

DIONÍSIO AREOPAGITA LIDO POR TOMÁS DE AQUINO E MESTRE ECKHART

DIONYSIUS AREOPAGITA READ BY THOMAS AQUINAS AND MEISTER ECKHART

Saulo Matias Dourado¹

RESUMO

Tomás de Aquino e Mestre Eckhart, ambos dominicanos, tiveram um mestre em comum: Alberto Magno. A partir das leituras do professor, estudaram diretamente as *Sentenças* de Pedro Lombardo e os *Nomes Divinos* de Dionísio Areopagita, comentados por Alberto item a item. Cada um dos autores levou da teologia negativa um aspecto para o próprio entendimento da essência divina. Tomás concluiu que o intelecto humano não conhece aquilo que Deus é no estado de vida presente, apenas na separação da alma em relação ao corpo quando este mesmo intelecto poderia compreender Deus diretamente. Em Eckhart, esse estado de graça é uma simbologia da união da alma com o divino em arrebatamento, a ser alcançada ainda nessa vida, pelo homem desprendido. Seria a diferença fundamental entre os dois discípulos o uso da negação para uma epistemologia do intelecto humano e o outro para a radicalização da união da alma com Deus? Em outros termos, Tomás de Aquino parece assumir a teologia negativa de Dionísio em prol de uma teoria do conhecimento da via da remoção em geral, enquanto Eckhart coloca a questão em uma ontologia, no fundo sem fundo da alma e de Deus. Dionísio Areopagita, hodiernamente Pseudo-Dionísio Areopagita ou Dionísio Pseudo-Areopagita, foi alçado à autoridade máxima da Teologia. Cabe-nos, nesse espaço, apresentar a sua trajetória de recepção e destacar as leituras de Tomás de Aquino,

¹ Doutorando em Filosofia pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal da Bahia. *E-mail*: saulomdourado@gmail.com

com destaque para a *triplex via* para o conhecimento da essência divina, e a mística pela negação em Mestre Eckhart.

Palavras-chave: Dionísio Areopagita. Tomás de Aquino. Mestre Eckhart. Via Negativa. Mística.

ABSTRACT

Thomas Aquinas and Meister Eckhart, both Dominicans, had a master in common: Alberto Magno. From the teacher's readings, they directly studied the *Sentences* of Peter Lombard and *The Divine Names* of Dionysius the Areopagita, commented by Alberto item by item. Each of the authors took from negative theology an aspect for their own understanding of the divine essence. Thomas concluded that the human intellect does not know what God is in the present state of life, only in the separation of the soul from the body when this same intellect could understand God directly. In Eckhart, this state of grace is a symbol of the union of the soul with the rapturous divine, to be achieved even in this life, by the detached man. Would the fundamental difference between the two disciples be the use of negation for an epistemology of the human intellect and the other for the radicalization of the soul's union with God? In other words, Thomas Aquinas seems to take Dionysius' negative theology in favor of a theory of knowledge of the path of removal in general, while Eckhart puts the question in an ontology, in the bottomless bottom of the soul and of God. Dionysius the Areopagita, nowadays Pseudo-Dionysius the Areopagita or Dionysius the Pseudo-Areopagita, was raised to the highest authority of Theology. It is up to us, in this space, to present his trajectory of reception and to highlight the readings of Tomás de Aquino, with emphasis on the triplex path to the knowledge of the divine essence, and the mystique by the negation in Mestre Eckhart.

Keywords: Dionysius Areopagita. Thomas Aquinas. Meister Eckhart. *Via Remotionem*. Mystic.

INTRODUÇÃO

Étienne Gilson afirma em sua obra sobre o tomismo: «Como se tocada por uma varinha mágica, a doutrina de Dionísio emerge [da obra tomista] transformada. Santo Tomás a conserva inteira, sem conservar o mesmo sentido»². Em termos mais estatísticos, M.D. Chenu reitera que Tomás de Aquino citou Dionísio Pseudo-Areopagita em torno de 1.700 vezes, menos referenciado em toda a obra tomística apenas do que Aristóteles e Santo Agostinho. O intérprete é categórico ao dizer: “Na *Suma*, como se sabe, o ponto de partida e o plano de sua síntese são expressadamente tomados da teologia pseudo-dionisiana”³. Em Mestre Eckhart o número de citações igualmente se avoluma e a influência é direta. O que traz a nós uma questão de estranhamento: de que modo um filósofo neoplatônico, defensor da teologia negativa e mística, pode ter alcançado e influenciado estruturalmente o pensamento daquele que é considerado o auge da Escolástica Medieval e daquele que é o representante da mística renana?

Para quem não está familiarizado com a obra de Dionísio Pseudo-Areopagita pode estranhar imaginar que seus livros não só tenham recebido a atenção de um filósofo do quilate de Aquino, como tenha sido um dos mais estudados. Antes, o mentor de Tomás, Alberto Magno, dedicara um volume comentado de *Os Nomes Divinos* de Dionísio, como fizera igualmente para os escritos de Aristóteles. Outro aluno de Magno, o renano Mestre Eckhart, foi também um seguidor da teologia mística de Dionísio, ampliando sua linguagem e as possibilidades de seus conceitos. Contudo, não foi uma particularidade passada de mestre e discípulo; deter-se e comentar a obra dionisiana foi uma ação de pesquisa compartilhada entre as universidades do século IX ao século XIV, chegando a Nicolau de Cusa em *A douta ignorância*⁴.

² GILSON, 1922, p. 166.

³ CHENU, 1967, p. 79.

⁴ GANDILLAC, 1943, p. 31.

O então Dionísio Areopagita, hoje Pseudo-Dionísio Areopagita ou Dionísio Pseudo-Areopagita, foi alçado à autoridade máxima da Teologia. Cabe-nos, nesse espaço, apresentar a sua trajetória de recepção e destacar as leituras de Tomás de Aquino, com destaque para a *triplex via* para o conhecimento da essência divina no estado da vida presente, e a expansão mística a partir de Mestre Eckhart.

1 DIONÍSIO AREOPAGITA: BREVE HISTÓRIA

No século IX, o *Corpus Dionisiacum* mereceu uma primeira edição latina completa, com tradução e comentários críticos de Hilduíno, abade de São Dinis, na França. Para o clérigo, Dionísio seria o próprio Dinis, o mártir, que teria ido parar ao fim da vida em Lutécia, na Atenas do Ocidente, atual Paris, e sido condenado por perseguição aos cristãos. (BEZERRA, 2009, p. 19). Segundo o comentador Manoel Carvalho, em tradução comentada para português da Teologia Mística de Dionísio, a edição de Hilduíno possuía muitos erros, corrigidos décadas mais tarde por João Escoto. O desafio de traduzir do grego Dionísio Areopagita é retomado por autores como João Sarraceno, no século XII, e mais contemporâneo a Tomás de Aquino, Roberto Grosseteste.

