

SCIENTIA MYSTICA SIVE THEOLOGIA.
O CONCEITO DE MÍSTICA DE ALBERTO MAGNO¹

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

Tradução: Matteo Raschiatti

Doutor em Filosofia pela Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP). Professor da Universidade Federal do ABC (UFABC). E-mail: matteo.raschiatti@ufabc.edu.br.

Resumo

O termo “mística” muitas vezes é empregado como uma categoria religiosa cujo significado, na linguagem comum, é confuso e obscuro. As tentativas de defini-la em referência à história da filosofia e através abordagens interdisciplinares nas ciências naturais e, semelhantemente, nas humanidades, têm provado aumentar e polarizar sua ambiguidade. As reflexões teológicas, ao invés, parecem fornecer uma compreensão mais sólida das formas específicas de vida religiosa pertencentes ao termo mística. De fato, essas reflexões parecem fornecer estratégias certas que se mostraram capazes de abordar a questão da união do homem com Deus. Ainda assim, a obtenção de uma compreensão adequada da mística não pressupõe apenas uma compreensão profunda dos diferentes modelos relativos à união mística. Antes disso, ela pressupõe também uma familiaridade próxima com as tradições filosóficas e religiosas que reforçam a espinha dorsal teórica e o instrumento necessário para a especulação mística em geral. O objetivo deste artigo, então, é revelar algumas dessas pressuposições em um dos mais famosos fomentadores históricos da mística, Alberto Magno († 1280). Alberto - o pensador universal da Idade Média e fundador da Escola Dominicana - há muito é reconhecido como o precursor da famosa Mística Renana, proposta por ilustres pensadores medievais como Teodorico de Freiberg, Meister Eckhart e Henry Suso (Heinrich Seuse). Consequentemente, seus pontos de vista sobre a mística foram sujeitos a um debate acadêmico contínuo e muitas vezes acalorado, liderado principalmente por Alois M. Haas, Kurt Ruh, Werner Beierwaltes, Ruedi Imbach, Burkhard Mojsisch, Alain de Libera e Loris Sturlese. Portanto, no contexto desses debates, meu artigo pretende adicionar um retrato verdadeiro dos pontos de vista de Alberto sobre a mística.

Palavras-chave: Alberto Magno; Mística Renana; Teologia Negativa; União Mística com Deus; Pseudo-Dionísio Areopagita.

Abstract

The term mysticism is often employed as a religious category whose meaning, in ordinary language, is fuzzy and unclear. Attempts to define it in reference to the history of philosophy and by means of interdisciplinary approaches in the natural sciences and the humanities alike

¹ N. do T.: Agradecemos Henryk Anzulewicz, autor desse artigo de suma importância para a pesquisa sobre Alberto Magno, pelo seu trabalho e sua generosidade em permitir a tradução em português, bem como pela disponibilidade em compartilhar sua produção com muita generosidade. À editora polonesa, onde foi publicado este artigo, nossa gratidão.

have proven to increase and polarize its ambiguity. Theological reflections, in contrast, appear to provide a more solid understanding of the specific religious life forms belonging to the term mysticism. Indeed, these reflections seem to provide certain strategies that have proven to be capable of addressing the question of human union with God. Still, the attainment of an appropriate understanding of mysticism does not only presuppose a deep understanding of the different models concerning a mystical union. Rather, it also presupposes a close familiarity with the philosophical and religious traditions which build the theoretical backbone and the necessary instrument for mystical speculation in general. The purpose of this paper, then, is to uncover some of these presuppositions in one of mysticism's most famous historical proponents, Albert the Great (†1280). Albert—the universal thinker of the middle ages and founder of the Dominican School—has long been recognized as forerunner to the famous Rhineland Mysticism, propounded by illustrious medieval thinkers such as Dietrich of Freiberg, Meister Eckhart, and Henry Suso (Heinrich Seuse). Consequently, his views on mysticism have been subject to an ongoing and oftentimes heated scholarly debate that is principally led by Alois M. Haas, Kurt Ruh, Werner Beierwaltes, Ruedi Imbach, Burkhard Mojsisch, Alain de Libera, and Loris Sturlese. In the context of these debates, then, my paper is meant to add a truthful portrayal of Albert's views on mysticism.

Keywords: Albert the Great; Rhineland Mysticism; Negative Theology; Mystical Union with God; Pseudo-Dionysius the Areopagite.

I

O termo “mística” usado comumente é, em seu significado, indeterminado; o conceito que encontramos na ciência literária e da religião, na história da filosofia e da teologia e cujo conteúdo é interpretado no acesso de um número crescente de disciplinas científicas, é ambíguo. O motivo da indeterminação e das diferentes definições do que é “mística” está não apenas na compreensão da imediatez das relações e da estrutura da unificação do homem com Deus, da sua penetração especulativa e desenvolvimento interdisciplinar, mas também nas diversas referências tradicionais e nos modelos de mística. Alois M. Haas, Werner Beierwaltes e Ruedi Imbach, entre outros, têm devidamente ressaltado estes e outros pressupostos para a compreensão do que significou a mística na Idade Média.

Enquanto Haas explica o lugar da realização histórica da mística como ponto de partida para sua compreensão (isso só pode acontecer por aproximação),² Beierwaltes retoma, com uma prudência sem precedentes, a questão das “posições filosófico-teológicas e dos pressupostos da mística medieval”, os quais têm a ver, por um lado, com “sua estrutura de reflexão e, por outro lado, com modelos ontológicos e metafísicos, que se tornaram eficazes

² A. M. Haas, “Was ist Mystik?“, in: K. Ruh (Hg.), *Abendländische Mystik im Mittelalter. Symposium Kloster Engelberg 1984* (Germanistische Symposien. Berichtsbände VII), Stuttgart 1986, 319–341, aqui 319–323; cf. depois id., *Mystik als Aussage. Erfahrungs-, Denk- und Redeformen christlicher Mystik*, Frankfurt am Main – Leipzig 2007 (1996).

em diferentes medidas para seu conceito de realidade como um todo e para o ser de Deus”.³ Imbach, ao invés, registra esses pressupostos históricos exemplares em três modelos diferentes de uma *theologia mystica* na assim chamada Escola Dominicana Alemã no final do século XIII e no começo do século XIV.⁴ As três vias da união mística com Deus, apresentadas por ele, correspondem amplamente às suas referências tradicionais e, como o autor resume, podem ser descritas (em primeiro lugar) ou como uma referência reflexiva aos pressupostos últimos do pensamento, uma posição da união intelectual do homem com Deus que Teodorico de Freiberg sustentou, ou (em segundo lugar) como uma sequela afetivamente guiada do sofrimento de Cristo que, à sua maneira, conduz à união com Deus, como Henrique Seuse reproduziu em seu "Livro das horas da sabedoria eterna" (*Horologium sapientiae*), ou (em terceiro lugar) como a ascensão da razão acima de si mesma e sua autoanulação na sabedoria divina, como Bertoldo de Moosburg ensinou em sua *Elementatio theologica*.⁵

