


## A VIA NEGATIVA DE DIONÍSIO AREOPAGITA EM TOMÁS DE AQUINO

Saulo Matias Dourado<sup>1</sup>

Universidade Federal da Bahia (UFBA)

 <https://orcid.org/0000-0001-6395-8978>

E-mail: saulomdourado@gmail.com

### RESUMO:

As substâncias imateriais não são compostas de matéria sensível, não partem dos entes; são diretamente inteligíveis. O conhecimento assim precisa de outra via para apreendê-las. Tomás, ainda no artigo 7 da questão 84, parece ver esta via a partir do pensador Dionísio Areopagita que, ao cogitar nomes para Deus, em seu tratado *Nomes Divinos*, enumerou quais as possibilidades de conhecimento para o intelecto humano ante a substância primeira. São três: o conhecimento por causa, por via de eminência, ultrapassamento ou por negação ou remoção. Em Dionísio, conhecer negativamente Deus significa dizer que tudo o que se pode afirmar a respeito de sua natureza é aquilo que Ele não é. Tomás amplia o princípio para as substâncias imateriais em geral e há a possibilidade de se transpor o modo teológico do Areopagita para um modo gnosiológico, em que as substâncias imateriais, entendendo-as como toda aquela imune a qualquer mudança e movimento da matéria, assumem um possível caráter apofático e ainda assim possam ser afirmadas enquanto noções do entendimento.

**PALAVRAS-CHAVE:** Tomás de Aquino; Dionísio Areopagita; *Via Remotionis*; Substâncias Imateriais; Metafísica.

## THE DIONYSIUS AREOPAGITA'S WAY OF NEGATIVE IN THOMAS AQUINAS

### ABSTRACT:

Immaterial substances are not composed of sensitive matter, they do not start from beings; they are directly intelligible. Knowledge thus needs another way to apprehend them. Tomás, still in article 7 of question 84, seems to see this path from the thinker Dionísio Areopagita, who, when considering names for God, in his treatise *Divine Names*, listed the possibilities of knowledge for the human intellect before the first substance. There are three: knowledge because of, through eminence, surpassing or through denial or removal. In Dionysius, to know God negatively means to say that all that can be said about his nature is what He is not. Tomas expands the principle to immaterial substances in general and there is the possibility of transposing the theological mode of the Areopagite into a gnosiological mode, in which immaterial substances, understanding them as all that are immune to any change and movement of matter, assume a possible apophatic character and yet they can be affirmed as notions of understanding.

**KEYWORDS:** Thomas Aquinas; Dionysius Areopagita; *Via Remotionis*; Immaterial Substance; Metaphysics.

---

<sup>1</sup>Doutorando em Filosofia na Universidade Federal da Bahia (UFBA), Salvador – BA, Brasil.

Na *Suma Teológica*, na questão 84 (Ia, Q. 84, a.7), Tomás de Aquino compara o intelecto angélico com o intelecto humano, para dizer que, se o primeiro tem como objeto próprio a substância inteligível, por ser ele mesmo um ser separado da matéria corpórea, o ser humano tem como seu objeto de conhecimento os entes sensíveis, por estar na composição de um corpo. É a partir do contato de sua natureza sensível com os objetos táteis e visíveis que o homem conhece. A abstração, já presente em *Ente e Essência*, compõe a passagem do sensorial para a imagem e para os universais, a fim de que ele consiga afirmar proposições de substâncias inteligíveis. Contudo, seria capaz o intelecto humano de ter conhecimento daquilo que nunca se apresentou antes aos entes materiais, isto é, as substâncias imateriais, como a alma, Deus, o intelecto em si?

Em debate do problema, Tomás de Aquino refuta a divisão da imaterialidade proposta por Platão e os platônicos. Formas puras enquanto Ideias, que indicariam uma participação entre os entes e substâncias inteligíveis, em conceitos fora de uma natureza composta, seriam uma inconsistência com uma certa economia da criação, pois, de acordo com Tomás, seria equivocar a razão crer que a essência de uma espécie esteja fora de sua composição material e, também, de que a natureza tenha produzido a matéria sensível para ser uma barreira ao conhecimento. Em outras palavras, se a matéria compõe o mundo, não pode ter como finalidade ser dispensável.

No quadro platônico lido por Tomás, os sensíveis são deslocados enquanto origem do conhecimento para o puro intelecto, em uma relação natural com a alma em participação com a Ideia. Desse modo, os sensíveis, tal como sua correspondência de apreensão, os sentidos, não são causas verdadeiras do conhecimento intelectual. Ainda que Platão fale em certa aprendizagem, o esforço e a prática dos sentidos se empenham para retirar os empecilhos colocados pela matéria para que a alma, submersa no corpo, recorde os princípios e as formas de seu conhecimento natural (HENLE, 1956, p. 392). Assim, a aprendizagem é uma recordação apesar da matéria. Os sentidos, em sua máxima capacidade, seria causas acidentais ou dispositivas, não como verdadeiras causas. Contudo, se é mesmo possível prescindir da matéria, por que ela existiria tal como é e nos integraria enquanto substância?

