

MEDIAEVALIA

TEXTOS E ESTUDOS

10 (1996)

PSEUDO-DIONÍSIO AREOPAGITA

TEOLOGIA MÍSTICA

Versão do grego e estudo complementar
de

Mário Santiago de Carvalho



FUNDAÇÃO ENG. ANTÓNIO DE ALMEIDA

MEDIAEVALIA

TEXTOS E ESTUDOS

10 (1996)

PSEUDO-DIONÍSIO AREOPAGITA

TEOLOGIA MÍSTICA

Versão do grego e estudo complementar
de
Mário Santiago de Carvalho



FUNDAÇÃO ENG. ANTÓNIO DE ALMEIDA



UNIVERSIDADE CATÓLICA
PORTUGUESA



GABINETE
DE FILOSOFIA MEDIEVAL

Publicação da responsabilidade do Gabinete de Filosofia Medieval da Faculdade de Letras
do Porto e da Faculdade de Teologia da Universidade Católica Portuguesa — Porto

MEDIAEVALIA

TEXTOS E ESTUDOS

DIRECTORA:

Maria Cândida Monteiro Pacheco

CONSELHO CIENTÍFICO:

Agostinho Figueiredo Frias
Ângelo Alves
Arnaldo Pinho
Carlos Moreira de Azevedo
José Acácio Aguiar de Castro
José Francisco Meirinhos
José Maria Costa Macedo
Maria Isabel Pacheco
Mário Santiago de Carvalho

PROPRIEDADE, REDACÇÃO, ADMINISTRAÇÃO E DISTRIBUIÇÃO:

FUNDAÇÃO ENG. ANTÓNIO DE ALMEIDA
Rua Tenente Valadim, 231/343 — 4100 Porto - PORTUGAL
Telef. 606.74.18 Fax 600.43.14 Telex 27155 CULTUS P

O detentor dos direitos de edição do texto grego e o autor dos estudos insertos neste número autorizam a respectiva publicação.
Coordenação editorial: J. F. Meirinhos
Digitação do texto grego: Paula Pechincha

Depósito Legal 52780/92
Registo D.G.C.S. 116.014
ISSN 0872 - 0991

ÍNDICE GERAL

Prefácio	7
- Pseudo-Dionísio Areopagita - <i>Teologia Mística</i> (texto bilingue)	10
I - A Treva Divina	11
II - Via para alcançar a Treva	17
III - O método afirmativo e o método negativo	19
IV - A Causa não é sensível	23
V - A Causa não é inteligível	25
- Estudo Complementar	27
1. O 'caso' dionisíaco	27
2. Significado histórico-teológico da obra dionisíaca	30
3. A 'situação' dionisíaca	30
3.1. As metamorfoses da <i>philosophia</i>	35
3.2. A matriz neoplatónica	39
3.3. A matriz eclesiástica	45
3.4. A filosofia perfeita	50
4. O <i>Corpus Dionysiacum</i>	52
5. O sistema dionisíaco	54
6. O enigma do Areópago	70
7. Cartas	75
7.1. A Gaio, monge	75
7.2. Ao mesmo, Gaio	76
7.3. Ao mesmo	76
7.4. Ao diácono Doroteu	77
8. A Gramática arque-teológica dionisíaca	77
8.1. <i>Teologia Mística</i> : uma introdução	78
8.2. A Filosofia e o seu Outro?	84
8.3. A não-metafísica	91
9. O legado do Pseudo-Dionísio	98
10. Bibliografia	105
10.1. Edições e Traduções das Obras do Pseudo-Dionísio ..	105
10.2. Obras sobre Pseudo-Dionísio	106
10.3. Edições de Autores antigos	111
10.4. Outras Obras	112
- Índice Onomástico e Temático	119

Prefácio

Neste volume de *Mediævalia. Textos e estudos* apresenta-se a versão do grego e um amplo estudo complementar do pequeno tratado intitulado *Teologia Mística* que, na actualidade e juntamente com a *Hierarquia Celeste* ou *Angélica*, a *Hierarquia Eclesiástica*, os *Nomes Divinos* e um conjunto de dez *Cartas* (quatro das quais também se podem ler aqui em tradução, nas pp. 73-75), constituem o chamado *Corpus Areopagiticum* ou *Dionysiacum*. A sua atribuição tradicional a Dionísio Pseudo-areopagita continua a suscitar dúvidas e problemas, já que a identificação do autor permanece envolta numa atmosfera lendária cuja leitura rigorosa não parece possível fazer-se.

A análise da obra do Pseudo-Dionísio no seu conjunto e o estudo das fontes e influências sofridas, afastam hoje a hipótese primitiva de o autor se situar no I século da nossa era, parecendo dever deslocar-se antes para os finais do século V ou inícios do século VI.

As dúvidas em relação ao autor e à sua inserção cronológica num tempo exacto não invalidam, no entanto, nem atenuam o significado da sua obra, de influência ímpar, que percorre toda a Idade Média, sobretudo a partir da chamada Renascença Carolíngia, e permanece, como referência, ainda na modernidade.

Ligando profundamente a tradição neoplatónica e a via de inspiração cristã, a obra do Pseudo-Dionísio, sobretudo esta aqui representada, traça um plano de sabedoria englobante em que razão e mística se tocam.

Mário Santiago de Carvalho, que nos apresenta a tradução

do grego e um aprofundado estudo complementar sobre a obra, integrou desde o início o Conselho Científico desta revista e inaugurou-a com a sua tradução de *A natureza do Bem* de Santo Agostinho, sendo, igualmente, colaborador assíduo nos volumes até agora publicados. Professor Associado de Filosofia na Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, o seu *curriculum* científico é bem conhecido e dispensa apresentações. Não pode, no entanto, deixar de realçar-se a sua actividade de tradutor de textos medievais, dispersa também por outras colecções e que tem cumprido exemplarmente um dos fins que propúnhamos para *Mediævalia. Textos e estudos*, desde seu primeiro número: «acolher traduções, seguindo os critérios de fidelidade e rigor semântico, contribuindo para a fixação de terminologia filosófica em língua portuguesa.»

A tradução é acompanhada pelo texto grego da recente edição crítica, publicado por Günter Heil e Adolf Martin Ritter no vol. II do *Corpus Dionysiacum*, em curso de edição na colecção *Patristische Texte und Studien* da editora alemã Walter de Gruyter de Berlim, a cuja direcção penhoradamente agradecemos a graciosa autorização de publicação.

Maria Cândida Monteiro Pacheco

Pseudo-Dionísio Areopagita

ΠΕΡΙ ΜΥΣΤΙΚΗΣ ΘΕΟΛΟΓΙΑΣ ΠΡΟΣ ΤΙΜΟΘΕΟΝ

Texto grego da edição crítica por Günter Heil e Adolf Martin Ritter

Teologia Mística

Versão do grego e Estudo complementar por Mário Santiago de Carvalho

ΠΕΡΙ ΜΥΣΤΙΚΗΣ ΘΕΟΛΟΓΙΑΣ ΠΡΟΣ ΤΙΜΟΘΕΟΝ

<I>

<1> Τριάς ὑπερούσιε καὶ ὑπέρθεε καὶ ὑπεράγαθε, τῆς Χριστιανῶν ἔφορε θεοσοφίας, ἴθυνον ἡμᾶς ἐπὶ τὴν τῶν μυστικῶν λογίων ὑπεράγνωστον καὶ ὑπερφαῆ καὶ ἀκροτάτην κορυφήν· ἔνθα τὰ ἀπλᾶ καὶ ἀπόλυτα καὶ ἄτρεπτα τῆς θεολογίας μυστήρια κατὰ τὸν ὑπέρφωτον ἐγκεκάλμπται τῆς κρυφιομύστου σιγῆς γνόφον, ἐν τῷ σκοτεινοτάτῳ τὸ ὑπερφανεστάτον ὑπερλάμποντα καὶ ἐν τῷ πάμπαν ἀναφεῖ καὶ ἀοράτῳ τῶν ὑπερκάλων ἀγλαῖων ὑπερπληροῦντα τοὺς ἀνομμάτους νόας.

Ἐμοὶ μὲν οὖν ταῦτα ηὔχθω· σὺ δέ, ὦ φίλε Τιμόθεε, τῇ περὶ τὰ μυστικὰ θεάματα συντόνω διατριβῇ καὶ τὰς αἰσθήσεις ἀπόλειπε καὶ τὰς νοερὰς ἐνεργείας καὶ πάντα αἰσθητὰ καὶ νοητὰ καὶ πάντα οὐκ ὄντα καὶ ὄντα καὶ πρὸς τὴν ἔνωσιν, ὡς ἐφικτόν, ἀγνώστως

¹ Desejo agradecer vivamente à minha colega Maria Teresa Schiappa de Azevedo todas as preciosas indicações e sugestões que possibilitaram o aperfeiçoamento de uma primeira versão. Devo-lhe sábias indicações, mas qualquer imperfeição é única e exclusivamente da minha responsabilidade (M. S. de C.).

² Os títulos dos Capítulos não pertencem à edição crítica.

Ao longo das notas desta versão, recorreremos a abreviaturas, cujo desdobramento, no que diz respeito só a obras filosófico-teológicas post-helenísticas (ou seja, com exclusão dos textos bíblicos e dos textos filosóficos antigos), poderá ser facilitado pela consulta do «Estudo Complementar» § 10. 3. Presume-se que a identificação das passagens escriturísticas por meio de abreviaturas faz parte do patrimônio do homem ocidental de cultura mediana, enquanto que qualquer dilettante de filosofia antiga saberá identificar as obras de Platão mencionadas.

³ «Hyperousia» no original; daqui para a frente, e de maneira distinta da mais consagrada (vd., por exemplo, *Dictionnaire de Spiritualité*, tome IVb, Paris, 1961, s. v. «Essentiel», col. 1346 - 48), traduzimos «ousia» e seus derivados sempre por *-substancia(l)* em vez de *-essencia(l)*. Visto tratar-se de uma tradução igualmente legítima, aliás a preferida pelos tradutores medievais, não julgamos necessário justificar demoradamente a opção, que se inscreve na linha da interpretação que fazemos do pensar dionisino cf. «Estudo Complementar»).

TEOLOGIA MÍSTICA

— [997 A] A Timóteo¹ —

⟨I⟩²

A Treva Divina

⟨ 1 ⟩ Trindade, mais que substancial³, mais que divina e mais que boa⁴, que guardas a sabedoria divina dos Cristãos, guia-nos até ao ápice dos escritos místicos, que é mais que ignoto e mais que luminoso e o supremo⁵. Aí, os singulares, os puros, os imutáveis mistérios da teologia ocultam-se numa treva de silêncio⁶, mais que luminosa, arcano de quem se inicia, [997 B] que na maior obscuridade é mais que manifesta, mais que brilhante e completamente intangível e invisível, fazendo transbordar dos esplendores mais belos as inteligências desprovidas de olhos⁷.

Para mim, realmente, é isto que eu suplico; quanto a ti, amigo Timóteo, dedica-te à contínua exercitação nas maravilhas místicas e renuncia às percepções sensoriais e às actividades intelectivas, deixa tudo o que pertence ao sensível e ao inteligível e todas as coisas que não são e as que são; despojado de conhecimento, avança, na medida do possível, até à união com aquele que está acima de toda a

⁴ Cf. PLATÃO - *Tim.* 27c; 48d; 90c; *Corp. Herm.* V, 2; JÂMBLICO - *De myst.* V, 26; PROCLO - *In Alc.* 6, 3 sg; ID. - *In Parm.* IV, 3, 1 sg.; ID. - *In Tim.* I, 212, 30 sg.; ID. - *De dec. dub.* 64, 12.

⁵ Cf. PLOTINO - *En.* I, 7, 1; V, 3, 7, 13 sg; V, 5, 6; V, 5, 8, 3 sg.; V, 8, 11, 16; VI, 7, 34, 29; VI, 7, 38; VI, 9, 11, 13 sg.

⁶ Cf., sobre «treva», *Ex.* 20, 21; *Dt.* 4, 11 sg.; *2ºSam.* 22, 10; *1ºRs.* 8, 12, 53a; *2ºPar.* 6, 1; *Sl.* 18, 10; 96, 2; *Eccli.* 45, 5; GREGÓRIO de NISSA - *De Vita Moys.* II; ID. - *Hom. 1 in Cant. Cant.* 26, 9 sg; ID. - *Pss. tit.* I, 7; ID. - *Hex.* I, prooemium

⁷ «Annómatos», no original, literalmente: «sem olhos»; tradutores há que optam pela circunlocução «que sabem fechar os olhos». Não se entenda, portanto, «desprovidas de olhos» em sentido literal. Aliás, a recomendação para se ultrapassar a literalidade é, naturalmente, aplicável a quase todo o texto.

ἀνατάθητι τοῦ ὑπὲρ πᾶσαν οὐσίαν καὶ γινῶσιν· τῇ γὰρ ἑαυτοῦ
καὶ πάντων ἀσχετῶ καὶ ἀπολύτῳ καθαρῶς ἐκστάσει πρὸς τὸν
ὑπερούσιον τοῦ θείου σκότους ἀκτῖνα, πάντα ἀφελὼν καὶ ἐκ
πάντων ἀπολυθεῖς, ἀναχθήσῃ.

< 2 > Τούτων δὲ ὄρα, ὅπως μηδεὶς τῶν ἀμυήτων ἐπακούσῃ·
τούτους δὲ φημι τοὺς ἐν τοῖς οὖσιν ἐνισχημένους καὶ οὐδὲν
ὑπὲρ τὰ ὄντα ὑπερουσίως εἶναι φανταζομένους, ἀλλ'
οἰομένους εἰδέναι τὴ καθ' αὐτοὺς γνώσει τὸν θέμενον «σκότος
ἀποκρυφὴν αὐτοῦ >>. Εἰ δὲ ὑπὲρ τούτους εἰσὶν αἱ θεῖαι
μυσταγωγίαι, τί ἂν τις φαίῃ περὶ τῶν μᾶλλον ἀμύστων, ὅσοι τὴν
πάντων ὑπερκειμένην αἰτίαν καὶ ἐκ τῶν ἐν τοῖς οὖσιν ἐσχάτων
χαρακτηρίζουσιν καὶ οὐδὲν αὐτὴν ὑπερέχειν φασὶ τῶν
πλαττομένων αὐτοῖς ἀθέων καὶ πολυειδῶν μορφωμάτων; Δέον
ἐπ' αὐτῇ καὶ πάσας τὰς τῶν ὄντων τιθέναι καὶ καταφάσκειν
θέσεις, ὡς πάντων αἰτία, καὶ πάσας αὐτὰς κυριώτερον
ἀποφάσκειν, ὡς ὑπὲρ πάντα ὑπερούσι, καὶ μὴ οἶεσθαι τὰς
ἀποφάσεις ἀντικειμένας εἶναι ταῖς καταφάσεσιν, ἀλλὰ πολὺ
πρότερον αὐτὴν ὑπὲρ τὰς στερήσεις εἶναι τὴν ὑπὲρ πᾶσαν καὶ
ἀφαίρεσιν καὶ θέσιν.

< 3 > Οὕτω γοῦν ὁ θεῖος Βαρθολομαῖός φησι καὶ πολλὴν τὴν
θεολογίαν εἶναι καὶ ἐλαχίστην καὶ τὸ Εὐαγγέλιον πλατὺ καὶ
μέγα καὶ αἰθρῆς συντεταμημένον, ἐμοὶ δοκεῖν ἐκεῖνο ὑπερφυῶς
ἐννοήσας, ὅτι καὶ πολὺλόγος ἐστὶν ἢ ἀγαθὴ πάντων αἰτία καὶ
βραχύλεκτος ἅμα καὶ ἄλογος, ὡς οὔτε λόγον οὔτε νόησιν
ἔχουσα, διὰ τὸ πάντων αὐτὴν ὑπερουσίως ὑπερκειμένην εἶναι
καὶ μόνοις ἀπερικαλύπτως καὶ ἀληθῶς ἐκφαινομένην τοῖς καὶ
τὰ ἐναγῆ πάντα καὶ τὰ καθαρὰ διαβαίνουσι καὶ πᾶσαν πασῶν

substância e de todo o conhecer. No distanciamento irresistível e absoluto de ti mesmo e de tudo, uma vez arredado e liberto de todas as coisas, elevar-te-ás em plena pureza até ao brilho [1000 A], que é mais que substancial, da obscuridade divina⁸.

<2> Mas presta atenção, que nenhum dos não iniciados te ouça falar disto⁹, quero dizer, nenhum dos que se atêm às realidades existentes e imaginam que nada mais que substancial existe acima delas, mas antes se crêem ser capazes de entender, por força do seu próprio conhecimento, Aquele que dispôs «a obscuridade como ocultação»¹⁰. E se as iniciações nos mistérios divinos estão acima deles, o que dizer dos que são demasiado profanos, que imaginam a causa que se encontra acima de todas as coisas [1000 B] com base nas mais ínfimas e defendem que ela não se eleva acima das que não têm aspecto divino e revestem uma multiplicidade de formas? A ela devemos referir e dela devemos afirmar todos os atributos do que existe, por ser causa de todas as coisas, mas com mais razão se lhe devem negar todos eles, na medida em que ela ultrapassa a realidade de todas as coisas. Não por supor que as negações se opõem às afirmações, mas antes por que a causa é de longe anterior e superior às privações, e está acima de tudo o que seja aférese e atribuição.

<3> Deste modo, o divino Bartolomeu afirma, por exemplo, 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,¹¹ ou seja: [1000 C] que a boa causa de todas as coisas é de muitas como de escassas palavras, ao mesmo tempo que indizível, uma vez que não tem a ver com a palavra nem com o

⁸ «Skótos» — «obscuridade, treva, cegueira» — é o nome alternativo, embora raro (em rigor, aparece apenas por mais duas vezes na *T.M.*), para designar a Treva, normalmente «gnóphos».

⁹ Cf. PLATÃO - *Teet.* 155e 3.

¹⁰ *Sl.* 18, 12.A Vulgata lê, Treva, «Faz das Trevas o seu véu.» Traduzimos o masculino por 'Aquele' e o neutro por 'aquele'.

¹¹ Divergimos da lição adoptada pelos eruditos editores e, de acordo com lições atestadas por outros mss. (vd. ed. crítica p. 143 n.10), lemos *dokein* em vez de *dokein*.

ἀγίων ἄκρο ἦτων ἀνάβασιν ὑπερβαίνουσι καὶ πάντα τὰ θεῖα φῶτα καὶ ἤχους καὶ λόγους οὐρανίους ἀπολιμπάνουσι καὶ «εἰς τὸν γνόφον» εἰσδυόμενοι, «οὐ» ὄντως ἐστίν, ὡς τὰ λόγια φησιν, ὁ πάντων ἐπέκεινα. Καὶ γὰρ οὐχ ἀπλῶς ὁ θεῖος Μωϋσῆς ἀποκαθαρθῆναι πρῶτον αὐτὸς κελεύεται καὶ αὐθις τῶν μὴ τοιούτων ἀφορισθῆναι καὶ μετὰ πᾶσαν ἀποκάθαρσιν ἀκούει τῶν ολυφῶνων σαλπίγγων καὶ ὄρᾳ φῶτα πολλὰ καθαρὰς ἀπαστράπτοντα καὶ πολυχύτους ἀκτῖνας¹²· εἶτα τῶν πολλῶν ἀφορίζεται καὶ μετὰ τῶν ἐκκρίτων ἱερέων ἐπὶ τὴν ἀκρότητα τῶν θεῶν ἀναβάσεων φθάνει. Κάν τούτοις αὐτῷ μὲν οὐ συγγίνεται τῷ θεῷ, θεωρεῖ δὲ οὐκ αὐτόν (ἀθέατος γάρ), ἀλλὰ τὸν τόπον, οὗ ἔστι. (Τοῦτο δὲ οἶμαι σημαίνει τὸ τὰ θεϊότατα καὶ ἀκρότατα τῶν ὄρωμένων καὶ νοουμένων ὑποθετικούς τινες εἶναι λόγους τῶν ὑποβεβλημένων τῷ πάντα ὑπερέχοντι, δι' ὧν ἢ ὑπὲρ πᾶσαν ἐπίνοιαν αὐτοῦ παρουσία δείκνυται ταῖς νοηταῖς ἀκρότησι τῶν ἀγιωτάτων αὐτοῦ τόπων ἐπιβατεύουσα). Καὶ τότε καὶ αὐτῶν ἀπολύεται τῶν ὄρωμένων καὶ τῶν ὄρώντων καὶ εἰς τὸν γνόφον τῆς ἀγνωσίας εἰσδύνει τὸν ὄντως μυστικόν, καθ' ὃν ἀπομύει πάσας τὰς γνωστικὰς ἀντιλήψεις, καὶ ἐν τῷ πάμπαν ἀναφεῖ καὶ ἀοράτῳ γίγνεται, πᾶς ὧν τοῦ πάντων ἐπέκεινα καὶ οὐδενός, οὔτε ἑαυτοῦ οὔτε ἑτέρου, τῷ παντελῶς δὲ ἀγνώστῳ τῇ πάσης γνώσεως ἀνενεργησίᾳ κατὰ τὸ κρεῖττον ἐνούμενος καὶ τῷ μηδὲν γινώσκειν ὑπὲρ νοῦν γινώσκων.

¹² «Ἐπέκεινα», no original dionisino, «mais além (de)»; é o mesmo vocábulo com que na *República* (VI 509b) Platão se refere à transcendência do Bem. Cf., para a alusão à treva, GREGÓRIO de NAZIANZO - *Poemas dogmáticos* 29 (PG 37, 507); GREGÓRIO de NISSA - *De Vita Moys.* II, texto em que o episódio do Monte Sinai, a que a seguir se alude, representa a entrada na treva da incognoscibilidade; vd. ainda *Ex.* 20, 21 (cf. 19, 9); *Ex.* 19; 20, 18 - 21; 33, 21.

¹³ Cf. *Éx.* 19, 10, 20.

¹⁴ Cf. *Éx.* 33, 20 - 23.

¹⁵ Passagem de difícil tradução; verteu-se *lógous* (de 'logos') por "representações", mas também poderia optar-se por "ideias".

entendimento; isto, porque ela se encontra acima de todas as coisas, de um modo mais que substancial, e só se manifesta sem véus, na sua verdade plena, aos que transpõem tudo o que é impuro e o que é puro, que em cada subida se elevam além de todos os cumes santos e deixam para trás todas as luzes divinas, todos os sons e palavras do céu, penetrando «na treva onde» na realidade está — conforme dizem as Escrituras — aquele que tudo transcende¹².

E assim, não por acaso, o divino Moisés recebe pessoalmente ordem, não apenas de primeiro se purificar, mas também de se apartar dos que não são puros, e, depois de completa a purificação, ouve as trombetas de mil sons, [1000 D] vê os puros raios amplamente disseminados das muitas luzes perfulgentes; então, apartando-se da multidão, apressa-se, com os sacerdotes escolhidos, a chegar ao cume das divinas ascensões¹³. Entretanto, ele não se reúne de facto ao próprio Deus, nem a Ele mesmo O contempla (pois é invisível), mas ao lugar onde Ele está¹⁴.

(Suponho que isto significa o seguinte: as mais divinas e excelsas coisas que se podem ver e pensar são algo como representações hipotéticas das realidades sujeitas Àquele que se eleva acima de tudo¹⁵; [1001 A] através delas, mostra-se a presença daquele que está acima de toda a reflexão, estabelecida nos cumes inteligíveis dos seus lugares mais santos).

Nesse momento Moisés, liberto de tudo o que é visto e de tudo o que vê, penetra na treva do não-conhecimento, a treva autenticamente mística e, renunciando às percepções intelectivas¹⁶, chega à total intangibilidade e invisibilidade; entrega-se inteiramente ao que está acima de tudo e de nada (e não é ele próprio nem outro), unindo-se da forma mais perfeita ao que é completamente incognoscível mediante a total inactividade do conhecimento, conhecendo além do espírito graças ao acto de nada conhecer¹⁷.

¹⁶ “Percepções intelectivas” traduz “gnostikàs antilépseis”.

¹⁷ Cf. PLOTINO - *En.* V, 5, 7; GREGÓRIO de NISSA - *De Vita Moys.* II; ID. - *Beat.* 3.

Κατὰ τοῦτον ἡμεῖς γενέσθαι τὸν ὑπέρφωτον εὐχόμεθα γνόφον καὶ δι' ἀβλεψίας καὶ ἀγνωσίας ἰδεῖν καὶ γνῶναι τὸν ὑπὲρ θεῶν καὶ γνῶσιν αὐτῶ τῶ μὴ ἰδεῖν μηδὲ γνῶναι—τοῦτο γὰρ ἔστι τὸ ὄντως ἰδεῖν καὶ γνῶναι— καὶ τὸν ὑπερούσιον ὑπερουσίως ὑμνῆσαι διὰ τῆς πάντων τῶν ὄντων ἀφαιρέσεως, ὥσπερ οἱ αὐτοφυεῖς ἄγαλμα ποιοῦντες ἐξαιροῦντες πάντα τὰ ἐπιπροσθοῦντα τῇ καθαρᾷ τοῦ κρυφίου θεῶ κωλύματα καὶ αὐτὸ ἐφ' ἑαυτοῦ τῇ ἀφαιρέσει μόνη τὸ ἀποκεκρυμμένον ἀναφαίνοντες κάλλος. Χρὴ δέ, ὡς οἶμαι, τὰς ἀφαιρέσεις ἐναντίως ταῖς θέσεσιν ὑμνῆσαι' καὶ γὰρ ἐκεῖνας μὲν ἀπὸ τῶν πρωτίστων ἀρχόμενοι καὶ διὰ μέσων ἐπὶ τὰ ἔσχατα κατιόντες ἐτίθεμεν· ἐνταῦθα δὲ ἀπὸ τῶν ἐσχάτων ἐπὶ τὰ ἀρχικώτατα τὰς ἐπαναβάσεις ποιοῦμενοι τὰ πάντα ἀφαιροῦμεν, ἵνα ἀπερικάλυπτος γνῶμεν ἐκείνην τὴν ἀγνωσίαν τὴν ὑπὸ πάντων τῶν γνωστῶν ἐν πᾶσι τοῖς οὖσι περικεκαλυμμένην καὶ τὸν ὑπερούσιον ἐκεῖνον ἴδωμεν γνόφον τὸν ὑπὸ παντὸς τοῦ ἐν τοῖς οὖσι φωτὸς ἀποκρυπτόμενον.

¹⁸ [1025 A]

¹⁹ Cf. PLOTINO - *En.* V, 5, 7; GREGÓRIO de NISSA - *De Vita Moys.* II; ID. - *Beat* 3

²⁰ Cf. PROCLO - *In Parm.* VI, 190. Sobre o verbo celebrar, «hymneo», que aqui se repete, vd. *infra*, «Estudo Complementar» § 8.3.

Via para alcançar a Treva

[1025 B] Chegar a esta treva mais que luminosa é o que suplicamos e, pela privação da visão e pelo não-conhecimento, ver e conhecer Aquele que está acima da contemplação e do conhecimento, precisamente pelo acto de não ver nem conhecer¹⁹ — nisto consiste, de facto, a verdadeira observação e conhecimento —, e celebrar Aquele que é mais que substancial de um modo mais que substancial²⁰, pela aférese sistemática das coisas existentes; tal o artista que esculpe uma estátua ao natural, desbastando todas as excrescências [1025 C] que entram a contemplação pura da figura oculta, e apenas mediante essa aférese faz aparecer a formosura escondida tal como ela é em si mesma²¹.

É de facto necessário, creio, que celebres as aféreses em oposição às atribuições²²: nas afirmações principiávamos pelas primeiras de todas as coisas e, passando pelas medianas, descíamos até às mais ínfimas; aqui, ao invés, fazemos a ascensão a partir das mais ínfimas até às mais importantes, procedendo por eliminação sistemática a fim de conhecer sem véus aquele não-saber que em todos os seres se encontra velado por tudo o que conhecemos, e a fim de observar aquela treva mais que substancial, que toda a luminosidade que os seres comportam obscurece.

²¹ Cf. PLOTINO - *En.* I, 6, 9.

²² «Aférese» e «atribuição», no original, de «aphaireo» e «titthemí»; vd. Capítulo seguinte; remete-se também para o «Estudo Complementar» § 3. 4 e 8.

Ἐν μὲν οὖν ταῖς Θεολογικαῖς Ὑποτυπώσειςι τὰ κυριώτατα τῆς καταφατικῆς θεολογίας ὑμνήσαμεν, πῶς ἡ θεία καὶ ἀγαθὴ φύσις ἐνικῆ λέγεται, τῶς τριαδικῆ· τίς ἢ κατ' αὐτὴν λεγομένη πατρότης τε καὶ υἰότης· τί βούλεται δηλοῦν ἡ τοῦ πνεύματος θεολογία· πῶς ἐκ τοῦ ἀύλου καὶ ἀμεροῦς ἀγαθοῦ τὰ ἐγκάρδια τῆς ἀγαθότητος ἐξέφυ φῶτα καὶ τῆς ἐν αὐτῷ καὶ ἐν ἑαυτοῖς καὶ ἐν ἀλλήλοις συναϊδίου τῆ ἀναβλαστήσει μονῆς ἀπομεμένηκεν ἀνεκφοίτητα· πῶς ὁ ὑπερούσιος Ἰησοῦς ἀνθρωποφυϊκαῖς ἀληθείαις οὐσίωται καὶ ὅσα ἄλλα πρὸς τῶν λογίων ἐκπεφασμένα κατὰ τὰς Θεολογικὰς Ὑποτυπώσειςι ὑμνηται. Ἐν δὲ τῷ *Περὶ Θεῶν Ὀνομάτων*, τῶς ἀγαθὸς ὀνομάζεται, πῶς ὦν, πῶς ζωὴ καὶ σοφία καὶ δύναμις καὶ ὅσα ἄλλα τῆς νοητῆς ἐστὶ θεωνυμίας. Ἐν δὲ τῆς *Συμβολικῆς Θεολογίας*, τίνες αἱ ἀπὸ τῶν αἰσθητῶν ἐπὶ τὰ θεῖα μετωνυμῖαι, τίνες αἱ θεῖαι μορφαί, τίνα τὰ θεῖα σχήματα καὶ μέρη καὶ ὄργανα, τίνες οἱ θεῖοι τόποι καὶ κόσμοι, τίνες οἱ θυμοί, τίνες αἱ λῦπαι καὶ αἱ μῆνιδες, τίνες αἱ μέθαι καὶ αἱ κραιπάλαι, τίνες οἱ ὄρκοι καὶ τίνες αἱ ἀραί, τίνες οἱ ὕπνοι καὶ τίνες αἱ ἐγρηγόρσεις καὶ ὅσαι ἄλλαι τῆς συμβολικῆς εἰσι θεοτυπίας ἱερόπλαστοι μορφώσεις.

²³ [1032 C]

²⁴ Cf. *infra*, «Estudo Complementar», § 4.

²⁵ Cf. PROCLO - *Theol. plat.* II, 5 sg.; ID. - *In Parm.* VI, 43 sg.

²⁶ Cf. PROCLO - *De mal. subst.* 11, 23 sg; ID. - *Theol. plat.* II, 6, 10

²⁷ Cf. *infra*, «Estudo Complementar» § 4.

²⁸ Cf. *Ep.* IX.

O método afirmativo e o método negativo

[1032 D] Efectivamente, nos *Esboços Teológicos*²⁴ celebrámos os principais aspectos da teologia afirmativa²⁵: como [1033 A] é que podemos dizer, da natureza divina e boa, que é «una» e «trina»; que espécie de «paternidade» e «filiação» se invoca a respeito dela; o que pretende mostrar a teologia do Espírito; como é que, do bem imaterial e indivisível, da sua bondade íntima, surgiram as luzes que aí residem, como elas habitam nele e em si mesmas, conjunta e alternadamente, sem jamais abandonarem a morada que é coeterna com a sua propagação²⁶; como é que Jesus, que é mais que substancial, se assumiu como uma substância na verdade da natureza humana; e tantos outros aspectos relevados pelas Escrituras que são celebrados nos *Esboços Teológicos*.

Por sua vez, no livro que trata d' *Os Nomes Divinos*, dizemos de que modo se deve nomear o bem, o ser, a vida, a sabedoria, o poder e quantas outras denominações divinas são do domínio do inteligível. Na *Teologia Simbólica*²⁷ explicámos as metonímias que a partir dos sentidos podem ser conformes com a divindade, quais são as formas divinas [1033 B], as suas figuras, partes e órgãos; quais são os lugares divinos e suas disposições, e os ímpetos, quais as penas e as cóleras, quais os excessos e os desregramentos, quais as juras e as imprecações, quais os sonos e os despertares, e todas as outras formas e configurações sagradas que representam simbolicamente Deus²⁸.

Καὶ σε οἶομαι συνεωρακέναι, πῶς πολυλογώτερα μάλλον ἐστὶ τὰ ἔσχατα τῶν πρῶτων· καὶ γὰρ ἐχρῆν τὰς Θεολογικὰς Ὑποτυπώσεις καὶ τὴν τῶν Θείων Ὀνομάτων ἀνάπτυξιν βραχυλογώτερα εἶναι τῆς Συμβολικῆς Θεολογίας. Ἐπεὶ ὅσα πρὸς τὸ ἄναντες ἀνανεύομεν, τοσοῦτον οἱ λόγοι ταῖς συνόψεσι τῶν νοητῶν περιστέλλονται· καθάπερ καὶ νῦν εἰς τὸν ὑπὲρ νοῦν εἰσδύνοντες γνόφον οὐ βραχυλογίαν, ἀλλ' ἀλογίαν παντελῆ καὶ ἀνοησίαν εὐρήσομεν. Κάκει μὲν ἀπὸ τοῦ ἄνω πρὸς τὰ ἔσχατα κατιῶν ὁ λόγος κατὰ τὸ ποσὸν τῆς καθόδου πρὸς ἀνάλογον πλῆθος ηὐρύνετο· νῦν δὲ ἀπὸ τῶν κάτω πρὸς τὸ ὑπερκείμενον ἀνιῶν κατὰ τὸ μέτρον τῆς ἀνόδου συστέλλεται καὶ μετὰ πᾶσαν ἀνοδὸν ὅλως ἄφωνος ἐστὶ καὶ ὅλως ἐνωθήσεται τῷ ἀφθέγκτῳ.

Διὰ τί δὲ ὅλως, φῆς, ἀπὸ τοῦ πρωτίστου θέμενοι τὰς θείας θέσεις ἀπὸ τῶν ἐσχάτων ἀρχόμεθα τῆς θείας ἀφαιρέσεως; Ὅτι τὸ ὑπὲρ πᾶσαν τιθέντας θέσιν ἀπὸ τοῦ μάλλον αὐτῷ συγγενεστέρου τὴν ὑποθετικὴν κατάφασιν ἐχρῆν τιθέναι· τὸ δὲ ὑπὲρ πᾶσαν ἀφαίρεσιν ἀφαιροῦντας ἀπὸ τῶν μάλλον αὐτοῦ διεστηκότων ἀφαιρεῖν. Ἡ οὐχὶ μάλλον ἐστὶ ζωὴ καὶ ἀγαθότης ἢ ἀήρ καὶ λίθος; Καὶ μάλλον οὐ κραιπαλᾶ καὶ οὐ μηνιᾶ ἢ οὐ λέγεται οὐδὲ νοεῖται.

Enfim, creio que tu compreendeste já como as coisas ínfimas são de muito mais palavras do que as principais; e assim os *Esboços Teológicos* e *Os Nomes Divinos* tiveram de ser explicados com palavras mais breves do que *A Teologia Simbólica*, porque as palavras, quanto mais nos erguemos até ao que é elevado, mais se limitam numa visão de conjunto das realidades inteligíveis.

Assim também, agora, ao penetrarmos na treva que está acima do inteligível, não é a escassez de palavras que encontramos, [1033 C] mas uma completa privação delas, bem como do entendimento. Ali, o nosso discurso descia, vindo de cima até às coisas ínfimas e à medida que descia expandia-se até atingir uma proporcional abundância de palavras; porém agora que, ao invés, sobe das coisas ínfimas às transcendentais, na proporção da subida vai-se também contraindo, e no termo dela ficará completamente mudo, totalmente unido ao Inefável²⁹.

