



RELEVÂNCIA E ATUALIDADE DO ὑπέρ NA TEOLOGIA FILOSÓFICA DE DIONÍSIO AREOPAGITA

*Relevance and Current Relevance of ὑπέρ in the Philosophical Theology of
Dionysius the Areopagite*

Thiago Nunes Barros
Università Pontificia Salesiana

Resumo: O propósito principal deste estudo é revisitá a história do pensamento cristão em busca de sugestões epistemologicamente consistentes para enfrentar o desafio proposto pela locução latina. Com esse intuito analisaremos a teologia filosófica do tratado *De mystica theologia*, atribuído a Dionísio Areopagita.

Palavras-chave: Dionísio Areopagita, ὑπέρ, Teologia filosófica.

Abstract The main purpose of this study is to revisit the history of Christian thought in search of epistemologically consistent suggestions to face the challenge posed by the Latin phrase. To this end, we will analyze the philosophical theology of the treatise *De mystica theologia*, attributed to Dionysius the Areopagite.

Keywords: Dionysius the Areopagite, ὑπέρ, Philosophical theology.

1. Delimitação da questão

A expressão «*etsi Deus non daretur*», cunhada pelo filósofo holandês Hugo de Groot¹, com o propósito de afirmar a validade do direito natural independente de qualquer referência à divindade, resgatada posteriormente como recurso ético-pastoral durante a Segunda Guerra mundial pelo teólogo luterano Dietrich Bonhoeffer², sintetiza de modo abrangente o sentimento religioso contemporâneo daqueles que advogam a separação radical entre a chamada “crença anuviada”, fundamentada em experiências místico-espirituais objetivamente indescritíveis, e a “conduta evidente”, enraizada em convenções sociais subjetivamente concebidas³. A pretensão de viver como se Deus não existisse, ou de viver mesmo que Deus não tenha sido revelado, conforme a tradução mais precisa da enunciação medieval, resume em seu extremo um paradoxo moral e ético. Este envolve a necessidade de agir corretamente não em nome da fé, mas exclusivamente em nome da razão humana⁴.

¹ Cf. HUGONIS GROTI, *De iure belli ac pacis libri tres*, prolegomena.

² Cf. BONHOEFFER D., *Resistenza e resa*, 350-351.

³ Em relação ao tema da nostalgia do sagrado que considera as referidas perspectivas, algumas publicações recentes podem ser consultadas: MORIN E., *Connaissance, ignorance, mystère*; MAFFESOLI M., *La nostalgie du sacré: Le retour du religieux dans les sociétés postmodernes*; SUSCA V., *Tecnomagia. Estasi, totem e incantesimi nella cultura digitale*.

⁴ Os estudos que apresentam e reivindicam de maneira sistemática a ética ateia e laica ou preferencialmente agnóstica e racionalista são inúmeros. Entre tantos autores, sugerimos: NIELSEN K., *Ethics without God*.

A pretensão expressa é antropologicamente legítima, mas não deveria resultar na exigência de descarte *a priori* dos elementos envolvidos, escapando, assim, à compreensão dialética da experiência humana, que não pode se eximir radicalmente da complexa e paradoxal leitura da realidade que, de alguma maneira, inclua-a descartando e, ao mesmo tempo, descarta-a incluindo. Todavia, é necessário estabelecer um parâmetro articulador para comprovar a conveniência e atualidade desta advertência proposta em forma de tese, que não pretende ser resolutiva, mas, sobretudo, sugestiva no horizonte da relação. Nesse sentido, o propósito principal deste estudo é revisitar a história do pensamento cristão em busca de sugestões epistemologicamente consistentes para enfrentar o desafio proposto pela locução latina. Com esse intuito analisaremos a teologia filosófica do tratado *De mystica theologia*, atribuído a Dionísio Areopagita⁵.

Em um contexto social multicultural que tende a sublinhar a ausência de Deus, presumindo, por conseguinte, a possibilidade de Sua presença, a relevância da reflexão de Dionísio reside em afirmar peremptoriamente que a *luz* pode também ser encontrada na treva. Para tanto, é necessário considerar a possibilidade de uma forma de pensamento capaz de penetrar na treva *super-luminosa* e, eventualmente, concluir a busca ou, pelo menos, reconhecê-la como etapa fundamental. Trata-se de uma teologia mística bastante original, que não se enraíza numa tendência apologética, mas valoriza o paradoxo da relação por meio do dado espiritual comum ou, ao menos, acessível a todos enquanto possibilidade antropológica⁶.

O ambiente mediterrâneo dos primeiros séculos da era cristã, do qual Dionísio provém, caracterizou-se como um crisol de ideias religiosas. Isso se deu pelo fato de a filosofia grega, em sua vertente neoplatônica, ter encontrado o cristianismo e o gnosticismo. Toda essa interação influenciou sua inteligência espiritual, ainda hoje digna de nota, ao legar uma obra essencial para a compreensão das principais linhas da mística ocidental, desdobradas nas suas diversas etapas até chegar ao complexo âmbito contemporâneo. A Dionísio é atribuído o *Corpus areopagiticum*, também denominado *Corpus dionysiaca*, provavelmente escrito entre os séculos V e VI, sob a forte influência da filosofia de Proclo e Damásco. A identidade do autor desse *corpus* literário, entretanto, é repleta de mistério, a ponto de a crítica filológica recorrer ao uso do pseudônimo, referindo-se à relação hermética estabelecida entre o pensamento cristão e o grego. Esta dupla referência implica, filosoficamente, a questão do juízo a ser dado sobre a inspiração, a qualidade e o resultado das ideias do autor.

A este propósito, impõe-se a pergunta sobre a matriz do pensamento de Dionísio: sua teologia filosófica seria predominantemente neoplatônica ou cristã? Em busca de uma resposta, foram formuladas hipóteses dispareces e opostas; consideramos uma exigência ponderá-las atentamente. Este estudo trata, portanto, da (1) averiguação propedêutica da questão apenas proposta em vista da plausibilidade da tese inicial. Ademais, através de uma (2) *lectio continua* do tratado *De mystica theologia*, propomos uma linha interpretativa que, por um lado, argumenta que entre o neoplatonismo e o cristianismo não subsiste um contraste radical e excluente de duas formas legítimas de pensamento, mas valoriza a possibilidade de retornar à origem epistemológica comum, marcada, por sua vez, pela mística e pela lógica em relação. Por outro lado, constatando que, na obra de Dionísio, fala-se pouco sobre o caráter pessoal de Deus e, em particular, do evento Cristo, propomos que o tratado é, de fato, um texto autenticamente cristão e altamente cristológico, graças ao estilo retórico do paradoxo e do oximoro utilizado pelo autor.

Acreditamos, neste modo, que a distinção entre platonismo e cristianismo – mas também a especificidade de uma compreensão religiosa e cristã do homem

D'ARCAIS P. F., *Eтика senza fede*; LECALDANO E., *Un'etica senza Dio*. Na perspectiva do diálogo entre filosofia e teologia recomendamos: LECALDANO E. – SALMANN E., *Etica con Dio, etica senza Dio*.

