

MÍSTICA, LINGUAGEM RELIGIOSA E PERSPECTIVAS FILOSÓFICAS PARA AS CIÊNCIAS DAS RELIGIÕES EM DIONÍSIO PSEUDO- AREOPAGITA

Marcel Alcleante Alexandre de Sousa

Doutorando em andamento em Ciência da Religião UFJF/PPCIR/ bolsista CAPES.

<https://orcid.org/0000-0001-6149-2457>

<http://lattes.cnpq.br/6761378720831836>

E-mail: marcelalcleante@yahoo.com.br

DOI-Geral: <http://dx.doi.org/10.47538/RA-2022.V1N2>

DOI-Individual: <http://dx.doi.org/10.47538/RA-2022.V1N2-03>

RESUMO: O trabalho que estamos apresentando tem como tema a linguagem mística nos textos que compõem a obra do Pseudo-Dionísio Areopagita, sobretudo *Da Teologia Mística*. O objetivo da pesquisa é saber quais pressupostos metodológicos melhor correspondem à relação humano-divino na literatura mística. O Pseudo-Dionísio abre espaços para esse diálogo. Os seus textos são conceituais e metodológicos. A hipótese que estamos levantando é que os textos podem contribuir para as Ciências das Religiões no campo da linguagem religiosa. Norteio a pesquisa: quais elementos linguísticos podem ser evidenciados na *Da Teologia Mística* que melhor contribuem para os estudos em linguagem religiosa? O método usado em nossa pesquisa é bibliográfico. A obra principal estudada foi *Da Teologia Mística* e obras secundárias que melhor se aproximem das especulações sobre linguagem religiosa. Os resultados estão organizados em duas partes. A primeira parte tratamos da mística como um campo significativo para estudar a linguagem religiosa. A segunda parte tratamos os principais elementos presentes na *Da Teologia Mística* significativas para o campo religioso. Chegamos, parcialmente, a conclusão que, o texto dionisiano pode contribuir para o campo da religião no sentido de amadurecer os estudos acerca da divindade.

PALAVRAS-CHAVE: Conhecimento. Caminho. Negação. Neoplatonismo.

MYSTIC, RELIGIOUS LANGUAGE AND PHILOSOPHICAL PERSPECTIVES FOR THE SCIENCES OF RELIGIONS IN DIONYSIUS PSEUDO- AREOPAGITE

ABSTRACT: The work we are presenting has as its theme the mystical language in the texts that make up the work of Pseudo-Dionysius the Areopagite, especially *On Mystic Theology*. The objective of the research is to know which methodological assumptions best correspond to the human-divine relationship in mystical literature. Pseudo-Dionysius opens spaces for this dialogue. His texts are conceptual and methodological. The hypothesis we are raising is that the texts can contribute to the Science of Religions in the field of religious language. I guide the research: which linguistic elements can be evidenced in *On Mystical Theology* that best contribute to studies in religious language? The method used in our research is bibliographic. The main work studied was *On Mystical Theology* and secondary works that better approximate the speculations about religious language. The results are organized into two parts. The first

part deals with mysticism as a significant field for studying religious language. The second part deals with the main elements present in *Da Teologia Mística* that are significant for the religious field. We reached, partially, the conclusion that the Dionysian text can contribute to the field of religion in the sense of maturing the studies about the divinity.

KEYWORDS: Knowledge. Way. Denial. Neoplatonism.

INTRODUÇÃO

Da Teologia Mística (De Mystica theologia) é um pequeno tratado de ordem conceitual de natureza metódica que perpassa pela via do conhecimento divino. Ao especular *Da Teologia Mística* o possível conhecimento de Deus, o Pseudo-Dionísio, apresenta a mística do não ser como exercício necessário para uma união com a ‘Trindade mais que substancial e divina’. Fazem parte do *sistema dionisiano* a linguagem superlativa e as especulações ontológicas para uma intimidade limítrofe com a Deidade. Essa especulação, dentro das Ciências das Religiões, tem lugar na linguagem religiosa. O texto que estamos aqui tratando, embora apenas com cinco capítulos, é de densidade outrora afetiva ou intelectual.