Mas porque é que então — dirás — , quando partimos do princípio mais elevado, estabelecemos sobre Deus afirmações e quando partimos das coisas procedemos por negações? É que, ao termos em vista o que está para além de toda a afirmação, tínhamos de fundamentar os nossos pressupostos afirmativos a partir do que lhe é mais conatural; enquanto que, ao ter em vista o que está acima de toda a aférese, temos de proceder por eliminações, negando os aspectos que lhe são mais alheios³⁰. Ou não será ele mais «vida» e «bondade» [1033 D] do que «ar» e «pedra»? E mais «não embriagado» e «não ressentido pelo ódio» do que «não se deixa dizer» ou sequer «não se deixa pensar»?³¹

²⁹ Cf. PROCLO - *In Alc.* 248, 5 sg.; ID - *In Crat.* 65.

³⁰ Mais uma vez nos deparamos com o método afirmação/negação e aférese; os vocábulos a que recorremos — «aférese», «negar», assim como «estabelecer afirmações» ou «pressupostos afirmativos» — traduzem apenas os compostos de «aphaireo» e «tithemi», conforme se disse em nota anterior. Em relação à lição do texto dionisino, cf. JÂMBLICO - *De myst.* V, 18 sg.

³¹ Cf. *1ºRs.* 19, 11; *Sl.* 117, 22.

< IV >

Λέγομεν οὖν, ὡς ἡ πάντων αἰτία καὶ ὑπὲρ πάντα οὐσα οὔτε ἀνούσιός ἐστὶν οὔτε ἄζωος, οὔτε ἄλογος οὔτε ἄνους· οὐδὲ σῶμά ἐστὶν οὔτε σχῆμα, οὔτε εἶδος οὔτε ποιότητα ἢ ποσότητα ἢ ὄγκον ἔχει· οὐδὲ ἐν τοπῷ ἐστὶν οὔτε ὁρᾶται οὔτε ἐπαφήν αἰσθητὴν ἔχει· οὐδὲ αἰσθάνεται οὔτε αἰσθητή ἐστὶν· οὐδὲ ἀταξίαν ἔχει καὶ ταραχήν, ὑπὸ παθῶν ὑλικῶν ἐνοχλουμένη, οὔτε ἀδύναμός ἐστὶν, αἰσθητοῖς ὑποκειμένη συμπτώμασιν, οὔτε ἐν ἐνδείᾳ ἐστὶ φωτός· οὐδὲ ἀλλοίωσιν ἢ φθορὰν ἢ μερισμὸν ἢ στέρησιν ἢ ῥεῦσιν οὔτε ἄλλο τι τῶν αἰσθητῶν οὔτε ἐστὶν οὔτε ἔχει.

A Causa não é sensível

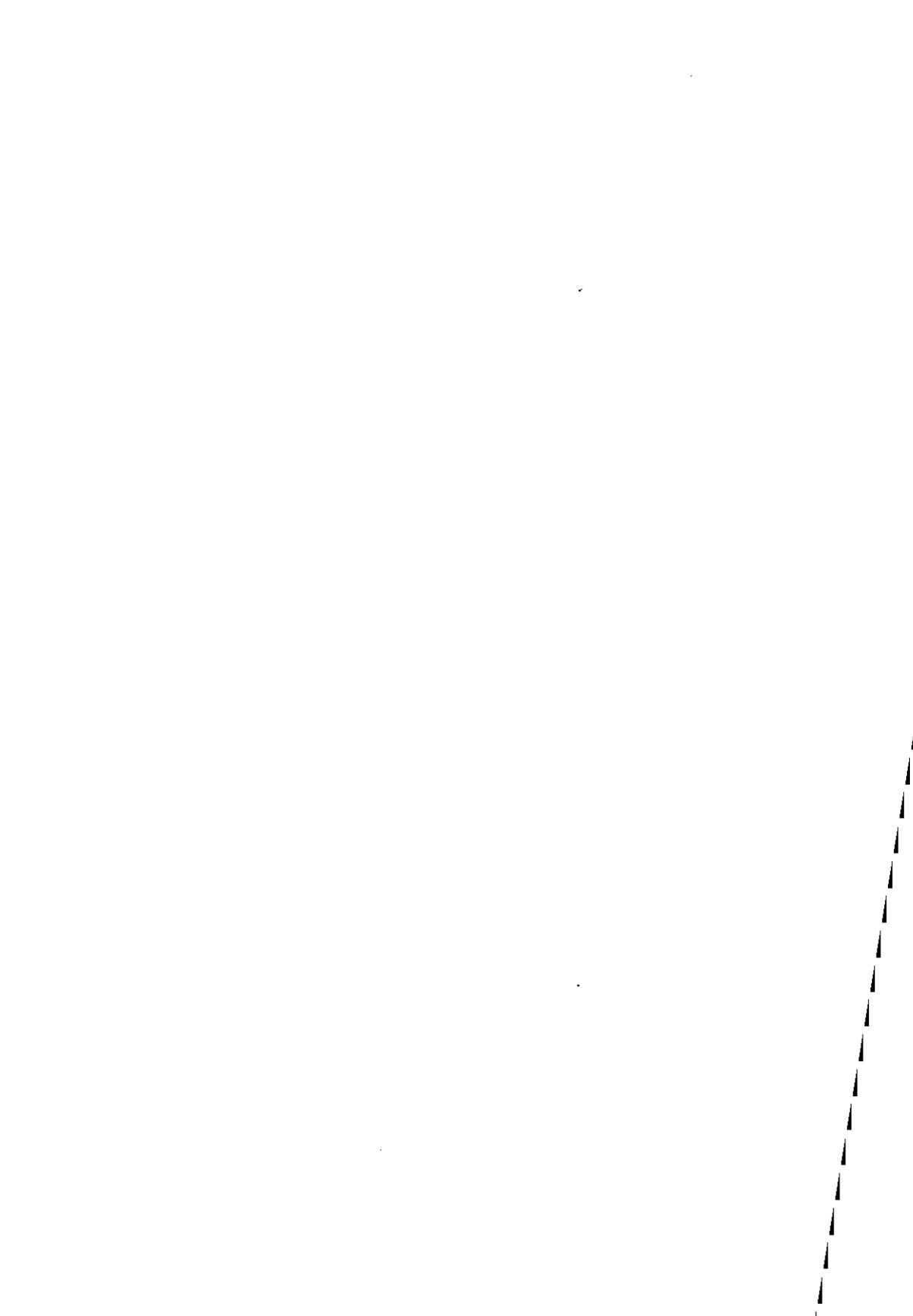
[1040 D] Dizemos, por conseguinte, que a causa de todas as coisas, embora acima de todas elas, nem é privada de substância nem de vida, nem de palavras nem de inteligência. Mas tão pouco é um corpo ou sequer uma figura, e não possui aspecto, quantidade ou volume. Não está em lugar algum nem é vista; não pode aperceber-se pelo tacto, nem sente nem é sensível; não conhece a desordem nem a perturbação, pois não é importunada pelas paixões materiais; também não é desprovida de poder, por estar submetida às contingências do sensível; não sente falta de luz; não sofre alteração nem corrupção nem divisão, nem privação nem derramamento, e nem é nem tem o que quer que seja de sensível³³.

³² [1040 C]

³³ Sobre todo este capítulo, cf. PROCLO - *Theol. plat.* II; 5 sg.; 10 sg.; ID. - *In Parm.* VI, 54 sg.

A Causa não é inteligível

E ao ascendermos de novo dizemos que 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 pensar³⁵; também não é número, nem ordem, nem extensão [1048 A] nem pequenez, nem igualdade ou desigualdade, semelhança ou dissemelhança; 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 eviternidade 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; não há palavra para ela, nem nome nem conhecimento; não é obscuridade nem luz, nem erro nem verdade; nem sobre ela, em sentido absoluto, há uma afirmação ou uma negação [1048 B], mas quando fazemos afirmações ou negações das realidades que vêm na sua sequência a ela nada atribuímos ou negamos, pois que a causa, soberana e unitiva, de todas as coisas, está acima de toda a afirmação e acima de toda a negação, identificando-se na sublimidade d' Aquele que, simplesmente liberto de tudo, está além do universo das coisas.



ESTUDO COMPLEMENTAR

1.

O 'caso' dionisíaco

Pouco sabemos acerca do autor do brilhantíssimo opusculozinho que acabámos de traduzir¹. A *Teologia Mística* integra-se, porém, num grupo de obras o *Corpus Areopagiticum* (ou *Corpus Dionysiacum*) — que deve pertencer a uma mesma personagem, provavelmente de origem síria, que vulgarmente identificamos pela designação estranhíssima Pseudo-Dionísio (ou Dinis) Areopagita. Nalgumas das obras do *Corpus* lia-se, de facto, a seguinte dedicatória (120 A, 396 A): «Dionísio presbítero ao presbítero Timóteo». A falar verdade, a identificação deste autor permanece ou envolta num mito ou num programa em relação ao qual os investigadores pouco podem fazer, no sentido de nele serem capazes de avançar.

O caso dionisíaco, no Ocidente, explica-se em poucas palavras. O abade de São Dinis, na França, Hilduíno (séc. IX), escreveu uma biografia do autor do *Corpus dionysiacum* (sobre o qual adiante diremos algo mais²) em que o identificava com um certo Dinis que no Areópago da cidade de Atenas ouvira o próprio São Paulo, convertendo-se de seguida (Act. 17, 16 - 34), e acabando os seus dias como mártir em Paris (PL 16, 23). (Na verdade, o fantasioso Dionísio, além de nos *Nomes Divinos* se remeter a São Paulo, endereçara uma das suas cartas ao apóstolo São João e, noutra, afirmava ser contemporâneo da morte de Cristo³.) Em 8 de Outubro do ano 827, Hilduíno aguardava, na sua Abadia, precisamente dedicada a São Dinis, a chegada de um manuscrito contendo aquele «corpus»⁴. Não seria difícil imaginarmos o ambiente e o significado da festa que nesse dia se viveu. Estamos, evidentemente, num período em que um livro pode valer mais do que um vasto terreno de cultivo ou tanto quanto, hoje, um Ferrari 456, mas mal andaríamos

¹ Servimo-nos da recente edição crítica do *Corpus Dionysiacum* II ("Patristische Texte und Studien" Bd 36), editada por G. Heil e A. M. Ritter (†), (Berlim- Nova Iorque 1991) 139- 150; vd. *infra* 10. 1.

² Vd. *infra* § 2, nota 10 e § 4.

³ Vd. *infra*, § 4 sobre Ep. X e Ep. VII.

⁴ Num manuscrito da *Hierarquia Eclesiástica* podia ler-se o seguinte *explicit*, «Dionísio Areopagita, bispo de Atenas, a Timóteo, bispo de Éfeso» (vd. M. De Gandillac, in *Oeuvres Complètes du Pseudo-Denys l'Aréopagite*, Paris, 1943, 326, n. 3).

se quiséssemos medir a importância deste acontecimento longe de qualquer cunho de ordem espiritual; assim, mesmo se eram poucos aqueles que sabiam ler, uma obra que se julgava tão contemporânea de Cristo era por si só uma riqueza que Monarquia e Igreja ocidentais não podiam desprezar; livro *de Deus*, objecto precioso, tal acontecimento teria um alcance autenticamente público e mesmo político. O manuscrito tinha sido trazido pelo imperador bizantino Miguel I em oferta ao rei Luís o Piedoso, facto translativo por si só importante já que, graças a ele, também o Ocidente passava a dispor de uma das (muitas) riquezas que ofuscava Bizâncio e cuja cultura seria imperioso importar, sob pena de o Ocidente se encontrar desprovido daquilo que verdadeiramente pode fundar e consolidar um Império e uma civilização renascente. Eis que a Idade Média latina nascia sob o signo de um livro grego e da bandeira de um programa político-cultural já esboçado por Carlos Magno, nos *Libri Carolini*: a passagem do poder para as mãos dos Francos era uma realidade irreversível, quer política quer religiosamente falando⁵. É sabido como Ado de Viena (†875) ao reportar as seis idades do mundo, instaura definitivamente, ao menos até ao ano de 1806, a ficção jurídica da ‘*translatio imperii*’, que ao ligar os imperadores romanos orientais a Carlos Magno traz consigo uma forte legitimidade da ideia de herança ou continuidade⁶.

Hilduino, que havia sido discípulo de Alcuino, deveria ter uma cultura e inteligência suficientemente sensível para logo procurar haurir, quer religiosa quer teologicamente, todo o manancial de saber registado em letras gregas. Também do ponto de vista religioso e de política eclesiástica seria de uma grande fortuna a coincidência entre o autor daquelas obras magníficas, agora também na posse da Igreja e do Império ocidental, e o mártir São Dinis que no Areópago, ao converter-se ao apóstolo Paulo, estava tão próximo da própria fonte da Revelação⁷. Infelizmente para o abade Hilduino, uma tal coincidência (aliás também conhecida no Oriente já que em 532 os monofisitas apelaram para a sua autoridade apostólica⁸) não passava de um mito.

⁵ Cf. K. FLASCH - *Introduction à la philosophie médiévale*, trad., Friburgo, 1992, 1 - 27. Vd. *infra*, nota 177.

⁶ Vd. H. GÜNTHER - *Le temps de l'histoire*, trad., Paris, 1995, 74-75.

⁷ Vd. mais adiante (§ 6) a reprodução do passo dos *Actos dos Apóstolos* em causa (17, 16 - 34); ela servir-nos-á para avançar com a nossa hipótese de trabalho ao «caso» dionisino.

⁸ Por «monofisismo» deve entender-se a doutrina (triumfante no Concílio de Éfeso de 449),

Por razões que ainda haveremos de indicar, o autor do *Corpus dionysiacum* não poderia, de facto, ter vivido no primeiro século da nossa era, mas só nos finais do século V ou princípios do VI, talvez em Atenas. Embora muitos estudiosos, desde cedo (e já durante a própria idade Média, como no caso de Abelardo⁹), suspeitassem daquela identificação, só a erudição histórica e filológica do século XIX pôde acabar definitivamente com o mito.

Relembremos, rapidamente, algo do contexto eclesiástico-cultural daqueles dois séculos da Antiguidade Cristã. Entre 470, data do terceiro saque a Roma, e 529, ano em que Justiniano manda encerrar a escola filosófica de Atenas, nasce o filósofo Boécio Anício (475/80), em Roma; a polémica monofisita está na ordem do dia (o Concílio de Calcedónia reunira-se em 451); e Victor de Vita narra (484/9) a perseguição dos Vândalos arianos à Igreja Católica africana na *Historia persecutionis Africanae provinciae*. Por esta altura, Pseudo-Dionísio deverá estar a escrever a sua obra, bem longe destes acontecimentos, talvez na cidade de Atenas, onde os pagãos, por enquanto, ainda podem ensinar institucionalmente. Proclo morre em 487, mas nascem (480) Cassiodoro e São Bento de Núrsia. Acontecimento importante para o Ocidente, o baptismo de Clóvis (c. 500) é contemporâneo das *Institutiones Grammaticae* de Prisciano, e pouco depois do ano em que Boécio, o autor da *Consolatio Philosophiae*, é mandado para a prisão (524), em 532, temos as primeiras notícias de obras dionisíacas. Em Constantinopla publica-se (534) o *Codex Justinianus*, Bizâncio invade Itália, e Fulgêncio de Ruspe confronta-se, nas suas obras, com problemas trinitários e cristológicos, além de questões relativas à graça e à liberdade provocadas pelo semipelagianismo.

que defende uma única natureza para Cristo, em vez de duas, humana e divina, como o Concílio de Calcedónia estipulará. Relativamente à questão cristológica, no Pseudo-Dionísio, vd. R. ROQUES - *L'Univers dionysien. Structure hiérarchique du monde selon le Pseudo-Denys*, Paris, 1954, 305 -329; vd. também *infra*, nota.

⁹Cf. D. LUSCOMBE - «Denis the Pseudo-Areopagite in the Middle Ages from Hilduin to Lorenzo Valla», in *Fälschungen im Mittelalter. Internationaler Kongress der Monumenta Germaniae Historica*, Hanover, 1988, t. I, 133 - 152.

2.

Significado histórico-teológico da obra dionisíaca

Coadjuvado por helenófonos, em 835 Hilduino dá por concluída a primeira tradução latina do *Corpus*, a qual, no entanto, enfermava de erros e escolhos de leitura e de interpretação vários¹⁰. Nós mesmo fizemos a experiência das adversidades filológicas da aventura de tradução de Dionísio¹¹. Do referido «Corpus» fazem já então parte quatro importantíssimos tratados — *Hierarquia Celeste*, *Hierarquia Eclesiástica*, *Nomes Divinos* e *Teologia Mística* — e dez *Cartas* de valor desigual, mas que na generalidade acompanham o temário dos tratados¹².

Felizmente, 25 anos mais tarde, o eminente João Escoto (que em homenagem a Dionísio passa a assinar Eriúgena) faz, sob o alto patrocínio de Carlos o Calvo, uma nova tradução daquele *corpus*, com base também em outras famílias de manuscritos, que aperfeiçoa um pouquinho mais o texto do *atelier* de tradutores de Hilduino. O Ocidente vivia então um momento de renascimento das letras, a chamada «Renasença Carolíngia», e graças aos seus protagonistas, designadamente ao irlandês João, passava-se a poder pensar teologicamente em latim sob um cadastro alternativo ao augustinismo¹³. Ou melhor: a teologia

¹⁰ Entendamo-nos bem quanto às dificuldades da operação tradutora, a três 'mãos', digamos assim. Alguém — o primeiro interventor num trabalho de equipa — lê o texto grego em voz alta; uma segunda personagem (de facto o verdadeiro «tradutor») profere em latim aquilo que acabou de ouvir em grego; uma terceira figura escreve em latim o que ouviu da boca da segunda figura. Ora, nestas condições de trabalho, detectam-se, pelo menos, as seguintes dificuldades, para nós, hoje em dia, inimagináveis: o primeiro leitor pode errar, dado o tipo específico de letras e de escrita (v. g. sem separações de palavras e com escassíssimas pontuações); a tradução em voz alta, para além do facto de depender daquilo que se ouve (e não necessariamente daquilo que foi efectivamente dito), também não pode evitar totalmente os erros de características fonéticas, o mesmo pode acontecer com o monge ouvinte-copista, o qual, por seu lado, pode entender mal, seja por defeito de dicção, sotaque, ou de audição.

¹¹ Tal como se registou no devido lugar, ficámos porém a dever muito ao saber da nossa colega Maria Teresa Schiappa de Azevedo.

¹² Por comodidade e economia, abreviaremos os títulos do *Corpus*, da seguinte forma: *H. C.* = *Hierarquia Celeste*; *H. E.* = *Hierarquia Eclesiástica*; *N. D.* = *Nomes Divinos*; *T. M.* = *Teologia Mística*; *Ep.* = *Cartas*. Aos títulos, e conforme a tradição, pospomos os números da paginação da edição do abade J.-P. MIGNE (*Patrologia Graeca*, III e IV, Paris, 1857).

¹³ No ainda algo recente oitavo Colóquio da SPES (=Society for the Promotion of Eriugenian Studies), alguns autores — G. d'Onofrio, J. McEvoy ou W. Beierwaltes — insistiram

latina passava a poder adquirir um rigor inédito até então, tornado possível pelo facto da gramática filosófica que subjazia ao texto do *Corpus* ser oriunda dos círculos neoplatónicos de Proclo († 487). De notar que além do facto de se poder dividir a obra de Escoto Eriúgena em duas fases distintas — antes e depois do seu contacto apertado com o *Corpus Areopagiticum* — com a obra-prima do irlandês, *De Divisione Naturae*, o Ocidente latino passou a deter, no neoplatonismo dionisiáco, a base acalentada para a elaboração de um completo sistema que integrasse todas as esferas do real bem como para a leitura da génese do real¹⁴.

Não se pense que o desafio que o texto grego do Pseudo-Dionísio lançava parou com João Escoto; João Sarraceno, no século XII, volta à empresa de uma nova tradução, logo seguido por Roberto Grosseteste (1235) e por Ambrósio Traversari (1436)¹⁵.

A atermo-nos apenas a uma leitura intempestiva do título aqui traduzido, pleno de excessos literários (pleonasmos, gradações, clímaxes, perífrases e oxímoros) e dominado por uma linguagem barroca, poderá parecer bizarro falarmos em «rigor» a propósito da mística. A coisa, naturalmente, terá de ser bem explicada, mas talvez nos possamos lembrar, para já, com Bertrand Russell, da afinidade existente entre mística e lógica, patente numa mesma atenção ao pormenor e num idêntico desprendimento dos desejos¹⁶. Mas, naturalmente, o rigor de

porém na síntese do agustinismo com o dionisismo levada a cabo por Eriúgena, vd. *Eriúgena: East and West*. Ed. by B. McGinn & W. Otten, Notre Dame, 1994, *passim*. Que não se leia, pois, a nossa alusão a um «cadastro alternativo» no exterior de qualquer complementaridade; aliás, esta estratégia latente de afinidade passaria ainda por dimensões e/ou noções platónicas (razão/autoridade), bíblicas e neoplatónicas («mensura»); vd. *infra* § 3.

¹⁴ Há traduções, inglesa, de JOÃO ESCOTO ERIÚGENA - *Periphyseon*, por I. P. Sheldon-Williams, L. Bieler e J. J. O'Meara, Dublin, 1968- 81, e também francesa: *De la division de la nature*, par F. Bertin, Paris, 1995; em português poderá ver-se C. H. do C. SILVA - «O pensamento da diferença no 'De divisione naturae' de Escoto Eriúgena», *Didaskalia* 3 (1973), 247- 303; M. F. BLANC - «A Divina Natureza segundo Escoto Eriúgena», *Revista Portuguesa de Filosofia* 52 (1996), 97 - 109; vd. *infra* § 10.1.

¹⁵ Vd. *Dyonisiaca* (citada na Bibliografia, *infra*), que integra um total de dezoito edições e traduções, publicadas em paralelo, que vão até ao séc. XVIII; destacaríamos a versão referida de Hilduíno (H), a de Eriúgena (E), a de Sarraceno (S), a de Grosseteste (R), que nos foi particularmente útil, a paráfrase de Tomás Gallus (V), além da versão de Marsílio Ficino (F).

¹⁶ Cf. F. NEF - «Lógica e Mística: A propósito do Atomismo Lógico de Russell e Wittgenstein», *Análise* 10 (1988), 91.

que falamos não acaba nesta afinidade, nem tem nela sequer o seu lugar dilecto. Com efeito, ao tornar-se leitor do neoplatónico Proclo, autor, como se sabe, dos célebres *Elementos de Teologia* (título que sendo embora dependente das *Sentenças* de Porfírio, nos poderia fazer lembrar os *Elementos* do célebre geómetra Euclides e que já pôde ser comparado com a *Ética* de Espinosa¹⁷), o cristão Pseudo-Dionísio deparou-se com uma produção teológica, decerto pagã, porém não assistemática, mercê do zénite intelectual do programa neoplatónico que desde o século III visava harmonizar um conjunto impressionante e variegado de dogmas e doutrinas religiosas que aparentemente dir-se-iam ir substituir definitivamente a filosofia. Vale por isso a pena transcrevermos o modo como A. C. Lloyd aludia ao «racionalismo» da filosofia neoplatónica contemporânea do nosso autor: «O sistema do século V representa acima de tudo o racionalismo, na acepção em que Descartes e Hegel são chamados racionalistas. Os graus de realidade coincidem com graus de simplicidade na medida em que dessa maneira a ordem real coincidia com a ordem lógica; é que, analisar um conceito, passa por encontrar os elementos que lhe são anteriores e que, pela sua presença, fazem dele um complexo. Necessariamente que este racionalismo faz das relações, relações internas, pois que a única verdade que reconhece pertence ao que Hume chamou relações de ideias. A regra de ouro “Todas as coisas em tudo, mas de maneira conveniente” exemplifica duplamente uma doutrina das relações internas. Primeiro, qualquer substância tinha de ser definida por relação a tudo o que não é (...), em conformidade ao modo que Proclo encontra no *Sofista* e Hegel em Proclo; em segundo lugar, a qualificação “de

¹⁷ A. C. LLOYD - «The Later Neoplatonists...», in *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, Cambridge, 1980, 306: «While confined to metaphysics it is a handbook of the same kind [of Porphyry's *Sententiae*], but formally it takes a remarkable step beyond the *Sententiae*: it is not merely presented as a set of theorems, but each of these is proved and (at least in intention) so that the proofs depend only on preceding theorems. Its clear parallel is in fact Spinoza's *Ethics*. The book was responsible for a good deal of the Neoplatonic current in scholastic theology through its silent absorption by Pseudo-Dionysius and the *Liber de causis*. Its contents are thoroughly abstract. Beginning with theorems (1 - 6) about Unity and the One it expounds at length the formal relations of generator and generated (7 - 112) and then in turn the formal character of the participated One or 'henads' (113 - 58), of Being (159 - 65), of Intellect (166 - 83) and of Soul (184 - 211)». Veja-se também *infra*, nota 45.

maneira conveniente” segue-se da teoria segundo a qual uma diferença de relação ou sujeito leva a uma diferença de qualidade possuída pelo sujeito. É elucidativo comparar o modo como Leibniz aplicou a regra ao que, também ele, chamou mónadas. Também poderia ajudar comparar-se a dupla estrutura dos géneros aristotélicos, que obedecem a uma forma lógica, e os “tipos” platónicos, que não obedecem, com os “conceitos” e os “universais” de Hegel.¹⁸»

Deixemos de lado o conjunto destes programas ou hipóteses de trabalho, nem todas, aliás, com o mesmo grau de pertinência. O que quereríamos evidenciar é que o nível de maturidade do neoplatonismo pagão dificilmente poderia ser dispensado pelo teólogo cristão sírio, na medida em que aquele poderia dar a este uma poderosa armação teórica. Seria errado pensar-se estarmos perante um espírito religioso desprovido de filosofia. Como adiante se verá, tratar-se-ia antes de uma transformação da própria filosofia. Não é de estranhar, assim, que um jovem cristão treinado ou educado na leitura da tradição eclesiástica grega (os chamados Padres da Igreja, com particular relevo para Orígenes e para os Capadóci¹⁹), ao tomar contacto com o edifício particularmente imponente da mais requintada teologia pagã, sentisse alguma sedução por uma aparelhagem conceptual e por uma lógica problemática, na qual, se era certo não poder ver o nome de Cristo, dava à tradição cristã a chave estrutural («hierárquica») que lhe faltava²⁰. A obra do maior e mais imediato discípulo do Areopagita, Máximo o Confessor, testemunha exemplarmente o que acabámos de dizer²¹. Ao promover essa operação, o *Corpus dionysiacum* poderia avantajá-lo no Oriente grego tal como uma parte da obra de Agostinho já imperava no Ocidente. Certo é que quando o Ocidente latino conheceu os tratados de Pseudo-Dionísio rapidamente pressentiu neles uma alternativa à construção da teologia de cariz augustinista. Seriam,

¹⁸ A. C. LLOYD - «The Later Neoplatonists...», 323.

¹⁹ Vd. *infra* § 3.3.

²⁰ Cf. R. ROQUES - *L'Univers...*, 30, citando H. C. 164 D: «A hierarquia é uma ordem sagrada (*táxis hierá*), uma ciência (*epistéme*) e uma actividade (*enérgeia*).»; vd. *infra* § 5.

²¹ Cf. H. U. von BALTHASAR - *Liturgie Cosmique. Maxime le Confesseur*, trad., Paris, 1947; mais recentemente, V. KARAYIANNIS - *Maxime le Confesseur. Essence et énergies de Dieu*, Paris, 1993. Sobre Máximo, em português, poderá consultar-se, a título de introdução, L. F. R. THOMAZ - «S. Máximo Confessor e os Valores Fundamentais do Ocidente», *Communio* 4 (1987), 516 - 529.

afinal, duas maneiras diferentes de se ser neoplatónico. Como se sabe, terá sido através do discípulo ocidental de Plotino (†270), Porfírio, autor de uma *Vida de Plotino* e editor das *Enéadas* do mestre, que Santo Ambrósio e Santo Agostinho tomaram contacto com o neoplatonismo, depois de Mário Vitorino ter traduzido para latim os dois gregos²². Ora, Pseudo-Dionísio (por ter sido talvez «ouvinte» de Damáscio em Atenas) permitia uma ligação a Plotino *via* Proclo, filósofo cujo significado, no Oriente, sempre se sobrepôs, verdadeiro epítome do próprio neoplatonismo.

Será preciso esperar-se pelo século XIV, com Bertoldo de Moosburgo, para que o Ocidente latino possa saber ler sistematicamente a obra neoplatónica de Proclo, até então conhecida sobretudo graças às obras de Pseudo-Dionísio Areopagita²³.

3.

A 'situação' dionisíaca

Com efeito, a compreensão da obra de Pseudo-Dionísio poderá enxertar-se em dois filões distintos, um eclesiástico e outro pagão, este último *grosso modo* posterior ao nascimento da religião cristã, pelo facto de se remeter ao filósofo Plotino que viveu no século III. Embora assumindo-se como um «platónico», a sua reinterpretação de Platão foi suficientemente original para, por si só, inaugurar uma outra «escola» conhecida pelo nome de neoplatonismo²⁴.

²² As *Enéadas* de Plotino são compostas por 54 tratados, organizados por Porfírio em seis grupos obedecendo a um plano fixo: ética, cosmologia e teologia; para uma edição, vd. «Bibliografia» no final. Acerca da alusão de Agostinho aos *libri platoniorum*, vd. a nossa edição do *Santo Agostinho. Diálogo Sobre a Felicidade*, Lisboa, 1988, 94, n. 17. J. M. BARBOSA - *Estudos de Filosofia Medieval: I. Manual de Ensino*, Lisboa, 1984, 17 - 20, ignorava o nome de Proclo, a propósito de Pseudo-Dionísio, relacionando-o apenas com Plotino.

²³ Importa porém mencionar pelo menos anterior e relevante trabalho de comentador proclusino, feito por Egídio Romano, cf. L. STURLESE - «Il dibattito sul Proclo Latino nel Medioevo fra l'Università di Parigi e lo Studium di Colonia», in *Proclus et son influence* (Actes du Colloque de Neuchâtel), Ed. G. Boss & G. Seel, Zurique, 1987, 270.

²⁴ Tradicionalmente, entende-se por «neoplatonismo» a corrente filosófica, dominante a partir do século III, que, privilegiando os planos metafísico e ético, se extrai da obra de Plotino. Porém, não se pode esquecer os seus antecedentes naturais: desde a Antiga Academia, logo após a morte de Platão, passando pelo próprio Aristóteles, e sobretudo o seu comentador Alexandre de Afrodísias, pelo estoicismo (sobretudo o chamado

Graças aos trabalhos de H. Koch e de J. Stiglmayr, os quais mostraram a dependência do capítulo IV de *Os Nomes Divinos*, dedicado ao problema do mal, para com a obra de Proclo, conhecida pelo título latino *De malorum subsistentia*, não só se determinou que o nosso autor jamais poderia ter sido ouvinte de São Paulo como também se começou a estudar a influência neoplatónica que sofreu. (As investigações foram depois continuadas por H. Weertz, H. F. Müller, G. della Volpe, R. Roques, M. Schiavone, W. Beierwaltes, B. Brons, H. D. Saffrey, S. Gersh, S. Lilla, C. Steel.) Este tipo de trabalhos foi ainda prolongado noutras direcções: estudiosos como E. von Ivánka e E. Corsini, examinaram a relação entre o nosso autor e o *Parménides* de Platão; C. Pera, e o mesmo Corsini, descobriram paralelos com o *De diis* de Salústio; L. H. Grondijs e R. F. Hathaway dedicaram-se à dependência do nosso autor em relação a Damáscio, o último dos representantes oficiais da Escola de Atenas. Por seu lado, C. Pera, H. Ch. Puech, V. Lossky, E. von Ivánka e W. Völker, estudaram as influências dos Padres Alexandrinos e Capadócijs em Pseudo-Dionísio Areopagita²⁵.

Podemos assim falar em duas matrizes fundadoras, a neoplatónica e a da então relativamente longa, e por isso substancial, tradição eclesiástica. Em todo o caso, e antes de dizermos algo mais sobre estas matrizes, gostaríamos de deixar bem claro como o projecto dionisíaco radica na mais antiga *philosophia*.

3.1.

As metamorfoses da *philosophia*

Ao escrever, como não podia deixar de ser, em grego, o nosso autor tinha atrás de si uma tradição filosófica ancestral, de que o

estoicismo médio), pelo neopitagorismo dos primeiros dois séculos da nossa era, pela Nova Academia de Antíoco de Ascalon, pelo platonismo médio, e pelo helenismo judaico que de um Filon de Alexandria passou a Plotino por intermédio de Amónio Sacas. Embora pretendendo sobretudo fazer obra de exegeta, e de exegeta sistematizador de Platão antes de mais, Plotino consuma toda esta tradição num sincretismo ao qual nada falta em originalidade. Após Plotino, a corrente conhecerá as contribuições de Porfírio, Jámblico e Juliano o Apóstata, Proclo e Damáscio. (Para uma rápida, mas boa, informação sobre esta evolução, cf. S. LILLA - «Neoplatonism» in *Encyclopedia of the Early Church*, Cambridge, 1992, 585 - 93, para pormenorizações, vejam-se as nossas várias notas, mais adiante.)

²⁵ Vd. *infra* § 10. 2.

neoplatonismo era apenas uma — a última — erupção. A leitura de Dionísio no original leva-nos obrigatoriamente a pensar o efeito de uma tradição que se plasma num léxico soberbamente retransformável, e a elucidação da situação epocal e individual de um leitor/filósofo (desta vez do século V-VI), à luz dessa tradição, reabilita o seu lugar-donde, condição para um possível reencontro que não caia no silêncio que advém de toda a estratégia de isolamento de uma qualquer «origem».

Ao evocar, a propósito de Deus (*Tearchia*), a velha palavra grega *arché*, Dionísio mostra-nos que o seu fito também é, de certa maneira, «fisiológico»: a busca da «substância» básica do princípio em que todas as coisas se fundam. Como é óbvio, semelhante afirmação não pode ser lida como se entre os jónicos e os religiosos atenienses nada se tivesse passado. Com efeito, desde a descrição aristotélica relativa à «*arché*» (*Met.* 983 - 985b), ligava-se àquela busca um outro problema, com o qual Dionísio também se defronta. Referimo-nos ao processo que faz surgir das coisas primárias as secundárias, a transformação da *arché* em *genesis* e em *syntheta*. Se aceitarmos que desde Anaximandro a identificação da *arché* deixou de se rever na mera materialidade, podemos dizer que o salto técnico qualitativo anaximândrico — do mais sensível para o mais abstracto [ou “das coisas mais ínfimas às principais» segundo a expressão de Dionísio] — se consuma na estratégia neoplatónica, e portanto dionisíaca também. Pois, como observou F. E. Peters, Anaximandro «iniciou a linha de investigação que levou ao Uno simples e esférico de Parménides com a correlativa distinção entre o saber verdadeiro e a opinião e às *archai* geométricas e matemáticas dos pitagóricos e aos *atoma* de Leucipo e Demócrito»²⁶. Se conjugarmos a introdução do movimento nos elementos (*stoicheia*) irredutíveis aos perceptos, operação levada a cabo por Anaxágoras e pelos atomistas, temos a elevação da *genesis* a problema filosófico, elevação essa que, depois, Platão e Aristóteles reanalisaram, inflectindo-a na direcção da *dynamis*.

Recordemos, primeiro, como o título de Proclo, *Elementos [stoicheiosis] de Teologia*, se pode integrar na linha da velha busca do *Urstoff*, a realidade primária, na condição, naturalmente, de lhe acrescentarmos o reconhecimento platónico das *archai* nos *stoicheia*,

²⁶ F. E. PETERS - *Termos Filosóficos Gregos. Um léxico histórico*, trad., Lisboa, 1977, 37. O parêntesis recto é nosso.

que é a fonte do problema genético em filosofia: os elementos transformam-se uns nos outros, pois o substrato é dotado de qualidades, imanentes a cada substrato, capazes de duplo movimento, para fora e para dentro. Ora, sem pormos de parte a ancestralidade pré-filosófica da *genesis*, e portanto a sua natural correlação com as mais arcaicas sabedorias religiosas, cujo conhecimento e influência, mercê de condicionalismos histórico-sociais, é patente nos ambientes neoplatónicos, as observações de Sócrates no *Fédon* (96a) indicam o quiçá heterodoxo privilégio do problema da *genesis* em filosofia. Recordêmo-lo: o jovem Sócrates fica intrigado pelo facto de a *genesis* estar a ser interrogada nos termos de uma procura pelas causas (*aitiai*). Depresssa, na casa dos editores de Aristóteles, cunhar-se-á mesmo uma palavra para identificar toda a procura sistemática das causas, «*metaphysica*», mas o Estagirita chegou inclusivamente a recorrer (*Met.* 1026a) ao termo platónico (*Rep.* 379a) do qual os neoplatónicos abusarão, *theologia*, que se identificaria com a metafísica como «filosofia primeira». Desta feita, os neoplatónicos apenas tiveram que alargar o espectro semântico do termo, na esteira do estoicismo, passando a abarcar todo o discurso sobre os deuses, agora que a inclinação psicossociológica tão universal para com o maravilhoso e o miraculoso já tinha sido sustentada, em termos teóricos, graças a uma sofisticadíssima teoria, parcialmente estóica, a teoria da simpatia (*sympatheia*) universal. Congraçando todas as coisas numa interação mútua, ela serviria a Plotino não só para discutir o papel do Sol na teoria aristotélica da *genesis* (*En.* IV, 4, 31), mas também para poder entender o *kosmos* como um organismo vivo em que todas as suas partes se encontram impregnadas de uma alma universal e actuando mutuamente em virtude da semelhança (*homoiotes*)²⁷.