Por outro lado, tampouco seria possível indicar uma natureza apenas corpórea dos entes, como quis Demócrito, uma vez que, de algum modo, o intelecto transcende o objeto, e o cognoscente eleva o cognoscível para um entendimento de forma para além do material. Há, assim, uma composição de alma e animalidade, conforme a indicação de Aristóteles no Livro III do *De Anima*, que faz do conhecimento uma possibilidade de vislumbre para além da matéria, sem que esta natureza se perca da consideração. O materialismo dos pré-socráticos cai no ceticismo por uma ausência total de transcendência, que na física de Empédocles ainda encontrou lugar. Por se colocarem todas as coisas materialmente na alma, acabaram por crer que a própria alma é material, sem distinguir entre o intelecto e o sentido.

Em equilíbrio, Tomás de Aquino sustenta um conhecimento inteligível a partir dos entes materiais. O intelecto, que é de certo modo agente e é de certo modo passivo, processa por *abstração* do ente em contato com o cognoscente uma parte do conteúdo, tornando aquilo que é sentido uma *fantasia* (*phantasmata*), isto é, um modo de representação do ser. O conceito que se constrói pelos singulares e pelos particulares alça a universalidade pelas possibilidades do intelecto. Se a espécie, objeto intelectual da natureza dos entes inteligidos, corresponde ao objeto da materialidade, há uma visa de compreendê-la enquanto conhecimento verdadeiro. Desse modo, as abstrações derivam um conhecimento intelectual da apreensão sensível. Para além da *Suma Teológica*, Tomás de Aquino toma essa solução de Aristóteles, dentre os polos platônicos e materialistas, conforme sintetiza no comentário ao *De Anima* II, 12, q.1:

[...] é preciso que o sentido receba corporalmente a similitude da coisa que é sentida; o intelecto, porém, recebe incorporeal e imaterialmente a similitude daquilo que é inteligido. Porém, a individuação da natureza comum, nas coisas corporais e materiais, provém da matéria corporal contida sob determinadas dimensões. E o universal surge pela abstração de tal matéria e de tais condições materiais individuantes. É manifesto, portanto, que a similitude da coisa recebida no sentido representa a coisa enquanto ela é singular, porém aquela recebida no intelecto representa a coisa de acordo com a razão da natureza universal. E daí que o sentido conheça os singulares e o intelecto os universais – e a ciência é acerca destes últimos (AQUINO, trad. PAIVA, G.B.V, 2013).

Se a ciência é mesmo o conhecimento dos universais, como já pretendia Platão, não há necessidade de eliminar a natureza pertinente dos singulares. Pelo singular mesmo é possível fazer ciência, desde que o intelecto seja o agente da imaterialização dos materiais individuantes pela abstração mesma de torná-los universais, cada qual em seu princípio comum. O que se faz, então, é conhecer através da matéria, é pôr a alma como intermediário daquilo que se inicia sensivelmente.

As substâncias imateriais, por sua vez, não são compostas de matéria sensível, não partem dos entes; são diretamente inteligíveis. Não procedem por abstração, nunca partiram do ente material, pois são separadas por princípio, como Deus, os anjos e o intelecto em si. O conhecimento, assim, precisa de outra via para apreendê-las. Tomás, ainda no artigo 7 da questão 84, parece ver esta via a partir do pensador Dionísio Areopagita<sup>2</sup> que, ao cogitar nomes para Deus, em seu tratado *Nomes Divinos*, enumerou quais as possibilidades de conhecimento para o intelecto humano ante a substância primeira. São três: o conhecimento por causa (*ut causam*), por via de eminência, ultrapassamento (*per excessum*) ou por negação (*per remotionem*). Dos três modos Tomás de Aquino indicou um para o conhecimento das substâncias imateriais: “Quanto às outras substâncias imateriais só podemos conhecê-las, no estado da vida presente, por negação, ou por comparação com as coisas corpóreas” (AQUINO, 2015, p. 518).

Em Dionísio, conhecer *negativamente* Deus significa dizer que tudo o que se pode afirmar a respeito de sua natureza é aquilo que Ele não é. Eis o princípio da Teologia Negativa, na qual acredita-se ser tão incognoscível a quiddidade divina para nosso intelecto, que, antes, é possível dizê-la por negações. Desse modo, para compreender o suporte de Tomás de Aquino para a passagem do conhecimento daquilo que não é material, é preciso colocar em relevo a via negativa de Dionísio Areopagita.

