

UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA
CENTRO DE EDUCAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DAS RELIGIÕES
DISSERTAÇÃO DE MESTRADO EM CIÊNCIAS DAS RELIGIÕES

MARCEL ALCLEANTE ALEXANDRE DE SOUSA

ENTRE OS MONOTEÍSMOS, OS ATRIBUTOS DIVINOS E SEUS PROBLEMAS
COGNOSCÍVEIS: análise da contribuição do pensamento de Dionísio, o Pseudo-
Areopagita, para o problema dos nomes divinos.

JOÃO PESSOA - PB

2020

MARCEL ALCLEANTE ALEXANDRE DE SOUSA

ENTRE OS MONOTEÍSMOS, OS ATRIBUTOS DIVINOS E SEUS PROBLEMAS
COGNOSCÍVEIS: análise da contribuição do pensamento de Dionísio, o Pseudo-
Areopagita, para o problema dos nomes divinos.

Dissertação de Mestrado apresentada ao
Curso de Pós-Graduação em Ciências
das Religiões-PPGCR da Universidade
Federal da Paraíba-UFPB, como requisito
para a obtenção do título de Mestre em
Ciências das Religiões.

JOÃO PESSOA - PB

2020

Catálogo na publicação
Seção de Catalogação e
Classificação

S725e Sousa, Marcel Alcleante Alexandre de.

Entre os monoteísmos, os atributos divinos e seus problemas cognoscíveis: análise da contribuição do pensamento de Dionísio, o Pseudo-Areopagita, para o problema dos nomes divinos / Marcel Alcleante Alexandre de Sousa. - João Pessoa, 2020.

102 f.: il.

Orientação: Suelma de Souza Moraes.
Dissertação (Mestrado) - UFPB/CE.

1. Nomes divinos. Monoteísmos. 2. Cristianismo.
Pseudo-Dionísio. I. Moraes, Suelma de Souza. II. Título.

UFPB/BC

MARCEL ALCLEANTE ALEXANDRE DE SOUSA

**ENTRE OS MONOTEÍSMOS, OS ATRIBUTOS DIVINOS E SEUS PROBLEMAS
COGNOSCÍVEIS:** análise da contribuição do pensamento de Dionísio, o Pseudo-
Areopagita, para o problema dos nomes divinos.

Dissertação de Mestrado apresentada ao
Curso de Pós-Graduação em Ciências
das Religiões-PPGCR da Universidade
Federal da Paraíba-UFPB, como requisito
parcial à obtenção do título de Mestre em
Ciências das Religiões. Área de
concentração: *Perspectivas histórico-
filosóficas das Religiões e literárias das
religiões*. Linha de pesquisa: *Literatura e
sagrado*.

João Pessoa, 29 de junho de 2020.

BANCA EXAMINADORA

Prof. ^a Dr.^a Suelma de Souza Moraes – orientadora.
UFPB – PPGCR

Prof. Dr. Manoel Ribeiro de Moraes Junior
(membro-externo/UEPA)

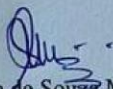
Prof. Dr. Luciano da Silva
(membro-externo/UFCG)

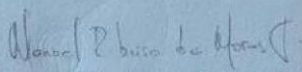
UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA
CENTRO DE EDUCAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DAS RELIGIÕES

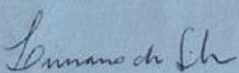
*ENTRE OS MONOTEÍSMOS, OS ATRIBUTOS DIVINOS E SEUS PROBLEMAS COGNOSCÍVEIS:
análise da contribuição do pensamento de Dionísio, o Pseudo-Areopagita, para o problema dos
nomes divinos.*

Marcel Alcleante Alexandre de Sousa

Dissertação apresentada à banca examinadora formada pelos seguintes especialistas.


Suelma de Souza Moraes
(orientadora/PPGCR/UFPB)


Manoel Ribeiro de Moraes Junior
(membro-externo/UEPA)


Luciano da Silva
(membro-externo/UFCG)

Aprovada em 29 de junho de 2020.
Aprovada em 29 de junho de 2020.

AGRADECIMENTOS

Gratidão ao curso de Ciências das Religiões da Universidade Federal da Paraíba, corpo docente e discente, a quem fico lisonjeado por dele ter feito parte. Aos professores, pelas correções e ensinamentos que me permitiram apresentar um melhor desempenho no meu processo de formação profissional ao longo do curso. A Prof. ^a Dr.^a Suelma de Souza Moraes, pela orientação. Aos professores Manoel Ribeiro de Moraes Junior e Luciano da Silva pelas considerações e avaliação do trabalho final.

RESUMO

O problema dos nomes divinos é um tema que repercute na Idade Média, assim como o problema dos universais e outros temas. Para a discussão desse problema, o Pseudo-Dionísio dedica uma obra intitulada *Nomes Divinos*. Trata-se de um contributo teológico-filosófico ao tema. O trabalho consiste em compreender para descrever o problema dos nomes divinos, traçado pelo Pseudo-Dionísio, como operações discursivas na relação do homem com o divino. Com o método fenomenológico pode ser descrito o que é mais característico neste objeto em estudo. Este passo é importante para o reconhecimento do fenômeno que está sendo aplicado o método. A fenomenologia permite compreender o objeto de estudo da forma como ele se mostra às investigações. O primeiro capítulo trata de quatro monoteísmos, a saber: mazdeísmo; judaísmo; cristianismo e islamismo. É uma contextualização e descrição das semelhanças entre eles. No segundo capítulo, falamos da ideia de mística como significativa à vivência religiosa. Embora se tenha em mente que não é necessário ser religioso para ser místico e dela falar. O terceiro, aborda a contribuição do Pseudo-Dionísio acerca do problema dos nomes divinos. Um capítulo que traz a intervenção de outros teóricos, mas que sempre ressalta a contribuição do areopagita acerca do tema. Portanto, pensar no tema do problema dos nomes divinos nas ciências das religiões é lembrar a este campo de estudo que o tema é singular. Embora se tenha a opção por não nomear o que é sagrado, a realidade contradiz tal hipótese. O homem religioso, em seus distintos sistemas religiosos, nomeia. Nomear significa conter. Contém para celebrar.

Palavras-chave: Nomes divinos. Monoteísmos. Cristianismo. Pseudo-Dionísio.

BETWEEN MONOTHEISMS, DIVINE ATTRIBUTES AND THEIR COGNOSCIBLE PROBLEMS: ANALYSIS AND CONTRIBUTION OF THE THOUGHT OF DIONÍSIO, THE PSEUDO-AREOPAGITA, TO THE DIVINE NAMES PROBLEM.

ABSTRACT

The problem of divine names is a theme that resonates in the Middle Ages, as is the problem of universals and other themes. To discuss this problem, Pseudo-Dionísio dedicates a work entitled *Nomes Divinos*. It is a theological-philosophical contribution to the theme. The work consists in understanding to describe the problem of divine names traced by Pseudo-Dionísio as discursive operations in the relationship of man with the divine. With the phenomenological method one can describe what is most characteristic of an object under study. This step is important for the recognition of the phenomenon being applied the method. Phenomenology allows us to understand the object of study as it appears investigations. The first chapter deals with four monotheisms: Mazdeism; Judaism; Christianity and Islam. It is a contextualization and description of the similarities between them. In the second chapter, the idea of mystique as significant religious experience. Though it should be borne in mind that it is not necessary to be religious to be mystic and to speak of it. The third deals with Pseudo-Dionísio's contribution to the problem of divine names. A chapter that brings intervention from other theorists, but always emphasizes the contribution of a theory to the tradition on the subject. Think about the theme of the problems of divine names in the sciences of religions and remind this field of study that the theme is unique. Although one has the option not to name what is sacred, reality contradicts such a hypothesis. Religious man in his different religious systems appoints. To name means to contain. Contains itself to be able to celebrate.

Keywords: DIVINE NAMES. MONOTHEISMS. CHRISTIANITY. PSEUDO-DIONÍSIO.

Lista de Figuras

Figura 01: Estados Místicos	45
Figura 02: Campos da Mística	46
Figura 03: Escultura de Gian Lorenzo Bernini. Igreja de Santa Maria da Vitória.....	51
Figura 04: Nome divino – AheleH	76
Figura 05: UM	89

SUMÁRIO

1 Introdução	7
1.1 Objetivos	10
1.2 Considerações Metodológicas	11
2 Atributos divinos: Uma contextualização da relação humano-divino nas religiões monoteístas	19
2.1 O símbolo do fogo como presença externa de Deus	21
2.2 O mago e o patriarca.....	26
2.3 Aspectos dessemelhantes e semelhantes do culto à Deus no monoteísmo; um salto ao cristianismo.....	31
2.4 O islamismo	36
2.5 Considerações finais	38
3 A mística como possibilidade da transcendência e conhecimento na relação humano-divino.....	40
3.1 O fenômeno da experiência mística no monoteísmo cristão	43
3.1.2 O termo mística	44
3.1.3 Considerações sobre a mística especulativa	47
3.2 A categoria ‘prece’ no tratado da <i>Teologia Mística</i>	53
3.3 A ideia de imensurabilidade de Deus no conjunto de <i>Cartas do Corpus Areopagiticum</i>	57
3.4 “Eu Sou aquele que É”	61
3.5 Considerações finais	63
4 O problema dos nomes de Deus na obra <i>Dos Nomes Divinos</i> e sua contribuição para as Ciências das Religiões	64
4.1 As categorias onomásticas para o Pseudo-Dionísio	65
4.1.1 Sobre a deidade do Pai	67
4.1.2 A deidade do Espírito	73
4.1.3 Sobre a deidade do Filho	74
4.2 Perspectivas acerca do nome de Deus	75
4.2.1. Linguagem religiosa	78
4.2.2. Pesquisas sobre o nome de Deus nas Ciências das Religiões no Brasil	83
4.2.3. Contribuições das pesquisas brasileiras acerca do nome de Deus	84
4.3 Considerações finais	87
5 Conclusão	89
Referências	92

1 INTRODUÇÃO

O Pseudo-Dionísio Areopagita é o cognome dado ao autor do *Corpus Areopagiticum*. O *Corpus* é um conjunto de obras com os seguintes nomes: *Hierarquia Celeste*; *Hierarquia Eclesiástica*; *Nomes Divinos*; *Teologia Mística*. As especulações históricas acerca de Dionísio, levou os historiadores a acreditarem que um Dionísio que havia aparecido entre os filósofos não é o mártir convertido do século I. Diante de tantas incertezas, a opção pelo Pseudo-Dionísio. Essencialmente o autor do *Corpus* viveu entre os séculos V e VI, na Síria, onde foram espalhados os seus textos. Mesmo assim, os textos dionisianos constam de influências de alguns filósofos como de Proclo, o qual é do século V (412-485), Jâmblico no século III e IV (250-230), Plotino no século III (204-270) e de Platão (428). É possível perceber que seu legado pode ser encontrado no pensamento de Santo Agostinho e de Santo Tomás de Aquino, no Medievo, como também na história a posterior.

O pensamento do Pseudo-Dionísio Areopagita problematiza um método para se pensar a propósito de Deus¹. É possível encontrar nos seus escritos uma preocupação com o modo de conhecer esse Ser como se conhece qualquer outro ser ou objeto. Sendo assim, o filósofo trabalha com operações discursivas acerca do objeto nomes de Deus e, nesta mesma perspectiva, a opção pela via negativa como propícia a conhecer a imensurabilidade do sagrado. Na *Hierarquia Celeste* trata das operações discursivas por meio de categorias descendentes. Já na *Hierarquia Eclesiástica* fala do aspecto ascendente. Mas, é, sobretudo, no plano dos atributos humanos dados à Deus que podemos encontrar um problema de ordem filosófica. A *Teologia Mística* trata de um método composto por uma linguagem denominada negativa e superlativa. Por fim, nas *Cartas* encontramos conceitos significativos para apreensão do discurso dionisiano como, por exemplo, o de treva divina.

Na obra *Nomes Divinos* lemos o problema levantado pelo filósofo com a seguinte entonação: “como podemos examinar a fundo a Divindade transcendente que nos manifesta como inefável e inominável?” (PSEUDO-DIONÍSIO, DN, I, 1). Sendo inefável, o que dizemos não é algo que faz parte desse Ser, mas o que chega

¹ Ao evocar, a propósito de Deus (*Tearchia*), a velha palavra grega *arché*, Dionísio mostra-nos que o seu fito também é, de certa maneira, fisiológico: a busca da substância básica do princípio em que todas as coisas se fundam. CARVALHO, 1996, p. 36.

à razão. O que chega à razão sobre Deus são os atributos que os seres humanos dizem. Por causa dessa concepção, pode-se dizer que as operações discursivas falam do humano e não de Deus. Nesse sentido, os nomes que damos a Deus são suficientes para dizer aquilo que ele é? Outra pergunta: Essa pergunta tem resposta? Se tem, com qual teórico poderíamos dialogar? O Pseudo-Dionísio, neoplatônico, tem alguma contribuição pertinente à pergunta? Se sim, qual a resposta dada a primeira pergunta: os nomes que damos a Deus são suficientes para dizer aquilo que ele é?

Desta forma, precisa-se reconhecer, contudo, que o que predomina amplamente na filosofia do Pseudo-Dionísio, tal como ela se manifesta no *Corpus*, é um movimento que aponta na direção do que hoje designamos como palavras, nomes. Uma linguagem limítrofe, *catafática*, *apofática* e simbólica. É por meio da linguagem *apofática* que falamos acerca de Deus, mesmo sabendo que o discurso humano é insuficiente para dEle tratar. Com o círculo linguístico que encontramos no apofatismo permanecemos circunscritos em nossa pesquisa. Pois, com esse nível de linguagem percebemos que os nomes de Deus são afirmados negativamente. Este aspecto tem sua contribuição no problema dos nomes divinos, pois os nomes no círculo apofático, não querendo dar conta dos atributos divinos, não diz o que é para dizer o que é.

Apreendendo as categorias filosóficas que se apresentam significativas para dialogar com as religiões de nossos dias. O homem tende a se volta para o seu interior, passa a entender o seu papel no mundo através de uma união com a divindade sendo, portanto, outra divindade que consegue amenizar as suas próprias agitações, logo compreendendo que o seu ser não é em vão na contemporaneidade, mas pode encontrar um sentido próprio no recolhimento e na unidade em meio à dispersão existente. Evidenciar essa apreensão é desvelar a ingênua relação do homem religioso de nossos dias para com o Divino. Isso faz com que o ser humano perceba que os atributos dirigidos ao divino além de ser propriedades humanas, dizem mais sobre o humano que do divino. Assim, dizer de Deus o que Ele verdadeiramente é não é o mesmo que dizer de Deus o que o homem é.

O ser humano fala do nome de Deus como fala de objetos sensíveis, mensuráveis. Isso é uma preocupação, pois o ser de Deus é sagrado e não deve ser tratado como uma coisa. As proposições sobre os atributos de Deus precisam perpassar por um refinado trato. Um equilíbrio entre a linguagem simbólica, afetiva e

intelectiva. Esse aspecto epistemológico da linguagem religiosa é distinto nas diferentes maneiras de modo de se relacionar com o sagrado. Seja por símbolos, mitos e ritos. Nos diferentes sistemas religiosos, é universal a relação humano-divino. No monoteísmo, por exemplo, é possível averiguar a preocupação em atribuir a Deus o que realmente lhe é inerente.

Tendendo para o alto, as proposições do ser humano são uma transmissão da sua experiência. Seja como masdeísta, judeu, cristão ou islâmico é um direito do ser humano escolher como quer se relacionar com o sagrado e a partir de qual sistema religioso quer manifestar sua fé. Embora nossa opção seja por trazer um elemento comum aos monoteísmos, não excluimos a mesma possibilidade ao politeísmo. Entre uma ou outra, faz bem lembrar do direito que cada um tem ante uma proposta religiosa. Nas palavras da *Declaração Universal dos Direitos Humanos*, artigo 18, confere-se:

Todo ser humano tem direito à liberdade de pensamento, consciência e religião; este direito inclui a liberdade de mudar de religião ou crença e a liberdade de manifestar essa religião ou crença, pelo ensino, pela prática, pelo culto e pela observância, em público ou em particular.

Tendo liberdade de pensamento e de religião, o homem em sua relação humano-divino, quando não concorda com um sistema de crenças, ele procura ou cria um que melhor corresponda com seus questionamentos e respostas. Além de ser um processo de síntese, é significativo sua humanidade. Entre os monoteísmos, a explicação do que seja o ser humano na tradição judaica, completa esse significado tão importante que o homem descobre quando gira em torno de seu interior. O homem tem algo em comum com os outros seres criados, ele é *basar*. Além disso, animado por um alento próprio, ele é *néfesh*. Essas duas terminologias, tendem a receber o espírito. O ser humano é *Ruah*. Tem uma abertura a Deus. Esse impulso carismático, sobrenatural, diz que o ser humano é *Capax Dei* - capaz de uma relação com Deus. O homem é o único destinatário para receber o *Ruah* de Deus. Nossa espécie é a única que procura esse caminho que tende ao alto.

Os atributos não podem dar conta da imensurabilidade conceitual do ser sagrado. Pois, quanto mais o homem nomeia, mas ele diz da sua experiência e essa experiência, embora tenha um viés transcendente, é dita a partir das coisas que estão visíveis e melhor se aproximam da experiência em torno do sagrado. Uma

experiência em torno do Deus de Abraão é diferente de uma experiência em torno do Deus de Jesus Cristo. Tem a mesma natureza, mas como dizer de Deus em um sistema é distinto de Deus em outro sistema religioso. O homem e Deus tem sua história a partir de uma geografia, de um contexto histórico, social e filosófico. Como o ser humano está espalhado em diferentes realidades, isso tende a evocar atributos diferentes na relação humano-divino.

Max Müller (1882), fundador das ciências das religiões, traz um argumento significativo acerca desta mesma categoria peculiar ao tema do problema dos nomes sagrados. Sem fé, o homem não busca a Deus. É pela fé que se justifica a relação humano-divino. Em suas palavras a fé é independente de qualquer religião. Para o autor:

[...] a religião também é usada em um sentido diferente. Como existe uma faculdade de fala, independente de todas as formas históricas da linguagem, há uma faculdade de fé no homem, independente de todas as religiões históricas.² (MÜLLER, 1882, tradução nossa).

Esta faculdade que Müller (1882) traz presente, a fé, é universal. Seja em qualquer religião, o homem pratica seus rituais por causa da fé. Sendo concebida de formas diferentes, ela é incrementada pelos ritos, símbolos, livros sagrados etc. de povos bem disformes. As diferentes formas de linguagem, sobretudo, a avéstica, a hebraica, grega e a árabe são exemplos bem focados da categoria lembrada pelo autor.

1.1 Objetivos

O limiar na relação do homem e Deus perpassa pelos atributos sagrados. Os nomes são ideias de uma experiência da relação humano-divino. Uma necessidade do homem religioso. Ele não se relaciona sem mensurar, nomear, conceituar. O Areopagita apresenta um estudo legítimo para o cientista da religião e sobre o problema de nomear um ser que é inominável. É importante para as Ciências das Religiões, porque essa ciência trata do fenômeno religioso. Neste campo do saber, é possível encontrar várias religiões na atualidade que, devido à liberdade religiosa,

² “[...] religion is also used in a different sense. As there is a faculty of speech, independent of all the historical forms of language, there is a faculty of faith in man, independent of all historical religions.” (MÜLLER, 1882, p. 13).

tem um discurso distorcido do nome de Deus dito pelos fundadores/organizados dos sistemas religiosos; fundando outros modos de relação humano-divino a partir de interesses subjetivos e distantes de uma experiência séria de Deus. Não teria um conjunto de textos do Período da Idade Média algo a dizer sobre o problema dos atributos divinos? Na literatura do Pseudo-Dionísio é possível encontrar argumentos que defendem a tese de que os atributos humanos são insuficientes para dizer o que de fato Deus é. Diante disso, os atributos humanos falam do que Deus é ou do que os homens são?

O trabalho consiste em compreender para descrever o problema dos nomes divinos traçado pelo Pseudo-Dionísio, como operações discursivas, na relação do homem com o divino. A volta a esse período, sobretudo aos textos, do autor, consiste em estabelecer critérios epistemológicos para os atributos dirigidos a Deus. Não é qualquer palavra que pode dizer sobre Deus. Isso consiste em uma sistematização pertinente às religiões e que, nesse processo, distingue o que é o subjetivo do universal. Para tanto, teremos de delinear os caminhos da filosofia do Areopagita, expressos no *Corpus*, para que suas categorizações sejam elucidadas. É importante para isso, uma contextualização do fenômeno religioso nas religiões monoteístas, pois elas dispõem de sistemas históricos acerca da relação humano-divino. Esse primeiro objetivo, consiste em uma melhor compreensão a recorrência aos seus textos. Em um segundo momento, tratar de algo singular entre os monoteísmos, a mística como categoria encontrada para falar de Deus sem ser injusto com sua grandeza. Por fim, o último objetivo, após tratar da mística, escolher uma teoria que traga uma contribuição para a discussão acerca do problema dos nomes divinos. Neste recorte, os textos do *Corpus Areopagiticum*. Eles tratam, sobretudo, em *Nomes Divinos*, do problema da mensurabilidade dos atributos de Deus e apresenta uma solução para ele. Isso, justifica um problema metodológico e que pode atestar uma contribuição para as pesquisas em ciências das religiões, especialmente, quando tratamos dos nomes de Deus.

1.2 Considerações metodológicas

O método fenomenológico favorece a abordagem do objeto aqui em estudo. O objeto de estudo, em que perpassa o trabalho que estamos nos propondo a apresentar, é o problema dos nomes divinos em diálogo com as obras do Pseudo-

Dionísio Areopagita, sobretudo em os *Nomes Divinos*. Ante o objeto de estudo, a seguinte interrogação: Como dar nome ao que não é nominal? Para desenvolver essa temática, alcançar os objetivos propostos, a metodologia consiste na apreensão, por meio do método fenomenológico, dos problemas dos nomes divinos discutido pelo areopagita em consonância com as Ciências das Religiões.

Com o termo fenomenologia queremos falar de um estudo dos fenômenos, daquilo que aparece à consciência. E o que tem deixado inquieto essa pesquisa é o fato de aparecer à consciência o problema de dar nome a quem os nomes são insuficientes de dizer. É um objeto de ordem filosófica, mas muito pertinente ao fenômeno religioso, pois os sistemas religiosos nomeiam ao ser sagrado que lhe prestam culto. A fenomenologia, enquanto atitude intelectual, é método filosófico; atribuímos seu início a Edmund Husserl, por meio da publicação de *Ideias para uma fenomenologia pura e uma filosofia fenomenológica* (1943). Este teve influência da filosofia de Platão, Descartes e Brentano. Ela “é uma meditação lógica” (SILVA; LOPES; DINIZ, 2008, p. 255). Separou-se do pensamento ocidental, do pragmatismo e do psicologismo. Tem como objetivo se apresentar como conhecimento do conhecimento. Ser a constituição da ciência como essência do conhecimento. Tem como ponto de partida os dados imediatos que chegam à consciência.

Diante da proposição “[...] a pergunta determina o Objeto e o Objeto determina o método.” (SPICKARD, 2014, p. 281). Em se tratando do objeto ‘religião’, dizemos que exige um método diferente de abordagem ao fenômeno religioso. Significa que não se pode usar a religião em um laboratório com seus adereços para tentar conhecê-la como se conhece uma bactéria. Mas, podem ser estudados os fenômenos e neste caso um problema pertinente àquele campo intrínseco ao ser humano. Implica dizer que, o que estamos estudando tem métodos para serem abordados. Quando tratamos de experiência não podemos deixar de fora o aspecto da ‘consciência subjetiva’. Faz-se necessário ter inúmeros dados sobre uma particular experiência religiosa. Em seguida, a descrição, puramente, dessas experiências. Não se pode dizer o que elas não são. Assim, precisa-se tomá-las como realmente existem. Se, no mazdeísmo, Zaratustra propôs uma forma de se relacionar com o sagrado, o fenômeno é válido e tem sua áurea. Deve ser compreendido em sua particularidade como um fenômeno distinto e singular. A redução fenomenológica que propõe Husserl, pressupõe a suspensão de teorias

acerca do fenômeno cognoscível. “O fenômeno psicológico na apercepção e na objectivação psicológicas não é realmente um dado absoluto, mas só o é o *fenômeno puro*, o fenômeno reduzido.” (HUSSERL, 1958, p. 26, grifo do autor). Reduzido, faz-se necessário concentrar-se na experiência que está concentrado o fenômeno. Em outras palavras, “a fenomenologia preocupa-se em descrever a experiência subjetiva, sem levar em conta a sua ‘realidade’ e sem levar em conta a sua interpretação.” (SPICKARD, 2014, p. 287). Nas palavras de Merleau-Ponty:

A fenomenologia é o estudo das essências, e todos os problemas, segundo ela, resumem-se em definir essências: a essência da percepção, a essência da consciência, por exemplo. Mas a fenomenologia é também uma filosofia que repõe as essências na existência, e não pensa que se possa compreender o homem e o mundo de outra maneira senão a partir de sua ‘facticidade’. (MERLEAU-PONTY, 1999, p.1).

Com o método fenomenológico se descreve o que é mais característico em um objeto em estudo. Este passo é importante para o reconhecimento do fenômeno que está sendo aplicado o método. Outro aspecto que ainda encontramos na aplicabilidade deste procedimento consiste em considerar que “a fenomenologia é projetada para evitar tais erros, o que significa que a análise deve ser feita com muito cuidado”. (SPICKARD, 2014, p. 287). O autor separa o que pressupõe a fenomenologia. Por um lado, diz que propõe investigar as experiências puras. Ainda nesse patamar, diz que a fenomenologia antropológica, sociológica e a psicológica têm seus pontos de vista sobre o que as experiências falam. Para MERLEAU-PONTY, (1999, p.6): “A percepção não é uma ciência do mundo, não é nem mesmo um ato, uma tomada de posição deliberada; ela é o fundo sobre o qual todos os atos se destacam e ela é pressuposta por eles”. Partindo do pressuposto metodológico de Merleau-Ponty e Csordas, imprime-se uma abordagem significativa entre o sujeito da experiência e o objeto: “É preciso que eu seja meu exterior, e que o corpo do outro seja ele mesmo.” (MERLEAU-PONTY, 1999, p.8). Sabe-se que, o que se tem acesso da experiência é a descrição da experiência, narrativas da experiência e não se pode fugir disso.

No campo da experiência religiosa, a fenomenologia de Merleau-Ponty desempenha um importante papel. Na problemática que gira em torno dos nomes divinos, notamos que o corpo, sendo uma dimensão material, tenta abarcar a complexidade dos atributos sagrados. Para discutir o problema dos nomes divinos,

por meio da fenomenologia de Merleau-Ponty, o pesquisador tem a possibilidade de trazer presente o conteúdo do que está mais explícito no corpo em seu desvelamento. A relação humano-divino, e nesta, a atribuição de nomes está contido no campo do que se apresenta à mente e ao coração humano. Deus tendo feito carne (*sarx*), torna o corpo uma possibilidade para a transcendência. Não se trata da abordagem do corpo apenas por abordar sua materialidade, mas, uma ideia de como o homem conhece e fala de Deus.

Nas palavras de Spickardo: “[...] a fenomenologia é a única técnica de pesquisa que busca compreender a experiência por si só, como algo separado das interpretações que as pessoas colocam nela.” (SPICKARDO, 2014, p. 294). O método fenomenológico trabalha com a descrição dos dados. Basta para essa ciência apenas a experiência. Velasco (2006), reconhecendo que a fenomenologia procede do campo da filosofia, porém, Velasco, aplica à religião. A fenomenologia da religião é um método que contribui para a interpretação do fato religioso. Estuda o fato e todos os seus aspectos. O primeiro projeto de fenomenologia das religiões aparece com Pierre de la Saussaye. Para Saussaye a fenomenologia da religião constitui uma parte da ciência das religiões que se situa entre a história das religiões e da filosofia da religião. Segundo Velasco (2006, p. 46), “o objeto da fenomenologia são as religiões da terra como concreções históricas de uma religião presente em todas elas.”