Os três exemplos citados de uma concepção cada vez diferente de mística deixam claro que sua concepção, dentro da ordem dominicana, não foi uniforme desde o começo e que, no que se refere aos seus pressupostos filosófico-teológicos, ela entrou em uma relação privilegiada com a tradição de pensamento neoplatônica. Se for verdade que a assim chamada mística renana teve em Alberto Magno um ilustre precursor,⁶ então é também verdade que ela deve sua configuração filosófica, seu cunho dionisiano-neoplatônico, incluindo a estrutura fundamental da reflexão, ao *Doctor universalis*.⁷ Mas se o discurso for sobre a mística renana, então o nome de Meister Eckhart, um de seus expoentes mais proeminentes em associação com os supracitados dominicanos Teodorico de Freiberg e Bertoldo de Moosburg, não pode faltar.⁸

³ W. Beierwaltes, “Einführung“, in: K. Ruh (Hg.), *Abendländische Mystik im Mittelalter*, 116–124, aqui 116.

⁴ R. Imbach, “Die deutsche Dominikanerschule: Drei Modelle einer Theologia mystica“, in: M. Schmidt/D. R. Bauer (Hg.), *Grundfragen christlicher Mystik*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1987, 157–172.

⁵ Imbach, *ibidem*, 171-172.

⁶ Cf. A. de Libera, *La Mystique rhénane. D’Albert le Grand à Maître Eckhart*, Paris 1994.

⁷ No que diz respeito à estrutura da reflexão ontoteológica comum a Alberto, Teodorico de Freiberg e Eckhart, cf. H. Anzulewicz, “Die Denkstruktur des Albertus Magnus. Ihre Dekodierung und ihre Relevanz für die Begrifflichkeit und Terminologie“, in: J. Hamesse / C. Steel (ed.), *L’élaboration du vocabulaire philosophique au Moyen Âge* (Rencontres de Philosophie Médiévale 8), Turnhout 2000, 369-396. Id., “Hervorgang – Verwirklichung – Rückkehr. Eine neuplatonische Struktur im Denken Alberts des Großen und Dietrichs von Freiberg“, in: K.-H. Kandler et al. (Ed.), *Die Gedankenwelt Dietrichs von Freiberg im Kontext seiner Zeitgenossen* (Freiberger Forschungshefte, D 243 Geschichte), Freiberg 2013, 229-244. C. Steel, “Abraham und Odysseus. Christliche und neuplatonische Eschatologie“, in: J. A. Aertsen / M. Pickavé (ed.), *Ende und Vollendung. Eschatologische Perspektiven im Mittelalter* (Miscellanea Mediaevalia 29), Berlin - New York 2002, 115–137.

⁸ Para a correlação de Eckhart à mística cf. D. Mieth, *Meister Eckhart*, München 2014, 218-223.

A esse respeito, não devem ser escondidas também as reservas quanto ao conceito de mística em relação a Meister Eckhart, Teodorico de Freiberg e Bertoldo de Moosburg, que Kurt Flasch,⁹ Burkhard Mojsisch¹⁰ e Loris Sturlese¹¹ alegam, substituindo-o com a teoria do intelecto (dinâmica da razão, doutrina da *imago* e do *homo divinus*), ou, como Sturlese formula, com “análises filosóficas e metafísicas racionalmente compreensíveis” cujo foco é deslocado “de um nível teológico para um nível puramente filosófico”.¹² Aqui não é o lugar para a discussão das objeções em relação ao conceito de mística ou da sua recusa. Reportando-nos à posição equilibrada de Werner Beierwaltes¹³ sobre isso e às críticas, às vezes fortes, de Alois M. Haas à “Escola de Flasch” com vista à pesquisa de Eckhart, vamos deixar a observação de que também a mística entendida como *scientia* teológica por Alberto Magno no comentário ao *De mystica theologia* do Pseudo-Dionísio Areopagita não significa nem um “conhecimento irracional”, nem “visões místicas, audições e experiências particulares”¹⁴ que se subtraem à racionalidade, mas sim uma abertura autotranscendente do entendimento humano ao seu fundo divino, a origem da sua proveniência, uma

⁹ K. Flasch, “*Procedere ut imago*. Das Hervorgehen des Intellekts aus seinem göttlichen Grund bei Meister Dietrich, Meister Eckhart und Berthold von Moosburg“, in: K. Ruh (Hg.), *Abendländische Mystik im Mittelalter*, 125–134, aqui 131: “Eckhart e Teodorico ensinavam que o intelecto é *imago* pois ele corresponde ao próprio Deus e não a uma determinada ideia no espírito de Deus. Ele [Eckhart] mudou com isso o acento da teoria do intelecto para a teoria do *unum*, mas, como Teodorico, ele permitiu que a criação do espírito consistisse no fato de ele reconhecer seu princípio divino sem a intervenção de seres intermediários. Enquanto alguém tomava conhecimento de tais teoremas apenas a partir dos sermões alemães e separados do contexto da discussão filosófica agora documentável – aquele da discussão da categoria de causalidade - provavelmente se sentia compelido a classificá-los como “mística”. Concluo meus acenos sobre Eckhart com a observação subjetiva de que hoje considero a palavra “mística” não apenas supérflua, mas bastante prejudicial à pesquisa de Eckhart”.

¹⁰ B. Mojsisch, “»Dynamik der Vernunft« bei Dietrich von Freiberg und Meister Eckhart“, in: K. Ruh (Hg.), *Abendländische Mystik im Mittelalter*, 135–144, aqui 138–139: “Em um ponto, entretanto, Teodorico e Eckhart concordaram: nenhum dos dois entendeu seu pensamento como mística. [...] Aplicar o conceito de ‘mística’ ao pensamento de Teodorico e de Eckhart está errado; pois, apesar de toda a divergência de seus pensamentos, eles concordaram em pensar apenas na dinâmica da própria razão em suas diferentes execuções, uma razão que não conhece nenhuma oposição a Deus, mas antes ao próprio movimento divino, que naturalmente se pensa ser diferenciado, e como este movimento é sua a sua própria rede de relações”.

¹¹ L. Sturlese, “»Homo divinus«. Der Proklos Kommentar Bertholds von Moosburg und die Probleme der nacheckhartschen Zeit“, in: K. Ruh (Hg.), *Abendländische Mystik im Mittelalter*, 145–161, aqui 155, 157: “Pode-se chamar esse modelo de pensamento do *homo divinus* [...] de “mística”. Neste caso seria “mística alemã”, pois no pensamento é certamente a cultura que desempenha um papel de onde ela surge e na qual vive, não a linguagem através da qual se exprime. Mas prefiro me ater ao texto de Bertoldo e chamá-la de “filosofia”, certamente uma *divinissima philosophia* (Expos., Tit. K. Sturlese, p. 47). [...] É difícil decidir se ela tem lugar na história da mística ocidental”.