Por que então um autor que mereceu tamanha consideração durante a Idade Média hoje pode não ser tão comentado? Pelo equívoco que o próprio Dionísio inculcou para a posteridade. Durante os muitos séculos medievais, pensou-se que sua obra tivesse sido escrita contemporaneamente ao próprio Cristo, e que ali seriam palavras de um seguidor direto de Paulo de Tarso, que o testemunhou pregar em Atenas e foi convertido, conforme é citado em Atos 17, 34.

Ocorre que o próprio autor do *Corpus Dionysiicum*, em cartas destinadas a Timóteo, outro personagem bíblico, descreve reuniões com apóstolos e eventos como o Eclipse solar ocorrido no momento da crucificação de Jesus. Escreve ele, em uma carta: “O que dirás do Eclipse solar ocorrido quando puseram o Salvador na cruz? Estávamos os dois

em Heliópolis e ambos presenciamos o fenômeno extraordinário da luz ocultando o sol (...)"⁵. Em *Nomes Divinos*, ele diz ter estado com São Pedro e São Tiago à ocasião da morte de Maria⁶. Quando sua obra foi resgatada em Bizâncio, pensou-se tratar da descoberta de um escrito praticamente apostólico. E assim foi credenciado pelos séculos seguintes e recebeu o título de máxima autoridade, com efeito de seus tratados *Hierarquia Celeste*, *Hierarquia Eclesiástica*, *Os Nomes Divinos* e *Teologia Mística*, além das cartas, serem lidos e interpretados pelos doutores da Igreja.

Houve alguns questionamentos à veracidade dos escritos, isto é, quanto a autoria da obra ser mesmo daquele Dionísio do Areópago descrito no Novo Testamento, mas as dúvidas só tiveram eco durante o período da Reforma. Há registros de Lutero e de Erasmo de Roterdã terem inclusive negado a possibilidade já à época. No entanto, somente no século XIX o medievalista Josef Stiglmayr encontrou evidências de que havia uma incompatibilidade entre a figura histórica de Dionísio e o teor dos seus escritos, dentre elas: 1) a liturgia descrita na *Hierarquia Celeste*, com presença de Bispo e Ministros, é posterior à era apostólica; 2) a primeira citação à obra dionisiana ocorre só em 533, no Concílio de Constantinopla, já como uma autoridade oficial, o que é estranho por ter sido ignorado por toda a Igreja primitiva, 3) os textos só podem ser posteriores ao concílio da Calcedônia, pois evita com aparente consciência fórmulas consideradas em desuso pelo Henótico do imperador Zenon, no ano de 482.

O historiador da filosofia H. D. Saffrey acrescenta ainda um ponto: a semelhança entre passagens de Proclo (412-485) e escritos de Dionísio é evidente⁷. Hugo Koch, por sua vez, comparou o *corpus* e textos do neoplatonismo, mostrando a correspondência entre os dois também na

⁵ EP VII, 1081 A apud e trad. BEZERRA, p. 14.

⁶ BRANDÃO, 2005, p. 83.

⁷ BEZERRA, p. 14-15

forma, pelas estruturas de introdução, transição e conclusão⁸. Eis o que reitera a afirmação de Lutero já em 1519, na Disputa de Leipzig, Dionísio “é mais platônico do que cristão” (PERL, 2007, p.2).

Ficou estabelecido, assim, que o autor do *Corpus Dionysiacum* é Pseudo-Dionísio Areopagita ou Dionísio Pseudo-Areopagita, pois não pode ser o personagem que se atribuiu. Contudo, tampouco foi possível, até então, descobrir sua identidade. As suposições são rastreáveis a partir dos marcos já citados, e mais um igualmente intrigante: a tradução de toda obra dionisiana para o sírio no século VI. Foi a primeira tradução de sua obra e única por um longo período, conforme já mencionamos em relação a Hilduíno em 825. O que levou comentadores como Hausherr e Balthasar a proporem a tese de que Pseudo-Dionísio Areopagita foi, na verdade, um monge de Damasco entre os anos 500.

A busca é inconclusiva e provavelmente infinita. Pseudo-Dionísio não é um equívoco feito por interpretações de comentadores, de tradutores ou editores ao longo da Idade Média, como ocorreu com outros textos gregos; ele é um equívoco forjado pelo próprio autor. Por tal brecha, esse autor anônimo transformou o percurso da Filosofia no período medieval, sendo o patrono tanto da mística, quanto o responsável pelo desafio riquíssimo para a escolástica em acolher o neoplatonismo no coração do aristotelismo.

Uma de suas heranças conceituais é a Teologia Negativa. Para Dionísio, tudo o que se possa dizer sobre o ser divino seria apenas uma aproximação do que Deus mesmo é, e ainda muito aquém do que verdadeiramente sua natureza seja. Então o melhor modo de se falar sobre o divino seria pela negação. Para um conceito assim, que é o da pura deidade, que não pode ser apreendido nem pelos sentidos, nem pela inteligência, a possibilidade da linguagem é a simbólica, a metafórica, e da alma, pela ascese de união com o Uno que é Deus mesmo.

⁸ BRANDÃO, 2005, p. 85

1.1 A RECEPÇÃO POR TOMÁS DE AQUINO

As referências de geração para um estudante dominicano de teologia como Tomás de Aquino foram Pedro Lombardo, Alexandre de Hales, Boaventura e Alexandre Magno. Os quatro, a seu modo e com focos distintos, comentaram obras de Dionísio Areopagita⁹. Nas *Sentenças* de Lombardo, obra de análise obrigatória, a *Hierarquia Celeste* é citada, ao se tratar das diferentes categorias para o entendimento da Trindade, e a questão dos nomes divinos é abordada, quando se coloca o problema da nomeação da unidade divina entre as suas propriedades e sua inefabilidade. O autor coloca a possibilidade de alguns nomes próprios para aqui Deus mesmo é, mas entende que a correspondência é por tradução humana e que o seu conhecimento no mundo criado se dá mais por participação do que intelecção direta. Ou seja, o estatuto dionisiano não é superado.