Não se pode deixar de dizer que a fenomenologia é uma forma particular de interpretação do fato religioso. Tendo seus pressupostos, não deixa de lado a concepção de que a religião é um fato humano presente na história. Neste sentido, estamos tratando do ater-se a existência do fato, ausentando, todo juízo e valor. “O visível é o que se apreende com os olhos, o sensível é o que se apreendemos dos sentidos.” (MERLEAU-PONTY, 1999, p.28). Servindo-se dos procedimentos da comparação, não estamos analisando apenas uma teoria ou a contemplação imparcial de um fenômeno, mas também o descobrimento do *logos* - λόγος - interno do mesmo. “A fenomenologia da religião tenta destacar a estrutura, a lei que rege a organização e o funcionamento das diferentes religiões da história.” (VELASCO, 2006, p. 61). Em suma, dizemos que a fenomenologia da religião trata da totalidade do fato religioso.

Precisando afunilar a nossa fundamentação metodológica, trazemos presente a concepção de Gasbarro (2013, p. 75). Em suas palavras:

Após aproximadamente um século de produção intelectual da fenomenologia da religião, chegou o momento de refletir criticamente sobre suas instâncias teóricas sobre seu estatuto epistemológico e sobre sua função histórico-cultural, com um olhar 'distanciado' e comparativamente desencantado e numa perspectiva antropológica reflexiva.

A proposta de Gasbarro dita acima, enquanto perspectiva avaliativa do método fenomenológico tem seu fundamento na hipertrofia interpretativa no tocante ao seu estatuto epistemológico. Tendo um olhar distanciados, acompanha a teoria da recusa à falsificação. O fenomenólogo deve ser um observador desinteressado e manter distância de teorias. Na obra de Husserl, *A ideia de fenomenologia* (1958), quando traz presente o campo fenomênico do transcendente, o autor tem uma posição que contribui nesse ensaio metodológico. Quando o fenômeno está além do imanente, Husserl tem evidenciado em sua obra que no trato ao transcendente, aplica-se a redução fenomenológica. Vale recordar, ainda acerca da redução fenomenológica que:

[...] o conceito de redução fenomenológica adquire uma determinação mais precisa, mais profunda e um sentido mais claro: não é exclusão do verdadeiro transcendente [...] mas exclusão do transcendente em geral como de uma existência a admitir, isto é, de tudo o que não é dado evidente no sentido genuíno, dado absoluto do ver puro. (HUSSERL, 1958, p. 29).

A abordagem do fenômeno diferente da abordagem de um fenômeno imanente perpassa por essa perspectiva anunciada por Husserl. Um campo de abordagem é o imanente e outro bem distinto é o transcendente. Para ambos vale a aplicação do método. Diante dessa conjuntura metodológica, o objeto que aqui se propõe estudar é do campo do transcendente, focado na relação do homem com Deus, nesta relação, o problema dos nomes divinos. Neste sentido, a redução do fenômeno lhe é válido. Chama atenção as palavras de Husserl (1958, p. 25) quando diz ser necessário atribuir o índice zero ao objeto que é transcendente. Lidar com os nomes divinos e seus problemas cognoscíveis tendem a não sair fora desse processo metódico.

Gasbarro (2013) chama atenção em seu texto *Fenomenologia da Religião* para o seguinte: 'o universalismo objetivo da religião' dissolveu-se na e com a globalização. O sagrado perdeu 'a função prática de solução de qualquer crise existencial'. A religião está dentro de processos sistêmicos mais fortes que a própria

fé. O fenômeno religioso está constituído por um aspecto intencional e por outro que chamamos de intenção subjetiva, isso para Velasco (2006).

A contribuição de Saussaye consiste em perceber que sua fenomenologia da religião não se encerra em si mesma, mas constitui uma parte das ciências das religiões. Este holandês citou pela primeira vez a fenomenologia para falar de um método sistemático. É entendida como descritiva. Para Oliveira (2003, p. 38) a fenomenologia “parte de uma base comparada, na qual o método comparativo depende de critérios e modalidades que variam segundo o estudioso, não sendo por isso uma análise muito rigorosa em termos metodológicos”.

Caracterizamos Gerardus van der Leeuw a sua fenomenologia como mais orgânica. Filosoficamente, mais meditada e teologicamente é mais reflexiva. Diferente de Otto, van der Leeuw “[...] faz a mediação de sua perspectiva no interior de um sistema de pensamento mais adequado à complexidade da vida histórico-cultural.” (GASBARRO, 2013, p. 85). Para a fenomenologia da religião de van der Leeuw, a epistemologia se serve das categorias e do método, como também, da linguagem de Husserl. Isso desde que substitua espírito por religião. Para a fenomenologia da religião o sujeito e o objeto da religião consideram um ponto de vista teológico. Para a fé, Deus é o sujeito da religião, enquanto para os saberes históricos sociais, o ser humano se torna o objeto principal da pesquisa.

Rudolf Otto, em sua obra *O Sagrado*, fez desenvolver uma fenomenologia da religião. Destacou a importância do *numinoso* para a razão. Otto empenha-se em dialogar com a filosofia da religião e a teologia do século XX através do conceito de *numinoso* na religião. “[...] a teoria de R. Otto é de derivação teológica, ou melhor, é uma espécie de generalização perceptiva e transcendental, inteiramente protestante, da subjetividade cristã, através da experiência da criatura.” (GASBARRO, 2013, p. 81). De matriz protestante, teve influência da filosofia de Schleiermacher. A teologia da percepção do *numinoso* está caracterizada, fundamentalmente, no Sagrado: “[...] o *tremendum* do mistério e da sobrepotência e o *fascinans* da não acessibilidade e da suprema autoridade.” (GASBARRO, 2013, p. 82). Por isso, a grande contribuição de Otto, para Oliveira (2003), consiste em uma abordagem experiencial. Velasco (2006, p. 59) tem a concepção de que a fenomenologia precisa de critérios que possibilitem o não comparatismo. Isso já foi criticado pelos estudiosos na ciência das religiões anteriormente. Ainda diz que seja a filosofia da religião ou a teologia podem

usar o método fenomenológico, mas em algum momento se faz necessário falar sobre a verdade do fenômeno. (cf. VELASCO, 2006, p. 68)

O estudo do tema 'o problema dos nomes divinos' será operacionalizado da seguinte maneira: contextualização dos monoteísmos como fenômenos de um dado tempo e espaço. Fundado sob uma concepção de mundo religioso. Como serão quatro monoteísmos, não se fará comparação, mas se mostrará o que pertence a um sistema e o que pertence a outro sistema religioso, com suas semelhanças e diferenças. Além disso, também, descrever como esses sistemas religiosos se relacionam com o sagrado. Por exemplo, no judaísmo a cabala, no mazdeísmo e islamismo, o sufi e no cristianismo a mística. Por fim, tratar dos problemas epistêmicos acerca do nome de Deus em um conjunto de obras, denominados *Corpus areopagiticum*, mostrando o núcleo essencial do fenômeno em estudo, os nomes de Deus.

O trabalho segue organizado em cinco partes, a saber, uma introdução e três capítulos dedicados a um desenvolvimento e um capítulo dedicado a uma conclusão. Na introdução, tratamos de circunscrever o problema a ser desenvolvido nesta dissertação. Os objetivos, que perpassam pela compreensão do problema e sua possível contribuição para as Ciências das Religiões e uma amostragem metodológica.

Com o primeiro capítulo, trataremos de uma contextualização do fenômeno religioso monoteísta. O problema dos nomes divinos que está sendo tratado, tem sua importância nesses sistemas religiosos. Com isso, organizamos o primeiro capítulo em um elemento contextualização dos símbolos como presença externa de Deus e, neste caso, o fogo. Depois uma breve explanação acerca de Zoroastro e Abraão, um como organizador do mais antigo monoteísmo e o outro pai de três grandes monoteísmos. Uma abordagem ao cristianismo e ao islamismo.

O segundo capítulo, exigirá a apreensão mínima dos sistemas religiosos descritos enquanto fenômenos no capítulo primeiro. Pois, abordar-se-á a relação humano-divino. O que tem de essencial neste fenômeno universal a todos os sistemas religiosos é a união mística com Deus. Em todos os sistemas é possível perceber essa preocupação. É um capítulo focado em um ponto de partida, a união mística na perspectiva grego-cristã. Além disso, a abordagem do Pseudo-Dionísio sobre a imensurabilidade de Deus por meio de alguns fragmentos da *Teologia Mística* e das *Cartas*, como também a opção por falar negativamente de Deus. Pois,

como foi percebido no primeiro capítulo, existe um mistério muito profundo acerca da natureza divina. Um limiar entre a consciência humana e o ser de Deus. Optar em dizer o que Deus não é, parece ser mais condizente com o método fenomênico que é proposto aqui; encontramos na revisão bibliográfica e na obra do Areopagita.

O terceiro capítulo, consta de uma opção teórica acerca dos problemas que surgem na relação humano-divino, enquanto possibilidade conceitual ou nominal. Dedicará a apresentar o pensamento do areopagita em os *Nomes Divinos*. Aqui são proporcionados às proposições acerca do problema dos nomes divinos bem como a solução para o mesmo como via/caminho para o alto. Também trazendo presente os filósofos que dialogam com esta mesma temática e seus pressupostos conceituais.

Por fim, concluimos nosso trabalho dissertativo dizendo acerca dos limites da pesquisa. também dos benefícios deste tema para a área do saber, Ciências das Religiões, e uma recapitulação do que podemos considerar ser conclusivos em nossa pesquisa.

2 ATRIBUTOS DIVINOS: UMA CONTEXTUALIZAÇÃO DA RELAÇÃO HUMANO-DIVINO NAS RELIGIÕES MONOTEÍSTAS

Neste capítulo a relação humano-divino nas religiões monoteístas aproxima o leitor ao tema dos atributos do ser humano dirigidos ao sagrado. Os nomes de Deus em cada religião monoteísta é um aspecto do relato de uma experiência religiosa. Em ambas, os fundadores muito têm a contribuir para uma discussão em torno da temática situado neste capítulo. As variáveis desse universo religioso definem como símbolos presentes seja nos primórdios de sua construção ou até mesmo de sua prática religiosa. Falar do fogo e da *Escritura Sagrada* nas religiões monoteístas é contextualizar seu aspecto devocional e estrutural; dar um passo cultural para perceber como a fé de um povo é manifestada seja no dia a dia ou em suas festas de culto a Deus. Além desses elementos, trazer presente uma discussão em torno dos fundadores das respectivas religiões, caso podemos assim, usar tal termo.

Neste capítulo os autores Alves (1999), *O que é religião?*; Eliade (1992), *O sagrado e o Profano*; *O Alcorão*; *A Bíblia*; Farias (2009), *Apócrifos aberrantes: complementares e cristanismos alternativos – poder e heresias*; Farias (2011), *Israel e Palestina em três dimensões*; *Enciclopédia Online Iraniana*; Mojgan (2006), *Zoroastro: el custodio del fuego de la vida*; Hichs (1994), *Los persas*; Valadares (2014), *A doutrina dos elementos entre a poética e a epistemologia de Gaston Bachelard*; Campa (2019), *La religione dei corpi perfetti. Osservazioni sulla dimensione estetica dello Zoroastrismo*; Fernandes (2016), *Zoroastro, o Grego. Zaratustra na percepção grega helenística*; Moreira (2011); Kirk; Raven; Schofield, (1994), *Os filósofos pré-socráticos: história com seleção de textos*; Flávio Josefo (2004), *História dos hebreus*; Crawford (2005), *O que é religião?*; Armstrong (2011), *Jerusalém: Uma cidade, três religiões*; Armstrong (2009), *Em nome de Deus: O fundamentalismo no judaísmo, no cristianismo e no islamismo*; Armstrong (2002), *Maomé: Uma biografia do profeta*; McMurtry (2012), *As festas judaicas do antigo testamento – seu significado histórico, cristão e profético*; Mckenzie (1983), *Dicionário Bíblico*; Nietzsche (2005), *O Anticristo: ensaio de crítica ao cristianismo*; Barbosa Souza (2013). Com suas pesquisas e publicações contribuem com a

organização argumentativa acerca de cada fenômeno religioso, em sua contextualização histórico e geográfica. Permitindo maior apropriação conceitual dos sistemas religiosos que os monoteísmos dispõem.

O texto de Rubem Alves, *O que é religião?*, traz uma informação importante acerca dos estudos em religião. Consiste em afirmar que “o estudo da religião [...] é como um espelho em que nos vemos.” (ALVES, 1999, p.13). A afirmativa é um dado antropológico. Mas, em que consiste esse aspecto? A religião é inerente ao ser humano. Mircea Eliade, em *O Sagrado e o Profano*, trabalha com o conceito de *homo religiosus*. Para o autor, “[...] o homem religioso desejava viver o mais perto possível do Centro do Mundo.” (ELIADE, 1992, p. 27). Resta perguntar: o que é o centro do mundo para esse autor? A resposta à tal pergunta gera uma discussão pertinente nas Ciências das Religiões. O autor trabalha com a ideia de que o centro do mundo é a “Terra Santa”. Mas, a Terra Santa, a partir de uma geografia religiosa, do mundo cristão é igual à terra santa do mundo islâmico, por exemplo?

Uma analogia acerca da ideia de Eliade (1992, p. 28) ao argumentar que “[...] Deus começou a criar o mundo pelo umbigo [...]” desperta uma curiosidade religiosa. Ao dizer que a Terra Santa é o centro do mundo, também podemos trabalhar com a hipótese de que Meca pode ser considerada tal qual a Terra Santa, Jerusalém. Essa cosmogonia religiosa que encontramos em Eliade torna-se um objeto de valorização cultural. O ser humano, quando olha para si mesmo, explica o seu espaço sagrado como origem de sua própria história religiosa. “A religião está mais próxima de nossa experiência pessoal do que desejamos admitir.” (ALVES, 1999, p. 13). Com isso, constitui uma alteridade o campo de estudo das religiões.

Os praticantes da religião zoroastra cultuam um ser sagrado por teônimo *Ahura Mazda*. Sobre o termo Ahura, Mojgan Watson (2006, p. 6), trabalha com esta etimologia: A = abundância de; HU = o Bem absoluto, a glória do amor e RA = a essência e a existência. É uma religião conhecida por zoroastrismo ou mazdeísmo. Os judeus prestam louvor a *YHWH*, o impronunciável, aquele que é e que será (cf. *A Bíblia*, Êx 3:14). Os cristãos falam muito de *Deus Pai, Filho e Espírito Santo*. Três máscaras, mas um só é Deus. O evangelho de João perpassa por essa ideia. (cf. *A Bíblia*, Jo 10:30) Os islâmicos trazem presente uma ligação muito forte com *Alláh*. O Clemente e o Misericordioso (cf. por exemplo, *O Alcorão* 87:1) O nome do ser sagrado, apesar de ser diferente, fala da relação humano-divino que foi vivenciado em um determinado tempo na história.

Quando falamos de onomástica, tratamos de uma ciência que pretende estudar os nomes. A hipótese que estamos levantando neste capítulo é que, no monoteísmo, o nome de Deus sofreu decomposição a partir da experiência cultural do ser humano. As tipologias religiosas em lugares diferentes geram ideias também distintas. Das diversas categorias analíticas que se pode abordar nas quatro religiões monoteístas, fazemos opção por tratar da relação humano-divino no mazdeísmo; judaísmo; cristianismo e islamismo. O nome de Deus é o mesmo, porém experimentado distintamente.

2.1 O símbolo do fogo como presença externa de Deus

Em hipótese, o pesquisador descreve os resultados de sua investigação a partir da realidade cultural onde está. Sendo assim, dentre os livros sagrados das religiões que, aqui estamos tratando, a judaica e mazdeísta, a *Bíblia Judaica* - *T^AN^AKH*³ é mais conhecida que a *Zend-Avesta*⁴. Se estivéssemos na Pérsia, o inverso é válido.

Um elemento que proporcione uma discussão inicial entre as duas mais antigas religiões monoteístas é o culto ao fogo. Por opção metodológica, trazemos para este começo de diálogo, a *Bíblia*. Não para falar da religião cristã, mas a judaica. Embora, sabendo que seu livro sagrado tem por nome *T^AN^AKH*, muitos relatos não se distanciam da formulação canônica do livro sagrado dos cristãos. O fogo pode ter sido um elemento de culto de um monoteísmo primitivo, mas com o desenvolvimento desse caminho de vida em um só Deus, o elemento evoluiu em

³ Para Jacir de Freitas Faria (2009), em *Apócrifos aberrantes: complementares e cristianismos alternativos-poder e heresias!*, a escritura hebraica está dividida em três blocos, a saber, *Torá* ou *Lei*, no hebraico, תורה. Composto pelos seguintes livros: (*Bereshit*; *Shemot*; *Vayikra*; *Bamidbar*; *Devarim*). O segundo bloco, *Nebiim* ou *Profetas*, no hebraico, נביאים. Composto pelos seguintes livros: Anteriores (*Yêhōshúa'*; *Shophetim*; *Shmū'el*; *M'lakhim*; *Yêsha'ayāhū*; *Yirmyāhū*; *Yêkhezqi'el*) e os posteriores (*Hōshēa'*; *Yô'el*; *'Āmōs*; *'Ōvadhyāh*; *Yônāh*; *Mīkhāh*; *Nakhūm*; *Khāvhakūk*; *Tsēphanyāh*; *Khaggai*; *Zkharyāh*; *Mal'ākhi*). O terceiro bloco dar-se o nome de *Ketubim* ou *Escritos*, no hebraico, כתבי עשר. Fazem parte os seguintes livros: Os poéticos (*Tehillim*; *Mishlei*; *Iyyôbh*). Os *Hamesh Megillot* (*Shīr Hashīrīm*; *Rūth*; *Eikhah*; *Qōheleth*; *Estēr*) e os livros de relatos (*Dān'el*; *'Ezrā*; *Divrei ha-Yamim*).

⁴ Na Enciclopedia Iraniana, online, por Avesta queremos nos referir à coleção de livros sagrados da religião mazdeísta. Essa problematização acerca de sua etimologia parece ser pertinente: "Avesta is the name the Mazdean (Mazdayasnian) religious tradition gives to the collection of its sacred texts. The etymology and the exact meaning of the name (Pahlavi *p(y)st'k/abestāg*) can not be considered established, although, despite a recent study by W. Belardi ("Il nome dell'"Avesta"), Bartholomae's hypothesis (*Die Gatha's*, p. 108) still seems to be very convincing: we should read *abestāg* and derive this from Old Iranian **upa-stāvaka-* "praise."". Embora não sabemos ao certo sobre sua etimologia, mas sabemos, de modo geral, que quer dizer dos escritos sagrados da religião persa, o mazdeísmo. Cf. AVESTA i. Survey of the history and contents of the book. Disponível em: <http://www.iranicaonline.org/articles/avesta-holy-book>.

sua percepção teológica. O fogo também pode ser encontrado na relação humano-divino do judaísmo. Conhecido, também, é a perícopa onde Moisés tem uma experiência em torno da *sarça ardente*. Sarça ardente e o elemento fogo estão muito próximos em ambas as versões monoteístas. Primeiro vejamos como os judeus absorvem tal aparato em sua disposição para o alto. Com a versão da *Bíblia de Jerusalém* (2012), ocasiona o texto sagrado, está discussão:

Apascentava Moisés o rebanho de Jetro, seu sogro, sacerdote de Madiã. Conduziu as ovelhas para além do deserto e chegou ao Horeb, a montanha de Deus. O Anjo de lahweh lhe apareceu numa chama de fogo, do meio de uma sarça. Moisés olhou, e eis que a sarça ardia no fogo, e a sarça não se consumia. Então disse Moisés: “Darei uma volta e verei este fenômeno estranho; verei por que a sarça não se consome.” Viu lahweh que ele deu uma volta para ver. E Deus o chamou do meio da sarça. Disse: “Moisés, Moisés!” Este respondeu: ‘Eis-me aqui’. A bíblia (ÊXODO 3: 1-4).

Uma categoria comum que é possível iniciar uma análise entre o mazdeísmo e o judaísmo em nossa pesquisa bibliográfica é o fogo. Esse termo tem proveniência da língua hebraica, *esh* (sua transliteração é *esh*). É citado em diferentes momentos nos escritos judaico-cristão. Um dos exemplos que podemos enriquecer esse procedimento é o relato do livro do Êxodo 3: 1-4. O fogo é a manifestação do Deus de Abraão. A teofania acontece por meio do Anjo de lahweh e em forma de fogo. Este é o cenário religioso de intervenção divina. Se não nos custa, Deus não se dá a conhecer a sua face, mas seus atributos. Na concepção de Mojgan Watson (2006), quando fala de Zoroastro, diz ter ele a tutela do fogo da vida. Que significa isso? Pois, começamos trazendo um agrupamento de palavras que falam de Deus como chama que arde, no contexto dos judeus.

O significado das palavras de Mojgan são de influência metodológica. No sentido de que, embora, o chão de onde se está pisando seja do conhecimento do judaísmo como a religião progenitora dos demais monoteísmos. O autor, com seu trabalho evidencia que não é bem assim que as coisas devem ser entendidas. Com isso, nem sempre de onde estamos podemos fundamentar uma verdade. O fogo já estava presente na ideia primitiva de mazdeísmo. Com Zoroastro, sua ressignificação tornou-se mais estrutural ante sua proposta fundacional. Para Watson (2006, p. 9), “Zoroastro, frequentemente, menciona o fogo como símbolo da

iluminação e do conhecimento de Deus⁵. Com isso, precisa-se deixar claro que o fogo é um elemento com um forte significado. Ele faz o ser humano experimentar a Deus e dizer, por meio desse elemento, quem ele é.

Outro autor, que também aborda essa categoria simbólica da religião mazdeísta, é Jim Hicks (1994, p. 98). Em sua obra *Los Persas (II)*, Hicks trabalha com a noção de que “[...] o fogo era o elemento mais sagrado; representava um presente de Ahura Mazda ao homem e ambos eram um símbolo da verdade, por seu poder de dissipar as trevas do reino de Angra Mainyu⁶”. As palavras de Hicks, ao trazer uma discussão acerca do elemento fogo, são palavras de aprofundamento de um sistema religioso. Uma religião abarca muitos símbolos como modo de dizer da divindade. O fogo tem um lugar especial nesta religião, como também, aponta para a sua significação neste universo de devoção e culto.

Os argumentos ditos acima, sobre o símbolo semelhante entre o mazdeísmo e o judaísmo, estão presente nos ritos de adoração ao Deus de Zoroastro e de Abraão. É um elemento sagrado. De comunicação e desvelamento do ser de Deus. O seu desvelamento é mais bem entendido com o conceito de antropomorfismo. Pode ser que, o grau de estima, seja díspar, mas nelas encontramos o fogo em seus rituais. Observa-se que, na *T^AN^AKH* os elementos e/ou animais são mediadores da vontade sagrada. Segundo Hicks (1994, p. 98), “o fogo, no mazdeísmo tornou-se um instrumento primário de adoração⁷”. No judaísmo o fogo significa a presença de Deus. Sobre esse elemento, entre ambas, a explicação mais próxima que podemos apresentar acerca dessa categoria está na teoria filosófica dos pré-socráticos, sobretudo, na filosofia de Heráclito⁸. Nas palavras de Valadares (2014, p. 471):

O fogo é o elemento da transformação que opera sobre as duas outras massas que formam o mundo – o mar e a terra. As coisas se consomem no fogo e se criam a partir dele, o fogo e as coisas se permutam como as mercadorias e o ouro.

⁵ “Zoroastro menciona a menudo el fuego como símbolo de la iluminación y de la Gnosis de Dios”. (WATSON, 2006, p. 9).

⁶ Según él, el fuego era el elemento más sagrado; representaba un regalo de Ahura Mazda al hombre y era a la vez un símbolo de la verdad, por su poder de disipar las tinieblas del reino de Angra Mainyu.

⁷ Por lo tanto, convirtió al fuego en el instrumento primario de adoración.

⁸ Trilhar este caminho metodológico, o diálogo com a filosofia de Heráclito sobre o fogo, justifica-se pelo limite bibliográfico para tal explicação.

Sendo uma explicação filosófica para o uso do fogo nos rituais sagrados, Valadares (2014), pontua, por meio dessa citação, um argumento que contribui nesse sistema que estamos tratando. Nas palavras do autor, o fogo consome e por meio dele surge nova vida. Na relação humano-divino, Deus que é cultuado pelo elemento fogo, também consome tudo o que distancia o homem do bem e dar-lhe novos programas de vida, por meio da vida nova em Deus. Além dessa hermenêutica, por se tratar de um elemento, na filosofia pré-socrática o fogo é um princípio harmônico comum. Como *arché*, é uma categoria encontrada na natureza que renova todas as coisas. Esse *Logos heraclítico*, transmite a ideia de que por meio do fogo todas as coisas são purificadas, transformadas. Nas palavras de Kirk; Raven e Schofield (1994, p.206) “[...] o fogo é naturalmente concebido como verdadeiro constituinte das coisas, que determina, activamente, a sua estrutura e comportamento - que garante não apenas a oposição dos contrários, mas também a sua unidade através da discórdia”. O velho dá lugar ao novo; simboliza a continuidade. Os autores encontram no *Logos heraclítico* o aspecto primário. Além disso, constituinte do cosmos. Ao falar de *Logos*, referimo-nos a palavra, a razão matemática e a razão do discurso. Estando claro isso em sua perspectiva, é salutar ainda dizer:

O fogo cósmico puro foi, provavelmente, identificado por Heráclito como o *αἰθήρ* (aither), substância ígnea e brilhante que enche o céu resplandecente e circunda o mundo: este aither foi amplamente considerado não só como divino, senão também como lugar das almas. (KIRK; RAVEN; SCHOFIELD, 1994, p. 206).

Esse processo de mudança, quando tratado na religião, comunica o poder de Deus que queima e tudo transforma, sempre está presente na vida do ser humano como *logos*. Fazer essa ligação do fogo sagrado da religião masdeísta com a filosofia de Heráclito consiste em considerar o elemento dos pré-socráticos como um princípio e objeto de discussão da filosofia de Platão e Aristóteles, também. Tem na filosofia um valor sagrado. Nas palavras de Campa (2019, p. 75, tradução nossa)⁹: “O fogo é um objeto concreto, manipulável, a qual está registrado, contudo,

⁹ “Il fuoco è un oggetto concreto, manipolabile, il quale si iscrive però nella globale visione dualistica dello zoroastrismo, che vede opposta la luce alle tenebre, la vita alla morte, l'intelligenza all'ignoranza, il bene al male.”

na dualística visão global do Zoroastrismo, que vê luz versus escuridão, vida até a morte, inteligência à ignorância, bem e mal”.

Este símbolo tem um significado muito forte; fazendo parte dos rituais dos persas. O fogo afasta o reino contrário de Ahura Mazda, as trevas. Neste espaço de tempo, era considerado com respeito e com fé. Lembra Jim Hicks (1994), sua importância:

Essas cerimônias foram desenvolvidas de acordo com três ritos básicos. Um deles consistia em acender e manter fogos sagrados, já que os iranianos reverenciavam um deus do fogo que provavelmente consideravam o elemento purificador capaz de afugentar os demônios¹⁰. (HICKS, 1994, p. 94-95. Tradução nossa).

Hicks, quando trabalha com a categoria demônio, está tratando da figura inversa de Ahura Mazda. Em nenhum momento, pode-se confundir esse personagem com aquele tratado na Idade Média, pela Igreja Católica Apostólica Romana. Os persas tinham a crença que, o espírito malvado, tido por nome Angra Mainyu, afastava-se mediante a presença do fogo. Pois, como vimos, o fogo não é apenas um elemento, mas sagrado e que muito tem a dizer nesse sistema religioso. Devido a isso, a importância de mantê-lo sempre aceso. Pois suas chamas estariam mostrando que Ahura Mazda estaria protegendo seu povo.

Segundo Watson (2006, p. 10), “[...] depois de Zoroastro, o significado esotérico do símbolo do fogo foi mal interpretado¹¹”. Os significados dados pelo seu fundador acabam assumindo uma outra conotação religiosa. Esse distanciamento deixa os exercícios espirituais sem o espírito daquele que primeiro fez a experiência. O dado que Mojgan Watson (2006) traz, é um problema que perpassa por outras religiões: o distanciamento do fenômeno religioso; suas práticas a do fundador. Ao certo seria buscar aproximações e em nenhum momento distanciamentos. Mas, quanto mais se distancia o evento fundante, mas nota-se a ausência de elementos primitivos de um caminho para o sagrado.