¹² L. Sturlese, “Mystik und Philosophie in der Bildlehre Meister Eckharts“, in: J. Janota et al. (Hg.), *Festschrift Walter Haug und Burghart Wachinger*, Bd. I, Tübingen 1992, 349–361, aqui 359 e 360.

¹³ Beierwaltes, “Einführung“ (como na nota 2) A. M. Haas, “Aktualität und Normativität Meister Eckharts“, in: id., *Mystik als Aussage*, 384–470, aqui 396–416, esp. 412–413 nota 75.

¹⁴ Sturlese, “Mystik und Philosophie“, 359, 361.

autotranscendência que culmina na união com sua origem que anula a diferença e o pensamento.¹⁵

Se agora se considerar a multiformidade da tradição mística na Idade Média e especialmente entre os dominicanos, à qual pertence também o caminho de uma união afetiva com Deus através da ascese e da imitação de Cristo, não é surpreendente que o conceito de mística na pesquisa histórica não possa ser reduzido a um denominador comum. Mas mesmo as posições básicas em direção oposta no discurso sobre a mística dos séculos XIII e XIV se encontram, se não se rejeitar a priori o conceito por algumas razões, mesmo olhando o lugar da realização histórica da mística ocidental reivindicado por Haas, sua classificação científica sistemática, sua referência tradicional e horizonte heurístico, em suma: olhando a fundo seus pressupostos filosóficos teologicamente mediados.

Nesse contexto, o conceito de mística de Alberto Magno pode ser esclarecedor e útil. De acordo com a incorporação bíblico-cristã da mística como seu lugar histórico de realização, na medida em que é entendida como *scientia* ou apenas como *doctrina*, pertence claramente ao âmbito da teologia ou ela é a teologia, como deixa claro Alberto Magno. Pois o “Deus escondido” (*deus absconditus*, Is 45, 15), afirma Alberto em seu comentário *Super Mysticam theologiam Dionysii*, é o princípio original e o motivo a partir do qual a doutrina (*doctrina*) “sobre a teologia mística”, seu método, objeto, destinatário e fim são derivados.¹⁶ Por sua clara demarcação entre filosofia e teologia, dificilmente pode-se atribuir-lhe uma apropriação teológica de uma mística “filosófica”. A teologia mística como ciência *sui generis*, que não concilia com o ideal aristotélico de ciência, é guiada pela filosofia em sua realização. A adaptação da conceitualidade filosófica, dos métodos e dos teoremas, entretanto, não impede a associação sistemática de princípios teóricos e científicos da mística à ciência teológica, nem os questiona. Aquilo que podemos ver na teologia mística de Alberto é, por assim dizer, uma dialética do conhecimento especulativo no horizonte da finitude e da

¹⁵ Cf. Beierwaltes, “Einführung“, 116.

¹⁶ Albertus Magnus, *Super Mysticam theologiam Dionysii* c. 1, ed. P. Simon (Opera omnia XXXVII/2), Münster 1978, 453, 4–8. Para a apresentação geral desse escrito, seu modelo, fontes e teologia, bem como a literatura de pesquisa relevante, consulte as introduções às traduções do comentário do trabalho em inglês, francês, italiano e espanhol: *Albert & Thomas. Selected Writings*. Translated, edited, and introduced by S. Tugwell, New York – Mahwah 1988, 39–95, 116–129. Saint Albert le Grand, *Commentaire de la «Théologie mystique» de Denys le Pseudo-Aréopagite suivi de celui des Épîtres I-V*. Introduction, traduction, notes et index par É.-H. Weber, Paris 1993, 7–58. Alberto Magno, *Tenebra luminosissima. Commento alla Teologia Mistica di Dionigi l'Areopagita*. Introduzione, traduzione e note a cura di G. Allegro e G. Russino, (Machina Philosophorum 15), Palermo 2007, 19–55. *Alberto Magno. Sobre la Teología Mística de Dionisio/Super Mysticam Theologiam Dionysii*. Según el texto de la Editio Coloniensis traducido y editado por A. Meis. Latín-español (Anales de la Facultad de Teología 59/1-2), Pontificia Universidad Católica de Chile, Santiago 2008, 17–36.

teologia negativa. Isso coloca à disposição a estrutura fundamental para o intelecto humano de modo que seja “como que fora de si mesmo” e, com base na inspiração divina em certos sinais, elevado a um conhecimento e uma experiência indefinidos da divindade oculta (1Tm 6,16). A esta convergência fecunda de teologia e filosofia na mística medieval alude a fórmula “mística ou escolástica: uma falsa alternativa”, trazida à discussão por A. de Libera.¹⁷

A fórmula citada sublinha a importância essencial da filosofia para a mística especulativa, que assume o seu lugar histórico de realização no horizonte da filosofia e da teologia. Ao mesmo tempo, porém, como será mostrado por Alberto, isso significa que as negações e a luz divina representam as condições estruturais e hermenêuticas para realizar a unidade última do homem com Deus *qua excessus mentis*. A esse respeito a filosofia se torna, na convergência com a teologia negativa, a possibilidade fundamental da compreensão de tudo aquilo que se enquadra no conceito distinto de mística, que neste sentido pode ser indicada como teológica e, ao mesmo tempo, também como mística composta filosoficamente. Com essa interpretação nós seguimos Niklaus Largier que, com referência ao problema da mística em Meister Eckhart, escreve entre as outras coisas:¹⁸

“Nós nos encontramos em uma estrutura total e racionalmente convincente na qual o horizonte da filosofia e o da teologia se sobrepõem de uma forma específica. A teologia negativa torna-se o horizonte de uma teoria intelectual que não pode ser ultrapassada e que pode ser realmente entendida só como um trazer à mente a finitude. Como Eckhart enfatiza repetidamente, a unidade do homem com Deus não se realiza no desprendimento sem a luz da graça e a luz da glória. Não é a razão natural que, em sua autorrealização, pode ser o lugar da última unidade. Antes disso, é a negação desta autorrealização, a negação da reflexividade o momento do pensamento onde ele realiza sua finitude e onde se torna uma dependência plena de uma antecedência que nunca pode ser obtida. Em um modo só aparentemente paradoxal, justamente essa dependência é entendida como liberdade na qual toda razão e toda existência é pura possibilidade”.

