística é interpretado como uma categoria religiosa cujo significado é confuso e obscuro: pelo fato de o dominicano alemão ser um ilustre precursor da mística renana, entretanto, esta lhe é devedora da sua estrutura filosófica e da sua inclinação dionisiano-neoplatônica.

Além de estar associada à filosofia, a mística, no entendimento de Alberto Magno, pertence também ao âmbito da teologia, aliás, é ela mesma teologia, como Henryk Anzulewicz aponta magistralmente.⁶⁴ Com efeito, enquanto ciência *sui generis*, o *Doctor universalis* opera uma associação sistemática de princípios teóricos e científicos da mística à ciência teológica: “aquilo que podemos ver na teologia mística de Alberto é, por assim dizer, uma dialética do conhecimento especulativo no horizonte da finitude e da teologia negativa”.⁶⁵ Nesse horizonte, tipicamente

⁶² Cf. BECCARISI, A. *Sicut Albertus dicebat: Alberto Magno e Meister Eckhart à luz das novas pesquisas*. In: Scintilla – Revista de Filosofia e Mística Medieval, v. 17, n. 1 (2020), pp. 75-122. Tradução de M. Raschietti.

⁶³ MULCHAHEY, M. *The Studium at Cologne and its role within the early Dominican education*. In: Listening, 2008, Vol. 43, n. 3, p. 123. Tradução nossa.

⁶⁴ Cf. ANZULEWICZ, H. “*Scientia mystica sive teologia*. Albert des Grossen Begriff der Mystik”. In: ROCZNIKI FILOZOFICZNE – Revista da Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II - Tomo LXIII, n. 2, 2015, pp. 37-58.

⁶⁵ *Ibidem*, p. 41. Tradução nossa.

pseudodionisiano, há a possibilidade de compreender a dupla caracterização de a mística ser, a um só tempo, teológica e filosoficamente composta, como transparece do tratado *Teologia mística*. A esse respeito, Mojsisch assim caracteriza o conceito de mística albertiano:⁶⁶

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 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.

No comentário *Super Mysticam Theologia Dionisii*, o mestre teutônico afirma que o princípio real da mística, enquanto ciência teológica, é a luz divina, não a razão natural. Por conseguinte, ele interpreta em modo intelectual a *unio mystica* como uma realidade que governa o intelecto: a luz divina “eleva o intelecto acima de si mesmo na escuridão divina (*divina caligo*), na qual permanece, tendo ultrapassado seus limites de compreensão e visão naturais, como em uma pessoa indefinidamente conhecida que está acima de tudo que é sensível e de tudo que é inteligível”:⁶⁷

⁶⁶ MOJSISCH, B. “»Dynamik der Vernunft« bei Dietrich von Freiberg und Meister Eckhart”. In: K. Ruh (Hg.), *Abendländische Mystik im Mittelalter*, 138–139. *Apud* ANZULEWICZ, H. *Op. Cit.*, pp. 44-45. Tradução nossa.

⁶⁷ ANZULEWICZ, H. *Op. Cit.*, p. 45. Tradução nossa.

a ciência, que procede dos princípios da razão, torna manifestas aquelas coisas às quais conduz. Contudo, uma doutrina desse tipo não procede de tais princípios, mas antes de uma certa luz divina que não é um enunciado pelo qual algo é afirmado, e sim uma certa realidade que convence o intelecto a aderir a ela acima de todas as coisas. E, por isso, eleva o intelecto para aquilo que o ultrapassa, pelo fato de o intelecto permanecer em algo não conhecido em modo determinado. E esta luz é proporcionada àquela luz que revigora a visão corporal para o ato de ver, mas que não torna determinado o conhecimento de algo visível, pois não é espécie própria de nada. Ao invés, a luz dos princípios da razão é mais assimilada às espécies próprias das realidades visíveis, com as quais a vista apreende em modo determinado esta coisa ou aquela; e, por isso, conduzem à cognição determinada da coisa.⁶⁸

A luz dos “princípios da razão”, segundo Alberto Magno, não torna possível nem mesmo a contemplação de Deus nesta vida terrena (*in via*): de fato, por meio da luz natural, só é possível contemplar algo que provém de Deus, não Ele “*non velatus*”: “quanto ao fim da contemplação ou àquilo que procuramos pela contemplação, é justamente o mesmo Deus não velado, ao qual chegamos no nosso último estágio,

⁶⁸ “*Scientia, quae procedit ex principiis rationis, ponit in aberto ea ad quae ducit. Huiusmodi autem doctrina non procedit ex talibus principiis, sed potius ex quodam lumine divino, quod non est enuntiatio, per quam aliquid affirmetur, sed res quaedam convincens intellectum, ut sibi super omnia adhaereatur. Et ideo elevat intellectum ad id quod excedit ipsum, propter quod remanet intellectus in quodam non determinate noto. Et hoc lumen proportionatur lumini, quo corporalis visus confortatur ad videndum, quod tamen non facit alicuius visibilis determinatam cognitionem, cum nullius species propria sit. Lumen autem principiorum rationis assimilatur magis ipsis speciebus propriis rerum visibilium, quibus visus determinate apprehendit hoc vel illud; et ideo ducunt in determinatam cognitionem rei*”. S. ALBERTI MAGNI. *Super Mysticam Theologiam Dionysii. Op. Cit.*, cap. 1, 455, 61-80. Tradução nossa.