Tendo abordado este elemento no mazdeísmo, percebe-se que o fogo é um símbolo de aproximação. Por meio dele, temos a possibilidade de, também, falar de

¹⁰ Estas ceremonias se desarrollaban según tres ritos básicos. Uno de ellos consistía en encender y mantener fuegos sagrados, puesto que los iraníes reverenciaban un dios del fuego al cual probablemente consideraban como el elemento purificador capaz de ahuyentar a los demonios.

¹¹ “Desgraciadamente, después de Zoroastro, el significado esotérico del símbolo del fuego fue malinterpretado.” (WATSON, 2006, p. 10).

outra religião, a judaica. O fogo está presente na literatura judaica e dele, diferentes perícopes são tratadas. Na abordagem a seguir, apresentamos o fogo também presente na literatura judaica; com sua função sagrada e de aproximação ao mazdeísmo.

2.2 O mago e o patriarca

O reformador do mazdeísmo foi Zaratustra. No avéstico *Zarathushtra*. No grego, *Ζωρόαστρης*. Historicamente está situado entre os anos de 1.400 a 1.100 a.E.C. Poderíamos nos referir a esta religião como zoroastrismo, também. Os dois termos usados para se referir a primeira religião monoteísta são sinônimos. Nas palavras de Campa (2018, p. 72, tradução nossa), a escolha por falar em mazdeísmo e não zoroastrismo está inserido na seguinte problemática:

Os dois termos, frequentemente, usados como sinônimos, mas existem autores que enfatizam as diferenças de significado e preferem um ao outro. Há quem prefira o "Mazdeísmo" (ou "Mazdaísmo"), porque o culto à Mazda existia mesmo antes da reforma operada por Zaratustra e se desenvolverá mais tarde graças a outras contribuições¹².

Não podemos considerar errado falar de zoroastrismo, pois outros autores assim o tratam. Fala-se nesta concepção por Zoroastro ter uma grande contribuição. Fernandes (2016, p. 115), trata desse assunto dizendo que: "Zoroastro de fato 'estabeleceu as leis' do Mazdaísmo, e seu primeiro discípulo convertido, e depois seu protetor, foi um certo rei *Hystaspes* (mas não o pai de Dario)".

Os dados bibliográficos que estamos usando, tratam de uma pessoa como estruturadora do sistema religioso. O termo mazdaísmo é composto por: *mazda*, que significa sabedoria e *yasna*, culto. É o culto a sabedoria. Está na relação humano-divino do mazdaísmo o primeiro atributo de Deus, a saber, bom pensamento. O nome de Deus na religião de Zoroastro é Ahura Mazda. É o pai. Ele teve um filho chamado Ātar. O filho de Ahura Mazda é o fogo. "O fogo representa a presença terrestre, entre os homens, da divindade¹³". (CAMPA, 2019, p. 75). O Mago fez um

¹² I due termini vengono spesso utilizzati come sinonimi, ma vi sono autori che sottolineano le differenze di significato e prediligono l'uno all'altro. C'è chi preferisce "mazdeismo" (o "mazdaismo"), perché il culto di Mazda esisteva anche prima della riforma operata da Zarathustra e si svilupperà successivamente grazie ad altri apporti.

¹³ Il fuoco rappresenta la presenza terrestre, tra gli uomini, della divinità.

caminho de síntese na antiga religião persa; do politeísmo iraniano encaminha a um monoteísmo cultuando Ahura Mazda. Um Deus masculino.

Na religião judaica, Abraão desenvolve um *henoteísmo*. Cultuando um Deus também masculino. Herdou do mazdeísmo vários elementos, sobretudo, a ideia de que Deus gera todas as coisas pela palavra. A palavra, nas religiões que cultuam um Deus e não uma Deusa, tem uma força muito grande. As coisas, para a Deusa, provêm do útero, mas de um Deus, as coisas provêm de sua palavra de ordem. Por exemplo, “Deus Disse: Haja!... então houve [...]”. (cf. Gn 1).

Isso não é um malefício para uma religião. Apenas trata-se de uma visão de mundo que é conduzida por homens e essa perspectiva acaba gerando uma masculinidade muito perigosa nas religiões que cultuam apenas a figura masculina do sagrado. Consiste em afastar as mulheres de postos e de rituais, seguindo o argumento de que apenas o homem tem autoridade sagrada de exercê-lo. A religião fundada por Abraão é caracterizada por um culto sem representação de Deus. Mas, seus atributos são contemplados.

A sarça ardente que aparece a Moisés faz parte de um sistema de pensamento onde ninguém pode ver ao Deus de Abraão. Caso aconteça, quem o ver, morrerá. Com isso, o Deus de Abraão se comunica com seus devotos a partir de elementos, animais e emanações. O mito da burrinha de Balaão é um exemplo disso. De modo muito breve, uma discussão em torno dessa concepção religiosa que de maneira peculiar diz da religião judaica e que está presente em diferentes relatos bíblicos.

Encontramos esse mito no livro dos Números. Nas palavras de Ferrada Moreira¹⁴ (2011, p. 372), quando fala em pentateuco considera o seguinte:

[...] os relatos do Pentateuco não visam em primeiro lugar iluminar a historiografia de Israel, senão proporcionar os elementos constitutivos da sua existência como povo do Senhor e, pelo mesmo motivo, transmitir a mensagem de salvação que esta realidade significa.

No pentateuco o mito da burrinha de Balaão pode ter esse duplo significado que Moreira (2011) evidência. Não seria à toa que leremos no Pentateuco um mito

¹⁴ “[...] los relatos del Pentateuco no persiguen en primer lugar iluminar la historiografía de Israel, sino brindar los elementos constitutivos de su existencia como pueblo del Señor y, por lo mismo, transmitir el mensaje de salvación que esta realidad significa.”

tão estranho como esse: uma jumenta falar. Esta prosopopeia, além disso, fala da cultura e fé judaica. Mas, qual é o mito da burrinha de Balaão?

A sua partida excitou a ira de lahweh e o Anjo de lahweh se colocou na estrada, para barrar-lhe a passagem. Ele montava a sua jumenta, e os seus dois servos o acompanhavam. A jumenta viu o Anjo de lahweh parado na estrada, com a sua espada desembainhada na mão; desviou-se da estrada, em direção ao campo, Balaão, contudo, espancou a jumenta para fazê-la voltar a estrada. O Anjo de lahweh se pôs então em um caminho estreito, no meio das vinhas, com um muro à direita e outro à esquerda. A jumenta viu o Anjo de lahweh e encostou-se no muro, apertando neste o pé de Balaão. Ele tornou a espancá-la outra vez. O Anjo de lahweh mudou de lugar e se colocou em uma passagem apertada, onde não havia espaço para passar nem à direita nem à esquerda. Quando a jumenta viu o Anjo de lahweh, caiu debaixo de Balaão. Balaão ficou enfurecido e espancou a jumenta a golpes de bordão. Então lahweh abriu a boca da jumenta e ela disse a Balaão: “que te fiz eu, para me teres espancado já por três vezes?” Balaão respondeu à jumenta: “É porque zombaste de mim! Se eu tivesse uma espada na mão já te haveria matado.” Disse à jumenta a Balaão: “não sou eu a tua jumenta, que te serve de montaria toda a vida e até o dia de hoje? Tenho o costume de agir assim contigo?” Respondeu ele: “Não.” Então lahweh abriu os olhos de Balaão. E ele viu o Anjo de lahweh parado na estrada, tendo a sua espada desembainhada na mão. Inclinou-se e se prostrou com a face em terra. Disse-lhe o Anjo de lahweh: “por que espancastes assim a tua jumenta, já por três vezes? Sou eu que vim barrar-te a passagem; pois com a minha presença o caminho não pode prosseguir. A jumenta me viu e, devido à minha presença, ela se desviou por três vezes. Foi bom pra ti que ela se desviasse, pois senão já te haveria matado. A ela, contudo, teria deixado com vida.” Balaão respondeu ao Anjo de lahewh: “pequei. Não sabia que tu estavas parado diante de mim, no caminho. Agora, se isto não te agrada, voltarei.” O Anjo de lahweh respondeu a Balaão: “vai com esses homens. Somente não digas coisas alguma além daquilo que eu te mandar dizer.” Balaão foi com os príncipes enviados por Balac. A bíblia (NÚMEROS 22: 22-35).

O mito da burrinha de Balaão acontece no caminho quando Balaão se dirige a Ar Moab. O rito observado é que os profetas montavam um animal e seguiram seu destino, muitas vezes acompanhado. Ele seguiu para amaldiçoar “o povo que saiu do Egito”. A divindade que está presente no mito é o Deus de Abraão. O impronunciável e aquele que não pode ser representado. O tetragrama tanto dito no mito fala da fé do povo de Israel. Do hebraico יהוה (YHWH). Na Bíblia quando fala que YHWH está em ação, sempre encontraremos um símbolo, neste caso a figura do Anjo, para falar das intervenções do sagrado. Para a fé abraâmica o rosto de Deus não pode ser visto.

O estado psicológico de Balão é de fúria e de agressão ao animal por ter caído debaixo de Balaão. Isso aconteceu na terceira vez. O número três é caracterizado pela ação de *YHWH*. Na primeira e na segunda vez Balaão não teve sensibilidade para entender a mensagem de desvio da jumenta. Na terceira vez que vê o Anjo, o fenômeno não espera mais a reação de Balão, mas desmorona-se. Só assim, Balaão não prosseguiria.

Após as tentativas de impedir Balaão de seguir o caminho, Balaão depois de agredir a jumenta, escuta a mensagem dita pela jumenta e mais à frente a mensagem do mito: “vai com esses homens. Somente não digas coisas alguma além daquilo que eu te mandar dizer.” *YHWH* usa a burrinha para transmitir uma mensagem a Balaão. Essa mensagem não é de maldição para o povo de Israel, mas é de benção.

É colocado na boca da jumenta, como recurso literário teológico, a voz da divindade. Em seguida, temos a voz de *YHWH* na pessoa do Anjo, como representação do próprio Senhor. Onde traz consigo a mensagem do mito. Primeiro *YHWH* quer barrar a passagem de Balaão e, por segundo, não dizer coisas algumas do que *YHWH* não disser.

Na Bíblia encontramos outras perícopes que usam animais que falam. Por exemplo, a serpente. Essa figura de linguagem atribui características humanas a animais. No mito citado, a fala que é da espécie humana, foi utilizada por um animal que não fala. Além de ser uma prosopopeia, o mito quer trazer uma perspectiva do povo eleito por *YHWH*.

O jumento não é um animal que anda em velocidade. É lento e com passos curtos. Mas, é um animal que foi domesticado antes que o cavalo, no Egito. Pode tratar-se de uma jumenta por estar mais próximo do imaginário dos redatores do Livro dos Números. Além disso, o texto sagrado fala que a jumenta caiu abaixo de Balaão. Observamos que, ao montar o jumento, há a possibilidade de arrastar os pés no chão. Além disso, quando submetido a perigo e a estresses, de empancar. Mostra a tentativa de fazê-la voltar ao caminho que estava trilhando.

Não foi encontrado nenhuma bibliografia que trouxesse presente está concepção no Mazdeísmo. Parece ser uma preocupação apenas da religião judaica. De que a face do divino não seja vista a olho nu. É um limite que em nossa pesquisa não foi possível ultrapassar. Abraão é o patriarca de um sistema de crenças que deu origem ao monoteísmo ou as religiões de procedência abraâmica. Aspectos

fenomênicos como o desvelamento do Deus de Abraão na sarça ardente e o culto ao fogo, por ser o filho de Ahura Mazda, são singulares em uma aproximação de uma religião a outra, fazendo com que se pronuncie a concepção de que muitos elementos foram provindos do mazdeísmo, como primeira religião monoteísta.

Nas pesquisas sobre o judaísmo, Jacir (2011), elenca a figura de Abraão como o primeiro pai, um patriarca, alguém que teve uma experiência muito forte de fé e tornou-se o progenitor das religiões judaica, cristã e islã. “Sendo um ‘sem-terra’, ele saiu de Ur, terra de seus pais e parentes, e foi a procura da terra prometida por Deus”. (JACIR, 2011, p.16). Traçou um percurso conhecido por meia lua. De Ur até o Egito. É nesse íterim que a história da religião judaica é desenvolvida. Pode ser que a hipótese Abraão não se refira a uma pessoa, mas trate de um povo. Um povo que faz uma experiência religiosa e quer dizer que sua religião foi a preferida pelo divino.

A *Bíblia* conta a história inicial de Abraão, na versão *Bíblia de Jerusalém*, com as seguintes palavras: “lahweh disse a Abrão: sai da tua terra, da tua parentela e da casa de teu pai, para a terra que te mostrarei. Eu farei de ti um grande povo, eu te abençoarei, engrandecerei teu nome; sê uma bênção”. A bíblia (Gn 12:1-2). O relato da vida religiosa de Abraão dito nessa perícope, informa ao leitor ele sai de um povo. Ao mesmo tempo, a promessa que aqui estamos observando é feito com outros personagens bíblicos, como por exemplo, Moisés. Os versículos impõem autoridade religiosa sobre as terras de Israel.

Para Flávio Josefo (2004), “foi ele [Abraão] quem primeiro ousou dizer que existe um só Deus, que o universo é obra das mãos d’Ele e que a nossa felicidade deve ser atribuída unicamente à sua bondade, e não às nossas próprias forças”. (*História dos Hebreus* 1, 22). Josefo é bem renomado nas investigações acerca dos textos sagrados e matriz abraâmica. As palavras desse historiador, ao falar de Abraão, traz uma pontuação religiosa que coloca o judaísmo como pioneiro na construção do monoteísmo. Nas linhas da perícope de Gn 12: 1-2, Abraão saiu de sua terra, porque Deus chamou. Para Flávio Josefo, “os caldeus e os outros povos da Mesopotâmia, não podendo tolerar as palavras de Abraão, levantaram-se contra ele.” (*História dos Hebreus* 1, 22). Os dados de Josefo dão outros nortes a discussão de que Abraão foi chamado por Deus para algo tão claro, a fundação de uma religião. O *henoteísmo* de Abraão, nas terras da Mesopotâmia, pode não ter sido bem aceito pelos povos que ali estavam. Neste processo de construção

identitária de um povo que, agora tem como patriarca Abraão, as ideias de um profeta nunca são bem aceitas em sua cultura, causando estranheza e até a rejeição. O texto de Gn 12: 1-2, torna-se um recurso literário que atribui a Abraão, o escolhido para a sistematização de um o monoteísmo.

Para Mojgan Watson (2006), não foi Abraão o primeiro homem que teve uma experiência em torno de Deus, mas Zoroastro. Essa perspectiva é válida. O Mazdeísmo é a primeira religião monoteísta. Zoroastro, seu fundador, caracterizado como aquele que deixou-se vivenciar a vida em sua história. Concebe Ahura Mazda como aquele que “[...] está em constante relação com os seres humanos e com o mundo através de seus atributos”. (WATSON, 2006, p. 4). A relação humano-divino do Deus de Zoroastro nos permite falar de seis atributos: *Asha Vahishata*; *Vahu Manah*; *Spenta Armoity*; *Ksbatbra Vairya*; *Haurwatat* e *Ameretal*.

De acordo com as provas históricas, parece que Zoroastro foi o primeiro homem que chegou a conhecer a Deus em um sentido verdadeiro e que fundou uma religião sobre a base do princípio da Unidade divina (*wahdat-e woýud*) e a experiência direta desta¹⁵. (MOJGAN, 2006. p. 4. Tradução nossa).

Sobre isso, não nos resta dúvida que Zoroastro é progenitor do monoteísmo mais antigo. Os demais monoteísmos herdaram dos seus costumes vários elementos para o culto à Deus. O mazdeísmo está fundamentado na unidade divina e em uma relação humano-divino. É perceptível as aproximações dos dois sistemas religiosos tratados acima. O judaísmo dispõe de elementos encontrados no mazdeísmo. Resta agora investigar se no cristianismo e no islamismo é possível dizer o mesmo. Com isso, passemos a uma análise dos principais aspectos que aproximam o cristianismo das religiões já tratadas.

2.3 Aspectos dessemelhantes e semelhantes do culto à Deus no monoteísmo; um salto ao cristianismo

As cerimônias e os rituais são modos que os seres humanos encontram para uma relação humano-divino. Nas celebrações que as religiões proporcionam, os gestos e os símbolos são meios onde os atributos de Deus são difundidos. Esses

¹⁵ De acuerdo con las pruebas históricas, parece que Zoroastro fue el primer hombre que llegó a conocer a Dios en un sentido verdadero y que fundó una religión sobre la base del principio de la Unidad divina (*wahdat-e woýud*) y la experiencia directa de ésta.

momentos são celebrados em templos, lugares concebidos como habitação da divindade. Circunscrito como sagrado, honrado. Esses ambientes são de ligação entre Deus e os homens. As preces são elevadas a Deus por meio dessa intervenção. Constitui a imagem da letra L. O encontro entre a linha horizontal e a vertical, dar-se a importância do templo. Conduzir o imanente ao transcendente por meio de cerimônias. Cabe aqui a obra de Robert Crawford (2005, p. 35), *O que é religião?*. O autor trata, em poucas linhas, do templo dos judeus, por exemplo. Em suas palavras podemos conferir que “os judeus não têm templo porque o primeiro, construído por Salomão por volta de 950 a.C., foi destruído em 586 a.C., e o segundo, construído em 516 a.C. e reformado por Herodes em 19 a.C., foi destruído pelos romanos em 70 d.C.”. Nas palavras de Armstrong (2011, p. 56), “a destruição de Jerusalém e seu Templo foi o fim do mundo. Javé abandonou sua cidade, e Jerusalém se tornou um deserto, como o caos informe que precedera a criação”. Mas, esse dado histórico e teológico foi ressignificado pelas sinagogas, onde os judeus se reúnem para os serviços religiosos. Para o melhor entendimento do que venha a ser a sinagoga, Crawford (2005, p. 35), trabalha esse local de culto com as seguintes proposições.

A sinagoga é o lugar de reunião no Shabbat (Sábado), já que o criador descansou após seu trabalho, e a reunião sinagoga é também uma recordação semanal da libertação de Israel da escravidão no Egito (Ex 20, 11 e Dt 5,15). A sinagoga guarda os rolos da lei – a Torá (*torah*), os primeiros cinco livros de Moisés –, tem um púlpito para a leitura (*bimah*) e os vitrais são adornados com símbolos judaicos. Imagens são estritamente proibidas.

A sinagoga¹⁶ é um lugar de descanso no Deus de Abraão. Momentos para efervescer de cultos. Como espaço sagrado, guarda não a *Zend-Avesta*, mas a *Torah*. Que na concepção judaica é oral, correspondendo aos ditos e ensinamentos dos rabinos, e escrita que dizemos ser a Bíblia Judaica. Mas, assim como no mazdeísmo, os judeus usam vestimentas distintas; seus modos de celebrar suas orações também se diferenciam. Enquanto os mazdeístas usam sobre o rosto um véu, para que o fogo não seja contaminado, os judeus enchem suas vestes (*talit*) de *tefilin/filactérios* e *tzitzit*. Nos *tefilin*, sua profissão de fé e textos que contribuam para ele.

¹⁶ Que fique claro que “a maioria das religiões tem lugares sagrados e espaços em seus lugares de culto, mas afirmam que Deus está presente em todo lugar [...]” (CRAWFORD, 2005, p. 49).

Na religião judaica as festas da páscoa, de pentecostes e das tendas aproximam a religião cristã à religião judaica. As festas representam a identidade dos judeus. Nelas são celebradas a vida desse povo. Um termo que merece ser colocado entre essas linhas é “*zikaron* – זִכָּרוֹן”. A raiz verbal deste termo é “*zakar* – זָכַר”. As festas são memórias, vivências/presentificação dos diferentes eventos da identidade judaica. A fé judaica perpassa pela seguinte premissa – “*Ouve, ó Israel: Yahweh nosso Deus é o único Yahweh*”. A Bíblia (Dt 6: 4). Essa constitui a forma de acreditar dos judeus. No hebraico aqui segue o *shemá* - שְׁמַע יִשְׂרָאֵל יְהוָה אֱלֹהֵינוּ יְהוָה אֶחָד. Para a palavra hebraica אחד, que é um adjunto cardinal, uma melhor tradução seria – um, em vez de único. Assim, “Ouve, ó Israel: Yahweh é nosso Deus e é um”. O primeiro de todos os deuses. É impronunciável, inominável e não se deixa ser visto. Esse modelo não absorve Jesus de Nazaré como o Filho de Deus Pai; um Deus, mas apenas como um profeta.

Enquanto para o judaísmo Jesus de Nazaré é apenas um profeta, para o cristianismo, é a segunda máscara da *shekhinah* - שְׁכִינָה - de Deus. Deus armou sua tenda, desceu do céu e está entre as suas criaturas. Enquanto os judeus giram em torno da *Toráh*, os cristãos, embora, não negam a história do povo de Israel, fazem do da *Boa Nova* o centro de sua fé. A Boa Nova é o evangelho. A proclamação da vida, paixão, morte, ressurreição de Jesus Cristo e vinda do Espírito Santo constitui o *Kérygma* - κήρυγμα - anunciado pelos seguidores de Jesus de Nazaré. Jesus de Nazaré não fundou nenhuma religião. É um judeu e cumpridor de toda lei. Significa que vivenciou todas as cerimônias judaicas. As cerimônias que percebemos ser bem próximas da religião cristã, como já foi dito, é a festa da páscoa, de pentecostes e a festa das tendas.

A páscoa judaica nas palavras de McMurtry (2012, p. 17), “[...] é a primeira das 7 grandes convocações sagradas”. Em o livro *Levítico* 23:5 conferimos este ritual na festa anual dos judeus. Em suas palavras: “No primeiro mês, no décimo quarto dia do mês, ao crepúsculo, é Páscoa para *lahweh* [...]”. Essa cerimônia judaica é celebrada em intenção da memória da saída do povo em escravidão no Egito. É uma palavra de origem hebraica *pesah* - פֶּסַח -. O termo, trabalhado no dicionário bíblico de McKenzie (1983, p.696), aborda em poucas palavras o rito da páscoa judaica, que consiste neste memorial:

O rito consiste de um banquete em que um cordeiro de um ano é comido. O cordeiro deveria ser assado inteiro, e aquilo que não era comido no banquete deveria ser queimado antes do dia seguinte. Os comensais comiam-no em pé e vestidos para viagem. Borrifavam-se de sangue nos umbrais das portas para afastar o anjo destruidor, que matou os primogênitos dos egípcios.

A páscoa como uma festa de maior importância entre os sistemas religiosos, judaico e cristã, é de vida nova. Vale observar: como passagem, seja no judaísmo, seja no cristianismo, essas festas transmitem um sentido para viver. Ao celebrar, os judeus, essa festa, em pé nos perguntamos: Por que essa pressa? É o rito da memória. Reviver os vexames de um povo que sofreu nas mãos de outro povo. Toda memória tem a pretensão de educar. Cair no esquecimento é esquecer a mão poderosa de Deus. Seus feitos, sua providência. No cristianismo a festa da páscoa, é a festa do oitavo dia. Também é uma passagem, mas dá morte para a vida. O Filho de Deus é ressuscitado por seu Pai. Ele vence a morte. Enquanto o sábado para os judeus é o dia dedicado para o seu Deus, para os cristãos o Deus de Abraão recriou todas as coisas em seu Filho, Jesus Cristo. A páscoa para estes é semanal e anual, o domingo. Enquanto para aqueles, faz parte de uma das festas da peregrinação judaica, a saber, *Pesah*, *Shavuot* e *Sucot*.

Nas igrejas de tradição católica seja latina ou ortodoxa a festa anual da páscoa acontece em uma grande cerimônia estendida em três dias. Inicia-se com a quinta-feira e segue até o sábado. A sexta-feira é o único dia de todos os tempos sagrados que, para este, não acontece um sacramento. Faz parte de um longo silêncio, porque Deus Filho morreu. Quando os praticantes dessa religião e igreja se reúnem no sábado, eles iniciam o rito em torno do fogo. Para eles, o fogo santo. No mazdeísmo, o fogo, é o Filho de Ahura Mazda. Na tradição católica, o fogo é a luz que dissipa as trevas. O elemento fogo, em ambas tem muita proximidade. São sagrados. Acontece uma benção do Fogo, e todos os fiéis acendem tochas e velas deste fogo novo. É a cerimônia da luz. Jesus Cristo é a Luz. Para estes a fé é trinitária. Não são três deuses, mas três máscaras de um Deus. O cordeiro que é imolado na festa judaica, no cristianismo, o cordeiro é Jesus. A reserva para o sacrifício no judaísmo é um primogênito, Jesus Cristo é o primogênito do Pai. Jesus Cristo é uma releitura desse costume judaico.

Também é possível verificar em seus ritos uma festa que acontece cinquenta dias após a festa da ascensão de Jesus Cristo. É a festa de pentecostes.

Enquanto no judaísmo essa festa transmite a alegria do homem em receber a *Torah*, no cristianismo, é uma cerimônia da terceira máscara de Deus, o Espírito Santo. Um dos elementos que notamos falar dessa pessoa divina é o fogo. No judaísmo, a festa de pentecostes – שבועות – *Shavuot*, é uma festa da colheita e da renovação da aliança. No cristianismo, é a festa do Espírito Santo. Nas palavras de Lucas, “Mas recebereis uma força, a do Espírito Santo que descera sobre vós, e sereis minhas testemunhas em Jerusalém, em toda a Judéia e a Samaria, e até os confins da terra”. A Bíblia (At 1:8). Essa força que as palavras de Lucas transmitem é um pentecostes. A vinda do Espírito Santo sobre os que acreditam que Jesus Cristo é Filho de Deus, a *Torah* feito ser humano.

A cerimônia judaica conhecida por festa das tendas - סוכה - *sucot*, é uma memória do povo que vivia nômade durante os quarenta anos referente ao êxodo. Nesse período, que pode ser teológico ou também histórico, o Deus de Abraão supria o seu povo. Favorecendo as suas necessidades biológicas e espirituais. Algumas igrejas no cristianismo rezam um tempo parecido com este. Eles chamam de quaresma. É uma memória dos quarenta dias que Jesus de Nazaré passou no deserto. Para essa religião é uma preparação para a páscoa anual. Constitui esses quarenta dias a prática do jejum, da oração e da esmola (cf. Mt 6). Esse exercício espiritual é uma maneira de elevar-se ao sagrado.

Algo que notamos bem próximo, além das cerimônias são as peregrinações. Os dados das pesquisas sinalizam isso. São religiões que peregrinam a um lugar sagrado. Os judeus ao templo de Jerusalém e os cristãos aos lugares sagrado da vida de Jesus, e suas diferentes manifestações. É um sinal de fé. É um rito oferecido ao Senhor. Jesus de Nazaré não fundou o cristianismo e que esse nome ‘cristãos’ é conciliar. Jesus é um fundamento, uma base para o cristianismo. As discussões modernas trazem uma crítica muito significativa. Falam que só existiu um único cristão e ele morreu na cruz. Isso, devido ao distanciamento entre o fundamento da fé cristã com os seus praticantes. Nas palavras de Nietzsche em *O Anticristo: ensaio de crítica ao cristianismo*, parágrafo 39. “A palavra ‘cristianismo’ já é mal-entendido – no fundo existiu um só cristão e ele morreu na cruz”. Essa crítica tem seu fundamento. Eles vivem mais a instituição que os ensinamentos da boa nova. Argumentam que vivem sob os cuidados de um tripé de sustentação, conhecido por magistério, Bíblia e tradição. Seguem uma estrutura hierárquica de líderes que tem a imagem de uma pirâmide. Se aproxima mais dos apóstolos aquele que tem o maior

título. A realidade dessa religião consta de muitos cismas e subdivisões. Muitas discussões em torno da pessoa de Jesus Cristo.

O sistema religioso cristão, ao longo de sua história, além de ter se institucionalizado, carrega consigo uma mistura de diferentes culturas. É possível perceber a absolvição do modo de crer dos masdeístas e dos judeus no sistema de crenças do cristianismo. Isso não é algo ruim. Transmite a experiência com o sagrado em um determinado espaço histórico, neste caso, no mundo romano. Após percorrer este caminho, resta agora saber como é, em linhas gerais, a perspectiva religiosa islâmica e seus elementos semelhantes e dessemelhantes, quando comparado ao mazdeísmo, ao judaísmo e ao cristianismo.