## A Teologia Negativa de Dionísio

Durante o período medieval, acreditou-se que Dionísio Areopagita foi um dos homens convertidos por São Paulo, na passagem do apóstolo por Atenas. Daí a consideração forte por sua palavra, porque ele seria um personagem evangélico, salvo pelo próprio Paulo. No entanto, trata-se de uma falsificação história. O autor do *Corpus Dyonisium* escolheu este nome por pseudônimo e viveu possivelmente no século V ou VI, em Damasco, na Síria, sendo herdeiro direto das doutrinas neoplatônicas. Assim, tanto Alberto Magno, quanto Tomás de Aquino consideraram e conciliaram seus pensamentos fortemente aristotélicos a um neoplatônico

<sup>2</sup>Durante o período medieval, acreditou-se que Dionísio Areopagita foi um dos homens convertidos por São Paulo, na passagem do apóstolo por Atenas. Daí a consideração forte por sua palavra, porque ele seria um personagem evangélico, salvo pelo próprio Paulo. No entanto, trata-se de uma falsificação história. O autor do *Corpus Dyonisium* escolheu este nome por pseudônimo e viveu possivelmente no século V ou VI, em Damasco, na Síria, sendo herdeiro direto das doutrinas neoplatônicas. Assim, tanto Alberto Magno, quanto Tomás de Aquino consideraram e conciliaram seus pensamentos fortemente aristotélicos a um neoplatônico pagão. Não se sabe a verdadeira identidade do escritor das obras, mas passou-se a chamá-lo de Pseudo-Dionísio Areopagita. Aqui colocamos simplesmente como Dionísio Areopagita, por consideração ao entendimento de Tomás durante a sua obra.

pagão<sup>3</sup>. Não se sabe a verdadeira identidade do escritor das obras, mas passou-se a chamá-lo de Pseudo-Dionísio Areopagita. Aqui colocamos simplesmente como Dionísio Areopagita, por consideração ao entendimento de Tomás durante a sua obra.

Os chamados neoplatônicos, que seguiam uma leitura de Platão focada no diálogo *Parmênides*, com a correlação do ser e o Uno, tematizam uma teologia (*theología*) capaz de indicar a relação entre a alma e o divino (CARVALHO, 1996, p. 33). O inteligível se perfaz no sensível sem misturar-se a ele; o conhecimento busca, então, atingir a ideia pura através da união da alma, em essência, com o transcendente que escapa de toda corporeidade e contingência. Os representantes máximos do neoplatonismo são Plotino (+270) e Proclo (+487), contudo é Pseudo-Dionísio Areopagita quem extrai do neoplatonismo o fundamento de uma *mística*, numa passagem do paganismo para o cristianismo, e nomeia sua tentativa de compreender a natureza divina como uma *Teologia Mística*.

O texto de Dionísio Areopagita (conhecido hodiernamente então como Pseudo-Dionísio Areopagita)<sup>4</sup>, datado do século V ou VI, traduzido por São Dinis e então disseminado por João Escoto na “Renascença Carolíngia”, século IX, é dividido em cinco partes. Nas duas primeiras indica a natureza de Deus enquanto treva (*gnóphos*), isto é, ausência, obscuridade. Na terceira parte, trata das possibilidades afirmativas para expressar esta natureza tão acima da linguagem, a fim de então, na quarta e na quinta, manifestar as possibilidades negativas em se conceituar o divino. Dionísio conclui seu texto com uma série de negações para dizer o ser de Deus, a indicar que mais se aproxima da verdade aquele que diz o que Deus não é do que aquele que diz o que é.

[...] a causa de todas as coisas não é alma nem inteligência, nem tem a ver com a imaginação, com a opinião, com a palavra, ou com o pensamento; pois nem é palavra nem pensamento, nem tão pouco se deixa dizer ou se deixa pensar; também não é número, nem ordem, nem extensão nem pequenez, nem igualdade ou desigualdade, semelhança ou dessemelhança; não está parada nem em movimento nem em repouso, não tem poder nem é poder ou luz; não vive nem é vida; não é substância nem eternidade ou tempo; não é intelectualmente apreensível como não é conhecimento, verdade, realeza, ou sabedoria, nem é um nem unidade, não é divindade ou bondade; tão pouco é espírito - tal como o conhecemos - ou filiação ou paternidade; ou qualquer outra coisa que nós ou outros entes possamos abarcar com o conhecimento; não é nenhuma das coisas que não existem nem das que existem, nem os seres a conhecem tal como ela é, nem ela mesma conhece os seres assim como eles são (PSEUDO-DIONÍSIO AREOPAGITA, 1996, p. 25).

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

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

<sup>3</sup> Cf. GILSON, 2001, CARVALHO, 2014.

<sup>4</sup>No presente artigo, foi escolhida a alcunha original da Idade Média, uma vez que se trata da recepção do autor por parte de Tomás de Aquino. Para o Doutor Angélico, trata-se do próprio Dionísio do Areópago, sem que concebesse a possibilidade de um Pseudo-Dionísio, como nomeiam hoje os comentadores deste pensador.

apenas uma questão linguística, de que os homens não possuem as palavras adequadas para expressar sua natureza; é uma questão de ser, pois a identidade mesma divina está posta no Mistério.