no qual alcançamos as naturezas intelectuais; com efeito, a investigação racional seria vã se não chegasse à união intelectualiva”.⁶⁹

Entre a filosofia e a mística há uma diferença substancial do ponto de vista epistemológico: enquanto o fundamento da primeira são as faculdades cognitivas que o ser humano possui por natureza, a segunda depende de uma luz divina que vai além do entendimento e torna possível um conhecimento de Deus. *In via*, contudo, só é possível um conhecimento “*per speculum in aenigmatate*”,⁷⁰ confuso e indistinto: do Deus infinito e incausado não podemos conhecer nem “o que é” (*quid*), nem “aquilo pelo qual é” (*propter quid*) e tampouco “o fato de ser causa de outro” (*quia*):

Cumpre dizer que, em relação a Deus, todos os modos para nós naturais de conhecimento, pelos quais adquirimos conhecimento, permanecem vazios; não é conhecido nem por si, como os princípios, nem pela causa (*propter quid*) porque não tem causa, nem pelo efeito (*quia*) porque não há efeito correspondente a ele. Mas nosso entendimento recebe uma certa luz divina, que está acima da sua natureza, que o eleva acima de todos os modos naturais de visão, e por meio dessa [luz] chega à visão de Deus, porém em modo confuso e indeterminado, enquanto dele [só] conhece o quê (*quia*). É por isso que se diz que Deus é visto pelo “não-ver”, ou seja, pelo não-ver natural”.⁷¹

⁶⁹ “*Quantum ad finem contemplationis sive quantum ad id quod per contemplationem quaerimus, et sic est ipse deus non-velatus, ad quod in ultimo nostri pervenimus, in quo intellectuales naturas attingimus; frustra enim esset ratiocinativa inquisitio, nisi perveniret ad intellectivam unionem*”. *Ibidem*, cap. 1, 460, 69-75. Tradução nossa.

⁷⁰ “*Videmus nunc per speculum in aenigmatate, tunc autem facie ad faciem; nunc cognosco ex parte, tunc autem cognoscam sicut et cognitus sum*”. 1 Cor 13,12.

⁷¹ “*Dicendum, quod in deo vacant omnes modi cognoscendi naturales nobis, quibus scientias acquirimus; neque per se notus est sicut principia, neque ‘propter quid’, quia non habet causam, neque ‘quia’, quia non habet effectum proportionatum. Sed mens nostra suscipit quoddam lumen divinum, quod est supra naturam suam, quod elevat eam super omnes modos visionis naturales, et per illud venit ad visionem dei, confuse tamen et non determinate cognoscens ‘quia’. Et ideo dicitur, quod per non videre videtur deus,*

Como afirma Anzulewicz, “o conhecimento místico de Deus é o oposto do modo natural de conhecimento, porque começa daquilo que é evidente para a razão, que nega passo a passo em relação a Deus, sem poder confirmar algo de certo sobre sua essência (*quid est*)”.⁷²

Método, objeto, destinatário e fim da teologia mística é o *Deus absconditus* (Is 45, 15), escreve o *Doctor universalis* no capítulo primeiro do seu comentário: “Verdadeiramente tu és um Deus escondido, Deus de Israel, salvador’, (Is. 45,15). Destas palavras podem ser extraídas quatro coisas acerca desta doutrina que é intitulada *Teologia mística*, ou seja o modo, a matéria, o destinatário e o fim”.⁷³ As razões pelas quais é denominada de mística são as seguintes:⁷⁴

- a) começa pelas coisas sensíveis a nós manifestas, negando-as de Deus;
- b) remove tudo de Deus e deixa nosso intelecto em um conhecimento indefinido;
- c) procede em virtude da luz divina que governa o intelecto humano;
- d) eleva o intelecto acima de si mesmo em vista da união com Ele;
- e) no final, nos deixa na escuridão.

Embora o conceito de mística e a explicação albertiana do conhecimento de Deus, da *unio mystica* e da visão face-a-face tenham uma caracterização marcadamente intelectualista, a experiência afetiva tem um papel fundamental: sem ela, com efeito, a superação do intelecto através do desprendimento de toda realidade sensitiva, não pode ser compreendida.

scilicet per non videre naturale”. S. ALBERTI MAGNI. *Super Mysticam Theologiam Dionysii*. Op. Cit., cap. 2, 466, 59–69. Tradução nossa.

⁷² ANZULEWICZ, H. Op. Cit., p. 50. Tradução nossa.

⁷³ “Vere es tu deus absconditus, deus Israel, salvator’, IS. XLV (15). Ex verbis istis circa hanc doctrinam quae De Mystica Theologia intitulatur, quattuor possunt extrahi, scilicet modus, materia, auditor et finis”. S. ALBERTI MAGNI. *Super Mysticam Theologiam Dionysii*. Op. Cit., cap. 1, 453, 59–69. Tradução nossa.

⁷⁴ Cf. *Ibidem.*, cap. 1, 454, 78 - 455, 24.