2.4 O islamismo

O pensamento de Karen Armstrong (2009), no trabalho *Em nome de Deus: fundamentalismo no judaísmo, no cristianismo e no islamismo*, apresenta o conteúdo das religiões de descendência abraâmica a partir de uma profunda amostragem crítica e que permite compreender o fenômeno que se desenvolveu em torno da cidade de Jerusalém. Em suas palavras: “A maioria das cidades antigas tinha em seu centro um santuário que estabelecia a ligação com o sagrado, essencial a sua sobrevivência”. (ARMSTRONG, 2009, p. 40). com essa perspectiva fenomenológica, Jerusalém tornou-se um lugar sagrado. Como também, uma forma espacial da manifestação do sagrado. O Deus do monoteísmo escolhe um espaço onde possa deixar-se ser experimentado. Deus tem se manifestado por meio dos três monoteísmos que dali provém: o judaísmo, o cristianismo e o islamismo. Tendo como tronco comum a experiência *henoteísta* de Abraão. É interessante o ponto de partida de Crawford (1927, p. 40-41) quando escreve: “O islamismo reconhece Abraão como o fundador da fé muçulmana, de modo que é incorreto dizer que esta começou com Muhammad”. Esse tronco comum entre os monoteísmos provindos da experiência primária de Abraão, embora distancie as mesmas pelas dessemelhanças, acaba aproximando pelos aspectos inerentes ao Deus constitutivo de Abraão. Vale nesse aspecto um reavivamento fundacional de um monoteísmo a partir de outros sistemas. As quais os novos sistemas de fé olham sempre para a gênese, o fato fundante e ressignifica a história do ‘Deus um’ com outros elementos e concepções culturais. Neste sentido, na obra *Jerusalém: uma cidade, três*

religiões, Armstrong, tem a preocupação de falar de uma realidade limitada, enquanto surgimento, e complexa enquanto fenômeno. Em Jerusalém desenvolveu-se três sistemas de relação humano-divino com aproximações e dessemelhanças.

Do ponto de vista Islâmico, Abraão era muçulmana, Jesus de Nazaré também era muçulmano e Maomé, o último dos profetas. Escolhido pelo Absoluto, suas palavras são reparo da vivência dos judeus e dos cristãos. Nas palavras de Souza (2015, p. 810), quando falamos da religião islâmica, o que fica mais óbvio é que esse sistema “trata-se de uma revelação que não se quer nova, mas apenas intenciona restaurar o monoteísmo primitivo de Abraão e professado pela tradição bíblica, mas que fora desvirtuado pelos judeus e depois pelos cristãos”. O conteúdo da biografia de Armstrong (2002, p. 28) sobre Maomé, narra o contato de Deus com o profeta por meio do sonho. Sabemos, que no mundo religioso o sonho tem muito a dizer. Em suas palavras: “Mas isso mudou da décima sétima noite do ramadã, quando, na caverna da montanha, Maomé foi arrancado de seu sono e se sentiu tomado pela devastadora presença divina [...] o anjo deu-lhe uma ordem seca: *‘iqra!’* – ‘Recita!’”.

Reorganizou um movimento de perspectiva religiosa e política. Em síntese, podemos defini-lo como profeta, líder religioso, político e militar e que surge em torno do século VII d.E.C. Para o islamismo, “Deus! Não há deus senão Ele, o Deus vivo, o Absoluto”. (O ALCORÃO 3: 2). Essa natureza divina passa a ser considerada pelo sistema religioso que Maomé dita. É uma A teofania de Deus em sua vida e que, por meio do sonho, dar-se a relação do homem (Maomé) com Deus (Alláh). Nessa experiência, Deus fala para Maomé seus atributos; misericórdia e clemente. Aquele relato do Alcorão é um aspecto comum entre o islamismo e o cristianismo. Pois, em ambas Deus se comunica por meio do mesmo Arcanjo. Enquanto no cristianismo, vale a ideia da encarnação de Deus, no islamismo Deus não segue esse percurso.

Em uma volta ao livro sagrado desta religião, é curioso sua teologia:

Para Deus, a religião é o Islã, a submissão a Sua vontade. Os que receberam as Escrituras só começaram a divergir entre si depois que a verdade lhes foi revelada, sendo transgressores uns contra os outros. Aquele que nega as revelações, Deus pede contas no ato. (O ALCORÃO 3: 19).

A escritura sagrada dos islâmicos são bem objetivas. Enquanto nos evangelhos o centro da pregação é Jesus Cristo, e em nenhum momento se fala de religião, para o islã, Deus tem falado qual é a religião d'Ele. Pode ser que, como a pretensão de Jesus de Nazaré não foi fundar uma religião, não se tenha menção a essa realidade escriturística. Mas, o sistema religioso organizado por Maomé tem essa preocupação: Dizer que Deus tem a pretensão por uma religião e essa religião é o islamismo. Além disso, o Alcorão é um livro revelado a Maomé. Em suas palavras, “Eis um Livro revelado a ti. Que não se perturbe teu coração a seu respeito. Serve-te para advertir os descrentes e exortar os fiéis (O ALCORÃO 7:1). Os ensinamentos que o Alcorão sugere e de que o homem religioso tenha em sua mente quem é o verdadeiro Deus. Confessar em sua mente isso, viver isso.

Os atributos de Deus que encontramos no Alcorão, sobretudo, no início de suas suras tratam de Deus como aquele que é clemente, que é misericordioso. Nas linhas da Palavra Sagrada, “em nome de Deus, o Clemente, o Misericordioso. Louvado seja Deus, o Senhor dos mundos, O Clemente, o Misericordioso, O Soberano do dia do julgamento”. (O ALCORÃO 1: 1 - 3). O leitor deste livro empolga-se; e sabendo dos atributos do Deus de Maomé que, perpassa pelo viés político e militar da região de onde surge, são tratados com muito respeito, pois nos *suras* são transmitidos receios e crenças. Nas palavras de Karen Armstrong, em *Maomé: uma biografia do profeta*, (2002, p. 28): “Alguns árabes acreditavam que al-Llah, cujo nome quer dizer tão-somente ‘o Deus’, era a mesma divindade adorada por judeus e cristãos”.

2.5 Considerações finais

Deu-se de conta que foi tratado de uma breve contextualização dos sistemas religiosos monoteístas. Entre linhas, a concepção fenomênica de monoteísmo. Para tanto, uma perspectiva do mazdeísmo, judaísmo, do cristianismo e do islamismo. A natureza divina entre os quatro sistemas fora verificada como sendo o mesmo. O que torna dessemelhante em suas esferas de aplicabilidade são os lugares de onde aconteceram suas intervenções. Os aspectos semelhantes, são seres humanos que fizeram uma experiência de Deus e transmitiram essa vivência para outras pessoas.

Nos monoteísmos que tratamos, as experiências são gravadas em livros e os mesmos, considerados uma verdade a ser seguida. Dentre os quatro, que se

realizou uma explanação, o cristianismo não teve a pretensão de se dizer ser a religião amada por Deus. O evento instituição esteve bem distante do evento Jesus de Nazaré. Mas, as demais, notam-se ser escolhidas e amadas pelo Sagrado.

Seja Ahura Mazda, ou YHWH, ou a Santíssima Trindade, ou Alláh estamos tratando da mesma natureza de um só Deus. No trato com esse Deus o ser humano busca as melhores formas de relacionar-se com ele. Seja por músicas, seja por ritos, ou símbolos. Também entra em questão os conceitos e os atributos. Qual os caminhos que estas religiões encontram para se relacionar com Deus? Teria um método/ via que melhor correspondesse a um encontro com o ser de Deus?

3 A MÍSTICA COMO POSSIBILIDADE DA TRANSCENDÊNCIA E CONHECIMENTO NA RELAÇÃO HUMANO-DIVINO

No capítulo anterior foi feito um apanhado geral das quatro religiões monoteístas. Foram apresentados alguns elementos bricolados em seus símbolos, livro sagrado, sobretudo, a linguagem proveniente da relação humano-divino. Foi perceptível a preocupação com o sagrado em Zaratustra, como alguém que teve uma experiência muito forte de Deus. O modo como ele organizou esse sistema e a disposição dos atributos divinos.

No judaísmo Abraão percorre um longo caminho de experiência em torno de Deus. Do mundo mesopotâmico, parte para o mundo egípcio e por fim em Jerusalém, sua teoria, cria raízes. Deste surge o cristianismo e o islamismo. Aquele admite que o fundamento Jesus de Nazaré é o próprio Deus que habita o sofrimento humano. Maomé não satisfeito com o modo de relacionar-se dos judeus e dos cristãos, afirma que Deus escolheu o islamismo e que Abraão e todos os outros profetas são muçulmanos. De modo geral, os sistemas falam de um contato com Deus. Foi um capítulo de contextualização das formas religiosas e da possibilidade de se pensar acerca Deus

Neste capítulo, objetiva-se trata de um termo, a mística, a qual é comum ao fenômeno religioso e por meio dela, uma contribuição para o problema temático deste trabalho. A mística não é espiritualidade e espiritualidade não é mística. Tão pouco é necessário um místico ser religioso, mas espera-se que todo religioso seja um místico. De modo geral, tratamos de relação. E na relação, possivelmente, algo se quer dizer. Quando falamos de relação ou contato estamos dizendo de modos como o ser humano encontra para sua transcendência. Esse conjunto de vias religiosas recebe o nome de mística. Nas palavras de Lima Vaz (2006, p. 18) “a experiência mística é um dado antropológico original”. E não pode ser compreendido numa vertente banalizada. Falamos de mística em diferentes religiões. É universal e difere a partir de distintos aspectos onde o ser humano se encontra e sente a necessidade de se relacionar com o divino.

Estruturamos as discussões deste capítulo a partir dos seguintes autores: Lima Vaz, *Experiência mística e filosofia na tradição ocidental* (2006); Crawford, *O*

que é religião? (2005); Plotino, *Eneadas*; Santa Cruz e Crespo, *Introdução*. In: *Enéadas* (2007); Santo Agostinho, *Confissões*; Ventura, *Sapienza Sufi: dottrine e simboli dell'esoterismo islâmico* (2016); Lings, *Un Santo Sufi del XX secolo: lo Sceicco Ahmad Al-'Alawi. Eredità e testamento spirituali* (1994); Kielce, *O sufismo* (1984); Santa Teresa de Jesus, *Castelo Interior ou Moradas*; uma 'iconografia' de Arruda (2019); Pseudo-Dionísio Areopagita, *Teologia Mística e Cartas*; *Bíblia de Jerusalém*; Platão, *República*; Nogueira, *Mística, linguagem e Silêncio na Filosofia de Plotino* (2002); Marion, *Dieu sans l'être* (2002); Kirk; Raven e Schofield, *Os filósofos pré-socráticos: história com seleção de textos* (1994).

Outros trabalhos bibliográficos trazem contribuições para o estudo. Além dos já citados podemos falar em: *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 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 *mystérion*. 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 instância, apenas o que muda é 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 à 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)”¹⁷. 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 a religião. Diz respeito a uma relação com o Ser superior a toda inteligência metafísica. Ela procura responder as dúvidas que diz respeito às 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. Em certos momentos, pode-se dizer que ora se está na via intelectual e ora na via afetiva. Passemos a evidenciar como a mística é concebida no sistema religioso cristão, como a alternância das duas vias místicas se apresentam.

3.1 o fenômeno da experiência mística no monoteísmo cristão

¹⁷ “La palabra mística es irremediabilmente ambígua, pero si se La entiende como consciencia de La unidade de todas lãs cosas, se puede distinguir tanto em Sankara como em Eckhart un componente místico y otro religioso”. (TUGENDHAT, 2005, p. 12).

Os monoteísmos mazdeísta, judeu, cristão e islã dispõem de ritos, símbolos, templos e sobretudo um livro sagrado. Nas palavras de Crawford (2005, p. 51) “todas as religiões têm um livro especial ou livros especiais que contêm a revelação de Deus ou doutrinas sobre Deus e no culto o livro ocupa um lugar de destaque.” É uma revelação narrada que poucos conseguem compreender suas palavras, pois não o leem com os olhos da interioridade, mas da exterioridade, buscando compreender o que não é para ser compreendido e sim experimentado. Os relatos sagrados são pontes de aproximação e possibilidade. Como os monoteísmos desenvolveram-se no oriente e no ocidente, encontramos em seus diferentes estudiosos, textos muito especializados nas formas elementares da experiência mística. Uns falam de cabala outros de mística cristã e outros de Sufi. Como o tema em estudo proveio de um conjunto de textos que está inserido em um sistema religioso denominado monoteísmo cristão. É condizente tratar da experiência mística na concepção greco-cristã.

Apesar disso, sabe-se que entre o ocidente e o oriente, vários fenômenos estão intrinsecamente relacionados. Encontramos um trânsito entre as culturas. Esse processo exerce influência e nos permite dizer que nada é puro, mas miscigenado. Falamos de autores ocidentais, com elementos de orientais. Como se trata de um contributo filosófico para o campo das Ciências das Religiões, a opção por tratar de conceitos influenciado de pensamentos filosóficos é bem real.

Como termo, é preciso compreendê-lo em seu significado. Após esse passo, como é concebido no universo religioso. Para isso, a pergunta pelo significado é importante nesta pesquisa. Vamos nos deter, a seguir, neste aspecto.

3.1.2 O termo mística

Pergunta-se: Que é isto, a mística cristã? Para compreender o que seja a mística cristã, é importante compreender, inicialmente, o termo mística. Enquanto conceito sabe-se que a mística é derivada do verbo grego *mýô*. Este verbete significa “fechar os olhos”. Mas, falar da mística apenas neste aspecto, tem-se uma consideração elementar. Para compreender este termo é preciso situá-lo em uma concepção antropológica. Quem fala disto é Lima Vaz, por meio de sua publicação denominada: “*Experiência Mística e Filosofia na Tradição Ocidental*”. O autor situa o

termo mística a partir do seu esvaziamento semântico. O cenário onde o termo mística se encontrar é “decaído de sua nobre significação original”. (LIMA VAZ, 2000, p. 9). A razão de comunicar isso consiste na concepção de que o emprego do termo mística está distorcido e a linguagem usada para dela tratar, imprópria.

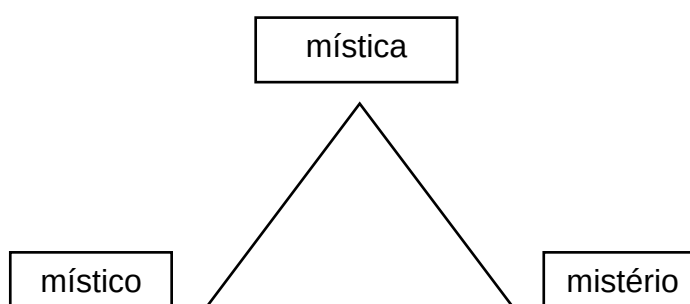
Para Lima Vaz (2000, p. 9), a compreensão do que é isto, a mística; equivale adentrar em seu sentido original. Nas palavras do autor temos:

Com efeito, o sentido original, e que vigorou por longo tempo, do termo *mística* e de seus derivados diz respeito a uma forma superior de experiência, de natureza religiosa, ou religioso-filosófica (Plotino), que se desenrola normalmente num plano transracional – não aquém, mas além da razão -, mas, por outro lado, mobiliza as mais poderosas energias psíquicas do indivíduo.

O sentido original, no texto de Lima Vaz (2000), corresponde à experiência em torno de um ser superior. Com isso, elimina-se o seu emprego em áreas fora desse parâmetro religioso. O termo não diz respeito a expressões de certezas materiais, mas de verdades espirituais. Ao falar da mística com essas palavras, diz deste conceito o seguinte: mística é a experiência do ser humano com o absoluto. Como se trata de uma intimidade da relação humano-divino, a mística é singular. Apesar disso, não pode adentrar em um relativismo, mas compreender-se como uma instância de confiança e entrega, já que no grego quer dizer fechar os olhos. Fechar implica à algo. Esse algo é Deus. Fecha-se os olhos ao mundo lógico para abrir ao mundo do *translógico*, que é distinto e íntimo.

Sendo singular fala-se da mística a partir dos relatos dos seres humanos que já tiveram essa experiência humano-divino, chamados de místicos. Não se concebe como mística, os relatos de transtornos mentais que circulam em torno do sagrado. Além disso, experiências extraordinárias ou anormais (cf. Lima Vaz, 2000, p. 16). Acerca da pergunta que é isto, a mística? Lima Vaz (2000) faz sua apresentação a partir de uma figura geométrica:

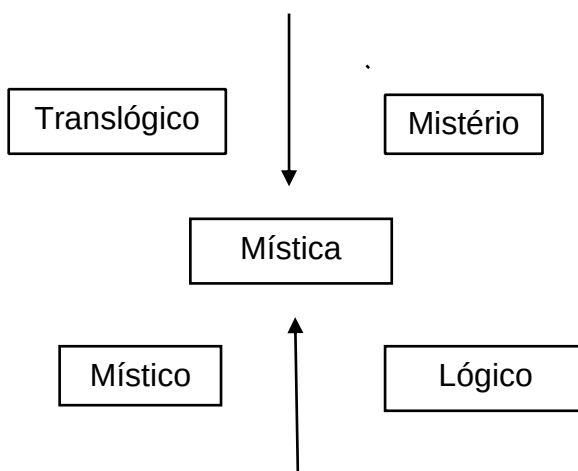
Figura 01: Estados Místicos



Fonte: LIMA VAZ (2000).

A proposta geométrica de Lima Vaz situa a mística no ápice da figura. A mística é o produto da relação místico-mistério. Ela está concentrada no encontro desses dois campos, um lógico (místico) e o outro translógico (Deus). Uma segunda interpretação da figura de Lima Vaz pode assim ser descrita:

Figura 02: Campos da Mística



A mística tem um aspecto intermediário. É por meio dela que o místico tem uma relação com o mistério. Na experiência mística Deus/mistério é o sujeito, aquele que conduz quem o procura. Não se pode dizer que o ser humano é o protagonista desta relação humano-divino. Pois, Deus/mistério se revela a quem Ele quer; a possibilidade de participação/aproximação/conhecimento. Chama atenção o que Plotino, nas *Eneadas* VI 9, traz presente:

Como presa de um arrebatamento ou de uma inspiração, entrou silenciosamente no isolamento e em um estado de fixação imóvel; não se afasta em ver: Saída de si, simplificação, abandono de si mesmo, desejo de um contato, detenção, busca de maneiras de se ajustar a ele, sim ver aquilo que se encontra no santuário.¹⁸(Tradução nossa).

¹⁸ Como presa de un raptó o de una inspiración, ha entrado silenciosamente en el aislamiento y en un estado de inmovible fijeza; no se aparta en lo de ver: Salida de sí, simplificación, abandono de sí mismo, deseo de un contacto, detención, búsqueda de la manera de ajustarse a él, sí ve aquello que se encontra en el santuario. PLOTINO. **Enéadas**: Textos esenciales. Tradução de María Izabel Santa Cruz e María Inés Crespo. 2007.

O modo como Plotino organiza seu pensamento místico é de perspectiva racional. Isso é salutar nesta compreensão inicial. Estamos tratando de uma ciência com categorias sérias. Não se pode banalizar um encontro com Deus, dizendo tudo o que desejamos e que venha em nossa cabeça. Dizer também que, isto ou aquilo é uma experiência mística. Neste caso, os relatos de experiência mística precisam ser analisados a partir de uma tradição. Lima Vaz (2000) chama este nível de “testemunho dos místicos”. Estes são basilares no julgamento do que seja mística. Fala-se de escritos vivenciais e teóricos e escritos apenas teóricos. No caso do Pseudo-Dionísio Areopagita, apenas escritos teóricos de uma experiência mística. Em Santa Teresa de Ávila, escritos vivenciais e teóricos, para ilustrar. “A experiência mística representa o mais pleno desenvolvimento da inteligência como inteligência e não sua anulação”¹⁹. (SANTA CRUZ; CRESPO, 2007, p. 83). Isso de modo geral, apesar de estar estruturada, no mundo greco-cristão, como mística especulativa, mística e profética. Na redação deste trabalho, faz-se opção por abordar a mística especulativa de um modo mais aguçado por estar mais próxima do tema em estudo. Além disso, do conjunto de obras que fundamentam a temática. Por isso, preparou-se este tópico, a seguir, sobre a compreensão deste ramo da mística para tratarmos, em outro momento, da proposta mística do areopagita. Passemos, pois ao conhecimento da mística especulativa.

3.1.3 Considerações sobre a mística especulativa

Em matéria de mística cristã, enquanto no ocidente Santo Agostinho expressa a mística especulativa, no oriente, o Pseudo-Dionísio exerce influência e lhe é a base. Para ambos, em pesquisas bibliográficas, encontram-se as categorias afetiva e intelectual. Valendo das pesquisas de Lima Vaz (2000), os dois autores, aqui são concebidos como mestres de uma mística especulativa. Uma volta ao Livro VII das *Confissões*, em parte, temos:

Entrei, e, com aquela vista da minha alma, vi, acima dos meus olhos interiores e acima do meu espírito, a Luz imutável. Esta não era o brilho vulgar que é visível a todo o homem, nem era do mesmo gênero, embora fosse maior. Era como se brilhasse muito mais clara e abrangesse tudo com

¹⁹ La experiencia mística representa el más pleno desarrollo de la inteligencia como inteligencia y no su anulación. SANTA CRUZ, M. S.; CRESPO, M.I. Introducción. In: **Enéadas**: Textos esenciales. Tradução de María Izabel Santa Cruz e María Inés Crespo. 2007.

a sua grandeza. Não era nada disto, mas outra coisa, outra coisa muito diferente de todas estas. (SANTO AGOSTINHO, *Confissões VII 10, 16*).

A primeira pessoa do singular proferida nesta apresentação mística dispõe de sistemas muito próximos da mística especulativa. Santo Agostinho entra no Ser de Deus, “vê a luz imutável”, em suas palavras. Embora tenha esta aproximação, dentro do Ser de Deus, o que consegue ver é confuso. Diferente da classificação de Lima Vaz, acerca da mística de Santo Agostinho, é possível encontrar autores que falem que sua mística ora é intelectual e ora afetiva. Metodologicamente, aqui se e faz opção por tê-lo a partir de uma mística intelectual. Volta-se para o interior não é exclusividade de uma via afetiva. Mas, também, intelectual. Chama atenção o modo estrutural de sua concepção mística: conhecendo a si mesmo se conhece a Inteligência (Deus). Com suas palavras temos: “Fazei que eu Vos conheça, ó Conhecedor de mim mesmo, sim que Vos conheça como de Vós sou conhecido”. (SANTO AGOSTINHO, *Confissões X 1, 1*). Essa categoria agostiniana do conhecimento de Deus, tem uma ligação com o que está contido na experiência mística. Nesta questão especulativa concebida por Santo Agostinho, em sua obra as *Confissões*, fala-se de Deus a partir do que contém na intimidade do próprio ser. Ante isso, surge o problema da mensurabilidade agostiniana da relação humano-divino. O que penso acerca de Deus, penso a partir do que está contido em mim, ou da essência de ser Deus? Em outras palavras, “Deus pode ser contido em mim?”.

Os sistemas religiosos, nesta relação humano-divino, admitem os órgãos internos chamados de coração e de mente como centro onde se é condensado os pronunciamentos acerca de Deus. No sufi, já que é possível fazer essa aproximação com o pensamento místico de Santo Agostinho, a invocação do nome de *Alláh* é dito principalmente a partir do coração. Vejamos que Santo Agostinho trata da relação humano-divino a partir da interioridade. Não diferente disso, na concepção do sufismo temos:

Assim como o Alcorão foi revelado como a descida ao coração, e não na mente, do Profeta, da mesma maneira para o esoterismo islâmico é somente no coração que a ascensão pode começar até o sentido mais profundo da palavra divina²⁰. (VENTURA, 2016, p. 27. Tradução nossa).

²⁰ Così come il Corano è stato rivelato com una discesa nel cuore, e non nella mente, del Profeta, allo stesso modo per l'esoterismo islâmico è solo dal cuore che può avviarsi la risalita fino al senso più profondo della parola divina.

Observa-se nas bibliografias consultadas, *Sapienza Sufi: dottrine e simboli dell'esoterismo islamico*, de Alberto Ventura; *Un Santo Sufi del XX secolo: lo Sceicco Ahmad Al-'Alawi. Eredità e testamento spirituali*, de Martins Lings e *O Sufismo*, de Anton Kielce, que no sufi um encontro interno é basilar, é central. É um método da relação humano-divino, constitui um princípio de abordagem religiosa. Ao lidar com esse termo 'sufi' é necessário entendê-lo a partir desta categoria tratada por Lings (1994, p. 33): Para traduzir o termo sufi, a palavra "místico" é adequada apenas se for usada em seu sentido original ou para indicar a pessoa que tem acesso ou que procura de todas as maneiras acessar os << Mistérios do Reino dos Céus >> [...]"²¹. Essa busca é universal, porém é concebida de acordo com suas realidades geográficas, econômicas, políticas e culturais.

A perspectiva do sufi, traz uma contribuição acerca da mística da interioridade. Sente-se o sagrado, mesmo assim, um distanciamento entre as realidades terrenas às celestes. É convincente essa proposição: "Ninguém pode ver a Deus, atestam os sufistas, mas Ele nos vê. E, quando nos vemos tais como Ele nos ver, é então que aderimos à consciência da verdade que é a Sua". (KIELCE, 1984, p. 61). Como vemos a Deus? Essa pergunta é singular no trato místico acerca dos nomes de Deus. O olhar/ver é diferente quando parte do imanente ao transcendente e do transcendente ao imanente. Entre essa semelhança e dessemelhança, quando acontece um encontro entre o ser humano e Deus, os olhares entram em um processo de identificação. Não há mais dessemelhança, mas apenas semelhança. Neste sentido, os atributos divinos estão em proximidade com aquele que É.

Uma ideia que merece atenção, desta contribuição mística no oriente, é o de *latā'if*. Essas faculdades de percepção tratam da possibilidade de adentrar no mundo superior pelo aspecto corporal. O corpo torna-se central na experiência humano-divino. Com a palavras de Ventura (2016, p. 30) percebe-se mais apropriações deste aspecto. "No organismo humano a parte mais adequada para acolher o reflexo das *latā'if* superiores é o tórax (*sadr*), que é universalmente considerado pela tradição

²¹ Per tradurre il termine *sufi*, la parola << mistico>> è adeguata soltanto se la si usa nel suo senso originale, ovvero per indicare colui che há acesso o che cerca in ogni modo di accedere ai <<Misteri del Regno dei Cieli>> [...].

islâmica como o lugar do saber e do conhecimento” ²². Estão estruturadas de modo triangular, representando uma ascese.

Depois desta aproximação resta terminar a ideia aqui desenvolvida. Sabe-se o que é a mística intelectual, falando da mística afetiva. Embora, é possível encontrar vários autores que pensem estar ambas muito imbuídas, mas é preciso se valer de uma concepção para afirmar a outra. A mística afetiva é caracterizada pela afirmação dos sentimentos. Não se chega a Divindade pelos próprios esforço, mas se é guiado por Deus até a experiência mística. Na obra de Santa Teresa de Jesus, *Castelo Interior ou Moradas*, as palavras da doutora melhor expressam essa tentativa conceitual quando diz:

[...] é atrevimento muito grande querer eu escolher caminho para mim, não sabendo qual o que mais me convém. Melhor é entregar-me ao Senhor; a fim de se cumprir em mim toda a sua vontade. Ele me conhece e me levará do modo mais conveniente. (SANTA TERESA DE JESUS, *Castelo Interior ou moradas* 9, 15).

Em sua mística afetiva Santa Teresa de Ávila não tem a pretensão de ensinar a entender Deus, mas a cumprir sua vontade. Isto consiste, apenas na experiência do amor. É tanto que é possível perceber em seus escritos uma linguagem mística erotizada. Não faz parte deste sistema apenas a dimensão do amor *ágape*, mas além de *filia*, mas também amor *éros*. Deixar ser conduzido pelo sagrado num êxtase determinado pelo viés erótico, está ligado, de fato, ao afeto, aos sentimentos. Em *Cântico dos Cânticos* (5, 2), esta relação erótica versa assim: “Eu dormia, mas meu coração velava e ouvi o meu amado que batia: abre, minha irmã, minha amada, pomba minha sem defeito!”. O contexto teológico desta perícopa é distinta, mas contribui neste aparato, por meio de sua linguagem erotizada. Em um amor já realizado o texto é um convite para que outros também tenham a mesma experiência. É um sonho erótico, uma noite de amor. A seguinte iconografia, que quer expressar a relação humano-divino da mística Santa Teresa consegue expressar a conotação aqui lembrada pela mística cristã do século XVI:

Figura 03: Escultura de Gian Lorenzo Bernini. Igreja de Santa Maria da Vitória.