⁵ Sobre a poliédrica figura de Dionísio Areopagita, em modo particular sobre o seu legado teológico, espiritual, filosófico e cultural recomendamos a recente coletânea de estudos publicada pela Oxford: EDWARDS M. – PALLIS D. – STEIRIS G. (eds.), *The Oxford Handbook of Dionysius the Areopagite*.

⁶ A respeito da originalidade da teologia mística de Dionísio consultar: ANDÍA Y., *Dionysius as a Mystic*, 653-669; GERÉBY G., *On the Theology of Dionysius*, 670-686.

contemporâneo no panorama filosófico atual – mede-se precisamente pela capacidade do sujeito religioso e social de permanecer no limiar, de percorrer sem resolução a continuidade do movimento dialético entre a mística e a lógica, o silêncio e a palavra, a unidade e a multiplicidade, sem nunca amortecer o paradoxo, afim de evitar um resultado unilateralmente monista, ideológico ou necessariamente excludente. Ao final, será possível verificar se a proposição criativa de uma linguagem irredutivelmente paradoxal por parte de Dionísio é ainda capaz de oferecer alguma *luz* ao propor ao homem a consideração dos limites da treva.

2. Averiguação propedêutica: Dionísio, neoplatônico ou cristão?

A questão filosoficamente mais significativa em relação à obra de Dionísio inicia-se com a identificação do significado da operação realizada por ele através de seus escritos. Nesse contexto, surge naturalmente a intrincada problemática da “cristianização” do neoplatonismo ou da “helenização” do cristianismo. Reconhecendo que Dionísio é historicamente abalizado como uma *auctoritas* indiscutível pelos maiores pensadores cristãos⁷, segundo o filósofo italiano Giovanni Reale, atesta-se, na contemporaneidade, que «cada vez mais surge entre os estudiosos a convicção de que, nos vários textos do *Corpus dionysiacum*, prevalecem os elementos filosóficos neoplatônicos, e que de qualquer modo que esses elementos sejam interpretados, a mensagem da fé cristã, em vez de explicada e aprofundada, permanece incorporada a eles»⁸.

A problemática histórico-filosófica fundamental em relação à posição de Dionísio leva Reale a destacar três possíveis hipóteses hermenêuticas. A primeira, defendida pelo filósofo alemão Werner Beierwaltes, sustenta que Dionísio era cristão e, ao mesmo tempo, um verdadeiro platônico⁹. A segunda e mais recente hipótese, apresentada pelo filólogo italiano Carlo Maria Mazzucchi e endossada pelo próprio Reale, afirma que Dionísio não era cristão, mas platônico em todos os sentidos¹⁰. A terceira defende que Dionísio era inicialmente um platônico que depois se converteu ao cristianismo; essa tese clássica, proposta no século XV pelo humanista Marsílio Ficino, tem o mérito de tentar conciliar, de alguma forma, as duas hipóteses anteriores¹¹. No entanto, Beierwaltes considera-a insatisfatória, devido ao risco de que a inspiração cristã fosse reputada secundária. Da mesma forma, Mazzucchi critica o limite da proposta medieval, pois, ainda assim, Dionísio seria designado cristão.

A posição de Mazzucchi é, segundo Reale, uma hipótese de pesquisa relevante e, se confirmada definitivamente, teria o potencial de ser revolucionária em uma perspectiva hermenêutica. Essa posição radical parte de duas observações com significativa consonância analítica e interpretativa: por um lado, destaca o fato de que Dionísio, em seus escritos, construiu deliberadamente, com grande arte e habilidade, uma ficção literária por trás da qual escondeu sua própria identidade; por outro lado, evidencia algumas deficiências graves do ponto de vista da filosofia e teologia cristã na reflexão de Dionísio, principalmente a ausência do caráter pessoal de Deus e do evento Cristo.

Além disso, o autor da referida tese observa que, em Dionísio, entre os nomes divinos mencionados no complexo de sua obra, não há alusão ao “Pai” enquanto elemento específico da Revelação cristã. Mazzucchi explica que no *Corpus* «o conceito de Deus-pessoa, sujeito de θέλημα, é extremamente matizado, aliás, imperceptível, e, na *Theologia mystica*, πατήρ e υἱός são até substituídos pelas abstrações de πατρότης e υἱότη». E conclui, de forma provocativa, questionando se «nesta indeterminação absoluta, poder-

⁷ Cf. BEIERWALTES W., *Platonismo nel cristianesimo*, 155.

⁸ REALE G., *Il Corpus Dionysiacum e i grandi problemi che suscita per la sua interpretazione*, 15.

⁹ Cf. BEIERWALTES W., *Platonismo nel cristianesimo*, 55-56.

¹⁰ Cf. MAZZUCCHI C. M., *Saggio integrativo*, 707-762.

¹¹ Cf. MARSILII FICINI, *Opera I*, 768. Para uma recognição recente da tese, cf. EDWARDS M. – ALLEN M., «Marsilio Ficino and the Dionysian Corpus», 476-489.

se-ia perguntar legitimamente qual é a novidade da Boa Nova»¹², ou seja, qual é o espaço do evento Cristo no *Corpus* literário de Dionísio.

A esse respeito, Mazzucchi pondera, citando o patrólogo italiano Enzo Bellini: «Jesus como homem interessa apenas à *Hierarquia eclesiástica*, enquanto, em referência à *Hierarquia celestial* e ao mundo divino, ele é considerado apenas como Deus; portanto, sua propriedade pessoal e, mais ainda, sua humanidade não têm relevância. O Deus a quem Moisés pertence inteiramente, depois de sua entrada nas trevas, é certamente, na intenção de Dionísio, o Deus trinitário confessado pela Igreja, mas é considerado simplesmente em sua unidade: nada se diz sobre a comunhão de vida das Pessoas divinas e nada do Filho feito homem, que é o caminho para chegar e permanecer no Pai. O corpo de Cristo, que multiplica a unidade no sacramento da reunião, está totalmente esquecido na *Teologia mística*. Da mesma forma, a missão do Espírito Santo não é relevante»¹³.

Por sua vez, Reale confirma que no *Corpus* «falta o que constitui a espinha dorsal do cristianismo, a saber, Cristo e a cruz. Jesus Cristo é aludido diversas vezes (...), mas de forma ambígua, confusa e completamente inadequada. Lutero já dizia que aprendemos pouquíssimo sobre Cristo com Dionísio; aliás, esquecemos o que já sabíamos, e escreveu que Dionísio é muito pernicioso». O filósofo italiano acrescenta imediatamente: «O autor afirma ser discípulo de Paulo, mas permanece em total desacordo, senão em contradição com ele»¹⁴. Após citar algumas perícopes paulinas, nas quais afirma que o único conhecimento e a única glória do Apóstolo são a cruz de Cristo, conclui: «É precisamente isto que falta completamente em Dionísio, que caminha na direção oposta»¹⁵. Na verdade, trata-se de uma problemática – em referência à ausência do evento Cristo – que se impõe não apenas àqueles que acusam Dionísio de ser mais platônico do que cristão¹⁶, mas também àqueles que reconhecem nele um cristão autêntico que teve o mérito de cristianizar o platonismo¹⁷.