5. Integração de *affectus* e *intellectus*: uma novidade no comentário albertiano?

No comentário ao tratado pseudodionisiano *De divinis nominibus*, o mestre dominicano deixa bem claro que, na ciência teológica, o *affectus* tem um papel determinante, pois, através dele, podemos nos aproximar de Deus: “Embora o conhecimento seja a perfeição do intelecto, a partir da perfeição do afeto nos aproximamos mesmo assim de Deus e participamos da luz dele, e nesse modo nosso intelecto se aperfeiçoa naquelas coisas que, com a razão humana, não podem ser apreendidas”.⁷⁵ Contudo, apesar de reconhecer a importância do *affectus*, no comentário *Super Mysticam Theologiam Dionysii* nem sempre esse termo tem uma acepção positiva, como quando escreve: “um *amor ilícito* influenciado pelas coisas não experimenta a doçura da inspiração divina e, por isso, a cognição falha que se obtém pelo experimento pode sim formar silogismos e enunciar proposições, mas não haverá ciência real, que é parte da bem-aventurança”.⁷⁶ Segundo Allegro/Russino, “da leitura do comentário de Alberto vem à tona uma atitude orientada a sublinhar mais a dimensão intelectualista do pensamento dionisiano do que a dimensão afetiva. E essa, com certeza, é uma novidade”.⁷⁷

A professora Anneliese Meis, a esse respeito, defende a tese oposta, a saber: “o *Doctor universalis* integra habilmente em sua compreensão ‘intelectualista’ a dimensão afetiva”,⁷⁸ e em sua investigação ela sustenta que o eixo da argumentação

⁷⁵ “*Quamvis scientia sit perfectio intellectus, tamen ex perfectione affectus appropinquamus ad Deum et participamus lumen ipsius, et sic perficitur intellectus noster in his quae secundum rationem humanam accipi non possunt*”. S. ALBERTI MAGNI. *Super Dionysium De Divinis Nominibus*, Op. Cit., cap. 3, 105, 10-14. Tradução nossa.

⁷⁶ “*Affectus illicito rerum amore non sentit ducedinem divinae inspirationis, et ideo deficiente cognitione, quae est per experimentum, potest quidem formare syllogismos et dicere propositiones, sed realem scientiam non habet, quae est pars beatitudinis*”. S. ALBERTI MAGNI. *Super Mysticam Theologiam Dionysii*. Op. Cit., cap. 1, 458, 58-62. Tradução e grifo nossos.

⁷⁷ ALBERTO MAGNO. *Tenebra luminosissima*. Op. Cit., p. 21. Tradução nossa.

⁷⁸ MEIS, A. *El misterio de la alteridad en Alberto Magno Super Mysticam Theologiam Dionysii*. In: Teología y Vida, vol. XLVII (2006), p. 543. Tradução nossa.

albertiana está no mistério da alteridade, “articulado no interior do intelecto humano e, como tal, capaz de integrar aqueles aspectos afetivos, dissonantes com o rigor racional albertiano, mas que constituem a identidade do sujeito cognoscente, enquanto essa se deve a Outro”.⁷⁹ Fundamentando-se nas citações da obra do mestre dominicano, Meis também concorda que a dimensão intelectual é necessária para a realização do intelecto humano, definida como um duplo “ultrapassar” (*pertransire*) em relação à força contemplativa ou ao objeto da contemplação, conforme as palavras de Alberto Magno:

ultrapassar algo pela contemplação é dúplice: ou quanto à força contemplativa, e assim nesta vida não podemos nem transcender, nem igualar os anjos, embora pela luz divina nos elevemos acima da faculdade da nossa natureza, ou quanto ao objeto da contemplação, e assim, como aquilo que procuramos está acima de todas as coisas, contemplando ultrapassamos até os próprios anjos, como é dito no *Cântico dos Cânticos*: ‘Tinha acabado de passar por eles, quando encontrei aquele que minha alma ama’ (Ct 3,4).⁸⁰

A citação dos *Cântico dos Cânticos*, segundo Meis, aponta a realização plena do intelecto humano ao lograr seu objeto, que é o próprio Deus, “o amado acima de tudo, quer dizer, o excesso do intelecto desemboca no amor, que produz o encontro, lúcido, mesmo que sem nitidez”.⁸¹ Esta seria uma comprovação da sua tese, pois,

⁷⁹ *Idem*.

⁸⁰ “*Pertransire aliquid contemplatione dupliciter: vel quantum ad vim contemplativam, et sic neque transcendere neque aequare possumus angelos in hac vita, quamvis per lumen divinum elevemur supra facultatem nostrae naturae, vel quantum ad obiectum contemplationis, et sic, quia quod quaerimus, super omnia est, ipsos etiam angelos contemplando transimus, sicut in Cantico dicitur: ‘Paulum cum pertransissem eos, inveni, quem diligit anima mea.’*” S. ALBERTI MAGNI. *Super Mysticam Theologiam Dionysii*. *Op. Cit.*, cap. 1, 460, 81 - 461, 2. Tradução nossa.