A empiria tem oferecido dados que possibilitam atualizar a literatura em estudo. Não sabemos que os conceitos divinos das religiões atuais têm conteúdo mais antropológico que divino. Em uma segunda hipótese tais aspectos estão por completo bricolados. Enquanto um texto demonstra tanto cuidado para adentrar em um mundo sagrado, as religiões não parecem ter essa preocupação. Podemos falar inclusive da dessacralização da linguagem religiosa dentro dos ambientes sagrados. É diante disso, que *Da Teologia Mística* ganha força em nossos campos de pesquisa.

A pesquisa que estamos propondo a apresentar é de perspectiva bibliográfica efetivada por uma abordagem hermenêutica. Leitura e interpretação do texto em grego e em português. Onde considere o *Corpus* e as bibliografias secundárias que melhor contribuam com a hipótese dita no parágrafo anterior.

O nosso objetivo é apresentar uma filosofia baseada em uma linguagem religiosa que profere o Absoluto como *arché* de todas as coisas. Sendo assim, as exposições místicas do Areopagita, *Da Teologia Mística*, tratadas aqui estão organizadas em duas

partes: a primeira parte trata-se da conceituação da mística e a segunda, alguns apontamentos acerca da mística e sua contribuição para as ciências das religiões.

A LINGUAGEM MÍSTICA NO ESTUDO DO *CORPUS AREOPAGITICUM*

Abre-nos o mito da criação monoteísta do *Gênesis* 2, 7 uma proposição poética para o início de nossas especulações. Em parte: “então Iahweh Deus modelou o homem com a argila do solo, insuflou em suas narinas um hálito de vida e o homem se tornou um ser vivente”. No trabalho de Almeida (2009) o poema faz parte de um conjunto de textos denominados maximalismos. O conceito atribuído, marca a atuação da palavra sagrada. É o divino quem atua. Isso que se conferiu apresenta-se como relevante ao tema que aqui se propõe refletir. Primeiro porque a vida teve início, segundo a escritura, por um ser que é superior a tudo, o criador. Assim, formado por duas faculdades, o homem se apresenta ligado tanto a alma como a matéria. O termo *Neshamah* presente no relato da criação monoteísta liga o ambiente que a criatura é lançada ao ser que a criou.

Esse dado linguístico que estamos falando é um dos fundamentos que encontramos para dizer da sede do homem pelo sagrado. Para corresponder àquele que foi autor da vida, o ser criatura, tenta, de diferentes formas, aproximar-se de tal ser, seja pela grandiosidade do seu saber ou pela experiência espiritual em si. Não se trata de viver com uma multiplicidade de deuses, mas da natureza divina, que é, portanto, a mesma.

Nas pesquisas sobre o tema ‘mística’ na *Plataforma SciELO*, entre os anos de 2011 a 2018, encontramos quatro artigos. Estão intitulados: *Fidelidades criativas: ciência, mística e amizade na trajetória de Pierre Sanchis* (2018); *"Hodie Legimus in Libro Experientiae". A Apropriação Heideggeriana da Fórmula de Bernardo de Claraval* (2016); *A “Mística do Logos” e o Fundamento da Filosofia da Linguagem de Nicolau de Cusa* (2015); *Apropriações indígenas pela Nova Era: a Mística Andina no Brasil* (2013). Trilhando um percurso de identificação etimológica em tais artigos podemos marcar do artigo *Fidelidades criativas: ciência, mística e amizade na trajetória de Pierre Sanchis* um tópico o qual Steil dedica a explanação da ideia de mística. Sua

SOUSA, M. A. A. Mística, linguagem religiosa e perspectivas filosóficas para as Ciências das religiões em dionísio pseudo-areopagita. **Revista Eletrônica Amplamente**, Natal/RN, v. 1, n. 2, p. 19-31, abr./jun. 2022.

percepção é que religião é vida e é um objeto. Ainda neste espírito de entender sua compreensão etimológica, percebeu-se que o termo mística quer se referir a “uma radical e profunda experiência de fé” (STEIL, 2018, p. 310). O campo de atuação da mística, defendido por Steil, é aquele que “escapa nas tentativas reiteradas da ciência em capturar o mistério” (Idem). O ponto de partida do autor, para se chegar ao conceito, é da ciência antropológica, vale ressaltar.