Como Pedro Lombardo, Alexandre de Hales escreve na *Glosa* e na *Suma* sobre a unidade da essência divina na Trindade, com destaque maior para o problema da linguagem. Como nomear Deus é uma questão de sua abordagem, com referência direta já a Dionísio. Em divisão própria, Alexandre indica que há espécies de nomes, dos particulares aos fictícios, e que haveria também os nomes essenciais. Deus ultrapassa a linguagem, o que faz ser conhecível, mas não compreensível. A substância divina transborda de tal modo, se faz tão imensa, que o conhecimento positivo não consegue alcançá-lo, e sim o conhecimento privativo, ou seja, aquele que priva a positividade e requer a negação para conhecer. Por hipérbole, como Dionísio recomenda, Alexandre de Hales aponta a essência divina como infinita e imensa, *quantum ad incomprehensibilitatem*, e afirma que “Deus é incompreensível”¹⁰.

⁹ HUMBRECHT, 2005, p. 92.

¹⁰ *Ibidem*, p. 97

Boaventura, contemporâneo de Tomás de Aquino, em seus *Comentários às Sentenças de Pedro Lombardo*, propõe uma distinção entre conhecimento por compreensão e por apreensão. A apreensão consiste na ação sobre uma verdade que se manifesta, a compreensão se dá pela totalização da verdade da coisa conhecida. Pela grandeza e pela beleza através das criaturas, o criador se faz conhecer, segundo analogia e não diretamente. Há uma apreensão dos significados divinos, mas a tentativa de compreensão pela criatura de sua perfeição é *per ablationem*, o que traz o caráter negativo. Alberto Magno, ao também comentar as *Sentenças de Pedro Lombardo*, é mais direto do que Boaventura e cita a contribuição de Dionísio Areopagita quanto a um conhecimento negativo sobre a essência divina e a impossibilidade de se nomeá-la senão por nomes simbólicos¹¹.

Nomes essenciais, como Alberto Magno os chama, ou também nomes trinitários, fazem parte do discurso, da fala tradutora da realidade divina na expressão humana. Magno fala de *nomina negativa* ou *priativa*. Os nomes negativos, por lidarem com o imenso, o incriados, não predizem de Deus, mas mostram o que ele não é. Estes nomes são reduzidos à essência, conforme a negação torna certa de alguma forma e indica o que a coisa é. A negação liberta o ser daquilo que não é, e por isso é também uma atividade de nomeação. Diante de tamanha consideração, Alberto Magno estenderá seus estudos e escreverá uma interpretação direta da obra dionisiana, com um inédito *Comentários aos Nomes Divinos*.

Esse livro aparece em período turbulento. Em 1241, o dominicano Étienne de Vénisy, ao fazer seus próprios comentários às *Sentenças de Pedro Lombardo*, tem dez proposições condenadas pela Inquisição, em que se afirma ser a essência divina impossível de ver pelo intelecto dos homens ou dos anjos. Seria uma tentativa oficial de barrar as interpretações apofáticas acerca da substância divina¹²? Dionísio Areopagita possuía autoridade clerical, mas havia então um receio

¹¹ *Ibidem*, p. 115.

¹² NASCIMENTO, 2008, p. 12.

de que a teologia mística e negativa se tornasse um princípio máximo entre os filósofos?

Alberto Magno decidiu, nesse momento, escrever suas interpretações quanto aos *Nomes Divinos*, e Tomás de Aquino fará o mesmo, com consequências em sua própria teologia. O Aquinate usou a interpretação do *Corpus Dionysiacum* de Alberto como a fonte primária de seu comentário ao escrito de Dionísio Areopagita e, ao mesmo tempo, “aproveitou a oportunidade para fazer todos os tipos de mudanças, esclarecimentos ou correções nos ensinamentos de seu mestre”¹³.

2 A TEOLOGIA NEGATIVA EM TOMÁS DE AQUINO

A noção de *conhecimento negativo* em Tomás de Aquino é trabalhada por Carlos Arthur Ribeiro Nascimento (2008), ao abordar o método negativo no Aquinate. O conhecimento sobre a essência de Deus, na obra tomística, seria alicerçada pelos princípios da teologia negativa, desenvolvida nos *Nomes Divinos* de Dionísio Areopagita. Tomás já teria expressado na *Suma Teológica*: “(...) não podemos saber a respeito de Deus o que é, mas o que não é, não podemos considerar a respeito de Deus como é, mas antes como não é” (P. 1, Q. 3, prol.)¹⁴. É o que Nascimento chama de *conhecimento negativo de Deus*, como o modo próprio de se conhecer a Deus também em Tomás de Aquino.

Tal colocação e discussão não é uma novidade no estado da arte. John P. Wippel (1984) defende que, diante das disputas em que se punha ou não a teologia negativa enquanto um equívoco para a doutrina da Revelação, Tomás teria escolhido defender tal posição pela coerência com sua teoria do conhecimento e pela manutenção da total diferença da realidade divina. Desse modo, a possibilidade ou não de se inteligir a essência de Deus é derivada da análise conceitual da inteligência em geral. Se a substância material é conhecida pelo ente, mas a substância

¹³ ANZULEWICZ, 2020, p. 42

¹⁴ Apud NASCIMENTO, 2008.

imaterial ainda necessitaria da abstração e da representação imaginária, Deus está fora do ente e da representação, o que estabelece um limite para o intelecto humano, não para a natureza de Deus¹⁵.

Michael Ewbank também elabora a discussão dos atributos divinos no pensamento de Tomás, com destaque especial às três vias de Dionísio Areopagita, o que ele nomeia de *dionysiu's triplex*¹⁶. Se haveria controvérsias sobre o papel em maior ênfase da influência de Dionísio na composição da quiddidade divina em Tomás, Ewbank o reitera pela relevância da compreensão das vias no desenvolvimento de conceitos gerais para o conhecimento no pensamento do autor de *Ente e Essência*. O aspecto dialógico da *via negativa* é utilizado em momentos diversos da concepção teológica de Tomás. Assim, o que se poderia conhecer do aspecto celeste seria por negação das propriedades do aspecto terreno.

A *via de remoção* é explicitamente colocada por Tomás no primeiro tópico sobre a Essência Divina, que é o Capítulo XIV da *Suma contra os Gentios*: “(...) na consideração da substância divina, deve-se usar sobretudo da via de remoção, visto que a substância divina excede, pela imensidade, toda forma que o intelecto atinge.”¹⁷. Para Ewbank, Tomás de Aquino elenca na *Suma Contra os Gentios* caracterizações negativas para a Essência Divina: eterno, isto é, sem temporalidade (15), sem potência passiva (16), não material (17), não composto (18), não sujeito à violência (19), não corporal (20), não diferente de Sua essência (21), não é um ser em que esse difere da essência (22), não é um ser que admite acidentes (23) e assim por diante.