Nesta transformação, e sem se esquecer a legitimidade de um misticismo de características aristotélicas (como v. g. o de Alexandre de Afrodísias), acrescentaríamos uma última nota, decerto não alheia ao devir da própria *philosophia*: aquele programa plotínico não deixava de conviver com um misticismo preciso (*En.* VI, 7, 38). Deparamo-nos assim com a segunda palavra do título dionisíaco, «mística». Inscrita na tradição do *Banquete* (que Platão remete para os mistérios de Elêusis), P. Hadot, diz encontrar, a esse propósito, uma tonalidade e uma atmosfera relativamente novas na história da filosofia antiga:

²⁷ Cf. PLOTINO - *En.* IV, 4, 32.

na mística «...o discurso filosófico só serve para mostrar, sem exprimir, aquilo que o ultrapassa, isto é, uma experiência na qual todo o discurso se aniquila, na qual também deixa de haver auto-consciência individual, mas tão-só um sentimento de alegria e de presença»²⁸. Haveremos ainda de voltar a este assunto.

Em Aristóteles, nem *dynamis* nem *energeia* são susceptíveis de definição²⁹. Todavia, a sua ilustração, seja a título exemplificativo seja por analogia (*Met.* 1048a-b), liga-se a uma análise do ser que, como se sabe, remete para a «teologia», o estudo das entidades transcendentais e imperecíveis do mundo supralunar e do primeiro Motor³⁰. Mas se desde os Milésios que a *dynamis* era uma força activa nas coisas — posteriormente transformada, por Platão, na noção de qualidade activa (*Teet.* 182a) — na filosofia post-aristotélica estender-se-á a *dynamis* a todo o tipo de motores e inteligências intermédias. No judeu de Alexandria, Fílon, identificam-se ora com os anjos, ora com as formas platónicas (*ideai*) presentes no espírito de Deus e força criadora do Universo. Também em Plotino os *noeta*, unificados no *Nous* cósmico, são descritos nos termos de *dynamis* universal de capacidade ilimitada (*En.* V, 8, 9) e, individualmente identificados (como um *eidos* separado), são-nos apresentados como uma *dynamis* também individual (*En.* V, 9, 6), mais tarde operativa nos dois mundos, inteligível e sensível (*En.* IV, 4, 36). Dado que estes dois mundos derivam de uma fonte única, *proodos*, a *dynamis*, sob a figura do desejo (*orexis*), domina também um movimento de regresso, *epistrophe*. (De notar que a base ontológica desta última operação, à qual teremos de voltar, é a identificação do Uno transcendente com o Bem e da causa eficiente com a final³¹.)

A descrição de *proodos* por Plotino, estratégia que responde ao velho problema parmenídeo do Uno e do Múltiplo, envolve dimensões metafóricas, que Proclo também segue, e que justificaremos no parágrafo seguinte³². Todavia, depois do que dissemos sobre o «rigor», não resultará difícil entender que não convém sobrevalorizar essas

²⁸ P. HADOT - *Qu'est-ce que la philosophie antique?*, Paris, 1995, 249.

²⁹ Cf. F. E. PETERS - *Termos filosóficos...*, 73.

³⁰ Cf. ARISTÓTELES - *Met.* 1050 b, 1071b, 1072b - 1073a.

³¹ Cf. PLATÃO - *Rep.* 509b; ID. - *Fil.* 20d; PLOTINO - *En.* V, 5, 13; PROCLO - *Elem. Teol.* 8, para a primeira identificação referida; cf. PLATÃO - *Tim.* 29e; PLOTINO - *En.* IV, 8, 6 e V, 4, 1, para a segunda.

³² Cf. PROCLO - *Elem. Teol.* 25 - 30.

expressões metafóricas em detrimento do seu fundo lógico. Há sempre uma ênfase clara no elemento racional (*logos*) da *sympatheia* ainda que, pelo menos a partir de Posidónio, a *sympatheia* se torne cada vez mais vital, e o conseqüente reforço do dinamismo se abra a influências religiosas que, por vincarem a transcendência e imobilidade dos deuses, necessitavam de actuar nas coisas através de *dynameis*, que logo chegarão a ser personificadas. Também aqui há um traço teórico importante, posto que «os filósofos acharam isso uma maneira conveniente de reconciliar os múltiplos deuses da mitologia com o seu próprio henoteísmo»³³. De notar, portanto, que está assim consagrada a compatibilização da imanência com a transcendência, no seio da qual a pergunta pela *arché* se retransforma, pois a característica dos poderes divinos nas coisas que existem assinala-se pela irradiação para baixo numa sucessão seriada que atinge todos os níveis da realidade³⁴. Sob esta óptica, a *Teologia Mística* é uma obra de requintado racionalismo, conforme diremos ao apresentar a metodologia da negação e da aférese³⁵.

3.2.

A matriz neoplatónica

Como explicou Dodds na Introdução que escreveu para os *Elementos de Teologia*, com Plotino consuma-se a metamorfose pagã da filosofia em teologia³⁶. Concebendo o real de um modo dinâmico (dominado por uma dupla pulsão, «processão» e «conversão»), e assegurando o equilíbrio dessas forças mediante a figura do primeiro princípio, o «Uno», Plotino vertia pessoalmente, embora em chave platónica, a velha aporia do Uno e do Múltiplo, com todas as suas metamorfoses (como a da Diversidade/Unidade, Devir/Repouso, etc.³⁷). Desde tempos imemoriais elas eram o *punctum saliens* da *philosophia*. Se, como escreveu P. Hadot firmado em vários testemunhos, «... desde o início do século II d. C. (...) a filosofia era concebida como um

³³ F. E. PETERS - *Termos filosóficos...*, 61.

³⁴ Paralelamente, estará também justificada a teurgia, a arte mágica que procura manipular os deuses através dos seus símbolos ocultos nas coisas (vd. *infra* nota 42).

³⁵ Vd. *infra* § 8.

³⁶ Cf. E. R. DODDS - *Proclus. The Elements of Theology*, Oxford, 1963, xviii - xxvi.

³⁷ Cf. F. GIL - *Mimésis e Negação*, Lisboa, 1984, 194 sg.

itinerário espiritual ascendente correspondendo a uma hierarquia das partes da filosofia, a ética assegura a purificação inicial da alma; a física revela que o mundo tem uma causa transcendente e convida, por isso, a procurar as realidades incorporais; a metafísica ou teologia, também chamada epóptica, por se tratar, tal como nos mistérios, do termo da iniciação, traz por último a contemplação de Deus.³⁸» Pela processão (*proodos*), Plotino explicava a derivação original de todas as coisas, a relação de causa a efeito, enquanto que pelo movimento da conversão (*epistrophe*) justificava a ânsia de unidade ou de unificação que alimentava o desejo de cada homem, como também de cada ser, ao mesmo tempo que garantia o valor do real talvez ameaçado por uma processão que era o próprio afastamento em relação ao Uno. É consabido, ainda, que Plotino via no difícil diálogo platónico intitulado *Parménides* um exame do próprio Uno, que seria a culminação do seu próprio sistema atento aos vários níveis do ser. No seu desígnio, portanto, tratava-se de continuar na esteira do «divino Platão» permanecendo-lhe fiel.

De Roma o neoplatonismo passou para o Oriente (referimos acima a sua expansão no Ocidente³⁹). O discípulo de Plotino, Amélio, instala-se em Apameia, na Síria, e Jâmblico também aí ensinará. Porque os ensinamentos deste vão ser objecto de estudo e de disputa nas escolas platónicas de Atenas em que Proclo se formará, vale a pena dizermos também algo sobre a metafísica de Jâmblico⁴⁰.

Leitor e comentador de Platão, Jâmblico estabelece um programa

³⁸ P. HADOT - *Qu'est-ce que la philosophie...*, 238.

³⁹ Poder-se-á obter informação rápida e acessível sobre a expansão do neoplatonismo, e sua variedade geográfica in G. FRAILE - *Historia de la Filosofía I: Grecia y Roma*, Madrid, 1982, 718 sg.

⁴⁰ Jâmblico representa a fase terminal do neoplatonismo, o qual, se depois de Porfírio já tinha tomado contacto apertado com os *Oráculos Caldaicos*, agora, sofre uma direcção ainda mais sincrética. Bastaria atentar-se no seguinte: enquanto Porfírio identifica o primeiro princípio com o primeiro membro da tríade inteligível e com o «Pai» dos *Oráculos*, Jâmblico coloca acima dessa primeira tríade: (i) *peras* e *apeiria* (cf. PLATÃO - *Fil.* 23c, 24a); (ii) o Uno, anterior a este último par de primeiros princípios, simples, não-coordenado com a primeira tríade, idêntico à monada, anterior à essência (*proousíos*), pai da essência (*ousiopátor*), princípio do inteligível (*noetárches*), ser pré-existente (*proóntos on*), bem, primeiro deus e primeiro rei, que ocupa um lugar intermediário; (iii) o primeiro princípio absoluto (*prótistos*), totalmente inefável, anterior ao primeiro deus e ao primeiro rei, imóvel, solitário, isento de qualquer contacto

filosófico que compreendia um acesso sistemático aos diálogos de Platão em conformidade às três componentes da filosofia, ética, lógica e física. Estas seriam propedêuticas à teologia, que Jâmblico pretendia ensinar à custa do diálogo referido, o *Parménides* (enquanto o acesso à filosofia natural seria feito pela leitura do *Timeu*). Sabemos que Jâmblico defendia que a alma mergulhava completamente na matéria pelo que se requeriam ritos teúrgicos, rituais mânticos e hieráticos que teriam por finalidade o regresso da alma ao divino. Relembremos que a palavra «teurgia» surge no séc. II da nossa era. Talvez criada pelo(s) autor(es) dos *Oráculos Caldaicos*, ela designaria «os ritos capazes de purificar a alma e o seu “veículo imediato”, o corpo astral, a fim de possibilitar-lhe a contemplação dos deuses»⁴¹. Jâmblico diz mesmo, em *Os Mistérios do Egipto*, que não é a filosofia teórica mas os ritos incompreensíveis que nos permitem a união aos deuses⁴². Esta obra é-nos particularmente interessante; no dizer de Saffrey, «pela primeira vez» nela o autor «põe num mesmo plano as doutrinas caldaicas, herméticas ou egípcias e as doutrinas filosóficas gregas, querendo tratar os problemas teológicos teologicamente, os problemas teúrgicos teúrgicamente e os problemas filosóficos filosoficamente»⁴³. Os textos de Platão são considerados como revelações divinas. Aristóteles passa a ser via privilegiada de acesso a Platão, e o esforço dos filósofos, doravante, concentra-se nesse ideal de harmonização ao qual não escapa nada (rapsódias órficas, sentenças pitagóricas, diálogos de Platão, versos dos *Oráculos Caldaicos*)⁴⁴. Trata-se de uma complexa situação de

com o inteligível, arquétipo (*parádeigma*) do primeiro deus, nascido por um processo de irradiação. Sobre tudo isto, vd. S. LILLA - «Neoplatonism», 589; A. C. LLOYD - «The Later Neoplatonists», 293 sg.

⁴¹ P. HADOT - *Qu'est-ce que la philosophie...*, 262

⁴² Cit. in P. HADOT - *Qu'est-ce que la philosophie...*, 262 Na magia procura-se forçar os deuses, na teurgia o praticante submete-se à vontade deles; a teurgia concretiza-se em abluções, sacrifícios, e invocações por vezes com palavras incompreensíveis. Sobre a teurgia, vd. E. R. DODDS - *Os Gregos e o Irracional*, trad., Lisboa, 1988; H. LEWY - *Chaldean Oracles and Theurgy*, Cairo, 1988, 227 - 57, e 467 - 71 para informações sobre rituais. Sobre os aspectos mais filosóficos, designadamente a questão da deificação, vd. W. BEIERWALTES - *Proklos. Grundzüge seiner Metaphysik*, Francoforte s. Meno, 1965, 328, 385 - 90.

⁴³ H. D. SAFFREY - «Les débuts de la théologie comme science (III^e - VI^e siècle)», *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* 80 (1996), 215.

⁴⁴ Cf. H. D. SAFFREY - «Accorder entre elles les traditions théologiques: une caractéristique du néoplatonisme athénien», in E. P. BOS & P. A. MEIJER (ed.) - *On Proclus and His Influence in Medieval Philosophy*, Leida, 1992, 35 - 50.

amálgama cultural que decerto só voltará a ter paralelo no humanismo ou renascimento florentino, mormente o de Pico della Mirandola.

Conforme testemunha Marino a propósito de Proclo, que Saffrey cita, este filósofo neoplatónico «não só não teve qualquer dificuldade em penetrar em toda a teologia, quer grega quer bárbara, bem como na que se encontra oculta pelas ficções dos mitos, como também, para quem a quer ou a pode compreender, a expõe à luz do dia, explicando todas as coisas sob a inspiração dos deuses e pondo todas as teologias de acordo»⁴⁵. Com razão, pois, a obra-prima de Proclo, *Theologia*

⁴⁵ Cf. H. D. SAFFREY - «Les débuts...», 215.

Digamos algo mais: No sistema de Proclo, a tendência hierarquizante é levada às suas últimas consequências. Entre as leis que regulam as relações das várias classes de seres hierarquizados, encontramos as seguintes: (i) os momentos da *moné*, *próodos* e *epistrophé* (*El. Theol.* 29 - 35); (ii) a semelhança do ser gerado ao ser gerador (*El. Theol.* 28, 29, 32); (iii) a inferioridade daquele em relação a este (*El. Theol.* 28, 36), (iv) a inalterabilidade do ser gerador apesar da sua actividade produtiva (*El. Theol.* 27); (v) a superabundância do princípio gerador como causa da produção dos seres (*El. Theol.* 27); (vi) a relação estreita entre a produção dos seres inferiores e a subdivisão da unidade e do poder do ser supremo (*El. Theol.* 27, 35, 64, 95); (vii) a maior ou menor participação dos seres na perfeição e unidade original, dependendo da posição que ocupam na escala hierárquica (*El. Theol.* 36, 62, 86); (viii) a relação existente entre o lugar que um ser ocupa nessa escala e a sua dignidade e capacidade para receber as iluminações do ser superior (*El. Theol.* 122, 144); (ix) a presença, nos seres superiores, de todas as propriedades dos seres inferiores e a ausência parcelar nestes seres das particularidades dos seres superiores (*El. Theol.* 18, 97, 150); (x) a representação da relação de seres superiores para inferiores mediante a transmissão (*metádoxis*) (*El. Theol.* 18), e de seres inferiores para superiores, pela participação (*méthexis*, *metoché*, *metousía*) e conversão (*epistrophé*) (*El. Theol.* 1, 2, 3, 12, 148); (xi) a função de ligação dos membros centrais em cada série (*El. Theol.* 148).

Relativamente ao Uno, eis algumas das suas marcas: (i) o múltiplo participa dele de algum modo (*El. Theol.* 1; *Theol. Plat.* II); (ii) transcende a multiplicidade (*El. Theol.* 5; *Theol. Plat.* II, 1); (iii) é causa do múltiplo (*Theol. Plat.* II, 1); (iv) é único (*Theol. Plat.* II, 2); (v) está para além do ser (*Theol. Plat.* II, 2); (vi) é não-ser (*Theol. Plat.* II, 2; II, 5); (vii) é causa de tudo o que existe (*Theol. Plat.* II, 3); (viii) está acima do intelecto (*Theol. Plat.* II, 4; *El. Theol.* 20); (ix) identifica-se com o bem absoluto (*Theol. Plat.* II, 6; *El. theol.* 20); (x) apesar desta identificação, está acima da ideia de bem (*Theol. Plat.* II, 7); (xi) está para além do conhecimento, i. e., não tem nome e é desconhecido (*Theol. Plat.* II, 7); (xii) gera todas as ordens divinas (*Theol. Plat.* II, 7); (xiii) é fonte da bondade que preenche o universo em si mesmo (*Theol. Plat.* II, 7); (xiv) é fecundo, embora sem sofrer qualquer divisão, movimento e multiplicação (*Theol. Plat.* II, 7); (xv) todos os seres o desejam (*El. theol.* 12); (xvi) o que mais lhe convém, é a *via negativa* que caracteriza a primeira hipótese do *Parménides* (*Theol. Plat.* II, 10).

São nove as ordens do sistema hierarquizado (aqui pela ordenação em que a *Theologia*

platónica, pode, a esta luz, ser vista como os prolegómenos a toda a teologia rigorosa. «O que é a teologia?» — pergunta o autor, respondendo (I 3): ela «consiste em ver, tal como o Uno supremo as vê, as processões dos deuses nos seres e as distinções dos seres segundo os deuses». E onde estudar teologia? A resposta é-nos conhecida: num diálogo de Platão, *Parménides*, designadamente na sua segunda parte onde há todo um programa em aberto, que Proclo descobre: enquanto que a primeira hipótese dessa segunda parte — «se o Uno é uno» — desenvolve uma teologia apofática (i. e. negativa), a segunda hipótese — «se o Uno é» — enumera por ordem a sucessão completa dos deuses, ao concurso da qual o autor adapta ou cria nomes e noções filosóficas precisas⁴⁶. A filosofia, com Proclo, metamorfoseia-se em mistagogia (i.

Platonica no-las apresenta): (a) uno (Livro II); (b) hénades (III); (c) deuses inteligíveis (III); (d) deuses inteligíveis-inteligentes (IV); (e) deuses inteligentes (V); (f) deuses hipercósmicos (VI); (g) deuses encósmicos; (h) almas universais; (i) anjos, demónios e heróis (os Livros que tratariam da sétima à nona ordem, encontram-se perdidos). Relativamente às henades, poderá dizer-se: (i) a sua geração é unitária (i. e. correspondente ao uno) (*Theol. Plat.* III, 3); (ii) estão para além de todos os seres (*Theol. Plat.* III, 3); (iii) os seres inferiores participam delas (*Theol. Plat.* III, 4); (iv) são intermediárias entre o uno e os seres (*Theol. Plat.* III, 3 e III, 4); (v) ordenam-se hierarquicamente (*Theol. Plat.* III, 5).

Tal como para Porfírio e para Jámblico também Proclo pensa a tríade ser, vida e inteligência de uma forma descendente (*El. theol.* 101; *Theol. Plat.* III, 6; IV, 1): o ser é característico dos deuses inteligíveis, a vida, dos deuses inteligíveis-inteligentes, e a inteligência é característica dos deuses inteligentes (*Theol. Plat.* IV, 1 e 3). À maneira de Jámblico também Proclo postula a existência de dois princípios constitutivos das várias tríades (cf. PLATÃO - *Fil.* 27b): *próton péras* (o segundo uno, directamente derivado do primeiro princípio) e *proté apeiria* (poder infinito e gerador, intermediário entre o segundo uno e o ser absoluto, e que se difunde em todos os restantes seres); enquanto *próton péras* corresponde à *moné*, *proté apeiria* exprime o movimento do *próodos* divino. *Péras* e *apeiria* combinadas geram um misto (*miktón*) que participa de ambas, o ser absoluto por excelência (*autoón*), o qual, juntamente com os seus constituintes, *péras* e *apeiria*, forma a primeira e mais elevada tríade dos deuses inteligíveis (a produção das tríades subsequentes também depende deste par ao qual se agrega a tríade imediatamente anterior). Por participar de *péras*, o ser absoluto é uma unidade (*èn òn*); por participar de *apeiria* contém, embora de forma indistinta, a multiplicidade, que cada vez mais se irá clarificando e distinguindo. (Sobre todos estes assuntos, cf. S. LILLA - «Neoplatonism», 591 e A. C. LLOYD - «The Later Neoplatonists», 302 - 14.)

⁴⁶ Valerá a pena, julgamos, particularizar este ponto. Diversamente de Amónio Sacas, neste particular muito mais aristotélico (afinidade que Orígenes partilhou), Plotino não aceita que seja Nous o princípio do sistema, mas o Uno, inflexão que, naturalmente, radica

e. numa iniciação de carácter sagrado) e o seu texto revelado, o *Parménides*, recebe o título de epóptica, palavra, como se disse, alusiva aos ritos dos mistérios de Elêusis. Isto mostra bem como a leitura de um texto filosófico pôde passar a ser vista como um acto religioso⁴⁷. É o momento em que a estratégia da filosofia enquanto arte de viver atinge a sua expressão mais aguda, embora não menos paradoxal.

Enfim, graças a Proclo, «a investigação da natureza do divino e da hierarquia dos deuses tornou-se o objecto quase exclusivo da filosofia. E como na Grécia a filosofia nunca foi apenas uma actividade intelectual, mas foi também um estilo de vida, a vida espiritual destes filósofos tornou-se uma oração e uma liturgia contínuas. Na altura em que os imperadores cristãos proibem o culto dos deuses pagãos, fazem encerrar os templos e mandam levar as estátuas do culto para as transformar em objectos de decoração nos seus palácios e jardins, a oração e a liturgia pagãs tornam-se uma oração interior e uma liturgia doméstica, melhor ainda, a própria actividade filosófica, pelo seu objecto particular, é um culto que se rende aos deuses.⁴⁸»

no *Parménides*. Porém, é possível traçar-se uma génese mais alargada (vd. E. R. DODDS - «The Parmenides of Plato and the Origin of the Neoplatonic One», *Classical Quarterly* 22 (1928), 129-42). Assim, temos (i) a interpretação teológico-metafísica das primeiras três hipóteses do *Parménides* dada pelo neopitagórico Moderato: o Uno da primeira hipótese é identificado com o Uno acima do Ser, o da segunda, com o inteligível e com as ideias, o da terceira hipótese com a alma (vd. também PLOTINO - *En.* V, 1, 8); (ii) uma passagem de Platão (*Rep.* VI, 509b) que autorizava a defesa do Bem, «acima do ser»; (iii) Espeusipo também distinguiu o Uno do intelecto e do ser; (iv) um fragmento de Aristóteles (46, Rose), juntamente com os neopitagóricos Pseudo-Brutino e Pseudo-Arquita, afirmavam a superioridade do Uno em relação ao intelecto; (V) talvez o próprio Platão tenha identificado o Uno com o Bem (vd. ARISTÓTELES - *Met.* 1091 b 13-14), lição que o neopitagórico Pseudo-Brutino seguiu. Sobre tudo isto, vd. também S. LILLA - «Neoplatonism», 586, mas em particular H. D. SAFFREY - «La théologie platonicienne de Proclus, fruit de l'exégèse du 'Parménide'», *Revue de théologie et de philosophie* 116 (1984), 1 - 12.

⁴⁷ Cf. H. D. SAFFREY - «Les débuts...», 217, 218. Pode ver-se uma apresentação da discussão que Proclo faz de toda a tradição de interpretação do *Parménides* (no *Comentário ao Parménides*), no Prefácio ao primeiro volume da edição da *Theologia platónica*, Paris, 1968, LXXV - LXXXIX: expõe e critica as interpretações de Amélio e de Porfírio, de Jámblico e do «filósofo de Rodas», de Plutarco de Atenas e Siriano, esta última bastante afim à que Proclo, pelo seu lado, desenvolverá.

⁴⁸ H. D. SAFFREY - «Les débuts...», 217.

3.3.

A matriz eclesiástica

Contrastando com esta situação estava, obviamente, a tradição eclesiástica cristã. Como dissemos, Pseudo-Dionísio bebeu sobretudo na teologia alexandrina, mormente em Orígenes⁴⁹, e nos Padres Capadócijs, cujo nome mais destacado foi o de Gregório de Nissa⁵⁰. Ao tratarmos destes autores não podemos esquecer uma particularidade, que, afinal, explica até a razão pela qual Pseudo-Dionísio se impressionou tanto por Proclo: em todos estes Padres encontramos a prática consciente de um diálogo com a cultura e a filosofia dita pagã, no sentido de haurir o que ela tem de melhor a fim de a submeter ao serviço do pensamento do dogma⁵¹. Já o mestre de Orígenes em Alexandria, Clemente, recorria a uma alegoria bíblica para justificar esta atitude (*Strom.* I 5)⁵²:

«Quando, porém, a Escritura diz: “Não frequentes muito a estrangeira”, aconselha a utilizar a instrução do mundo, mas sem fixar--se ou permanecer nela (...) A Escritura dará testemunho do que dizemos com o seguinte: Sara, a esposa de Abraão, era há muito tempo estéril e, não tendo filhos, entregou a Abraão, para que os tivesse

⁴⁹ Sobre o autor, vd. *Origeniana Sexta. Origène et la Bible*, Lovaina, 1995; H. CROUZEL - *Origène et la Philosophie*, Paris, 1962. Em português, poder-se-á consultar, F. R. GILOT - «Do significado de Orígenes na teologia do séc. III, ou a marginalização da teologia da marginalidade», *Itinerarium* 33 (1987), 281 - 310, mas, sobretudo, W. JAEGER - *Cristianismo Primitivo e Paideia Grega*, Lisboa, 1991, 67 - 91.

⁵⁰ Sobre o autor, vd. J. DANIELLOU - *Platonisme et théologie mystique. Essai sur la doctrine spirituelle de S. Grégoire de Nysse*, Paris, ed. rev, 1953; U. v. BALTHASAR - *Présence et pensée. Essai sur la philosophie religieuse de Grégoire de Nysse*, trad., Paris, 1988; W. JAEGER - *Cristianismo Primitivo...*, 111 sg.; além de, naturalmente, M^o C. da C. R. M. PACHECO - *S. Gregório de Nissa. Criação e Tempo*, Braga, 1983. Sobre o estado da questão bibliográfica, vd. H. J. SIEBEN - «Die Vita Moisis (II) des Gregor von Nyssa — ein geistlicher Wegweiser. Aufbau und Hauptthemen», *Theologie und Philosophie* 70 (1995), 494-525.

⁵¹ Para uma contextualização mais lata (anterior) no tempo, vd. o nosso «Filosofia Bárbara (Considerações sobre a Patrística)», *Itinerarium* 41 (1995), 345 - 368

⁵² Sobre o autor, vd. A. VAN DEN HOEK - *Clement of Alexandria and His Use of Philo in the 'Stromateis'*, Leida, 1988; C. MONDÉSERT - *Clement d'Alexandrie. Introduction à l'étude de sa pensée religieuse à partir de l'Écriture*, Paris, 1944. A tradução do excerto é de J. M. da Cruz Pontes.

dela, sua escrava egípcia de nome Agar. A sabedoria, pois, que habita com o crente (pois Abraão foi considerado crente e justo) era ainda estéril e sem filhos naquela geração, de modo que não tinha dado nenhum filho a Abraão e julgou conveniente, com razão, que este, tendo então ocasião de continuar-se, se unisse antes à erudição do mundo (pois pelo Egípto está alegoricamente significado o mundo), e depois, voltando a ela, pela divina providência gerasse Isaac. (...) Pode-se, portanto, depois de uma instrução prévia, chegar à sabedoria suprema, da qual nasce a família de Israel...»

Tanto quanto nos é dado saber, foi W. Völker quem levou mais longe o exame da matriz eclesiástica em Pseudo-Dionísio. Devemos-lhe, por exemplo, a descoberta da correspondência dionisíaca entre a hierarquia celeste e a eclesiástica como uma ideia passível de ser encontrada em Clemente de Alexandria⁵³. Todavia, semelhante correspondência, e como a obra deste intérprete bem mostrou, submeteu-se a uma estrutura muito mais basilar e essencial, mais ou menos comum à tradição eclesiástica cristã. Ela diz respeito à mística. Como não podia deixar de ser, enquanto intelectual, e depois cristão sobretudo, Gregório de Nissa contribuiu grandemente para uma destacada corrente mística, e *mística cristã* em particular⁵⁴. Há algum tempo atrás L. Bouyer mostrou-nos como a tradição patrística empregava a palavra «mística» num triplo sentido: bíblico, litúrgico e espiritual⁵⁵. Consideremos rapidamente o primeiro, sobretudo na sua especificidade «cristã». Fonte de «mistérios», a Bíblia é essencialmente mística. Traduz-se esta componente ora pela perscrutação do sentido oculto na letra — matéria na qual se avantajou Orígenes (184/5 - 254), como se disse o maior nome da teologia alexandrina a influenciar Dionísio — ora na contemplação desse sentido numa incansável meditação. Para H. Crouzel, a chave de interpretação da obra origenista (ela que mostra

⁵³ Cf. W. VÖLKER - *Kontemplation und Ekstase bei Pseudo-Dionysius Areopagita*, Wiesbaden, 1958, 108-09.

⁵⁴ Cf. T. BÖHM - «Die Konzeption der Mystik bei Gregor von Nyssa», *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 41 (1994), 45 - 64.

⁵⁵ L. BOUYER - «Mystique. Essai sur l'histoire d'un mot», *Vie Spirituelle* 3 (1949), 3 - 23.

ter da *philosophia* um entendimento experimentalista⁵⁶) está na complementaridade dos aspectos antitéticos que derivam daquele entendimento. Resulta daqui um método que permite a Orígenes apropriar-se dos vários campos da realidade única, essencialmente misteriosa, para além da razão conceptual e discursiva, numa realidade que só a fé pode pressentir e que a inteligência mística pode perceber. Assim, o conhecimento pode culminar num contacto ou visão sem intermediários, confundindo-se com o amor e a união⁵⁷. Ao serviço deste programa está portanto uma técnica exegética escriturística, maximamente dividida, como a de Clemente, em sentido literal e espiritual⁵⁸. Ela privilegia contudo três sentidos, que podemos assim escalar, em paralelo com outros aspectos do contributo do autor, mas de onde ressalta a dimensão espiritual que conjuga o espírito da Bíblia com a bíblia do espírito⁵⁹:

HOMEM	SENTIDO da ESCRITURA	VERDADE	GRAU de PERFEIÇÃO
corpo	literal=somático	histórica	cristão simples
alma	psíquico	moral	cristão avançado
espírito	alegórico pneumático	mística	cristão perfeito

Todos os Padres Gregos do século IV em diante adaptaram a ideia platónica da *theoria* como contemplação e perfeição. Recordemos que já na *República* (VI 532c) já no *Banquete* (210e - 212a), ao falar

⁵⁶ Cf. L. PERRONE - «'Quaestiones et responsiones' in Origene. Prospettive di un'analisi formale dell'argomentazione esegetico-teologica», *Cristianesimo nella Storia* 15 (1994), 1 - 50.

⁵⁷ H. CROUZEL - *Origène et la Philosophie*, 209 -11.

⁵⁸ Vd. H. de LUBAC - *Histoire et Esprit. L'Intelligence de l'Écriture d'après Origène*, Paris, 1950.

⁵⁹ O esquema segue Ph. BOEHNER & E. GILSON - *História da Filosofia Cristã*, Petrópolis, 1985, 54 (notemos que esta obra inclui um pequeno capítulo sobre Dionísio, 115 -25). De acordo com MONDÉSERT (*Clément...*, 156 - 59) seriam os seguintes, os sentidos que a exegese de Clemente de Alexandria permitiria: 1) histórico; 2) doutrinal, dividido em: moral, religioso e teológico; 3) profético e/ou messiânico; 4) filosófico, dividido em: cósmico e psicológico; 5) místico. Para um fundo helenístico comum a Clemente e a Dionísio, vd. D. CARABINE - «A Dark Cloud. Hellenistic Influences on the Scriptural Exegesis of Clement of Alexandria and the Pseudo-Dionysius», in *Scriptural Interpretation in the Fathers*. Ed. by Th. Finan & V. Twomey, Cambridge, 1995, 61-74.

da mais superior de todas as realidades, o Bem, e ao postulá-lo inteligível, Platão abria uma perspectiva que os Padres não podiam deixar cair, depois de a transformarem (de intelectual passou a espiritual): a *theoria* contemplativa coincide com a visão *espiritual* da totalidade. Ora eis aqui a particularidade da mística «cristã», no facto de a «totalidade» a ser desvelada dizer respeito às várias «incarnações» do Logos-Cristo, revelado no Novo Testamento, realidade espiritual, mística e não meramente intelectual. É especificidade da revelação do Espírito uma graduação até ao extâse luminoso, mas desde Gregório de Nissa — a maior luminária da teologia capadócia a influenciar Dionísio — que entra, como alternativa à mística da luz, uma mística da treva. Há, inclusivamente, na *Teologia Mística* de Pseudo-Dionísio, uma passagem que radica no próprio núcleo da tese de Gregório, onde essa ideia é desenvolvida: Moisés subindo o Sinai⁶⁰. Na *Vida de Moisés*, escrita pelo presbítero de Nissa, aquele «surge (...) como o modelo perfeito do santo e do místico, o protótipo do que Gregório chama a vida filosófica ou contemplativa, o homem cuja vida foi vivida numa permanente comunhão com Deus, que ascendeu ao cume mais alto do seu Sinai espiritual para ver Deus na escuridão da nuvem.⁶¹» De acordo com Gregório de Nissa, aquela difícil ascensão passou pelos seguintes fases: 1) na luz (*dià photós*), que é o momento da purificação; 2) na nuvem (*dià nephéles*), que é a entrada na contemplação dos inteligíveis; 3) na obscuridade (*en skóto*), como última etapa do conhecimento, a partir da qual a alma toma outra via, a do amor, servindo-se das asas do amor. É a este momento que se chama *ek-stase*, êxtase, a saída para fora de uma actividade meramente intelectual.

Sabemos que todos os Padres Capadócius são herdeiros de Orígenes. Isto, não apenas na produção de um platonismo cristão (chamemos-lhe a dimensão especulativa), como também nos esforços místicos que se lhe reconhecem (chamemos-lhe a componente espiritual). Mas no dizer de E. von Ivánka, Gregório de Nissa teria sido o primeiro

⁶⁰ A tese de Gregório é, no entanto, a cristianização de uma leitura simbolizante de FÍLON - *De vita Mosis* (trad. franc. no vol. 22 de «Les Oeuvres de Philon d'Alexandrie», Paris, 1967). Embora não se tratando de uma obra de filosofia, é justo indicar-se o melhor título português sobre este autor de Alexandria, M. A. JÚNIOR - *Argumentação Retórica em Filon de Alexandria*, Lisboa, 1990. Quer sobre a génese do tema quer sobre a sua ocorrência já n' *Os Nomes Divinos* já na *Teologia Mística*, vd. Y. de ANDIA - *Henosis. L'Union à Dieu chez Denys l'Aréopagite*, Leida, 1996.

pensador a perceber a oposição (finalmente irreconciliável⁶²) entre uma dimensão dialéctico-racional, que crê na inteligibilidade do Princípio e nas capacidades da Razão para paulatinamente dele se aperceberem, e uma dimensão místico-experiencial, que crê na possibilidade do estabelecimento de uma ligação ao Princípio exterior à Razão e imediata⁶³. Não discutiremos, aqui, esta interpretação, mas seria inevitável não inserir-se o próprio Pseudo-Dionísio nesta corrente cristã conjugadora destas duas complexas vertentes. Sem arriscarmos muito, ela poder-se-ia determinar a partir da seguinte base (todos ela origenista)⁶⁴: a Encarnação de Cristo é efectiva em cada homem, pelo que deve a alma, individualmente considerada, fazê-lo nascer e crescer de novo. Numa ascese espiritual pela oração e pela virtude o homem depara-se com a transfiguração do próprio Cristo, símbolo do mais elevado conhecimento: a sua divindade revelada na humanidade. Os cinco sentidos espirituais, à semelhança dos cinco sentidos corporais, permitem o conhecimento, mas dessa feita é o conhecimento intuitivo e inato das realidades divinas às quais, pela fé, se tinha já aderido. É este inatismo que justifica a participação em Deus, Logos, o qual foi recebido pelo homem no momento em que foi criado. O conhecimento tem assim por objecto os mistérios, quer dos seres visíveis e invisíveis, quer da Trindade e das suas relações, mormente o Filho, mistério por excelência. Imagem do Pai e Logos, a relação inter-trinitária dá-se e explica-se pela luz. Mas o conhecimento, que tem o seu ponto de partida na Escritura, é ainda o encontro da liberdade divina que se oferece e a liberdade humana, que recebe. Conforme dissemos, a toda esta plataforma mental haverá apenas, para entrarmos na obra de Dionísio,

⁶¹ W. JAEGER - *Cristianismo Primitivo...*, 121.