Entretanto: do ponto de vista de Alberto Magno, consideramos um mal-entendido uma posição que não leva em consideração ou trivializa a diferenciação entre teologia e filosofia

¹⁷ Cf. Albertus Magnus, *Super Mysticam theologiam Dionysii* c. 1, ed. Simon, 461, 12–30. A. de Libera, “Mística o scolastica: una falsa alternativa”, in: M. Gardinali/L. Salerno (Hg.), *Le fonti del pensiero medievale* (Esedra 8), Milano 1993, 361–376. L. Sturlese, “Mística o filosofia? A proposito della dottrina dell’immagine di Meister Eckhart”, *Giornale critico della filosofia italiana*, sesta serie, vol. 12, anno LXXI (LXIII) (1992) 49–64; dt.: id., „Mystik und Philosophie in der Bildlehre Meister Eckharts“ (como na nota 11); id., “De vita beata. La felicità nel medioevo“ [Kongressbericht], *Bulletin de Philosophie Médiévale* 45 (2003) 258–259.

¹⁸ N. Largier, „Theologie, Philosophie und Mystik bei Meister Eckhart“, in: J. A. Aertsen/A. Speer (Hg.), *Was ist Philosophie im Mittelalter?* (Miscellanea Mediaevalia 26), Berlin – New York 1998, 704–711 aqui: 710.

em relação à mística como sem sentido, sendo capaz de ver¹⁹ a realização da mística especulativa em um conhecimento de Deus “quiditativo” (sic!) como uma questão de filosofia, mais precisamente de metafísica.²⁰

Se Alberto Magno, com sua interpretação da mística, é utilizado como a testemunha chave de uma posição que substitui a teologia pela metafísica, então deve-se perguntar se, além da teologia, há nele também um conceito de mística que não é apenas significativo, mas também mais poderoso do que na teologia ou só em conjunção com ela, na medida em que seria capaz de transmitir uma visão da essência de Deus em virtude da razão filosófica. A mística, segundo seu entendimento, deve ser colocada no mesmo patamar da filosofia ou as duas perspectivas são tão unidas entre si e não mais distinguíveis uma da outra que se deve constatar que a mística cristã do final do século XIII e início do século XIV, especialmente a mística dominicana, é filosofia ou uma mística filosófica que não precisa de pressupostos teológicos de nenhum tipo? Se isso fosse verdade, então deveria ser perguntado se a mística filosófica, análoga à antropologia “filosófica” ou à estética “filosófica”, pertence ao campo da filosofia e como sua relação com a teologia deve ser determinada. Pode-se reprovar à compreensão teológica da mística um absolutismo ou um reducionismo representado em relação à filosofia e reconhecer nisso um ducto antifilosófico? Ou é a filosofia uma assistente da mística que, pelo fato de ser uma forma de conhecimento da *occultum divinitatis*, é ciência teológica?

Esperamos as respostas às questões aqui levantadas e mera e retoricamente apontadas, que não pretendem fornecer uma réplica polêmica aos debates brevemente descritos, da seguinte análise da compreensão da mística do *Doctor universalis*. Vamos nos concentrar, essencialmente, nas suas exposições a esse respeito no comentário ao *De mystica theologia* do Pseudo-Dionísio Areopagita e, apenas ocasionalmente, recorrer a paralelos conceitualmente relevantes em outras das suas obras. A particularidade da base textual primária do nosso

¹⁹ Refiro-me às duas seguintes conclusões de A. Beccarisi, que recebi no manuscrito da sua palestra “On German speculative mysticism” [Sobre a mística especulativa alemã], que ela apresentou no congresso internacional de filosofia medieval da S.I.E.P.M. realizada em Freising em 23 de agosto de 2012: “1) Se quisermos continuar a usar o rótulo ‘mística especulativa alemã’, devemos definir precisamente seu significado. Ele é baseado em uma avaliação exagerada da teologia aeropagítica como (?) uma fonte dos autores que acabamos de examinar. Exceto Bertoldo [de Moosburg], todos eles interpretam a *contemplatio Dei* ou como um conhecimento quiditativo de Deus (Alberto), ou como um surgimento natural do intelecto ativo (Dietrich) ou como *assimilatio in via e unio in patria* (Eckhart) [. . .] 3) Mística ou filosofia? Para mim, esta pergunta não faz muito sentido. A motivação metafísica da *unio dei*, é filosofia ou mística? A explicação racional da *visio dei*, é parte do campo filosófico ou místico? De uma forma banal, proponho superar esse contraste a fim de chamar Eckhart e os ‘místicos em outro sentido’ de acordo com a profissão deles, ou seja, *Magistri theologiae*”.

²⁰ Ver nota 31-33 abaixo. Cf. Albertus Magnus, *Super Mysticam theologiam Dionysii* c. 1, ed. Simon, 454, 50–53; id., *Super Dionysii Epistulas*, ep. 7, ed. P. Simon (Opera omnia XXXVII/2), Münster 1978, 505, 25–42.

autor, na qual esta pesquisa se baseia, sugere, como foi lembrado antes, que aqui se trata da sua interpretação da mística como ciência teológica, que se aproxima intimamente da filosofia neoplatônica e que o Pseudo-Dionísio Areopagita adotou de Proclo, tornando-a fecunda para o cristianismo. Enquanto Alberto Magno assimilou este legado e o levou adiante em uma ligação mais construtiva com a tradição teológica dos latinos, bem como com a filosofia de Aristóteles sob a inclusão das fontes árabes, colocou ao lado de Thomas Gallus e Roberto Grosseteste (os primeiros comentaristas latinos da obra do Pseudo-Dionísio Areopagita *De mystica teologia*), o fundamento para a teologia mística no Ocidente cristão e influenciou significativamente sua história nos séculos seguintes.²¹

II

O conceito de mística de Alberto Magno é peculiar pelo fato de não ser encontrado exatamente dessa forma nem em Thomas Gallus e Roberto Grosseteste, nem em Tomás de Aquino, tampouco nos representantes dominicanos da assim chamada mística renana. Uma exceção é constituída pelo aluno mais fiel de Alberto, Ulrico de Estrasburgo, que segue seu mestre também nesse aspecto.²² Burkhard Mojsisch referiu-se a este achado histórico-conceitual e o descreveu, com referência ao comentário de Alberto *Super Mysticam theologiam Dionysii*, no seguinte modo:²³

“Alberto Magno, em conexão com Dionísio Pseudo-Areopagita, deixou claro o que é mística (sem, naturalmente, querer falar de uma visão ou mística individual em um sentido psicologizante da palavra): mística é um conhecimento que passa do escondido ao evidente, místico é um conhecimento que se perde na escuridão da divindade - procedendo daquilo que para nós é evidente para o escondido; princípio desse perder-se é uma espécie de luz divina que eleva a razão em direção daquilo que ultrapassa a razão, de tal forma que a razão não conheça mais de forma abrangente, mas permaneça em uma que não está exposta a uma determinada notoriedade”.