À luz de inegáveis pontos de conexão entre Dionísio, Proclo e Damásco, bem como de algumas possíveis convergências de cunho biográfico, Mazzucchi formula uma hipótese extrema ao dizer que o autor do *Corpus* seria o filósofo conhecido como o último dos neoplatônicos. Ele sugere que Damásco «teve – imaginamos – a intuição fundamental: redirecionar o episódio dos *Atos dos Apóstolos* – a conhecida glória da Atenas cristã – e transformar substancialmente o cristianismo em neoplatonismo»¹⁸. Nas palavras de Reale: «O *Corpus* seria uma ficção literária de Damásco, o último grande pensador grego, e representaria a contraofensiva extrema do paganismo contra o pensamento cristão, então predominante»¹⁹. Portanto, «o propósito dos escritos falsos teria sido transformar o cristianismo em neoplatonismo para todos os efeitos»²⁰. Mazzucchi, no entanto, não foi o primeiro a considerar tal hipótese, também endossada por Reale. Essa ideia já havia sido contestada virtualmente por Beierwaltes, que escreveu: «A suposição de uma ligação terminológica e de conteúdo com Damásco – uma ligação semelhante, baseada nos textos, poderia, em princípio, ser suposta também com Proclo – não deveria, porém, conduzir à identificação de Damásco com o autor do *Corpus dionysiacum* como afirma R. F. Hathaway»²¹.

A radicalidade do juízo de Mazzucchi, que permanece uma hipótese de pesquisa, é notável. Por um lado, ele apresenta a obra de um autor que foi historicamente considerado uma das maiores autoridades do pensamento cristão como resultado de uma

¹² MAZZUCCHI C. M., *Saggio integrativo*, 753.

¹³ MAZZUCCHI C. M., *Saggio integrativo*, 724.

¹⁴ REALE G., *Il Corpus Dionysiacum e i grandi problemi che suscita per la sua interpretazione*, 28. Cf. LUTERO M., *De captivitate Babylonica ecclesiae praeclodium*, 562. ZACHHUBER J., «Luther on Dionysius», 516-534.

¹⁵ REALE G., *Il Corpus Dionysiacum e i grandi problemi che suscita per la sua interpretazione*, 29.

¹⁶ Cf. BELLINI E., *Saggio integrativo*, 72-72.

¹⁷ Cf. IVÁNKA E. V., *Platonismo cristiano*, 224. BEIERWALTES W., *Platonismo nel cristianesimo*, 90-91.

¹⁸ MAZZUCCHI C. M., *Saggio integrativo*, 747.

¹⁹ REALE G., *Il Corpus Dionysiacum e i grandi problemi che suscita per la sua interpretazione*, 17.

²⁰ REALE G., *Il Corpus Dionysiacum e i grandi problemi che suscita per la sua interpretazione*, 21.

²¹ BEIERWALTES W., *Platonismo nel Cristianesimo*, 95. Cf. HATHAWAY R.F., *Hierarchy and the Definition of Order in the Letters of Pseudo-Dionysius*, 25-29-35.

«impostura», de «uma grandiosa falsidade histórica», de uma «tentativa sutil de um pagão de fazer com que o neoplatonismo se tornasse a substância, o núcleo, do cristianismo»²², de «um “divertissement”, cujo maior desafio foi construir o quadro pseudo-histórico», de um «caso», de um «vírus» a «circular por todo o corpo eclesial»²³.

Por outro lado, independentemente da identificação com este ou aquele personagem, ou do rótulo de neoplatônico ou cristão, o que se torna decisivo na hipótese de pesquisa é a questão sobre a compreensão teórica da obra de Dionísio. É à luz da resposta a essa questão que se pode definir Dionísio como platônico ou cristão, impostor ou autêntico teólogo místico. Sobre isso, a posição de Mazzucchi é bastante clara. Ao tentar identificar de fato as características e finalidades de Damásco em correspondência às de Dionísio, ele afirma, em consonância com o *scriptor graecus* da Biblioteca Apostólica Vaticana, Salvatore Lilla, que «o ponto de chegada da especulação de Damásco é o mesmo do pseudo-Dionísio»²⁴, ou seja, reconhece-se que «Deus está além do limite extremo do pensamento humano, por mais alto que se possa chegar. É impossível ter uma ideia mais refinada de Deus. Desse modo, é o homem quem define o que é Deus; não é Deus quem se revela, talvez escandalosamente, de uma forma que o homem não imagina»²⁵. Reale confirma essa interpretação do *Corpus* resumindo-a com a clássica locução patrística de matriz agostiniana «*si comprehendeis, non est Deus*», e acrescenta: «Trata-se de uma concepção da transcendência de Deus expressa de forma quase perfeita, que o cristão pode muito bem compreender e assumir como sua»²⁶.

A ponderação de tais raciocínios implica pelo menos duas observações fundamentais. Em primeiro lugar, apesar da consciência histórica moderna e da diligência filológica, a identificação do verdadeiro autor do *Corpus* permanece até o momento um enigma: só é possível afirmar que se trata de alguém que escreveu entre os séculos V e VI, com evidentes pontos de contato com o neoplatonismo tardio, especificamente com o pensamento de Proclo e Damásco. Qualquer esclarecimento adicional permanece, à luz do atual *status quaestionis*, meramente uma hipótese de pesquisa. Além disso, como bem explicou o filósofo alemão Hans-Georg Gadamer a propósito do significado da distância temporal de uma teoria em relação à experiência hermenêutica, «o sentido de um texto supera seu autor não ocasionalmente, mas sempre. Por isso, a compreensão não é nunca um comportamento somente reprodutivo, mas é, por sua vez, sempre produtivo»²⁷. Essa é, em última análise, a questão filosófica fundamental no estudo de Dionísio, assim como no de qualquer outro autor. Portanto, para os fins da hermenêutica do *Corpus*, torna-se central a compreensão do significado da teologia negativa proposta por Dionísio.