Na *Suma Teológica*, o destaque para Dionísio Areopagita aparece pela questão 84 (Ia, Q. 84, a.7), quando se é perguntado se o intelecto humano pode conhecer Deus. Tomás de Aquino compara o intelecto angélico com o intelecto humano, para dizer que, se os anjos têm como objeto de conhecimento a substância inteligível, o ser humano tem

¹⁵ WIPPEL, 1984, p. 216.

¹⁶ EW BANK, 1990, p. 89.

¹⁷ AQUINO, p. 45, 1990

como seu princípio de conhecimento os entes sensíveis, por estar o ser humano mesmo na composição de um corpo. Pelos objetos que entram em contato com os sentidos que o homem conhece, pois é o ser humano uma substância composta entre animalidade e racionalidade, entre alma e corpo.

Pelas imagens intelectivas é permitido ao homem conhecer gênero, natureza, definições e essências. No conhecimento mais universal a partir de um conjunto de entes, o intelecto parte de uma matéria dada porque o homem mesmo apreende o ente a partir da sensibilidade, por sua composição hilemórfica. Ainda que o conhecimento investigue a forma abstraída de alguma essência cuja noção da essência não dependa de tal matéria, será o dado sensível o princípio de toda a jornada intelectual. O intelecto, que é de certo modo agente e é de certo modo passivo, processa por *abstração* do ente em contato com o cognoscente uma parte do conteúdo, tornando aquilo que é sentido uma *fantasia* (*phantasmata*), isto é, um modo de representação do ser pela imagem. O conceito que se constrói pelos singulares e pelos particulares alça a universalidade pelas possibilidades do intelecto. As substâncias imateriais, por sua vez, não são compostas de matéria sensível, não partem dos entes; são diretamente inteligíveis. Não procedem por abstração, nunca partiram do ente material, pois são separadas por princípio, como Deus, os anjos e o intelecto em si. Assim, resta a questão: seria capaz o intelecto humano de ter conhecimento daquilo que nunca se apresentou antes pela matéria e pela sensibilidade?

O conhecimento, assim, precisa de outra via para apreendê-las. Tomás, ainda no artigo 7 da questão 84, enxerga uma possibilidade a partir de Dionísio Areopagita. O autor dos *Nomes Divinos*, ao considerar a nomeação da essência divina enumerou quais as possibilidades de conhecimento para o intelecto humano ante a substância primeira. O conhecimento por causa (*ut causam*), por via de eminência, ultrapassamento (*per excessum*) ou por negação (*per remotionem*). Em Dionísio, conhecer *negativamente* Deus significa dizer que tudo o que se pode afirmar a respeito de sua natureza é aquilo que Ele não é. É tão incognoscível a quididade divina para nosso intelecto, que, antes, é possível dizê-la por negações.

A expressão “teologia negativa” é também um dos seus reconhecidos paradoxos. Na *Teologia Mística*, a palavra negação aparece dialeticamente com a palavra afirmação: “Não por supor que as negações se opõem às afirmações, mas antes por que a causa é de longe anterior e superior às privações”¹⁸. A própria concepção de teologia se define, assim, com novas antinomias: “O divino Bartolomeu afirma [...] que a teologia é imensa e mínima, e que o Evangelho é extenso e grande, ao mesmo tempo que conciso. Penso que ele o compreendeu de forma maravilhosa”¹⁹. Portanto, simultaneidade, há muito o que especular sobre o Mistério, porque de tudo o que se possa dizer ainda se disse pouco, e do mesmo modo, o que do Uno se pode apreender, é o imediato, é o conciso, é o indivisível. Este Uno que só é alcançado pela transcendência do mundo sensível, torna-se também a ascese da alma para o Inefável que é Deus.

Dionísio Areopagita, no terceiro capítulo da *Teologia Mística*, ao explicitar seu método, é enfático quanto à possibilidade do conhecimento pela linguagem humana: “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.”²⁰ Uma conceituação desse Mistério é inviável para as possibilidades da linguagem e do conhecimento, podendo ser ultrapassada apenas pela via mística, quando todos os nomes são abandonados. A natureza divina seria arrebatada pela alma, e o que o intelecto promove é a supressão de todo o desejo de conceito, a fim de encontrar o vazio, o nada.

Se Dionísio conclui um silenciamento como arrebatamento final, é para de novo regressar à especulação, que define o pensador como um místico especulativo. A linguagem continua a expressar o Mistério, nem que seja apenas para mostrar os seus contornos. Num diálogo que passa pelo paradoxo, próprio do modo de expressão místico, Deus seria a treva

¹⁸ *Ibidem*.

¹⁹ *Ibidem*.

²⁰ PSEUDO-DIONÍSIO, 1996, p. 21

que brilha, o vazio que transborda, o nada que cria. “Por ser causa de todas as coisas, mas com mais razão se lhe devem negar todas elas, na medida em que [a causa] ultrapassa a realidade de todas as coisas”²¹.

Em *Os Nomes Divinos*, podemos de antemão objetar se não é um contrassenso buscar os nomes e atributos da deidade se a sua essência nunca pode ser expressa. Dionísio justifica que não se trata de conhecer o verdadeiro ser de Deus, e sim “os nomes divinos revelados pela Providência”, isto é, “a Providência, criadora da bondade, que revelou a si mesma”²². Desse modo, há um sentido da extensão de Deus enquanto revelado que pode pôr em consideração significações, simbolizações sobre a deidade. Apenas dessa forma é possível nomear Deus, entre afirmações e negações, alegorias e metáforas, metonímias e hipérboles²³. A *tríplex via* de Dionísio se apresenta. Ainda que, por princípio, a deidade seja inefável, o modo de se tentar compreendê-la passam pela causalidade e pelo ultrapassamento, para além da negação ou remoção. Contudo, é no modo da negação que Tomás de Aquino se concentra.

A conceituação divina pela negação aponta a natureza da causa primeira como abscôndita, para além de todo e qualquer nomeação e ser. Tudo o que se possa pensar seria apenas uma aproximação do que Deus mesmo é, e ainda muito aquém do que verdadeiramente sua natureza seja. Para um conceito assim, que não pode ser apreendido nem pelos sentidos, nem pela inteligência — o que já é um descaminho do platonismo —, o único caminho é a união, a fim de se compreender o divino pela ascese do vazio da alma em encontro ao puro vazio de Deus.

A negatividade de Dionísio é uma via de negação dos predicados racionais e objetivos à natureza divina, sobrepondo-a a todos os modos de seres. A superação do ser em Deus compreende-se como a recusa da inteligência em determinar a divindade, que é Causa e Uno, pela linguagem e pelo conhecimento. Em outros termos, a negação divina não é apenas uma questão linguística, de que os homens não possuem

²¹ *Ibidem*, p. 13.