A mística no artigo "*Hodie Legimus in Libro Experientiae*". A *Apropriação Heideggeriana da Fórmula de Bernardo de Claraval* assume sua etimologia dentro da *Vida Religiosa Consagrada*. Bernardo de Claraval explicita em seus escritos a vivência de uma mística. Assim, mais que conceitual, ela é vivencial. As etapas dessa experiência mística e, ao mesmo tempo o seu conceito, perpassa por etapas, a saber, a humildade, a caridade e a contemplação. No artigo de Neto (2015) a compreensão de mística passa por um processo de filiatio. Nesse caminho se alcança a união. “[...] se a filiatio, enquanto modo de união com Deus na outra vida é inefável, daí não segue, porém, que dela não possamos nada dizer” (NETO, 2015, p. 21). Adentramos em um campo a qual comunica o termo mística. Nada se pode dizer da união do homem com o divino.

Chamamos atenção ao artigo de Steil e Sonemann (2013), *Apropriações indígenas pela Nova Era: a Mística Andina no Brasil*, pela originalidade do tema tratado dentro das especulações do campo da mística. Até o dado momento, nossas pesquisas estavam concentradas na análise conceitual do termo mística. Tais atores trazem uma pesquisa distinta, argumentando que a mística é mais que um conceito. Ela é um estilo de vida. “A Mística Andina proporciona os recursos simbólicos e rituais para se vivenciar a imersão neste mundo fundado sobre o sagrado, o qual conecta suas partes numa totalidade que se apresenta como *Pachamama* para seus participantes” (STEIL; SONEMANN, 2013, p. 87). Evidenciamos, assim, que, mais que conceitual, os autores trazem dados de uma vivência de uma comunidade que puramente fazem valer a terminologia mística.

É no artigo de Marinho (2002) *Mística, Linguagem e Silêncio na Filosofia de Plotino*, que temos uma preocupação etimológica da palavra mística. Esta é uma palavra de origem grega *mystikós* e adjetivo do termo *mysterion*. É definida como

caminho a ser percorrido. *Mistérion* deriva do verbo *myo* e do verbo *ago*. Com isso, refere-se a fechar os lábios, estar fechado. A derivação *ago* é atribuída a ideia de conduzir. Sendo assim, estas palavras provindas do grego permitem discutir a via percorrida pelos místicos, sendo que os mesmos ao chegar nesta instancia, apenas o que muda e a forma pela qual experienciou o divino, significa, portanto, o ato de inserir alguém a ciência de uma verdade escondida. Para resumir a origem desse conceito, Marinho (2002, p. 97) ao tratar desta etimologia diz que “mística deriva do grego *mýô* e significa fechar-se; especialmente fechar os olhos, recolher-se. Por isso, *mystikón* é oposto de *phanerón* (aberto, manifesto)”.

A partir desses pressupostos, ao se falar de mística, pensa-se em dois aspectos, o místico e a mística. Falou-se de mística, porém o místico como diz Boff (1994, p. 15) “[...] é aquela pessoa que consegue ver na história e em todas as articulações da existência humana este fio condutor divino que tudo une, tudo ordena e tudo eleva”. Isso leva a pensar propriamente que os fundamentos desse termo estão ligados ao ser humano, como, também, ao ser que é superior a tudo. Trata-se de uma ciência do oculto que pressupõe experienciar e calar. Desse modo, percebendo a mística como objeto intrínseco, a essência do homem, se difere dos outros saberes por se preocupar em unir-se, apesar de sua multiplicidade, ao Uno.

Ainda na procura de definir o que seja mística encontra-se em Tugendhat (2005, p. 11) o seguinte argumento: “a palavra mística é irremediavelmente ambígua, mas se se a entende como consciência da unidade de todas as coisas, pode-se distinguir tanto em Sankara como em Eckhart um componente místico e outro religioso (TUGENDHAT, 2005, p. 12. Tradução nossa)”. Isso, reflete a ideia de que a mística está distante da religiosidade ou da religião. Porém, segundo Ernst Tugendhat (2005, p. 12) a mística por ser antropológica não quer dizer que seja religiosa. Mas pelo contrário, é superior à religião. Diz respeito a uma relação com o Ser superior a toda inteligência metafísica. Ela procura responder às dúvidas que diz respeito as impossibilidades de ter acesso a algo irreal. Isso acontece por meio da linguagem, forma específica que norteia tal experiência.

Em razão disto, a linguagem mística se reveste de paradoxos: Deus é tudo e Deus é nada. O mundo é infinito e o mundo é finito. As trevas

são luminosas e a luz é tenebrosa. O grande saber é não saber e o absoluto saber consiste em não saber que não se sabe. A questão da dialética nos encaminha, assim, para o problema da linguagem própria da mística (BOFF, 1994, p. 18).