²¹ Cf. K. Ruh, “Die ‘Mystica theologia’ des Dionysius Pseudo-Areopagita im Lichte mittelalterlicher Kommentatoren“, *Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur* 122 (1993) 127–145. B. Blankenhorn, *The Mystery of Union with God. Dionysian Mysticism in Albert the Great and in Thomas Aquinas* (Thomistic Ressourcement Series 4), Washington, D.C. 2015.

²² Ulrich von Straßburg, *De summo bono* l. 1 tr. 1 c. 6, ed. B. Mojsisch (Corpus Philosophorum Teutonicorum Medii Aevi I,1), Hamburg 1989, 16–18.

²³ Mojsisch, “»Dynamik der Vernunft«“ (como na nota 9), 138–139. Cf. auch A. de Libera/B. Mojsich, “Einleitung“, in: Ulrich von Straßburg, *De summo bono* l. 1, ed. Mojsisch, XVI–XVII.

Mas em que consiste, perguntamos, a particularidade do conceito de mística de Alberto em comparação com a interpretação relativa a isso de seu aluno Tomás de Aquino (que Bernhard Blankenhorn examinou recentemente),²⁴ e de outros teólogos nos arredores da escola dominicana alemã no período sucessivo ao comentário do escrito *De mystica theologia* do Pseudo-Dionísio Areopagita por Dionísio o Cartuxo († 1471)?

Típica de nosso autor é a interpretação da mística como ciência teológica, cujo princípio real não é a razão natural, mas a luz divina. Consequentemente, a *unio mystica* é interpretada intelectualmente como uma iluminação que não compreende uma afirmação determinada de conteúdo, mas representa uma realidade que domina o intelecto e é vinculativa em si mesma. Ela eleva o intelecto acima de si mesmo na escuridão divina (*divina caligo*), na qual permanece, tendo ultrapassado seus limites de compreensão e visão naturais, como em uma pessoa indefinidamente conhecida que está acima de tudo que é sensível e de tudo que é inteligível.²⁵

Também em vista da *contemplatio dei*, Alberto deixa claro que o tornar-se uno com Deus como objetivo almejado de uma contemplação é uma questão do intelecto. Este exige, para tanto, uma iluminação através da luz divina, mais precisamente: através da luz do intelecto do anjo (*lumen intellectus angelici*). A luz do intelecto agente, natural para todo homem, é insuficiente para reconhecer o divino em modo especulativo, por deduções prováveis ou deduções necessárias dos primeiros princípios. O próprio Deus não é olhado pelo intelecto humano enquanto este está *in via* [nesta vida terrena, ndT], nem mesmo é olhado nas mais sublimes contemplações, só é olhado algo que é de Deus, na medida em que a luz divina desce ao intelecto. Mas uma contemplação de Deus através da luz natural, que em última análise não chegaria a uma *unitio intellectiva*, permaneceria vazia.²⁶

A teologia mística, por meio do alinhamento com a razão e o conhecimento nos quais o afeto e a experiência são envolvidos,²⁷ coloca uma elevada exigência ao homem. Entretanto, não presumir-se-á nenhum caráter elitista, pois ela, segundo Alberto, corresponde exatamente

²⁴ Ver acima nota 20.

²⁵ Albertus Magnus, *Super Mysticam theologiam Dionysii* c. 1, ed. Simon, 455, 14–20: “Huiusmodi autem doctrina non procedit ex talibus principiis (sc. rationis), sed potius ex quodam lumine divino, quod non est enuntiatio, per quam aliquid affirmetur, sed res quaedam convincens intellectum, ut sibi super omnia adhaereatur. Et ideo elevat intellectum ad id quod excedit ipsum, propter quod remanet intellectus in quodam non determinate noto”. Cf. id., *Super Dionysii Epistulas*, ep. 5, ed. Simon, 493, 61–68.

²⁶ Albertus Magnus, *Super Mysticam theologiam Dionysii* c. 1, ed. Simon, 460, 69–75: “quantum ad finem contemplationis sive quantum ad id quod per contemplationem quaerimus, et sic est ipse deus non-velatus, ad quod in ultimo nostri pervenimus, in quo intellectuales naturas attingimus; frustra enim esset ratiocinativa inquisitio, nisi perveniret ad intellectivam unionem”. Cf. ibid. 464, 38–61.

²⁷ Cf. Albertus Magnus, *Super Mysticam theologiam Dionysii* c. 1, ed. Simon, 461, 12–30; ver abaixo nota 38.

à natureza do homem enquanto homem. Aprendemos como ele entende esse último de uma das suas primeiras obras, o *De IV coaequaevis*. Lá ele apresenta sua interpretação intelectualista do homem em conexão com a definição dionisiana e aristotélica dos elementos constitutivos e essenciais da natureza humana.²⁸ O homem enquanto homem seria *só* a natureza dotada de razão, ou, como ele a formulou incisivamente no comentário à *De caelesti hierarchia*, “somente o intelecto” (*solus intellectus*); os impulsos sensuais do homem, na medida em que ele é homem, estariam fora de sua natureza.²⁹ A união mística do homem com Deus, portanto, pode ser entendida como a satisfação avassaladora do desejo natural do homem de conhecimento (*desiderium naturale*), que alcança sua realização no processo de sua perfeição intelectual guiada pela razão e pela luz divina. A intelecção da realidade divina é o pressuposto para sua experiência afetiva e felicitadora, bem como para a adesão a ela. É lógico, portanto, que Alberto comece com a doutrina científica da teologia mística, a patrocinadora da doutrina da unidade com Deus, reflita sobre ela em termos de princípios e a identifique como uma disciplina independente da teologia, que até aquele momento se concentrara na explicação sistemática dos conteúdos da fé e na interpretação da Bíblia. Com seu conteúdo didático específico, a teologia mística se torna um âmbito da teologia negativa que até então não existia no sistema teológico da escolástica latina, e uma nova disciplina teológica.

A reflexão epistemológica e sistemática, que representa o ponto de partida para a exposição, explicação e desenvolvimento da doutrina dionisiana “sobre a teologia mística”,³⁰ da qual falaremos mais tarde, e o conceito distinto de uma contemplação teológica de Alberto, que ele determina claramente do conceito de *contemplatio philosophica*, são de fundamental importância do ponto de vista hermenêutico. Pois aqui está evidentemente o critério para uma

²⁸ Albertus Magnus, *De IV coaequaevis* tr. 4 q. 61 a. 4, ed. A. Borgnet (Opera omnia XXXIV), Paris 1895, 655b–656a. Cf. H. Anzulewicz, “Anthropology: The Concept of Man in Albert the Great”, in: I. M. Resnick (Hg.), *A Companion to Albert the Great* (Brill’s Companions to the Christian Tradition 38), Leiden – Boston 2013, 325–346; id., “Alberts Konzept der Bildung durch Wissenschaft”, in: L. Honnefelder (Hg.), *Albertus Magnus und der Ursprung der Universitätsidee*, Berlin 2011, 382–397 e 538–548 (Anmerkungen und Literatur), aqui esp. 388–392; id., “Św. Albert Wielki o naturalnym pragnieniu wiedzy”, *Przegląd Tomistyczny* XV (2009) 33–46.