⁸¹ MEIS, A. *Op. Cit.*, p. 564. Optamos por traduzir o espanhol “borroso” com o termo “sem nitidez”, um dos significados da palavra portuguesa “borrado”, pois esse termo é passível de ser entendido em modo inadequado.

segundo ela, “além da dimensão racional do intelecto humano, o afeto integra-se na dimensão intelectual”.⁸² Para o mestre teutônico, com efeito, nosso intelecto pode se elevar a Deus em dois modos: ou com a descoberta (*inventionis*), como se fosse por iniciativa própria (*ex se*), ou através de certos sinais (*quaedam signa*) infundidos por Ele mesmo, “nos quais é como se experimentássemos Deus, no mesmo modo em que uma coisa é percebida no som que a indica”.⁸³ E continua:

este sinal pode ser dirigido para o afeto, que é preenchido por um gáudio inexplicável e que não pode ser compreendido, e neste caso diz *os sons*; donde também as afecções da alma, que não podem ser expressas, são indicadas por interjeições, como é o júbilo, do qual se diz no salmo: ‘Ascende Deus no júbilo’, que ‘é um gáudio inefável, que nem se pode calar e nem tem a força de ser expresso’; ou para o intelecto, enquanto ele percebe algo de Deus, e quanto a isso [Dionísio] fala de *discursos*, que são vozes que exprimem um conceito da mente; é necessário transcender [todas essas coisas], pois nenhuma delas é o objeto que procuramos na contemplação.⁸⁴

Nesta passagem, afeto e intelecto se encontram no mesmo movimento de elevação em direção a Deus, indicando uma integração entre os dois. Expressão do mistério da alteridade que – conclui Meis – “articula em modo conatural o racional e o afetivo para uma inexistência, que às vezes é relação e substância, é tanto afeto

⁸² *Idem*.

⁸³ “*In quibus quasi experimur deum, sicut res percipitur in voce significante ipsam*”. S. ALBERTI MAGNI. *Super Mysticam Theologiam Dionysii*. Op. Cit., cap. 2, 461, 18-19. Tradução nossa.

⁸⁴ “*Et hoc signum vel est ad affectum, qui impletur gaudio inexplicabili, et quod etiam concipi non potest, et quantum ad hoc dicit sonos; unde etiam affectiones animi, quia exprimi non possunt, interiectionibus significantur, sicut est iubilus, de quo dicitur super illud Psalmi: ‘Ascendit deus in iubilo’, quod ‘est ineffabile gaudium, quod nec taceri potest nec exprimi valet’; vel est ad intellectum, secundum quod concipit aliquid de deo, et quantum ad hoc dicit sermones, qui sunt voces exprimentes conceptum mentis; et haec omnia oportet transcendere, quia nullum eorum est obiectum, quod quaerimus contemplatione*”. *Ibidem*, cap. 2, 461, 19-30. Tradução e grifo nossos.

como intelecto, amor como razão, está feito e por ser feito, dom sublime delimitado, e determinação indevida gratuita, alteridade e ipseidade”.⁸⁵ Esta é, na visão dela, a verdadeira novidade, que ultrapassa a mera paráfrase do texto pseudodionisiano para ser “um *negotium theologicum* a partir da experiência mística, orientada pela salvação e, como tal, de uma atualidade singular nos dias de hoje”.⁸⁶

Quanto às diferenças de opiniões entre Meis e Allegro/Russino, a verdade deve ser procurada provavelmente em algum ponto intermediário. Anzulewicz oferece as coordenadas corretas a trilhar:

Se o conhecimento de Deus e a união com Ele, bem como sua visão face a face são concebidos de forma evidentemente intelectualista, isso não significa que a experiência afetiva passa em segundo plano em todos os níveis de ascensão. Como indicado anteriormente, ela permanece uma parte indispensável da teologia mística, para a qual vale também a caracterização de *scientia affectiva*. Alberto vê a “paixão” como a fiadora de um conhecimento relacionado à realidade que faz parte da felicidade. Em sua opinião, conhecimento e experiência afetiva estão relacionados um com a outra e se exigem reciprocamente. O conhecimento intelectual depende da experiência para se referir à realidade. O afeto, ao invés, precisa do conhecimento para não ser cego à inspiração divina. O desapego de todas as realidades sensoriais, afetivas e racionais, incluindo o próprio pensamento, é o pré-requisito para a iluminação através da luz divina e para a *unio*, que transcende o conhecimento e a experiência e acontece acima do intelecto. O apego do intelecto ao “conhecido

⁸⁵ MEIS, A. *Op. Cit.*, p. 573. Tradução nossa.

⁸⁶ *Idem*.

indefinidamente” na união mística com Deus, entretanto, não é compreensível sem participação do afeto.⁸⁷

6. O conhecimento direto e imediato da alma

A alma, segundo Agostinho,⁸⁸ possui por princípio um conhecimento direto e imediato de si mesma, como afirma no *De Trinitate* X, 3, 5: “não é outra mente que ela conhece como conhecedora, mas a si mesma. Portanto, conhece a si mesma. Depois, quando procura se conhecer, já se conhece no ato de procurar. Logo, já se conhece”.⁸⁹ Gilson, ao comentar a questão da natureza da alma no bispo de Hipona, escreve: “o que ela é, ela apreendeu de algum modo de dentro, como uma presença interior, verdadeira e não disfarçada, pois nada é mais presente à alma do que ela mesma”.⁹⁰ De acordo com o insigne medievalista francês, para Agostinho este conhecimento inclui tudo aquilo que se encontra na alma, inclusive Deus:

No que concerne à nossa alma, por exemplo, é-nos suficiente tê-la para podermos conhecê-la; usando nosso intelecto, vemos o que ele é; explorando o conteúdo de nossa consciência, formamos para nós uma ideia da caridade, da alegria, da paz, da paciência, ou seja, de todas as virtudes que nos reaproximam de Deus e de todos os vícios que dele nos distanciam; enfim, é no pensamento que descobrimos Deus

⁸⁷ ANZULEWICZ, H. *Op. Cit.*, p. 52. Tradução nossa.