⁶² Cf. E. von IVÁNKA - *Plato Christianus. Übernahme und Umgestaltung des Platonismus durch die Väter*, Einsiedeln, 1964, 170- 185.

⁶³ E. von IVÁNKA - *Plato Christianus...*, 37: «... so muß uns zunächst einmal auffallen, daß es sich beim Aufstieg zur 'Idee der Ideen' um eine ganz abstrakte, mathematisch-rationale Erfassung des obersten Seins in seiner reinsten Allgemeinheit handelt (...). Aber im Symposium wird derselbe Aufstieg zum 'wahrhaft Seiendem' (...) zugleich als die Anschauung des 'Schönen selbst' (...) dargestellt, eine Anschauung (...), die, den epoptika der Mysterien vergleichbar (Symp. 209E) mit einem Schlag das an sich Schöne enthüllt (...) das ewig ist, mit nichts zu vergleichen, mit keinem Begriff zu umschreiben.»

⁶⁴ Vd. H. CROUZEL - «Origen», in *Encyclopaedia...*, 621.

que acrescentar a temática da «mística da treva», agendada por Gregório de Nissa conforme se lembrou⁶⁵.

3. 4.

A filosofia perfeita

Se pensarmos agora, embora rapidamente, no modo como Pseudo-Dionísio concebe a filosofia — a «filosofia perfeita», *teleiôtáten philosophían* — verificaremos, além da plena inserção histórico-eclésiástica do autor, a maneira como nele desaguam, para serem recicladas, as águas destas matrizes, decerto mais complexas do que esta nossa Introdução o pode deixar transparecer. É de um autor de fusões que nos aproximamos.

Na verdade, no seu entendimento, a *philosophia* é tarefa que os monges estão mais habilitados a realizar. E isto porque, neles, se reúnem duas características que definem a própria filosofia tal como neste rápido percurso a acabámos de apresentar: a especulação teórica e sua extensão pragmática vivencial. Reunir *theoria* e *praxis* num só modelo sócio-ecclesial, é o que, na época, permitiria o género de vida monástica. Mas dizer isto equivale, por um lado, a visualizar-se o sucesso futuro do monaquismo, e por outro, a reconhecer-se o legado comum, mormente do primeiro e do segundo helenismos, que se recusava a praticar a *philosophia* independentemente de um compromisso vital, que na sociedade humana se deveria estender, através do indivíduo, à «sociedade divina». Ora os cristãos tinham ao seu dispor primeiro a realidade e depois a noção de *ecclesia*, de Igreja, com a qual esta translação se realizaria.

Os monges são porém (os) verdadeiros filósofos, na medida em que a sua conduta experimenta e consoma a relação com o divino, tarefa que os purifica, os ilumina e os realiza espiritualmente, ideal que um pagão como Proclo, um judeu como Fílon e um cristão como Gregório perseguiriam sempre. A diferença está em que, para um cristão, a verdade reside na revelação das Escrituras enquanto para um neoplatónico de estrita observância a revelação esgotar-se-ia nos oráculos de um Homero, de um Pitágoras, de um Platão ou de Orfeu. *Theosofia, theologike episteme, theologia, theia philosophia*, são

⁶⁵ Para uma primeira aproximação ao tema em geral, mas também concedendo um capítulo ao nosso autor, vd. D. TURNER - *The Darkness of God. Negativity in Christian Mysticism*, Cambridge, 1995.

sinónimos, enquanto se plasnam totalmente na palavra bíblica, cânone e luz (*kanóni kai photí*) para todo esforço de indagação, de busca de sabedoria. À semelhança do último neoplatonismo pagão, o carácter normativo da palavra escrita-revelada (revelação = ciência) não constituía impedimento para se ter do mundo uma leitura integral.

Também o monge não vive sem o mundo, apenas o impede de cair na idolatria ou no naturalismo, ameaça que espreita sempre que na indagação filosófica se deixar de mirar a causa de todas as coisas. Podemos enunciar este programa de outra forma: se o ensino relativo ao fundamento de tudo o que existe se encontra plasmado na ciência revelada, a realização dessa ciência é tarefa de interpretação enquanto filosofia prática. Entendamo-nos bem: não é o sujeito que dá o sentido às coisas, são estas, carregadas de sentido, que se constituem como representações, símbolos a cuja interpretação, o sujeito, à sua medida (teórico-vivencial), se pode aplicar com sucesso, i. e., quando o filósofo conhece e pratica a perfeição.

Como ainda haveremos de ver mais detidamente, a especificidade da contribuição sistematizante dionisíaca residirá, nesta conformidade, no dinamismo eclesiástico «hierárquico» mediador. Isto fará com que a filosofia perfeita provenha do alto, da sua fonte, mediatamente transmitida por uma cadeia cujo ensinamento verdadeiro passa, no limite, pela desconstrução de toda a hierarquia: símbolos e linguagem humana mediatamente transmitidos e interpretados visam exercitar a inteligência a pôr de parte, a abandonar mesmo, linguagens e símbolos jamais redutíveis à origem fontal de onde provém toda a linguagem dado não se tratar da própria linguagem. Isto explicará, em última análise, algum tom esotérico da escrita dionisíaca, pois se «todo o conhecimento visa um ser (...) todo o ser é limitado»⁶⁶. Não se veja aqui, por conseguinte, qualquer atitude aristocrática ou pretensão secretista, mas um descomplexado sinal de fecunda impotência. De facto, só Deus poderia falar de si, sendo a sua «linguagem» irredutível à linguagem humana. Afirmção e negação não podem ser, assim, os dois únicos métodos em filosofia, tal como a própria sabedoria não se deixará encerrar nem só na mera imanência nem só na temática da transcendência. Haverá que superar os dois movimentos, demasiadamente humanos, por uma dinâmica — que aqui designaremos

⁶⁶ND I 593A.

como «aférese» (*aphairesis*) — que combine abstracção e purificação intelectual. Aplicar semelhante combinação (sempre inacabada) à totalidade dos conteúdos da revelação cristã será, segundo Pseudo-Dionísio Areopagita, a própria gramática da filosofia perfeita. Em qualquer caso, a consecução deste gesto neoplatónico de uma instauração da razão prática representará o momento em que o olhar das praias da Jónia atinge a sua maior radicalidade. Já não se divisa apenas o horizonte, divisa-se já a partir da própria linha do horizonte. Ou, se quisermos, é o próprio «horizonte» que se problematiza.

4.

O *Corpus Dionysiacum*

Como escrevemos, o *Corpus Areopagiticum* é actualmente composto de quatro tratados e dez cartas. Dizemos «actualmente» porque, nas suas obras, o Pseudo-Dionísio alude a mais algumas, a saber: *Os sensíveis e os inteligíveis* (vd. 397 C); os *Esboços Teológicos* (vd. 1032 D); a *Teologia Simbólica* (vd. 1033 A - B); os *Hinos divinos* (vd. 212 B); as *Propriedades e ordens angélicas* (vd. 696 B); *Do justo e da Teodiceia* (vd. 736 B); e *A alma* (vd. 696 C). Será preciso, porém, acrescentar que nada nos garante não se tratarem, no todo ou em parte, de títulos fictícios.

Passemos, então, de uma maneira rápida, aos quatro tratados e às cartas que nos chegaram até hoje.

A *Hierarquia Celeste* (119 - 370) consta de quinze capítulos nos quais se apresentam as categorias de anjos devidamente hierarquizadas segundo leis muito bem estabelecidas (vd. *infra* § 5).

Os sete capítulos da *Hierarquia Eclesiástica* (370 - 584) descrevem e interpretam alegoricamente a liturgia da religião cristã e a estrutura hierárquica da Igreja (vd. *infra* § 5), imagem da hierarquia celeste.

A obra mais importante, *Os Nomes Divinos* (585 - 996), examinam, em treze longos capítulos, os nomes mais importantes que na Escritura se atribuem a Deus. O capítulo I sustenta a absoluta transcendência e inefabilidade de Deus, pelo que se afirmará ser a «via negativa» o processo mais consentâneo à Sua aproximação (deparar-nos-emos com o tema na *Teologia Mística*). O capítulo seguinte indica que os vários nomes atribuídos a Deus dizem respeito a todas as pessoas da Trindade, o que exige ao autor a demora no esclarecimento de dois conceitos fundamentais, «união» e «distinção». O capítulo III trata da

oração. Como se disse, no capítulo IV, o nosso autor segue de perto a Proclo no tratamento do mal, logo após ter falado do Bem, da Luz, da Beleza e do Amor, enquanto denominações do primeiro princípio. Seguem-se vários capítulos quase exclusivamente dedicados a outros nomes da divindade: Ser (cap. V); Vida (cap. VI); Sabedoria, Intelecto, Razão, Verdade (cap. VII); Poder, Justiça, Salvação, Desigualdade (cap. VIII); Dissimilaridade, Repouso, Movimento e Igualdade (cap. IX); Omnipotência, «Ancião dos dias», Eternidade e Tempo (cap. X); Paz, e expressões como *autozoé* (vida-em-si), *autoeinai* (ser-em-si), e *autodynamis* (potência-em-si), palavras referentes às primeiras realidades que procedem de Deus (cap. XI); Santo dos santos, Rei dos reis, Senhor dos senhores e Deus dos deuses (cap. XII); Perfeição e Uno. Sublinhe-se uma vez mais, como nota S. Lilla, que o conjunto destes nomes, já derivados da Bíblia já do *Parménides*, são-nos apresentados à luz da mais moderna filosofia do seu tempo, a de Proclo e de Damásio⁶⁷.

Deixaremos, naturalmente, uma leitura mais pormenorizada da *Teologia Mística* (997 - 1064) para um parágrafo ulterior (§ 8). Ela divide-se em cinco pequeníssimos capítulos. O primeiro, lembra que a união com Deus exclui actividades sensíveis e intelectuais, fazendo assim a apologia da «via negativa»; no segundo, depois de se considerar a «treva» como o mais alto conhecimento de Deus, apresentam-se os processos da teologia afirmativa e da teologia negativa. O capítulo III apresenta-nos a união com Deus em termos de privação de palavras e de pensamento, enquanto que os dois últimos capítulos versam a transcendência do primeiro princípio em relação aos sensíveis e aos inteligíveis.

Ocupemo-nos, agora, da dezena de epístolas (1065 - 1122), das quais havemos de traduzir quatro (nº 1, 2, 3 e 5) mercê da sua afinidade com o conteúdo da *Teologia Mística* (vd. *infra* § 7). Assim, a primeira, tal como as três seguintes dirigidas ao monge Gaio, faz coincidir o conhecimento de Deus com a ignorância; a segunda põe o primeiro princípio acima de Deus e do Bem; a terceira fala da natureza divina de Jesus, escondida mesmo depois da Encarnação; a quarta examina a Encarnação: Jesus feito homem, autenticamente, não deixou de continuar acima do ser. Escrita a Doroteu, a carta seguinte resume, novamente, o tema das trevas. A sexta carta é dirigida ao presbítero

⁶⁷S. LILLA - «Dionysius the Areopagite, Pseudo-», in *Encyclopaedia...*, 239.

Sosipater, exortando-o a permanecer firme na verdade. Ao bispo Policarpo, ao qual recorda o momento em que ambos assistiram ao eclipse do Sol aquando da morte de Jesus (sic!), dá indicações sobre o modo como, contra o sofista Apolófano, se deve apresentar a verdade revelada. É ao monge Demófilo que nos aparece dirigida a oitava epístola, lembrando-lhe o respeito pela ordem hierárquica. A penúltima carta, ao bispo Tito, insiste no tema do simbolismo presente na Escritura e na transcendência. A décima, que nos aparece endereçada ao teólogo João, «apóstolo e evangelista exilado na ilha de Patmos», prediz a sua libertação da cadeia e o regresso a terras da Ásia.

5.

O sistema dionísíaco

Encontramos pelo menos seis aspectos nucleares na teologia dionísíaca: (i) a lei da *moné, proodos e epistrophé*; (ii) os conceitos básicos de *henosis* e *diakrisis*; (iii) as relações entre a teologia negativa e a positiva, e a superioridade daquela; (iv) a absoluta transcendência da *moné* divina e a sua imanência no mundo (*dynamis/synechei*); (v) características do processo criativo; (vi) as pessoas da Trindade⁶⁸.

Nesta altura é suficientemente claro que o pensamento de Dionísio é, como o de qualquer neoplatónico que se prezasse, uma filosofia da *energeia*, da actividade. Mas como resulta claro da inspecção dos seus títulos, impera, na sua obra, a noção de *hierarquia*, termo grego por ele inventado, que faríamos muito mal em interpretar na acepção sócio-económico-política dos nossos dias⁶⁹. Aliás, bastaria

⁶⁸ Vd. S. LILLA - «Dionysius...», 239-40.

⁶⁹ Presume-se interessante o confronto com o contributo para uma «teoria da hierarquia», qual a da reflexão de L. DUMONT - *Homo Hierarchicus. Le Système des castes et ses implications*, Paris, 1979. Desde muito cedo que se inflectiu sócio-politicamente a noção dionísina de hierarquia, desvirtuando-a, por isso; sobre o assunto, vd. G. DUBY - *As três ordens ou o imaginário do feudalismo*, trad., Lisboa, 1982; D. E. LUSCOMBE - «The State of Nature and the Origin of the State», in *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, Cambridge, 1984, 758 (sobre Guilherme de Auvergne e Egídio Romano). No que toca à aplicação à arte, vd. G. DUBY - *O Tempo das catedrais. A arte e a sociedade: 980 - 1420*, trad., Lisboa, 1979, 104; M.-D. CHENU - *La théologie au douzième siècle*, Paris, 1976, 175 (sobre o simbolismo cósmico de Dionísio), e 130 e n. 2 (sobre *hierarchia*); J. H. BURNS (ed.) - *Medieval Political Thought c. 350 - c. 1450*, Cambridge, 1988, *passim* (para a política).

reparar como, hoje em dia, na nossa sociedade moderna ocidental, a palavra «hierarquia» desperta em nós uma imagem de esclerose que nada tem que ver com o dinamismo, a chamada «ordem sagrada», marca distintiva do dionisismo⁷⁰. Uma terceira observação introdutória, para notar que o nosso autor, como convém a um qualquer filósofo, compatibiliza dinamismo e hierarquia com ciência (*episteme* em grego). Temos, assim, as chaves de acesso ao seu sistema⁷¹, as quais podemos ler no capítulo III da *Hierarquia Celeste*:

«A hierarquia é uma ordem sagrada (*táxis hierá*), uma ciência (*epistéme*) e uma actividade (*enérgeia*), que se assimilam à forma divina, tanto quanto Ihe é possível, e que, mercê das iluminações divinas, se elevam, na medida das suas forças, até à imitação de Deus» (164 D).

A finalidade deste dinamismo consiste na assimilação e imitação de Deus, desiderato que persegue qualquer intelectual da época (em particular, se *philosophos*), quer dizer, fosse esse intelectual cristão ou «pagão». É que, como tinha dito Platão em resposta a Protágoras, afirmação que Dionísio não se cansará de repetir, por sua conta, Deus, só Deus, é a medida de todas coisas⁷².

Compaginar, sob este prisma, o referido dinamismo exigia a introdução de duas outras noções-chave, a de simetria (*symmetría*) e a de analogia (*analogía*). Elas, porém, devem ser vistas numa dupla perspectiva afim à dialéctica descendente e ascendente. Do ponto de vista da divindade, simetria e analogia constituem a determinação, por Deus, do grau de participação de cada criatura ao ser de Deus. Em conformidade, «por uma lado, a participação de Deus é comum a todos os seres da hierarquia, os quais, por definição, são deiformes (*theoeideis*); mas por outro lado, a qualidade da sua participação, fixada pela sua

⁷⁰Cf. R. ROQUES - *L'Univers...*, 36 - 40, para o esclarecimento da noção de ordem; vd. também J.-L. MARION - *L'idole et la distance. Cinq Études*, Paris, 1977, 207 - 27.

⁷¹Cf. R. ROQUES - *L'Univers...* 30. Para além das habituais «Histórias da Filosofia», em tradução, o leitor encontrará, em português, pelo menos duas sínteses, aliás bem distintas, do sistema dionisíaco: M. A. RODRIGUES - «O pensamento teológico e místico de Pedro Hispano», *Biblos* 56 (1980), 123 - 150; M. de F. BLANC - «A gramática do divino em Dionísio», *Communio* 10 (1993), 162 - 72.

⁷²*N. D.* 648 C e 697 C e 700 A e 705 C e 825 B; cf. R. ROQUES - *L'Univers...*, 59-60.

analogía, mantém-se variável de um a outro nível hierárquico (*táxis*)»⁷³. A segunda das duas perspectivas diz respeito ao ponto de vista, digamos ascendente, da relação das inteligências a Deus. Se é verdade, como se compreende, que é a iniciativa de Deus que determina virtualmente essa relação, ou o seu grau, também não é menos verdade que a analogia efectiva das inteligências necessita de se igualar perfeitamente à analogia ideal proposta por Deus. Ora, à hierarquia compete a realização dessa tarefa⁷⁴. Os seis aspectos nucleares que evidenciámos no início deste parágrafo devem ser interpretados dentro desta complexa bitola.

Em suma, semelhante filosofia da actividade visa a união com Deus sem que, como é óbvio, graças à própria noção de ordem sagrada (*hierarquia*), essa união signifique qualquer confusão. O estatuto ontológico dos seres, o estatuto do próprio universo, é puro dinamismo, em sentido descendente (porque é dom de Deus) e ascendente (porque requer uma adesão livre por parte dos seres inteligentes)⁷⁵. Convirá entender correctamente o alcance deste duplo movimento, sobretudo no que diz respeito ao sentido «descendente». Na verdade, e como ainda haveremos de ver com mais detenção, já separado do legado neoplatónico pagão, Pseudo-Dionísio não parece acompanhar a ideia de uma declinação ou perdição, marca da emanção plotina em relação à multiplicidade. A ideia é a de que, como o efeito da emanção hierárquica é dependente da superabundância do Bem, a levar a sério o seu significado, em qualquer ordem em que o Bem é recebido como dom ou dádiva, só a sua multiplicação se justifica; no gesto de dar e voltar a dar, cada ordem aproxima-se, automaticamente digamos, do princípio fontal. É um autêntico golpe fatal desferido no próprio núcleo do sistema neoplatónico padronizado: a multiplicação não é imediata e substancialmente equivalente à dissolução, à perdição, mas, a ser levada a sério, i. e., à luz da Tearquia, significa coesão, ou como interpreta estudioso contemporâneo «origem da santidade»⁷⁶.

É todavia aqui que a lei proclusina da *moné, proodos e epistrophé*

⁷³ R. ROQUES - *L'Univers...*, 62.

⁷⁴ Cf. R. ROQUES - *L'Univers...*, 62.

⁷⁵ Para uma explanação do problema do movimento na obra do discípulo Máximo, vd. P. ARGÁRATE - «El movimiento del ser en el pensamiento de san Máximo el Confesor», *Anámnesis* 6 (1996), 51 - 100.

⁷⁶ Vd. J.-L. MARION - *L'idole...*, 210.

se faz sentir. «Moné», quase como «henosis»⁷⁷, é a absoluta transcendência do primeiro princípio, conhecedora das características que desde Plotino se dava ao Uno (ou ao Ser desde Parménides): sem movimento, inalterável⁷⁸. *Proodos* é, todavia, o movimento, que sem alterar a estabilidade absoluta de *moné*, resulta da superabundância da energia, actividade criadora que se patenteia na multiplicação dos seres e na providência (*prónoia*) e no amor (*eros*) que se reconhecem nos seres. Resta *epistrophé* que inverte *próodos*, reconduzindo os seres à sua origem⁷⁹, fechando o ciclo da circularidade energética neoplatónica⁸⁰.

Podemos pois, legitimamente, falar em termos de dinâmica do ser, i. e., no interior do próprio ser e *ad extra* (a Criação). «Contrariando a tónica da mundividência grega, que distinguia o Divino pela plena autarcia do ser substante, e o mortal, pela incompletude expressa no desejo amoroso, introduz Dionísio o “eros” no coração de Deus, como o principal fecundo de toda a moção *ad extra*, que assiste às iniciativas convergentes da Criação, da Incarnação e da Redenção»⁸¹. Dionísio refere-se a esta dinâmica do ser, no caso expressa na alma, de várias maneiras. Ora detectando na alma três movimentos⁸² — um circular, significando a unidade englobante do ser, indutor de uma tensão centrípta reconduzidora⁸³; o movimento helicoidal, que mantém unidos os seres a Deus⁸⁴; o longitudinal, pelo qual se pode dizer que tudo

⁷⁷ N. D. II 4, 640 D.

⁷⁸ N. D. IX 8, 916 B.

⁷⁹ N. D. II 11, 549 B.

⁸⁰ N. D. IV 14, 712 D - 713 A.

⁸¹ M. de F. BLANC - «A gramática...», 163, também para o que se segue.

⁸² Cf. também, para além das três notas seguintes, ND IX 916C - D.

⁸³ ND IV 705A: «[A alma] move-se com um movimento circular quando, ao entrar em si mesma, afasta-se do mundo exterior, quando junta ou unifica as suas faculdades intelectivas numa concentração que as preserva de qualquer afastamento, quando se liberta da multiplicidade dos objectos exteriores a fim de se recolher, primeiro em si mesma e, depois, uma vez atingida a unidade interior e tendo unificado de uma maneira perfeitamente una a unidade das suas próprias faculdades, é conduzida a esse Belo e a esse Bem que transcende todo o ser e que não tem princípio nem fim.»

⁸⁴ ND IV 705A -B: «A alma move-se com um movimento helicoidal na medida em que os conhecimentos divinos a iluminam, em conformidade ao seu próprio modo, não, é claro, pela via intuitiva intelectual e na unidade, mas graças às razões discursivas e como que por actos complexos e progressivos.»

brotar de Deus⁸⁵; — ora falando da tripla dimensão do amor de Deus — largura, comprimento, e profundidade⁸⁶. Sobretudo, será servindo-se da noção cristã de *charitas*, de amor, ideia que a adoção da tradição platônica da superioridade do Bem tornava filosoficamente pensável, que um novo dinamismo entra na estrutura do sistema, e portanto assegurando, no limite, a deificação do ser criado.

«Parece-me — escreve o nosso autor n’*Os Nomes Divinos* — que os teólogos consideraram serem sinónimos “desejo amoroso” e “amor de caridade”, e aplicando estes termos às realidades divinas frisam devidamente tratar-se de amor verdadeiro (...). Dirigindo-se àqueles que sabem compreender o verdadeiro sentido das palavras divinas, os santos teólogos, com o intuito de revelar-lhes os segredos divinos, atribuem o mesmo valor às duas expressões ‘caridade’ e ‘desejo’. Ambas designam uma mesma potência unificadora e conjugadora, e mais ainda uma potência de conservação, que na eternidade pertence ao Belo e Bem, que do Belo e Bem procede mediante o Belo e Bem, que une uns aos outros os seres de uma mesma ordem, que leva os superiores a exercer a sua providência para com os inferiores, que os converte e os liga aos superiores.

«Em Deus o desejo amoroso é extático. Graças a ele, os amantes deixam de se pertencer e passam a pertencer àqueles a quem amam. Vêmo-lo mediante o exemplo dos que estão mais acima, ao exercerem a sua providência para com os seus inferiores, ao mesmo tempo que os seres de uma mesma ordem unem-se uns aos outros, e que os subordinados se voltam de uma maneira divina para os da ordem superior. E é por isso que o grande Paulo, possuído pelo amor divino e participando do seu poder extático, diz, voz inspirada: “Já não sou eu que vivo, é Cristo que vive em mim” [*Gal. 2, 20*], o que acontece ao

⁸⁵ ND IV 705B: «Finalmente o seu movimento é longitudinal, quando, em vez de entrar em si e se dirigir para a união inteligível (...), ela se volta para as realidades que estão em seu redor e se apoia no mundo exterior à maneira de um conjunto complexo de múltiplos símbolos a fim de se elevar até às contemplações simples e unificadas.»

⁸⁶ Cf. ND IX 913A - B.

homem a quem o desejo, como ele mesmo diz, fez sair de si para penetrar em Deus e que já não vive pela sua própria vida, mas pela vida daquele a quem ama.

«Ouso acrescentar ainda o seguinte, que não é menos verdadeiro: o próprio Deus, que é causa universal, e cujo amoroso desejo, simultaneamente belo e bom, se estende à totalidade dos seres pela superabundância da sua amorosa bondade, também sai de si mesmo sempre que exerce as suas providências para com todos os seres e que, de certa maneira, os cativa, mercê do sortilégio da sua bondade, da sua caridade e do seu desejo.»⁸⁷

Também do referido ideal de rigor teológico se segue a gramática da União e Distinção, de Identidade e Diferença, do Mesmo e do Outro, do Uno e do Múltiplo, pares categoriais estes que sempre fizeram parte integrante da mais requintada filosofia. O capítulo II d'*Os Nomes Divinos* é dedicado à exploração de dois conceitos operatórios no interior desta gramática metafísica. Referimo-nos à «união» (*henosis*) e à «distinção» (*diakrisis*). Se a primeira se refere à transcendência de *moné*, a distinção diz respeito às emanações (*proodoi*), manifestações (*ekphanseis*) e multiplicações (*pollaplasiasmoi*) responsáveis pelos vários existentes.

Citemos algumas passagens mais elucidativas:

«... os santos iniciados da nossa tradição teológica chamam 'unidades divinas' às realidades secretas e incomunicáveis, mais profundas que qualquer fundamento, que constituem a Unicidade sobre a qual não é demais dizer que é inefável e incognoscível. E chamam 'distinções divinas' aos processos e às manifestações que convêm à benfazeja Tearquia. Em conformidade com as santas Escrituras, também afirmam que existem atributos próprios à unidade e que correspondem à distinção em Deus unidades e distinções particulares (...) [À semelhança,] e ousando empregar imagens sensíveis e acessíveis, de luzes de várias lâmpadas, reunidas numa única sala, as quais,

⁸⁷ ND IV 709B - 712B.

ainda que sejam completamente imanentes umas às outras, conservam entre si, embora, em toda a pureza e sem mistura, as distinções que lhes são específicas, unidas na sua distinção, e distintas na sua unidade. Facilmente verificamos que quando se põem várias lâmpadas numa única sala as suas luzes unem-se formando uma só luz, que brilha com um único brilho indistinto, e ninguém — creio — seria capaz de discernir no ar que envolve o conjunto das luzes a luz que provém de uma lâmpada particular, nem ver uma sem ver a outra, pois todas se misturam com todas sem perderem a sua individualidade. (...) Tal como disse, a sua mútua união era total e perfeita sem porém suprimir a sua individualidade e sem gerar qualquer tipo de confusão. Ora, se tudo isto acontece no ar corpóreo, em se tratando de uma luz produzida por um fogo material, o que haveremos de dizer em relação à Unidade acima de toda a substancialidade, relativamente à qual afirmamos que ela não se situa apenas além das unidades corpóreas, mas até além das que pertencem às almas e às inteligências, e que estas últimas possuem, sem mistura e de uma maneira que ultrapassa este mundo, luzes conformes com Deus e supracelestes, completamente imanentes umas às outras, na medida, proporcional às suas forças, em que participam da Unidade absolutamente transcendente?

«Nas teologias do que é mais que substância, a distinção (...) não consiste apenas no facto de cada uma das Pessoas que são princípios de unidade subsistir na própria Unidade sem se confundir com as outras e sem mistura, mas sobretudo no facto de as propriedades que dizem respeito à geração que está acima de toda a substância, no seio da Deidade, não serem de forma nenhuma intermutáveis entre si. Na Deidade suprassubstancial, só o Pai é fonte, e o Filho não é Pai, nem o Pai é Filho. A cada uma das Pessoas teárquicas cabe o inviolável privilégio de louvores apropriados. (...) Mas sendo verdade que o processo que mais convém à Bondade divina constitui de facto uma distinção em Deus, quando a única Deidade, conservando-se eminentemente uma, se

multiplica, tomando várias figuras, esta distinção em Deus não deixa de salvaguardar a perfeita unidade destes dons que não têm definição, destas substancializações, destas vivificações, destas produções de sabedoria, de todas estas prodigalidades da Bondade que é causa universal, que permitem, tanto a partir das participações como dos participantes, celebrar a imparticipabilidade do participado. Acrescentemos que se trata de uma propriedade comum, sintética e única para toda a Deidade, o ser total e completamente participada por todos os seus participantes, em vez de o ser por uma de entre elas de maneira parcial (...) Mas a imparticipabilidade da Deidade, causa universal, transcende ainda todas estas figuras, por isso que ela não tem qualquer tipo de contacto, nem nenhuma forma de comunidade, nem nenhuma síntese com os seus participantes.^{88»}

Ainda mais algumas esclarecedoras citações d'*Os Nomes Divinos*:

«Mas Deus é igualmente Alteridade, porque está presente em todo o lado graças à sua providência, e se torna todo em tudo pelo seu poder de salvação universal. Certamente que, em si mesmo, mantém-se imóvel na sua própria identidade e indivisibilidade, na unicidade da sua incessante actividade...^{89»}

«Também se chamarmos a Deus Semelhante, por ser idêntico e por ser completamente e em todo o lado semelhante a si mesmo, de uma maneira única e indivisível, nada teremos a criticar (...) Mas ao mesmo tempo, os teólogos afirmam que em si mesmo e na sua absoluta transcendência, Deus a nada se assemelha, embora a Similitude divina em si mesma se dissemine por todos os que para ela se voltam e quando a imitam, na medida das suas forças...^{90»}

⁸⁸ ND II 640D - 644B.

⁸⁹ ND IX 912D.

⁹⁰ ND IX 913C.

«Mas por que é que então nos exprimimos assim? A própria teologia declara que Deus é Dissemelhante, ela afirma que não temos o direito de o comparar com nenhum ser, uma vez que — diz a teologia — ele difere de tudo e (supremo paradoxo!) nada se lhe assemelha.⁹¹»

Importaria situar este contributo do autor dentro do problema neoplatónico da identidade e da diferença, a fim de se chegar a mostrar como, por exigência dos dogmas cristãos (Criação e Trindade), a primeira e a segunda hipóteses do *Parménides* (137c e 142b) são postas ao serviço da possibilidade de se falar (positiva e negativamente) de um Deus que se apresenta simultaneamente como triplo e uno (*triadiké enás*), igual e diferente (como se viu as ‘uniões’ são propriedade comum às três pessoas, as ‘distinções’ assentam em cada uma das Pessoas)⁹². De facto, um Deus identidade e diferença, é fonte de nomes e está para além de todos os nomes, é identidade de repouso mas também alteridade, e princípio de diferenciação. Enfim, é não só um modelo da linguagem sobre Deus (a teologia, a analogia) que aqui está em causa, como também o problema da relação (interna, em Deus, e externa, deste à criação) podendo, por isso, apontar-se no sentido da transformação cristã dessa categoria⁹³. Ela institui um modelo dialogal apoiado numa dia-lógica triádica que se serve da negação como potencial anagógico revelador de uma relação conatural e de um laço metapsicológico. Tocamos a própria origem do energitismo dionisíaco.

Como é que a filosofia neoplatónica traduziu o conjunto destas distinções? Plotino deve ter sido a fonte remota da paixão triádica de Pseudo-Dionísio Areopagita. Recordêmo-las tal como nos aparecem nas *Enéadas* (V, 1, 3): Uno, Inteligência, Alma. À semelhança de Plotino, Jámblico também partilha dessa paixão, mas multiplicará as tríades (Ser, Vida, Inteligência, dividindo-se, cada uma delas, em Permanência, Processão, Conversão). O mesmo sucede em Proclo. Para este, todas

⁹¹ ND IX 916A.

⁹² Cf. também W. BEIERWALTES - *Identität und Differenz*, Francoforte s. Main, 1980; ID. - *Eriugena. Grundzüge seines Denkens*, Francoforte s. Main, 1994, 207-18; M. B. PEREIRA - *Prefácio à Versão portuguesa de 'A Visão de Deus' de Nicolau de Cusa*, Separata, Coimbra, 1988, 57.

⁹³ Cf. J. C. GONÇALVES - «Filosofia e Relação. Interpretação Cristã da Categoria Grega», *Biblos*, 56 (1980), 185- 194.

as ordens da realidade se dividem em três termos, tendo cada um papel bem determinado: o primeiro é imparticipável (*améthektos*), o segundo participável (*methektós*), e o terceiro participa do segundo (*metéchon*)⁹⁴. Estes três termos são conjuntamente ligados numa hierarquia pelo duplo movimento da processão (*próodos*) e da conversão (*epistrophé*). E a paixão triádica não fica por aqui: correspondendo, respectivamente, ao Ser, à Vida e à Inteligência, temos as tríades inteligíveis (*triádes noetaí*), as inteligíveis e inteligentes (*triádes noetaí hama kai noeraí*), e as inteligentes (*triádes noeraí*)⁹⁵. Cada uma delas constitui-se em três tempos, os três termos que já conhecemos: imparticipável, participável e participado. Cada uma destas tríades liga-se ao Uno pela Unidade (Hénade), da qual procede, e todas as tríades comunicam entre si da maneira seguinte: os primeiros termos de uma tríade inferior podem comunicar com os últimos termos da tríade, que lhe está imediatamente acima, até que a mais eminente de todas comunica sem mediação com a ordem das Hénades, deuses que manifestam o Uno imparticipável, produzem as séries e, como se disse, ligam-se ao Uno⁹⁶.

Encontraremos a reprodução desta lógica em Dionísio. Simplesmente, por ser cristão, ele irá fazer algumas radicais adaptações. Elas prendem-se sobretudo com aspectos do dogma tais como a Transcendência divina, a Trindade, a Criação, a Graça, a Encarnação. Terão igualmente que ver com a situação eclesiológica do nosso autor. Referimo-nos à problemática dos nomes divinos e da identidade/diferença. Desde logo que a primeira adaptação do universo de Proclo teria de dizer respeito à relação interna de um Deus cujo conceito triunitário não deixa de ser paradoxal. Esta contribuição foi esclarecida nos termos seguintes: «para Pseudo Dionísio, Deus é, ao mesmo tempo, identidade e diferença, é e não é, porque está para além do ser, é unidade triádica e para além da unidade, tem muitos nomes e é sem nome (...). Enquanto idêntico, Deus é imutável, sempre igual a si mesmo, infinito na sua perfeição, é o repouso ou a permanência em si mesmo, sendo-lhe atribuídos predicados do Uno e do Nous neoplatónicos. Enquanto diferente, Deus age externamente, põe os outros, transcendendo-se

⁹⁴ Cf. PROCLO - *In Parm.* 1070; cf. R. ROQUES - *L'Univers...*, 73. Sobre o sistema da participação em Proclo, poderá ver-se P. A. MEIJER - «Participation in Henads and Monads in Proclus' *Theologia Platonica* III, chs. 1 - 6», in *On Proclus...*, 65 - 87.

⁹⁵ Cf. PROCLO - *In Parm.* 1253 - 1255; cf. R. ROQUES - *L'Univers...*, 75.

⁹⁶ Cf. R. ROQUES - *L'Univers...*, 75.

livremente a si mesmo, é saída e êxtase (*próodos, ékstasis*) sem deixar de permanecer em si mesmo, pois a diferença é um momento interno da unidade absoluta de Deus, que é identidade de repouso e de movimento, é o movimento criador em repouso, é a unidade do repouso, da saída e do regresso (*moné - próodos - epistrophê*), que se reflectem em todos os degraus da hierarquia do ser. A alteridade não é só distinção activa (*diákrisis*) que põe a exterioridade do mundo mas é também a *diferenciação interna* pela qual Deus, permanecendo em si, é Pai, Filho e Espírito Santo. Por este *diferir trinitário na intimidade do Uno com a implicação da identidade e da diferença*, Pseudo-Dionísio distinguiu-se de Plotino e de Proclo, pois *a pluralidade de diferenças já não é deficiência a eliminar*, é no Uno e não posterior ou inferior ao Uno.»⁹⁷.