²⁹ Albertus Magnus, *De IV coaequaevis* tr. 4 q. 69 a. 3 partic. 3, ed. Borgnet, 703a: “homo enim in eo quod est homo tantum est rationalis naturae: et sic sensualis motus est extra ipsum, id est, extra naturam hominis in eo quod homo.” Id., *Super Dionysium De caelesti hierarchia* c. 1, ed. P. Simon/W. Kübel (Opera omnia XXXVI/1), Münster 1993, 12, 55–56: “secundum Philosophum quod est hominis, inquantum homo, intellectus est et non sensus.” Para a fórmula intelectualista “homo inquantum homo solus est intellectus” cf. entre outros, meu esboço “Solus homo est nexus Dei et mundi. Albertus Magnus über den Menschen”, in: S. Fernández/J. Noemi/R. Polanco (Hg.), *Multifariam. Homenaje a los profesores A. Meis, A. Bentué y S. Silva* (Anales de la Facultad de Teología 1), Pontificia Universidad Católica de Chile, Santiago 2010, 321–335, bes. 331–332; id., “Anthropology: The Concept of Man”, 340–346.

³⁰ Albertus Magnus, *Super Mysticam theologiam Dionysii* c. 1, ed. Simon, 453–464.

resposta clara, no sentido de Alberto, à questão recorrente na investigação da história da filosofia, se a doutrina “metafisicamente motivada” da unidade do homem com Deus e a “explicação racional da visão de Deus” pertencem ao âmbito da filosofia ou da mística.³¹ Se se tomar conhecimento das suas declarações a esse respeito, a nova investigação sobre sua compreensão da mística demonstra ser um pseudoproblema.

A classificação científico-sistemática da mística, que Alberto entende como a *scientia* (ou *doctrina*) de *mystica theologia*, obviamente não está disponível. Ela não pode ser relativizada ou reinterpretada em prol da filosofia tendo como referência a *contemplatio* e a metafísica como seu lugar de execução, bem como a pretensa motivação da “mística especulativa alemã”. Tampouco pode ser completamente descuidada como um estorvo sem se enredar em contradição com a opinião dos Dominicanos. A distinção de Alberto entre uma *contemplatio philosophica* e uma *contemplatio theologica* torna claro que o conceito restrito de *contemplatio* é inapropriado para banalizar a diferença entre mística e filosofia.³²

“Cumpre dizer que a contemplação teológica concorda em alguns aspectos com a contemplação filosófica e difere em alguns aspectos dessa última; portanto, elas não são totalmente a mesma coisa. Ela concorda que, mesmo na contemplação teológica, há uma compreensão intelectual de algumas coisas espirituais sem impedimento por parte das paixões do sujeito e das dúvidas por parte da fé, ordenada para o descanso em Deus, que é a felicidade suprema. Mas difere no hábito, no fim e no objeto. Quanto ao hábito, porque a [contemplação] teológica é considerada através da luz infundida por Deus, enquanto o [conhecimento] filosófico é adquirido pelo hábito da sapiência; quanto ao fim, porque a [contemplação] teológica coloca o fim último na contemplação de Deus na vida ultraterrena, enquanto o [conhecimento] filosófico na visão que é observada em certa medida na vida terrena; também no que diz respeito ao objeto [contemplação] não difere na substância, mas no modo, porque o filósofo considera Deus na medida em que o tem como uma certa conclusão demonstrativa, enquanto o teólogo considera Deus como Aquele que está acima do entendimento e do intelecto. E é por isso que o modo de contemplação é diferente, porque o

³¹ Ver acima a nota 19.

³² Albertus Magnus, *Super Ethica* l. 10 lect. 16, ed. W. Kübel (Opera omnia XIV/2), Münster 1987, 774, 80 – 775, 13: “Dicendum, quod contemplatio theologica in aliquo convenit cum philosophica et in aliquo differt; unde non sunt omnino idem. Convenit enim in hoc quod etiam in theologica est inspectio per intellectum aliquorum spiritualium sine impedimento passionum ex parte subiecti et dubietatis ex parte fidei ordinata ad quiescendum in deo, quod est summa felicitas. Differt autem et in habitu et in fine et in obiecto. In habitu quidem, quia theologica contemplatur per lumen infusum a deo, sed philosophus per habitum sapientiae acquisitum; in fine, quia theologica ponit ultimum finem in contemplatione dei in patria, sed philosophus in visione, qua videtur aliquatenus in via; in obiecto etiam non quantum ad substantiam, sed quantum ad modum, quia philosophus contemplatur deum, secundum quod habet ipsum ut quandam conclusionem demonstrativam, sed theologus contemplatur ipsum ut supra rationem et intellectum existentem. Et ideo est diversus modus contemplandi, quia philosophus habet certitudinem demonstrationis, cui innititur, sed theologus innititur primae veritati propter se et non propter rationem, etiamsi habeat ipsam, et ideo theologus miratur, sed non philosophus”.

filósofo tem a certeza da prova na qual se baseia, mas o teólogo se baseia na primeira verdade por si mesma e não por causa de um argumento, mesmo que ele o tenha, e é por isso que o teólogo fica maravilhado, mas o filósofo não”.

Se voltarmos nossa atenção para o aspecto epistemológico da mística na compreensão de Alberto, constataremos que ele deriva a doutrina científica desta disciplina teológica de um versículo bíblico adaptado à sua maneira ao âmbito da teologia. Baseado em Is 45,15: “Verdadeiramente, tu és um Deus escondido, ó Deus de Israel, Salvador” define e explica resumidamente o modo de ensino característico da *mystica theologia*, seu objeto, destinatários bem como sua finalidade. Ele deriva o modo da teologia mística, com o qual são entendidos a certeza e o método de seu conhecimento, da palavra inicial da citação bíblica “verdadeiramente”. Ele deixa claro que a mística lança mão de um *modus divinus* e, portanto, difere de uma especulação filosófica. Ele explicou anteriormente, no comentário ao *De divinis nominibus*, como o *modus divinus* deve ser entendido e em que medida ele difere do método filosófico, assim como do método da metafísica (que é indicada em sentido equívoco como *scientia divina*), da seguinte forma:³³

“Cumpre saber, para a evidência disso, que há um modo duplo pelo qual recebemos o conhecimento das coisas, um filosófico e outro divino. O modo filosófico existe na medida em que nosso conhecimento é causado pelas coisas que estão sujeitas ao nosso intelecto, ou na medida em que é o método de adquirir conhecimento. Pois, se as coisas não estivessem sujeitas ao nosso intelecto, nosso intelecto não seria capaz de compreendê-las, nem suas formas poderiam ser produzidas nele, e assim ele não as reconheceria. O modo divino, porém, existe na medida em que recebemos conhecimento daquilo que está acima do nosso intelecto, enquanto aquele se introduz em nós, não segundo sua correspondência, mas segundo a faculdade de nosso intelecto. Portanto, quando ele entra nisso, não se insere como a algo específico, cujos limites de essência, poder, atividade ou propriedades ele vê, mas [ele se comporta] como em um mar infinito no qual ele reconhece mais