²² DNV2 816C (181:12-13) apud GOLITZIN, p. 71

²³ Cf. GOLITZIN, p. 72.

as palavras adequadas para expressar sua natureza; é uma questão de ser, pois a identidade mesma divina está posta no Mistério. Tal ordem indica, por extensão, que em qualquer análise reflexiva das atividades imanentes de Deus, a maneira preeminente de consideração é por via das negações. As substâncias imateriais são conhecidas “por via de remoção e de alguma referência às coisas materiais”²⁴, como frisa Tomás de Aquino, e principalmente no conhecimento da substância primeira, Deus.

Dessa correspondência com a obra de Dionísio, há também um contrassenso na discussão quanto à possibilidade da defesa em Tomás de um conhecimento negativo de Deus. Na questão 8 do *De Veritate*, em que o pensador diz ser herética a afirmação de que “Deus não pode ser visto por nenhum intelecto criado”²⁵. Tomás diz na *Suma Teológica*: “Se o intelecto criado não puder ver a essência de Deus, ou não alcançará nunca a bem-aventurança, ou sua bem-aventurança consistirá em outra coisa distinta de Deus”²⁶. O detalhe crucial é a ideia de bem-aventurança. Nela, um estado de graça superior, o homem é capaz de ver por si mesmo a deidade, contudo, “no estado da vida presente”, como Tomás considera no a.7 da questão 84 da *Suma Teológica*, não. O estágio de elevação da alma contrapõe o sentido afirmativo ou negativo da visão em Deus.

Como o intelecto humano não está naturalmente inserido na bem-aventurança, cabe a gnosiologia tomista considerar o conhecimento via negação. No mesmo *De Veritate*, em que Tomás coloca a heresia na afirmação de ser Deus impossível de ser visto pelo intelecto humano, ele acrescenta sua conciliação com o pensamento de Dionísio Areopagita:

É preciso compreender que as afirmações de Dionísio e Damasceno se referem à visão nesta vida, na qual o intelecto peregrino vê Deus por uma certa forma. Uma vez que essa forma é inadequada para a representação da essência divina, não se pode ver por ela a essência

²⁴ AQUINO, 2015, 566.

²⁵ q.8, a.1 *apud* WIPPEL, 1984

²⁶ AQUINO, I, q. 12, a. 1

divina, mas se conhece apenas que Deus está além daquilo que é representado no intelecto. Assim, o que ele é permanece oculto. E este é o mais nobre modo de conhecimento que podemos alcançar nesta vida. Portanto, não conhecemos de Deus o que ele é, mas apenas o que ele não é²⁷.

3 A ESSÊNCIA DIVINA EM MESTRE ECKHART

No tratado dos *Nomes Divinos*, Dionísio Areopagita diz que Deus, por “não ser nada do que é, não pode ser conhecido pelo que é, e, por não ser nada em nada, é conhecido por tudo em tudo, ao mesmo tempo em que não pode ser conhecido através de nada”²⁸. Eckhart no sermão 82 também define: “Deus é nada; mas não que ele seja sem ser: ele não é nem isso nem aquilo, que possamos expressar; ele é um ser acima de todo ser. Ele é um ser sem ser”²⁹. No sermão 83, ele sintetiza, de modo quase contraditório ao trecho anterior, pelo paradoxo mesmo da linguagem mística: “Se digo ‘Deus é um Ser’, não é verdade: ele é um ser e um nada superior ao ser”³⁰.

No Sermão 71, Mestre Eckhart comenta a passagem bíblica em que Paulo cai do cavalo e, ao levantar-se da terra, “nada vê” (At 9,8). Quatro sentidos para a palavra “nada” são considerados:

Um sentido é quando se levantou da terra e de olhos abertos nada via, esse nada era Deus; pois quando viu a Deus ele o chamou de um nada. O segundo sentido: quando se levantou, ele ali nada viu senão Deus. O terceiro: nada via em todas as coisas senão Deus. O quarto: quando viu a Deus, viu então todas as coisas como um nada³¹.

²⁷ AQUINO, 2014, q. 8, a.1, ad.8

²⁸ AREOPAGITA, P.-D, 869 D, 1943, apud. e trad. por CUNHA, 2015, p. 48

²⁹ ECKHART, 2009, p. 116

³⁰ ECKHART, 2009, p. 118

³¹ ECKHART, 2009, p. 64.

A aparente contradição entre elas confirmaria a nossa leitura, afinal ou Deus é um nada ou todas as coisas é que são um nada e Deus é o que se vê. Contudo, na continuidade do sermão, Eckhart comenta cada sentido como um “lugar” ou “motivo”, sem excluir nenhum, ou colocá-lo em oposição contra outro: são sentidos que convivem com um mesmo princípio. Dionísio, a toda vez que nomeia o divino, utiliza o sufixo “sobre” ou “super”, tal como Eckhart o indicou: sobre-ser, sobre-vida, sobre-luz³².

Em nota de rodapé à tradução do sermão, Giachini indica que o termo utilizado no original é *Über* e que não significa um “super-aumento do ente dentro de um determinado sentido do ser”. Isto é, o *Über leben* não é uma “super-vida”, uma potencialização máxima da vida, e sim uma “passagem”, “na acepção de total desprendimento, do radical outro”³³. É um tornar-se e realizar-se para além do que já se é. Deus sempre ultrapassa, pois é “não algo-quê” que está bem “longe, além, acima”.

No Sermão 9, Eckhart coloca a questão sobre o que seria Deus e qual é o lugar de Deus: “Vinte e quatro mestres reuniram-se e quiseram conversar sobre o que seria Deus. Encontraram-se num tempo marcado e cada qual disse a sua palavra”³⁴. Eckhart destaca três definições, em que a primeira diz: “Deus é algo frente a que todas as coisas mutáveis e temporais nada são e, diante dele, tudo o que possui ser é insignificante”³⁵. Já na segunda se coloca: “Deus é algo que necessariamente é e está além do ser, não carecendo em si mesmo de ninguém, mas de que todas as coisas carecem”. A terceira se expressa dessa forma: “Deus é uma compreensão que aí vive unicamente no conhecimento de si mesmo”³⁶.

³² GILSON, 2001, p. 81

³³ GIACHINI, 2006, p. 67

³⁴ ECKHART, 2006, p. 83. Um dos símbolos da expressão figurada que Eckhart atribuía aos seus ouvintes comuns se encontra aí. Esta reunião não existiu, é um modo de citar as definições de Deus no *Liber 24 philosophorum*, de Pseudo-Hermes Trismegistus (GIACHINI, 2006, p. 83).