Trata-se da negação para Deus tanto do entendimento de “Ser” (ὄνσία) ou de “Essência”, seja da interpretação de uma existência individualizada ou do universal de uma determinada natureza. Se há distinções de ser e essência para os entes na criaturidade, para a deidade isto não é preciso, pois seja a conotação de “Essência” ou “Ser”, para uma doutrina da Divindade seria precisa utilizá-los com um aumentativo, Super-Ser, Super-Essência, como aproximações da compreensão teológica (CARVALHO, 1996, p. 77). Tais distinções metafísicas não ganham tanto relevo se Deus, por princípio, as ultrapassa. Deus não é um Ser entre outros, pois em sua natureza última habita em um plano onde não há nada além de si mesmo.

No terceiro capítulo da *Teologia Mística*, ao explicitar seu método, Dionísio é enfático quanto à diferença entre ser a sua questão apenas um problema de linguagem: “Assim também, agora, ao penetrarmos na treva que está acima do inteligível, não é a escassez de palavras que encontramos, mas uma completa privação delas, bem como do entendimento.” (PSEUDO-DIONÍSIO, 1996, p. 21). Uma conceituação desse Mistério é inviável para as possibilidades da linguagem e do conhecimento, podendo ser ultrapassada apenas pela via mística, quando todos os nomes são abandonados. A natureza divina seria arrebatada pela alma, e o que o intelecto promove é a supressão de todo o desejo de conceito, a fim de encontrar o vazio, o nada.

Se Dionísio conclui um silenciamento, é para de novo regressar à especulação, na compreensão de Vaz (2000, p. 30), que define o pensador como “místico especulativo”. A linguagem continua a expressar o Mistério, nem que seja apenas para mostrar os seus contornos. Num diálogo que passa pelo paradoxo, próprio do modo de expressão místico, Deus seria a treva que brilha, o vazio que transborda, o nada que cria. “Por ser causa de todas as coisas, mas com mais razão se lhe devem negar todas elas, na medida em que [a causa] ultrapassa a realidade de todas as coisas” (PSEUDO-DIONÍSIO, 1996, p.13).

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

Diante de outro tratado como *Os Nomes Divinos*, podemos de antemão objetar se não é um contrassenso buscar os nomes e atributos da deidade se a sua essência nunca pode ser expressa. Dionísio justifica que não se trata de conhecer o verdadeiro ser de Deus, e sim “os nomes divinos revelados pela Providência”, isto é, “a Providência, criadora da bondade, que revelou a si mesma” (GOLITZIN, 1994, p. 72). Desse modo, há um sentido da extensão de Deus enquanto revelado que pode pôr em consideração significações, simbolizações sobre a deidade. Apenas dessa forma é possível nomear Deus, entre afirmações e negações, alegorias e metáforas, metonímias e hipérboles. A *tríplice via* de Dionísio se apresenta. Ainda que, por princípio, a deidade seja inefável, o modo de se tentar compreendê-la passam pela causalidade e pelo ultrapassamento, para além da negação ou remoção.

## A Via Negativa vista por Tomás de Aquino

A noção de *conhecimento negativo* em Tomás de Aquino aparece, na literatura secundária em língua portuguesa, através do artigo de Carlos Arthur Ribeiro Nascimento (2008), ao tratar do método negativo em Tomás. Ali se afirma que o conhecimento sobre Deus na obra tomística está em correspondência com os princípios de teologia negativa nos *Nomes Divinos* de Dionísio Areopagita. Na *Suma Teológica*, Tomás já teria expressado: “(...) não podemos saber a respeito de Deus o que é, mas o que não é, não podemos considerar a respeito de Deus como é, mas antes como não é” (P. 1, Q. 3, prol., 2012). É o que Nascimento chama de *conhecimento negativo de Deus*.

A expressão é uma síntese pontual para um aspecto da ontologia e da teologia de Tomás de Aquino, mas a sua discussão não é uma novidade no estado da arte. Wippel (1984) defende que, diante das querelas em que se punha ou não a teologia negativa como um equívoco para a doutrina da Revelação, Tomás teria escolhido defender tal posição pela coerência com sua ontologia do conhecimento e pela manutenção da “sublime alteridade da realidade divina” (WIPPEL, 1984, p. 216). Desse modo, a capacidade ou não de inteligir a essência de Deus é derivada das análises da inteligência em geral, na qual a substância material é conhecida pelo ente, mas a substância imaterial ainda necessitaria da abstração e da representação imaginária. Deus está fora do ente e da representação, o que estabelece um limite para o intelecto humano, não para a natureza de Deus.