Também distintamente do neoplatonismo pagão, Ser, Vida e Inteligência passam a ser três atributos essenciais da divindade, tal como Unidade ou Trindade, estes dois em conformidade com o texto da Bíblia⁹⁸. Vencendo a transcendência, os intermediários perdem o seu poder *necessariamente* gerador tornando-se mediadores. Esta função de mediação, vertida nos moldes da processão/conversão deixa de ser tanto de carácter «lógico-dialéctico», como acontecia em Plotino, Jámblico ou em Proclo, inflexão que a ideia de Graça também promovia. Como conclui R. Roques: «É toda uma visão do mundo que se encontra comprometida na noção dionisíaca de hierarquia. Essa visão, como dissemos, deriva em linha recta do último neoplatonismo. Um princípio único, o Uno, distende-se progressivamente e consagra, em momentos diferentes da sua expansão, realidades novas cuja dignidade ontológica se mede directamente pela proximidade ao Uno. Apesar de alguns equívocos nas expressões, *não se pode, de facto, dizer que as hierarquias dionisíacas sejam uma emanção necessária do Uno: a liberdade e a gratuidade dos dons divinos, a doutrina da criação opõem-se a semelhante identificação*. Mas, bem estabelecidos estes pontos, mantém-se o facto de o sistema dionisíaco conservar, do neoplatonismo, não apenas a sua visão escalonada do mundo, mas ainda a sua teoria das mediações necessárias»⁹⁹.

⁹⁷M. B. PEREIRA - «Prefácio...», 56 - 57. Veja-se também *ibid.*, 53 - 56, acerca de Proclo.

Os sublinhados são nossos.

⁹⁸Cf. *N. D. c.* V, VI e VII.

⁹⁹R. ROQUES - *L'Univers...*, 102. Os sublinhados são nossos.

Ora, como se viu, há duas formas de encarar estas mediações, a estrutura da própria actividade movente, uma descendente — que equivale à *próodos* — e outra ascendente, que é o processo em que as inteligências remontam ao seu princípio (*anagogé*) equivalente à sua conversão (*epistrophé*). Uma vez que Deus, pela sua transcendência, não se revela sem mediações, toda a processão é transmissão e tradição.

Não obstante o escassíssimo interesse filosófico do modo como, em concreto, Pseudo-Dionísio expõe as hierarquias, reproduzimos de seguida esse esquema¹⁰⁰.

Hierarquia Celeste

- A. Serafins
- Querubins
- Tronos
- B. Dominações
- Virtudes (*Dynameis*)
- Potestades
- C. Principados
- Arcanjos
- Anjos

Hierarquia Eclesiástica

- A. Bispos
 - Sacerdotes
 - Ministros
 - B. Monges
 - Povo santo
 - Ordens purificadas
-

Deixemos o esquema e concentremo-nos na sua lição. O modo como Dionísio encara esta transmissão, sempre em boa ordem descendente ou decrescente, é o seguinte: só a primeira hierarquia celeste pode comunicar directamente com Deus (a Tearquia); ela transmite a uma terceira a purificação, a iluminação, e a perfeição divinas. Esta operação transmissora das actividades teárquicas repete-se em todas as tríades, i. e., não só nas hierarquias celestes (inteligências angélicas) como nas humanas, sejam elas legais (as do Antigo Testamento) ou eclesiásticas (as do Novo Testamento). Neste último caso, o das inteligências humanas, o processo é o seguinte: os anjos dão a Lei a Moisés, um outro purifica Isaías, outro conduz o povo hebraico na economia da sua história; na hierarquia eclesiástica,

¹⁰⁰ Como é óbvio, remetemos para a obra de R. ROQUES - *L'Univers...*, 135 sg. em particular, para uma informação mais pormenorizada; em português poderá ver-se uma apresentação resumida in M. A. RODRIGUES - «O Pensamento...», 126-28.

o bispo recebe, em primeiro lugar, a purificação, a iluminação, e a perfeição teárquica; cabe transmiti-las à ordem dos presbíteros, que por sua vez a transmitem aos ministros; seguem-se os monges, povo santo, as ordens purificadas.

Podemos, e devemos, ir mais longe. O modo como importa entender a regra permite-nos desfazer um mal-entendido, quiçá espontâneo. Ao falar-se em mediação descendente nos termos de tradição (*parádosis*), e pela necessidade de se enquadrar o esquema nos quadros dinâmicos da actividade (*energéia*), não se há-de ver este processo à maneira estática ou geométrica espacial (por exemplo, à guisa de uma pirâmide). Prevendo este equívoco, Pseudo-Dionísio esclarece que os intermediários e a nossa proximidade da divindade não são questão topológica (*topikós*), antes dizem respeito à capacidade de recepção da divindade¹⁰¹. Fácil é entender por que é que assim deve ser: se este esquema não fosse vertido nas leis da analogia não se podia continuar a defender a actividade como uma lei interior às hierarquias em bloco¹⁰²: «a actividade hierárquica implica quer o esforço interior das inteligências quer o organismo colectivo em que elas se inserem e através do qual esta actividade as alcança. No quadro do seu nível hierárquico, a inteligência conserva constantemente a iniciativa e o dever de se igualar ao seu próprio estado; por esse facto, ela mantém-se na *sua* ordem, que como sabemos foi querida por Deus. Além do mais, a própria mediação impõe às inteligências mediadoras um acréscimo de responsabilidade, na medida em que as associa à providência divina na medida variável que quer a sua posição hierárquica quer a sua própria tensão interior lhe fixam»¹⁰³.

Um presumível segundo equívoco que merece ser afastado diz respeito à mediação ascendente. A partir do que dissemos, mas sobretudo pelo lado em que a ordenação descensional é interiorizada, facilmente se vê que o movimento ascendente, a deificação, não é uma segunda (ou outra) etapa temporal da ordem cósmica: dialéctica

¹⁰¹ Cf. *Ep.* VIII, 1092 B.

¹⁰² Talvez não fosse preciso avisar que por «analogia» não se há-de entender a regra metafísica divulgada por São Tomás de Aquino ou pela sua «escola» (acerca da qual vd. B. MONTAGNES - *La doctrine de l'analogie de l'être d'après Saint Thomas d'Aquin*, Lovaina- Paris, 1963). Assim sendo, sobre a analogia dionisíaca, vd. V. LOSSKY - «La notion des 'Analogies' chez Denys le Pseudo-Aréopagite», *Archives d'Histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*, 5 (1930), 279- 309.

¹⁰³ R. ROQUES - *L'Univers...*, 106-7.

ascendente e dialéctica descendente são duas faces de uma única actividade. Se assim não o entendêssemos — pergunta Roques — «como conceber-se que uma inteligência fosse verdadeiramente divinizada sem uma adesão pessoal a Deus? E, inversamente, poder-se-ia imaginar o próprio regresso sem o dom permanente que vem do alto e que o provoca?»¹⁰⁴ De facto, para evitarmos este segundo equívoco bastaria pensarmos que a causa da actividade é exclusivamente a Tearquia (=princípio divino, Deus como princípio), e que, por conseguinte, só o amor (*éros/agápe*) rege tanto a criação como a própria divinização. Em conformidade, a indissociável dialéctica ascensão/descensão não é senão a expressão dinâmica da regra metafísica da participação analógica a Deus-Amor.

Tratar da divinização pelo prisma da participação à ciência que vem de Deus (e só há *epistème* autêntica de Deus) passa por obedecer ao esquema hierárquico nosso conhecido: as primeiras essências angélicas recebem sem intermediários a ciência teárquica cuja actividade se transmite à segunda hierarquia celeste e assim sucessivamente, sendo que em cada patamar da transmissão a ciência vai perdendo o seu brilho¹⁰⁵. Isto significa, em termos práticos, que toda a ciência é ensinada, no seu sentido mais forte, e enquanto actividade divinizadora exige-se uma capacidade receptiva que é inerente a cada ordem (em todo caso deve repetir-se que falar em capacidade, no caso da ciência, é falar em inteligência purificada). Também aqui importa precisar, sobretudo para os leitores menos avisados, que a ciência não é confundível com a fé, embora esta (bem como a oração) a possam potencializar. Tratemos, então, de ver quais são «as condições da ciência humana»¹⁰⁶.

Como neste momento da exposição se compreende, é a natureza da nossa hierarquia que determina as condições da nossa ciência e bem assim as suas modalidades. Dado que «hierarquia» nada tem a ver com fixismo, a afirmação anterior significa que a ciência humana requer uma permanente tensão, a de, num mesmo acto, reconhecer e aceitar a semelhança e repudiar a dissemelhança. As inteligências humanas ligam-se, dessa feita, às representações sensíveis e às operações

¹⁰⁴ R. ROQUES - *L'Univers...*, 107.

¹⁰⁵ Cf. H. C. 209 A.

¹⁰⁶ Sobre o assunto, vd. R. ROQUES - *L'Univers...*, 200 - 209.

intelectuais com a finalidade de as superar. É que se é indispensável partir do mundo material, aliás obviamente carregado de sentido, as inteligências visam o mundo espiritual (tese nunca discutida desde Platão); o desafio está, então, em realizar um constante vai-vem entre um mundo e outro, procurando naquele a imagem deste e vendo no mundo espiritual o protótipo daquele. Todo o dramatismo inerente a esta perpétua tensão pode reduzir-se num processo de libertação, decididamente também moral, em que a multiplicidade dos símbolos e a dispersão da linguagem, enquanto índices de uma absoluta exterioridade (espácio-temporal), são reconduzidos à unidade fontal e transcendente. Mais à frente pormenorizaremos como é aqui que se joga a importância da *Teologia Mística*. Nesta obra, juntamente com os *Nomes Divinos*, assistimos à condenação das operações discursivas, mas não podemos esquecer, em qualquer caso, que o próprio autor de facto escreveu, o que não é senão a prova da necessidade e da legitimidade do pensamento discursivo. Neste contexto a sua tese é portanto esta: só a uma inteligência realmente chegada à união com o Uno é que o vórtice da linguagem — Dionísio trata o pensamento discursivo também como movimento helicoidal da alma¹⁰⁷ — pode ser nefasto¹⁰⁸. O que se diz da linguagem deve aliás dizer-se dos símbolos, não obstante a maior conveniência destes últimos¹⁰⁹, sobretudo se «dissemelhantes»¹¹⁰: como seria possível encontrar Deus neles mesmos? Discurso e simbolismo têm a sua chave no Uno, mas «o símbolo constitui a textura do universo humano em Dionísio e ao mesmo tempo expressão da benevolência do Divino, da sua descida ao mais baixo...»¹¹¹. Embora, pela pedagogia da transmissão, a divindade deles se tenha servido, seria estultícia pensar-se que eles podem trazer luz ao que ultrapassa toda a luz, por ser a própria fonte da luz.

Não insistiremos mais neste ponto porquanto dele havemos de tratar ainda no parágrafo exclusivamente dedicado à *Teologia Mística*. Quereríamos antes concluir abordando o tema da transmissão (*parádosis*), que já havíamos focado ao de leve.

¹⁰⁷ Cf. *N. D.* 705 A - B; vd. *supra* nota 84.

¹⁰⁸ Cf. *Ep* I; *N. D.* 708 D.

¹⁰⁹ Cf. *Ep.* IX, 1108 A - B.

¹¹⁰ Cf. *H. C.* c. II. Como veremos num parágrafo mais abaixo, o simbolismo da semelhança parece estar para o simbolismo da dissemelhança como a teologia afirmativa para a negativa.

¹¹¹ M. de F. BLANC - «A gramática...», 166.

Certamente que um leitor contemporâneo ficará perplexo com um entendimento da filosofia na qual, na prática, ao homem parece ser vedada qualquer autonomia de pesquisa e de investigação. Como estamos tão longe de Descartes! — lamentar-se-á. De facto, como se disse, para Dionísio toda a investigação é transmissão, ensino que vem do alto, revelação. «Revelação», em contexto cristão, diz-se Escritura, e como não podia deixar de ser ela é, para o nosso autor, fonte privilegiada de ciência. E a razão é simples: Deus é o objecto da Escritura (veja-se o valor etimológico de *theo +logia*), e os livros da Bíblia derivam do próprio Deus, são «tà theoparádota logia»¹¹². Dom de Deus, a Escritura foi-nos transmitida pela hierarquia. A transmissão levada a cabo pela hierarquia constitui a tradição, aspecto que se reforça pelo facto de a Escritura ser não só dom de Deus, mas o próprio veículo de que se serve a revelação divina. «Será preciso dizer-se, então, que as noções dionísíacas de Escritura e de Tradição se sobrepõem por completo e que a Tradição não é senão a inserção da Escritura em cada geração de crentes, mais precisamente em cada uma das inteligências cristãs?»¹¹³ R. Roques, que lança esta pergunta a dado passo da sua obra tão preciosa, insiste particularmente no facto de Dionísio admitir uma segunda forma de tradição — a transmissão oral de inteligência a inteligência¹¹⁴ — , de certo modo além da própria Escritura. Ela será particularmente importante, pois a sua admissão, por parte do nosso autor, assinala a revivescência daquele preconceito platónico em relação ao fixismo das palavras escritas enquanto que a palavra arrasta com ela a vivacidade e a criatividade de um espírito incarnado. Esta segunda forma, complementar, da tradição (que se realizará, naturalmente, na *ecclesia*) evita o hermetismo da Escritura, a sua leitura mecânica, a indiferença vital, além, como é óbvio, de impor a negação dos perigos sempre latentes do antropomorfismo e do imanentismo. Este último aspecto é particularmente importante, apontando, o autor, no sentido de uma deontologia existencial, que requer do homem a purificação da inteligência e da vontade na reiteração de uma ginástica anagógica que o impeça de se fechar «na complacência materialista, estática e idolátrica do sensível e do inteligível»¹¹⁵. Desempenhará aqui a

¹¹² H. E. 533 B - C e 376 B e 561 C, entre outros.

¹¹³ R. ROQUES - *L'Univers...*, 226.

¹¹⁴ H. E. 376 B - C.

¹¹⁵ M. de F. BLANC - «A gramática...», 167.

gramática da aférese e da celebração, como haveremos de ver, papel primordial.

6.

O enigma do Areópago

Foi nos termos seguintes que H. D. Saffrey, explicou, ainda muito recentemente, a ficção dionisíaca a que como não podia deixar de ser começámos por aludir:

«Antes do helenismo ser condenado à morte pelos decretos do imperador Justiniano, proibindo os pagãos de ensinar, encontramos um jovem cristão que se há-de tornar, ignora-se por que acaso, leitor de Proclo. Devemos crer que ele se deixou cativar e penetrar pelo fervor da teologia proclusina. Este jovem cristão entra no mosteiro. Também aí encontra um ambiente de oração e estudo. Lê os Padres da Igreja, especialmente Orígenes e os Capadócijs. No seu século as grandes luminárias teológicas já são raras. Mas, seguindo o exemplo dos seus mestres, também ele quer exprimir a sua fé nas categorias mentais do seu tempo. O nosso jovem monge tornou-se um homem maduro e reconhecido como personalidade na sua época, agora é 'higoumene' do seu mosteiro e (porque não?) depressa irá ser escolhido para bispo. De uma maneira natural, pensa os problemas nos termos da filosofia que o seduzira e que são proclusinos. É uma actuação que não deve espantar, se nos lembrarmos que os deuses do panteão grego, i. e., os inimigos tradicionais do Cristianismo, não ocupam senão um lugar deveras inferior nesse sistema, e que portanto passa a haver lugar para uma interpretação cristã de uma parte da hierarquia proclusina. É esta a razão pela qual a construção de uma teologia cristã deste tipo só foi possível depois de Proclo. Nessa altura, os anjos formam uma hierarquia celeste, tal como os deuses da teologia proclusina, e também a Igreja é uma hierarquia eclesiástica análoga à hierarquia celeste. Falar de Deus é dizer o seu nome, os seus nomes, os quais exprimem as manifestações, em número infinito, de Deus na realidade. Também é unir-

-se a ele, pelo que o nosso autor compõe a sua teologia mística. Eis que os seus tratados estão escritos, mas nem por isso ele ignora como são novos, o que o leva a perguntar como é que o seu pensamento será recebido. Ora, ele conhece um precedente na escola neoplatónica, o de Jámblico, que respondeu a Porfírio com o pseudónimo de Abamon, sacerdote egípcio. Dá-se o caso até de ter sido o seu próprio mestre, Proclo, a ter descoberto o subterfúgio. E se também ele escrevesse com o pseudónimo de Dinis, sacerdote ateniense? O verdadeiro Dinis, membro do Areópago, convertido pelo apóstolo Paulo, tinha acabado como primeiro bispo de Atenas. Não deverá ele substituir-se a este bispo de Atenas, se quiser fazer com que os pagãos do fim do século V, ou princípio do VI, ouçam as maravilhas de Deus?»¹¹⁶

Sem querer contrariar esta viva hipótese de reconstituição, proporemos a seguir a nossa própria «explicação».

Vimos acima no discurso do Areópago por Paulo proferido, o reconhecimento da importância da definição de um programa, bem acolhido em Alexandria e na Capadócia, e por isso também praticado por Dionísio. Falamos do diálogo da Revelação cristã com a *philosophia*. Vamos agora ver por que razão o nosso autor poderia ter querido filiar-se no acontecimento areopagítico. Poremos de parte, evidentemente, o desejo de um *best-seller*. Não é que ele nos pareça facilmente descartável desde que não anacronicamente focado, posto que, como bem se percebe, para assegurar-se uma audiência católica, i. e., universal, nada melhor que uma estratégia que fizesse aproximar um dado texto da própria fonte apostólica. Porém, cremos que a hipótese seguinte é certamente mais fecunda. Acontece mesmo, como lemos numa talvez fantástica carta, a sétima, do Pseudo-Dionísio (1077 B - 1081 C), que o nosso autor, depois de afirmar nunca ter promovido quaisquer polémicas, «nem com Gregos nem com outros adversários», identifica filosofia, «conhecimento do ser», com «sabedoria de Deus». A expressão — lembra — é de São Paulo, e curiosa e significativamente é a mesma do discurso no Areópago, discurso que tem sido visto como

¹¹⁶H. D. SAFFREY - *Les débuts...*, 218.

fundador da futura atitude de simpatia ou de diálogo da revelação cristã com a filosofia pagã¹¹⁷.

Consideremos, em primeiro lugar, o texto dos *Actos dos Apóstolos* em causa, tal como hoje o conhecemos:

«De pé no meio do Areópago, Paulo disse então:

— Atenienses, vejo que sois, em tudo, os mais religiosos dos homens. Percorrendo a vossa cidade e examinando os vossos monumentos sagrados, até encontrei um altar com esta inscrição: Ao Deus desconhecido. Pois bem! O que venerais sem conhecer, é que eu vos anuncio. O Deus que criou o mundo e tudo quanto nele se encontra, Ele, que é o Senhor do Céu e da Terra, não habita em santuários construídos pela mão do homem, nem é servido por mãos humanas, como se precisasse de alguma coisa, Ele, que a todos dá vida, a respiração e tudo o mais. Fez a partir de um só homem, todo o género humano, para habitar em toda a face da Terra e fixou a sequência dos tempos e os limites para a Sua habitação, a fim de que os homens procurem a Deus [*dzatein ton theon*] e se esforcem por encontrá-Lo, mesmo tacteando, embora não se encontre longe de cada um de nós. É n'Ele, realmente, que vivemos, nos movemos e existimos, como também o disseram alguns dos vossos poetas: 'Pois nós somos também da Sua estirpe'. Se nós somos da raça de Deus, não devemos pensar que a Divindade é semelhante ao ouro, à prata ou à pedra, trabalhados pela arte e engenho do homem. Sem ter em conta estes tempos de ignorância, Deus faz saber agora a todos os homens, em toda a parte, que todos têm de se arrepender, pois fixou um dia em que julgará o universo com justiça por intermédio de um Homem que determinou, oferecendo a todos um motivo de crédito com o facto de O ter ressuscitado dentre os mortos.

Ao ouvirem falar da ressurreição dos mortos, uns

¹¹⁷Cf. J. PÉPIN - «Helenismo e Cristianismo» in F. Châtelet (ed.) - *História da Filosofia. A Filosofia Medieval do séc. I ao séc. XV*, trad., Lisboa, 1974, 20 - 25.

começaram a trocar, enquanto outros disseram: 'Ouvir-te-emos falar sobre isso ainda outra vez'. Foi assim que Paulo saiu do meio deles.

Alguns dos homens, no entanto, concordaram com ele e abraçaram a fé, *entre os quais Dinis, o areopagita...*"

Propositadamente o transcrevemos na íntegra. Como se pode ver, o discurso de São Paulo aos Atenienses foi inteligentemente concebido por forma a vincar uma transição natural do espírito religioso pagão, «dos mais religiosos dos homens», para o cristianismo. E, de facto, ao ouvirem falar em criação, em busca de Deus, na Sua invisibilidade e providência, transcendência e proximidade, os intelectuais atenienses não se escandalizaram. Como diz o escritor sagrado, isso só sucedeu no momento em que Paulo ousou falar na ressurreição dos mortos. A Ressurreição seria, evidentemente, a marca do Cristão posto que não tivesse Cristo ressuscitado e a fé seria vã¹¹⁸. Pois bem, acontece que entre os intelectuais atenienses que ouviram o «escândalo» da Ressurreição e o aceitaram estava, precisamente, um certo Dinis. Isto é, o Pseudo-Dionísio quer assegurar o estatuto de cristão vincando que o escândalo ou a «loucura» do Cristianismo não é incompatível com a cultura religiosa humana, aspecto em que a estratégia aberta pelo discurso do Areópaga tem um dos seus fitos. Mas há mais ainda: é que essa estratégia de *koinonia* mental, apesar da sua aparência (quantos de nós, hoje em dia, somos capazes de ler o texto com inquietação, com o tremor ateniense original?), está longe ser pacífica e ingenuamente dialogante. Noutro passo dos *Actos* (17, 16), o escritor fala na «indignação» com que o espírito de Paulo «fremia». Digamos tudo de uma só vez: São Paulo, no Areópago, quer ser *crítico*, e vale a pena reconhecermos como nem sequer é a *crítica* religiosa que dissuade os seus auditores. Qual é o assunto dessa «crítica»? Para nós, e seguindo uma sugestão de J.-L. Marion, nada mais nada menos do que o próprio núcleo do pensamento do Pseudo-Dionísio Areopagita¹¹⁹. Há uma frase no discurso que nos elucida sobre essa afinidade: «Se nós somos da raça de Deus, *não devemos pensar que a Divindade é semelhante ao ouro, à prata ou à pedra*, trabalhados pela arte e engenho do homem»¹²⁰.

¹¹⁸ Cf. PAULO - *1Cor.* 15, 14.

¹¹⁹ Cf. J.-L. MARION - *L'Idole ...*, 38 - 46.

¹²⁰ *Act.* 17, 29. (O sublinhado é nosso.)

Como percebemos neste momento, e a coisa há-de tornar-se ainda mais clara quanto abordarmos *ex professo* a própria *Teologia Mística*, o principal problema do Pseudo-Dionísio é um dos problemas nucleares de todo o pensar ocidental e da própria chave original do cristianismo apesar do Deus feito Homem: como falar de Deus, estando este para além de todo o conhecimento e capacidade descritiva humana?¹²¹

Nesta ordem de ideias resulta mais ou menos claro, para nós, que a resposta do Pseudo-Dionísio ao problema humano que acabamos de apresentar se insere sem quaisquer traumatismos na linha protagonizada por São Paulo ao dirigir-se ao espírito religioso e maduro (porém não muito concertado) dos atenienses. Uma *polis* toda ela concentrada na religião — acerca da qual o escritor sagrado refere que «tanto os atenienses como os estrangeiros residentes em Atenas não passavam o tempo noutra coisa senão a dizer ou a escutar as últimas novidades»¹²² — erege altares aos deuses. Consequentemente, ao apóstolo Paulo depare-se-lhe uma «cidade repleta de ídolos» (*Act.* 17, 16), razão pela qual o seu discurso insistirá em que «Deus não habita em santuários construídos pela mão do homem, nem é servido por mãos humanas» (17, 24 - 25). Ressalte-se devidamente que o ponto de partida do anúncio paulino é sobre o «Deus desconhecido» (17, 23). Que melhor palavra contra a idolatria, e desde logo contra a «idolatria conceptual» apanágio de uma linguagem (tal como a da filosofia e a da teologia) que visa encerrar (*de-finir*) o Deus que é a própria palavra (*Verbum, Logos*)¹²³ ? É assim que, embora «não se encontrando longe de cada um de nós», o esforço humano em procurá-Lo é-nos apresentado como um «tacteio»¹²⁴.

Baste, por agora, esta alusão, que apenas quis adunar uma conjectura, a de que, ao filiar-se eventualmente no espírito do discurso do Areópago, Dionísio tinha da sua própria contribuição mental e operática uma ideia muito precisa. Passaria ela por fazer do discurso teológico cristão um discurso crítico sem deixar de ser missionário.

¹²¹ M.-D. CHENU - *La théologie au douzième siècle*, Paris, 1976. 133, fala da problemática acima referida como «o mais belo fruto cristão do método neoplatónico».

¹²² *Act.* 17, 21; *ibid.*, 17: «Discutia [Paulo] na sinagoga com os judeus e prosélitos e, na ágora, todos os dias, com os que lá apareciam. Alguns filósofos epicuristas e estóicos trocavam impressões com ele.»

¹²³ A expressão entre aspas é de J.-L. MARION - *L'idole...*, 43.

¹²⁴ *Act.* 17, 27.

De crítica da linguagem em primeiro lugar, mas o interessante, para nós, estará em ver como essa crítica da linguagem encerra um projecto que ultrapassa em muito a própria linguagem. Esse projecto estará concentrado, além de nos *Nomes Divinos*, na própria *Teologia Mística*.

7.

Cartas

Dissemos que Pseudo-Dionísio nos deixou pelo menos três cartas cujo conteúdo é afim ao do tratado que traduzimos. Antes de nos concentrarmos exclusivamente nele, e com o intuito de, em pouco espaço, carreamos um maior número possível de monumentos que amplifiquem a leitura do opúsculo, daremos de seguida uma tradução possível de quatro representativas e eloquentes epístolas¹²⁵.

7.1.

Carta 1¹²⁶: «A Gaio, monge.

«A treva é invisível na luz, é-o tanto mais quanto mais forte é a luz. Os conhecimentos escondem a incognoscibilidade, e tanto mais quanto mais são os conhecimentos.

«Se entenderes isto no sentido eminente em vez de privativo, podes, em verdade, afirmar que a quem possui a luz que existe, e o conhecimento dos seres, escapa a incognoscibilidade divina, pois a treva que está para além do que é esconde-se a toda a luz e obnubila todo o conhecimento.

«Se alguém, sendo capaz de ver Deus, compreende o que foi capaz de ver, não foi o próprio Deus que viu, mas alguma das coisas que existem por ele e que podem ser conhecidas. Pois Deus mais que habita além da inteligência e além de toda a existência. Em si mesmo, nem é absolutamente conhecido nem é ser, mas é mais que existente e é cognoscível para além de toda a inteligência.

«É esta perfeita incognoscibilidade, no mais alto sentido da palavra, que constitui o conhecimento daquele que está para além de tudo o que se conhece.»

¹²⁵ À excepção do que fizemos para a *Teologia Mística*, a nossa versão das quatro *Cartas* baseou-se no texto grego editado em *Dionysiaca* (I, 605 - 623).

¹²⁶ *Ep.* I, 1065 A.

7.2.¹²⁷

Carta 2: «Ao mesmo, Gaio.

«Como é que o que tudo transcende pode estar para além do princípio divino e do princípio do bem? Se entenderes 'deidade' e 'bondade' como a própria substância do dom benéfico e deífico, e esta inimitável imitação de quem é mais que Deus [1069 A] e mais que bom, e pela qual nos deificamos e nos tornamos bons.

«Efectivamente, se este é o princípio da deificação e da bonificação para aqueles que são deificados e se tornam bons, aquele que está para além do princípio de todo o princípio supera a deidade e a bondade, entendidas como princípio, por ser mais que princípio divino e mais que princípio do bem.

«Na medida em que é inimitável e inacessível está para além quer das imitações e das participações quer dos imitadores e dos partícipes.»

7.3.¹²⁸

Carta 3: «Ao mesmo.

«Emprega-se a expressão 'de repente' em relação àquilo que é inesperado e que de oculto passou à claridade.

«Quando aplicada à filantropia de Cristo¹²⁹, julgo que com essa palavra a teologia pretende dizer que aquele que está para além de todo ser deixou de estar oculto, manifestando-se-nos ao assumir forma humana.

«Mas mesmo depois dessa manifestação ou — para usarmos uma linguagem mais divina — na própria manifestação, ele mantém-se oculto. Porque, de facto, o mistério de Jesus manteve-se secreto: nenhuma palavra nem nenhuma inteligência o exprimiram tal qual ele é. Diga-se dele o que se disser, ele mantém-se indizível, como quer que o entendamos, ele mantém-se incognoscível.»

¹²⁷ Ep. II, 1068 A.

¹²⁸ Ep. III, 1069 B. Cf. HATHAWAY, R. F. - *Hierarchy and the Definition of Order in the Letters of Pseudo-Dionysius. A Study in the Form and Meaning of the Pseudo-Dionysian Writings*, Haia, 1969; veja-se também a edição e tradução de A. M. RITTER citada na Bibliografia.

¹²⁹ Cf. *Ml.* 3, 1.

7.4.¹³⁰

Carta 5: «Ao ministro Doroteu»¹³¹

«A Treva divina é a “luz inacessível” na qual, diz-se, “Deus habita”¹³². E se a excelência da sua claridade a torna invisível, e o excesso da efusão da sua luz mais que substancial a faz inacessível, é todavia nela que nasce quem é digno de conhecer e de contemplar Deus. É por este ‘não ver nem conhecer’ que ele se eleva verdadeiramente para além da vista e do conhecimento.

«Sabendo que está para além do sensível e do inteligível, ele diz com o Profeta:

“Maravilhoso é para mim o teu conhecimento,
tão elevado, que eu não posso atingi-lo.”¹³³

«Foi assim que o divino Paulo conheceu Deus, diz-se. Ele soube que Deus está para além de todo o entendimento e de todo o conhecimento.

«Por esta razão é que ele diz que os seus “caminhos são impenetráveis” e “insondáveis os seus decretos”¹³⁴, que “os seus dons são inexprimíveis”¹³⁵, e que a “sua paz ultrapassa toda a inteligência”¹³⁶. Pois ele encontrou quem está para além de todas as coisas, e soube, de uma maneira que está para além de todo entendimento, que a causa da existência de todas as coisas está para além de todas as coisas.»

8.

A gramática arque-teológica dionisíaca

É chegado o momento de passarmos a abordar expressamente a *Teologia Mística*, o que nos proporemos fazer em três momentos distintos.

8.1.

Teologia Mística: uma introdução

É relativamente fácil descrever o conteúdo dos cinco pequenos

¹³⁰ *Ep.* V, 1073 A.

¹³¹ Leia-se «Ministro (eclesiástico)», no sentido da terceira ordem hierárquica humana, tal como foi acima descrita.

¹³² Cf. *1 Tm.* 6, 16.

¹³³ Cf. *Sl.* 139, 6.

¹³⁴ Cf. *Rom.* 11, 33.

¹³⁵ Cf. *2Cor.* 9, 5.

¹³⁶ Cf. *Fil.* 4, 7.

capítulos da obra. O primeiro diz-nos em que consiste a treva divina; o segundo poderia ter por título «Como nos unirmos e celebrarmos a causa transcendente de todas as coisas» (1025 A); segue-se a explicação da diferença existente entre teologia afirmativa e negativa (1032 C); o quarto capítulo explica que a causa transcendente da realidade sensível não é sensível (1040 C); e a obra termina com um capítulo que costuma receber o título lacónico (1045 D) «A causa transcendente do inteligível não é inteligível». Ou, por outras palavras, aliás já referidas: o primeiro capítulo lembra que a união com Deus exclui actividades sensíveis e intelectuais, fazendo assim a apologia da «via negativa»; no segundo, depois de se considerar a «trega» como o mais alto conhecimento de Deus, apresentam-se os processos da teologia afirmativa e da teologia negativa. O capítulo III apresenta-nos a união com Deus em termos de privação de palavras e de pensamento, enquanto que os dois últimos capítulos versam a transcendência do primeiro princípio em relação aos sensíveis e aos inteligíveis.

Embora herdeiro de uma tradição que o ultrapassa, o nosso autor foi o primeiro a cunhar a expressão «teologia mística», que define como «conhecimento perfeito de Deus obtido mediante a ignorância pela virtude de uma incompreensível união»¹³⁷. No seu étimo, as palavras gregas «místico» assim como «mistério» significam «segredo», «escondido», «oculto». Enquanto fenómeno, elas querem traduzir a ideia de um movimento em relação ao que supera a experiência sensível e vimos acima como na tradição (cristã) grega a ideia também se inscreve no ideal de uma visão espiritual da totalidade dos existentes, a *theoria* ou contemplação.

O capítulo mais breve da *Teologia Mística*, o quarto, compreende uma lista de negações — «a causa de todas as coisas [*aitia panton*] (...) não é...» — que exemplificam, pelo recurso à partícula privativa *a(n)*, o procedimento de uma teologia negativa (um discurso negativo sobre Deus) com o intuito claro de retirar ao Princípio qualquer marca de sensibilidade; em rigor são vinte e seis as notas sensíveis, que se estendem de *ousia* a *aistheton*, a saber: *zoos*, *logos*, *nous*, *soma*, *schema*, *eidos*, *poioteia*, *onkon*, *topo*, *oratai*, *epaphen*, *aisthanetai*, *aisthete*, *taxian*, *tarachen*, *pathon ylikon*, *dynamos*, *hypokeimene aisthetois*,

¹³⁷ N. D. VII 3

*endeia photos, alloiosin, phtoran, merismon, steresin e reusin*¹³⁸. Pode, para já, atentar-se quer no espectro semântico do sensível (contendo dimensões como substância, vida, palavras, inteligência; mas também corpo, figura, aspecto, quantidade, volume, lugar, vista, tacto, sensação, desordem, perturbação, matéria, poder, luminosidade, alterações, corrupções, divisões, privações, derramamento) quer no procedimento morfológico que adopta a estratégia negativa, o privilégio do recurso ao alpha privativo. Se este último procedimento, como se vê, indicia uma tomada de posição, antes de tudo o mais, no seio linguístico (relativo à enunciação da problemática da transcendência através da operação *nas* próprias palavras) o interesse da diversificadíssima categorização do espectro semântico reside na sua cumulatividade.

Mas se «a causa de todas as coisas» não é sensível também não é inteligível. Dionísio não é um platónico de observância, antes, um neoplatónico. E o que é mais: um neoplatónico cristão. Esta superação — ascensão (*aniontes*) — vinca ainda mais a transcendência. Assim, o capítulo quinto, ainda que para nós, hoje em dia, de uma maneira no mínimo paradoxal, reforça o procedimento do capítulo anterior alargando ainda mais o campo semântico e categorial. Se encontramos aí a negação de que ela seja alma, intelecto, pensamento, número, ordem, igualdade/desigualdade, semelhança/dissemelhança, eviternidade, conhecimento, verdade, sabedoria, unidade, bondade, espírito, *ser/não-ser*, etc., ou seja, um conjunto de formas que facilmente aceitaríamos serem inteligíveis (numa concepção platónica), também não é menos verdade que a lista prossegue incluindo dimensões que parecem ultrapassar o intellectível. Não tenhamos ilusões, porém, pois dissemos ser o neoplatonismo a própria filosofia do dinamismo, da actividade e da «vida». É esta a razão por que nos aparecem dimensões como tempo, nome, luz, erro, afirmação/negação, etc. Todo este dinamismo é bem imprimido na derradeira secção da obra:

«... nem sobre ela, em sentido absoluto, há uma afirmação ou uma negação [1048 B], mas quando fazemos

¹³⁸ Neste parágrafo, em todas as listas que dermos, transliterámos normalmente sem cuidar dos casos, do nominativo designadamente, i. e., tal como o vocábulo aparece no texto; regra geral, nos verbos, também respeitámos tempo e modo, em vez de registarmos a primeira pessoa do indicativo.

afirmações ou negações das realidades que vêm na sua sequência a ela nada atribuímos ou negamos, pois que a causa, soberana e unitiva, de todas as coisas, está acima de toda a afirmação e acima de toda a negação...»