²² Nell'organismo umano la parte più adeguata ad accogliere il riflesso delle latā'if superiori è il torace (sadr), che viene universalmente considerato dalla tradizione islamica come il luogo del sapere e della conoscenza.



Fonte: MARTINS (2017).

A mística intelectual tem uma outra vertente do que esta iconografia apresenta. Para Lima Vaz (2000, p. 30. Grifos do autor), a mística especulativa “situa-se na vertente *noética* da consciência, desabrochando como que no seu vértice”. Enquanto a afetiva deixa-se perder no sagrado, a intelectual pretende conhecê-lo. Como vertente objetiva está o ser humano tentando se alcançar a Deus. Ainda para Lima Vaz (2000, p. 33) a mística [...] exprime-se na equação ontológica *inteligência = ser*. Afetiva ou intelectual o *êxtase* tem sua significação. O termo *êxtase* significa sair fora de si, estar fora de si.

Na tradição cristã, a *Sagrada Escritura* exerce influência no pensamento que está presente em teorias dos místicos. É um critério de verdade. O Pseudo-Dionísio Areopagita, estruturado aqui como teórico de uma mística intelectual, assim como os místicos da vertente afetiva, credita a escritura como porta para se adentrar no mundo do sagrado e ali viver a experiência *noética* de Deus. Este dado bibliográfico encontrado na publicação de Lima Vaz (2000, p. 35) aproxima esta perspectiva ao mundo cristão. Com isso, temos: “[...] será a própria tradição cristã, fluindo das fontes bíblicas, que irá plasmar definitivamente a forma da mística especulativa no ciclo cristão das suas histórias”. Com isso, sabemos que, no processo relacional e das categorias sagradas, a escritura exercerá bases importantes na construção do conhecimento de Deus. Sair deste legado é ser infiel a tradição que preza pelo *hic et nunc* do fenômeno religioso estruturado em torno do evento Jesus de Nazaré. Os escritos do *Corpus* levam em consideração isso e, passa a compreendê-los como

princípio (*arché*) da mística especulativa, consequentemente, da relação humano-divino. Os nomes de Deus perpassam por este princípio e dele não se distancia. Tratem os elementos que encontramos no *Corpus*. Eles podem contribuir para um melhor entendimento da via intelectual. Além disso, fazer os não iniciados, adentrar no universo da concepção mística do sagrado.

3.2 A categoria ‘prece’ no tratado da *Teologia Mística*

Iniciamos a apresentação da contribuição da *Teologia Mística* para a temática dos atributos divinos e seu problema, a partir da oração do Areopagita. No primeiro parágrafo do dito texto em análise, pode ser conferido o estilo próprio dos trabalhos da Idade Média. É como se o autor estivesse pedindo permissão para adentrar em um universo que não faz parte do percurso normal de quem escreve. Sobre esse texto, tem-se a disposição três traduções do original em grego. Mário Santiago de Carvalho (1996); Marcos Lucchesi (2005) e Jean-Yves Leloup (2014). Dos três, apenas a publicação de Santiago de Carvalho (1996) oferece o texto em língua original e sua tradução. Para tratar da temática ‘oração’ no início dessa obra, faz-se preferência pela tradução de Mário Santiago de Carvalho (1996), porque o autor tem maior aproximação com o original.

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 dionisiano²³ a linguagem superlativa²⁴ e as especulações ontológicas para uma intimidade limítrofe com a Deidade²⁵. Essa especulação, dentro das Ciências das Religiões, tem lugar na linguagem religiosa. O texto que estamos aqui tratando, embora apenas com cinco capítulos²⁶, é de densidade outrora afetiva ou intelectual.

²³ Por sistema dionisiano estamos falando do pensamento que norteia a literatura do Pseudo-Dionísio.

²⁴ Linguagem característica do Pseudo-Dionísio (*issimo*).

²⁵ Fonte do divino.

²⁶ A tradução que estamos usando nessa pesquisa é: PSEUDO – DIONISIO AREOPAGITA. **Teologia Mística**. Versão do grego e estudo complementar de Mario Santiago de Carvalho. Mediaevalia: textos e estudos. n. 10, ano 1996. Fundação Eng. Antonio de Almeida, Portugal.

A empiria tem fornecido 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.

Dando significado a mesma. Em sua tradução, assim temos:

Trindade, mais que substancial, mais que divina e mais que boa, que guardas a sabedoria divina dos Cristãos, guia-nos até ao ápice dos escritos místicos, que é mais que ignoto e mais que luminoso e o supremo, que guardas a sabedoria divina dos Cristãos, guia-nos até ao ápice dos escritos místicos, que é mais que ignoto e mais que luminoso e o supremo. (PSEUDO-DIONÍSIO, *Teologia Mística* I).

É perceptível notar que, com essa oração, é contextualizado o monoteísmo cristão. Nesse sistema, é aceitável a sistematização da fé por meio de uma patrologia. Os textos em estudo, estão classificados na patrologia grega. Essa classificação não diz que o autor é um padre, mas que, a contribuição do seu sistema, está no contexto das especulações da cultura grega. Tem em vista isso, devido aos termos usados, um exemplo é o de Trindade – *ousía trías*. Quando buscamos esse modo de professar a fé não o encontramos nem no mazdeísmo, pois não fala em três *hypostasis*, mas em uma divindade que tem um filho, por nome Atar, simbolizado pelo fogo. Nem no judaísmo, pois é impossível dizer que Deus é trino. Por fim, não encontramos, também, no islamismo. Esse recorte fenomênico, situa o leitor à um sistema religioso específico: o cristianismo.

Identifica-se nesta 'oração' a linguagem superlativa encontrado no grego pelo prefixo *hiper*. O Areopagita está entrando em contato com uma divindade monoteísta e que tem uma posição superior ao que é divino e ao que é bom. Tudo gira em torno d'Ele, aí está a verdadeira sabedoria. É possível que a proposição "[...] a sabedoria divina dos Cristão [...]", na teoria acima, tenha uma ligação muito forte com a experiência de Paulo de Tarso. Para este é correto a concepção: "[...] escândalo para os judeus, e loucura para os gregos [...]". A bíblia (1 Cor: 18 - 25). Para Paulo de Tarso, a morte de Deus na Cruz é incompreensível aos olhos dos

judeus. Para os gregos, como um Deus pode morrer, pois os do Olimpo sempre demonstraram superioridade é a morte é para os humanos. Diante disso, o que seria os escritos místicos senão o livro sagrado dos cristãos. Tentar compreender uma experiência tão alta não é tão simples. Requer que os divinos três conduzam a aquele que deseja, a experiência em torno do livro santo.

As traduções acerca da obra e que foram consultadas não estão muito distantes da mensagem singular do texto. De modo geral, e tal comparação permite dizer isso, a oração inicial da obra tem a preocupação de dizer que, quem está ali invocando a Deus é um ser mensurável e incapaz de, por si mesmo, conhecer algo tão superior. Esse aspecto tratado na *Teologia Mística*, logo apresenta um conceito próprio da mística cristã. No culto ao fogo, pelos mazdeístas, se tinha uma preocupação em não contaminar o fogo. Na abordagem do Areopagita, a natureza de Deus segue essa mesma concepção, a saber, não pode ser abarcada pela limitada mente humana. Enquanto, no mazdeísmo, os sacerdotes vedam a face, no caminho da teologia mística do Pseudo-Dionísio, vela-se o entendimento.

Oculto, nesta relação humano-divino, a compreensão de Deus perpassa pela ideia de *Treva Divina*. É desenvolvida no opúsculo e melhor se entende esse conceito quando se liga a concepção de proximidade entre o ser humano e seus interesses cognoscíveis para com Deus. Quanto mais perto se estar de Deus, mais se tem a certeza de estar ofuscado pela sua imensurabilidade. Nas palavras da tradução de Marco Lucchesi (2005): “[A treva] superesplende na mais profunda obscuridade que é supermanisfesta (sic) e superclaríssima”. (PSEUDO-DIONÍSIO, *Teologia Mística* I). Como treva, essa intimidade com Deus não permite enxergar o seu ser. O ser humano, passa a nota-se como perdido ante o que emana de Deus. Diante de tanta luz, a visão acaba perdendo sua capacidade de enxergar, levando a cegueira na contemplação. Esse aspecto do sagrado encontrado na *Teologia Mística*, é oriundo do ponto de vista filosófico do autor do *Corpus*. O método para chegar até Deus, não está ligado à sua proximidade cognitiva. Com o conceito de Treva Divina é perceptível que, tentar se aproximar de Deus para d’Ele algo dizer, é correr um grande risco epistemológico. Uma ciência em torno de Deus não equivale a equacionar as mesmas categorias que no plano lógico. O translógico, enquanto objeto de especulação, é obscuro e incerto enquanto objeto de investigação científica. O que resta dizer é que a Luz que d’Ele emana deixa o sentidos desestruturados, em um vazio. Muito luz resulta em nada ver. A expropriação de

Deus nesse caminho é de nada ver e nada saber: em uma treva. Mas, não é uma treva contrária a natureza divina. Nem um estado contrário a Deus. Fala-se desse modo, porque o ser humano se perde em Deus. Encontra-se em uma escuridão, porém guiada por Deus.

A recomendação que é possível encontrar no tratado, quando se dirige a Timóteo, segue por meio de uma “[...] renuncia às percepções sensoriais e às actividades intelectivas [...]”. (PSEUDO-DIONÍSIO, *Teologia Mística* I). A teoria demonstra ser audaciosa, mas real ante Deus. O Areopagita está propondo uma reflexão importante na relação do homem com Deus. Lembrar que, embora muitos queiram fazer ciência com o ente central da experiência mística, tal ciência não pode ser considerada como os demais objetos de estudo. Quem investida é uma criatura e quem é investido é o criador, nesta proposição a criatura não pode ser maior que o criador. Ante a percepção sensorial ou via afetiva, como também, ante a via intelectual o que se pode dizer de Deus são atributos do ser humano. A ciência tem como conhecer a Deus sem a sensação e sem a intelecção? O Areopagita entende que sim. Mas, essa possibilidade é notável aos que são iniciados. Na tradução de Carvalho (1996), temos:

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 crêem ser capazes de entender, por força do seu próprio conhecimento, Aquele que dispôs «a obscuridade como ocultação. (PSEUDO-DIONÍSIO, *Teologia Mística* I).

Os não iniciados procuraram investigar o ser de Deus por meio das faculdades da razão e da sensação. O conhecimento do sagrado ante esses dois caminhos corresponde a um desvio muito alto. O Pseudo-Dionísio é bem condizente com seu modo de fazer ciência em torno de Deus. Para cada objeto de análise deve ser garantido um modelo metodológico. O objeto Deus não pode ser especulado com as mesmas ferramentas de consideração comuns a outras ciências. Mas, dentro da aquisição de conhecimento, obtém-se apenas essas duas vias. Na ciência do Areopagita, o objeto Deus é conhecido pelo não conhecimento do seu ser. Isso, não é bem visto enquanto matéria, pois se espera saber, quando se pesquisa, algo sobre alguma coisa. Aqueles que pensar que ciência só se faz à tradicional, quando leem essa possibilidade, não resta outra coisa senão ignorar esse ponto de partida.

Esquecem-se quem é esse objeto. O objeto tem um nome no opúsculo e podemos dizer ser o primeiro atributo ou nome divino de Deus. Na tradução de Marco Lucchesi (2005), Ele é “[...] aquele que está acima de todo ser e de todo conhecimento [...]”. (PSEUDO-DIONÍSIO, *Teologia Mística I*).

Se Deus é o ser que está acima de todo ser e de todo conhecimento, ele se permite ser conhecido da forma que desejar. É o conceito monoteísta de onisciente, onipotente e onipresente. Seja como sarça ardente, figuras aladas, Único filho ou como profetas, Deus, dar-se a conhecer porções da sua grandiosidade, não o todo do seu ser. Se conhecermos as partes que correspondem ao todo do ser, levamos em consideração conhecer ao ser. Desse modo, conhecendo os escritos se conhece a Deus. O problema consiste em: os escritos sagrados dizem de Deus ou da limitação humana. O nome de Deus na obra do Areopagita é de que está acima de tudo e de todo conhecimento. Mas, os nomes de Deus, que a mente atribui perpassam pela tendência metodológica da via afetiva e da intelectual. Os escritos sagrados também se inserem neste detalhe aqui observado e levado em consideração. A petição de ser levado aos escritos sagrados para neles adentrar não se distanciam dessa possibilidade tendenciosa do homem em descrever algo sobre Deus, na Escritura, tendo levando em consideração, ora uma perspectiva do afeto, ora do intelecto. Deve ser por isso, que em alguns momentos, nas Escrituras, fala-se mais alto a razão e em outros a percepção.

Encerramos esse primeiro aspecto significativo para nossa pesquisa com as palavras da *Teologia Mística*, na tradução de Marco Lucchesi (2005):

Ao que penso, isto significa que as coisas mais divinas e mais altas dentre aquelas visíveis e pensáveis são apenas palavras que sugerem ao intelecto coisas subjacentes Àquele que a tudo transcende, e revelam sua presença, superior ao pensamento, situada além das sumidades inteligíveis de seus lugares mais sagrados. (PSEUDO-DIONÍSIO, *Teologia Mística I*).

A ideia com esta citação, consiste em amostrar a preocupação do sistema dionisiano de que as categorias humanas são insuficientes para dizer do que não pode ser dito. As coisas que vemos e pensamentos e estão aí pelo motivo de dizer sobre Deus, são na verdade o que chegam até nosso entendimento. Mas, nem tudo o que chega a razão pode ser concebido como conhecimento de algo em sua natureza.

3.3 A ideia de imensurabilidade de Deus no conjunto de *Cartas do Corpus Areopagiticum*

Encontram-se na literatura denominada *Cartas do Pseudo-Dionísio Areopagita* fragmentos que deixam conhecer mais de perto o problema que a imensurabilidade do objeto Deus dispõe na relação humano-divino. A teoria do *Corpus Areopagiticum* não trabalha com a hipótese de mensurabilidade de Deus. Mas, oferece um caminho/via que melhor corresponde à relação do homem com Deus. O importante de trazer à tona essa teoria é que, ilumina as experiências atuais acerca de Deus. Na contemporaneidade, fazendo um breve recorte, escutam-se teorias descritivas de um encontro face a face com Deus. Além disso, descrevem de Deus ideias muito subjetivas e pouco sérias em relação ao que temos de literatura humano-divino na tradição filosófica e teológica. Tendo em vista essa conjuntura, o tema aqui tratado tem uma singular validade. Pois, “se alguém diz que vê Deus e que compreende aquilo que vê, este é o sinal de que ele não viu Deus, mas uma dessas realidades cognoscíveis que lhe devem o ser”. (PSEUDO-DIONÍSIO, *Carta I*). É por isso que, este trabalho, nesta área do saber, denominada Ciências das Religiões, tem que fazer refletir se as manifestações de sistemas religiosos atuais correspondem a uma experiência de Deus ou se trata de interesses puramente humanos. Um texto tão antigo, mas muito presente e atual nas discussões na relação do homem para com Deus e, sobretudo, acerca dos nomes/atributos que aquele diz sobre este.

O Areopagita, em sua teoria, categoriza Deus como um princípio. Na filosofia pré-socrática, recebe o nome de *arché* (ἀρχή). Está presente em todos os aspectos e momentos da existência da criação. Enquanto Tales de Mileto faz filosofia com o princípio água, no *Corpus*, Deus é uma categoria analítica de especulação e concebido como origem de todas as coisas. Na Idade Média, esse modo de discussão está muito unido a teologia. Faz-se filosofia usando os temas teológicos em discussão. Quando se apresenta o tema Deus, surgem muitas indagações e possibilidades para tal ciência. É nesse percurso de buscas para melhor corresponder ao conhecimento do objeto que a teoria dionísiana se apresenta singular. As proposições norteadoras da obra são sinceras em dizer que Deus não pode ser conhecido como se conhece uma célula do corpo humano. “[...] Ele está além daquilo que o intelecto pode compreender e sua morada encontra-se além do

Ser”. (PSEUDO-DIONÍSIO, *Carta I*). Se assim o é, o *Corpus* considera a via mais perfeita para essa ciência a negativa. Aquele que faz uma experiência de Deus, precisa entender que “Ele só pode ser conhecido enquanto desconhecido, incognoscível, além de toda compreensão, e é através deste não saber (*agnosia*), no sentido elevado do termo, que se conhece aquele que transcende todo conhecimento”. (PSEUDO-DIONÍSIO, *Carta I*). É uma opção significativa na relação humano-divino. Quando se pensa conhecer não se conhece e quando não se pensa estar conhecendo é então que se conhece. Seguindo o ritmo da lógica formal temos: Deus é desconhecido. Se nada se sabe do desconhecido. Logo, de Deus nada se sabe. Essa verdade causa muita estranheza na mente humana. O ser humano não se satisfaz com essas categorias. Invertendo os enunciados é possível tê-los: Deus é conhecido pelo não conhecimento. Pelo não conhecimento, se conhece a Deus. Logo, Deus é conhecido pelo não conhecimento.

Na obra denominada *Cartas* do Pseudo-Dionísio, encontra-se proposições de teor afirmativo. Essa categoria cognoscível faz parte do sistema ou pensamento do *Corpus*. Tendo essa perspectiva em mente, é possível averiguar o seguinte ponto de partida do texto. Em suas palavras: “É preciso compreender que a Deidade e a Bondade são a própria essência do Bom que produz a bondade e a divindade.” (PSEUDO-DIONÍSIO, *Carta II*). O conceito de Deidade, inscrito aqui por meio da tradução de Jean-Yves Leloup (2014), tem uma conotação religiosa muito próxima dos atributos divinos. Essa palavra procura condensar em si todos os nomes possíveis. O Areopagita, quando traz essa concepção metodológica, atribui nomes que lhe pertencem. A bondade é um atributo dentro os diversos que configuram a Deidade em análise. Dizendo isso, não se fala das forças contrárias ao que é bom. Em nenhum momento a teologia do *Corpus* exerce discussão acerca do oposto de Deus.

É assim, porque no campo do translógico, seja a divindade que está sendo falada ou seja a divindade contrária a mesma, faz-se necessário repensar os conceitos intrínsecos a esse campo do saber. Na *Teologia Mística* a preocupação pelos não iniciados é válida. Para estes essa ciência é desnecessária. Se estamos cientes deste campo em análise, precisa-se concordar com o *Corpus* no seguinte sentido:

Apesar desta manifestação, ou melhor, utilizando uma linguagem mais divina, no próprio coração desta manifestação, ela não conserva menos o seu ministério, pois o ministério de Jesus permanece secreto tal qual ele é em si mesmo; nenhuma razão, nenhuma linguagem, nenhuma inteligência consegue abarcá-lo. Não importa o que digamos a seu respeito, o mistério permanece indizível; não importa o que compreendemos, ele permanece incompreensível. (PSEUDO-DIONÍSIO, *Carta III*).

O problema da imensurabilidade que se encontra no sistema religioso das *Cartas* é uma concepção mística de teor muito elevado. Essa ideia não é aceita pela vertente tradicional de investigação, onde o objeto de análise é acessível ao ser humano. O ser humano manipula e domina o que se investiga. Equivale dizer que para cada objeto existe um método específico de abordagem, lidar com um mistério descrito nas *Cartas* segue, também, critérios inerentes a isso. Prossegue-se o caminho sem esperar abarcar nada. A única possibilidade é uma experiência que se descreve limitadamente nesta relação humano-divino.

É importante a aproximação que o texto tem com aquilo que é acreditado pelos redatores da Sagrada Escritura. “O obscuro e luminoso silêncio, a treva divina, é esta ‘luz inacessível’ onde nos é dito que ‘Deus habita’ (1 Tm 6, 16)”. (PSEUDO-DIONÍSIO, *Carta V*). Deus tem sua morada em um lugar inacessível. Os judeus dizem *kadosh, kadosh, kadosh*. Além de se referir ao nome de Deus, também se refere a pureza de Deus. A sua pureza, quando relacionada a do ser humano, é alta demais. O ser humano quando tem noção desse espaço sagrado, diz ser uma treva divina. O que é santo limita o que não é santo. E este que não é santo, encontra-se perdido na luminosidade do que é santo sem poder dele participar. A luz encadeia, escurece o olho. Precisamos compreender melhor este fragmento e para isso, recorre-se a obra de Platão, *República*, para com ela entender melhor por meio da metáfora do sol.

Platão ao escrever sobre a metáfora do sol, fundamenta esse recorte encontrado nas *Cartas* e na ideia central do *Corpus*. Com as palavras de Platão temos estas contribuições descritas:

Sabes que os olhos – prossegui eu – quando se voltam para objetos cujas cores já não são mantidas pela luz do dia, mas pelos clarões nocturnos, vêem mal e parecem quase cegos, como se não tivessem uma visão clara. (PLATÃO, *República*, VI 508c).

Também a seguinte contribuição:

[...] quando ela se fixa num objeto iluminado pela verdade e pelo Ser, compreende-o, conhece-o e parece inteligente; porém, quando se fixa num objecto ao qual se misturam as trevas, o que nasce e morre, só sabe ter opiniões, vê mal, alterando o seu parecer de alto a baixo, e parece já não ter inteligência. (PLATÃO, *República*, VI 508d).

A alegoria platônica estrutura este raciocínio em pauta. O verbo olhar tem uma aproximação com o verbo conhecer, neste contexto. O que é conhecível é o que se pode observar com clarividência. Mas, a consciência pensa que se conhece o que está ofuscado. A teoria de Platão tem um elo com o que trazemos em discurso. O objeto iluminado pela luz da verdade não ofusca, mas o objeto iluminado pela luz do erro, leva ao engano. Em outro momento foi dito que a luz ofusca e de fato, não estamos contradizendo isso, mas explicando melhor. Percebe-se que em alguns relatos, a experiência de Deus esteve sob a luz noturna e não sob a luz do dia. Isso desperta uma grande influência nesta apresentação, pois Deus torna-se inacessível pelo motivo que não sabemos lidar com um objeto tão grande aos olhos humanos.

É interessante trazer presente a contribuição de Plotino para esse debate:

Quando uma Alma chega a conhecer a si mesma, vê que seu movimento não se dá em linha reta [...] é como um círculo ao redor de algo [...]. É justamente por se dirigirem para esse centro que elas são deuses, e o que coincide com este centro é Deus. (PLOTINO, *Enéadas*, VI 9).

Com Plotino, o círculo de circularidade que a alma executa em torno de si mesma, completa o entendimento da imensurabilidade de Deus. Com as palavras de Nogueira (2002, p. 97-98) temos: “Em Plotino, a mística é pensada como *háplosis*, isto é, como máxima simplificação da Alma racional, quando ela se retrai para o fundamento do seu ser”. Com a volta em torno de si mesmo o homem ali se encontra-se, assemelhando-se à Deus. O ser humano tenta se aproximar de Deus, para conhecê-lo sem antes entrar no seu próprio ser. Essa deficiência metódica torna-se ao mesmo instante o problema que o Pseudo-Dionísio apresenta em seus textos, sobretudo na *Teologia Mística* e em os *Nomes Divinos*. O ser humano encontra-se confuso em seu próprio ser. Não sabendo quem ele é e nem encontrando-se em torno de si mesmo, ver-se impossibilitado de contemplar a Deus. Platão e Plotino são bases significativas na compreensão deste círculo místico traçado pelo Areopagita.

Um método que exige também tem um aporte divinizado. Em conexão com Deus na vida interior do ser humano. Para o Areopagita (*Carta V*), temos as seguintes palavras:

É o excesso da sua claridade que a torna invisível, o transbordamento das suas manifestações luminosas e supraessenciais a furta a todos os olhares; qualquer um que seja digno de conhecer e de contemplar Deus, nasce neste obscuro e luminoso silêncio e é pela própria experiência de não vê-lo e não conhecê-lo, que ele realmente se eleva naquilo que está além da visão e do conhecimento.

A contribuição de Platão e de Plotino quando ligadas a essa ideia expressa na citação abstraída da *V Carta*, dão início a uma discussão que não foge do que aqui estamos argumentando. O método para se chegar a conhecer a Deus é diferente dos convencionais e ditos pela via afetiva e intelectual. Ao mesmo instante que é afetiva é também intelectual e ao mesmo passo que não é afetiva também não é intelectual. Tendo em vista a claridade da luz do dia e a claridade da luz de um astro iluminado, dito na alegoria do sol em Platão, também da concepção do círculo interior que o ser humano precisa fazer para chegar a conhecer Deus de Plotino, as obras do Pseudo-Dionísio se interligam a essa estrutura de pensamento. Quando se pensa estar conhecendo a Deus, nada se sabe. Quando se pensa nada saber algo se sabe. Não é à toa que sob a luz do astro iluminado as coisas se encontram ofuscadas e sem nitidez. Sob a luz do astro que ilumina perpassa-se uma cegueira por causa de tanta luz, mas a certeza de que uma experiência em torno da luz que ilumina é certa, mesmo não sabendo o que se vai dizer acerca do que se está experimentado. Em Plotino fica mais bem explicado que para a ciência divina, o ser humano precisa estar também divinizado. Quando pensa no que é externo e mede suas crenças, apenas, a partir do externo e se esquece de se encontrar internamente, o ser humano, não consegue entender que a melhor opção é dizer de Deus o que ele não é.

3. 4 “Eu sou aquele que é”

A teofania que encontramos na relação Moisés-YHWH escrita no Êxodo 3: 13-15, sobretudo, com as seguintes palavras, “disse Deus a Moisés: ‘Eu sou aquele que é’” diz de um atributo de Deus que perpassa na relação humano-divino do povo

judeu, cristão e islão. O termo ‘ser’, do hebraico (אהיה) – *hayah*, é entendido como nome de Deus. Esse atributo faz com que Moisés de pensar em outro nome para falar do Deus que ele fez uma experiência. Embora, busca-se invoca para definir²⁷. (cf. MARION, 2002, p. 110 - 111). Ante isso, o problema dos nomes de Deus se apresenta bem circunscrito nesta investigação e contribuição dissertativa. Qual é a face de Deus? Existe uma face de Deus entendida como protótipo? Qual o nome de Deus que melhor expressa sua essência? Sabe-se que, diante desta preocupação temática, Deus tem ser. Ele É. Como Ele É, a mente e o coração humano tentam d’Ele falar. É por isso, que ao mesmo instante que fala algo, nada fala. Pois, que é isto, o ser? Estando diante desta ontologia sagrada, a perícopes do Êxodo, permite voltar ao significativo da filosofia de Parmênides para uma ressalva metodológica acerca do nome de Deus aqui em trato.

Um, [aquilo] que é e que [lhe] é impossível não ser, é a via da Persuasão (por ser companheira da verdade); o outro, [aquilo] que não é e que forçoso se torna que não exista, esse te declaro eu que é uma vereda totalmente indiscernível, pois não poderás conhecer o que não é – tal não é possível – nem exprimi-lo por palavras. (KIRK; RAVEN; SCHOFIELD, 1994, p. 255).

A maneira como os autores falam da filosofia de Parmênides é lógica diante do mistério manifestado. Ajuda, também, a compreender o diálogo entre Moisés e YHWH. Moisés não poderia falar em nome de um não ser. As palavras dos autores acerca de Parmênides são condizentes com o nome de YHWH em Ex 3. Só o ser é possível de ser conhecido. Para o não ser, nada se pode dizer, pois não é. Ao que não é, quais atributos lhe podemos dirigir? A disputa acerca do conhecimento do ser que está acima de todas as coisas ainda não foi desvelada. Sabe-se que o que pode ser conhecido é o Ser. Por exclusão já é perceptível que Deus é, pois o não existe e Logo, impossível de ser conhecido. Mas, ao ser sim, é possível de ser estudado e conhecido.

3.5 Considerações finais

Definindo-se como aberto ao ser que transcende todas as coisas, o homem fala de sua proximidade com Deus a partir da mística. Ao longo deste trajeto percebe que, seus discursos e atributos são frutos de um caminho afetivo ou

²⁷ “[...] l’invoquant pour définir un nom pour dieu [...]”.

intelectivo ou afetivo-intelectivo ou intelectivo-afetivo. Pelo afeto o ser humano fala a partir do sentimento sobre Deus. É uma linguagem poética e amorosa. Com o intelecto, o homem trata de Deus de modo mais sistemático e audaz. Assim, na complexidade que é o ser humano, essa experiência acontece em dois órgãos muito intrínseco, a saber, o coração e a mente. De modo geral, na região do tórax.