Dessa correspondência com a obra de Dionísio, há também um contrassenso na discussão quanto à possibilidade da defesa em Tomás de um conhecimento negativo de Deus. Na questão 8 do *De Veritate*, em que o pensador diz ser herética a afirmação de que “Deus não pode ser visto por nenhum intelecto criado” (q.8, a.1 *apud* WIPPEL, 1984). Em 1241, houve uma condenação por heresia, sob liderança do bispo de Paris, Guilherme de Auvergne, contra um frei que afirmou ser a essência divina impossível de ver pelo intelecto dos homens ou dos anjos (TORRELL, 2008, p. 44). Tomás não entraria pelo mesmo caminho, como coloca na *Suma Teológica*: “Se o intelecto criado não puder ver a essência de Deus, ou não alcançará nunca a bem-aventurança, ou sua bem-aventurança consistirá em outra coisa distinta de Deus” (AQUINO, I, q. 12, a. 1). O detalhe crucial é a ideia de bem-aventurança. Nela, um estado de graça superior, o homem é capaz de ver por si mesmo a deidade, contudo, “no estado da vida presente”, como Tomás considera no a.7 da questão 84 da *Suma Teológica*, não. O estágio de elevação da alma contrapõe o sentido afirmativo ou negativo da visão em Deus.

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

É preciso compreender que as afirmações de Dionísio e Damasceno se referem à visão nesta vida, na qual o intelecto peregrino vê Deus por uma certa forma. Uma vez que essa forma é inadequada para a representação da essência divina, não se pode ver por ela a essência divina, mas se conhece apenas que Deus está além daquilo que é representado no intelecto. Assim, o que ele é permanece oculto. E este é o mais nobre modo de conhecimento que podemos alcançar nesta vida. Portanto, não conhecemos de Deus o que ele é, mas apenas o que ele não é (AQUINO, 2014, q. 8, a.1, ad.8)

Ewbank (1990) prossegue a discussão dos atributos divinos no pensamento de Tomás, com destaque especial às três vias de Dionísio Areopagita, o que ele nomeia de *dionysiu's triplex* (1990, p. 82). Se haveria controvérsias sobre o papel em maior ênfase da influência do pensador

neoplatônico na composição da quiddidade divina no tomismo, Ewbank o reitera pela relevância das vias no desenvolvimento de conceitos gerais para o conhecimento. O aspecto dialógico da *via negativa*, por suposto, é utilizado em momentos diversos da concepção teológica de Tomás, já aplicada, enquanto distinção de natureza, desde os primeiros medievais, ao conhecimento dos corpos celestes a partir dos corpos terrestres, nesse mundo sublunar. Assim, o que se poderia conhecer do aspecto celeste seria por negação das propriedades do aspecto terreno.

A *via de remoção* é explicitamente colocada por Tomás no primeiro tópico sobre a Essência Divina, que é o Capítulo XIV da *Suma contra os Gentios*: “(...) na consideração da substância divina, deve-se usar sobretudo da via de remoção, visto que a substância divina excede, pela imensidade, toda forma que o intelecto atinge.” (AQUINO, p. 45, 1990). Na sequência, ele acrescenta:

Como, porém, na consideração da substância divina, não podemos apreender a sua quiddidade, como se fosse um gênero; nem tampouco podemos apreender sua distinção de outras coisas por diferenças afirmativas, é necessário apreendê-la por diferenças negativas (*Idem*).

Para Ewbank, tais considerações funcionam como um prólogo para a caracterização de todos os atributos divinos nos capítulos a seguir: eterno (15), sem potência passiva (16), não material (17), não composto (18), não sujeito à violência (19), não corporal (20), não diferente de sua essência (21), não é um ser em que esse difere da essência (22), não é um ser que admite acidentes (23) e assim por diante. Tal ordem indica, por extensão, que em qualquer análise reflexiva das atividades imanentes de Deus, a maneira preeminente de consideração é por via das negações<sup>5</sup>.

As substâncias imateriais são conhecidas “por via de remoção e de alguma referência às coisas materiais”, como frisa Tomás de Aquino, e principalmente no conhecimento da substância primeira, Deus. Humbrecht (1993) admite também a adoção deste pensamento tão oriental e com ecos de paganismo que é a *teologia negativa* em Tomás de Aquino, mas diferenciando sua absorção a favor de uma união mística com o Deus em si mesmo (uma cristianização) e de uma posição mais forte de *afirmação* pela analogia e pela metáfora, a favor de um conhecimento possível do primeiro princípio.

É inegável uma corrente de interpretações que relacione os princípios dos *Nomes Divinos* de Dionísio Areopagita às questões da teologia filosófica de Tomás. O que nos parece ainda em aberto é saber como o conhecimento negativo de Deus pode ter-se desdobrado em relação às substâncias imateriais em geral, saindo de um viés teológico para uma gnosologia e para um princípio do conhecimento do imaterial em geral. Afinal, na questão 84, parece-nos evidente que Tomás de Aquino não está interessado apenas na possibilidade de o intelecto humano apreender aquilo que Deus é, ou melhor, o que Deus não é, e sim na apreensão de todo e qualquer substância separada. Teria ele imaginado um desdobramento da *teologia negativa* para uma gnosologia negativa para substâncias separadas?