⁸⁸ No *De Trinitate*, Agostinho chama *mens* [mente] o que há de mais excelente na alma: “*Non igitur anima, sed quod excellit in anima mens vocatur*”. AUGUSTINUS HIPPONENSIS. *De Trinitate* XV, 7, 11. Disponível em: https://www.augustinus.it/latino/utilita_credere/index.htm. Acesso em 19 jul. 2021. Tradução nossa.

⁸⁹ “*Neque enim alteram mentem scientem scit, sed se ipsam. Scit igitur se ipsam. Deinde cum se quaerit ut noverit, quaerentem se iam novit. Iam se ergo novit.*”. AUGUSTINUS HIPPONENSIS. *Idem*. Tradução nossa.

⁹⁰ GILSON, E. *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*. Trad. Cristiane Negreiros Abbud Ayoub. São Paulo: Discurso Editorial, 2006, p. 102.

como a fonte da verdade, que ele aí nos ensina e que aí contemplamos.⁹¹

Mas se Deus for conhecido direta e imediatamente na alma, qual o sentido da teologia negativa que defende uma não-visão e um não-conhecimento? A esse respeito, o *Doctor universalis* escreve:

o modo mais elevado da visão está maximamente distante de toda negação da visão, assim como aquilo que é maximamente branco está maximamente afastado do preto; mas, como diz Agostinho, são vistas no modo mais elevado as coisas que estão na alma pela sua essência, entre as quais há Deus; logo, o modo de ver a Deus está maximamente distante de toda não-visão.⁹²

A citação de Agostinho se refere ao *De utilitate credendi* 13,28, no qual ele escreve: “Todas as coisas que alcançamos com os sentidos do corpo nos são oferecidas de fora: por isso é permitido discernir com os olhos as coisas alheias, embora não as tenhamos ou algo do gênero. Mas o que é apreendido com o intelecto, está dentro do ânimo: ter algo no ânimo não é outra coisa senão ver”.⁹³ De acordo com Alberto Magno, as palavras do bispo de Hipona não devem ser entendidas em modo enviesado, pois a noção de algo não depende do fato de ele estar na alma:

⁹¹ *Ibidem*, p. 157.

⁹² “*Nobilissimus modus visionis maxime remotus est ab omni negatione visionis sicut maxime remotus est ab omni negatione visionis sicut maxime album maxime removetur a nigro; sed, sicut dicit AUGUSTINUS, nobilissimo modo videntur, quae sunt in anima per sui essentiam, inter quae est deus; ergo modus videndi deum maxime remotus est ab omni non-visione*”. S. ALBERTI MAGNI. *Super Mysticam Theologiam Dionysii*. Op. Cit., cap. 2, 466, 51-58. Tradução nossa.

⁹³ “*Sensu enim corporis quaecumque attingimus, forinsecus nobis offeruntur: et ideo licet quoque res alienas oculis cernere, cum earum vel eius generis nos nihil habeamus. Quod autem intellectu capitur, intus apud animum est: nec id habere quidquam est aliud, quam videre*.” AUGUSTINUS HIPPONENSIS. *De utilitate credendi* 13,28. Disponível em: https://www.augustinus.it/latino/utilita_credere/index.htm. Acesso em 19 jul. 2021. Tradução nossa.

Cumpre saber, inclusive, que aquilo que é dito de *Agostinho* tem uma argumentação capciosa; de fato, não basta que algo esteja no intelecto possível para ser conhecido, se não é informado pela sua forma e, assim, se torna em ato, como a matéria se torna em ato pela forma do agente que está nela e não pela essência dele, mesmo que [o agente] estivesse nela. Donde o *Filósofo* diz que o intelecto compreende a si mesmo como as outras coisas.⁹⁴

O caso do intelecto agente pode ser um exemplo esclarecedor: pelo fato de ele produzir o pensamento universal e ontológico através de um processo de abstração das imagens (*phantasmata*) e de iluminação do intelecto possível, é conhecido como a conclusão de uma dedução argumentativa de tipo metafísico, que pode ser apresentada assim:⁹⁵

- *premissas de fato*:

- a) o intelecto possível está em potência em relação ao inteligível;
- b) o inteligível só se encontra na natureza e nas imagens em modo potencial;
- c) a intelecção acontece de fato: isso significa que seja o intelecto possível, seja o inteligível em potência, passaram ao ato.

- *argumentação e conclusão*:

⁹⁴ “*Sciendum tamen, quod dictum Augustini habet calumniam; non enim sufficit aliquid esse in intellectu possibili ad hoc quod cognoscatur, nisi informetur forma eius et sic fiat actu, sicut materia fit actu per formam agentis in ipsa et non per essentia ipsius, etiam si in ea esset. Unde dicit Philosophus, quod intellectus intelligit se sicut et alia*”. S. ALBERTI MAGNI. *Super Mysticam Theologiam Dionysii. Op. Cit.*, cap. 2, 467, 5-11. Tradução nossa.