Nesta história, entra o Pseudo-Dionísio Areopagita, não como alguém que teve uma experiência mística, porque não encontramos em seus textos nada que mencione isso, mas como uma teoria que faz o ser humano refletir e chegar as coisas mais santas. Neste processo, o ser humano indaga: posso conhecer a Deus como conheço qualquer coisa mensurável? Se na experiência mística se pode dizer algo acerca do ser que está acima de todos e de tudo? Com esses pronunciamentos se diz do ser de Deus ou do que o ser humano está acostumado a sentir ou indagar?

Com a *Teologia Mística* e em as *Cartas*, nota-se esse cuidado metódico para o campo da mística. Trazendo presente o problema dos atributos divinos, o ser humano encontra-se circunscrito no limite de sua própria linguagem. Uma linguagem limitada não abarca um ser ilimitado. Mas, como o Pseudo-Dionísio resolve o problema dos nomes divinos? A proposta do terceiro capítulo, neste trabalho dissertativo, procura dar respostas a essa pergunta. É um capítulo que tem uma contribuição para o campo das Ciências das Religiões, pois as religiões, em sua maioria, nomeiam o ser que adoram.

4 O PROBLEMA DOS NOMES DE DEUS NA OBRA *DOS NOMES DIVINOS* E SUA CONTRIBUIÇÃO PARA AS CIÊNCIAS DAS RELIGIÕES

Após perpassar pelo primeiro capítulo deste trabalho dissertativo, foram traçados alguns elementos inerentes a relação humano-divino como os símbolos, livros sagrados e fundadores. No segundo capítulo, escolheu-se algo que é comum ante os símbolos, aos livros e aos fundadores: a mística como forma de transcender e falar de Deus. Como resultado das pesquisas bibliográficas, percebeu-se que muitos teóricos falam sobre o termo mística, seja apenas especulativa seja como resultado de uma experiência. Apesar disso, foi tratado da teoria mística do Pseudo-Dionísio Areopagita, mesmo sabendo que sua mística não foi resultado de uma experiência, pois nada consta em seus textos a respeito; em diálogo com autores que contribuíram com a apreensão conceitual do termo mística.

Neste capítulo, especificando ainda mais o tema, será tratado do problema dos nomes de Deus. Problema esse que perpassa nos sistemas religiosos e que é estudado em centros especializados em Filosofia Medieval e da Linguagem. A contextualização dos monoteísmos e da mística tem sua importância, pois apesar de ser um tema filosófico, está sendo apresentado nas Ciências das Religiões. Não como filosofia da religião, mas como uma contribuição ou esclarecimento acerca dos nomes de Deus no construto dos sistemas religiosos. Em matéria filosófica, Cicero Cunha Bezerra é um forte expoente nessa gama de pesquisas. Seus trabalhos, aqui, são tratados e servem de ponte entre a filosofia e as Ciências das Religiões.

Não distante da relação humano-divino e bem específico em um texto, *Dos Nomes Divinos* (DN), do Pseudo-Dionísio, o tema consiste nos atributos ou nomes de Deus e sua derivação cognoscível a partir de três concepções relativas ao aspecto nomear, a saber: Nomes que compõem a deidade; Nomes que expressam causalidade; Nomes que correspondem às realidades distintas.

Para a constituição deste capítulo, as bibliografias das quais se trilham uma busca pelo problema dos nomes divinos podem assim ser ditas em seus autores: Bíblia; Platão (*República*); Pseudo-Dionísio (*Teologia Mística*; *Nomes Divinos*; *Hierarquia Celeste*); Santo Tomás de Aquino (*Suma de Teologia*); Bezerra (2015); Almeida (2011); Eisler (1997); Gimbutas (1997); Campbell (1997); Novaes Filho (2007); Lorenz (1912); Nogueira (2013); Marion (2002); Leoup (2014); Shoji (2003);

Crawford (2005); Abbagnano (1998); Marinho (2002); Rubens Alves (2000); Usarski (2018); Asad (2010); Latour (2004); Paiva e Pires Dias (2010); Robbins (2011); Ribeiro; Pinto (2010); Rocha (2010); Mota (2012); Valmor Silva (2016); Adam (2016); Lecaros (2017); Hanegraaff (1999) e Moreira e Zicman (1994).

Para Bezerra (2015, p. 42):

Os nomes permitem à mente humana um conhecimento analógico da Thearquia. Conhecimento que não é mais do que conjecturas ou imagens da indicibilis natureza de Deus. Essa compreensão tem como base a ideia de que o nomear é sempre um ato diferenciador, isto é, ao nomear se produz a alteridade em relação ao que é nomeado.

As palavras de Cícero Bezerra (2015) acerca da obra dionísiana, *Dos nomes divinos*, valem como aspecto introdutório. Este autor é um dos comentadores brasileiros acerca dos textos do Pseudo-Dionísio. Ao dizer que a mente, quando nomeia, está conhecendo a *Thearquia*, dispõe de uma reflexão acerca de uma segunda via presente no sistema do Pseudo-Dionísio, a saber, a afirmativa. A via afirmativa não é superior a via negativa, presente na *Teologia Mística* (MT) do Pseudo-Dionísio. A concepção *catafática* fala de categorias que se afirmam, por meio dos nomes, o que se deduz acerca de Deus. Este fator não implica abarcar Deus. Mas, a apreensão de que as nomeações constituem à natureza do outro, neste caso, do inominável.

4.1 As categorias onomásticas para o Pseudo-Dionísio

Na obra *Dos nomes divinos* (DN) a categoria *deidade* segue uma tradição. É dita a partir das *Sagradas Escrituras* (sS). Pensar em nomes/atributos que constroem essa categoria, deidade, é resgatar a experiência narrada na literatura sagrada. Ela é um critério de verdade que, embora tenha uma característica estática, desperta ao mesmo tempo, movimento e novas contextualizações para a constituição do “Eu Sou aquele que Sou”. Em DN esse caminho é sempre pensado a partir de um tipo de via denominado *afirmativa*. Cada *ente* instaura uma nova relação e, por meio dessa, dá um nome. Esse conjunto de atos para o divino, as nomeações, constituem o que poderíamos dizer *deidade*.

De fato, se é preciso dar crédito à Sagrada Escritura sapientíssima e perfeitamente verdadeira, as coisas divinas revelam-se e mostram-se segundo a medida da inteligência de cada um ao passo que a bondade do

princípio divino, em sua justiça salvadora, separa, de um modo que convém à divindade, sua própria incomensurabilidade, como fenômeno que não se pode compreender, das coisas que têm uma medida. (PSEUDO-DIONÍSIO, DN I, 6 588A-B).

Além do significado que a (sS) representa ao patamar da *via afirmativa*, os nomes que falam da *Thearquía*, enquanto deidade, são nomes que surgem do interior, da experiência que o homem realiza dentro de si mesmo. Os relatos escriturísticos, para os cristãos, trazem a representação do todo da *Thearquía* por meio de suas partes ou máscaras. Temos com isso, a deidade da máscara do Pai, do Filho e do Espírito. Pode-se perceber, com isso, que a perspectiva do Areopagita é regida por um governo trinitário. “[...] dessa divindade super substancial e oculta não é para ousar dizer nem entender nada senão aquelas coisas que, por inspiração divina, nos foram manifestadas por meio dos livros sagrados”. (PSEUDO-DIONÍSIO, DN I, 8 588C). Fundamentado nesse caminho de discursos afirmativos acerca dos nomes que compõem a deidade, parte-se do fundamento da (sS) e por meio dela se buscam os critérios para nomeação. De modo sintético pode-se dizer que:

[...] pelas Sagradas Escrituras são celebrados todos os nomes divinos convenientes a Deus, não em parte, mas em toda a divindade perfeita, íntegra e plena, e todos esses de maneira indivisível, absoluta, idêntica e completa se referem a toda integridade da divindade perfeita e completa. (PSEUDO-DIONÍSIO, DN II, 31 636C).

O filósofo delimita o problema dos nomes divinos, com essas palavras. Os nomes de Deus são celebrados na (sS). Para saber dos nomes de Deus, é preciso ter a (sS) muito próxima e, dela fazer, objeto de estudo. Celebram-se três deidades com nomes diferentes, mas constituem um único Deus. Não seria incoerente dizer que o *Corpus* constitui uma das teorias do monoteísmo cristão ou, em palavras mais específicas, o *diofisismo*. É um problema relevante. Pois o nome de Deus, em Jesus Cristo, torna-se muito confuso e dentre os monoteísmos não é bem resolvido, sobretudo nas religiões de procedência abraâmica que falam da deidade como natureza divina. Jesus Cristo é uma máscara perfeita do humano-divino, uma *deidade*. É os livros sagrados que garantem esta doutrina e nela é constituída. Apesar disso, as palavras do Pseudo-Dionísio tendem a seguinte ideia:

Visto que toda divindade possui o domínio de todas as coisas, não se podem nomear, quer se trate de Deus Pai, quer se trate de Deus Filho, creio, as passagens da Sagrada Escritura onde se aplica o título de Senhor

ao Pai e ao Filho; mas ‘também o Espírito é Senhor’ (2Cor 3, 17). (PSEUDO-DIONÍSIO, DN II, 31 637B).

A pergunta que é gerada ante essas palavras é: por que não se pode nomear a deidade? Nomear é uma ação que implica possivelmente abarcar. Ter o domínio sobre uma coisa. No Pseudo-Dionísio o ato de nomear está fundamentado em afirmar e em negar. Nomeia-se por meio da negação dizendo da *Thearquia* o que ela não é. Esse discurso é caracterizado pela negação. Quando mais se nega mais se aproxima da grandiosidade da deidade. Além deste, o outro discurso é totalmente afirmativo. O problema é que se nomeia a partir do que a deidade significa na subjetividade. Com isso, ela está sujeita a uma experiência mística. Mas, não se pode falar em experiência mística no Pseudo-Dionísio, pois nada disso é encontrado em seus textos há não ser, teorias para se chegar nas coisas mais excelsas. A categoria (sS) é concebida como de supra importância, é a verdade. O problema dos nomes divinos consiste em querer fugir disso. Sem a (sS) não há ciência no Pseudo-Dionísio. Os nomes que estão distantes da categoria (sS) são nomes que se distanciaram do livro sagrado.

Revelou-nos tudo isto sobre os espíritos supracelestes nas composições das Sagradas Escrituras valendo-se de imagens sensíveis, para nos elevar desde o sensível ao inteligível e partindo de símbolos que representam o sagrado nos elevemos até os simples cumes das hierarquias celestes²⁸. (PSEUDO-DIONÍSIO, CH I, 3. Tradução nossa).

É uma revelação e por meio dela abstrair-se os nomes que condizem com a deidade. Sabendo que o filósofo tem como objeto de investigação a categoria (sS), podemos avançar um pouco mais em nossa predisposição em saber acerca do problema dos nomes divinos.

4.1.1 Sobre a Deidade do pai

O Deus que conhecemos por meio das (sS) tem característica masculinas, a criação é por meio da palavra, da ordem. Isso pode ser observado no mito da criação monoteísta do Gênesis 2, 7. Em parte: “então *lahweh* Deus modelou o

²⁸ Nos reveló todo esto sobre los espíritus supracelestes en las composiciones de las Sagradas Escrituras valiéndose de imágenes sensibles, para elevarnos desde lo sensible a lo inteligible y partiendo de símbolos que representan lo sagrado nos elevemos hasta las simples cimas de las jerarquías celestes.

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 (2011) o poema faz parte de um conjunto de textos denominados maximalistas. 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 (sS), 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. Na obra *Todos os nomes da Deusa*,²⁹ trazem uma concepção contrária a interpretação judaico-cristã que (sS) apresenta. Enquanto no mundo judaico pensa em *Iahweh* como o criador das coisas, os estudos arqueológicos-religiosos nos falam de Gaia como o nome do ser que tudo originou.

Nas palavras de Eisler (1997, p. 13) temos: “*Gaia* é um antigo nome grego para a Mãe criadora, um dos muitos nomes para a divindade feminina adorada durante milhares de anos como sendo a doadora e nutridora da vida”. (Grifo do autor). Seguindo o raciocínio de Eisler (1997) passamos a compreender o nome de Deus em uma vertente contrária a que a tradição monoteísta tem impulsionado. Na realidade biológica confere-se a origem das coisas por meio do gênero feminino. Gaia está nesta lógica da criação. É faz sair de si as coisas por ser portadora da vida. Já no mito da criação citado acima, o ser masculino dita a criação. É por meio da palavra e não de si que as coisas surgem.

Esse dado antropológico que estamos falando é um dos fundamentos que encontramos para dizer da sede do homem pelo sagrado. O chamam de pai, o chamam de mãe. Nas semelhanças e dessemelhanças conceituais 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 mesma. Não se trata de viver com uma multiplicidade de deuses, mas da natureza divina, que é, portanto, a mesma.

A ‘hipótese Gaia’ dos estudiosos James Lovelock e Lynne Margulis de que “a Terra é um sistema vivo unificado projetado para dar e manter a vida” (Eisler, 1997,

²⁹ Quando citarmos Campbell, Eisler e Gimbutas estaremos tratando dessa mesma bibliografia: CAMPBELL, Joseph; EISLER, Riane; GIMBUTAS, Marija; MUSÈS, Chales. *Todos os nomes da Deusa*. Tradução de Beatriz Pena. Rio de Janeiro: Record: Rosa dos Tempos, 1997.

p. 13) é importante para uma análise dos conceitos provindos dessa concepção científica. Em si mesma, a Terra é um motor impulsionador. Ela se projeta no que ela mesma é, a vida. A hipótese condiciona o homem a nomear um autor para isso, por isso, o nome desse ser é Gaia.

Eisler (1997), ao fazer menção a Gaia nas diferentes culturas, faz a seguinte ressalva: o nome da Deusa no crescente fértil era conhecido como Nammu, no Egito era conhecida como Nut, na África era invocada como Nana Buluka, nas Américas, como a Deusa da Saia de Serpente. A Deusa Nammu é um ser sagrado do mundo sumério. Os mesopotâmicos são considerados uma civilização muito antiga. O culto dos sumérios caracterizava-se por politeístas. Nammu era o nome da Deusa na cosmologia mesopotâmica. Considerada como a deusa que deu origem ao céu e a terra, tem peitos que estão sempre amamentando um recém-nascido. Seu corpo está enfeitado e que leva a pensar no constante renascimento. A imagem de Nammu se apresenta com ombros largos e fortes braços. Forma um triângulo que aponta à terra. Faz conhecer sua influência criadora sobre todos os seres vivos.

A Deusa Nut cultuada entre os egípcios representa a abóbada celeste. Observamos que a Deusa comunica o dia e a noite. É compreendida como a mãe dos deuses. Seu corpo se estende pela terra dando vida. A Deusa Nana Buluka é a Deusa cultuada na África. É a nutridora da vida. Um dos nomes da Deusa feminina representada e compreendida com esse nome nas terras africanas. Por fim, a Deusa da Saia de Serpente, que nas américas, conhecida também como Coatlicue. Cultuada como portadora da vida e da morte. Mãe de todos os deuses.

O nome da Deusa é diferente e depende da cultura. Similar encontramos a singularidade de sua função em ser a progenitora e doadora de vida. Observa-se, assim, o seguinte: o Deus masculino da cultura judaico-cristã é cultuado como homem. Os relatos sagrados dizem que Ele criou tudo pela palavra, faça-se e façamos. Ele não é gerador de vida, sua composição biológica não lhe proporciona isso. É evidente estar gerando vida por si mesma.

A pesquisa de Eisler (1997) desvela que o culto às Deusas remonta ao paleolítico. O culto nesse período, destaca o pesquisador, voltam-se ao feminino, a Deusa Mãe. Em contraposição a isso, temos o culto aos Deuses que ganha força e lugar na vida do homem religioso. Na pesquisa temos:

No ocidente, não é apenas a sociedade que mantém a crença promulgada pelas religiões judaico-cristãs de que Deus sempre foi (e, por implicação, sempre será) masculino; a ciência ocidental também é impregnada com este paradigma centrado no masculino. (EISLER, 1997, p. 15).

Deve ser por isso, que a cabeça da pessoa religiosa se centraliza na figura masculina do sagrado. E dessa maneira, as culturas que mantêm uma fé mais pautada no masculino, também fazem acontecer as coisas a partir do gênero masculino. Os líderes são homens. Em comparação a isso, as sociedades arcaicas, tidas religiões matriarcais, dispõe de lideranças femininas aos cultos. As estatuetas arcaicas dessa representação são esculpidas a partir do que elas representam. A literatura da obra *Todos os nomes da Deusa* descrevem a concepção de que as representações estão ou grávidas, ou dando a luz e com nádegas grandes para amamentar. Além de apresentar a fertilidade por meio das genitálias expostas. Para Gimbutas (1997, p. 42), “o pescoço fálico e as nádegas protuberantes de algumas estatuetas representam claramente uma forma não muito humana, mas um híbrido de ave aquática e fêmea humana”. São as representações sagradas que a arqueologia religiosa desenvolveu. Observou-se estarem propensas a dar vida e a cuidar da vida. “A Deusa doadora e nutridora da vida com seios aparece na forma de menires ou está grávida em lajes de tumbas megalíticas”. (GIMBUTAS, 1997, p. 53). As palavras de Gimbutas trata das estátuas com o cuidado de dizer delas algo antropológicamente forte, pois não é apenas a responsável por ter, mas por cuidar e fazer acontecer a vida, por isso, nádegas grandes e disponíveis a alimentar. O nome da Deusa que Gimbutas (1997) retrata é o da Deusa Vênus. Cultuada como a Vênus Monstruosa.

Em relação aos nomes da Deusa, a hipótese mais certa é de que todos os nomes conduzam ao termo a Grande Mãe Universal. O que é dela espalha-se por toda a vida seja ela humana ou não. Joseph Campbell pensa em duas teologias distintas quando trata acerca dos nomes de Deusas. O primeiro ponto a ser pensado é a perspectiva do Deus-Criador da experiência de Abraão, Isaac e Jacó. A segunda teologia é a que provém da cosmologia pagã. As coisas tomam rumo a partir do mito do dilúvio. E parece que tais teologias acima citadas o vem de forma diferente ressignificando-se.

Tratando da importância paradigmática do mito do dilúvio, vejamos nas palavras de Campbell como isso está organizado.

O século seguinte, aquele do nosso texto sobre o Dilúvio e conhecido pelos acadêmicos como a III Dinastia de Ur (cerca de 2050-1950 a.C.), foi uma época imensamente produtiva de renovada realização sumeriana nas artes, na construção de templos, na reconstrução religiosa e no registro de textos. (CAMPBELL, 1997, p. 76).

Campbell faz um recorte metodológico rico para as pesquisas acerca do nome sagrado. Uma hipótese significativa para falar do feminino sagrado está embasado no registro. Dilúvio para esfriar uma experiência em torno da Deusa e Dilúvio para esquentar uma teologia em torno do Deus. Uma reconstrução arqueológica do mundo religioso pode mudar uma cosmogonia.

Campbell faz um resumo dos nomes de Deusas quando dita:

Os frígios, os primeiros de todos os homens chamam-me de Mãe dos deuses do Pessinus; os atenienses, que surgiram do seu próprio solo, de Minerva cecropiana; circundados pelo mar, de Vênus pafiana; os cretenses, que carregam flechas, de Diana dictiana; os sicilianos, que falam três idiomas, de Prosérpina infernal; os eleusianos, de sua antiga Deusa Ceres; alguns de Juno; outros de Bellona; outros de Hécate; outros de Ramnuslee e principalmente os etíopes, que habitam no Oriente e são iluminados pelos raios do sol, e os egípcios, que são excelentes em todo tipo de doutrina antiga e, através de suas cerimônias apropriadas, acostumados a me venerarem, realmente me chamam pelo seu nome verdadeiro, Rainha Ísis. (CAMPBELL, 1997, p. 79).

As indicações de Campbell falam do nome de Deusa enquanto aspecto feminino. O caminho para esse passo está em considerar como absoluta e geradora de vida. Ela está antes de todos e vive em tudo. Representa a causa única e centro dos ritos e costumes do homem religioso. Após esse caminho precisamos dizer que o interesse da arqueologia religiosa consiste em resgatar o nome da Deusas que fora sufocado pela perspectiva machista da tradição judaico-cristã. Embora tenha assumido nomes diferentes em culturas diferentes, todos os nomes da Deusa conduzem a uma só característica, a saber: doadora e nutridora da vida. Mas, como se relacionar com a Deusa?

Essa intervenção acerca do nome de Deus é prudente e necessária. Embora se tenha em mente que o nome de Deus que estamos tratando é da tradição cristão, não se pode deixar de falar desse sintoma. Mas, na concepção das (sS) Deus é masculino e esta hipótese é sustentada em sua esterilidade. Novaes Filho (2007), quando fala dos nomes de Deus em Santo Agostinho, ressalta a imensurabilidade da natureza divina. Enquanto, ao se falar do nome da Deusa se tem uma proximidade, quando se fala no nome do Deus se percebe um afastamento,

distanciamento, por causa da palavra de ordem que procede do mesmo. Em suas palavras temos: “[...] Deus é grande e senhor do que não é Deus, porque é o Criador, criador do céu e da terra. De outra, é deste mesmo Deus transcendente que pretende falar o homem, pequeno, criatura pequena, partícula da criação”. (NOVAES FILHO, 2007, p. 132). O termo grande é um termo que aparenta uma relação de distanciamento entre o ser humano e Deus. Porém não tem essa conotação. No Pseudo-Dionísio temos:

Deus é nomeado grande em razão da grandeza própria dele, a qual se comunica a todo ser grande, e se difunde e estende para fora de toda grandeza, por conter todo lugar, superar todo número, transcender toda infinidade, e é nomeado grande em razão da superplenitude dele e da grandeza da operação e do transbordamento dos dons dele, porquanto esses dons, ainda que tudo deles participe segundo efusão doadora infinita, são totalmente inesgotáveis, mantêm essa mesma superplenitude e não diminuem pelas participações, mas antes, sobrepujam. (PSEUDO-DIONÍSIO, DN IX, 359 909C).

Isso, porque a natureza humana não é capaz de nomear o que realmente pertence ao ser de Deus. Tudo que o pequeno homem diz de Deus não é o suficiente para dele falar. Essa certeza está presente na concepção do Pseudo-Dionísio com as seguintes palavras:

Nos nomes de Deus existe, uma distinção que é supersubstancial, como já disse, à medida que, segundo a mesma união, cada uma das hipóstases, princípios de unidade, é colocada sem confusão e sem mistura, mas também as relações próprias da divina geração supersubstancial não se permutam entre si. (PSEUDO-DIONÍSIO, DN II, 48 641D).

Essa grandiosidade dita em Novaes Filho (2017) acerca de Deus e, no Pseudo-Dionísio Areopagita uma distinção sem mistura e por meio da relação humano-divino, sem sombras de dúvidas, são teorias que favorecem a imensurabilidade de Deus; o Pseudo-Dionísio, com essa mesma preocupação, trata da doutrina trinitária que está contida na grandiosidade de Deus e que, em nenhum momento se distancia do homem que o procura, mesmo este sabendo de sua imponência. O Pai é distinto do Filho e do Espírito. Sabendo desta teoria divina no Pseudo-Dionísio, o mesmo, ainda lembra:

Além disso, recebemos das Escrituras que o Pai é a divindade originária, que Jesus e o Espírito são, por assim dizer, germes divinos pululantes da divina fecundidade e semelhantes a flores e luzes supersubstanciais, como,

porém, isto acontece não se pode nem dizer nem pensar. (PSEUDO-DIONÍSIO, DN II, 57 645B).

A cosmovisão do filósofo apenas de ser trinitária não se distancia em nada de um monoteísmo. Não é uma teoria que fundamenta a crença em três deuses. O autor segue um tema filosófico, o problema dos nomes divinos, e procura resolvê-lo a partir de sua visão de mundo religioso. Isso é importante, pois sua contribuição torna-se inédita quando resgata a (sS) como única fonte para fazer ciência em torno do problema dos nomes de Deus.

4.1.2 A deidade do Espírito

Abre-nos a (sS) um texto que faz menção a um dos germes divinos tendo por nome o Espírito (vento – $\pi\nu\alpha$). No mito da criação o redator do livro do Gênesis, após falar do Deus criador, trata do Deus que está sob a matéria líquida ‘Aquele que pairava sob as águas’. “[...] um sopro de Deus agitava a superfície das águas”. A Bíblia (Gn 1: 2). A deidade se faz *ânima* na constituição do homem. Para o Pseudo-Dionísio a atuação do Espírito tem essa força sagrada: “[...] aquele que realmente preexiste multiplica-se segundo a consideração de todos os seres existentes, e dele podemos propriamente celebrar que era, que é, que se tornou, que se torna e que se tornará”. (PSEUDO-DIONÍSIO, DN II, 280 824A). Estas palavras estão próximas das palavras das (sS) ao recordar: “Então lahweh Deus modelou o ser humano com argila do solo, insuflou em suas narinas um hálito de vida e o homem se tornou um ser vivente”. A Bíblia (Gn 2: 7). Também é encontrada a *ânima* na relação humano-divino dos primeiros seguidores de Jesus de Nazaré (cf. At 2).

De acordo com as (sS), há uma presença do Espírito de Deus, ainda que não de forma explícita no Primeiro Testamento. Este mesmo Espírito se faz presente ao longo de toda a história da salvação e, segundo o Segundo Testamento, atinge seu cume na Encarnação e no Mistério Pascal de Cristo. Segundo os relatos do Atos dos Apóstolos, é este mesmo Espírito que o próprio Jesus Ressuscitado promete aos discípulos e seus seguidores, com as seguintes palavras: “mas recebereis uma força, a do Espírito Santo que descerá sobre vós, e sereis minhas testemunhas em Jerusalém, e em toda a Judéia e a Samaria, e até os confins da terra”. A Bíblia (At 1: 8).

É o Espírito que anima a criação e, de modo muito especial, o ser humano, imagem e semelhança do próprio Deus enquanto ser imensurável e inominável. Tendo em vista isso, faz-se necessário recordar que: “Por isso, todas as coisas dele se predicam simultaneamente, mas ele não é nenhuma de todas as coisas”. (PSEUDO-DIONÍSIO, DN II, 280 824B). O ser humano leva consigo o ‘sopro’ de Deus. Contém Deus, mas Deus não é contido. A relação existente, por iniciativa do próprio Deus, entre o Criador e o ser criado. Os relatos da (sS), em seu início, traz um conteúdo relacional e de vitalidade. Por meio do Espírito, o homem religioso é capaz de organizar um povo em torno da (sS) e de manter restabelecida uma união divina. Movido pelo Espírito, diferentes homens, por meio da fé, conseguiram, ainda que, com dificuldades, manter viva a aliança e a esperança da realização da promessa de Deus.

4.1.3 Sobre a deidade do Filho

Ao lermos os escritos do Segundo Testamento ainda aparece a deidade do Espírito para marcar e atuar de forma implícita, no evangelho de Marcos 1:10-11, e explícita no evangelho de Mateus 3:16 - 17, a deidade do Filho. Em ambos o Espírito paira sobre aquele que tem por nome Jesus de Nazaré³⁰. É um processo mais bem explicado no evangelho de João como germe do Pai. Nas palavras de João temos: “No princípio era o verbo e o verbo estava com Deus e o verbo era Deus. No princípio ele estava com Deus”. A Bíblia (Jo 1:1-2). O termo ‘verbo’ que aqui está dito tem um significado próximo a natureza do Deus masculino quando substituído pela ideia ‘palavra’. O germe ‘Filho’ era a palavra. Palavra que é criadora. Para o Pseudo-Dionísio, Jesus é distinto pelo motivo de que sua natureza é “[...] invariável e completa como a nossa, e todos os mistérios substanciais que aquela realizou por amor aos homens”. (PSEUDO-DIONÍSIO, DN II, 37 640C).