A linguagem conduz a um pensamento global sobre mística, já que não significa ser religioso para ser místico, mesmo assim, segundo Ernst (2005) a mística pode ser estudada a partir de três perspectivas, a saber, a mística budista, a taoísta e a cristã. A cristã tomará espaço nesta reflexão não pela cultura religiosa deste país, mas porque Pseudo-Dionísio a influenciou em grande escala.

Deste modo, a mística cristã influenciada pelo pensamento filosófico-teológico do Pseudo-Dionísio reflete o axioma transcendente como afetivo e em outras instâncias intelectual. Entre um e outro parece perpassar a simplicidade. Para os cristãos não adianta usar muitos artifícios intelectuais para adentrar na profundidade do sagrado. Estagnar na dimensão afetiva não é a melhor.

Quando falamos dessas coisas nos vem a memória esta escritura:

Naquele momento, ele exultou sob a ação do Espírito Santo e disse: 'Eu te louvo, ó Pai, Senhor do céu e da terra, porque ocultastes essas coisas aos sábios e entendidos, e as revelastes aos pequeninos. Sim, o Pai, porque assim foi do teu agrado (BÍBLIA DE JERUSALÉM: LUCAS 10, 21-22).

Trazemos presente essa citação bíblica para este sistema de ideias para situar a importância da simplicidade ante o divino. Mas, tal simplicidade está num patamar intermediário. Isso lembra a perspectiva aristotélica de meio-termo.

Ao dialogar com a filosofia dionisiana pode ser encontrado, também, esse dilema. A mística torna-se, portanto, enquanto objeto de estudo, uma disputa que procura entender a melhor maneira de corresponder à união de uma dualidade existente nesta fonte de mediação, se assim, pode ser compreendida. Equivale pensar a mística como a forma mais simples de elevar a consciência divina, mas que a forma de se chegar a isso confunde a razão e a ignorância humana.

Por isso, durante o período medieval, especificamente, o pensamento de Dionísio conquistou o espaço privilegiado, o qual responde a melhor forma deste relacionamento. Porém, isso foi ao longo da história uma discussão relevante em saber qual linha, a afetiva ou a intelectual, melhor corresponderia aos apelos ditos pelo

apóstolo Lucas. Nos textos do Pseudo-Dionísio, *Da Teologia Mística*, encontra-se a raiz de algo dificultoso de, também, se entender qual a via que se chega ao conhecimento divino. Outrora, tal pensamento não desvia em nada da verdadeira via que conduz ao ser superior. Mas, por interpretações, foi vista em dois modos, afetiva e intelectual.

Esta ideia reflete o quanto a obra não apontou apenas uma única forma de experienciar a divindade. Isso possibilita interpretar a melhor forma disso acontecer. Porém, o que mais esclarece a concepção frente a este problema e que a mística transfere o ser humano da dualidade, seja afetiva, seja intelectual.

O filósofo Dionísio é confundido com inúmeros homens entre os séculos V e VI d.E.C. confundem a autor da *Teologia Mística* com o convertido por Paulo de Tarso, no areópago. Outros confundem o Dionísio com o Bispo e mártir de Atenas. A confusão disso está nas hagiografias às obras filosóficas do Período Medieval. Porém, o que importa para este momento é saber que o autor do *Corpus Dionysiacum* oferece um pensamento significativo para dimensão místico-filosófica e para o campo das Ciências das Religiões como aspecto linguístico da prática religiosa.

CONCEITOS PSEUDO-DIONISIANOS DE MÍSTICA E SUA CONTRIBUIÇÃO PARA O CAMPO DAS CIÊNCIAS DAS RELIGIÕES

O *Corpus* é composto de quatro tratados e dez *Cartas*. A mística *apofática* de Dionísio Areopagita nos quatro tratados consiste em pensar como experienciar o ser que tudo transcende. Fazem parte deste círculo, *Dos Nomes Divinos*, *Da Teologia Mística*, *Da Hierarquia Eclesiástica* e *Da Hierarquia Celeste*. Sugere-se, aqui, apresentar *Da Teologia Mística*, apesar de ser uma segunda coluna da teosofia, um tratado acerca do conhecimento divino. O filósofo apresenta por primeiro em *Dos Nomes Divinos* o que é preciso para se aproximar da *Teologia* e na *Da Teologia Mística*, da continuidade a essa possibilidade através da Mística do Silêncio.