⁹⁵ Cf. ZAMBONI, G. *L'intelletto agente*. In: *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*, vol. 14, nº. 5 (set-out. 1922), p. 407. Tradução nossa.

como a passagem da potência ao ato só pode ser realizada por algo que já esteja em ato, cumpre admitir uma realidade em ato que torna atual o inteligível e a inteligência, e esta atividade é o intelecto agente.

O *Doctor universalis*, no seu comentário à obra pseudodionisiana *De divinis nominibus*, afirma que nós conhecemos a Deus no mesmo modo em que conhecemos a nós mesmos e as outras coisas, sem lançar mão da dedução, da abstração ou da intuição:

Deus está na alma por essência, mas não como uma certa natureza da alma, e sim como uma certa luz do intelecto, e isso é suficiente para aquilo que é conhecido através do intelecto; ou melhor, aquilo que está assim na alma, é conhecido sob a espécie de qualquer inteligível, como dizem os filósofos do intelecto agente. E, em modo semelhante, de Deus conhecemos “por que é”, através do conhecimento de qualquer criatura.⁹⁶

O conhecimento de Deus se deve ao fato de Ele ser luz e princípio de inteligibilidade das criaturas, e assim, conhecendo-as, podemos conhecer também a causa de sua origem. Enquanto *lux quaedam intellectus*, apreendida indiretamente, a ascensão rumo à contemplação de Deus pressupõe o exercício da atividade intelectual em toda sua extensão. Como escreve Tugwell,

Deus é a fonte da existência de todas as coisas, e ao mesmo tempo, enquanto intelecto primordial, Ele é a fonte da

⁹⁶ “*Deus est per essentiam in anima, non tamen ut natura quaedam animae, sed ut lux quaedam intellectus, et hoc sufficit ad hoc quod cognoscatur per intellectum; immo quod sic est in anima, cognoscitur sub specie cuiuslibet intelligibili, sicut dicunt philosophi de intellectus agente. Et similiter de Deo cognoscimus, ‘quia est’, per cognitionem cuiuslibet creaturae*”. S. ALBERTI MAGNI. *Super Dionysium De Divinis Nominibus*. Op. Cit., cap. 7, 356, 67-74. Tradução nossa.

inteligibilidade de todas as coisas, e é esse último aspecto que mais interessa a Alberto. Nossas mentes se aproximam de Deus através do caminho da inteligibilidade das suas criaturas, descobrindo-as junto com a luz que está nelas neste processo. Paulatinamente, enquanto elas exercem seu próprio poder intelectual, movem-se em direção de uma visão cada vez mais simples e abrangente das coisas, na qual a luz que provém de Deus e ilumina os intelectos angelical e humano (em um modo mais difuso e obscuro), é apreendida mais claramente.⁹⁷

É por esse motivo que o dominicano alemão ressalta a necessidade tanto do mestre interior (característico da doutrina agostiniana), quanto do mestre exterior:

como a verdade divina ultrapassa nossa razão, não podemos manifestá-la a partir de nós, a não ser que ela mesma se digne infundir-se em nós; ela, de fato, é o mestre interior, sem o qual trabalha à toa o mestre exterior, como diz Agostinho. Contudo, a doutrina exterior não é supérflua, e é como um instrumento (como diz o Salmo 44,2: ‘Minha língua é o cálamo do escriba’) que se exercita na alma de quem ouve através de orações que significam o verdadeiro ou o falso. E, por isso, em virtude de um e de outro mestre, são necessárias seja a enunciação, que diz respeito à relação mestre-discípulo, seja a oração.⁹⁸

⁹⁷ TUGWELL, S. *Albert and Thomas. Selected writings*. New York: Paulist Press, 1988, p. 62. Tradução nossa.

⁹⁸ “*Cum divina veritas superet nostram rationem, nos ex nobis eam manifestare non possumus, nisi ipsa se dignetur infundere; ipsa enim est magister interior, sine quo frustra laborat magister exterior, ut dicit Augustinus. Nec tamen superflua est doctrina exterior, quae est sicut instrumentum, sicut dicitur in Psalmo (XLIV, 2): ‘Lingua mea calamus scribae’, quae se exerit in animam auditoris per orationes significantes*

Conclusão

Embora a pesquisa sobre a influência das obras pseudodionisianas no pensamento do dominicano teutônico seja ainda incipiente, Anzulewicz está convencido de que “o princípio estrutural do pensamento de Alberto Magno corresponde ao modelo de pensamento neoplatônico teologicamente adaptado do Pseudo-Dionísio Areopagita”.⁹⁹ A análise do *Super Mysticam Theologiam Dionysii* aqui esboçada segue essa mesma linha de pensamento, mostrando como o dominicano teutônico é o primeiro pensador medieval que assenta os alicerces para uma compreensão da mística enquanto *scientia*, na esteira da tradição neoplatônica, ladeada pela herança agostiniana e aristotélica. Esta elaboração, rica e profunda ao mesmo tempo, não leva a um tipo de conhecimento irracional baseado em visões extáticas alheias à realidade, mas a uma abertura para com o Absoluto em vista da união com Ele.