No evangelho de Lucas esse processo tem seu início com a encarnação do Filho de Deus (cf. Lc 1: 26-38). Gabriel, o próprio Deus. Dialoga com Maria e, mais

³⁰ Para o Pseudo-Dionísio o Filho tem um importante papel no conhecimento de Deus. Em suas palavras temos: Invocando, pues, a Jesús, la luz del Padre, que es la luz verdadera que ilumina a todo hombre que viene a este mundo (Jn 1,9), por el cual hemos tenido acceso al Padre, origen de la luz (Rom 5,2; Ef 2,18; 3,12), elevemos nuestra mirada, en la medida posible, a las luces que nos ha otorgado el Padre en las Sagradas Escrituras y consideremos, en cuanto somos capaces, las jerarquías de las inteligencias celestes, que ellas nos revelan de modo simbólico y anagógico. (*Híerarquia Celeste*, I II)

uma vez, por meio da palavra ela passar a gerar vida. No Gênesis a palavra é: faça-se! Em Lucas, darás à luz um filho! É assim que o Deus masculino gerou, pela palavra. Os evangelhos trazem sua contribuição para uma melhor compreensão da ação do Espírito no Filho. A narrativa de Lucas (1: 35) acerca de um dos germes de Deus é: “O Espírito Santo descera sobre ti, e o poder do Altíssimo te cobrirá com a sua sombra. Por isso, aquele que vai nascer será chamado santo, Filho de Deus”. Esta ação, a da encarnação, é uma ação própria do Espírito.

O mistério salvífico de Cristo, que se dá pelo Pai, por meio do Filho, na ação do Espírito. Há todo um processo de continuidade da presença do Espírito que, desde a criação, segue atuando na história da salvação e, agora no NT, de forma explícita e encarnada, em Jesus Cristo, que busca reunir e congregar a comunidade cristã. Jesus guiado pelo Pai, por meio da ação do Espírito, irá congregar de forma definitiva, a família dos eleitos, aquela que será chamada a *Eclésia* de Cristo.

Neste processo, é o Espírito Santo que conduz Jesus à consciência de sua filiação divina no momento do batismo no rio Jordão. É ele quem instrui a Jesus no deserto, quando ele se “prepara” para iniciar a sua missão. É ele quem está com Jesus durante toda a sua vida pública, atuando de forma marcante em seus gestos, palavras, sinais e curas. Sempre com o intuito de promover a vida, a libertação de toda e qualquer escravidão. É este mesmo Espírito que atua em Jesus no momento cume de sua vida: sua paixão, morte e ressurreição. É o Espírito Santo desvelado em Jesus Ressuscitado, que o animou durante sua vida e missão, que agora é entregue aos seus discípulos, como nos relata o livro do Atos dos Apóstolos. É este mesmo Espírito que é derramado sobre a Igreja nascente, comunidade cristã primitiva, de modo que cada um pelo batismo, se faz batizado pelo Pai, em Cristo, no Espírito.

Ante as três máscaras do sagrado, o monoteísmo, organiza seu sistema religioso. Volta-se com orações e símbolos para essa teofania. Sabe-se que os judeus tinham dificuldade de nomear, mas é importante, também, saber como o problema dos nomes divinos se resolve no mundo cristão; já que entre o judaísmo e o cristianismo se encontram aspectos em comum.

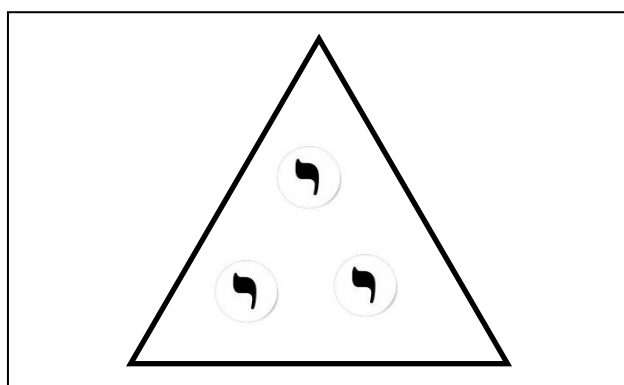
4.2 Perspectivas acerca do nome de Deus

O estudo temático acerca do problema dos nomes divinos é um tema medieval com igual relevância ao problema dos universais, por exemplo. Da mesma forma que diferentes filósofos apresentaram seus contributos a distintos temas, o Pseudo-Dionísio, por meio da obra *Nomes Divinos (DN)*, dispõe de seu aporte. Ainda encontramos o mesmo tema em Santo Tomás de Aquino e em Santo Agostinho. Mas, o interesse consiste em saber qual contribuição encontramos no Pseudo-Dionísio. O tema pensado está contextualizando o Deus da religião cristã. A divindade para o Pseudo-Dionísio está associada, enquanto transcendente, ao campo do translógico. O ser que está acima de todos os seres possui o domínio sobretudo, inclusive sobre a razão e a sensação. Por isso, na *TM* pede que se deixe de lado as sensações e as especulações sobre o ser e o nada (cf. *TM I*). Tendo em vista que este sistema lógico do Pseudo-Dionísio de que o que está no campo acima do lógico não se pode nomear e nem nada dizer, salienta-se uma abordagem integral da divindade. Como seria isto? “[...] qualquer que seja o nome integral de Deus que se trate de explicar, é preciso aplicá-lo à divindade toda”. (PSEUDO-DIONÍSIO, DN II, 34 637C). Deus é suas partes e suas partes é Deus. O critério de verdade que a (sS) significa no Pseudo-Dionísio, perpassa pela união e pela distinção. É preciso estar ciente em não unir o que é distinto e nem separar o que é uno.

Desse modo, portanto, a Sagrada Escritura celebra com o nome de uno a Thearquia inteira, portanto causa de todas as coisas, o único Deus é o Pai, e o único senhor é Jesus Cristo (cf. 1 Cor 8,6), e um único e mesmo é o Espírito (cf. 1 Cor 12, 9; Ef 4, 4), em virtude da indivisibilidade supereminente da unidade divina toda, na qual todas as coisas singularmente são congregadas e são superunidas e preexistem supersubstancialmente. (PSEUDO-DIONÍSIO, DN XIII, 447 980B).

Na cabala judaica os três principais atributos de Deus estão, assim, representados.

Figura 04: Nome divino - AHeleH



Fonte: LORENZ (1912).

Nomeado como eterno, infinito e como substância, Deus é celebrado um. Nisso consiste a ato de nomear. Não para conter, mas para dizer suas maravilhas. Enquanto eterno é Pai, enquanto infinito é Espírito e sendo substância é Filho. Nas celebrações, os nomes são ditos por existir e se existe, manifestou-se. O problema é que nomear é delimitar. Deus está antes de tudo e de todos. Representado pelo triângulo Ele é 'sempre'. Dito por 'um'; nominá-lo não é o melhor caminho. Seria o nome uma experiência do homem para com Deus ou, o nome que o ser humano atribui é da essência divina? Voltado ao que já tratamos, vale lembrar do relato de Moisés quando pergunta para Deus "quando eu for aos israelitas e disser: o Deus de vossos pais me enviou até vós; e me perguntarem: qual é o seu nome? Que direi? Disse Deus a Moisés: Eu sou aquele que é". (Ex 3: 13 - 14). Estaria esse texto sagrado pontuando que a essência divina não tem nome? Se não tem nome, por que tantos nomes para falar do ser de Deus? Não existe correspondência nominal ao que é imensurável. Os nomes atribuídos, na concepção afirmativa são ditos para relacionar-se, mesmo o homem sabendo que não são correspondentes a grandeza de Deus, mas o são à pequenez do homem.

Delimitamos que não é uma preocupação do Ser dizer-se quem ele é, mas do homem em fazer ciência com o divino e na procura pelo saber, depara-se com a necessidade de um Deus que está além de todo e qualquer nome, portanto, sem nome. É o fenômeno mais amplo que podemos perceber no querer do homem, o transcendente. Seja por meio de ritos, curas e símbolos o homem busca o divino incansavelmente. Desse modo, Marion faz uma opção metódica acerca deste problema. Como leitor da obra os *Nomes Divinos*, recorda algumas ideias do Pseudo-Dionísio e, dentre elas, os primeiros nomes atribuídos a Deus que são as afirmações de sua emanção, a saber, o amor³¹. Deus é conhecido a partir do amor e é um dos melhores nomes que o ser humano lhe atribui.

³¹ *Sans doute, face à la prétention de l'ens/esse au titre de premier nom divin, ne se reencontre pas l'agapè comme telle, mais seulement le bien, bonum/agathon; mais justement precise Denys, Dieu même << chame>> tous les étants à la fois par << bonté, charité et désir, agathótêti kai agapêsei kai êrôti>>, puisqu'il aime << d'un eros beau et bom de toutes choses, par l'hyperbole de la bonté désirante, êrôtikê>>: le bien inspire et nourrit l'agapè (comme aussi l'erôs). (MARION, 2002, p. 111-112).*

4.2.1. Linguagem religiosa

O problema dos nomes divinos é mais linguístico que referente à própria essência de Deus. O homem tenta expressar por meio de nomes o ser que está além de toda e qualquer linguagem. Para Nogueira (2013, p. 443) “[...] religião e linguagem são temas que se pertencem de forma intrínseca, ainda que nem sempre a linguagem cotidiana tenha as categorias mais adequadas para sua expressão”. Com isso, entendemos que o nome é algo importante para dizer sobre alguém. Olhamos para o que é palpável e a partir do que chega até nosso entendimento nomeamos³². Além de nomear para celebrar, essa ação busca conhecer. E nesse ato de nomear que consiste no problema. Como é possível dizer de Deus algo a partir do que estamos deduzindo por meio da sensação ou da intelecção? Para o Pseudo-Dionísio, quando trata do objeto de investigação ‘os nomes divinos’, tem as seguintes proposições evidenciadas: “[...] é necessário investigar de que modo nós conhecemos a Deus, que não é inteligível, nem sensível, nem nada do que em geral existe”. (PSEUDO-DIONÍSIO, DN VII, 320 869C).

Santo Tomás de Aquino, *Suma de Teologia* q.13 a1, ao comentar a obra do Pseudo-Dionísio, recorda: “Todo nome ou é abstrato ou concreto. Os concretos não convêm a Deus, que é simples. Os abstratos, também não, porque não exprimem nada de perfeitamente existente. Logo, nenhum nome pode ser atribuído a Deus”. Suas proposições estão expressas por enunciados lógicos a partir de sujeito e predicado. Quando apresentado a uma tabela verdade, os enunciados são verdadeiros. Seguindo este propósito, Santo Tomás de Aquino ao tratar do problema dos nomes divinos, faz uma opção metodológica caracterizada pela opção de dizer que Deus não tem nome por Ele está acima dos nomes concretos e abstratos.

Marion (2002), em *Dieu sans l'être*, demonstra interesse pelo problema dos nomes divinos e, sendo um leitor do Pseudo-Dionísio e de Santo Tomás de Aquino, traz uma contribuição significativa nesta discussão travada por Santo Tomás a

³² O trabalho nominalista de Ockham parece ser o mais indicado quando falamos da experiência religiosa. Dizemos assim, porque falamos dos fatos empíricos. O problema é que queremos colocar coisas onde não existem. O critério de verdade é subjetivo. Mas, a hipótese que aqui estamos levantando é que o nome de Deus não pode contradizer o que ele é. No trabalho *O nominalismo de Guilherme de Ockham: ontologia e semântica*, percebemos a preocupação de Leite Junior (2011, p. 31) de citar o divino como tentativa de não tirá-lo da base lógica do princípio da não contradição. Deus é o que é. Assim, “para Ockham, Deus pode fazer qualquer coisa que não seja autocontraditório, ou seja, o domínio daquilo que Deus pode fazer corresponde ao limite das possibilidades lógicas”. A perspectiva linguística do homem religioso não pode sair desta concepção.

proposições dionisiacas. É uma opção metódica que equivale a proposição tomista: “Dizemos que Deus não tem nome ou está acima de qualquer denominação, porque a sua essência sobrepuja o que dele inteligimos e exprimimos pela palavra”. (TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teologia* q.13 a1). Não tendo nome, o homem religioso agora não está preocupado, linguisticamente, em d’Ele nomear, resta apenas a equivalência e conhecê-lo por meio da causalidade. Nas palavras do Areopagita, a causalidade, assim é compreendida:

Como, de fato, as coisas inteligíveis permanecem incompreensíveis e invisíveis para as coisas que estão no âmbito dos sentidos, e as coisas simples e não-modeladas, para as coisas plasmadas e dotadas de forma, e as coisas incorpóreas, que estão acima do tato e também da forma e figura, para as coisas formadas segundo figuras corpóreas, assim, segundo o mesmo procedimento verídico, a infinidade supersubstancial (*hyperoúsios aoristía*) está acima das substâncias, e a unidade, que está acima da inteligência (*hypèr noûn*), acima das inteligências, e nenhum pensamento pode pensar (*adianóeton*) o uno que está acima do pensamento, e nenhuma palavra pode exprimir (*árrbeton*) o bem que está acima de toda palavra, unidade que unifica todas as unidades, substância supersubstancial (*hyperoúsios*), inteligência ininteligível (*noûs anóetos*), palavra inefável (*lógos arrbetos*), ausência de razão (*alogía*), ausência de inteligibilidade (*anoesía*), ausência de nome (*anonymía*), a qual não existe segundo nenhum dos entes e tanto é causa do ser de tudo como não existe em si, na medida em que está situada acima de toda substância e na medida em que se revela a si mesma soberanamente e cientemente. (PSEUDO-DIONÍSIO, DN I, 7 588B).

O Ser que está acima de todas as coisas, para o Pseudo-Dionísio, é causa de todo movimento. Cicero Bezerra, em seu artigo: *Porfírio, Dionísio e Mestre Eckhart: Considerações sobre a adequação entre ser e inteligência*, tem dito que os nomes expressam, também, causalidade. Esta concepção dionisiana constitui um pensamento integral acerca dos problemas dos nomes divinos. Na citação acima, o termo *anonymía* é aplicado ao ser que expressa, em seu nome, a causalidade. Este conceito foi repetido por diferentes filósofos, sobretudo, em Santo Tomas de Aquino, no medievo, e Marion (2002), na contemporaneidade. Um nome que expressa causalidade perpassa pela *anonymía* e, dela uma opção que constitui a via dionisiaca lembrado em Leloup (2014). A linguagem é a forma de falar usada nas (sS) das religiões que foram contextualizadas no primeiro capítulo³³. A essência ‘Eu Sou’ debruça-se no que Ele é e não pode deixar de ser. Este é o ponto de partida:

³³ Tem algo em comum com ‘*abraham*. Com ele deu início a revelação. A divindade que Abraão conhecia era *El Shaddai*. É o deus do mundo cósmico, para Mackenzie (1983, p. 8).

Ser³⁴. Apesar disso, o homem religioso não está conformado em aceitar que Deus apenas é e que nenhum nome é suficiente para concebê-lo. Eficazmente, o método de tratar do que é sagrado como um ser que não tem nome é uma ideia singular para o campo da linguagem. Pode-se falar, mas não se pode abarcar o ser que é imensurável e inominável. Além disso, um passo muito forte para o diálogo entre as religiões. E isto é a contribuição do Pseudo-Dionísio para as Ciências das Religiões. Um texto tão antigo e que diferentes filósofos foram até ele e disseram o que suas páginas constituíam.

Após chegarmos ao contributo que o Pseudo-Dionísio oferece as Ciências das Religiões, resta dar continuidade as nossas especulações acerca da linguagem no campo da religião. Para Shoji (2003, p. 56), “a noção de transcendência radical aparece muitas vezes como incapacidade da linguagem de descrever a realidade espiritual da experiência e presença de Deus, ressaltando assim os limites da linguagem”. Do argumento de Shoji queremos destacar o fato de também ele considerar que a linguagem é incapaz de descrever o que é de fato experimentado. Segundo Crawford (2005, p. 26), a linguagem da religião é inteligível dentro de uma mesquita, de um templo, de uma igreja ou de um gurdwara, e está sujeita a regras internas”.

O argumento de Crawford nos faz voltar à obra filosófica a *República*. Para o termo inteligível, do grego, νοητός, Abbagnano (1998, p. 575), relembra que é “a esfera do conhecimento que compreende a *dianóia* e a ciência, distinta da esfera da opinião, que compreende a conjectura e a crença”. Para Platão (VII, 534A) “[...] assim como a essência está para a mutabilidade, está a inteligência para a opinião, e como a inteligência está para a opinião, está a ciência para a fé e o entendimento para a suposição”. Abbagnano, de modo geral, caracteriza como o “o objeto do intelecto” .

Partindo desse pressuposto, Crawford quando fala de regras internas depõe um problema que não pertence apenas às religiões de perspectiva abraâmica, mas comum a todas as religiões. A linguagem religiosa não pode ser vista separada do distinto credo. A prática religiosa faz com que o homem religioso perpassa por um processo de verbalização próprio do gesto de ter fé. Isso de acordo com a

³⁴ “Todavia, estando em si mesmo, aquilo que o encerraria circularmente não poderia ser outro senão ele próprio, visto que não é possível que uma coisa esteja em algo que não a encerra. (PARMÊNIDES 138ab).

experiência religiosa. Um budista expressará o inteligível a partir do seu ponto de partida.

Com esta ciência entramos no aspecto limítrofe da linguagem. O homem fala daquilo que por meio da empiria lhe fora demonstrado. Fazer ciência com o nome de Deus parece ser um agravante. Teria o cientista condições de abarcar os diferentes graus de subjetividade religiosa? Citamos o texto de Marinho (2002, p. 97) quando diz que: “a *Teologia Mística*, que se trata do silêncio; não do silêncio enquanto forma de ficar calado, mas enquanto possibilidade de toda e qualquer linguagem”.

A *Teologia Mística* é um pequeno tratado sobre a linguagem mística. Os nomes de Deus são, portanto, nomes místicos. O tratado é uma resposta ao ser humano que pensa que a linguagem dá conta de nomear um ser que é maior que todas as coisas. Os elementos que o autor apresenta nessa prece são caracterizados pelo desenvolvimento de uma linguagem superlativa. O autor quer falar que a linguagem não consegue acompanhar a não mensurabilidade de Deus. Não distante disso, a tese de Marinho (2002, p. 96) é propícia para essa discussão:

A linguagem, pois, enquanto representação do pensamento, coloca-se como um limite entre aquilo que eu quero e tenho necessidade de dizer e aquilo que eu não consigo representar através da linguagem falada e escrita. A linguagem é, nesse sentido, um instrumento do qual fazemos uso para formar todo um sistema filosófico.

A análise de Nogueira é filosófica. Mas, esta ponderação também é vista numa perspectiva das ciências das religiões. Para Paulo Nogueira (2013, p.443), “[...] quando o homem religioso está só, ele conversa com sua divindade, a ouve e interpreta sua mensagem”. No diálogo e na conceituação o homem precisa da linguagem para rezar e dizer algo dessa reza. Esse processo, permite o homem perceber que ele não tem todas as palavras suficientes para conceituar. Esse problema o leva a silenciar. Neste mesmo processo de ideias, quais são as pesquisas brasileiras que tem por objeto o nome de Deus e quais argumentos são usados para tratar desse tema?

Rubens Alves (2000, p. 26) em seu livro *O que é religião?* Fala que “[...] a linguagem se refere a coisas invisíveis, coisas para além de nossos sentidos comuns, as quais, segundo a explicação, somente os olhos da fé podem contemplar”. Anteriormente concordamos que o modo dessa linguagem se caracterizar é mística.

O viés da linguagem mística é um tema interdisciplinar. Nas Ciências das Religiões a linguagem é examinada. Pois, é o produto da experiência religiosa. Teria algum modelo de pesquisa quantitativa para uma análise mais próxima ao uma proposta de estudo empírico? As matrizes religiosas dizem da divindade coisas que lhe são colocadas na mente pelos seus predecessores e ou fundadores. Problema é que do ponto de partida da fundação ao fato em que se encontra o praticamente, existem diferenças grandiosas. No ato de contar e recontar a experiência vivida se perde o que é e se acrescenta o que não é. Pode ser que na fundação a experiência seja de promoção, mas também posteriores a isso, desencontros. Defendemos que a tarefa do cientista da religião consiste no desvelar o principal valor da prática religiosa. Isso acontece por meio da linguagem. É pela linguagem que falamos o que Deus não é. Falamos do que queremos, somos e dizemos estar falando de Deus. Quando somos más condutas na sociedade dizemos que a divindade castiga. Quando procuramos a paz e a justiça dizemos que a divindade é boa. Seus atributos são carregados de nortes positivos.

As Ciências das Religiões precisam fazer amadurecer o homem religioso infantil, pois já vimos que, sua relação humano-divino realiza-se por altos e baixos. Essa perspectiva acentuada nas palavras de Usarski (2018, p. 65) é assim pensada.

Desde suas primeiras articulações, cientistas da religião estão conscientes de que aquilo que chamam de “religião” corresponde a uma entidade composta de diferentes dimensões cuja investigação depende de conquistas de subdisciplinas como a Etnologia e a Antropologia, de projetos mais específicos nas áreas da Sociologia de conhecimento ou da Psicologia Social.

Como ciência moderna, porém já em debate pelos pré-socráticos e com outra razão de ser, precisa estabelecer-se com o seu objeto de pesquisa. Adentrar nas colunas que constituem a religião como objeto de estudo. Asad (2010, p. 263) diz que:

Para os antropólogos do século XX, a religião não é um modo arcaico do pensamento científico, nem de qualquer outra empreitada secular que nós valorizamos atualmente: ela é, ao contrário, um espaço distintivo da prática e da crença humanas que não pode ser reduzida a nenhum outro.

Tendo sua especificidade e não sofrendo o problema da redutibilidade. Asad acrescenta a importância de investigar essa especificidade e irreducibilidade da

religião na linguagem. O nosso problema está em querer saber o que as pesquisas brasileiras de Ciências das Religiões estão inferindo sobre o nome de Deus. Isso, a partir da interpretação do texto de Asad, é algo específico nas Ciências das Religiões.

Em conjunto a essa concepção Latour (2004, p. 355) não desanima a nossa pesquisa quando diz:

O discurso religioso, ao contrário, busca justamente frustrar a tendência ao duplo-clique, desviá-la, rompê-la, subvertê-la, torná-la impossível. A fala religiosa, como a fala amorosa, quer garantir que até mesmo os mais alheados, os mais distantes observadores voltem a estar atentos, para que não percam seu tempo a ignorar o chamado à conversão.

Embora Latour esteja falando da *comunicação em duplo-clique*, encontramos uma proximidade com o tema que aqui estamos desenvolvendo. Assim sendo, o problema da linguagem no que diz respeito ao nome de Deus perpassa, em muitos casos por este conceito ressaltado em Latour. O importe dessa observação é que no discurso religioso o encontramos. Não aconteceria isso com o nome de Deus? “Transporte de informação sem deformação não é, não é de modo algum uma das condições de felicidade do discurso religioso”. (LATOUR, 2004, p. 355). Concordamos com a proposição. Cada sistema religioso constrói sua teia de conceitos e ideias em torno do aspecto divino. Mas, o que as pesquisas brasileiras estão dizendo sobre o nome de Deus em perspectiva monoteísta? Será possível encontrar alguma pesquisa qualificada pelas Ciências das Religiões que traga presente esse tema ou, pelo menos, aproximações?

4.2.2. Pesquisas sobre o nome de Deus nas Ciências das Religiões a nível de Brasil

No desenvolvimento de nossa pesquisa, realizamos uma busca dos programas de pós-graduação na *Plataforma Sucupira*. Percebemos que sete programas estão em Instituições privadas: dois em Instituições Protestantes e cinco em Católicas. Quatro programas em universidades não privadas. Sendo que um é mestrado profissional. Feito um estudo na *Plataforma Sucupira* identificamos quinze revistas com *Qualis* A1 e A2 e B1, B2 tendo como área de avaliação, Ciências das Religião e Teologia. É um número muito pequeno, enquanto amostragem científica,

mas importante acerca do tema. A análise das revistas com uma classificação entre B2 a A1 mostrou que a maior parte das revistas são classificadas com *Qualis* B1. Após fazer uma pesquisa nas revistas de *Qualis* A1 entre os anos de 2008 até 2018.

Na *Revista Horizonte* é perceptível um maior número de artigos com menção a palavra 'Deus'. Nos anos 2010, averiguamos as seguintes publicações - *Deus: além do nome, além da significação* de Paiva e Pires Dias; *Rupturas epistemológicas e o discurso sobre Deus. Uma leitura a partir de Michel Foucault* de Ribeiro e Silva Pinto e *Nomear o Real numa cultura pluralista. Desafios da Teologia Fundamental diante da afirmação da experiência como locus theologico* de Rodrigues Rocha. Em 2012, temos a publicação do artigo de Rocha Mota: *Deus sem ser: A mística como possibilidade teológica*. Em 2013, a publicação *Narrar Deus - entre tradição e tradução: traços da hermenêutica bíblica de Paul Ricoeur* de Salles. Em 2016, duas publicações: *Deus na linguagem proverbial: análise do uso do nome de Deus em Provérbios e expressões populares da Bíblia e da atualidade* de Valmor da Silva e a publicação *Um Deus com o rosto do Brasil: um estudo exploratório sobre a relação entre imagens e imaginários de Deus na cultura e na pregação evangélico-luterana* de Adam. Por fim, o trabalho de 2017 intitulado *¿Dios castigador, Dios juez o Dios amado? Imágenes de Dios en medios católicos y pentecostales peruanos* de Gauthier de Lecaros.

Já na *Revista Religião & Sociedade* filtramos apenas um. É uma publicação do ano 2011. Tem por título *Transcendência e antropologia do cristianismo: linguagem, mudança e individualismo* de Joel Robbins. Após a pesquisa, resta-nos saber acerca dos avanços sobre as observações do nome de Deus nos artigos supra citados acima. Teriam algo a dizer, acerca do problema de nomear Deus? Quais argumentos melhores sustentam a hipótese de que o nome de Deus é um conceito humano?

4.2.3. Contribuições das pesquisas brasileiras acerca do nome de Deus

No artigo de Paiva e Pires Dias (2010, p. 51) foi identificado uma tese pertinente a nossa hipótese. Os autores dizem que “as dificuldades em conceituar Deus estão presentes em toda a história da religião”. Trazem presente uma discussão em torno de Santo Agostinho e Santo Tomás de Aquino onde para os mesmos Deus está acima de qualquer nominação. Mas, contrário as proposições

dos doutores angélicos, a subjetividade, a qual relembra os autores, em Cassirer pede que Deus seja expresso.

Relembra Paiva e Pires Dias (2010, p. 52):

Contudo, diante da representação da realidade última, é indispensável a consciência da insuficiência de todas as palavras ou conceitos sobre Deus, visto que Ele transborda todo conceito ou juízo que Dele possamos fazer. Julgamos que essa é a direção que nos apontam as relutâncias de Agostinho e de Tomás de Aquino, dentre outros, em defini-lo. A não aquisição de tal consciência leva ao equívoco de se tentar expressar Deus através de conceitos rígidos, apresentando-os como únicos e definitivos. Tais conceitos são violentos, principalmente, quando entram em jogo as definições de verdade e de validade, culminando nos fundamentalismos observados nos dias de hoje em alguns setores das religiões ou delas extrapoladas para o campo político.

As perspectivas objetivas e subjetiva acerca do nome de Deus apresentam um embasamento tradicional. A herança das proposições lógicas parece estar canonizada. Diante desses argumentos, resta-nos dizer que a tese que aqui estamos levando é que o nome de Deus é mais antropológico que do próprio Ser de Deus. Para os autores, quando tentamos exprimir Deus, corremos o risco de cair em idolatria. Deus não se dar a nomear. Mas, não se deixaria nomear? Nas religiões de cunho monoteísta Deus não pode ser nomeado. Reza-se a tradição que o tetragrama divino foi a tentativa de não pecar contra o nome de Deus. Ele é impronunciável. Podemos dizer que as religiões monoteístas são de linguagem. Existe uma preocupação objetiva em não perder de vista uma visão unilateral da experiência em torno do nome de Deus que, subjetivamente, poderia enriquecê-lo. Trago presente o artigo *Transcendência e antropologia do cristianismo: linguagem, mudança e individualismo* que contribui em nossa pesquisa com o conceito de ‘ideologia da linguagem’.

Para Robbins (2011, p. 21);

esse termo refere-se às noções compartilhadas pelas pessoas sobre a natureza da linguagem (como ela funciona e como deve ser utilizada). Ideologias da linguagem variam muito entre os grupos, constituindo um componente crucial da visão humana, não só no que diz respeito à comunicação, mas também nas esferas da natureza do indivíduo, da ação e da moralidade.