Em segundo lugar, é surpreendente que Mazzucchi e Reale não tenham sentido a necessidade de discutir, ou melhor, nem mesmo citar, um célebre estudo em que o teólogo suíço Hans Urs von Balthasar propôs uma linha interpretativa exatamente oposta à deles. Não por acaso, o teólogo inicia suas considerações no referido estudo comentando ironicamente o fato de que o mundo dos especialistas não tenha sido capaz de perdoar Dionísio pela sua deliberada ficção literária: «Depois que suas formações blindadas passaram sobre seu jardim devastando-o, não cresceu mais grama ali; o que restou foi o *Pseudo-*, escrito em caracteres grandes e sublinhado pelo desprezo universal. Ele certamente não apenas se passou por impostor; com a demonstração de sua dependência de Plotino e Proclo, parecia que também lhe deveria ser negada toda a sua originalidade como pensador. Aliás, o que tinha mãos e pés nos neoplatônicos, nele muitas vezes ficava no ar sem o menor fundamento, de modo que, em última análise, ele permaneceu um pobre ser híbrido: um cadáver sob as carruagens triunfais da filologia moderna, que certamente

²² MAZZUCCHI C. M., *Saggio integrativo*, 730;736.

²³ MAZZUCCHI C. M., *Saggio integrativo*, 754;759.

²⁴ MAZZUCCHI C. M., *Saggio integrativo*, 758. Cf. LILLA S., «Pseudo-Denys l'Aréopagite, Porphyre et Damascius», 143-145.

²⁵ MAZZUCCHI C. M., *Saggio integrativo*, 758.

²⁶ REALE G., *Il Corpus Dionysiacum e i grandi problemi che suscita per la sua interpretazione*, 26.

²⁷ GADAMER H.-G., *Verdade e Método*, 444.

desacreditava também os seus comentadores, entre os quais se encontram os maiores da Antiguidade Tardia, da Idade Média, do Renascimento e também da época Barroca»²⁸.

Nesse sentido, Mazzucchi nada mais fez do que renovar e levar às últimas consequências a leitura de Dionísio realizada pela filologia moderna. A essa leitura – e, portanto, implicitamente também a Mazzucchi – Balthasar responde argumentando que, por um lado, o autor do *Corpus* «identifica-se sem meios-termos com a sua obra; de modo que não há nele nada de puramente “fictício”, pois ele não é o “pseudônimo” de outro; e que, em segundo lugar, a partir desta união de pessoa e obra, flui tal força e esplendor de santidade – algo que a Idade Média percebeu imediatamente – que em nenhum caso ele pode ser considerado como um “impostor”, nem como um astuto “apologista” que usa um truque»²⁹. O equilíbrio dessa linha interpretativa é bastante promissor para o escopo de verificação da nossa tese, embora convenha ressaltar uma diferença fundamental de perspectiva: Balthasar, de fato, enfatiza a interpenetração da teologia e da estética, no nosso caso ela é usada como uma chave de leitura da tensão não resolvida entre a mística e a lógica, o indizível e o dizível, a união e a separação.

A seguir nos dedicaremos à *lectio continua*, da obra *De mystica theologia*. Essa escolha justifica-se metodologicamente, em primeiro lugar, pelo fato de se tratar de um texto breve e, portanto, passível de uma análise integral e pormenorizada. A motivação para a escolha, no entanto, é legitimada sobretudo por uma constatação precípua: trata-se do texto do *Corpus* que enfoca explicitamente a relação entre o “conhecimento místico-espiritual” e o “conhecimento cogitado-formal”. Ora, a chave de interpretação utilizada nesse caso, para decifrar a relação de continuidade e descontinuidade entre o platonismo e o cristianismo, é justamente a dialética das tensões não resolvidas mencionadas anteriormente. Do ponto de vista metodológico, convém associar a leitura do texto e do contexto, ou seja, uma abordagem histórico-crítica, com um interesse eminentemente teórico. Partiremos da letra do texto para definir, sob uma perspectiva epistemológica, até que ponto é possível classificar Dionísio como mais platônico ou mais cristão, e, em geral, traçar a linha de contato e divergência entre o platonismo e o cristianismo. Essa será identificada na capacidade de pensar e conservar a tensão não resolvida entre a mística e a lógica – uma tensão que, em Dionísio, é exemplarmente demonstrada pela predileção ao uso do paradoxo (*όξυμωρον*)³⁰. Ao nosso ver, tal recurso favorece o advento de uma forma de pensamento plural e não excludente, precisamente por meio do oxímoro (*οξύμωρο*), que gera e justifica um eventual excesso e não uma fatal exclusão de pressupostos antropológicos legítimos do ponto de vista filosófico, mas também teológico no contexto cultural atual.

3. Lectio contínua da obra *De mystica theologia*.

O título *De mystica theologia* não aparece no início do texto grego atribuído a Dionísio. Na verdade, como evidenciaremos adiante, trata-se de uma epígrafe convencional, possivelmente dada pelos tradutores latinos, que se ajusta bem ao conteúdo do tratado. Especificamente, o título destaca a relação contrastante entre o “conhecimento místico”, baseado sobretudo na descrição da experiência, e o “conhecimento especulativo”, expresso em termos conceituais.

²⁸ BALTHASAR H.U. VON, *Gloria*, 127-128.

²⁹ BALTHASAR H.U. VON, *Gloria*, 130.

³⁰ Sobre a compreensão do conceito de paradoxo, as ponderações de Garroni e Olivetti são bastante úteis em relação ao uso que nos referimos: «È chiaro che per ‘paradosso’ non si intende qui, come nella tradizione retorica, un ‘contrasto’ di opinioni, l’una comunemente accettata e l’altra no, sia poi questa vera o falsa. S’intende piuttosto una ‘tensione’ tra momenti del pensiero, che non possiamo non pensare in qualche modo insieme e che si escluderebbero l’un l’altro solo se pensati come tutti-expliciti nella forma della definizione» (GARRONI E., *Senso e paradosso*, 132-133). «Si tratta di una contradditorietà che non è statica, che non si traduce nel reciproco azzeramento dei suoi momenti contraddittori, ma è dinamica, ogni momento rinviando per la sua propria crisi interna, alla costituzione dell’altro», de modo che a relação paradoxal «potrebbe ben essere espresso con il catulliano “nec cum te nec sine te vivere possum”» (OLIVETTI M.M., *Analogia del soggetto*, 228).

A palavra inicial do primeiro capítulo do tratado de Dionísio é um vocativo: «Trindade»³¹. Trata-se de um *Tu*, mais do que um conceito; não é apenas uma essência, mas uma presença. A Trindade não é o ponto de chegada em sua teologia filosófica, mas é, de fato, o ponto de partida. Ao ser invocada, ela é imediatamente qualificada conceitualmente com uma tríade de adjetivos: «super-substancial, super-divina e super-bondade». A teologia filosófica de Dionísio se inicia através da interpenetração da linguagem hiperbólica e abrangente. Os conceitos se entrelaçam com o vocativo, e os múltiplos nomes traçam um caminho na tentativa de se aproximarem do mistério que o pensamento procura introduzir. Imediatamente, encontramos três neologismos cunhados com o prefixo preferido do autor, um autêntico traço estilístico: ὑπέρ, “super” que remete tanto ao aquém quanto ao além, em português. A linguagem, na tentativa de expressar Deus, titubeia inevitavelmente; as palavras são forçadas, evidenciando um excedente entre o que se pensa e qualquer conceito. Nenhuma palavra é adequada para descrever Deus. À luz dessa intrigante introdução, podemos questionar: será que uma formulação inadequada se refere apenas ao limite do intelecto humano, ou também à própria natureza de Deus como limite?