Compreende-se, portanto, que a primeira lição que o autor pretende transmitir diz respeito à *impensabilidade* e *indizibilidade* da causa transcendente «que está além do universo das coisas». Dizê-la ou pensá-la equivaleria à paragem de todo o movimento. Seguir-se-á, então, o silêncio? Sim e não. Não, porque, desde logo, a confecção da obra nega concretamente qualquer elogio a uma mera atitude ateológica. Estamos perante uma «teologia (e não uma ateologia) mística». Não, também, porque a obra, conforme diremos mais abaixo, é um discurso, um ensino que se transmite a «alguém». Essa transmissão também é positiva: *o que significa* «teologia negativa» e «afirmativa» (III); *como* nos unirmos à causa? (II); *o que é* a treva (I). Mais ainda: esse ensinamento implica uma operação, um exercício (*diatribe*). Ao seu «destinatário», o autor recomenda:

«...amigo Timóteo, dedica-te à *contínua exercitação* nas maravilhas místicas e *renuncia* às percepções sensoriais e às actividades intelectivas, deixa tudo o que pertence ao sensível e inteligível e todas as coisas que não são e as que são; despojado de conhecimento, *avança*, na medida do possível, até à união com aquele que está acima de toda a substância e de todo o conhecer. No *distanciamento irresistível e absoluto de ti mesmo e liberto de todas as coisas, elevar-te-ás* em plena pureza até ao brilho [1000 A], que é mais que substancial, da obscuridade divina.¹³⁹»

Não, finalmente, porque o objecto nuclear da obra é identificável, nomeável mesmo: a treva (*gnophon*).

Procedamos, todavia, por partes, no que toca a esta componente dogmática positiva. Nos dois últimos capítulos lê-se a aplicação de uma dupla actividade teológica. O capítulo terceiro explicava-a. Na teologia afirmativa ou catafática (*kataphatikes theologia*) fazem-se afirmações

¹³⁹ Os sublinhados são nossos.

principais (*koriotata*)¹⁴⁰; a sua lembrança serve ao autor para sobrevoar a sua obra, seja a real seja a imaginada, conferindo-lhe sistematicidade programática: nos *Esboços Teológicos* falara-se sobre a natureza divina (*physis theia*), sua unidade (*enike*) e trindade (*triadiké*), ou seja, o Pai (*patrotes*), o Filho (*yotes/Iesous*) e o Espírito Santo (*pneumatós*). N' *Os Nomes Divinos* versara-se a inteligibilidade das denominações divinas: bem, ser, vida, sabedoria, poder. Por último, na *Teologia Simbólica*, interpretara-se a metonimização, quer dizer, como «a partir dos sentidos» pode haver conformidade com a divindade. Falar simbolicamente sobre Deus exige muitas palavras (*polylogoterá*) enquanto falar positivamente requer menos palavras (*brachylogoteran*). Daqui retira-se a seguinte regra para a «teo-logia»: à medida que um discurso se aproxima de realidades que estão fora de todo o discurso escasseiam as palavras, «as palavras, quanto mais nos erguemos até ao que é elevado, mais se limitam numa visão de conjunto das realidades inteligíveis.»

Há uma terceira forma, pois ao «penetrarmos na treva que está acima do inteligível não é a escassez de palavras que encontramos, mas uma completa privação de palavras e privação de entendimento.»

Deparamo-nos, por conseguinte, com um duplo movimento, descendente e ascendente. No primeiro, «vindo de cima até às coisas ínfimas, a palavra expande-se»; já na ascensão há uma contracção da palavra. Porém, uma vez feita a ascensão, a palavra emudece e o silêncio acontece. Trata-se, enfim, de estabelecer como princípio:

«... que quando partimos do princípio mais elevado estabelecemos sobre Deus afirmações e quando partimos das coisas procedemos por negações (...) É que, ao termos em vista o que está para além de toda a afirmação, tínhamos de fundamentar os nossos pressupostos afirmativos a partir do que lhe é mais conatural; enquanto que, ao ter em vista o que está acima de toda a aférese, temos de proceder por eliminações, negando os aspectos que lhe são mais alheios.»

Em suma: a teologia afirmativa assenta numa dada conaturalidade

¹⁴⁰Outros passos sobre o método catafático: *N. D.* -I, 5, 593 D; I, 6, 596 B.

entre o que a linguagem diz e a realidade que é dita pelo/no que a linguagem diz; na negativa, afasta-se da realidade que é dita o que pela linguagem se diz¹⁴¹. Não se pode desprezar um movimento do outro ou fixarmo-nos exclusivamente em qualquer um deles. Vê-se também aqui o emprego de um termo técnico preciso, *aphairesis* (aférese ou remoção), cujo alcance o autor explicara mediante uma metáfora que foi buscar à escultura (II)¹⁴²:

«... tal o artista que esculpe uma estátua ao natural, desbastando todas as excrescências [1025 C] que entram a contemplação pura da figura oculta, e apenas mediante essa aférese faz aparecer a formosura escondida tal como ela é em si mesma.»

É certo que na linha platónica e patrística recordadas, Pseudo-Dionísio parece atribuir mais importância à teologia negativa, a qual considera mais apropriada à absoluta incognoscibilidade do primeiro princípio¹⁴³ e que inscreve numa tradição «teológica» respeitável¹⁴⁴. Todavia, na *Teologia Mística*, os dois métodos aparecem-nos harmonizados¹⁴⁵: a teologia negativa considera a deidade na sua absoluta transcendência (*moné*) e sublinha a sua diferença em relação aos seres, a teologia positiva considera-a como causa de todos os seres, i. e., princípio a partir do qual todos os seres emanam (*proodos*) e no qual tudo está contido em potência. Encarada noutra perspectiva, na teologia positiva, procede-se de maneira descendente, do princípio até aos seres enquanto a teologia negativa procede ao invés. Também assim se explica por que a deidade é simultaneamente inominável e nominável, doutrina que S. Lilla diz reconhecer-se também no *Corpus Hermeticum* (V, 10)¹⁴⁶.

¹⁴¹ Outros passos sobre o método apofático: *H. C.* II, 3, 140 D; *N. D.* I, 5, 593 C; I, 6, 596 A; XIII, 3, 980 D, 981 A.

¹⁴² Cf. F. P. A. FLECK - «A função da negação na 'via remotionis'» in A. DE BONI (org.) - *Lógica e Linguagem na Idade Média*, Porto Alegre, 1995, 47 - 54.

¹⁴³ *H. C.* II, 3, 140 D. Cf. CLEMENTE de ALEXANDRIA - *Strom.* V, 71, 3; PLOTINO - *En.* V, 3, 14.

¹⁴⁴ *N. D.* XIII, 981 D. Cf. PROCLO - *Theol. Plat.* 2, 5: II 38, 19 - 21;

¹⁴⁵ Vd. também *N. D.* I, 5, 593 C - D; I, 6, 596 A - B.

¹⁴⁶ Cf. S. LILLA - «Dionysius...», 240.

Foi em relação a estes dois métodos que se consolidou a ligação ao *Parménides*, diálogo platónico cuja importância da sua segunda parte referimos convenientemente. Neopitagóricos primeiro, neoplatónicos depois, privilegiaram uma leitura das duas primeiras hipóteses num sentido teológico-metafísico, cujo vinco nos reaparecerá n'Os Nomes Divinos de Pseudo-Dionísio: a segunda hipótese sobre o Uno correlacionada com o método afirmativo¹⁴⁷, as conclusões da primeira hipótese, com as conclusões negativas d'Os Nomes Divinos¹⁴⁸.

É logo o primeiro capítulo da *Teologia Mística* que nos explica o que é a treva divina, «treva de silêncio, mais que luminosa (...) que na maior obscuridade é mais que manifesta, mais que brilhante e completamente intangível e invisível...». A ela se chega — lê-se — pelo distanciamento (*ekstasei*) ou renúncia «de tudo» e «de todas as coisas» com o auxílio, porém, da Trindade, ela que «guarda a sabedoria divina dos cristãos». A treva é a ocultação dos mistérios da teologia (*theologias mysteria*) contidos nos escritos místicos (*mystikon logion*). Tal como repete Kant n'*A Religião nos Limites da Pura Razão*, se o mistério pode ser conhecido não pode ser universalmente comunicado, assim se entendendo a recomendação dionisíaca de guardar segredo aos não-iniciados. Desconhecedores da paradoxal luminosidade da treva, eles são autónomos em matéria gnosiológica — «crêem ser capazes de representar [a Causa] com o seu próprio conhecimento» — e empiristas em sede ontológica — «imaginam que nada mais que substancial existe acima dos seres». Há também «os demasiados profanos, que imaginam a causa que se encontra acima de todas as coisas [1000 B] com base nas mais ínfimas e defendem que ela não se eleva acima das (...) que revestem uma multiplicidade de formas...». Ignorantes da dinâmica afirmação/negação, eles mostram-se conhecedores apenas de uma lógica quotidiana que se limita a opor a negação à afirmação, sem serem capazes da transposição (*diabainousi*) e da superação (*hyperbaino*) que é a própria gramática do abandono que tudo deixa para trás (*apolimpanousi, apolyetai*).

Trilhamos a própria diferença ou distância. Por esta razão é que, recordando o episódio de Moisés no Sinai (*Ex.* 19), o nosso autor frisa que não é ao próprio Deus que Moisés se reúne, nem é a Ele que

¹⁴⁷ Cf. *N. D.* IX - X e V, 8, 842 A; cf. PLATÃO - *Parm.* 155d.

¹⁴⁸ Cf. *N. D.* I, 5, 593 A - B; II, 11, 649 C; V, 4, 817 D; XIII, 3, 981 A; cf. PLATÃO - *Parm.* 141e, 142a.

contempla, mas ao lugar (*topon*) onde está¹⁴⁹. O que é significativo, e a isto haveremos de voltar mais à frente (8. 3), é que Pseudo-Dionísio pega na temática da diferença, em si mesma considerada, a própria distância, pelo prisma da referência linguística com aplicação gnoseológica e ontológica. Como ele mesmo cuida em deixar claro:

«Suponho que isto significa [ou: se interpreta] assim: as mais divinas e excelsas coisas que se podem ver e pensar *são algo como representações* [ou também: *ideias* ou *formas*] hipotéticas das realidades sujeitas Àquele que se eleva acima de tudo; [1001 A] através delas, *mostra-se* a presença daquele que está acima de toda a reflexão, estabelecida nos cumes inteligíveis dos seus lugares mais santos.¹⁵⁰»

Será no próprio seio dessa diferença que se explica (justifica) quer o conhecimento autenticamente místico, pelo qual se «chega à total intangibilidade e invisibilidade», quer a linguagem ou que se emprega ou que se recomenda.

Acerca da linguagem recomendada, mas também da linguagem de que o autor se serve, temos precioso testemunho no breve capítulo segundo. Dela se diz, expressamente, que «a verdadeira observação e conhecimento» consistem no «não ver nem conhecer». Sobre aquela Dionísio introduz a linguagem da celebração ou do louvor (*hymnesai*). De ambas trataremos mais abaixo.

8.2.

A Filosofia e o seu Outro?

Quiçá o tom algo hegeliano do título deste parágrafo não seja a forma mais elegante de nos colocarmos *de novo* perante o desafio que a leitura da *Teologia Mística* do Pseudo-Dionísio nos lança¹⁵¹. Mas

¹⁴⁹ Cf. GREGÓRIO de NISSA - *De Vita Moys.* II 376 A sg. Vd. M. A. RODRIGUES - «O pensamento...», 140.

¹⁵⁰ Os sublinhados são nossos.

¹⁵¹ Da “estranheza” da filosofia para com o místico, dava igualmente conta F. V. JORDÃO - *Mística e Filosofia. O Itinerário de Teresa de Ávila*, Coimbra, 1990, 5, ao escrever: «No contexto do pensamento filosófico ocidental, a mística é tida, dum modo geral, por uma ‘outra coisa’, uma divagação pelo imaginário ou uma forma de expressão marcada pelo signo da alteridade.»

a sua adopção — a ser inadequada — traz no entanto à luz a enunciação de um *limes*, a consciência de que, no nosso tempo, já não sabemos filosofar senão após uma fina definição de contornos ou fronteiras — a construção da objectivação, numa palavra. Como se o pensamento que pensa tivesse a medida exacta do (seu) horizonte objectal (*antikeímenon*). No regime da dualidade antiqúeiménica (passe justificável neologismo) longamente edificado por uma lógica apofântica, a marginalidade, para a filosofia, parece ser, afinal, coisa de fácil caracterização. E no entanto, o *limes* não é senão um caminho, e por conseguinte um *methodus*, i. e. uma *demonstração* (como Copérnico notará a Paulo III), a mostração de uma distância ou de uma diferença que é já a própria raia. Parece-nos ser o caso de trilharmos uma hodologia e não uma mera ontologia. Haja em vista um pensar da actividade como o de Dionísio.

Não queremos dizer que a filosofia não tenha efectivamente direito ao seu outro, mas a este propósito atrever-me-ia a recuperar palavras de E. Weil, no caso sobre a verdade, que têm talvez a virtude paradoxal de ir ao encontro do que veremos no texto a comentar e de o fazer embora utilizando algumas das palavras que o Pseudo-Dionísio mais considerava: «O *outro* da verdade não é o erro, mas a violência, a recusa da verdade, do sentido, da coerência, a escolha do acto negador, da linguagem incoerente, do discurso ‘técnico’, que serve sem se perguntar para quê, o silêncio, a expressão do sentimento pessoal e que se quer pessoal.»¹⁵² Digamos de outra forma: o outro da filosofia é de ordem mais ética, moral, política e efeito linguístico do que de natureza ontológica.

Não nos apressemos todavia. É que, desde logo, haverá que esclarecer qual o «ontológico» de que o nosso enigmático falsário do século V ou VI (educado na gramática filosófica de Proclo) nos fala. Ou melhor: fala a Timóteo, porque, em verdade e como é sabido, a *Teologia Mística* é um segredo dito em voz baixa, um apelo ao fundamental:

«... presta atenção — escreve o autor — que nenhum dos não iniciados te ouça falar disto, quero dizer, nenhum dos que se atêm às realidades existentes e

¹⁵²E. WEIL - *Logique de la philosophie*, Paris, 1950, 65.

imaginam que nada mais que substancial existe acima delas, mas antes se crêem ser capazes de entender por força do seu próprio conhecimento Aquele que dispôs 'a obscuridade como ocultação'».

Para que esse desejável esclarecimento se realize nada melhor do que auscultarmos a sua língua. Começemos, pois, pelo idioma do ôntico. *Ouk onta* e *onta* (as coisas que não são e as que são: I 1 e V), os *ta onta* (I 2 e V), enunciam o espaço do estar (*on*: I 3), de tudo o que é (*panton ton onton*: II), do ser (*on*) — objecto dos *Nomes Divinos* como nos diz (III) — aos entes (*onton*) como nós somos (V), o que não quer dizer os seres como eles são (*ta onta e onta estin*: V). É assim que, inexorável e aparentemente, nos aproximamos, com Dionísio, do limite, da raia. Porém, o «ôntico» surge-nos numa gramática hipoqueiménica, a superar, é certo, porque o regime do «como é» não diz «o que é». Digamos tudo isto de uma outra forma: o ôntico, aqui, só visa o real na condição de este ser real, mas a realidade do real invoca o onto-lógico, ou seja, a relação *logos/ontos*, que urge perscrutar. O vasto universo do ôntico (do teo-ôntico ao ta-ôntico passando pelo antro-po-ôntico) — o que em étimo latino chamamos o real (*res*) — é habitado por uma suspeita ou um espanto mesmo, que eclode na linguagem como não podia deixar de ser. É o princípio da filosofia, diríamos nós evocando lição de Platão e Aristóteles. Consideremos então, em segundo lugar, a língua de *logos* (III e V).

Dionísio começa por se referir aos escritos místicos (*mystikon logion*: I 1) e aos mistérios da teologia (*theologias mysteria*: I 1) — que situa num lugar à parte — para passar depois (I 3) aos discursos, que podem ser loquazes ou de muitas palavras (*polylogos, polylogotera*: I 3 e III), e «escassos», ou seja, breves na eloquência (*brakhylektos, brachylogoteran, brachylogian*: I 3 e III), ou ainda «desprovidos de palavras» (*alogos, alogian*: I 3, III e IV). Deparamo-nos também com «as palavras do céu», *logos ouranios* (I 2); com as «escrituras», *logia* (ibid.) ou com os «escritos» (III); com as «comparações», *analogian* (III) ou o «dizer», *legetai* (III e V); e, finalmente com a “teo-logia”, que pode ser afirmativa, *kataphatikes theologia* (III), e simbólica (*symbolike theologia*).

Porque é, naturalmente, de *teo-logia*, dos seus mistérios (I 1: *theologias mysteria* ou I 2: *mystagogiai theai*) ou da contemplação

(*theorei*: I 3 e *thean*: II) — melhor ainda: da «pura contemplação» (*kathara thea*: II) — das realidades «mais divinas» (*theoretata*: I 3 e *theia*: III e *theotes*: V) que se trata, necessitamos de uma terceira pesquisa preliminar e condicional, sobre *theos*. «Theosophias», a «sabedoria divina dos Cristãos» (I 1); «divindade abscondita» (*theiou skotos*: I 1); ascensões divinas (*theion anabaseon*: I 3); luzes divinas (*theia phota*: I 3); natureza divina (*physis thea*: III); nomes divinos (*theion onomaton* ou *thesis theias*: III) ou divinas denominações (*theonymias*: III) — com o problema das suas formas (*theai morphai*: III), figuras (*skemata*), partes (*mee*) e órgãos (*organa*) — e eliminações (*aphaireseos theias*: III); lugares divinos (*topoi theoi*: III); caracteres de Deus (*theotypias*: III); toda esta teotipia e teonímia configura um complexo e problemático ponto de fuga paradigmático no seio de qualquer forma de neoplatonismo excessivo. É caso para dizer que o trânsito do ôntico ao «onto-lógico» é gerador de um vórtice no horizonte do real, muito mais vasto do que a imaginação pode abarcar.

É, em todo o caso, o domínio do *logos*, o lugar-donde e o lugar-
-onde eclode a relação que aqui dá que pensar: *ontos/theos*. Escusado será dizer por que é que então explode o tradicional e ortodoxo neoplatonismo: é que se neste, apesar da inefabilidade, ou por causa dela, a dizibilidade do indizível ainda podia ser subentendida, com a doutrina da Criação (sob cujo regime Dionísio como não podia deixar de ser se encontra) surgia, a propósito, com a sua máxima agudeza, a questão do conhecimento do inefável, que no neoplatonismo — relembre-mo-lo — via com alguma intimidade a relação pensar e ser. Não assim para um regime mental em que a criatividade do puro pensar não poderia ser alheia ao carácter pessoal, e portanto volitivo, da Origem. Por outras palavras: trazer para o foro o problema da cognoscibilidade do que escapa ao conhecimento já não significa ignorar a intencionalidade daquele que pensa bem como o momento fundador de toda a intencionalidade. Mas como pôr este mesmo problema numa gramática nítida e quase exclusivamente neoplatónica? A resposta exige que nos ocupemos de uma derradeira pesquisa terminológica, a atinente ao vasto universo da *gnosis/noesis*.

A gnoseologia não é coisa só do arco diacrónico Descartes/Kant, é antes primitiva matéria construtora de (neo-)platónicos. De uma razoável menção ao espectro do sensível e da sensibilidade, da qual, significativamente, só falta a referência ao sentido do paladar (*aisthesis/aistheta/aisthanetai*, *epaphen*, *akouei*, *oromenon/aorato*), ao qual espectro

se acoplam a *doxa* e a *phantasia*, os termos que nos aparecem na *Teologia Mística* são *gnosis*, conhecimento, *noesis*, entendimento e *idein*, ver ou observar, como todo um conjunto familiar caracteristicamente mais relativo ao segundo destes vocábulos principais: *noas*, inteligência, *noeras energeias*, actividades intelectivas, *noeta*, inteligíveis, *nooumenon*, pensar, *nous*, intelecto, *noun*, espírito, *gnonai*, pensar. Como seria normal, o regime da negação também aqui se impõe mediante o recurso ao alpha privativo — *agnostos*, *agnosia*, *anous*, *gnoseos anenergesia* — que pode ser cumulado com a prefixação, *hyperagnoston*. Nada de particular há aqui, como se sabe, mas o prefixo domina nos derivados ou compostos de luz (*phos*) — *hyperphae*, *hyperphoton* — que se prendem com a própria manifestação, *hyperphanestatou*, *ekphainomenon*, e bem assim o seu brilho, *hyperlamponta*. É debaixo do intensíssimo e insustentável brilho da luz, das luzes divinas (*theia phota*), que tudo acontece e é. Em todo o rigor, o desvelamento (*aperikalypotos*), feito na verdade (*alethos*) que se manifesta (*ekphainomenon*) ao filósofo-ou-teólogo-ginasta (*diatribe*), revela-lhe a treva (*gnophon*) não como objecto (*ontos estin*) mas como lugar onde (*ou*). Não há aqui ocasião para a posse, mas para o desapossamento, autêntico esbulho construído por uma metódica remoção, aférese ou ablação incompatível com a apofântica antieimênica. E isto, obviamente, agora, já não em nome do objecto-treva feito «coisa» ou por causa de um perscrutador «desginasticado», mas pelo próprio carácter distancial da distância. O ser da distância, mais do que uma distância *do* ser é a distância *no* ser.

Este último e rapidíssimo exame confirma o que desde o início do parágrafo se vinha adivinhando. No paradoxo do indizível, se a abordagem é feita do lado do dizer, da linguagem, não o será menos também do lado do conhecimento e do pensar. Isto não passa de uma posição consequente com o estatuto do transcendente enquanto transcendente, porém original ou originário. Como se percebe a partir do exame ao léxico gnosiológico, além de um pensamento moldável na linguagem haverá o outro incomensurável com as linguagens que os homens usam. Daí a necessidade de um inventário do espectro gnosiológico ao qual não é alheio, digamos, a gimno-antropologia. Poderíamos até sustentar que a desvalorização da linguagem deve ser proporcional ao investimento na *diatribe*. Trata-se da experiência, mais ou menos comum, do obstáculo das palavras. Vale a pena notar que não se trata, portanto, de experiência exclusivamente moderna, embora

as filosofias do vivido tenham tematizado este problema, dimensão a que, obviamente, a obra de Dionísio não se pode arrogar¹⁵³. Apesar disto, é patente que há na vivência do místico uma apreciável franja de incomunicabilidade, a qual necessariamente deriva da anterioridade (alteridade) da realidade a que ele tem acesso. Se o que se vive fica aquém do dizer, o real ficará sempre além. E como nos certificarmos da realidade desse «real» senão pela evidência de uma vivência, única prova de que o real atingido não é o nada? Para a escola neoplatónica, a resposta seria esta: quando o pensamento se identifica com aquilo que pensa. Entramos assim no reino da própria evidência, no sentido em que a *e-vidência* do evidente — a Evidência em si — é o próprio *e-vidente* evidenciado. Que este mistério nos seja veiculado mediante a metáfora da Treva é mais que significativo do fundo mítico de uma «e-vi(d)/(v)ê-ncia» — passe esta ilegítima correlação lexical dos verbos latinos «videre» e «vivere» — cuja «a-lucinação» (= ausência de luz) pode muito bem ser o correlato da evidência filosófica caracteristicamente ocidental¹⁵⁴. Mas independentemente desta eventual deriva especulativa, o horizonte pragmático da Treva anuncia inevitável dissidência no desejo neoplatónico da identificação entre o pensamento e o pensado. Se a evidência da vivência não for vivência da alteridade jamais a evidência poderia ser vivida filosoficamente ou problemáticamente.

Julgámos importante, pois, e antes de entrarmos em outras dimensões atinentes ao problema da indizibilidade, anotar devidamente nesta tematização da transcendência pelo prisma da vivência subordinada a uma — digamos agora e para acabar — «gimnomística» como união incompreensível e conhecimento ignorante, dinâmica da vidência em que a evidência repousa.

Em outras vertentes do problema da indizibilidade, Pseudo-Dionísio Areopagita é um autor menos original, mas mais consistente. Tratava-se, ainda, de perseguir o acesso a uma realidade que é essencialmente incomunicável. Mas qualquer tentativa de afirmar o indizível não é equivalente a um elementar erro? À parte a resposta

¹⁵³ Vd., sobretudo, H. BERGSON - *Essai sur les données immédiates de la conscience*, Paris, 1889, relativamente à continuidade da vida da consciência, o que conduz ao falseamento da sua respectiva descrição linguística, esta descontínua; vd. também, para o que se segue, O. DUCROT - «Dizível/Indizível», in *Enciclopédia Einaudi 2. Linguagem - Enunciação*, trad., Lisboa, 1984, 458 - 76.

¹⁵⁴ Vd. F. GIL - *Tratado da Evidência*, Lisboa, 1996, *passim*, para uma outra discussão.

considerada sobre a evidência da vivência, o momento místico em que o pensar é aquilo que pensa, dar-se-ia o caso de sempre se estar perante uma alucinação (agora na acepção que a psicopatologia cognitiva dá à palavra) se tomássemos à letra a tarefa enunciada. Acontece porém que o indizível/incognoscível/impensável/inesgotável o é por excesso e não por defeito, e é em obediência a esta condição axiomática neoplatónica que se joga toda a força da gramática da negatividade. Vejamos, por isso, sempre, e tal como em Platão a dialéctica, na prática dessa gramática, um exercício e não um fim em si mesmo. A *Teologia Mística*, no cimo d'Os Nomes Divinos, deve ser um exercício de demonstração da realidade para a qual toda a linguagem tende, mas que nesta tensão se caracteriza, em relação àquela, pelo silêncio. Uma ausência exigida pelo próprio dinamismo que a linguagem também é. Nesta linha de ideias, o indizível é o horizonte do dizer. Deve reparar-se que a negação é particularmente apta à expressão desta consciência porquanto, como bom discípulo de Proclo, também Dionísio a privilegia na sua dimensão metafísica¹⁵⁵. De acordo com esta, quando se diz que Deus *não* é bom, não falamos de uma privação, mas quer significar-se que ele é a origem da bondade, também não se identificando com ela na medida em que a produz, i. e., na medida em que ela se autonomiza pela plurificação.

Neste plano, uma negação do género «A não é B» não pode ser invertida em «A é não-B». E não apenas porque o segredo da indizibilidade remete para uma infinita repetição — «A não é B», «A não é C», «A não é Z», «A não é ...n» — mas também porque o fundo sem fundo desse segredo nos exige mostrar que com infinitas proposições negativas não se acabou, afinal, por dizer o que se não pode dizer porque inesgotável. Como enunciar a inesgotabilidade senão inesgotavelmente, senão traindo a gramática do ser pela do Bem? O parágrafo seguinte reincidirá sobre este problema cuja proposição primitiva se poderia «traduzir» da forma seguinte: $(\exists x) \sim Fx$ (a ler: existe uma realidade x que não tem a propriedade F = ser finita).

¹⁵⁵ Para o estatuto do não-ser e da negação em PROCLO vd. *In Parm.* 1072, 19 - 1074, 21; ID. - *Theol. Plat.* II 5, bem como a importante nota complementar de Saffrey-Westerink (ed. cit. 99 - 100).

8. 3.

A não-metafísica

Não resulta difícil perceber-se como, e distintamente do (embora não marginalmente ao) espectro maioritário da *philosophia* ocidental, na «theologia mystica» não está em causa falar o Ser supremo como se ele fora um objecto, nem sequer deixá-lo falar-se como se de um sujeito se tratasse¹⁵⁶. Não está em causa a objectivação, mesmo a objectivação «metafísica» (esta poderá ter o seu primeiro zénite quiçá na leitura que Duns Escoto fez do Pseudo-Dionísio¹⁵⁷), mas o próprio excesso imposto por um rigoroso e sério reconhecimento dos limites da linguagem. O conjunto da economia das correcções constantes exigíveis a quem queira falar de Deus é o reconhecimento prático deste desiderato. Poder-se-ia, sem dúvida nenhuma, cair numa artimanha idolátrica: uma vez que não se pode falar/pensar o inefável/impensável, porque não admiti-lo seja a título *condicional* seja a título *problemático*? A esta tentação falta o rigor filosófico que sempre se requer, por isso que «a verificação experimental que o impensável não é quimérico consiste precisamente no facto de o pensamento não chegar a pensá-lo»¹⁵⁸. Na verdade, o impensável só será impensável enquanto se mantiver impensável. A palavra latina «ab-soluto» pode traduzi-lo, na sua acepção de radical desligação, separação, ou distanciação.

Representará, semelhante verificação, a morte, o vazio, e portanto também a violência de que falávamos atrás com E. Weil? Soçobrará o pensar? Será o silêncio, aquele que cresce como um câncer até à mais completa e integral desumanização? Como efeito de chuva dissolvente? Já por várias vezes pudemos insistir que a própria redacção deste projecto quer dizer que a resposta só pode ser a de um rotundo não, observação esta que lembra o reparo de Russell no Prefácio do *Tractatus* de Wittgenstein. Simplesmente, também em relação a esse ponto, haverá que saber interpretá-lo rigorosamente ou conseqüentemente. É que, com ela, não cabe cair num novo artifício idolátrico (nem falamos sequer num subterfúgio desinteligente). O que se pretende

¹⁵⁶ Cf. também, sobre o que se segue, J.-L. MARION - *L'idole...*, 183 sg. Deste mesmo autor, vd. o capítulo III do seu *Dieu sans l'être*, Paris, 1982.

¹⁵⁷ Vd., a propósito, M. NINCI - «Il concetto di essere e la teologia negativa: Duns Scotto ed Enrico di Gand di fronte allo Ps.-Dionigi» in *Via Scoti. Metodologica ad mentem Joannis Duns Scoti*, Roma, 1995, 681 - 737.

¹⁵⁸ J.-L. MARION - *L'idole...*, 185.

enunciar é o desfasamento que é a própria fronteira entre o que se diz e o dizer. De outra maneira: a nenhuma língua ou idioma pertence *logos*, «arché» dadivosa e inquietante que num mesmo gesto presenteia o falante quer com a eleição quer com a realidade da impensabilidade. Assim, a causa (*aitia*) de que tantas vezes se fala ao longo da *Teologia Mística* já rompeu definitivamente com a tradição estagirita de uma teoria das causas tanto quanto não pode mesmo ser interpretada à maneira, moderna, da *causa sui* ou causa do mundo, linha interpretativa esta que equivaleria a uma nova queda idolátrica¹⁵⁹. Em linguagem idealista traduziríamos esta lição com o termo «Aufhebung», o qual, juntamente com a palavra «transcendente» (que convém desvincular do uso mais corrente ou vulgar), é dotado da dupla potencialidade dialéctica ôntica e ontológica, nominal e nominante, referente e referencial, analógica e anagógica. É esta a virtuosa ambiguidade do nome revelado de (por) Deus: «Eu sou aquele que sou», que tanto quer dizer «Sou o ser (por excelência)» — a chamada metafísica do *Êxodo*, na interpretação de E. Gilson¹⁶⁰ — como «Sou o que sou», resposta esta que deve ser entendida como recusa de qualquer explicitação ou comentário. Como observa J.-L. Marion, inspirando-se em U. von Balthasar, «nada mais falso do que opormos estas duas traduções e tradições. A sua contradição só aparece a quem as dissociar fora da distância. Porque é o facto de “Deus se dizer que permite quer nomeá-Lo quer a aproximação a Ele — e é o que revela ao mesmo tempo o seu carácter incomparável e inacessível. Ele transmite o seu nome, mas apenas como nome sagrado”»¹⁶¹.

A via teológica negativa representa, obviamente, uma tomada de posição substantiva perante esta questão. Porém, a *Teologia Mística* lança ainda um outro desafio linguístico, o da «homenagem», «louvor» ou «celebração» conforme acabámos por traduzir o grego *hymneo*. A ideia é a de que, se há desfasamento originário entre o falar ou o dizer enquanto posse ou definição do sentido, e se esse desfasamento ou distância exige um modelo de linguagem como dádiva, então deve-se encontrar um substituto que supere a mediação conceptual a que

¹⁵⁹ Cf. J.-L. MARION - *L'idole...*, 206, 197.

¹⁶⁰ Cf. *Celui qui est. Interprétations juives et chrétiennes d'Exode 3, 14*. Ed. A. de Libera et E. Zum Brunn, Paris, 1978.

¹⁶¹ Cf. J.-L. MARION - *L'idole...*, 186. O autor cita *La Gloire et la Croix* (Paris, 1974, trad., T. III, 58) de H. Urs von Balthasar.

a linguagem normalmente serve. Consideremos este ponto, para (nunca) acabar.

A idolatria espreita todo o discurso teológico. O teólogo prevenido evita-a pela *aphairesis*, a eliminação, aférese ou ablação de todos os atributos, autêntica via ascendente até ao que supera toda a negação.

Mas será menos idolátrica uma negação categórica, uma inversão da afirmação? Ou de uma forma ainda mais veemente: em qualquer teologia negativa não espreitará o ateísmo, como sua verdade?¹⁶² É aqui que importa pensar convenientemente o estatuto real da *aphairesis* — do limite experimental do método catafático — e, felizmente, através de uma comparação com o trabalho do escultor, Dionísio esforça-se por bem esclarecê-lo, como lembrámos: não se trata de negar no mero plano da predicação, trata-se de libertar com o intuito de fazer destacar uma silhueta, que de outra forma passaria despercebida, escondida, oculta, invisível, desconhecida. Não há aqui qualquer destruição, mas restauração por assim dizer. O que se restaura não pode ser vazio nem silencioso. Pelo contrário: é o que transcende tudo e que em tudo se mostra além de todo o conhecimento. Para um cristão como Pseudo-Dionísio o era, o que supera o conhecimento é o Amor (*1Cor.* 8, 1-3; 13, 1 sg.). Nesta conformidade, a superação de toda e qualquer estratégia predicativa passa pela instauração de um modo diferente de dizer, a chamada «via da eminência», que mais do que uma mera superação das vias afirmativa e negativa é uma forma de o falante encarar a aporia do categorial frente ao Inefável, ao Impensável e ao Absoluto¹⁶³. «Celebrar o que é mais que substancial de um modo mais que substancial» — eis o modo lapidar de que o autor se serve no opúsculo para nos apresentar a necessidade de a linguagem (se) outrar.

É por isso que a mera inscrição de Dionísio no poderosíssimo quadro neoplatónico pagão, que no entanto o justifica, é por si só impotente. Tudo começa — julgamos — pelo facto de a «hierarquia» não servir exclusivamente ao desígnio da intermediação. O quadro relacionalmente triádico da Tearquia Pessoal desviaria aquela intenção, inevitavelmente importante também mesmo no nosso autor, para um

¹⁶² Cf. J.-L. MARION - *L'idole...*, 192.

¹⁶³ J.-L. MARION - *L'idole...*, 195: «Le passage à l'éminence n'ouvre aucune troisième voie, comme on l'a souvent dit; il consigne l'aporie d'une prédication, qui ne peut qu'affirmer et nier, là où ni l'un ni l'autre ne conviennent. Cette aporie, qu'il ne faut pas d'abord dissimuler, il ne faudrait pas, non plus, y répondre trop vite...»

significado novo, o de que é próprio da hierarquia unir, vincular. Isto significa, pela mediação relacional¹⁶⁴, não mais distender o afastamento pela introdução da lei hierárquica, mas reforçar a unidade ao serviço da qual essa lei se reinventa. Em conformidade, importa trazer um *plus* de interpretação à situação histórico-filosófica dionisíaca, que não nos deixe já ler «arché» ou «aitia», ou qualquer outro dos vocábulos gregos consagrados numa longa tradição filosófica como dissemos atrás, como se não tivesse havido qualquer evidente ou conspícua modificação religiosa.