³⁵ ECKHART, 2006, p. 83.

³⁶ Ibidem.

Entre os advérbios “frente”, “além” e “aí”, Eckhart escolhe analisar o segundo, o “além”, ao prosseguir o sermão³⁷. O que há nos demais advérbios que não revelam propriamente a natureza divina e quais pistas já nos dão acerca desta? Primeiro, o advérbio “frente”. Os sinônimos seriam “diante de” e “perante”. Podemos usá-los ao indicar que, espacialmente, um ente está separado de outro a certa distância, de tal maneira que se possa ver e distinguir um e outro. O caráter separatório e distintivo compõe o modo relacional de tal advérbio. Dessa forma, se, no entendimento teológico apresentado por Eckhart, falássemos de Deus enquanto frente às criaturas, falaríamos de um Deus que não está nas criaturas e sim em separado. Pelo advérbio “aí”, podemos dizer que o que está “aí” amontoa-se, liga-se ou junta-se, porque faz parte de um ponto que é um mesmo. A conjuntura do “aí” é a de apresentar-se na identidade, sem que se saiba o que é um e o que é o outro. Ao reportarmos a Deus a forma deste advérbio, podemos retirar de Deus as diferenças no que tangem às criaturas, de tal modo que criador e criatura são idênticos, em um mesmo ser.

Nos dois casos, recusam-se extremos: uma total separação de Deus enquanto pura transcendência ou uma total identificação de Deus enquanto pura imanência³⁸. Deus não estaria assim nem ausente de criaturas, nem idêntico a elas, numa espécie de panteísmo. O que Eckhart aponta é uma relação em que Deus se torna presente nas criaturas e se faz nas criaturas, isto é, nos seres, sem misturar-se por identidade. Sendo assim, Deus antes é aquilo que está além, por participa do que se encontra presente e então ultrapassar esse estado para além de todo e qualquer ser.

Eckhart diz que Deus é um nada e é um algo. Em Eckhart, existe o “Deus” para as criaturas e o Deus “para si mesmo”, que é o *Deus quoad nos* e o *Deus quoad se*³⁹. Nas próprias palavras de Eckhart: “Antes de as criaturas serem, Deus <ainda> não era ‘Deus’: antes, ele era o que ele

³⁷ SCHUBACK, 2000, p. 55

³⁸ SCHUBACK, 2000, p. 55.

³⁹ GIACHINI, 2006, p. 334.

era. Mas, quando as criaturas se tornaram e receberam seu ser criado, Deus não era assim ‘Deus’ em si mesmo, mas ‘Deus’ nas criaturas”⁴⁰. O Deus que pode ser conhecido e nomeado é o Deus para as criaturas, ele é conhecido e nomeado no modo de apreensão da criatura, não por si mesmo. Este Deus nele mesmo e para ele mesmo só pode ser conhecido no não-conhecimento e na não-nomeação.

Márcia Schuback, no mesmo estudo em que analisa o lugar de Deus em Mestre Eckhart, expõe um entendimento da linguagem em Dionísio Areopagita:

O caráter criador do logos, do verbo ou palavra de deus que se explicita no mistério da encarnação dimensiona logos como radical automanifestação. Por radical automanifestação deve-se compreender a manifestação de si mesmo, ou seja, o mistério que se revela como mistério(...) Sendo o modo do homem o modo do limite, da radical incompletude, a fala humana voltada para deus deve ser a fala que atenta ao fundamento de sua limitação, finitude e incompletude. A vida da fala exemplar de Jesus mostra que a linguagem humana nunca pode falar “sobre” deus mas somente “a partir” de deus. E a partir de deus, o homem é como um harmônico da totalidade de manifestação do divino e, assim, o soar de sua limitação⁴¹.

De tudo o que se conhece, conhece-se por impressões a partir de coisas exteriores. Ao tomar uma impressão e tornar a coisa exterior um “algo”, traz-se à alma algo estranho, porque não é da alma, tampouco é da coisa. É um estranho que vive entre os dois, sem ser de nenhum. O que se retira da coisa é uma exterioridade, e a alma é uma interioridade que em seu fundo está em si mesma. Se da primeira só tenho a imagem, e a alma por si só não é uma imagem para ela própria, a relação se dá pela estranheza, e uma é grosseira ao modo da outra.

⁴⁰ ECKHART, 2006, S. 52, p. 289

⁴¹ SCHUBACK, 2000, p. 272-278.

Tomar também Deus pela impressão seria uma estranheza, pois este não é pela exterioridade, nem pela interioridade, é Uno e, portanto, indiviso e absoluto, como convergem os neoplatônicos⁴². Pode-se pensar assim que Deus não é conhecido porque a sua capacidade de apreender seja limitada, de tal forma que só o faz a partir de impressões e imagens, e o problema da questão divina seja uma gnosiologia da razão e não uma ontologia do Uno. O conhecimento natural do homem é mesmo pela exterioridade, enquanto ele mesmo não se cega para o não-ser. Contudo, não se pode afirmar que a inefabilidade de Deus seja por conta da limitação das capacidades humanas e que supor uma “super-capacidade” possibilitaria conhecer Deus em si mesmo. Deus não é deidade por conta dos limites cognitivos da criatura humana, Deus é acima de si mesmo na deidade. Assim Eckhart é enfático em relação ao que se traz de Dionísio Areopagita: o Nada está desde o princípio em Deus.

O primado ontológico da deidade em relação às criaturas fica mais evidente no terceiro sentido que Eckhart traz no sermão, sem que o problema da esfera do conhecimento, ou seja, epistemológico, seja descartado:

Além disso, em terceiro lugar, porque ele nada viu: é que “nada”, isso era Deus. Um mestre diz: Em Deus todas as criaturas são como um nada, pois possui em si o ser de todas as criaturas. Ele é um ser que possui em si todo ser. Um mestre afirma que nada há abaixo de Deus, por mais próximo que dele seja, em que não incida algo de estranho⁴³.

Schürmann ⁴⁴sinaliza que a doutrina do ser em Eckhart parece-nos levar a uma aporia, uma vez que de um lado o ser é tudo o que é representado por um nome, por isso Deus está acima da representação e do ser, e de outro o ser é a totalidade de tudo em si mesmo, na direção em que Deus é todo ser. Em ambos os casos, remonta-se à expressão

⁴² CUNHA, 2015, p.42

⁴³ ECKHART, 2009, p. 68

⁴⁴ SCHÜRMAN, 2001, p. 115.

aristotélica de que “o ser se diz de muitos modos”, desde substância à natureza, passando por essência e representação. Tratam-se de diferentes dimensões para o ser, em que o ser se diz desde a raiz da essência e da natureza ou como eclosão, ebulição. No caso, o ser de Deus enquanto essencialidade é a deidade, e deidade é nada, e esta essência é que dá ser a todas as criaturas, é pura eclosão de ser. A essência enquanto fonte das criaturas é Deus, e ele mesmo não é *ser*.