Em referência ao vocativo, Dionísio prossegue descrevendo a Trindade como guardiã da «sabedoria divina dos cristãos». A sabedoria, que tipifica o amor, é um depósito recebido para ser salvaguardado, e não um produto da especulação e da ascese humanas. No *Banquete* de Platão, já se observa que Sócrates não elaborou o ensinamento sobre *eros* por si mesmo, mas o recebeu de uma mulher, símbolo da alteridade por excelência, a profetisa Diotima de Mantineia. A sabedoria divina, de modo platônico, é transmitida como um dom divino àqueles que a procuram: uma interpenetração de esforço e abandono, de aceitação e entrega.

Imediatamente, a descrição da Trindade cede lugar à súplica: «dirige-nos ao cume supremo, super-incognoscível e super-luminoso». O sinal de reconhecimento de um pensamento platônico é esse *páthos* da ascensão ao Um, ao ápice, que é também o retorno à origem. Dionísio propõe uma nova tríade de atributos do Deus-arché, do Deus-princípio-e-origem: assim como, no início, a Trindade foi identificada com o divino, o bem e a substância – nomes dos quais os dois últimos são sínteses emblemáticas da perspectiva respectivamente platônica e aristotélica –, nesse caso, o vértice-arché é platicamente qualificado como o ponto mais alto e a luz absolutamente incognoscível. Em ambos os casos, no entanto, nenhuma das qualificações é adequada: Deus está além da luz, do bem e da substância; está além do incognoscível, pois nenhum conceito é capaz de compreendê-lo. Lilla observa que o super-incognoscível de Dionísio «deve ser colocado em relação à expressão “super-incognoscibilidade” ou “suma incognoscibilidade” de Damásio, que indica a condição em que a mente humana se encontra cada vez que tenta aproximar-se do inefável»³². Contudo, parece-nos que apenas em Dionísio as palavras cunhadas com o prefixo ὑπέρ se tornam um autêntico traço estilístico. De fato, se não for negado no momento em que é afirmado – esse é precisamente o sentido filosófico do prefixo –, todo nome reduziria Deus, como diria Gregório de Nissa, a um ídolo, e impediria, como acrescentaria Plotino, de segui-lo, mesmo que seja de forma breve e imperfeita³³. No entanto, mais uma vez, podemos questionar: será isso apenas o limite do intelecto humano, ou também a necessidade de pensar o próprio ser como limite?

A súplica anterior se justifica pelo fato de que ali «estão os oráculos místicos, mistérios simples, absolutos e imutáveis da teologia». Nesse caso, o conhecimento assume a forma de oráculos místicos. Lilla explica, acertadamente, que o uso constante de μυστήριον, bem como de τελείωσις, e de palavras etimologicamente semelhantes a estas por Dionísio, está em consonância com a linguagem mística típica da tradição

³¹ O texto grego de Dionísio que utilizamos e livremente traduzimos é estabelecido pela edição crítica de Gunter Heil e Adolf Martin Ritter (1991). Considerando a brevidade do tratado, evitamos indicar repetidamente as páginas ou parágrafos; a estratégia minuciosa da *lectio continua* favorece, todavia, a identificação bibliográfica.

³² LILLA S., *Dionigi l'Areopagita e il platonismo cristiano*, 87.

³³ Cf. PLOTINO, *Enéadas* V,5,6,15; GREGORIO DE NISSA, *Vida de Moisés* II,165. Para aprofundar o paralelo entre Gregório e Dionísio sugerimos: MOTIA M., *Dionysius and Gregory of Nyssa*, 109-121.

platônica e patrística³⁴. Por sua vez, Beierwaltes observa que λογία ou λόγιον também eram termos neoplatônicos com os quais eram indicadas as doutrinas de Orfeu e dos caldeus, baseadas na autoridade divina³⁵. A justaposição aqui dos dois termos, porém, também nos parece ser filosoficamente uma expressão emblemática da interpenetração mútua da mística e da lógica implementada por Dionísio. Pelo escopo da tese que estamos avaliando, permanece o fato de que mística e lógica, silêncio e palavra, contato e conceito competem e se referem entre si, criando uma tensão não resolvida, uma expressão única e somente através da qual é possível pensar e dizer algo sobre Deus. Desse modo, Deus é apresentado como a origem e o Um, sendo absoluta simplicidade e imutabilidade, isto é, desprovido de qualquer forma de composição e mudança – pressuposto indubitável de quase toda a filosofia antiga.

Dionísio especifica que os referidos oráculos estão «velados numa treva super-luminosa de silêncio que começa ocultamente». Após os neologismos engendrados com o prefixo ὑπέρ, surge no tratado outro traço estilístico distintivo: o oximoro. Trata-se da figura retórica que une termos opostos: um silêncio que, de forma paradoxal, ensina e introduz os mistérios. Mas, como o silêncio pode ensinar? Nesse caso, a treva super-luminosa se destaca por meio da fusão de oximoro e neologismo, criado com o prefixo ὑπέρ. Nesta expressão reside toda a essência do pensamento de Dionísio. Etimologicamente, oximoro significa uma “loucura aguda”: claro, pois um tolo astuto agudo e inteligente exemplifica perfeitamente a natureza do oximoro. Por isso, as expressões *concordia discors* ou *insaniens sapientia*, como afirmavam os antigos gramáticos, ou a definição de «embriaguez mais sábia que a sobriedade», como dizia Plotino, representam o conhecimento adequado de Deus³⁶. Esse é o pensamento paradoxal, em que o paradoxo, no sentido técnico e filosófico, denota uma tensão não resolvida entre opostos. A Revelação cristã também é paradoxal: Deus uno e trino, eternamente gerado, verdadeiro homem e verdadeiro Deus. O pensamento de Dionísio é – e aqui reside o núcleo da sua relevância e atualidade – paradoxal: um Deus que é treva super-luminosa, um raio de treva, compreendido por meio de uma tensão que conduz ao abandono. Este pensamento é equívoco por ser liminar, uma identidade que só existe como diferença, uma unidade e simplicidade originalmente múltiplas.

A seguir, na descrição de Dionísio, o oximoro assume a forma de encadeamento ininterrupto: «treva que faz super-brilhar na maior escuridão o que é super-brilhante». Nessa progressão, o dinamismo da experiência divina é linguisticamente traduzido: não é um conceito unívoco, nem um abandono igualmente unívoco de conceitos em prol da união mística. Também não é a estaticidade de uma única oposição polar, mas sim a referência mútua de um polo ao outro, formando uma cadeia contínua. É um ir e vir incessante, em que uma palavra conduz ao silêncio e um silêncio do qual surgem novas palavras. É um conceito superado no contato e um contato que exige novos conceitos, uma separação inclinada ao abraço e um abraço que reforça a separação. É um movimento espiral de uma unidade tanto mais única e singular quanto mais múltipla, de uma identidade tanto mais autônoma, emancipada e subsistente quanto mais heterônoma. Comparado a essa forma de compreender o sentido e o valor do estilo de Dionísio, o parecer formulado por Mazzucchi a respeito das características do modo de escrever dele é diametralmente oposto: «A periodização estendeu-se além da medida, com a construção de frases não bem articuladas, mas espessadas numa única massa estranha e pesada; o crescimento contínuo e uniforme em nome do ὑπέρ de decorações semelhantes»³⁷.