Ao registarmos, no parágrafo anterior, os derivados de *logos* deparámo-nos com as Escrituras (*logia*), lugar (d-)onde a tradição fala e o próprio *Logos* em pessoa (Jesus) se comunica. A marca do cristão passa necessariamente pela aceitação despojada, pela escuta dessa Palavra (*Logos*). Jogo da distância à aproximação. O facto de ela se ter humanizado — para o que Dionísio tinha já ao seu dispor o maravilhoso termo técnico «filantropia» — não contempla apenas a possibilidade da deificação (outro termo técnico do neoplatonismo) quanto nos ensina uma das suas leis: a deificação acontece, afinal, também por *logos*, hierarquicamente transmitido, ou seja, pela distensão mediatizada da palavra, da linguagem. «A linguagem provém de Deus ao advir hierarquicamente na distância»¹⁶⁵. Relembremos que toda a linguagem que pretenda afirmar categoricamente produz objectos e que, por esse mesmo facto, elimina a distância. Ora, «falar de Deus de uma maneira divina» implica o acolhimento da distância no próprio seio da linguagem, coisa que Pseudo-Dionísio parece admitir que aconteça através da homenagem, do acto de celebrar. O discurso que celebra ou canta representa uma alternativa ao discurso categórico, mas — e dentro da preocupação metódica que desde o início nos vem acompanhando — como poderá continuar a ser rigoroso o discurso não-categórico do louvor ou mesmo o da oração, de que a *Teologia Mística* é a antecâmara? Esta pergunta traduz-se assim: como ser-se rigoroso na distância? E a resposta: percorrendo-a sem a destruir (percorrê-la sem a abolir equivale a reconhecer a incomensurabilidade). Tal como aqui interpreta Marion, trata-se de aprofundar a gramática do anonimato,

¹⁶⁴ Cf. J. C. GONÇALVES - «Filosofia e Relação. Interpretação Cristã da Categoria Grega», *Biblos*, 56 (1980), 185- 194, para uma ligação do modelo da relação ao esquema da Trindade; M. B. PEREIRA - *Prefácio...*, 56- 57.

¹⁶⁵ J.-L. MARION - *L'idole...*, 229.

de conjugar anonimato e polionímia, estratégia que tem da linguagem uma compreensão icónica (que faz ver, que mostra o invisível)¹⁶⁶.

A designação do anónimo pelo anonimato que o mantém como anónimo introduz o jogo icónico da invisibilidade. Deixando-nos sem o nome o anónimo deixa-nos sem voz (maravilhados ou entusiasmados) pelo que ousar paradoxalmente dizê-lo, equivale à manutenção da distância e da profundidade da significação num movimento em que «só o empobrecimento do sentido torna possível atingir-se a significação» uma vez que só aquele gesto assegura o anonimato do anónimo, o anonimato enquanto anonimato¹⁶⁷. O jogo da linguagem do autêntico «louvor como se» ganha pertinência no vai-vem distancial. De outro modo: a «própria distância que mascara o excesso da significação (anonimato) provoca um acréscimo dos sentidos e a multiplicação dos nomes»¹⁶⁸.

Já houve quem explorasse criticamente as afinidades existentes entre as características da linguagem de louvor e a algumas das características que serviram a Wittgenstein para propor os «jogos de linguagem»¹⁶⁹. Pela nossa parte, e na sequência do que se acaba de propor, preferiríamos insistir ainda mais no facto de ser também latente

¹⁶⁶ Cf. J.-L. MARION - *L'idole...*, 232- 34. Sobre a polémica filosófica acerca dos ícones, vd. infra § 9; I. P. SHELDON-WILLIAMS - «The Greek Christian Platonist Tradition from the Cappadocians to Maximus and Eriugena» in *The Cambridge...*, 506 -17; H. LIEBESCHÜTZ - «Western Christian Thought from Boethius to Anselm» in *ibid.* 565 - 75; para uma necessária contextualização mais vasta, vd. S. BIGHAM - *Les chrétiens et les images. Les attitudes envers l'art dans l'Eglise ancienne*, Montréal, 1992, e o recente M.-J. MONDZAIN - *Image, icône, économie. Les sources byzantines de l'imaginaire contemporain*, Paris, 1996.

¹⁶⁷ Cf. J.-L. MARION - *L'idole...*, 233.

¹⁶⁸ J.-L. MARION - *L'idole...*, 233.

¹⁶⁹ Cf. J.-L. MARION - *L'idole...*, 240- 44, que conclui (242-3): «Animal doué de langages, l'homme y perçoit la distance. Aussi ne doit-on pas seulement reconnaître dans le langage de louange un des innombrables jeux de langage; il faudrait sans doute aussi inscrire le jeu qui pulvérise le langage en jeux de langage dans la distance qui nous désapproprie du langage lui-même, de sa maîtrise comme de sa singularité. Cette désappropriation comblée renvoie alors au discours de louange, qui y fait valoir le privilège de faire jouer exemplairement, la distance. En ce sens les jeux de langage dépendant du langage de louange. Si, dans la stratégie contemporaine, une lecture de Denys nous ouvre à cette unique conclusion, peut-être devons-nous considérer avec moins de mépris l'avis séculaire qui fait de Denys et un Père de l'Église et, en un sens évidemment ni chronologique, ni naïvement abusé, le seul converti de saint Paul, après le discours aux Athéniens».

à redacção da *Teologia Mística* uma determinada concepção da linguagem, e isso na exacta medida em que ela atesta o que se não pode dizer. Rigorosamente falando, este é o problema mais radical. Trata-se de ver nela a referência ao que em absoluto é tanto indizível quanto inesgotável. Trata-se, de igual modo, de ver no indizível a condição de possibilidade do dizer, como um «antes» «que se manifesta na medida em que fundamenta o dizer, na medida em que nada, sem ele, poderia, no verdadeiro sentido da palavra, ser dito»¹⁷⁰. Não desejaríamos forçar em demasia, a analogia com o problema metafísico da teoria wittgensteinista da proposição-imagem, mas parece certo que Dionísio, afora o complexo lógico, não andaria longe de um dos corolários que se retira do *Tractatus*, «o que torna possível todo o dizer não pode ser, ele próprio, um dizer»¹⁷¹. A questão com que agora nos deparamos foi, pelo autor austríaco — recordê-mo-lo —, reflectida através da diferença entre dizer e mostrar, assumindo, esta última, a dimensão de um transcendental¹⁷², «fazendo aparecer com uma evidência a realidade de alguma coisa»¹⁷³. Ponha-se de lado, aqui, o fundo lógico da «teoria da proposição-imagem», que como problema é absolutamente alheio a Pseudo-Dionísio, o qual não pode abraçar a metáfora do quadro na medida em que ela denuncia a semelhança entre a palavra e a realidade, e conservemos comum fundo arcaico de um dizer primordial, no caso, de um *Logos* que desde a teologia alexandrina se reconhecia frente ao Pai, origem, modelo e fundo de todas as formas de ser.

É conhecido o reparo de Derrida à equivalência entre «louvor» e «oração» imputável à interpretação que Marion fez de Dionísio¹⁷⁴. Pelo nosso lado, esboçámos alhures algumas notas preliminares à

¹⁷⁰ O. DUCROT - «Dizível...», 460.

¹⁷¹ Cf. O. DUCROT - «Dizível...» 473.

¹⁷² Cf. L. WITTGENSTEIN - *Tractatus Logico-Philosophicus*, trad., Lisboa, 1987, 2. 172, 4. 1212, 4. 121, 5. 633, 4. 112, 6. 41. Também tratámos deste assunto no § 2. 1. do nosso «Sobre a Razão Patética», *Humanística e Teologia* 18 (1997), 93 - 123.

¹⁷³ O. DUCROT - «Dizível...» 472.

¹⁷⁴ Cf. J. DERRIDA - *Psyché. Invention de l'autre*, Paris, 1987, que nos atrevemos a traduzir: «...ainda que a oração, em si mesma, se assim se pode dizer, não implique outra coisa mais do que a comunicação (adresse) pedindo a outrem, talvez para além do pedido e do dom, que dê a promessa da sua presença como outrem, e mesmo a transcendência da sua própria alteridade, sem qualquer outra determinação, o louvor, por seu lado, não se tratando de um simples dizer atributivo, tem apesar de tudo com a atribuição uma irredutível relação.»

interpretação de Derrida¹⁷⁵. Restar-nos-á por isso, agora, correlacionar a aférese como atitude ou intervenção física e anímica do falante ginasticado com o acto de pronunciar a palavra mais consentâneo com a sua endurance. Moisés subindo o Sinai sem suspeitar da experiência arrebatadora e definitivamente conversora que o aguarda é o protótipo do novo ginasta tanto quanto a cegueira resultante do excesso de luz produz reverberações na sua língua. Nela, o celebrar, o cantar, o louvar, é paradoxal efeito de um desbaste também físico (aliás sempre 'físico') promovido pelo reconhecimento da natureza da transcendência ou do transcendente. A contemplação do lugar sobre o qual nos avisa o parágrafo 3 do capítulo inicial da *Teologia Mística* é uma situação de treva mística cuja fecundidade da experiência de nada conhecer resulta da economia paralela entre remoção (aférese sistemática das coisas que existem) e celebração do que se nos oferece sem véus, desvelado, ou seja, desofuscado, na medida em que a luminosidade obscurece (como se lê no fim do segundo capítulo).

Como detectar a falsa celebração? Sempre que a desconstrução ou aférese fizer ressaltar o sujeito desconstrutor em vez de o deixar apagar-se perdido no horizonte que do cume se divisa. Se tivéssemos que dar um nome à semântica linguística que Dionísio parece, na prática, privilegiar (sem se dar conta?), com o intuito de desconstruir, diríamos «oximorização». O problema estará sempre, contudo, em atentar seriamente que a oximorização não é figura, mas forma (*morphe*), matéria multirressoante de um espírito que tenha deveras aprendido a velha lição da filosofia como busca em vez de posse. De busca autêntica, atitude que antes de ser linguística é anímica, serenidade de um abandono libertador, acto próprio da alma recolhida do seio da multiplicidade na franca conversão à unidade da relação transcendental, ela que é expressão ontológica da simplicidade do que é inesgotável. Do outro. Sem desassossego mas incansavelmente sereno, gesto só possível porque se conhece do Outro a lei: superação do existir pelo amar, do Ser pelo Bem.

¹⁷⁵ M. S. de CARVALHO - 'Falar divinamente...' O tema neoplatónico da desconstrução (no prelo).

9.

O legado do Pseudo-Dionísio

Começámos estas páginas meramente introdutórias por evocar a primeira recepção latina do *Corpus Areopagiticum*, por parte de Hilduino e da sua oficina de tradutores, em pleno revérbero da chamada renascença carlovíngia. Desconhecemos se o abade de São Dinis, na altura em que inicia o seu trabalho sobre o «corpus», já era capaz de reconhecer o carácter revolucionário da obra que tinha entre mãos. Isto porque o espírito inculcado pelo teórico de Carlos Magno, Alcuíno de York, estava longe de preconizar uma simbólica cósmica como a de Dionísio, irredutível à análise, que dominasse ao ponto de se assumir quer como expressão quer como realização da verdadeira realidade. Enquanto filósofo e político, a sua característica mental, balizada pela «dialéctica», i. e., pela lógica dos predicamentos, tinha um alcance educativo positivista e pragmático¹⁷⁶. É o que se pode confirmar mediante uma breve alusão aos referidos *Libri Carolini*, os quais, como é sabido, tiveram por ocasião a polémica iconoclasta, e nos revelam o quanto o pensar de Dionísio estava distante de uma cultura treinada a pensar sobretudo com o auxílio de Agostinho e de Gregório Magno, definindo domínios e estabelecendo fronteiras. Acatando a tese deste último, de acordo com a qual as imagens tinham apenas um valor potencial para instruir aqueles que não podem ler e que só as palavras podem exprimir assuntos abstractos, induzindo o seu sentido à alma do ouvinte, os *Libri Carolini* opunham-se à teoria bizantina da arte, da forma mais vincada possível¹⁷⁷. Com efeito, de acordo com a filosofia da arte icónica, uma imagem pode ser mais do que a substituição memorial daquilo que representa e a presença do arquétipo numa imagem, embora não substancial, não deixa de ser real. Fácil é ver-se como ao simbolismo dionisíaco não repudiaria semelhante interpretação religiosa das imagens, expressão adoptada pelo espírito a fim de se tornar visível, assumindo a materialidade. A possibilidade desta

¹⁷⁶ Lembremos a existência de pelo menos uma tradução portuguesa parcial de ALCUÍNO - *Três livros sobre a fé na santa e indivisível Trindade* (PL 101) in *Veritas* 41 (1996), 553 - 57.

¹⁷⁷ Os *Libri carolini*, outrora atribuídos a Alcuino, talvez sejam antes obra de TEODULFO DE ORLEÃES: *Libri Carolini sive Caroli Magni capitulare de imaginibus*, Hanôver-Lípsia, 1924. Sobre a teoria bizantina, vd. em particular, M.-J. MONDZAIN - *Image...*, 97 sg.

comunicação entre o mundo material físico e o mundo espiritual supera em muito a mera dimensão didáctica da imagem, que o Ocidente propõe também por razões políticas, porquanto ela se apresenta como repositório do poder do que a imagem revela. Ora, a ocasião do sínodo de Niceia de 787, pelo qual se regressa, após interregno iconoclastico de sessenta anos, ao culto das imagens, foi vista pelo imperador Carlos Magno como o momento certo para, desferindo forte golpe à filosofia da arte do Oriente, impor o seu nóvel prestígio de senhor de França, Alemanha e parte considerável da Itália. Ao fazê-lo, o círculo de intelectuais que rodeava o Imperador, atinha-se ao pragmatismo e racionalismo alcuíno sublinhando o carácter humano e provisório da função imperial, para o que era preciso acentuar a materialidade, a dimensão artesanal da produção das imagens e a indiferença religiosa que as deve caracterizar. Contrariamente ao que pretendia a imperatriz bizantina Irene, o seu homólogo ocidental sustenta que entre Deus e o imperador não há qualquer estado de corregência que justifique a veneração da imagem da imperatriz. Significativamente, uma ontologia, neoplatónica também, como era a de Agostinho, habilitava o redactor dos *Libri Carolini* a manter a diferença exigível entre Deus e a criatura, o espírito e a matéria, a cidade celeste e a cidade terrena. Quando porém conhece a obra de Dionísio e do seu discípulo Máximo, João Escoto Eriúgena impõe um novo registo do neoplatonismo na Europa nascente. Que esse conhecimento da Patrística Grega e de uma nova ideia da participação era revolucionário, prova-o certamente a atribulada história a que sempre esteve ligada a sua obra *De divisione naturae*. O particular tipo de monismo nela plasmado, a contra-gosto dos primeiros renascentistas carlovíngios, está bem na linha de um renascimento da Grécia e definiu uma linhagem, umas vezes heterodoxa, a maior parte das vezes ortodoxa, que jamais esmoreceu. Referimo-nos ao regresso ao principal discípulo de Proclo de que aqui nos procurámos ocupar, Pseudo-Dionísio Areopagita¹⁷⁸.

De entre as várias obras do Corpus, a *Teologia Mística* foi uma das mais influentes, herança talvez só partilhada com *Os Nomes*

¹⁷⁸ Não consideraremos aqui a influência dionisíaca no Oriente, a qual se iniciou logo após o trabalho do seu maior discípulo, Máximo o Confessor (580 - 653), estendendo-se pelo menos até Gregório Palamas († 1359). Sobre este assunto, vd. M. de GANDILLAC - «Introduction», 46 - 49.

Divinos. No que toca à problemática suscitada pela *Teologia Mística*, valeria a pena ainda aludir, para acabar, tão-só, a uma questão importante que, cedo, à recepção filosófica da obra esteve ligada. Referimo-nos, obviamente, à polémica dos séculos XII, XIII e XIV sobretudo, relativa ao estatuto ou entendimento da «mística» enquanto dimensão já afectiva já intelectual.

Dando eco a célebre asserção de Gregório Magno (*Homilia 27*¹⁷⁹) — *amor ipse notitia est*, «o amor é, em si mesmo, conhecimento» — Hugo de São Victor sustentará a superioridade do amor (*dilectio*) sobre o saber intelectual, predominância que mais ou menos vigorará na «escola» de São Victor. A ideia era, naturalmente, augustinista, abundantemente tratada e exemplificada, v. g., nas *Confissões*, e, atendendo a este seu fundo histórico-literário, o acolhimento e a amplificação vitorina da temática do «amor-conhecimento» privilegiava uma tensão que, por vezes, abafava toda a tentativa teológica mais racionalizante, digamos assim. É o caso da oposição de Guilherme de Saint-Thierry, e mais ainda de Bernardo de Claraval, às tentativas teológico-dialécticas de Pedro Abelardo. De facto, a defesa intransigente da união a Deus por meio do amor — concepção do amor que Pedro Lombardo não trairá ao identificar com o próprio Espírito Santo — podia ser entendida (e de facto parece tê-lo sido, por exemplo com o abade de Verceil, Tomás Gallus) de uma maneira que, além de permitir ao homem uma identificação com Deus ou afastar qualquer vivência *humana* do amor, dispensava o esforço intelectual em nome de uma faculdade que superava a inteligência justamente por ser supra-intelectiva e supra-substancial¹⁸⁰. A mística espiritual como via para adquirir sabedoria preconizava assim a união extática amorosa com Deus; se o intelecto é impotente, só o amor, assistido pela graça, abre caminho à sabedoria, dispensando-se, nesta conformidade, qualquer pretensão dos filósofos para, autarquicamente, alcançarem a sabedoria (*sophia*).

¹⁷⁹ Cf. PL 76, 1207.

¹⁸⁰ Para mais informações sobre o tema, vd. E. GILSON - *La Théologie mystique de saint Bernard*, Paris, 1947; P. VERDEYEN - *La Théologie mystique de Guillaume de Saint-Thierry*, Paris, 1990; D. de ROUGEMONT - *O Amor e o Ocidente*, trad., Lisboa, 1989; C. BALADIER - «O problema do amor: das leituras de Lacan aos debates dos Escolásticos», *Análise* 4 (1986), 153 - 173; à margem, mas do mesmo autor, «A medida da caridade e os argumentos matemáticos do infinito nos teólogos do séc. XIII», *Análise* 6 (1987), 87 - 112.

Semelhante linha de pensamento, sem nunca esmorecer ao longo dos séculos ocidentais, teve a fortuna que se lhe conhece, facto a que o nominalismo do século XIV não foi de todo alheio. Deixemos, porém, esta pormenorização de lado, para outra ocasião. Aludimos tão-só à corrente espiritualista que tem da mística uma vivência marcadamente subjectivista a qual, como facilmente agora se percebe, tem menos a ver com o texto e o ensinamento de Pseudo-Dionísio.

Distintamente, mas sem querermos ver também aí uma interpretação absolutamente fiel de Dionísio — compreende-se que esta dicotomia só é relevante no exterior do próprio pensar dionísíaco¹⁸¹ —, pôde-se pensar a comunicação deificante do homem com Deus sob um registo mais intelectual. Fala-se de um *conhecimento* unitivo de Deus em Tomás de Aquino, e antes deste em Alberto Magno, e o apuramento de uma tradição que reconhecendo embora a incapacidade natural para que o homem possa ver Deus, mas não incapacidade sobrenatural, dada pela fé, continuará com Mestre Eckhart, que soube combinar a tese da união puramente intelectual da alma com a Deidade com as principais teses da teologia negativa, tal como aqui a apresentámos¹⁸². Contudo, dever-se-á esperar pelo maior estudioso de Proclo do século XIV, Bertoldo de Moosburgo, para que, no caso, quer em crítica à mística do sentimento, predominantemente franciscana, quer em crítica aos excessos intelectualizantes dominicanos, se soubesse volver àquela arcaica e idealizada seiva pré-socrática que permitia ao homem a deificação posto que o ainda não havia retirado da comunhão com o divino. É seguro que a mais próxima investigação de ponta em filosofia medieval se continue a debruçar sobre este inquietante arco

¹⁸¹ Atente-se porém que parece ser apenas no século XV que começa a perceber-se a separação entre duas formas de teologia, a mística e a escolástica, sendo João Gerson († 1429) o primeiro escolástico a promover uma análise metodologicamente consequente da teologia e da vivência místicas, vd. V. LAZZERI - *Teologia mística e teologia scolastica. L'esperienza spirituale come problema teologico in Giovanni Gerson*, Roma, 1994.

¹⁸² Sobre esta corrente, vd. E.-H. WEBER - «Introduction» in *Saint Albert le Grand. Commentaire de la "Théologie mystique" de Denys le pseudo-aréopagite, suivi de celui des épîtres I - V*, Paris, 1993, 7 - 58; J. A. AERTSEN - «Ontology and Henology in Medieval Philosophy (Thomas Aquinas, Master Eckhart and Berthold of Moosburg)» in *On Proclus...*, 120 - 40; E. ZUM BRUNN & A. de LIBERA - *Maître Eckhart. Métaphysique du Verbe et Théologie Négative*, Paris, 1984; A. M. HAAS - *Sermo Mysticus. Studien zu Theologie und Sprache der deutschen Mystik*, Friburgo (CH), 1989, 186 - 254.

que une Dionísio e Bertoldo pela releitura desassossegada (ou historicamente comprometida, queremos dizer) do divino Proclo.

Terminaremos este rapidíssimo «Estudo Complementar», que a outro estatuto se não arroga que ao de ser uma introdução, com o mero elenco de alguns dos primeiros nomes (uma vez que trabalhamos para uma série intitulada *Mediævalia*) mais influenciados por Dionísio¹⁸³. Na verdade, pode dizer-se que é muito difícil encontrarmos um autor que não tenha, de uma maneira ou de outra, recebido a marca dionisíaca. No estrito campo da filosofia esse traço poderia chegar inclusive até Descartes¹⁸⁴, para já não referir o caso certamente mais conhecido da tentativa de integração feita por Galileu Galilei da teoria dionisíaca da luz¹⁸⁵.

Elenquemos, pois, os maiores entre os primeiros, remetendo o nosso paciente leitor para bibliografia específica. Fulberto de Chartres (†1028)¹⁸⁶; Bernardo de Claraval († 1153)¹⁸⁷; Pedro Abelardo (†1142), o qual, aliás, como dissemos, duvidava do mito areopagítico¹⁸⁸; Roberto Grosseteste (†1253), responsável por uma nova tradução das obras do nosso enigmático autor, que também comentou¹⁸⁹; naturalmente, Hugo de São Victor (†1141)¹⁹⁰; Guilherme de Auxerre, pelo menos quanto à temática da absoluta liberalidade da Bondade¹⁹¹; Tomás Gallus, que

¹⁸³ Para mais informações, vd. E. JEAUNEAU - «Denys l'Aréopagite, promoteur du néoplatonisme en Occident», in L. G. Benakis (ed.) - *Néoplatonisme et Philosophie Médiévale*, Turnhout, 1997, 1-23; M. A. RODRIGUES - «O pensamento...», 109 - 122, designadamente, com referência a autores portugueses onde se detecta a influência de Pseudo-Dionísio Areopagita.

¹⁸⁴ Cf. J.-L. MARION - *Sur le prisme métaphysique de Descartes*, Paris, 1986, 220 sg.

¹⁸⁵ U. R. JECK - «Magie, Alchemie und Aufklärung», in K. FLASCH & U. R. JECK - *Das Licht der Vernunft. Die Anfänge der Aufklärung im Mittelalter*, Munique, 1997, 158.

¹⁸⁶ FULBERTO de CHARTRES - *Ep.* 1003, «a Abbon» (PL 141, 199).

¹⁸⁷ Cf. E. GILSON - *La théologie mystique de saint Bernard*, Paris, 1947.

¹⁸⁸ Cf. ABELARDO - *Ep.* 11; *Historia Calamitatum* 11. 941 - 70 (ed. J. Monfrin, Paris, 21974); veja-se a influência ainda in *Theologia christiana*, ed. E. M. Buytaert, Turnhout, 1969.

¹⁸⁹ Cf. J. McEVOY - *The Philosophy of Robert Grosseteste*, Oxford, 1986, 69 sg.

¹⁹⁰ Cf. R. ROQUES - *Structures théologiques. De la Gnose à Richard de Saint-Victor. Essais et analyses critiques*, Paris, 1962, 294 - 364; R. BARON - *Science et sagesse chez Hugues de saint-Victor*, Paris, 1957.

¹⁹¹ Cf. J. ARNOLD - «*Perfecta communicatio*». *Die Trinitätstheologie Wilhelms von Auxerre*, Münster, 1995, embora a dependência não nos pareça devidamente salientada pelo autor desta tese.

redige um comentário à *Teologia Mística* por volta de 1242; por influência deste autor, St^o António de Lisboa (†1231)¹⁹²; Pedro Hispano (†1277)¹⁹³; Alberto Magno (†1260), também comentador dionisíaco¹⁹⁴, e, como se disse, cabeça de fila de um projecto que se estendeu numa herança alemã ou renana¹⁹⁵ em, e além de Eckhart, Ulrico de Estrasburgo (†1277), Henrique Suso (†1366) e João Tauler (†1361); Tomás de Aquino (†1274)¹⁹⁶, que segundo a contabilidade de alguém citou Dionísio para cima de 1700 vezes¹⁹⁷; o seu contemporâneo Boaventura (†1274), que considerava Dionísio mestre na anagogia¹⁹⁸; Mestre Eckhart (†1327), no qual a seiva mística dionisíaca foi mais

¹⁹² Cf. F. da G. CAEIRO - *Santo António de Lisboa*, vol. 2, Lisboa, 1969; M^a. C. PACHECO - *Santo António de Lisboa. A Águia e a Treva*, Lisboa, 1986. Recordemos que também um contemporâneo português de Santo António, o frade dominicano Frei Paio de Coimbra, para além de ser autor de um sermão em honra de Dionísio (*Sermo 1^{us} in festiuitate Sancti Dionisii*), citá-lo-á em alguns passos da sua obra sermonária (vd. B. F. da C. MARQUES - *Sermonário de Frei Paio de Coimbra. Edição e Interpretação da Estrutura e Formas de Pregação*, pro manuscrito, Porto, 1994).

¹⁹³ Cf. J. M. BARBOSA - *Estudos ...*, 52 - 98.

¹⁹⁴ Note-se que o «Corpus Dionysiacum» identificado por Paris BN Lat. 17341 foi copiado sob a direcção de Alberto Magno (1240/50).

¹⁹⁵ Cf. *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 E.-H. Weber, Paris, 1993; F. RUELO - *Les "Noms Divins" et leurs "raisons" selon saint Albert le Grand commentateur du "De Divinis Nominibus"*, Paris, 1963.

¹⁹⁶ Cf. F. O'ROURKE - *Pseudo-Dionysius and the Metaphysics of Aquinas*, Leida- Nova Iorque- Colónia, 1992; C. PERA (cura et studio) - *S. Thomae Aquinatis in Librum Beati Dionysii De divinis nominibus Expositio*, Turim - Roma, 1950; K. KREMER - *Die neuplatonische Seinsphilosophie und ihre Wirkung auf Thomas von Aquin*, Leida, 2^a 1971. A questão da *Summa Theologiae* dedicada à problemática dos Nomes Divinos (XIII) está traduzida no nosso idioma, por A. Correia, vd. «St^o Tomás de Aquino - Seleção de Textos da Suma Teológica», in *Os Pensadores*, vol. VIII, São Paulo, 1973. O mesmo tradutor publicou versão portuguesa da *Suma* (Porto Alegre, 3^a 1980- 81).

¹⁹⁷ Cf. M.-D. CHENU - *Introduction à l'étude de saint Thomas d'Aquin*, Montréal -Paris, 3^a 1974, 193.

¹⁹⁸ Cf. *São Boaventura. Recondução das Ciências à Teologia*. Tradução e Posfácio de Mário Santiago de Carvalho, Porto, 1996, 18; ID - *Itinerário da mente para Deus*, trad., Braga, 1983; J.-G. BOUGEROL - *Saint Bonaventure et le Pseudo-Denys l'Aréopagite*» in *Actes du Colloque Saint Bonaventure*, Paris, 1968, 33 - 123; ID. - «Saint Bonaventure et la Hiérarchie dionysienne», *Archives d'Histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age* 36 (1969), 131 - 167; B. F. DE MOTTONI - *San Bonaventura e la scala di Giacobbe. Letture di angelologia*, Nápoles, 1995.

que determinante¹⁹⁹; Bertoldo de Moosburgo (†após 1361)²⁰⁰; Dionísio o Cartuxo (†1471)²⁰¹ (já nos fins do século XIII a Cartuxa tinha tido em Hugo de Balma de Dorche elegante comentador da *Teologia Mística*²⁰²); Nicolau de Cusa († 1464), acerca do qual se disse ter levado às últimas consequências o simbolismo dionisiaco²⁰³; e, para terminarmos, Marsílio Ficino (†1499)²⁰⁴.

¹⁹⁹ Cf. V. LOSSKY - *Théologie négative et connaissance de Dieu chez Maître Eckhart*, Paris, 2^a1980.

²⁰⁰ Cf. BERTHOLD von MOOSBURG - *Expositio super Elementationem theologicam Procli*, propositio 1 A e 1 D, ed. M. R. Pagnoni-Sturlese & L. Sturlese (CPhTMA VI, 1), Hamburgo, 1984, 74, 106 - 125, 105, e 77, 214 - 78, 244.

²⁰¹ Cf. DIONÍSIO o CARTUXO - *Opera*, Colónia, 1556. Está em preparação a *Dionysii cartusiensis opera selecta*, cujos dois primeiros volumes, preparatórios, da autoria de K. Emery Jr, estão já editados (CCCM 101), Turnhout, 1991.

²⁰² Recordar-se que o *Comentário* de Hugo de Balma, outrora acessível na chamada edição Vivès das «Obras de São Boaventura», Paris, 1866, t. 8, 1 - 53, tem agora nova edição: HUGO de BALMA - *Théologie mystique*. T. 1. Introduction, texte latin, traduction, notes et index de F. Ruello. Introduction et apparat critiques de J. Barbet, Paris, 1995.

²⁰³ Cf. J. M^a. ANDRÉ - *Sentido, Simbolismo e Interpretação no Discurso Filosófico de Nicolau de Cusa*, Coimbra, 1992, 509 -10. Edição mais acessível, com o mesmo título, Coimbra, 1997.

²⁰⁴ Cf. G. C. GARFAGNINI (ed.) - *Marsilio Ficino e il ritorno di Platone*, 2 vols., Florença, 1986.

10. BIBLIOGRAFIA

Para maior comodidade do Leitor, mas sem qualquer pretensão de exaustividade, oferecemos a seguir uma breve referência bibliográfica comentada:

10. 1. Edições e Traduções das Obras do Pseudo-Dionísio

A edição mais moderna do «Corpus» é a da prestigiada colecção berlinense, «Patristische Texte und Studien», da qual nos servimos nesta tradução, e que supera a clássica, que o abade J.-P. Migne reproduziu:

Corpus Dionysiacum. I: Pseudo-Dionysius Areopagita. De Divinis Nominibus. Herausgegeben von Beate Regina Suchla, Berlim - Nova Iorque, 1990; *II: Pseudo-Dionysius Areopagita. De Coelesti Hierarchia. De Ecclesiastica Hierarchia. De Mystica Theologia. Epistulae.* Herausgegeben von Günter Heil & Adolf Martin Ritter, Berlim - Nova Iorque, 1991.

S. Dionysii Areopagitae opera quae exstant, in Patrologia Graeca, Paris, 1856, t. III, 119 - 1120; t. IV, 433 - 526.

Opera S. Dionysii Areopagitae cum scholiis Sancti Maximi et paraphrasi Pachymerae, a B. Corderio latine interpretata..., Antuérpia, 1634.

Deve assinalar-se, a existência de uma importantíssima colecção de 18 versões e edições, em paralelo, como um importante texto de trabalho:

Dionysiaca. Recueil donnant l'ensemble des traductions latines des ouvrages attribués au Denys l'Areopagite..., ed. P. Chevallier, 2 tomos, Paris- Bruges, 1937- 1950.

Há, obviamente, várias traduções modernas:

Dionigi Areopagita. Le Opere. Versione e interpretazione di Enrico Turolla, Pádua, 1956 [defende que o autor viveu no séc. II, em Alexandria].

Dionigi Areopagita. Tutte le opere. Trad. P. Scazzoso, Milão, 1981 [com estudo introdutório e notas de E. Bellini].

Pseudo-Dionysius Areopagite. The Divine Names and Mystical Theology. Translated from the Greek with an introductory study by J. D. Jones, Milwaukee, 1980.

Obras Completas del Pseudo Dionísio Areopagita. Edición preparada por Teodoro H. Martín y presentada por Olegario González de Cardedal, Madrid, 1990.

Pseudo-Denys. La Théologie Mystique, Lettres. Présentation, notes, bibliographie par Dom A. Gozier, trad. de M. Cassingena, Paris, 1991 [com útil bibliografía selectiva actualizada].

Pseudo-Dionysius Areopagita: Über die Mystische Theologie und Briefe. Eingel., übers. und mit Anm. vers. A. M. Ritter; Estugarda, 1994.

Mas, dado o seu valor, assinalaríamos, à parte, o trabalho de de Gandillac (vd. *infra* 10. 2.), grande conhecedor do «Corpus», e o estimulante ensaio que acompanha a versão neerlandesa da *Teologia Mística*, da autoria de Ben Schomakers:

Oeuvres Complètes du Pseudo-Denys l'Aréopagite. Traduction, Préface et Notes par Maurice de Gandillac, Paris, 1943 [2ª ed.: 1980].

Denys l'Aréopagite - La Hiérarchie céleste, introduction par R. Roques, étude et textes critiques par G. Heil, traduction et notes M. de Gandillac, Paris, 1970.

Pseudo-Dionysius de Areopagiet. Over Mystieke Theologie. vertaling en essay B. Schomakers, Kampen, 1990.

10. 2. Obras sobre Pseudo-Dionísio

Como instrumento de trabalho, pode utilizar-se:

VAN den DAELE, A - *Indices pseudo-dionysiani*, Lovaina, 1941.

O estudo mais positivo em relação ao tratado que traduzimos aqui, é o de

VANNESTE, J. - *Le mystère de Dieu. Essai sur la structure rationnelle de la doctrine mystique du pseudo-Denys l'Aréopagite*, Paris, 1959 [com tradução do nosso tratado].

Mais recentemente, estudando expressamente a temática da «unio mystica» na *Teologia Mística*, veja-se

ANDIA, Y. de - *Henosis. L'Union à Dieu chez Denys l'Aréopagite*, Leida, 1996.

ANDIA; Y. de - «La teología y la filosofía en Dionisio el aeropagita», in D. Ramós-Lissón et al. - *El diálogo Fe-Cultura en la Antigüedad Cristiana*, Pamplona, 1996, 77- 96.

Refiram-se, depois, um conjunto de trabalhos identificadores das fontes dionisíacas, designadamente o neoplatonismo:

BEIERWALTES, W - *Denken des Einen. Studien zur neuplatonischen Philosophie und ihrer Wirkungsgeschichte*, Francoforte s. Meno, 1985.

BRONS, B. - *Gott und die Seienden. Untersuchungen zum Verhältnis von neuplatonischer Metaphysik und christlicher Tradition bei Dionysius Areopagita*, Gotinga, 1976 [com bibliografia selectiva].

GERSCH, G. - *From Iamblichus to Eriugena. An Investigation of the Prehistory and Evolution of the Pseudo-Dionysius Tradition*, Leida, 1978.

HATHAWAY, R. F. - *Hierarchy and the Definition of Order in the Letters of Pseudo-Dionysius. A Study in the Form and Meaning of the Pseudo-Dionysian Writings*, Haia, 1969.

KOCH, H - «Proklus als Quelle des Pseudo-Dionysius Areopagita in der Lehre vom Bösen», *Philologus* 54 (1895), 438 - 454.

KOCH, H. - *Ps. Dionysius Areopagita in seinen Beziehungen zum Neuplatonismus und Mysterienwesen*, Mainz, 1900.

LILLA, S. - «Introduzione allo studio dello Ps. Dionigi Areopagita», *Augustinianum* 22 (1982), 533- 577 [com uma extensíssima bibliografia].

LILLA, S. - «Terminologia trinitaria nello pseudo-Dionigi l'Areopagita. Suoi antecedenti e sua influenza sugli autori successive», *Augustinianum* 13 (1973), 609 - 623.

ROQUES, R.; CAPPUYNS, M.; AUBERT, R. - «Denys le Pseudo-Aréopagite», in *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques*, t. XIV, Paris, 1960, 265 -310 [com o estado da questão dionisíaca, introdução ao seu sistema e informação sobre influência histórica].

SAFFREY, H. D. - «Les débuts de la théologie comme science (III^e - VI^e siècle)», *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* 80 (1996), 201 - 220.

SAFFREY, H. D. - «Nouveaux liens objectifs entre le Pseudo-Denys et Proclus», *Revue des Sciences philosophiques et théologiques* 63 (1979), 3 - 16.