Nas religiões do livro, o nome de Deus não pode seguir outra linha de raciocínio senão a que fora experimentada e dita como verdadeira nos Escritos Sagrados. Trata-se de uma ‘ideologia da linguagem’ que resume o nome de Deus ao

seu próprio Ser e não a uma experiência que, sendo subjetiva, poderia muito enriquecer o que o nome de Deus implica ser. Mas, não podemos esquecer que “o discurso de Deus nas coisas e a possibilidade de acesso a ele, através das coisas do mundo, são substituídos pela ideia e pela representação”. (RIBEIRO; PINTO, 2010, p. 55). Diante das pesquisas de Ribeiro e Pinto, temos uma aproximação da nossa hipótese, a seguir, pela subjetividade só se pode chegar às partes do nome de Deus, pois trata-se de uma verdade experimentada no eu. Aqui encontra-se um problema. Vários “eu”s passam a dizer de Deus o que Deus lhe fez experimentar. Assim, já não é um nome, mas vários nomes e de acordo com quem busca.

Assim, chegamos num consenso epistemológico. “É na ‘coisa’ contada que Deus é nomeado” (ROCHA, 2010, p. 116). Essa proposta que as proposições do artigo de Rocha inferem, baseado na teoria de Paul Ricoeur, adentra para a possibilidade mística que anteriormente havíamos citado. Cabe às Ciências das Religiões propor um percurso que possa ascender o nominalismo divino no monoteísmo. Pois, os padres gregos, dentre eles o Areopagita, citado no artigo *Deus sem ser: a mística como possibilidade teológica* ressalta que “a concepção fundamental de Pseudo-Dionísio diz que ser não é um predicado apropriado para Deus”. (MOTA, 2012, p. 903). Esse ponto de partida do teórico da mística *apofática*, em relação à proposta de Moisés com a proposição “Eu sou”, parece não combinar. A escritura monoteísta nomeia Deus como SER. Um padre grego diz que não lhe é adequado. Estamos diante de duas propostas: uma na concepção da revelação e a outra na ideia de filosofia. Refinada à filosofia nada pode dizer de Deus, sobretudo a linguagem. Deus está acima de todo ser. Por isso, que o Areopagita propõe em sua *Teologia Mística* um método negativo para expressar o que Deus não é.

Valmor Silva (2016, p. 892) diz em seu trabalho que:

O Islamismo conserva a tradição dos 99 nomes de Deus. Na teologia muçulmana, por sinal, os nomes e atributos divinos são quatro mil, dos quais mil são reservados ao conhecimento divino; mil são conhecidos por Deus, pelos anjos e pelos profetas; e mil por Deus, pelos anjos, pelos profetas e pelos crentes.

Valmor confirma com essa amostra que a problemática em torno do nome de Deus é de fato pertinente ao monoteísmo. Noventa e nove nomes atribuídos a *Allah* parecem não se distanciar de um único substantivo experienciado pelo profeta Maomé. A pesquisa de Valmor está para uma análise do nome de Deus a partir das

expressões cotidianas para com Deus. Esse método é propício a falar de subjetividades em torno do nome Deus. O autor volta ao *Livro de Provérbios* para fazer a discussão. Ele percebeu que tirando esse livro sagrado, em outros não encontraria mais possibilidades.

No artigo *Um Deus com o rosto do Brasil: um estudo exploratório sobre a relação entre imagens e imaginários de Deus na cultura e na pregação evangélico-luterana* temos uma discussão que conecta a percepção do pesquisador Valmor. Adam (2016, p. 1305) diz que Deus assume feições. Essa característica encarnada de Deus também tem um viés linguístico. Deus na boca do povo que tem fé tem feições a partir da crença que é subjetiva. Contrário a isso, as feições de Deus também podem ser de perspectiva contrária a uma boa experiência. A espiritualidade irá chamar de extrínseca. Lecaros, fala de um ponto de partida em que o nome de Deus assume a cosmovisão a qual o homem se encontra (cf. LECAROS, 2017, p. 579). Em seu artigo *¿Dios castigador, Dios juez o Dios amado? Imágenes de Dios en medios católicos y pentecostales peruanos*, o nome de Deus pode ser castigador, todo-poderoso, amoroso.

As pesquisas brasileiras sobre o nome de Deus não estão sendo apresentadas com clareza temática. Os artigos que trouxemos para discussão, em sua maioria, não versam sobre o tema em sua profundidade, mas em parte trazem alguma informação. Dizemos que é mais do campo das Ciências das Religiões do que da teologia, porque é uma especulação mais de fora que de dentro. Pois é um problema que perpassa pelas três religiões de tradição abraâmica.

4. 3 Considerações finais

O problema dos nomes de Deus está ligado à revelação que se encontra no Livro Sagrado de cada monoteísmo. Relidos e ditos pelos principais teóricos do cristianismo, como o Pseudo-Dionísio, Santo Agostinho e Santo Tomás de Aquino. Para fazer ciência em torno do nome de Deus é preciso se pautar em suas proposições, já canonizadas.

O ponto de vista das Ciências das Religiões nos permite dialogar com uma gama de sistemas que acendem a discussão em torno do nome de Deus. Karen Armstrong tem um potencial incomum à visão já assertiva dos medievais. Poderia

despertar uma pesquisa singular entre as religiões de matriz abraâmica em torno do problema do nome de Deus.

As pesquisas sempre estão voltadas aos medievais e seus distintos problemas, bem como aos renomados teólogos, porém de ordem mais filosófica que teológica. Esperava publicações empíricas que pudessem trazer dados da subjetividade que o nome de Deus potencializa na experiência. O gesto de nomear é para celebrar. Além disso, os nomes de Deus estão além do que é concreto e do que é abstrato.

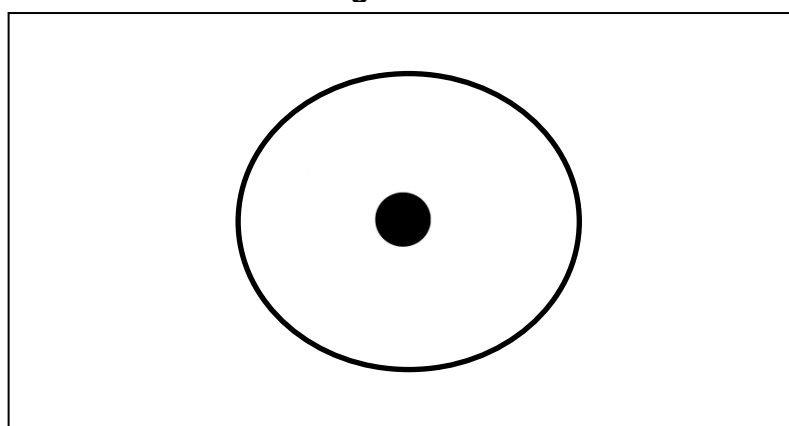
Não deixaremos de retomar a nossa posição de que o problema do nome de Deus é de ordem antropológica. Isso possibilita sistematizar a religião e todos os seus componentes. Valem da concepção de Hanegraaff (1999, p. 232) quando diz que “nenhum deles [teóricos das Ciências das Religiões] acredita que a linguagem discursiva é suficiente para analisar o sagrado [...]”. Mas, não temos outra solução científica para tratar do nome de Deus a não ser pela via mística. Na concepção de Carvalho (1994, p. 73) a experiência mística é definida “[...] como a realização plena ou mesmo absoluta – ainda que momentânea – do caminho espiritual proposto pelas religiões”. Não restando outro modo de estudo a não ser pela especulação mística.

5 CONCLUSÃO

Um trabalho de pesquisa bibliográfica tem suas facilidades, mas também momentos de desespero e confusão. Facilidade pela rede mundial de computadores com suas qualificadas plataformas de indexação e inúmeras publicações disponíveis em sites. Além disso, campos de pesquisas como bibliotecas públicas são úteis neste vasto campo bibliográfico. Confusão pelo motivo de muitos dizerem as mesmas coisas que já foram ditas por outros autores.

Iniciado pelo título, o trabalho dissertativo se propôs a apresentar um contexto do problema dos nomes divinos contido nos monoteísmos, sobretudo no, possível monoteísmo cristão. Fala-se de possível pelas dúvidas que surgem da relação do homem cristão com o ser divino. Ora parece mais politeísta que monoteísta. Apesar disso, no capítulo primeiro, julgou-se conveniente dizer que o cristianismo é um monoteísmo. Embora alguns cristãos invoquem santos e santas, tem a consciência de que Deus é o verdadeiro Santo. Invocar os santos, indica, portanto, olhar seu testemunho de relação humano-divino. O Deus da religião cristã é UM. É representado da mesma forma que o Deus dos Judeus.

Figura 05: UM



Fonte: LORENZ (1912).

O UM representado pela figura de Lorenz é uma preocupação filosófica. Como nomear o que não é nomeado? Distintos textos reportaram a essa investigação. Deram seus contributos, mas o problema dos nomes divinos não tem fim. As disputas acrescentam informações, mas não findam uma análise. O Pseudo-Dionísio, por meio de seu sistema filosófico, traz um conceito. Busca em seus textos

explicar o problema dos nomes divinos, quando trata deste problema, desvela a importância e uma contribuição sistemática para a contemporaneidade. Outros autores foram leitores do Areopagita e acabaram repetindo o que disse. No entanto, por menor que seja, seus comentadores deixaram algo de importante ao pensamento do medieval aqui em trato.

O método fenomenológico utilizado na pesquisa foi plausível. Ajudou a não fugir do que o autor procura dizer em seus textos. Expor os argumentos tal como se apresentam na bibliografia primária. Tratar do problema dos nomes divinos como ele é. No texto do Areopagita é preciso ler em seu contexto histórico. Sobretudo enquanto tema teológico, porém pensado à filosofia. A fenomenologia possibilitou dizer do texto como ele se apresenta ao leitor. Quando o pesquisador age desse modo, a leitura e interpretação flui em longa escala. Os passos metodológicos da fenomenologia contribuem para uma boa leitura de um sistema filosófico, de uma perspectiva religiosa, de um fenômeno.

No primeiro capítulo foi tratado de uma breve contextualização dos sistemas religiosos de cunho monoteísta. O problema dos nomes divinos que, neste trabalho foi tratado, está inserido dentro dos parâmetros monoteístas. Um germe desse problema é encontrado no livro do Êxodo. Foi organizado em um elementar contextualização dos símbolos como presença concreta de Deus. Comum entre eles é o fogo, é usado em seu culto. Depois uma breve explanação acerca de Zoroastro e Abraão, um como organizador do mais antigo monoteísmo e o outro pai de três grandes monoteísmos. Por fim, algumas considerações acerca do cristianismo e do islamismo.

Por meio do segundo capítulo, foi traçado um caminho que é comum na relação humano-divino. Isso exigiu compreender, por meio de uma contextualização dos sistemas religiosos descritos enquanto fenômenos no capítulo primeiro e, no segundo, a recorrência a mística como meio de explicar o contato do ser humano com Deus. Foi observado, que o fenômeno da mística, presente nos monoteísmos é um caminho unitivo que se sessam palavras e conceitos. Além disso, o conceito de mística, sistematicamente pensado, está estruturado em mística especulativa, mística e profética, na concepção de Lima Vaz. Aqui foi dado mais ênfase a mística especulativa. A abordagem do Pseudo-Dionísio sobre a imensurabilidade de Deus está intrinsecamente relacionada à mística. Assim sendo, por meio de alguns fragmentos da *Teologia Mística* e das *Cartas*, como também a opção por falar

negativamente de Deus, foi tratado neste capítulo como aproximação a um mistério muito profundo acerca da natureza de Deus. Por meio da mística, percebeu-se os limites entre a consciência humana e o ser de Deus. Optar em dizer o que Deus não é, parece ser mais condizente com o método fenomênico e que é proposto aqui e dito na *Teologia Mística* do Areopagita.

O terceiro capítulo, mais denso, foi o encontro com o problema dos nomes divinos elencados pelo Pseudo-Dionísio. Consta de uma opção teórica acerca dos problemas que surgem na relação humano-divino, enquanto possibilidade conceitual ou nominal. Enquanto pesquisa, fala-se que a conclusão deste trabalho consiste na seguinte proposição: Nomear é uma atitude humana, Deus não tem nome. Se assim o é, foi dedicado a apresentar o pensamento do areopagita em os *Nomes Divinos*. Foi dito as proposições acerca do problema dos nomes divinos bem como a solução para o mesmo como via/caminho para se falar das coisas mais santas e puras. Distintos filósofos trouxeram presente o tema ‘problema dos nomes divinos’, mas buscou-se saber o que o Areopagita tem a dizer sobre o tema. Isso pelo fato de muitos filósofos terem lido seus textos e deles darem continuidade ao problema dos nomes de Deus. Por isso, o diálogo com outros filósofos acerca da mesma temática e de seus pressupostos conceituais.

A conclusão que o Pseudo-Dionísio nos permite chegar e que neste trabalho tem sua significação é esta:

Por isso, Deus é conhecido tanto em tudo como fora de tudo. Deus é conhecido por meio do conhecimento e por meio da ignorância, e a Ele pertencem o entendimento, a razão, a ciência, o tato, o sentido, a opinião, a representação, o nome e todo o mais, e não é entendido nem arrazoado nem nomeado. E ele não é nenhum dos seres, nem é conhecido em nenhum dos seres, e Ele é ‘tudo em todos’, e não é nada em nenhum; e a partir de todos é conhecido em todos, e a partir de nada é conhecido em nenhum. (PSEUDO-DIONÍSIO, DN VII, 322 872A).

Deus não tem nome. Ele é compreendido por meio do conceito de *anonymía*. Pensado dessa forma pelo Pseudo-Dionísio na obra *Nomes Divinos* e nomeado como ‘ser que está acima de toda e qualquer substância’ na obra a *Teologia Mística*, percebeu-se sua opção metodológica de abordagem do sagrado. Filósofos como Santo Tomás de Aquino e Marion traçam este mesmo percurso em dizer e tratar que Deus não tem nome.

REFERÊNCIAS

Obras primárias:

PSEUDO-DIONÍSIO AREOPAGITA. **Dos nomes divinos**. Introdução, tradução e notas de Bento Silva Santos. São Paulo: Attar, 2004.

PSEUDO-DIONÍSIO AREOPAGITA. **Teologia Mística**. Tradução de Marco Lucchesi. Rio de Janeiro: Fissus, 2005.

PSEUDO-DIONÍSIO AREOPAGITA. **Teologia Mística**. Tradução de Mário Santiago de Carvalho. Coimbra: Fundação Eng. António de Almeida, 1996. (Mediaevalia, 10).

PSEUDO-DIONÍSIO AREOPAGITA. **Obras Completas**. Tradução de Hipólito Cid Blanco e Teodoro H. Martín. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2007.

PSEUDO-DIONISIO AREOPAGITA. Teologia Mística. Versão do grego e estudo complementar de Mario Santiago de Carvalho. **Mediaevalia**: textos e estudos, n. 10, Portugal, 1996.

Obras secundárias:

ADAM, J. C. Um Deus com o rosto do Brasil: um estudo exploratório sobre a relação entre imagens e imaginários de Deus na cultura e na pregação evangélico-luterana. **HORIZONTE - Revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião**, v. 14, n. 44, 2016, p. 1298-1322.

ASAD, Talal. A construção da religião como uma categoria antropológica. **Cadernos de Campo**, São Paulo, n. 19, 2010, p. 263-284.

AVESTA. **Encyclopaedia Iranica**. Disponível em: <<http://www.iranicaonline.org/articles/avesta-holy-book>>. Acesso em 02 de nov. 2019.

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**, São Paulo, n. 4, 2011.

ALVES, Rubem. **O que é religião?** São Paulo: Loyola, 1999.

ARMSTRONG, Karen. **Em nome de Deus**: O fundamentalismo no judaísmo, no cristianismo e no islamismo. Tradução de Hildegard Feist. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

ARMSTRONG, Karen. **Jerusalém**: Uma cidade, três religiões. Tradução de Hildegard Feist. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

ARMSTRONG, Karen. **Maomé**: Uma biografia do Profeta. Tradução de Andréia Guerini, Fabiano Seixas Fernandes, Walter Carlos Costa. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

ABBAGNANO, N. **Dicionário de Filosofia**. Trad. De Alfredo Bosi. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

AGOSTINHO. **Confissões**. Tradução de J. Oliveira Santos e A. Ambrósio de Pina. São Paulo: Nova cultural, 1999.

BOFF, L. Introdução. 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. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1994. p. 11- 48. (Coleção Pensamento Humano).

BEZERRA, C. C. Porfírio, Dionísio e Mestre Eckhart: considerações sobre a adequação entre Ser e Inteligência. **Princípios: Revista de Filosofia (UFRN)**, v. 22, n. 37, 2015, p. 31-51.

CARVALHO, José Jorge de. O encontro de velhas e novas religiões. In.: MOREIRA, Alberto; ZICMAN, Renée (Org.). **Misticismo e novas religiões**. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: IFAUSF, 1994.

CAMPBELL, Joseph. Os misteriosos números da Deusa. In.: CAMPBELL, Joseph; EISLER, Riane; GIMBUTAS, Marija; MUSÈS, Chales. **Todos os nomes da Deusa**. Tradução de Beatriz Pena. Rio de Janeiro: Record: Rosa dos Tempos, 1997. p. 69-150.

CARVALHO, Mário Santiago de. Estudo Complementar. In.: PSEUDO-DIONÍSIO AREOPAGITA. **Teologia Mística**. Tradução de Mário Santiago de Carvalho. Coimbra: Fundação Eng. António de Almeida, 1996. p. 27-112. (Mediaevalia, 10).

CAMPA, Riccardo. La religione dei corpi perfetti. osservazioni sulla dimensione estetica dello zoroastrismo. **Orbis Idearum**, Vol. 6, Issue 1, 2018, p. 65-116.

CRAWFORD, Robert. **O que é religião?** Tradução de Gentil Avelino Titton. Petrópolis: Vozes, 2005.

DICIONÁRIO DE MÍSTICA. Dirigido por L. Borriello, E. Caruana, M. R. del Genio, N. Suffi. São Paulo: Paulus; Loyola, 2003.

ELIADE, Mircea. **O sagrado e o profano**. Tradução de Rogério Fernandes. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

EISLER, Riane. A Deusa da natureza e da espiritualidade: um manifesto ecológico. In: CAMPBELL, Joseph; EISLER, Riane; GIMBUTAS, Marija; MUSÈS, Chales. **Todos os nomes da Deusa**. Tradução de Beatriz Pena. Rio de Janeiro: Record: Rosa dos Tempos, 1997. p. 11-34.

FERRADA MOREIRA, Andrés. Teología e historia en el Antiguo Testamento. **Teol. vida**, Santiago, v. 52, n. 3, 2011, p. 369-389.

FERNANDES, Edrisi As origens iranianas do milenarismo. **Mirabilia**, n. 14, 2012, p. 9-34.

FERNANDES, Edrisi. **Zoroastro, o Grego**: Zaratustra na percepção grega e helenística. In: **Cosmópolis**: mobilidades culturais às origens do pensamento antigo. Coimbra: Annablume, 2016.

FARIA, Jacir de Freitas. **Israel e Palestina em três dimensões**: história, geografia e cultura; judaísmo, cristianismo e islamismo. 2 ed. Belo Horizonte: Província Santa Cruz, 2011.

FARIA, Jacir de Freitas. **Apócrifos aberrantes, complementares e cristianismos alternativos – poder e heresia! Introdução crítica e histórica à Bíblia apócrifa do Segundo Testamento**. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2009.

GIMBUTAS, Marija. A Vênus Monstruosa da pré-história: criadora divina. In: CAMPBELL, Joseph; EISLER, Riane; GIMBUTAS, Marija; MUSÈS, Chales. **Todos os nomes da Deusa**. Tradução de Beatriz Pena. Rio de Janeiro: Record: Rosa dos Tempos, 1997. p. 35-67.

GASBARRO, Nicola Maria. Fenomenologia da Religião. In: PASSOS, J. D; USASRKI, F. (Org.) **Compêndio de Ciência da Religião**. São Paulo. Paulinas;Paulus. 2013, p. 75-99.

HUSSERL, Edmund. **A ideia da fenomenologia**. Tradução de Artur Morão. Rio de Janeiro: 70, 1958.

HICKS, Jim. **Los Persas (II)**. Barcelona: Folio, 1994.

HANEGRAAFF, Wouter J. Defining religion in spite of History. In: PLATVOET, Jan G. (Org.); MOLENDIJK, Arie L. (Org.). **The pragmatics of defining religion**: contexts, concepts and contests. Tradução de Fábio L. Stern. Leiden: Brill, 1999, p. 337-378.

JUNIOR, Pedro Leite. O nominalismo de Guilherme de Ockham: ontologia e semântica. **Thaumazein**, V. 4, n 8, Santa Maria, 2011, p. 29-45.

JOSEFO, Flávio. **História dos hebreus**. Tradução de Vicente Pedroso. 8 ed. Rio de Janeiro: CPAD, 2004.

KIELCE, Anton. **O Sufismo**. São Paulo: Martins Fontes, 1984.

KIRK, G.S.; RAVEN, J.E.; SCHOFIELD, M. **Os filósofos pré-socráticos**: história com seleção de textos. Tradução de Carlos Alberto Louro Fonseca. 4 ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1994.

LIMA VAZ, H. C. **Experiência Mística e Filosofia na Tradição Ocidental**. São Paulo: Loyola, 2000.

LELOUP, Jean-Yves. **A Teologia mística de Dionísio, o Areopagita**: Um obscuro e luminoso silêncio. Petrópolis: Vozes, 2014.

LINGS, Martin. **Un santo Sufi del XX secolo. Lo Sceicco Ahmad Al-Alawi. Eredità e testamento spirituali**. Roma: Edizioni Mediterranee, 1994.

LORENZ, Francisco Valdomiro. **Noções elementares de cabala**: a tradição esotérica do ocidente. São Paulo: Pensamento, 1912.

LATOUR, Bruno. "Não congelarás a imagem", ou: como não desentender o debate ciência-religião. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 10, n. 2, 2004, p. 349-375.

LECAROS, V. C. G. DE. ¿Dios castigador, Dios juez o Dios amado? Imágenes de Dios en medios católicos y pentecostales peruanos. **HORIZONTE - Revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião**, v. 15, n. 46, 2017, p. 571-594.

MOTA, L. R. Deus sem ser: A mística como possibilidade teológica. **HORIZONTE - Revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião**, v. 10, n. 27, 2012, p. 896-916.

MARINHO, M. S. M. 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.

MULLER, F.M. First lecture. In.: _____. **Introduction to the Science of Relig.** Oxford: Longmans Green, 1882. p.1-51.

MERLEAU-PONTY, Maurice. **Fenomenologia da percepção**. tradução de Carlos Alberto Ribeiro de Moura. 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

MARION, Jean-Luc. **Dieu sans l'être**. 2 ed. Paris: Quadrige, 2002.

MCMURTRY, Grady Shannon. **As festas judaicas do antigo testamento – seu significado histórico, cristão e profético**. Tradução de Ozeas e Claudio Rossin. Curitiba: A.D. Santos, 2012.

MCKENZIE, John L. **Dicionário Bíblico**. Tradução de Álvaro Cunha et al. São Paulo: Paulinas, 1983.

MARTINS, Simone. O êxtase de Santa Teresa, Gianlorenzo Bernini. In.: **História das Artes**. 2017. Disponível em: < <https://www.historiadasartes.com/sala-dos-professores/extase-de-santa-teresa/> >. Acesso em: 23 de nov. de 2019.

NOVAES FILHO, Moacyr Ayres. **A razão em exercício**: Estudos sobre a filosofia de Agostinho. São Paulo: Discurso Editorial, 2007.

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.

NIETZSCHE. **O anticristo: ensaio de crítica do cristianismo**. Tradução de Antonio Carlos Braga. São Paulo: Escala, 2005.

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.

OLIVEIRA, Vitoria Peres. A Fenomenologia da Religião: temas e questões sob debate. In: DREHER, Luís H.(org). **A essência manifesta**: a fenomenologia nos estudos interdisciplinares da religião. Juiz de Fora: Editora UFJF, 2003, p. 35-58.

O ALCORÃO. Tradução de Mansour Challita. Best Bolso: Rio de janeiro, 2017.

PLOTINO. **Eneadas – textos essenciais**. Traducción, notas y estudio preliminar de María Isabel Santa Cruz e María Inés Crespo. Buenos Aires: Colihue, 2007.

PLATÃO. **A República**. Trad. de Maria Helena da Rocha Pereira. 11. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2008.

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.

PAIVA, Márcio Antônio de; PIRES DIAS, Luiz Fernando. Deus: além do nome, além da significação. **Horizonte**, Belo Horizonte, v. 8, n. 16, 2010, p. 47-61.

RIBEIRO, F. A. S.; PINTO, H. DE S. S. Rupturas epistemológicas e o discurso sobre Deus. Uma leitura a partir de Michel Foucault. **HORIZONTE - Revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião**, v. 8, n. 18, 2010, p. 27-64.

ROCHA, A. R. Nomear o Real numa cultura pluralista. Desafios da Teologia Fundamental diante da afirmação da experiência como locus theologico. **HORIZONTE - Revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião**, v. 8, n. 19, 2011, p. 114-129.

ROBBINS, Joel. Transcendência e Antropologia do Cristianismo: linguagem, mudança e individualismo. **Relig. soc.**, Rio de Janeiro , v. 31, n. 1, 2011, p. 11-31.

SILVA, V. DA. Deus na linguagem proverbial: análise do uso do nome de Deus em Provérbios e expressões populares da Bíblia e da atualidade. **HORIZONTE - Revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião**, v. 14, n. 43, 2016, p. 890-908.

SHOJI, Rafael. Condições de Significado na Linguagem Mística. **Revista de Estudos da Religião**. São Paulo, 2003, p. 54-73.

SILVA, J. M. O.; LOPES, R. L. M.; DINIZ, N. M. F. Fenomenologia. **Revista Brasileira de Enfermagem**. Brasília, v. 61, n. 2, 2008, p. 254- 257.

SPICKARD, James V. Fenomenologia. **REVER** - Revista de Estudos da Religião. São Paulo, v. 14, n. 1, 2014, p. 280-299.

SILVA, J. M. O.; LOPES, R. L. M.; DINIZ, N. M. F. Fenomenologia. **Revista Brasileira de Enfermagem**. Brasília, v. 61, n. 2, 2008, p. 254- 257.

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.

SOUZA, C. F. B. DE. A singularidade da experiência religiosa islâmica: contexto histórico, revelação e concepção de Deus. **HORIZONTE - Revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião**, v. 13, n. 38, 2015, p. 803-828.

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.

SANTA TERESA DE JESUS. **Castelo interior ou moradas**. Tradução das Religiosas Carmelitas. São Paulo: 1981.

SANTA CRUZ, M. S.; CRESPO, M.I. Introdução. In: **Enéadas**: Textos esenciales. Tradução de María Izabel Santa Cruz e María Inés Crespo. 2007.

TUGENDHAT, Ernst. Sobre mística. In: **Diálogo Científico**. Santiago de Chile, vol. 14, n. ½, p. 11- 21, 2005.

TOMÁS DE AQUINO. **Suma Teológica**. Volume I, III e IV. São Paulo: Loyola, 2004.

USARSKI, Frank. O pesquisador como benfeitor? Reflexões sobre os equívocos da Ciência Prática da Religião e sua alternativa. In.: STERN, Fábio L.; COSTA, Matheus Oliva da (Orgs.) **Ciência da Religião Aplicada**: ensaios pela autonomia e aplicação profissional. Porto Alegre: Fi, 2018. p. 63-77.

VENTURA, Alberto. **Sapienza sufi. Dottrine e simboli dell'esoterismo islâmico**. Roma: Edizioni Mediterranee, 2016.

VALADARES, Alexandre Arbex. A doutrina dos elementos entre a poética e a epistemologia de Gaston Bachelard. **kriterion**, Belo Horizonte, nº 130, 2014, p. 463-482.

VELASCO, Juan Martín. El método fenomenológico y su aplicación al estudio del hecho religioso. In: **Introducción a la Fenomenología de la Religión**. Madrid. Trotta. 2006, p.45-86.

WATSON, Mojgan. Zoroastro: el custodio del fuego de la vida. **Sufi**, n,12, 2006, p. 4-11.