## O conhecimento por negação

Tomás amplia o princípio para as substâncias imateriais em geral e chega a afirmar na questão 88, no artigo 2, que o próprio Aristóteles teria aplicado tal método ao “descrever os corpos celestes negando-lhes as propriedades dos corpos inferiores” (AQUINO, 2015, p. 569). Tomás transpõe o modo negativo do âmbito teológico do conhecimento, que havia em Dionísio

<sup>5</sup>Cf. EWBANK, 1990, pp. 98-99.

Areopagita, para a metafísica em geral e mesmo para as ciências (*scientiis*), formando uma gnosiologia por negação. O objeto desta pesquisa é descrever, no conjunto da tomística, o conhecimento das substâncias imateriais por negação, já que Tomás de Aquino a indica, sem sistematizá-la.

Cabe-nos as perguntas direcionadas à *Suma Teológica* e ao *Comentário dos Nomes Divinos de Dionísio*: como é possível transpor o método teológico do Areopagita para um método gnosiológico, em que as substâncias imateriais, entendendo-as como toda aquela imune a qualquer mudança e movimento da matéria, assumem um possível caráter apofático e ainda assim possam ser afirmadas enquanto noções do entendimento? Teria toda substância fora da representação imaginária (*phantasma*) um tanto de incognoscibilidade? Os juízos negativos possuem qual caráter lógico ou dialético nas proposições de uma ciência?

C. A. R. Nascimento manifestou um desdobramento da teologia negativa para um conhecimento negativo em geral em texto anterior ao seu artigo de 2008, em que em vez de abordar o aspecto de teologia já tão elaborado na literatura, colocou antes a metafísica de Tomás de Aquino sob a égide da via negativa, nomeando a ontologia do ente no Doutor Angélico como uma *metafísica negativa*.

Para Nascimento (2004), haveria um aspecto negativo já na noção de ente enquanto ente e, neste sentido, o juízo negativo, que daria acesso à noção do ente enquanto ente, tornaria aberta a noção de ente material, sem positivamente dar acesso ao ente imaterial. Se não dispomos de definições essenciais e temos de nos ater às descrições ou definições pelos acidentes próprios, no caso do mundo material, não temos acesso qualquer aos acidentes próprios das substâncias imateriais para um conhecimento descritivo. O ente enquanto ente seria incognoscível. Tomás de Aquino chega a apontar essa ascensão de conhecimento como um método nas ciências:

Em toda demonstração é preciso que se proceda a partir do que é mais conhecido quanto a nós, não porém a partir dos singulares, mas dos universais. Com efeito, algo não pode tornar-se conhecido para nós, senão pelo que é mais conhecido para nós. Ora, às vezes o que é mais conhecido quanto a nós é também mais conhecido de acordo com a natureza e pura e simplesmente, como acontece no que é matemático, no que, por causa da abstração da matéria, não se fazem demonstrações senão a partir dos princípios formais e nisto são feitas demonstrações a partir do que é mais conhecido pura e simplesmente (AQUINO, 1989, p. 22, lin. 292-310).

Para, então, percorrermos a noção de ente como ente, seria preciso afirmar que a matéria e o movimento não compõem a sua determinação, ainda que tenhamos acesso primeiro ao ente material. O juízo quanto à quidade do ente supera a apreensão imediata dos corpos e é uma abstração. No *Ente e Essência*, parte II, Tomás coloca que o universal verificado a partir da abstração, predica-se dos indivíduos, os quais possuem matéria individual, em outros termos, possuem o acidente da qualidade (SILVA, 2011, p. 174). A universalização das partes para um todo é um processo do intelecto, pela abstração (o que também pode ser nomeado como “separação”), o que remete toda e qualquer imaterialidade a uma qualidade sensível primeira.

Merlan (1953), por seu lado, compreende que as substâncias imateriais requereriam um método diferente do método da abstração, e isto influenciaria em outro modo de abordar o objeto metafísico no Aquinate. Na *Suma Teológica*, há a ênfase quanto à base de todo o conhecimento, inclusive o imaterial, partir da sensação; contudo, esse ponto de partida comum conduz a modos distintos de conhecimentos. Um pode levar a proposições físicas e matemáticas, nas ciências especulativas, outro para objetos como *ens*, *unum*, *potentia*, *actus* etc., pela ontologia, e um terceiro para as substâncias imateriais. A terceira via, por princípio, é diferente



das outras. Não seria possível aplicar a medida metafísica do *ente enquanto ente*, pois as substâncias imateriais apontariam para outro método de abstração.