A série de oximoros no tratado continua irrefreável: «que faz transbordar as cegas inteligências de esplendores super-belos naquilo que é completamente intangível e invisível». A inteligência, caracterizada como a capacidade específica de ver e focalizar, é desprovida da vista. Isso ocorre porque o objeto da visão se revela invisível,

³⁴ Cf. LILLA S., *Dionigi l'Areopagita e il platonismo cristiano*, 182-183.

³⁵ BEIERWALTES W., *Platonismo nel cristianesimo*, 89.

³⁶ Cf. PLOTINO, *Enéadas VI*, 7, 35, 25.

³⁷ MAZZUCCHI C. M., *Saggio integrativo*, 756-757.

incompreensível e evasivo. O intelecto, mais uma vez, deve reconhecer sua própria insuficiência e apelar para uma forma de conhecimento que supera o intelectual. Nesse sentido, é necessário aprender a ver não através do ato visível em si. Além disso, o esplendor brilha como a escuridão, pois só é conhecido através da renúncia à presunção do conhecimento intelectual. Não somente é belo, mas supremo, na medida em que a beleza se manifesta na opacidade. O contato ocorre na intangibilidade, pois consiste em ser tocado, e não o contrário. Assim, a plenitude realiza-se como um *úπερ*, um ir além da própria plenitude, ocorrendo de fato sob a forma de um esvaziamento.

Do vocativo descriptivo, Dionísio passa à invocação: «Seja essa, portanto, a minha oração». Em conformidade com a prática recorrente nos textos patrísticos, o autor não hesita em iniciar seu tratado de teologia filosófica com uma súplica. Hoje, tal abordagem seria considerada uma mistura indesejada e inoportuna. Além disso, na maioria dos casos, no meio acadêmico, a separação entre filosofia e teologia é indiscutível: a primeira seria fundamentada unicamente na razão, enquanto a outra dependeria dos aspectos da fé eventualmente revelada. Contudo, é nesse ponto específico que a filosofia contemporânea difere da filosofia moderna, caracterizada, desde Descartes até Kant, pelo ideal da razão pura. Basta recordar, a título de exemplo, três expoentes da filosofia do século XX: Wittgenstein, que argumentou que a matemática pura, mesmo inconscientemente, ainda se baseia numa matemática do cotidiano, assim como a forma lógica sobre a forma de vida; Heidegger, para quem as linguagens filosófica e poética estão interconectadas; e Lévinas, cuja perspectiva defende que a objetividade não é original, mas é possível através da relação ética entre o Eu e o Outro. Dessa forma, evidencia-se o fato de que a razão nunca é pura, mas está em uma conexão dialética com o que está dentro e além da razão, incluindo a fé e a oração. Isso forma uma cadeia ininterrupta de oximoros que constitui a essência da filosofia. Iniciar ou concluir uma obra filosófica com uma oração implica o reconhecimento, pela razão, de sua própria não autossuficiência. Com isso, não estamos fazendo outra coisa senão nos inserir na longa tradição platônico-cristã. Não é por acaso que um texto como o *Fedro* termina com uma oração ao deus Pá. A tradição platônica-cristã é caracterizada precisamente por ser um pensamento filosófico marcado pela interação mútua entre fé e intelecto, contato e conceito, narração e argumentação, mística e lógica.

Dionísio prossegue personalizando o discurso: «Agora, tu, amigo Timóteo». A filosofia, concebida como dialética entre fé e razão, revela-se simultaneamente como um tratado e uma epístola. Nesse caso, não se define apenas como um conjunto de argumentos e conceitos, mas também como uma narrativa, uma fala e uma relação direta com um interlocutor. O próprio título do tratado indica essa dualidade, pois diz precisamente em grego ΠΕΡΙ ΜΥΣΤΙΚΗΣ ΘΕΟΛΟΓΙΑΣ ΠΡΟΣ ΤΙΜΟΘΕΟΝ. De um lado, a preposição περί corresponde ao «de» latino, uma vez que na Antiguidade o título dos tratados soava como uma inscrição; do outro lado, πρός corresponde ao «ad» latino, como costumavam escrever para indicar o destinatário de uma epístola. Portanto, tratado e epístola coexistem em Dionísio. Mais uma vez, a filosofia se revela como um pensamento liminar e opera no e/ou: inclusão (et) e exclusão (aut) simultaneamente, uma contaminação sem confusão, uma distinção sem separação rígida, em que cada termo diz de si (ou) e (/), referindo-se ao outro (e). A oração não é um argumento lógico, um tratado não é uma epístola, mas um emerge do outro, um se refere ao outro.

Ao amigo Timóteo, Dionísio faz uma primeira recomendação: «com intenso empenho dedica-te às visões místicas, deixa de lado os sentidos e as operações intelectuais e todas as coisas sensíveis e inteligíveis, todas as coisas que são e que não são». Para ascender a Deus é necessário transcender o sensível e o inteligível, buscando alcançar o que não pode ser sentido nem pensado, e de forma alguma apreendido, mas pelo qual é preciso, antes de tudo, permitir-se ser apreendido. Assim, paradoxalmente, através da máxima tensão especulativa, tendemos a superar a mesma tensão: o compromisso se transforma em abandono, o esforço em desapego.

A segunda recomendação de Dionísio diz: «tende para cima, de acordo com o que é alcançável, incognoscivelmente, para a união daquilo que está acima de toda substância

e conhecimento». A filosofia é concebida na sua origem como uma ascensão ao cume, ao princípio. No entanto, ao atingir o ápice, exatamente no momento em que acreditamos apreender a substância, a essência se transmuta em presença, o conceito em contato, a compreensão em apreensão. Por isso, o conhecimento é, paradoxalmente, não-conhecimento: a cada passo, deslizamos e caímos, numa reiteração e repetição que não é imobilidade, mas sim conhecimento como experiência. Essa, segundo uma descrição etimológica cientificamente questionável, mas filosoficamente eficaz, refere-se em latim a *ex-per-iri*, ou seja, um movimento (*ire*) que tem um ponto de partida (*ex*), mas não um único ponto de chegada (*ad*), pois cada aproximação converte-se imediatamente numa nova partida, num círculo que lembra a *Ilíada* e a *Odisseia*, de Homero, o êxodo e o retorno, de modo que experimentar é permanecer nas idas e vindas (*per*). A partir de outra descrição etimológica, desta vez científicamente balizada, o conceito compartilha a mesma raiz do verbo grego πείρω, que literalmente indica passar de um lado para o outro, atravessar. Experimentar e conhecer significam estar a caminho, melhor ainda, significam permanecer no limiar de uma passagem mútua não resolvida. Caso contrário, todo conhecimento que não é experiência, que não é movimento dialético do conceito e do contato, é literalmente aporético. Segundo essa última etimologia, o conhecimento que não considera a experiência se define como interrupção indevida da passagem mútua que é parálisia e engano, ou seja, a ilusão da fé e da razão que pretendem viver uma sem a outra.