A vastidão de horizontes que reflexão albertiana abre aos seus alunos e seguidores através dos seus comentários e do método de ensino praticado no *Studium generale* de Colônia, dá origem a uma tendência neoplatonizante alternativa ao âmbito universitário de Paris, marcando significativamente a teologia e a mística do “outono da Idade Média”. Aquela que é denominada “mística renana” cria um elo essencial e direto com a obra e o pensamento de Alberto Magno, encontrando em seus comentários ao Pseudo-Dionísio Areopagita uma das suas fontes essenciais. Cientista, naturalista, teólogo, filósofo, o *Doctor universalis* é um dos poucos

verum vel falsum. Et ideo propter utrumque magistrum utrumque necessarium est, et enuntiatio, quae respicit ordinem magistri ad discipulum, et deprecatio. S. ALBERTI MAGNI. *Super Mysticam Theologiam Dionysii*. Op. Cit, cap. 1, 456, 28-38. Tradução nossa.

⁹⁹ ANZULEWICZ, H. *Pseudo-Dionysius Areopagita und das Strukturprinzip des Denkens von Albert dem Großen*. In: Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale / Rencontres de Philosophie Médiévale, 9. *Die Dionysius-Rezeption in Mittelalter*. Hrg. T. Boiadjiev, G. Kapriev, A. Speer. Turnhouet (Belgium): Brepols, 2000, pp. 281. Tradução nossa. A uma tradução em português desse artigo está publicada em: *Id. O Pseudo-Dionísio Areopagita e o Princípio Estrutural do pensamento de Alberto Magno*. In: Notandum, ano 24, n. 56, pp. 137-164.

intelectuais do século XIII que continua a marcar presença e a exercer sua influência no debate cultural das épocas seguintes.

A importância da obra pseudodionisiana *De Mystica theologia* é um fato indiscutível, tanto pela profundidade dos temas nela tratados, quanto pela compreensão da mística como *scientia theologica*. Comentando esta obra e desafiando uma tradição teológica que privilegia o amor e a afetividade na ascensão mística e na união com o divino, o *Doctor universalis* abre ala ao *intellectus* e ao seu elo com a realidade, procurando harmonizá-lo com o *affectus* que torna possível a *unio* com o Absoluto, para além de ambos. A forma de a alma conhecer direta e imediatamente a si mesma e as criaturas, como ensina a tradição agostiniana e como Alberto Magno interpreta corretamente, se torna o paradigma de conhecer a Deus, que não se dá por abstração, nem por intuição e tampouco por alguma faculdade especial, mas enquanto Ele é luz e princípio de inteligibilidade das realidades conhecidas, estando presente implicitamente no nosso conhecimento em ato de cada uma delas. Por essa razão, a contemplação de Deus e *ascensio* em direção d’Ele não pode dispensar a atividade intelectual que, aliada à experiência afetiva, é a *conditio sine qua non* para conseguir ver a Deus “sem nenhum véu e abertamente”.¹⁰⁰

¹⁰⁰ “*Sine aliquo velamine et aperte*”. S. ALBERTI MAGNI. *Super Mysticam Theologiam Dionysii*. Op. Cit, cap. 1, 454, 8. Tradução nossa.

Referências bibliográficas

- S. ALBERTI MAGNI. *Opera omnia curavit Institutum Alberti Magni coloniense*. Münster: Aschendorff, 1951, vol. 36/1.
- S. ALBERTI MAGNI. *Alberti Magni Super Dionysii Mysticam theologiam et Epistulas*. Münster: ed. Aschendorff, 1972, vol. 37/2.
- ALBERTO MAGNO. *Tratado sobre a Prudência*. Tradução: M. Raschiatti. São Paulo: Paulus, 2017.
- ALBERTO MAGNO. *Tenebra luminosíssima. Commento alla Teologia Mistica di Dionigi l'Areopagita*. Introdução, tradução e notas de G. Allegro e G. Russino. Palermo: Officina di Studi Medievali, 2007.
- ANZULEWICZ, H. – RASCHIETTI, M. (trad.). *O Pseudo-Dionísio Areopagita e o Princípio Estrutural do pensamento de Alberto Magno*. In: Notandum, ano 24, n. 56 (2001).
- ANZULEWICZ, H. *Albertus Magnus*. In: CÜPPERS, S. (Hg.) *Kölner Theologen. Von Rupert von Deutz bis Wilhem Nyssen*. Köln : Marzellen Verlag, 2004.
- ANZULEWICZ, H. *Albertus Magnus um seine Schüler. Versucht einer Verhältnisbestimmung*. In: Andreas Speer / Thomas Jeschke (Hgg.): *Schüler und Meister* (Miscellanea Mediaevalia; Bd. 39). Berlin: de Gruyter, 2016.
- ANZULEWICZ, H. “*Scientia mystica sive teologia*. Albert des Grossen Begriff der Mystik”. In: ROCZNIKI FILOZOFICZNE – Revista da Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II - Tomo LXIII, n. 2, 2015, pp. 37-58.
- BECCARISI, A. *Sicut Albertus dicebat: Alberto Magno e Meister Eckhart à luz das novas pesquisas*. In: Scintilla – Revista de Filosofia e Mística Medieval, v. 17, n. 1 (2020), pp. 75-122. Tradução de M. Raschiatti.
- BRANDÃO, B. G. S. L. *Mística e Paidéia: O Pseudo-Dionísio Areopagita*. In: Mirabilia 4, Jun-Dez 2005, pp. 82-100. Disponível em: https://www.revistamirabilia.com/sites/default/files/pdfs/2004_07.pdf.
- BURGER, M. *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.