A divisão do conhecimento das substâncias imateriais por *abstração* e por *separação* pode ser confirmada na *Expositio Super Boetium De Trinitate*. Ao comentar a tripartição de Boécio do conhecimento especulativo quanto às ciências da física e da matemática como também da teologia, neste sentido, propriamente da metafísica, Tomás declara que apenas as primeiras fazem uso da abstração, e a segunda faz uso da separação. No manuscrito da *Expositio*, Tomás havia originalmente escrito *triplexabstractio* e o corrigiu para *triplexdistinctio*, o que evidencia a correção quanto ao sentido abstrativo de um dos conhecimentos, no caso, o da metafísica das substâncias imateriais. Para a *separação*, caberia o método de Dionísio Areopagita, em especial, a negação, pois a separação é formada no conhecimento discursivo por proposições negativas (MERLAN, 1953, p. 287).

Nascimento, ao abordar o problema do conhecimento imaterial a partir citação do *tríplex* de Dionísio Areopagita por Tomás de Aquino na questão 84 da *Suma Teológica*, na qual o autor do século XIV reelaboraria o pensamento dos princípios do medievo não mais como um conhecimento teológico, e sim como todo conhecimento imaterial (2004, p. 267). Conclui, assim, que mesmo o conhecimento da imaterialidade do intelecto humano se dá por causalidade e negação. Sustenta-se nos próprios termos utilizados por Tomás: “imaterialidade” é uma via negativa de afirmação daquilo que não se encontra na matéria, e sim no intelecto. Também a palavra “abstração” vem de “não implicar, prescindir”, isto é, aquilo que não está e se apresenta por contraponto. Tomás assim definir o ato de abstrair, de modo negativo: “conhecer o que está na matéria individual, não na medida em que está em tal matéria” (AQUINO, Ia, Q. 85, a. 1).

A definição de Nascimento nos parece instigante como horizonte, mas insuficiente enquanto justificação. Uma análise semântica e a utilização de um trecho da própria *Suma Teológica*, em passagem posterior à citação do *triplexdionisium*, não são premissas o bastante para sustentar uma “metafísica negativa”, a compreensão de que a fundamentação do conhecimento em Tomás de Aquino poderá ser vista a partir da *via remotionem* em toda e qualquer intelecção das substâncias imateriais. Exigiria ainda uma investigação comparativa entre obras e entre conceitos correlatos, percurso que o comentador não adentrou em trabalhos posteriores. Na própria *Suma*, Tomás não desdobrou de sua gnosiologia uma metafísica pela negação; contudo, há evidências de que Tomás de Aquino propõe a via da negação como o princípio de todo o conhecimento das substâncias imateriais.

Com o entendimento de que a imaterialidade é um princípio maior da metafísica e a sua busca é pelo discurso intelectual das substâncias separadas, faltaria descrever o modo propositivo de se operar negativamente para conhecê-las. Ainda para Merlan, ficou inexplicável em Tomás como seria precisamente a ascensão não-abstrativa para o conhecimento dos imateriais, ao que ele se limitaria a sugestões, em termos de comparações, analogias, para além dos já citados, em amplo uso dos instrumentos de linguagem d’*Os Nomes Divinos*. Seria mesmo um limite de investigação ou poderíamos encontrar um modelo propositivo de se ascender negativamente a um conhecimento de um objeto imaterial?

### Considerações finais

Para Merlan (1953, p. 285), um processo de conhecimento por separação exigiria a divisão da metafísica em *generalise specialis*, para que a primeira cuide do ente enquanto ente e a segunda da teologia sem abstração material. Neste caso, o método precisa ser outra aplicável, diferente da lógica universalizável, para um uso conceitual distinto. As três vias de Dionísio

dariam o suporte para tal empreitada, principalmente a negativa, e não mais exclusivamente o modelo metafísico aristotélico.

Um dos impasses é que o modelo de Dionísio se resolve teologicamente, não por ciência intelectual, ou seja, se Deus é abscôndito e Inefável, e de tal maneira poderíamos compreender as substâncias separadas de forma geral, o modo de conhecer esta causa primeira não é intelectual e sim mística. Onde os nomes e os conceitos não mais alcançam a natureza divina a alma a toma por arrebatamento e união. Diz em *Os Nomes Divinos*: “... os santos iniciados da nossa tradição teológica chamam 'unidades divinas' às realidades secretas e incomunicáveis, mais profundas que qualquer fundamento” (PSEUDO-DIONÍSIO, p. 59, 1996).

Ante o limite do intelecto, haverá a transcendência pelo ato místico da imanência da alma na deidade de Deus. Dionísio, por ser uma base da teologia mística, além da negativa, e em seu caso, a última dá a primeira como consequência, não se preocupará tanto com a solução especulativa de seu limite gnosiológico. Em outros termos, uma vez que a imaterialidade é incognoscível, o desenlace é espiritualmente místico. Tomás de Aquino não pode tomar o desenlace místico como uma solução para a especulação de sua teologia, mas beira o mesmo impasse, como escreve no primeiro argumento de desfecho da questão 86:

[...] o infinito formal, que é Deus, é por si conhecido; desconhecido, no entanto, quanto a nós, por causa da fraqueza do nosso intelecto que, de acordo com o estado da vida presente, tem aptidão natural para conhecer o que é material. Por isso, não podemos conhecer a Deus no presente, a não ser pelos efeitos materiais. No futuro, porém, será tirada a fraqueza de nosso intelecto pela glória e não poderemos ver o próprio Deus em sua essência, no entanto, sem compreensão.