A motivação das recomendações anteriores de Dionísio é a seguinte: «pois com êxtase de ti mesmo e de todas as coisas, incontável e absoluto, de forma pura, tendo deixado todas as coisas e tendo sido liberado de todas as coisas, tu serás conduzido para o cume, para o raio super-substancial da treva divina». A teologia filosófica, nesse contexto, adquire a forma de um êxtase. O intelecto precisa abandonar todos os conceitos, reconhecendo a inadequação destes em relação ao objeto de sua reflexão. É imprescindível renunciar ao próprio eu, ao ímpeto de compreender, e se permitir ser compreendido. No entanto, é necessário questionar se essa união e esse silêncio constituem apenas um ponto de chegada ou, simultaneamente, um novo ponto de partida que resulta numa reiteração da separação e no surgimento de novas palavras. Em nossa análise, é exatamente nessa perspectiva que encontramos a distinção entre platonismo e cristianismo, bem como a distinção entre heresia e ortodoxia: isto é, na capacidade de preservar o paradoxo, de não o amortecer unilateralmente e de não transformar o resultado místico da filosofia em um *exitus*, ou seja, um simples abandono. Observamos ainda que, na motivação que conclui este primeiro capítulo do tratado, a expressão «raio super-substancial da treva divina» é uma feliz combinação de oxímoro e neologismo formado pelo prefixo ύπερ. Contudo, a indagação persiste: Dionísio conseguirá se manter no oxímoro? Conseguirá transformar o ύπερ não em um *exitus*, um ponto de chegada unilateral, mas sim em uma introdução constante ao mistério e à relação com Deus?

Em um panorama amplo, a dinâmica epistemológica do primeiro capítulo se revela clara: a busca começa com o desejo de regressar à origem, de ascender em última instância a Deus. Essa ascensão se desdobra como uma tensão não resolvida entre opostos. O esforço ascético e a tensão especulativa paradoxalmente constituem o caminho para atingir o abandono e a entrega. O propósito último da teologia filosófica é, nesse caso, a união mística, onde todos os conceitos convergem para o ύπερ, para além de todo conceito, culminando no contato com uma presença. A partir desse momento, com a repetição concêntrica, típica do movimento espiral, essa sequência de três passos se renova nos dois parágrafos subsequentes do primeiro capítulo do tratado.

No segundo parágrafo, Dionísio destaca a necessidade de atribuir todos os conceitos à causa que está acima de todas as coisas, ressaltando: «É necessário para o seu propósito postular e afirmar todas as determinações das coisas que são, uma vez que é a causa de todas as coisas». No entanto, essa atribuição não deve ser estática, ao contrário, é crucial negar todos esses conceitos após referi-los a Deus, pois Ele transcende toda e qualquer determinação: «É mais importante negar todas elas, pois [a causa] está acima de todas as coisas». A transcendência divina é o elemento que escapa à compreensão daqueles que falham na tentativa de reconhecer a supremacia de Deus sobre o criado,

equiparando-o a meras formas materiais: «A causa que está acima de todas as coisas, seja que a representem a partir das últimas coisas que existem seja que digam que ela, não transcende de forma alguma as formas ateístas e as várias espécies moldadas por elas».

A dificuldade de compreensão também se manifesta entre os não iniciados, aqueles que buscam confinar Deus a conceitos finitos. Nesse caso, Dionísio critica exatamente a crença ilusória de que o conhecimento divino pode ser encapsulado por noções limitadas: «Aqueles que pararam nas coisas que são e não imaginam que haja algo em modo super-substancial acima das coisas que são, mas acreditam conhecer com a gnose em conformidade com eles mesmos. Aquele que adotou “a treva como esconderijo”». O autor prossegue com uma abordagem dialética, propondo a necessidade de reconhecer que Deus está além tanto das afirmações quanto das negações. Aqui, Dionísio introduz o $\Upsilon\pi\epsilon\rho$, associando-o à ideia de dinâmica, destacando que Deus não está apenas além das negações e afirmações, mas transcende até mesmo as privações: «E não considere que as negações se opõem às afirmações, mas que muito antes ela [a causal] está acima das privações, aquela que está acima de toda negação e afirmação». Assim, o segundo parágrafo revela a complexidade da relação entre Deus e os conceitos humanos, exigindo uma compreensão que vá além das categorias convencionais. Dionísio, desse modo, instiga uma abordagem dialética que ultrapasse a simples oposição entre afirmação e negação, promovendo a compreensão de Deus como hiperdinâmico e absolutamente transcendente.

O terceiro parágrafo do primeiro capítulo do tratado ecoa a sequência apresentada anteriormente. A discussão considera a expressividade de Deus, visto que Ele é a causa de todas as coisas. Dionísio observa que, devido a abrangência divina, muitas palavras podem ser utilizadas para descrever essa causa universal: «A causa boa de todas as coisas pode ser dita seja em muitas palavras...». Nesse caso, a ênfase reside na riqueza da descrição disponível quando se trata de Deus como origem de todas as coisas. Entretanto, assim como se deve negar todo conceito atribuído a Deus, especialmente os nomes sensíveis que estão mais distantes de sua natureza divina, destaca-se a importância de articular a ideia de Deus de maneira sucinta e inteligível: «... seja em algumas». A abordagem dialética é novamente aplicada, sugerindo que, apesar da riqueza de palavras disponíveis, a verdadeira compreensão de Deus requer uma expressão que vá além da mera multiplicidade verbal. Dionísio destaca a dualidade da expressão divina, pois, embora muitas palavras possam ser usadas para descrever Deus, a ênfase recai na necessidade de uma articulação concisa e inteligível. Este paradoxo reflete a complexidade da relação entre a linguagem humana e a divindade, exigindo uma abordagem equilibrada na expressão do inexprimível.

Assim como Deus foi reconhecido além de todas as afirmações e de todas as negações, do mesmo modo deve ser comunicado de maneira adequada com a absoluta ausência de palavras, porque está além de todas as coisas: «pois [a causal] não tem palavra nem inteligência, visto que está super-substancialmente acima de todas as coisas e se manifesta sem véus e de maneira verdadeira aos únicos que passam por todas as coisas execráveis, e também puras, e ultrapassam toda a ascensão de todos os cumes sagrados». Bellini observa que os “cumes sagrados”, na linguagem de Dionísio, referem-se aos anjos³⁸. Isso sugere que apenas aqueles que conseguem superar as dualidades percebidas podem ter uma compreensão evidente e verdadeira de Deus. O contraste entre coisas execráveis e puras destaca a ampla gama de experiências humanas pelas quais precisamos passar para alcançar um entendimento mais profundo, ou seja, a realidade sensível e inteligível.