SAFFREY, H. D. - «Un lien objectif entre le Pseudo-Denys et Proclus», *Studia Patristica* IX, Berlim, 1966, 98 - 105.

STIGLMAYR, J - «Der Neuplatoniker Proclus als Vorlage des

sogen. Dionysius Areopagita in der Lehre vom Übel», *Historisches Jahrbuch* 16 (1895), 253 - 273.

No que toca à relação com o platonismo, mormente o *Parménides*, temos:

BEIERWALTES, W. - «Dionysios Areopagites - Ein christlicher Proklos?», in Th. Kobusch & B. Mojsisch (herg.) - *Platon in der abendländischen Geistesgeschichte. Neue Forschungen zum Platonismus*, Darmstadt, 1997, 71 - 100.

CORSINI, E. - *Il trattato De divinis nominibus dello ps. Dionigi e i commenti neoplatonici al Parmenide*, Turim, 1962.

Depois, em relação à tradição dos Padres da Igreja, importa conhecer:

IVANKA, E. v - *Plato Christianus. Übernahme und Umgestaltung des Platonismus durch die Väter*, Einsiedeln, 1964 [há trad.: Paris, 1990].

LOSSKY, V. - «La notion des analogies chez le pseudo-Denys l'Aréopagite», *Archives d'histoire littéraire et doctrinale du Moyen Age*, 5 (1930), 279 - 309.

LOSSKY, V. - *Vision de Dieu*, Paris, 1962.

PERA, C. (cura et studio) - *S. Thomae Aquinatis in Librum Beati Dionysii De divinis nominibus Expositio*, Turim - Roma, 1950.

PERA, C. - «Denys le Mystique et la Théomaquie», *Revue des Sciences philosophiques et théologiques* 25 (1936), 1 - 75.

VÖLKER, W. - *Kontemplation und Ekstase bei Pseudo-Dionysius Areopagita*, Wiesbaden, 1958.

Entre as mais representativas visões de conjunto sobre Pseudo-Dionísio (vd. também de Gandillac, J. Vanneste e J. D. Jones, *supra*), ou estudos sobre aspectos parciais:

LILLA, S. - «Dionysius the Areopagite, Pseudo-», in *Encyclopedia of the Early Church*. Produced by the Institutum Patristicum Augustinianum and edited by A. Di Berardino, trad., Cambridge, vol. I, 1992, 238 -40.

ROQUES, R. - «Denys l'Aréopagite (Le Pseudo)», in *Dictionnaire de Spiritualité*, t. 3 (Paris, 1957), c. 245 - 415.

ROQUES, R. - «Denys le Pseudo-Aréopagite», in *Dictionnaire d'histoire et géographie ecclésiastique*, t. XIV (Paris, 1960), 265 - 286.

ROQUES, R. - *L'Univers Dionysien. Structure hiérarchique du Monde selon le Pseudo-Denys*, Paris, 1954 [julgamos que ainda é uma das melhores introduções ao autor].

ROQUES, R. - *Structures théologiques. De la Gnose à Richard de Saint-Victor. Essais et analyses critiques*, Paris, 1962.

Terminamos, referindo um conjunto de obras e/ou artigos cuja consulta se julga útil, assinalando também cinco textos em português, desiguais na sua natureza:

BALTHASAR, U. von - *La gloire et la Croix II*, trad., Paris, 1967, t. 1, 131 - 192.

BARBOSA, J. M. - *Estudos de Filosofia Medieval: 1. Manual de Ensino*, Lisboa, 1984 [com bibliografia sobre Dionísio].

BLANC, M. DE F. - «A gramática do divino em Dionísio», *Communio* 10 (1993), 162-172.

CARABINE, D. - «A Dark Cloud. Hellenistic Influences on the Scriptural Exegesis of Clement of Alexandria and the Pseudo-Dionysius», in *Scriptural Interpretation in the Fathers*. Ed. by Th. Finan & V. Twomey, Cambridge, 1995, 61 -74.

DONDAINE, H.-F. - *Le Corpus dionysien de l'université de Paris au XIII^e siècle*, Roma, 1953.

EVDOKIMOV, P. - *La connaissance de Dieu selon la tradition orientale*, Lyon, 1967.

FLECK, F. P. de Almeida - «A Função da Negação na 'via remotionis'», in L. A. De Boni (org.) - *Lógica e Linguagem na Idade Média*, Porto Alegre, 1995, 47 - 54.

GAMBA, U - «Commenti Latini al "De Mystica Theologia" del Pseudo-Dionigi Areopagita fino al Grossatesta», *Aevum* 20 (1942), 251 - 271.

HAUBST, R. - «Função e Significado da 'Teologia Negativa' na Tradição Cristã e nas Religiões Orientais», *Communio* 5 (1988), 361 - 378.

JEAUNEAU, E. - «Denys l'Aréopagite, promoteur du néoplatonisme en Occident», in *Néoplatonisme et Philosophie Médiévale*. Actes du Colloque international de Corfu 6-8 octobre 1995, organisé par la S.I.E.P.M., édités par L. G. Benakis, Turnhout, 1997, 1-23.

LUSCOMBE, D. - «Denis the Pseudo-Areopagite in the Middle Ages from Hilduin to Lorenzo Valla», in *Fälschungen im Mittelalter*.

Internationaler Kongress der Monumenta Germaniae Historica, Hannover, 1988, t. I, 133 - 152.

LUSCOMBE, D. - «Denis the Pseudo-Areopagite and Central Europe in the Later Middle Ages», in *Société et Église. Textes et discussions dans les Universités d'Europe centrale pendant le moyen âge tardif*. Actes du Colloque international de Cracovie, 14 - 16 juin 1993, organisé par la Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale, édités par S. Wlodek, Turnhout, Brepols, 1995, 45 - 64.

MARION, J.-L. - *Dieu sans l'être*, Paris, 1982.

MARION, J.-L. - *L'Idole et la Distance. Cinq Études*, Paris, 1977.

RODRIGUES, M. A. - «O pensamento teológico e místico de Pedro Hispano: intérprete e comentador do Pseudo-Dionísio Areopagita», *Biblos* 56 (1980), 95 - 150 [o artigo é mais sobre Pseudo-Dionísio do que o que o seu título deixa transparecer, mormente 105 sg.].

RUSSINO, G. - «Il concetto di negazione nel 'Corpus dionysiicum'», in *Knowledge and the Sciences in Medieval Philosophy*. Proceedings of the eighth International Congress of Medieval Philosophy (SIEPM). Vol. III. Edited by Reijo Työriñoja, Anja Inkeri Lehtinen, Dagfinn Føllesdal, Helsinki, 1990, 502 - 508.

SHELDON-WILLIAMS, I. P. - «The Greek Christian Platonist Tradition from the Cappadocians to Maximus and Eriugena», in A. H. ARMSTRONG (ed.) - *The Cambridge History of Later Greek & Early Medieval Philosophy*, Cambridge, 1980, 421 - 533.

Sobre a influência de Dionísio:

SUCHLA, B. R. - «Wahrheit über jeder Wahrheit. Zur philosophischen Absicht der Schrift "De divinis nominibus" des Dionysius Areopagita», *Theologische Quartalschrift* 176 (1996), 205-217 [exame do axioma central, 'Deus, Verdade acima de toda a Verdade', bem como da dinâmica semelhança/dissemelhança].

TURNER, D. - *The Darkness of God. Negativity in Christian Mysticism*, Cambridge, 1995.

YANNARAS, C. - *De l'absence et de l'inconnaissance de Dieu d'après les écritures aréopagitiques et Martin Heidegger*, Paris, 1971.

10. 3. Edições de autores antigos

Não se pode ter acesso ao pensamento de Dionísio sem um conhecimento razoável de alguns textos que lhe subjazem. Pode-se, para o efeito, assinalar as seguintes edições, de alguns textos cuja consulta julgamos imperiosa (nestes casos assinalada com *):

CLEMENTE de ALEXANDRIA - *Le Protreptique*. Introd., trad. et notes Cl. Mondésert, Paris, ²1949.

CLEMENTE de ALEXANDRIA - *Le Pédagogue*. Introd. et notes H. I. Marrou, trad. M. Hail, Paris, 1960-1970.

GREGÓRIO de NAZIANZO - *Carmina dogmatica*, in J.-P. Migne, *Patrologia Graeca* 37 [anunciava-se ed. crítica de toda a obra poética, por M. Sicherl & J. T. Cummings]

GREGÓRIO de NISSA - *Gregoryus Nyssenus. Opera*, Leida, 1960 e sg. [abreviamos: *Hom. 1 In Cant. Cant.* = *Homílias sobre o Cântico dos Cânticos*; *Pss. tit.* = *Títulos dos Salmos*; *Hex.* = *Hexaemeron*; *Beat.* = *De Beatitudinibus*]

*GREGÓRIO de NISSA - *Grégoire de Nysse. La Vie de Moïse ou Traité de la Perfection en matière de vertu*. Introduction, texte critique et traduction de J. Daniélou, Paris, ³1968 [abreviado: *De Vita Moys.*].

HERMES TRIMEGISTO - *Corpus Hermeticum*, ed. A. D. Nock, trad. A. J. Festugière, Paris, ²1960.

JÂMBLICO- *De mysteriis*, ed. trad. E. des Places, Paris, 1966 [abreviado: *De Myst.*].

FÍLON - *Les Oeuvres de Philon d'Alexandrie*, Paris, vol. 22, 1967.

ORÍGENES - *Homélie sur l'Exode*, trad. P. Fortier, introd. et notes H. de Lubac, Paris, 1947.

ORÍGENES - *Contre Celse*. Introd., texte critique et trad. M. Borret, Paris, 1967.

PLATÃO - *Platon. Parménide*. Texte établi et traduit par A. Diès, Paris, 1950.

*PLOTINO - *Plotini Opera*. tomus I e II, III, Paris - Bruxelas, 1951 e 1959, Paris - Bruxelas - Leida, 1973 [há trad. várias: ingl., alemão e francês; abreviamos: *En.*].

*PROCLO - *Proclus. The Elements of Theology*. A Revised Text with Translation, Introduction and Commentary by E. R. Dodds, Oxford, ²1963.

PROCLO - *Procli Commentarium in Parmenidem*, ed. R. Klibansky & C. Labowsky, Londres, 1953.

*PROCLO - *Proclus. Théologie platonicienne I - IV*, ed. H.D. Saffrey & L. G. Westerink, Paris, 1968 - 81.

PROCLO - *Procli philosophi opera inedita*, Paris, 1864 [rep. fotomecânica: Francoforte s. Meno, 1962; abreviamos: *In Parm.*, *In Tim.*, *In Alc.*, *In Crat.* = os comentários, respectivamente, às obras platónicas: *Parménides*, *Timeu*, *Alcibíades I* e *Crátilo*; *Theol. plat.* = *Teologia Platónica*; *De dec. dub.* = *De decem dubitationes circa providentiam*; *De mal. subs.* = *De malorum subsistentia*].

10. 4. Outras Obras

Arrolamos alfabeticamente de seguida, sem mais, o conjunto das restantes obras por nós citadas ao longo desta introdução:

ABELARDO - *Theologia christiana*, ed. E. M. Buytaert (CCCM 12), Turnhout, 1969.

ABELARDO - *Abélard. Historia Calamitatum*, ed. Jacques Monfrin, Paris, 2^a1974.

AERTSEN, J. A. - «Ontology and Henology in Medieval Philosophy (Thomas Aquinas, Master Eckhart and Berthold of Moosburg)» in *On Proclus Proclus & His Influence in Medieval Philosophy*, Leida, 1992, 120 - 40.

ALBERTO MAGNO - *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 E.-H. Weber, Paris, 1993.

ALCUÍNO - *Três livros sobre a fé na santa e indivisível Trindade Ao glorioso imperador Carlos Magno a Deus devoto*. Trad. de C. A. R. Nascimento, in *Veritas* 41 (1996), 553 - 57.

ANDRÉ, João Maria - *Sentido, Simbolismo e Interpretação no Discurso Filosófico de Nicolau de Cusa*, Coimbra, 1997.

ARGÁRATE, P. - «El movimiento del ser en el pensamiento de san Máximo el Confesor», *Anámnesis* 6 (1996), 51 - 100.

ARMSTRONG, A. H. (ed.) - *The Cambridge History of Later Greek & Early Medieval Philosophy*, Cambridge, 1980.

ARNOLD, J. - «*Perfecta communicatio*». *Die Trinitätstheologie Wilhelms von Auxerre*, Münster, 1995.

BALADIER, C. - «A medida da caridade e os argumentos

matemáticos do infinito nos teólogos do séc. XIII», *Análise* 6 (1987), 87 - 112.

BALADIER, C. - «O problema do amor: das leituras de Lacan aos debates dos Escolásticos», *Análise* 4 (1986), 153 - 173.

BALTHASAR, H. U. von - *Liturgie Cosmique. Maxime le Confesseur*, trad., Paris, 1947.

BALTHASAR, H. U. von - *Présence et pensée. Essai sur la philosophie religieuse de Grégoire de Nysse*, trad., Paris, 1988.

BARON, R. - *Science et sagesse chez Hugues de saint-Victor*, Paris, 1957.

BEIERWALTES, W. - *Identität und Differenz*, Francoforte s. Meno, 1981 [estudo referencial sobre Plotino e Proclo, «Identität in der Differenz»].

BEIERWALTES, W. - *Proklos. Grundzüge seiner Metaphysik*, Francoforte s. Meno, 1965.

BEIERWALTES, W. - *Eriugena. Grundzüge seines Denkens*, Francoforte s. Main, 1994.

BERGSON, H. - *Essai sur les données immédiates de la conscience*, Paris, 1889.

BERTHOLD von MOOSBURG - *Expositio super Elementationem theologicam Procli*, ed. M. R. Pagnoni-Sturlese & L. Sturlese (CPhTMA VI, 1), Hamburgo, 1984.

BIGHAM, S. - *Les chrétiens et les images. Les attitudes envers l'art dans l'Eglise ancienne*, Montréal, 1992.

BLANC, M. de F. - «A Divina Natureza segundo Escoto Eriúgena», *Revista Portuguesa de Filosofia* 52 (1996), 97 - 109.

BOEHNER, Ph. & GILSON, E. - *História da Filosofia Cristã*, trad., Petrópolis, 31985.

BÖHM, T. - «Die Konzeption der Mystik bei Gregor von Nyssa», *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 41 (1994), 45 - 64.

BOUGEROL, J. G. - «Saint Bonaventure et le Pseudo-Denys l'Aréopagite» in *Actes du Colloque Saint Bonaventure (9 - 12 septembre 1968, Orsay)*, Paris, 1968, 33 - 123.

BOUGEROL, J.G. - «Saint Bonaventure et la Hiérarchie dionysienne», *Archives d'Histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age* 36 (1969), 131 - 167.

BOUYER, L. - «Mystique. Essai sur l'histoire d'un mot», *Vie Spirituelle* 3 (1949), 3 - 23.

- BURNS, J. H. (ed.) - *Medieval Political Thought c. 350- c. 1450*, Cambridge, 1988.
- CAEIRO, F. da G. - *Santo António de Lisboa*, vol. 2, Lisboa, 1969.
- CARVALHO, M. S. de - «Falar divinamente. O tema neoplatónico da desconstrução», Coimbra, 1998 (no prelo).
- CARVALHO, M. S. de - «Filosofia Bárbara (Considerações sobre a Patrística)», *Itinerarium* 41 (1995), 345 - 368.
- CARVALHO, M. S. de - «Sobre a Razão Patética», *Humanística e Teologia* 18 (1997), 93 - 123.
- Celui qui est. Interprétations juives et chrétiennes d'Exode 3, 14.* Ed. A. de Libera et E. Zum Brunn, Paris, 1978.
- CHENU, M.-D. - *Introduction à l'étude de saint Thomas d'Aquin*, Montréal -Paris, ³1974.
- CHENU, M.-D. - *La théologie au douzième siècle*, Paris, ³1976.
- CROUZEL, H. - «Origen», in *Encyclopaedia of the Early Church*, Cambridge, 1992, 619 - 623.
- CROUZEL, H. - *Origène et la Philosophie*, Paris, 1962.
- DANIÉLOU, J. - *Platonisme et théologie mystique. Essai sur la doctrine spirituelle de S. Grégoire de Nysse*, Paris, nouvelle éd. revue, 1953.
- DODDS, E. R. - «The Parmenides of Plato and the Origin of the Neoplatonic One», *Classical Quarterly* 22 (1928), 129-142.
- DODDS, E. R. - *Os Gregos e o Irracional*, trad., Lisboa, 1988.
- DUBY, G. - *As três ordens ou o imaginário do feudalismo*, trad., Lisboa, 1982.
- DUBY, G. - *O Tempo das Catedrais. A Arte e a Sociedade: 980 - 1420*, trad., Lisboa, 1979.
- DUCROT, O. - «Dizível/Indizível», in *Enciclopédia Einaudi 2. Linguagem - Enunciação*, trad., Lisboa, 1984, 458 - 476.
- DUMONT, L. - *Homo Hierarchicus. Le système des castes et ses implications*, Paris, 1979.
- Eriugena: East and West.* Ed. by B. McGinn & W. Otten (Papers of the Eight International Colloquium of the Society for the Promotion of Eriugenian Studies. Chicago - Notre Dame, 18 - 20 October 1991), Notre Dame, 1994.
- FAES DE MOTTONI, B. - *San Bonaventura e la scala di Giacobbe. Letture di angelologia*, Nápoles, 1995.

FLASCH, K. - *Introduction à la philosophie médiévale*, trad., Friburgo (CH), 1992.

FRAILE, G. - *Historia de la Filosofía I: Grecia y Roma*, edición corregida y actualizada por T. Urdanoz, Madrid, 1982.

GARFAGNINI, G. C. (ed.) - *Marsilio Ficino e il ritorno di Platone*, 2 vols., Florença, 1986.

GIL, F. - *Mimésis e Negação*, Lisboa, 1984.

GIL, F. - *Tratado da Evidência*, Lisboa, 1996.

GILOT, F. R. - «Do significado de Orígenes na teologia do séc. III, ou a marginalização da teologia da marginalidade», *Itinerarium* 33 (1987), 281 - 310.

GILSON, E. - *La Théologie mystique de saint Bernard*, Paris, 1947.

GONÇALVES, J. C. - «Filosofia e Relação. Interpretação Cristã da Categoria Grega», *Biblos*, 56 (1980), 185- 194.

GÜNTHER, H. - *Le temps de l'histoire. Expérience du monde et catégories temporelles en philosophie de l'histoire de saint Augustin à Petrarque de Dante à Rousseau*, trad., Paris, 1995.

HAAS, A M. - *Sermo Mysticus. Studien zu Theologie und Sprache der deutschen Mystik*, Friburgo (CH), 1989.

HADOT, P. - *Qu'est-ce que la philosophie antique?*, Paris, 1995.

HUGO de BALMA - *Théologie mystique*. T. 1. Introduction, texte latin, traduction, notes et index de F. Ruello. Introduction et apparat critiques de J. Barbet, Paris, 1995.

JAEGER, W. - *Cristianismo Primitivo e Paideia Grega*, trad., Lisboa, 1991.

JECK, U. R. - «Magie, Alchemie und Aufklärung», in K. FLASCH & U. R. JECK (hersg.)- *Das Licht der Vernunft. Die Anfänge der Aufklärung im Mittelalter*, Munique, 1997.

JOÃO ESCOTO ERIÚGENA - *De la division de la Nature (Periphyseon)*, 2 vols., trad. et notes de F. Bertin, Paris, 1995.

JOÃO ESCOTO ERIÚGENA - *Periphyseon*, ed. I. P. Sheldon-Williams, L. Bieler e J. J. O'Meara, Dublin, 1968- 81.

JORDÃO, F. V. - *Mística e Filosofia. O Itinerário de Teresa de Ávila*, Coimbra 1990.

JÚNIOR, M. A. - *Argumentação Retórica em Filon de Alexandria*, Lisboa, 1990.

KARAYIANNIS, V. - *Maxime le Confesseur. Essence et énergies de Dieu*, Paris, 1993.

KREMER, K. - *Die neuplatonische Seinsphilosophie und ihre Wirkung auf Thomas von Aquin*, Leida, 2^a1971.

LAZZERI, V. - *Teologia mistica e teologia scolastica. L'esperienza spirituale come problema teologico in Giovanni Gerson*, Roma, 1994.

LEWY, H. - *Chaldean Oracles and Theurgy*, Cairo, 1956.

Libri Carolini sive Caroli Magni capitulare de imaginibus, ed. H. Bagsten, Hanover-Lipsia, 1924.

LIEBESCHÜTZ, H. - «Western Christian Thought from Boethius to Anselm» in *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, Cambridge, 1980, 535 - 639.

LILLA, S. - «Neoplatonism», in *Encyclopedia of the Early Church*, Cambridge, 1992, 585 - 593.

LLOYD, A. C. - «The Later Neoplatonists», in *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, Cambridge, 1980, 272 - 325.

LUBAC, H. de - *Histoire et Esprit. L'intelligence de l'Écriture d'après Origène*, Paris, 1950.

LUSCOMBE, D. E. - «The State of Nature and the Origin of the State», in *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, Cambridge, 1984, 757 - 770.

MARION, J.-L. - *Sur le prisme métaphysique de Descartes*, Paris, 1986.

MARQUES, Bernardino F. da C. - *Sermonário de Frei Paio de Coimbra. Edição e Interpretação da Estrutura e Formas de Pregação*, pro manuscripto. Dissertação de Mestrado: Faculdade de Letras, Porto, 1994.

McEVOY, J. - *The Philosophy of Robert Grosseteste*, Oxford, rep. 1986.

MEIJER, P. A. - «Participation in Henads and Monads in Proclus' *Theologia Platonica* III, chs. 1 - 6», in *On Proclus & His Influence in Medieval Philosophy*, Leida, 1992, 65 - 87.

MONDÉSERT, Cl - *Clément d'Alexandrie. Introduction à l'étude de sa pensée religieuse a partir de l'Écriture*, Paris, 1944.

MONDZAIN, M.-J. - *Image, icône, économie. Les sources byzantines de l'imaginaire contemporain*, Paris, 1996.

MONTAGNES, B. - *La doctrine de l'analogie de l'être d'après Saint Thomas d'Aquin*, Lovaina- Paris, 1963.

NEF, F. - «Lógica e Mística: A propósito do atomismo lógico de Russell e Wittgenstein», *Análise* 10 (1988), 89 - 102.

NINCI, M. - «Il concetto di essere e la teologia negativa: Duns Scoto ed Enrico di Gand di fronte allo Ps.-Dionigi» in *Via Scoti. Methodologica ad mentem Joannis Duns Scoti*. Atti del Congresso Scotistico Internazionale a cura di L. Sileo, Roma, 1995, 681 - 737.

O'ROURKE, F. - *Pseudo-Dionysius and the Metaphysics of Aquinas*, Leida- Nova Iorque- Colónia, 1992.

Origeniana Sexta. Origène et la Bible (Actes du Colloquium Origenianum Sextum, Chantilly, 30 août - 3 septembre 1993), Lovaina, 1995.

PACHECO, M^a C. da C. R. M. - *S. Gregório de Nissa. Criação e Tempo*, Braga, 1983.

PÉPIN, J. - «Helenismo e Cristianismo» in F. Châtelet (ed.) - *História da Filosofia. A Filosofia Medieval do séc. I ao séc. XV*, trad., Lisboa, 1974.

PEREIRA, M. B. - *Prefácio à Versão portuguesa de 'A Visão de Deus' de Nicolau de Cusa*. Separata de "A Visão de Deus" de Nicolau de Cusa, Coimbra, 1988.

PERRONE, L. - «'Quaestiones et responsiones' in Origene. Prospettive di un'analisi formale dell'argomentazione esegetico-teologica», *Cristianesimo nella Storia* 15 (1994), 1 - 50.

PETERS, F. E. - *Termos Filosóficos Gregos. Um léxico histórico*, trad., Lisboa, 1977.

ROUGEMONT, D. de - *O Amor e o Ocidente*, trad., Lisboa, [1989].

RUELLO, F. - *Les "Noms Divins" et leurs "raisons" selon saint Albert le Grand commentateur du "De Divinis Nominibus"*, Paris, 1963.

SAFFREY, H. D. - «Accorder entre elles les traditions théologiques: une caractéristique du néoplatonisme athénien», in E. P. BOS & P. A. MEIJER (ed.) - *On Proclus and His Influence in Medieval Philosophy*, Leida, 1992.

SAFFREY, H. D. - «La théologie platonicienne de Proclus, fruit de l'exégèse du 'Parménide'», *Revue de théologie et de philosophie* 116 (1984), 1 - 12

Santo Agostinho. Diálogo sobre a Felicidade, ed. bilingue, trad. do original latino, intr. e notas de Mário Santiago de Carvalho, Lisboa, 1988.

São Boaventura. Itinerário da mente para Deus, introdução, tradução e notas por António Soares Pinheiro, Braga, 1983.

São Boaventura. Recondução das Ciências à Teologia. Tradução e Posfácio de Mário Santiago de Carvalho, Porto, 1996.

SIEBEN, H. J. - «Die Vita Moisis (II) des Gregor von Nyssa — ein geistlicher Wegweiser. Aufbau und Hauptthemen», *Theologie und Philosophie* 70 (1995), 494-525.

SILVA, C. H. do C. - «O pensamento da diferença no 'De divisione naturae' de Escoto Erígena», *Didaskalia* 3 (1973), 247- 303.

STURLESE, L. - «Il dibattito sul Proclo Latino nel Medioevo fra l'Università di Parigi e lo Studium di Colonia», in *Proclus et son influence* (Actes du Colloque de Neuchâtel), Ed. G. Boss & G. Seel, Zurique, 1987.

THOMAZ, L. F. F. R. - «S. Máximo Confessor e os Valores fundamentais do Ocidente», *Communio* 4 (1987), 516 - 529.

VAN DEN HOEK, A. - *Clement of Alexandria and His Use of Philo in the 'Stromateis'*, Leida, 1988.

VERDEYEN, P. - *La Théologie mystique de Guillaume de Saint-Thierry*, Paris, 1990.

WEIL, E - *Logique de la philosophie*, Paris, 1950.

WITTGENSTEIN, L. - *Tractatus Logico-Philosophicus*, trad., Lisboa, 1987.

ZUM BRUNN, E. & LIBERA, A. de - *Maître Eckhart. Métaphysique du Verbe et Théologie Négative*, Paris, 1984.

Índice Onomástico e Temático*

A

- Abamon: 71; vd. Jâmblico
Abelardo: vd. Pedro Abelardo
Abraão: 45; 46
Ado de Viena: 28
Aférese: TM 2, 3; 93-94; 79-80; 81-84; vd. Negação
Afirmção: oposta à negação: TM 1, 2, 3; sua insuficiência: TM 5; 94; não
 é contrária à negação: TM 1, 2; 81-84; vd. Negação
Agar: 46
Agostinho (Santo): 33; 34; 98; 99
Alberto Magno: 101; 103
Alcuíno de York: 28; 98
Alexandre de Afrodísias: 37
Ambrósio (São): 34
Ambrósio Travesari: 31
Amélio: 40
Anaxágoras: 36
Anaximandro: 36
António de Lisboa: 103
Apolófano: 54
Aristóteles: 36; 37; 38; 41; 85
- ### B
- Balthasar, H. U. v.: 92
Bartolomeu: TM 1, 3
Beierwalters, W: 35
Belo/Bom: TM 3; alegoria do escultor: TM 2; 82 ; 93
Bento de Núrsia: 29
Bernardo de Claraval: 100; 102
Bertoldo de Moosburgo: 34; 101; 102; 104
Boaventura: 103

* Os algarismos antecidos de TM remetem para os parágrafos e (ou) capítulos da nossa tradução; os restantes, para as páginas do «Estudo Complementar». Não se registam nem os nomes nem os temas das notas assim como os autores referidos na Bibliografia § 10.

Boécio: 29
Brons, B.: 35
Bouyer, L.: 46
C
Carlos o Calvo: 30
Carlos Magno: 28; 98; 99
Cassiodoro: 29
Causa: TM 4, 5; 35-39; 57; 92; vd. Belo-Bom.
Clemente de Alexandria: 46; 47
Clóvis: 29
Conhecimento: pelo desconhecimento. TM 1; inatividade do C.: TM 1, 3; 77-98. vd. Não-conhecimento
Copérnico, N.: 85
Corsini, E.: 35
Crouzel, H.: 46
D
Damásio: 34; 53
della Volpe, G.: 35
Demócrito: 36
Demófilo: 54
Derrida, J.: 97
Descartes, R.: 32; 69; 87; 102
Dionísio o Cartuxo: 104
Distanciamento: Deus acima do D.: TM 1, 2, 5; meio de se elevar até Deus: TM 2
Dodds, E. R.: 39
Doroteu: 53; 77
Duns Escoto: vd. João Duns Escoto
E
Eckhart: vd. Mestre Eckhart
Escoto Erígena ou Eriúgena: vd. João Escoto Eriúgena
Escritos místicos: TM 1,1
Espinosa, B.: 32
Espírito: abaixo de Deus: TM 5
Espírito (Santo): TM 3; 81
Essência: inferior a Deus: TM 5
Euclides: 32
Eternidade: inferior a Deus: TM 5
Êxtase: E. místico: TM 1, 1

F

Figura: incapacidade de representar Deus: TM 4
Filiação: abaixo de Deus: TM 5
Fílon de Alexandria: 38; 50
Filosofia: 50-52; vd. Pseudo-Dionísio Areopagita
Fulberto de Chartres: 102
Fulgêncio de Ruspe: 29

G

Galilei, G.: 102
Gaio (monge): 53; 75; 76
Gersh, S.: 35
Gilson, E.: 92
Gregório Magno: 98; 100
Gregório de Nissa: 45; 46; 48; 50
Grondijs, L. H.: 35
Guilherme de Auxerre: 102
Guilherme de Saint-Thierry: 100

H

Hadot, P.: 37; 39
Hathaway, R. F.: 35
Hegel, G. W.: 32; 33
Henrique Suso: 103
Hierarquia: 55-57; 65-68
Hildufno: 27; 28; 30; 98
Homero: 50
Hugo de Balma: 104
Hugo de São Victor: 102
Hume, D.: 32

I

Igualdade: inferior a Deus: TM 5
Imaginação: abaixo de Deus: TM 5
Inefável: TM 3; 89-97
Irene (imperatriz): 99
Irracional: excluído de Deus: TM 4
Isaac: 46
Isaías: 65

J

Jâmblico: 40; 41; 62; 64; 71
João (São): 27; 54

João Duns Escoto: 91
João Escoto Eriúgena (ou Erígena): 30; 31; 99
João Sarraceno: 31
João Tauler: 103
Jesus: TM 3; 53; 73; 76; 81; 49
Justiniano: 29; 70

K

Kant, E.: 83; 87
Koch, H.: 35

L

Leibniz, G.W.: 33
Leucipo: 36
Lilla, S.: 35; 82
Lloyd, A. C.: 32
Lossky, V.: 35
Louvor: TM 2; 92-97
Lugar: abaixo de Deus: TM 4; omnipresença divina: TM 1, 3
Luís o Piedoso: 28
Luz: abaixo de Deus: TM 5; L. divina: TM 4

M

Marino: 42
Mário Vitorino: 34
Marion, J.-L.: 73; 92; 94; 96
Marsílio Ficino: 104
Máximo o Confessor: 33; 99
Mestre Eckhart: 101; 103
Metonímias: TM 3; vd. Nomes divinos
Miguel I: 28
Mistério: revelado na Treva: TM 1, 1; M. divino: TM 1, 2
Mística: maravilhas M.: TM1, 1
Moisés: favorecido de visões: TM 1, 3; 48; 65; 83; 97
Monges: autênticos filósofos: 50-52
Müller, H. F.: 35

N

Não-conhecimento: supremo conhecimento: TM 2; 77-98; vd.
 Conhecimento
Não-saber: TM 2; vd. Trevas
Não-ser: inferior a Deus: TM 5
Não-iniciados: TM 1, 2

Natureza humana: vd. Jesus

Negação: inferior a Deus: TM 5; superior à afirmação: TM 2, 3; 90

Nicolau de Cusa: 104

Nome: inferior a Deus: TM 5

Nomes divinos: TM 3, 4, 5; 52; 58-62

O

Obscuridade: O. divina: TM 1, 1

Opinião: abaixo de Deus: TM 5

Oráculos Caldaicos: 41

Ordem: abaixo de Deus: TM 5

Orfeu: 50

Orígenes: 33; 45; 46; 47; 70

P

Palavra(s): inferior a Deus: TM 5; muitas P: TM 1, 3; ausência de P.: TM 1, 3; vd. Teologia

Parmênides: 57

Paternidade: TM 3

Paulo (São): 27; 28; 35; 58; 71; 72; 73; 74

Paulo III (Papa): 85

Pedro Abelardo: 29; 100; 102

Pedro Hispano: 103

Pedro Lombardo: 100

Pensamento: abaixo de Deus: TM 5

Pequenez: excluída de Deus: TM 5

Pera, C.: 35

Peters, F. E.: 36

Pico della Mirandola: 42

Pitágoras: 50

Platão: 34; 36; 37; 38; 40; 41; 43; 48; 50; 55; 68; 85; 90

Plotino: 34; 37; 38; 39; 40; 57; 62; 64

Policarpo (bispo): 54

Porfírio: 32; 34; 71

Posidônio: 39

Prisciano: 29

Proclo: 29; 31; 35; 36; 38; 42; 43; 44; 45; 50; 53; 62; 64; 70; 85; 90; 99;
101

Profanos: vd. Não-iniciados

Protágoras: 55

Pseudo-Dionísio: 27; 35; 36; 45; 46; 49; 50; 52; 55; 56; 57; 62; 63; 64; 65;

66; 68; 69; 71; 73; 74; 75; 79; 82; 83; 84; 86; 89; 90; 91; 93; 94; 96; 97; 99; 101; 102. Obras do P.-D.: TM 3; 30-34; 52-54; Corpus Ps.-D.: 52-54; traduções da obra Ps.-D.: 30-31; o problema Ps.-D.: 27-30; 70-75; contexto histórico do Ps.-D.: 34-35; 30-32; 35-39; neoplatonismo Ps.-D.: 39-43; vd. Platão; vd. Proclo; vd. Jâmblico; vd. Plotino; Ps.-D. e a tradição eclesiástica: 45-50; vd. Orígenes; Ps.-D. e a filosofia grega: 35-39; vd. Anaximandro; vd. Aristóteles; vd. Platão; vd. Proclo; vd. Jâmblico; vd. Damásio; vd. Plotino; vd. Porfírio; Ps.-D. e a filosofia latina: 27-31; 98-104

Puech. H. C.: 35

Puro: TM 1, 3

R

Raio: divino: TM 1

Realeza: abaixo de Deus: TM 5

Ressentimento: símbolo: TM 3

Roberto Grosseteste: 31; 102

Roques, R.: 35; 64; 67; 69

Russell, B.: 31; 91

S

Saffrey, H. D.: 35; 41; 42; 70

Salústio: 35

Sara (personagem bíblica): 45

Schiavone, M.: 35

Sentidos: ultrapassados pela mística: TM 1, 1; 46-47

Ser: inferior a Deus: TM 5

Sócrates: 37

Som: símbolo: TM 1, 3

Sono: símbolo: TM 3

Sosipater (presbítero): 54

Steel, C.: 35

Stiglmayr, J.: 35

T

Tacto: escapa a Deus: TM 4

Teologia: 42-44; 69; afirmativa e negativa: TM 3; vd. Negação; vd. Não-conhecimento; vd. Afirmção; vd. Conhecimento; mistérios da T.: TM 1; 86-87; T. mística: 37-39; 46-47

Teurgia: 41; 44

Timóteo: TM 1, 1; 27; 80; 85

Tito (bispo): 54

Tomás de Aquino: 101; 103
Tomás Gallus: 100; 102
Trevas: inferiores a Deus: TM 5; revelam e escondem Deus: TM 1, 3; 78;
a via para a T.: TM 2; 48; 79-82; 89
Trindade: TM 1; 54; 63; 81
U
Ulrico de Estrasburgo: 103
W
Weertz, H.: 35
Weil, E.: 85; 91
Wittgenstein, L.: 91; 95
V
Victor de Vita: 29
Vida: inferior a Deus: TM 5
Völker, W.: 35; 46
von Ivánka, E.: 35; 48