³³ Albertus Magnus, *Super Dionysium De divinis nominibus* c. 7, ed. P. Simon (Opera omnia XXXVII/1), Münster 1972, 348, 55–79: “Sciendum est autem ad evidentiam huius, quod duplex modus est, quo accipimus cognitionem de rebus, unus philosophicus et alter divinus. Philosophicus quidem modus est, secundum quod scientia nostra causatur ab entibus, quae subsunt nostro intellectui vel quantum ad modum accipiendi scientiam. Si enim non subsent nostro intellectui, intellectus noster non posset comprehendere ea, nec formae ipsorum possent fieri in ipso, et sic nec cognosceret ea. Modus autem divinus est, secundum quod accipimus cognitionem ab eo quod est supra intellectum nostrum, inquantum illud immittit se nobis, non secundum proportionem suam, sed secundum potestatem intellectus nostri. Et ideo quando venit in illud, non figitur in ipso tamquam in aliquo determinato cuius fines vel essentiae vel virtutis vel operationis vel proprietatum inspiciat, sed sicut in quodam pelago infinito, in quo verius cognoscit, quid non est quam quid est. Et circa illam non potest ponere ratio aliquem modum eorum quae accipit secundum aliam viam accipiendi, eo quod modi accipiendi sunt oppositi. Et ideo omnia quae invenit in rebus secundum modum philosophicum, negat ab eo propter oppositos modos accipiendi, et non quia res ipsa non verissime sit in eo”.

verdadeiramente aquilo que não é daquilo que é. E, em relação a isso, a razão não pode estabelecer um modo daquilo que recebeu de outra forma, porque os modos de receber são opostos. E, portanto, nega tudo o que aprende filosoficamente nas coisas, por causa dos modos opostos de recepção e não porque a coisa em si não está nela em modo mais verdadeiro”.

A mística e a filosofia se distinguem em seus diferentes modos de conhecimento. Enquanto a filosofia se baseia nas faculdades cognitivas naturais do homem, a mística é dependente de uma luz divina que ultrapassa a força natural do entendimento e habilita suas faculdades cognitivas a uma visão de Deus. Essa visão, porém, permanece um conhecimento indistinto e indefinido “quia” [quê, *ndT*] de Deus, nunca um conhecimento distinto da essência “propter quid” [por causa de que]:³⁴

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

O conhecimento místico de Deus é o oposto do modo natural de conhecimento, porque começa daquilo que é evidente para a razão, que nega passo a passo em relação a Deus, sem poder confirmar algo de certo sobre sua essência (*quid est*). A razão permanece assim em uma certa confusão (*in quodam confuso*), ou melhor, “em algo que é conhecido em modo indefinido” (*in quodam non determinate noto*). Este conhecimento, que a razão natural não adquire com a sua própria força, mas antes dominada pela luz divina “superior”, neste sentido não é deficitário. A inspiração divina (*divina inspiratio*), interpretada como iluminação, na qual se baseia esta ciência, garante-lhe um conhecimento que vai além da razão enquanto tal. A este respeito, a teologia mística se assemelha à Sagrada Escritura, que em tudo é devedora

³⁴ Albertus Magnus, *Super Mysticam theologiam Dionysii* c. 2, ed. Simon, 466, 59–69: “Dicendum, quod in deo vacant omnes modi cognoscendi naturales nobis, quibus scientias acquirimus; neque per se notus est sicut principia, neque ‘propter quid’, quia non habet causam, neque ‘quia’, quia non habet effectum proportionatum. Sed mens nostra suscipit quoddam lumen divinum, quod est supra naturam suam, quod elevat eam super omnes modos visionis naturales, et per illud venit ad visionem dei, confuse tamen et non determinate cognoscens ‘quia’. Et ideo dicitur, quod per non-videre videtur deus, scilicet per non-videre naturale”.

da inspiração divina. Seu amparo no princípio divino significa implicitamente que ela ultrapassa o critério da cientificidade segundo o ideal de ciência de Aristóteles. Ela não remonta a um modo natural de conhecimento e a argumentos da razão, sujeitos a dúvidas e erros, mas sim à luz divina que lhe garante um conhecimento que é incontestável.

O objeto (*materia*) da teologia mística, da qual tem sua determinação como “mística”, é, como disse, o Deus escondido. Seu conhecimento é místico porque deixa nosso intelecto “em um conhecimento indefinido” que está acima de todo conhecimento. Procede em virtude da luz divina que domina o intelecto humano, habilita-o à remoção de Deus das propriedades não conformes à sua natureza que o ocultam, eleva-o acima de si mesmo à união com ele, o “conhecido indefinido”, para que se apegue a ele de um modo que ultrapassa todo conhecimento.³⁵ Ora, resta ver se a ascensão intelectual ao oculto da divindade, que nem ‘*propter quid*’ nem ‘*quia*’, mas apenas ‘indefinidamente *quia*’ é reconhecida pela mente humana, desde que seja habilitada pela luz divina para ser adequadamente denominada ‘mística da essência’, como Alois M. Haas sugere com sua tipologia das manifestações da mística.³⁶

A mística como ciência teológica no *modus divinus*, que ensina a ascensão a um conhecimento sobrenatural e à união do homem com o Deus escondido, em última instância não atende aos interesses teóricos nem práticos do professor e do destinatário desse ensinamento. Ela não tem por objetivo nem o conhecimento por amor do conhecimento, nem a perfeição ética do homem enquanto homem, mas sua salvação eterna.³⁷ Com o conceito de *salus aeterna* Alberto entende uma visão direta e livre de toda miséria daquilo que é concedido ao homem pelo conhecimento de Deus sob as condições contingentes, através negações, apenas em modo indistinto e escondido.³⁸

³⁵ Albertus Magnus, *Super Mysticam theologiam Dionysii* c. 1, ed. Simon, 453, 20–34; 454, 78 – 455, 24. Cf. A. Meis, “El misterio de la alteridad en Alberto Magno *Super Mysticam Theologiam Dionysii*”, *Teología y Vida* 47 (2006) 541–574. M. Führer, “Albert the Great and Mystical Epistemology”, in: Resnick (Hg.), *A Companion to Albert the Great*, 137–161, aqui 137, 160.

³⁶ Haas, “Was ist Mystik?“, 333. Para justificar nossas preocupações, consultar a nota 33 acima, além disso K. Comoth, “Albertus Magnus und die spekulative deutsche Mystik“, *Salzburger Jahrbuch für Philosophie* 26/27 (1981/1982) 99–102.