- CALLUS, D. A. *The date of Grosseteste's Translations and Commentaries on Pseudo-Dionysius and the Nicomachean Ethics*. In: Recherches de théologie ancienne et médiévale, vol. 14 (1947).
- CASTRO, R. C. G. *Negatividade e participação: a influência do Pseudo Dionísio Areopagita em Tomás de Aquino – teologia, filosofia e educação*. Tese de Doutorado em Educação. Universidade de São Paulo. São Paulo, 2009.
- COLNAGO, F. *Gli aspetti teologici della poesia di Giovanni Scoto Eriugena*. In: Łódzkie Studia Teologiczne 25 (2016) 1.
- DE LIBERA, A. *Introduzione alla Mistica Renana. Da Alberto Magno a Meister Eckhart*. Milano: Jaca Book, 1998.
- DE LIBERA, A. *Albert le Grand et la philosophie*. Paris: J. Vrin, 1990.
- DE WULF, M. *Histoire de la philosophie médiévale. Vol. 2*. Louvain-Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1936.
- DONDAINE, H. F. *Le Corpus Dionysien de l'Université de Paris au XIIIe siècle*. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 1953.
- GAMBA, U. *Commenti latini al "De mystica theologia" del Pseudo-Dionigi Areopagita fino al Grossatesta*. In: Aevum, anno 16, Fasc. 2/4 (Aprile-Dicembre 1942).
- GAMBA, U. *Roberto Grossatesta traduttore e commentatore del De Mystica Theologia del Pseudo-Dionigi Areopagita*. In: Aevum, ano 18, fasc. 1/4 (janeiro-dezembro 1944).
- GILSON, E. *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*. Trad. Cristiane Negreiros Abbud Ayoub. São Paulo: Discurso Editorial, 2006.
- GRABMANN, M. *Der Einfluss Alberts des Grossen auf das mittelalterliche Geistesleben*. In: Zeitschrift für katholische Theologie, Vol. 52, No. 2 (1928), pp. 324-412.
- JEUNEAU, E. *Denys l'Areopagite promoteur du Néoplatinisme in Occident*. In: Néoplatinisme et philosophie médiévale: Actes du Colloque international de Corfou, 6-8 octobre 1995, édites para Linos G. Benakis.
- MEDIÆVALIA. TEXTOS E ESTUDOS. *Pseudo-Dionísio Areopagita. Teologia Mística*. Versão e estudo complementar de M. Santiago de Carvalho, n.10. Porto: Fundação Eng. Antônio de Almeida, 1996.
- MEIS, A. *El misterio de la alteridad en Alberto Magno Super Mysticam Theologiam Dionysii*. In: Teología y Vida, vol. XLVII (2006), p. 541-574,

- MÉLANGES MANDONNET. *Études d'histoire littéraire et doctrinale du Moyen Age*. Tome II. Paris : Librairie Philosophique J. Vrin, 1930.
- MORAGA ESQUIVEL, J. M. *El ocultamento luminoso de Dios. Alberto Magno: Super Mysticam Theologiam Dionysii*. In: Veritas – Revista de Filosofía y Teología, vol. III, nº 19 (2008).
- MORESCHINI, C. *Storia del pensiero tardo-antico*. Milano: Bompiani, 2013.
- MULCHAHEY, M. *The Studium at Cologne and its role within the early Dominican education*. In: [Listening](#), 2008, Vol. 43, pp. 118-147.
- PLATÃO. *Diálogos. O Banquete – Fédon – Sofista – Político*. Coleção: Os Pensadores. São Paulo: ed. Abril, 1972.
- PSEUDO-DIONÍSIO AREOPAGITA. *Dos nomes divinos*. Introdução, tradução e notas de Bento Silva Santos. São Paulo: Attar Editorial, 2004.
- RIBEIRO DO NASCIMENTO, C. A. *Santo Tomás de Aquino. O boi mudo da Sicília*. São Paulo: Educ, 1992.
- ROREM, P. *Pseudo-Dionysius. A Commentary on the Texts and an Introduction to Their Influence*. New York/Oxford: Oxford University Press, 1993.
- RUH, K. *Storia della mistica occidentale. Le basi patristiche e la teologia monastica del XII secolo*. Milano: Vita e Pensiero, 1995.
- STURLESE, L. *Storia della filosofia tedesca nel Medioevo. Il secolo XIII*. Firenze: L. S. Olschki, 1996 (Studi, 149).
- TUGWELL, S. *Albert and Thomas. Selected writings*. New York: Paulist Press, 1988;
- ZAMBONI, G. *L'intelletto agente*. In: Rivista di Filosofia Neo-Scolastica, vol. 14, nº. 5 (set-out. 1922), p. 404-426.