Ao iniciar a Mística do Silêncio, Pseudo-Dionísio apresenta o conceito de Treva Divina como inerente àquilo. Para isso, procura esclarecer a forma de chegar a ela. O meio leva este filósofo a apresentar duas vias, a afirmativa e a negativa como método e por fim procura explicar que a ‘Causa’ para esta via não é sensível nem inteligível. O primeiro capítulo dedica a Treva; o segundo a diferença entre a Teologia Afirmativa da

Negativa; O terceiro diz que a causa transcendente da realidade não pode ser sensível; o quarto discorre que a causa transcendente do inteligível não é sensível e por fim, o quinto, que ela, também, não é inteligível.

A palavra treva divina não combina quando dirigida à ciência teológica, pois Deus é luz. Contrário a isso, Dionísio apresenta a Treva como resultado do desapego necessário para se unir àquele que está acima de toda realidade metafísica. O seu texto tem início com uma prece dirigida a Trindade, a qual por uma linguagem dotada de um sentido exultante é comum a mística do Pseudo-Dionísio. A linguagem, como outras tentativas de se envolver com o ser imensurável é um problema. Como se trata de um enigma que só a mística, através, do silêncio, procura resolver, Dionísio utiliza a sabedoria dos cristãos, a literatura bíblica, como forma de se conhecer um ser que não é conhecível. A natureza divina é uma incógnita, ofuscada e impossibilitada.

Acerca da união mística com a divindade, no primeiro capítulo da *Teologia Mística* – TM expõe que esta possibilidade exclui as atividades sensíveis e intelectuais. Em seu opúsculo tratado (TM, I, 997B) ao pedir aos adoradores de Deus (Timóteo) que para a união mística é preciso “renuncia[r] às percepções sensoriais e as actividades intelectivas”. Para o filósofo o conhecimento teológico “ocultam-se numa treva de silêncio” (TM, I, §1, 997A). Isso acontece porque a possível formar deste conhecimento os fundamentos que nos depreendem, seja do meio sensível ou do inteligível.

A tentativa intelectual de uma experiência mística com Deus, assim, como a sensível, não é oportuna para adentrar na treva. A treva é luminosa e por essa luminosidade, as duas perspectivas não conseguem conduzir o homem ao Ser que é superior a tudo, possibilitando, portanto, uma não revelação divina. Para a mística dionisiana, a Trindade, a qual dispõe de todo o saber, para os seus adoradores, torna possível uma experiência incomparável àqueles que desfazem da via sensitiva e intelectual para, assim, se aproximar d’Ele (Cf. TM, I, §1, 997A/B).

A partir disso, Pseudo-Dionísio faz a súplica de praticar esse despreendimento com o deixar de lado as questões “que pertence ao sensível e ao inteligível e todas as coisas que não são e que são” (TM, I, §1, 997B). Essa primeira condição para adentrar na treva divina, em outras palavras, ultrapassa até a pureza. A *Tearquia* é delicada,

qualquer obstáculo pode interferir em uma possível experiência mística. Por isso, é necessário o desinteresse *apofático dionísiano*. O termo *apóphasis*, como silêncio místico, descreve de Deus aquilo que Ele não é.

Dionísio lembra que a experiência mística só é possível apenas para os iniciados (Cf. TM, I, §1, 1000A). Estes são aqueles que ele chama de amigo *Teófilos*. Estes acreditam que acima deles existe “aquele que está acima de toda a substância e de todo o conhecer” (TM, I, §1, I997B) e que se chega a conhecê-Lo por um empenho diferente do seu próprio esforço. Ele é superior a tudo. A teofania acontece para os que “se elevam além de todos os cumes santos e deixam para trás todas as luzes divinas, todos os sons e palavras e do céu, penetrando “na treva onde” na realidade está” (TM, I, §3, 1000 C) experimentam o que oferece a divindade.

O ‘está’ para Dionísio não significa a divindade, mas a manifestação. Deus é transcendente, ou seja, permite a contemplação onde se manifesta. Nos lugares santos, o que está, que é e não é, toma aquele que se entregou por completo e desinteressado pelo conhecimento que permite chegar à plenitude das ascensões divinas.