³⁷ Para este e o seguinte: Albertus Magnus, *Super Mysticam theologiam Dionysii* c. 1, ed. Simon, 454, 4–12: “Non enim finis huius doctrinae est tantum, ut sciamus neque ut solum per opera ‘boni fiamus’, sicut in ethicis, sed ut ulterius ad aeternam salutem perveniamur, in qua quod hic occultum de deo nobis relinquitur per negationes, sine aliquo velamine et aperte nobis obiciatur. Sap. XV (3): ‘Nosse te consummata iustitia est, et scire iustitiam et veritatem tuam radix est immortalitatis’. Gen. XXXII (30): ‘Vidi dominum facie ad faciem, et salva facta est anima mea’.

³⁸ Cf. *ibid.*, ed. Simon, 463, 28–33: “in patria videtur deus per se, in contemplatione autem viae videtur in effectibus gratiae et luminis descendentis in ipsam. Iterum in patria visio eius liberabit perfecte ab omni miseria, quod non est hic, et iterum ibi erit per habitum gloriae, hic autem per habitum gratiae”. Para mais evidências e

Se o conhecimento de Deus e a união com Ele, bem como sua visão face a face são concebidos de forma evidentemente intelectualista, isso não significa que a experiência afetiva passe em segundo plano em todos os níveis de ascensão. Como indicado anteriormente, ela permanece uma parte indispensável da teologia mística, para a qual vale também a caracterização de *scientia afetiva*. Alberto vê a “paixão” como a fiadora de um conhecimento relacionado à realidade que faz parte da felicidade. Em sua opinião, conhecimento e experiência afetiva estão relacionados um com a outra e se exigem reciprocamente. O conhecimento intelectual depende da experiência para se referir à realidade. O afeto, ao invés, precisa do conhecimento para não ser cego à inspiração divina.³⁹ O desapego de todas as realidades sensoriais, afetivas e racionais, incluindo o próprio pensamento, é o pré-requisito para a iluminação através da luz divina e para a *unio*, que transcende o conhecimento e a experiência e acontece acima do intelecto. O apego do intelecto ao “conhecido indefinidamente” na união mística com Deus, entretanto, não é compreensível sem participação do afeto.⁴⁰

III

Conclusão. Nossas exposições esquemáticas sobre o conceito de mística de Alberto Magno ficam limitadas apenas a alguns aspectos essenciais de sua interpretação e, portanto, devem ser entendidas como a tentativa de um primeiro inventário seletivo. Questões importantes e intimamente conexas ao conceito de mística, discutidas por Alberto, como os pressupostos subjetivos da união com Deus, a compreensão e a determinação da relação entre *contemplatio dei* e *raptus*, a estrutura e a definição do conteúdo da união intelectual, não puderam ser tratadas nesta exposição. Este breve esboço, no entanto, obtido a partir dos textos pertinentes do *Doctor universalis* e grosseiramente esboçado em seus contornos, pode dar-nos um quadro do que ele entende por mística.

explicações cf. Führer, “Albert the Great and Mystical Epistemology“, 156–157. G. Meersseman, “La contemplation mystique d’après le Bx Albert est-elle immédiate?“, *Revue Thomiste* 36 (1931) 408–421 (Separatum 184–197).

³⁹ Albertus Magnus, *Super Mysticam theologiam Dionysii* c. 1, ed. Simon, 458, 54–62: “divina non accipiuntur per principia rationis, sed quodam experimento per ‘compassionem ad ipsa’, sicut de Hierotheo dicit Dionysius, quod didicit divina ‘patiendi divina’. Sed affectus infectus illicito rerum amore non sentit dulcedinem divinae inspirationis, et ideo deficiente cognitione, quae est per experimentum, potest quidem formare syllogismos et dicere propositiones, sed realem scientiam non habet, quae est pars beatitudinis“. Cf. acima nota 26.

⁴⁰ Ibid., 454, 78–84; 455, 14–20. 77–79; 465, 7–9; 466, 59–68. Não vemos nenhuma evidência textual explícita para a opinião expressa por K. Ruh em “Die ‘Mystica theologia’“, 135–136, de que Alberto rejeita decisivamente a interpretação da *unio* de amor sustentada por Thomas Gallus e Roberto Grosseteste.

As questões hermenêuticas mencionadas no primeiro parágrafo deste artigo, que são discutidas em modo controverso na pesquisa sobre história da literatura e história da filosofia, podem ser respondidas de forma mais adequada à luz do que é apresentado aqui e, o que é mais importante para nós, de acordo com a intenção do autor. A esse respeito, foi possível delinear que não é nem Thomas Gallus, nem Roberto Grosseteste (os primeiros comentaristas latinos à obra *De mystica theologia* do Pseudo-Dionísio Areopagita), mas sim Alberto o pensador medieval que apresentou por primeiro um conceito distinto de mística no sentido de uma ciência teológica, desenvolvendo-o no espírito da tradição dionisiano-neoplatônica e agostiniana com a inclusão da herança aristotélica recém conhecida.

A teologia mística, cujo objeto é o Deus escondido da revelação bíblica (Is 45,15), e aquele que se dedica a esta ciência, seja como professor, seja como ouvinte, aspira ao *modus divinus* do conhecimento e à experiência do “indefinidamente conhecido” e indizível em si, com a finalidade da união com ele e salvação eterna para além da contingência. Na compreensão de Alberto, o paradoxo da mística consiste nisso: que ela, como Nicolau de Cusa formularia mais tarde em seu *Dialogus de Deo abscondito* e em sua obra programática *De docta ignorantia*, é, por assim dizer, uma ignorância instruída.⁴¹ Ela é, no aspecto material e formal, ou seja, em relação ao seu objeto e seu método, mas também em relação à sua finalidade uma “atividade teológica” (*theologicum negotium*),⁴². Esta declaração sistemático-científica qualificadora faz com que algumas das reflexões recentemente retomadas sobre a mística em Alberto Magno e o apelo por uma interpretação mais restrita do termo, que considera uma distinção entre mística e filosofia trivial e supérflua, pareçam incompatíveis com a visão do autor.

⁴¹ Sobre a influência de Alberto Magno em Nicolau de Cusa cf. I. Craemer-Ruegenberg, *Albertus Magnus*. Nova edição completamente revisada, atualizada e fornecida das notas da edição original editada por H. Anzulewicz (Dominikanische Quellen und Zeugnisse 7), Leipzig 2005, 179–183 (incluída a Bibliografia).

⁴² Cf. Albertus Magnus, *Super Dionysii Epistulas*, ep. 9, ed. Simon, 535, 10 – 536, 14; *Super Dionysium De divinis nominibus* c. 5, ed. Simon, 303, 37–43.