O caráter “paradoxal” parece mesmo uma aporia, mas é um modo mesmo de compreensão da questão do ser na mística eckhartiana. É um traço próprio, não apenas um problema de interpretação ou uma dificuldade de análise: está na característica da meta de tentar-se entender a natureza de Deus, uma vez que nos nomes nunca alcançamos o próprio de Deus e ainda assim pela sinuosidade dos nomes tentamos alcançá-lo. Este caminho levará a um abandono de um modelo lógico, no sentido aristotélico⁴⁵. A imagem usada por Eckhart revela a necessidade paradoxal de sua expressão⁴⁶: Deus é uma luz no meio da escuridão, uma luz que torna escura as criaturas. É uma imagem bíblica que Dionísio Areopagita resgatou ao dizer que devemos ultrapassar as dualidades a ponto de a Treva ser a luz, e o não-saber, saber. Em Eckhart, a Luz também se dá na Escuridão. A Luz é fonte do ser, a Escuridão é o puro nada: os dois são modos distintos da mesma dimensão.

Segundo Gilson, na passagem de pensamento entre a *Teologia Mística* e *Os Nomes Divinos*, Dionísio segue da teologia negativa, em que só há negações de Deus, para uma teologia superlativa, em que se reconhece a impossibilidade de um nome correto para o divino, mas ainda assim experiencia-se na linguagem o seu chamamento pela hipérbole⁴⁷. Schuback coloca que Dionísio reflete e conceitua a partir de um não-saber, a *agnosia*, pela palavra simbólica e metafórica, buscando um grau proporcional das

⁴⁵ GANDILLAC, 1995, p. 138.

⁴⁶ GANDILLAC, 1995, p. 138: “O que a razão julga impossível – ser e não ser conjuntamente – é a própria necessidade”.

⁴⁷ GILSON, 2001, p. 85

imagens sem correspondência⁴⁸. Mesmo sabendo-se Inefável e Absoluto o princípio que é Uno, ainda resta a linguagem e o conhecimento enquanto “louvor” ou “celebração” (*hymneo*). Nesta sequência, a superação de toda e qualquer possibilidade propositiva passa pela instauração de um modo diverso do dizer, do expressar, que Dionísio encontra como a *via da eminência*. Não apenas uma superação das vias afirmativa e negativa, é também uma forma de o pensante e falante encarar a aporia do seu discurso frente ao Inefável, ao Impensável e ao Absoluto e encontrar um caminho de alma para a compreensão e união.⁴⁹

A correspondência entre o Absoluto e a comunicação de Deus se distancia do entendimento de Inefável do neoplatonismo. Para além de uma questão de nomenclatura teológica, na qual Plotino e Proclo se dirigem ao Uno e os cristãos como Dionísio e Eckhart se referem a Deus, a questão passa por uma admissão ontológica⁵⁰. A Inefabilidade do divino não torna vazio o ser, e sim dá ao ser um fundamento abscondido para além do ser, que torna o ser possível em uma via de acesso que vai para além dele⁵¹.

A natureza divina, ao contrário, não é pura negação, o seu Nada é pura potencialidade de todo ser. Eckhart, no sermão alemão 21, expressa o sentido de negação ante o ser da criatura: “Todas as criaturas carregam em si uma negação; uma nega ser a outra. Um anjo nega que seja um outro”⁵². Na continuação, compara o sentido de negação ante a natureza divina: “Deus, porém, tem um negar do negar; ele é Um e nega tudo o mais”⁵³. Na distinção dialógica de sua ontologia, Eckhart parte das negações de

⁴⁸ SCHUBACK, 2000, p. 285.

⁴⁹ CARVALHO, 1996, p. 93.

⁵⁰ Lossky chama essa diferença de “revelação ontológica do Exôdo”, na linha de interpretação de Gilson (2001) que o nomeia similarmente como “metafísica do Exôdo”, em que o ser é chamado dialeticamente de volta ao princípio da negação pelo Exôdo 3:14 em que o próprio Deus teria dito: “Sou o que sou”. Cf. LOSSKY, 1998, p. 20. CARVALHO, 1996, p. 97.

⁵¹ LOSSKY, 1998, p. 18

⁵² ECKHART, 2006, p. 149

⁵³ ECKHART, 2006, p. 149

Dionísio para, em seu pensamento, que relaciona mística e escolástica, chegar à última negação, isto é, à própria negação.

Como pode o homem, então, apreendê-lo em Mestre Eckhart? Pelo desprendimento na alma, isto é, *Abgeschiedenheit*⁵⁴. O desprendimento força Deus a vir até à alma. Se o lugar sem “onde” de Deus é a unidade e a pureza do desprendimento, o seu agrado maior é assentar-se tantas mais vezes forem na unidade e na pureza. Quando o homem assim se oferece, na abertura e na disponibilidade, Deus aí se repousa, ou melhor, aí se mostra de onde desde sempre está. A imagem se constrói para indicar que, no ato de disponibilidade da criatura humana, a deidade se faz e se resplandece, e a alma revela a sua simplicidade para além da criaturiedade, sem que este mesmo homem deixe de ser criatura.

O destino nobre da alma é tomar-se no que ela já é. A sua busca não está entre as coisas: quem procura a Deus entre as imagens nunca o encontra. A isto Eckhart nomeia “homem terreno, homem exterior, homem servil”. O “homem nobre”, ou “homem novo”, ou “homem celeste”, é aquele que “partiu para uma terra distante, tomou posse de um reino e voltou (Lc 19, 12). A terra distante, porém, não é nenhum lugar espaço-temporal, pois este ainda não é tão distante quanto o que está em jogo, que é a alma. A alma é o lugar-sem-onde⁵⁵, por isso mesmo o mais distante para o homem.

Eckhart, assim, expande a via mística delineada por Dionísio Areopagita, em que a consequência da inefabilidade divina é a sua apreensão pelo arrebatamento. Através da linguagem e por nomes, podemos dizer o que a essência divina entre hipérboles, metáforas e negações; pela alma, tal como já indicava o neoplatonismo de Plotino, o homem apreende aquilo que Deus é tornando-se na alma essa mesma essência que Deus desde sempre compartilha na Unidade do Uno.