Mas como alcançar esta “Treva”? Isso é o que procurará mostrar Pseudo-Dionísio no segundo capítulo da Teologia Mística, ou seja, a contribuição da teológica afirmativa. A forma de se chegar à Treva está “precisamente pelo ato de não ver nem conhecer” (TM, II,1025B). Deus ninguém viu. A teosofia só acontece misticamente a quem Ele quer. Mediante isso, duas formas podem ser consideradas para se pensar o *via apofática*. Primeiro, temos a via afirmativa que Dionísio conceitua como o primeiro momento das eliminações sistemáticas das coisas existentes para se chegar as coisas mais simples. Em seguida a ascese acontece pelas coisas mais simples até as mais elevadas (Cf. TM, II, 1025C).

No terceiro capítulo escolher falar do método afirmativo e negativo como uma privação de palavras e de pensamentos. Para Dionísio “quanto mais nos erguemos até o que é elevado, mais se limitam numa visão de conjunto das realidades inteligíveis” (TM, III, 1033B). Por isso, para o filósofo diante do inteligível não há mais palavras, nem pensamentos. Na experiência mística “na proporção da subida vai-se também contraindo” (TM, III, 1033C) possibilitando a entrada num silêncio *teofânico*.

O método negativo é entendido por Dionísio como aquele que parte das coisas sensíveis para os inteligíveis. A negação não se refere à divindade, mas a tudo em que sendo perfeição, para os seres mensuráveis é imperfeito. O método afirmativo parte do inteligível para as sensíveis. A afirmação consiste em afirmar de Deus todas as coisas perfeitas que nos seres mensuráveis podem ser encontradas, porém, se escolhem as mais excelsas.

Deus não se resume qualitativa ou quantitativamente. Porém, contém em si o poder, a luz. Não está submetido à mensuração sensível. Diante disso, o método negativo parte da via sensível como forma de se aproximar da causa de todas as coisas, no entanto, como origem de todas as coisas ele não é sensível. Com a ascensão apreende-se que Deus também não é inteligível. Este Ser não é do mundo da opinião nem da verdade. Ele contradiz isso. Não há como pensá-lo. Ele, assim como diz Pseudo-Dionísio, está “liberto de tudo, [e] está além das coisas” (TM, V, 1048B).

Na análise que fizemos do tratado *Da Teologia Mística*, ressaltamos alguns temas que falam da experiência do homem em torno de Deus. Os conceitos tratados não são vazios e falam do modo como o homem entende o sagrado. As proposições constituem dados linguísticos. Para Nogueira (2013, p. 443), “a religião tem uma relação tensa com o universo da linguagem”. Uma tensão que, diante do inexplicável, resta usar de comparações e metáforas para falar do que é sublime.

No trabalho intitulado *Linguagem e Religião: um jogo, de racionalidade, de identidade, de fundamento*, de Mendes Pinto, quando fala de linguagem argumenta que é apreendida no véis da dinâmica da filosofia cartesiana. Na racionalidade cartesiana consta: argumentação; demonstração e verificação. Esse dado que Pinto (2002) traz no seu artigo tem uma importância grandiosa no nosso trabalho. Pois, a linguagem mística tem argumentação. Não é uma argumentação muito lógica quando se comparada a textos filosóficos, mas uma argumentação da união do homem à divindade, porém sem nenhuma preocupação concatenada de um texto formal.

A tensão dita por Nogueira e a racionalidade linguística dita por Pinto não se distanciam. Enquadrar a experiência mística num sistema linguístico à maneira cartesiana tem seu grau de complicação elevado. O texto *Da Teologia Mística* é um

método e não um relato. Pois os elementos que constituem *Da Teologia Mística* são próprios de uma tradição e não de alguém que teve uma experiência.

Não diferente da tradição, o autor dialoga com a preocupação de buscar a arché da transcendência. Os recursos literários são intrínsecos. Enxergamos no texto uma ligação entre a tradição filosófica, a religião que é cristã e a ideia linguística que é metafórica. Deve ser por isso que Rubem Alves (1999, p. 13) escreve que o “estudo da religião, portanto, longe de ser uma janela que se abre apenas para panoramas externos, é como um espelho em que nos vemos”.

O que preferimos é que estamos experimentando internamente. Os conceitos e ideias que temos do sagrado são sistemas desenvolvidos por nós. É mais interno que externo. No caso do texto em questão ousamos perguntar: no sistema linguístico *Da Teologia Mística*, o autor fala como se estivesse se vendo em um espelho como nos propõe Rubem Alves ou seu trabalho é apenas de natureza filosófica e conceitual? Temos uma preocupação metodológica. As categorias constituem o sistema de aproximação com o sagrado. Seja qual for o nome da divindade, o sistema dionisiano tem características universais.