Daí a necessidade de retirar o conhecimento das substâncias imateriais de seu caráter teológico, do contrário não ultrapassaríamos o círculo místico de Dionísio. Tomás de Aquino apresenta a possibilidade ao deslocar a via negativa do conhecimento de Deus para as substâncias imateriais em geral, imaginando mesmo o método ser aplicado para as ciências especulativas de Aristóteles, o que poderia elaborar ainda um instrumental propositivo para aquilo que não partiu da matéria.

## Referências

- AQUINO, Tomás de. *Suma de Teologia. Primeira parte (questões 84-89)*. Trad. Carlos Arthur R. do Nascimento. Uberlândia: EDUFU, 2004.
- AQUINO, Tomás de *Suma Teológica*. São Paulo: Loyola, 2002.
- AQUINO, Tomás de. *O ente e a essência*. Ed. bilíngue. Trad. Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento. Petrópolis: Vozes, 1995.
- AQUINO, Tomás de. *Suma contra os Gentios*. Trad. D. Odilão Moura e D.LudgeroJaspers - Porto Alegre: Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes: Sulina; Caxias do Sul: Universidade de Caxias do Sul, 1990.
- AQUINO, Thomas de. *Sentencia libri De anima*. Ed. R.-A. Gauthier. Commissio LeoninaVrin, Roma. Paris, 1984 apud PAIVA, G.B.R. Material didático da disciplina FLF0269 - História da Filosofia Medieval II (1º sem./2011) - USP, 2013. Último acesso em 17/12/2019:  
[http://cepame.fflch.usp.br/sites/cepame.fflch.usp.br/files/upload/paginas/Sobre%20o%20conhecimento%20intelectual%20do%20singular%20%28tradu%C3%A7%C3%B5es%29\\_0.pdf](http://cepame.fflch.usp.br/sites/cepame.fflch.usp.br/files/upload/paginas/Sobre%20o%20conhecimento%20intelectual%20do%20singular%20%28tradu%C3%A7%C3%B5es%29_0.pdf)
- AQUINAS, Thomas. *Expositiosuperlibrum Boethii De trinitate*. Bruno Decker (org.). Leiden: E.J. Brill, 1955.
- CARVALHO, M. S. de. *Pseudo-Dionísio Areopagita - Teologia Mística*. Porto: Ed. Fundação Eng. António de Almeida. Porto, 1996.
- CUNHA, C. B. *Dionísio Pseudo-Areopagita: mística e neoplatonismo*. São Paulo: Paulus, 2009.
- EWBANK, Michael B. Diverse orderings of Dyonisius's triplex via by St. Thomas Aquinas. *MediaevalStudies* 52, 1990.
- GOLITZIN, H. A. *Et Introibo ad Altare Dei - The Mystagogy of Dionysiu Areopagita With Special Reference To Its Predecessors In The Eastern Christian Tradition*. Thessaloniki: AnalectaVlatadon, 1994
- HENLE, R.J. *Saint Thomas and Platonism*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1956.
- HUMBRECHT, Thierry-Dominique. La théologie négative chez saint Thomas d'Aquin. *Revue Thomiste: Revuedoctrinale de théologie et de philosophie*. CIIeANNÉE–T.XCIII–N°4, Octobre-décembre, 1993, p.335-366.
- MERLAN, P. Abstraction and Metaphysics in St. Thomas' Summa. *Journal of the History of Ideas* 14, 1953.
- NASCIMENTO, C. A. R. Santo Tomás de Aquino e o conhecimento negativo de Deus. *INTERAÇÕES - Cultura e Comunidade*. v. 3 n.3, 2008.
- NASCIMENTO, C. A. R. Metafísica Negativa em Tomás de Aquino. *Mediaevalia*. Textos e Estudos. Vol. 23, 2004.
- SILVA, M. A. O. Tomás de Aquino e Caetano. Ainda a teoria da abstração. *Analytica*, v. 15, p. 173-204, 2012.
- TORREL, J.-P. *Santo Tomás de Aquino: mestre espiritual*. Trad. J. Pereira. São Paulo: Loyola, 2008.
- WIPPEL, John F. Quid ditative Knowledge of God. In: WIPPEL, John F. *Metaphysical themes in Thomas Aquinas*. Washington: The Catholic University of America Press, 1984.

---

**Autor(a) para correspondência:** Saulo Matias Dourado, Rua Prof. Aristides Novis, 197, Federação, 40210-630, Salvador – BA, Brasil. saulomdourado@gmail.com