⁵⁴ SCHURMANN, 2001, p. 16

⁵⁵ SCHUBACK, 2000, p. 60.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Tomás de Aquino e Mestre Eckhart, ambos dominicanos, tiveram um mestre em comum: Alberto Magno. A partir das leituras do professor, estudaram diretamente as *Sentenças* de Pedro Lombardo e os *Nomes Divinos* de Dionísio Areopagita. Por seus caminhos de pensamento, cada um levou da teologia negativa um aspecto para o próprio entendimento da essência divina. Tomás não vê a possibilidade da apreensão daquilo que Deus é no estado de vida presente, apenas na separação da alma em relação ao corpo quando o intelecto poderia compreender Deus diretamente. Em Eckhart, esse estado de graça é uma simbologia da união da alma com o divino em arrebatamento, a ser alcançada ainda nessa vida pelo homem desprendido.

Seria a diferença fundamental entre os dois discípulos o uso da negação para uma epistemologia do intelecto humano e o outro para a radicalização da união da alma com Deus? Em outros termos, Tomás de Aquino parece assumir a teologia negativa de Dionísio em prol de uma teoria do conhecimento da via da remoção em geral, enquanto Eckhart coloca a questão em uma ontologia, entre o ser e o nada, no fundo sem fundo da alma e de Deus.

Tomás amplia o princípio para as substâncias imateriais em geral e chega a afirmar na questão 88, no artigo 2, que o próprio Aristóteles teria aplicado tal método ao “descrever os corpos celestes negando-lhes as propriedades dos corpos inferiores”⁵⁶. Tomás transpõe o modo negativo do âmbito teológico do conhecimento, que havia em Dionísio Areopagita, para a metafísica em geral e mesmo para as ciências (*scientiis*), formando uma gnosiologia por negação. O objeto desta pesquisa é descrever, no conjunto da tomística, o conhecimento das substâncias imateriais por negação, já que Tomás de Aquino a indica, sem sistematizá-la. Eckhart mantém-se no aspecto onto-teológico da compreensão divina.

⁵⁶ AQUINO, 2015, p. 569.

Nesse caso, teria Eckhart mantido a passagem da teologia negativa para uma teologia mística como consequência direta, enquanto Tomás estabeleceria um limite ou fronteira para o conhecimento e faria da negação uma investigação do próprio intelecto humano? Teria o Aquinate tentado uma vereda para a via negativa que não a mística, e sim a possibilidade especulativa do homem sobre aquilo que não lhe diz materialmente, e assim tentado colocar Dionísio para além de uma teodiceia e arrebatamento, como também por um discurso intelectual? São questões que não os rivalizam, mas somam pistas para leituras possíveis dos *Nomes Divinos* até nossos tempos.

REFERÊNCIAS

- ANZULEWICZ, Henryk. Alberto Magno e seus alunos: tentativa de determinação de uma relação. **Scintilla**, Curitiba, v. 17, n. 1, p. 13-74, jan./jun. 2020
- AREOPAGITA, P.-D. **Oeuvres complètes du pseudo-Denys l'Aréopagite**. Tradução: Gandillac. Paris: Aubier, 1943.
- AQUINO, Tomás de. **Suma de Teologia**: Primeira parte (questões 84-89). Tradução: Carlos Arthur R. do Nascimento. Uberlândia: EDUFU, 2004.
- AQUINO, Tomás de. **Suma Teológica**. São Paulo: Loyola, 2002.
- AQUINO, Tomás de. **Suma contra os gentios**. Tradução: D. Odilão Moura e D. Ludgero Jaspers. Porto Alegre: Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes; Sulina; Caxias do Sul: Universidade de Caxias do Sul, 1990.
- AQUINO, Tomás de. **Expositio super librum Boethii De trinitate**. Bruno Decker (Org.). Leiden: E. J. Brill, 1955.
- CARVALHO, M. S. de. **Pseudo-Dionísio Areopagita**: Teologia Mística. Porto: Fundação Eng. Antônio de Almeida, 1996.
- CUNHA, C. B. **Dionísio Pseudo-Areopagita**: mística e neoplatonismo. São Paulo: Paulus, 2009.
- CUNHA, C. B. Porfírio, Dionísio e Mestre Eckhart: considerações sobre a adequação entre ser e inteligência. **Princípios**, Natal, v. 22, p. 31-51, 2015.
- ECKHART, Mestre. **Sermões alemães**. Tradução: Enio Paulo Giachini. Bragança Paulista; Petrópolis: Ed. Universitária São Francisco; Vozes, 2006. v. 1.
- ECKHART, Mestre. **Sermões Alemães**. Tradução: Enio Paulo Giachini. Bragança Paulista; Petrópolis: Ed. Universitária São Francisco; Vozes, 2009. v. 2.
- EWBANK, Michael B. Diverse orderings of Dionysius's triplex via by St. Thomas Aquinas. **Mediaeval Studies**, v. 52, n. 1, p. 82-109, 1990.
- GANDILLAC, M. de. **Gêneses da Modernidade**. Rio de Janeiro: Editora 34, 1995.
- GIACHINI, E. P. Notas e Glossário In: ECKHART, Sermões Alemães. Bragança Paulista; Petrópolis: Ed. Universitária São Francisco; Vozes, 2006. v. 1.
- GILSON, Étienne. Pourquoi saint Thomas a critiqué saint Augustin. **AHDLMA**, v. 1, p. 5-127, 1926 (Republicação Paris: Vrin, 1986).
- GILSON, Étienne. **A filosofia na Idade Média**. Tradução: Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- HUMBRECHT, Thierry-Dominique. **La théologie négative et noms divins chez saint Thomas d'Aquin**. Paris: Vrin, 2005.

LOSSKY, V. **Théologie négative et connaissance de Dieu chez Maître Eckhart**. Paris: J. Vrin, 1998.

MADUREIRA, J. M. **O intelecto e a imaginação no conhecimento de Deus segundo Tomás de Aquino**: aristotelismo e neoplatonismo. 2014. Tese (Doutorado em Filosofia) — Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2014.

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

NASCIMENTO, C. A. R. Metafísica negativa em Tomás de Aquino. **Mediaevalia**: Textos e Estudos, v. 23, 2004.

TORREL, J.-P. **Santo Tomás de Aquino**: mestre espiritual. Tradução: J. Pereira. São Paulo: Loyola, 2008.

WIPPEL, John F. Quidditative Knowledge of God. In: WIPPEL, John F. **Metaphysical themes in Thomas Aquinas**. Washington: The Catholic University of America Press, 1984.