CONCLUSÃO

Porém, conhecer a Deus pressupõe se perder. Se for assim, não se conhece, apenas se experiência. Diante disso, Dionísio não pode estar defendendo uma mística intelectual, nem uma mística sensitiva. Deseja mostrar que para o ser humano existem coisas incompreensíveis a sua limitação. Não é possível conhecer profundamente, por exemplo, a Deus.

Na *Tearquia* não existe um querer subjetivo. Acontece o que tem de acontecer e mais nada. Não é intelectual por impossibilitar o funcionamento da *noesis*. Não é afetiva por que o afeto é pouco para se aproximar de algo tão supra celeste. A razão procura entender, a afetividade toma para si o que não é seu.

A isso ou àquilo, Deus não pode se manifestar. Não é o ‘eu’ quem quer, mas ele. A teologia *apofática* mediante essa confusão leva o iniciado ao amor *caritates* como

forma suprema e realização total daquilo que só Ele, após ter tomado seu lugar, pode realizar.

REFERÊNCIAS

- A BÍBLIA DE JERUSALÉM. Nova edição, revista. São Paulo: Paulinas, 1985.
- ALMEIDA, Fabio Py Murta de. Leitura sobre a criação - Gênesis 1 sobre exercício maximalista e minimalista. **Revista Eletrônica Espaço Teológico**, n. 4, São Paulo, 2011.
- ALVES, Rubem. **O que é religião?** São Paulo: Loyola, 1999.
- ECKHART, Mestre. Introdução. Mestre Eckhart: A mística da disponibilidade e da libertação. In: **O livro da divina consolação e outros textos seletos**. Trad. De Raimundo Vier; Fidelis Vering, Leonardo Boff, Emmanuel Carneiro Leão e Gilberto Gonçalves Garcia. 3ª ed. Petrópolis: Vozes, 1994, p. 11- 48. (Coleção Pensamento Humano).
- NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza. Linguagens religiosas: origem, estruturas e dinâmicas. In: PASSOS, João Décio; USARSKI, Frank (Org.). **Compendio de Ciência da Religião**. São Paulo: Paulinas: Paulus, 2013, p. 443-455.
- NETO, José Teixeira. A “Mística Do Logos” E O Fundamento Da Filosofia Da Linguagem De Nicolau De Cusa. **Trans/Form/Ação**, v. 38, n. 1, Marília, 2015, p. 9-28.
- MARINHO, M. S. C. Mística, linguagem e silêncio na filosofia de Plotino. **Mirabilia: Revista de História Antiga e Medieval**, vol. 2, n. 2, São Paulo, 2002. p. 93-101.
- MARINHO, M.S. C. **Amor, caritas e dilectio: elementos para uma hermenêutica do amor no pensamento de Nicolau de Cusa**. Tese de Doutorado. Coimbra, 2008.
- PSEUDO-DIONISIO AREOPAGITA. Teologia Mística. Versão do grego e estudo complementar de Mario Santiago de Carvalho. **Mediaevalia: textos e estudos**, n. 10, Portugal, 1996.
- PINTO. Paulo Mendes. Linguagem e Religião: um jogo, de racionalidade, de identidade, de fundamento. **Revista de Estudos da Religião**, nº 4, São Paulo, 2002, p. 81-98.
- STEIL, Carlos Alberto; SONEMANN, Raquel. Apropriações indígenas pela Nova Era: a Mística Andina no Brasil. **Religião e Sociedade**, vol. 33, n. 2, Rio de Janeiro, 2013, p. 78-101.
- STEIL, Carlos Alberto. Fidelidades criativas: Ciência, mística e amizade na trajetória de Pierre Sanchis. **Religião e sociedade**, v. 38, n. 2, Rio de Janeiro, 2018, p. 302-326.
- SANTOS, Bento Silva. "Hodie Legimus in Libro Experientiae". A Apropriação Heideggeriana da Fórmula de Bernardo de Claraval. **Trans/Form/Ação**, v. 39, n. 3, Marília, 2016, p.101-120.

TUGENDHAT, Ernst. **Sobre mística**. Estudios de filosofía, n. 34, Medellín, 2006, p. 269-278.

Data de submissão: 12/04/2022. Data de aceite: 20/04/2022. Data de publicação: 25/04/2022.