Dionísio oferece o personagem bíblico de Moisés como exemplo. Essa referência, como observa Lilla, tem uma longa história na tradição patrística, cuja inspiração se refaz idealmente a Filon de Alexandria³⁹. Dionísio sublinha que Moisés primeiro se separa de tudo que não é puro, isto é, de tudo que é sensível: «O divino Moisés recebe primeiro a ordem de se purificar e depois de se separar daqueles que não são tão [puros]». Nesse caso, o termo puro parece se referir não apenas à pureza moral, mas também à pureza

³⁸ Cf. BELLINI E., *Saggio introduttivo*, 39.

³⁹ Cf. LILLA S., *Dionigi l'Areopagita e il platonismo cristiano*, 184.

intelectual. Portanto, ele vê muitas luzes e ouve muitos sons, símbolo dos conceitos inteligíveis, mais adequados para falar de Deus: «depois de toda a purificação, ouve as trombetas com muitos sons e vê muitas luzes que emitem raios puros e difusos em muitas partes». Sugerindo uma multiplicidade e abrangência na compreensão divina que transcende a limitação de um único ponto de vista, finalmente a narrativa de Dionísio sobre Moisés chega ao ápice, não vendo, assim, Deus, mas apenas o lugar onde Ele esteve, porque Deus não é visível e não é um conceito: «então ele se separa de muitos e com os sacerdotes escolhidos chega ao cume das divinas subidas. E neste lugar ele não se encontra com o próprio Deus, não o contempla, contempla somente o lugar onde Ele estava». Com razão, Bellini anota: «Aqui estão resumidos os capítulos 19-20 do *Êxodo* (a separação do povo, a subida de Moisés à montanha com os sacerdotes escolhidos e o encontro com Deus, sozinho, no cume no meio do nevoeiro); mas o detalhe do lugar onde Deus mora lembra Ex 33,21»⁴⁰. Em suma, Dionísio usa o exemplo de Moisés para ilustrar o desafio da percepção direta de Deus e a inevitabilidade de se contentar com a experiência da presença divina em sua ausência visível. Essa abordagem ressoa a sua ênfase na teologia negativa e na limitação da linguagem e dos conceitos humanos ao se referir a Deus.

Nas linhas conclusivas do primeiro capítulo do tratado, Dionísio oferece uma descrição pormenorizada do objetivo alegorizado alcançado por Moisés. Nesse caso, o primeiro resultado da ascensão é o conhecimento negativo de Deus: tudo é reconhecido como uma indicação, uma suposição, que, como tal, requer a superação. Todos os conceitos remetem ao além de si mesmos; após afirmá-los, torna-se imperativo negá-los, pois Deus transcende a cada um deles: «As coisas mais divinas e mais elevadas entre aquelas que são vistas e pensadas são noções para alguma suposição das coisas sujeitas Àquele que transcende todas as coisas». O segundo resultado, ainda mais crucial, é o conhecimento positivo, permeado pela fé: Deus é reconhecido como uma presença superior a toda essência. É por isso que o conhecimento de Deus ocorre na treva; na verdade, o conceito dá lugar ao contato, a compreensão se transforma em ser compreendido, em adesão, em união: «por meio do qual sua presença se mostra acima de todo pensamento, ocupando os cumes inteligíveis de seus lugares mais sagrados. E, então, [Moisés] deixa de lado as próprias coisas que são vistas e as que veem e penetra na treva, a escuridão verdadeiramente mística, do não-conhecimento, segundo a qual toda percepção cognitiva se cerra, e passa a estar Naquele que é de todo intangível e invisível, sendo tudo d'Aquele que está além de todas as coisas e de ninguém, nem de si mesmo nem de outro, feito um de maneira superior, com a inatividade de todo conhecimento, com Aquele que é perfeitamente desconhecido e, sem conhecer qualquer coisa, conhece acima do intelecto.»

O segundo capítulo do tratado de Dionísio, de maneira concisa, mantém o ritmo ternário que caracterizou os parágrafos iniciais. O autor propõe novamente uma súplica. Nesse caso, o pedido de ascensão a Deus é transformado desde o início em uma súplica pela sua descida. A argumentação lógica e impessoal entra imediatamente em tensão polar com a expressão pessoal: Deus é simultaneamente presença e conceito, sujeito e objeto. Assim, Deus vem descrito por meio de uma cadeia de oxímoros: «Que possamos chegar diante desta treva super-luminosa e, através de uma não visão e um não conhecimento, vejamos e conheçamos Aquele que está acima da contemplação e do conhecimento com o mesmo não ver e conhecer.» Utilizando uma comparação anteriormente empregada por Plotino e Gregório de Nissa⁴¹, o autor ilustra a argumentação citando como exemplo a escultura. Segundo Dionísio, para manifestar toda a beleza da estátua, o escultor deve remover tudo do bloco de mármore que a encobre e esconde, permitindo, assim, que a beleza se revele. Contudo, se trata sempre de uma beleza oculta, pois em si não é um conceito, mas sim uma presença que se afasta de qualquer tentativa de apreensão. Não por acaso, o conhecimento assume a forma de encômio, uma exultação não por um conceito, mas pela presença daquele em quem se pensa: «Isto, de fato, é ver e conhecer

⁴⁰ BELLINI E., *Saggio introduttivo*, 49.

⁴¹ Cf. PLOTINO, *Enéadas* I,6,9. Gregório de Nissa, *Sobre as inscrições dos Salmos* II,11.

verdadeiramente – e o elogiamos de uma forma super-substancial Aquele que é super-substancial através da negação de todas as coisas que existem.» O ápice é sempre o conhecimento paradoxal da ignorância velada por todo conhecimento ou, ainda, da treva escondida pela luz abundante. O conhecimento assume a forma de não-conhecimento, a luz se manifesta como treva, pois a essência é uma presença não para ser compreendida, mas pela qual se deve deixar compreender, não para ser apreendida, mas à qual aderir: «Conheçamos esse não-conhecimento que foi velado por todas as coisas conhecidas em todas as coisas que existem, e vejamos essa treva super-substancial que é ocultada por toda a luz que existe nas coisas que existem».

No terceiro capítulo, apresenta-se sistematicamente todo o *Corpus*, levantando a possibilidade de o tratado em questão se tratar da introdução ou conclusão de toda a obra. Dionísio afirma que Deus, como argumentado no primeiro capítulo, pode ser descrito com muitas palavras, pois é a causa de todas as coisas. Esta é a tarefa realizada, dentro do seu corpo literário, pela *Teologia Simbólica*, mesmo que esse texto não tenha chegado até nós, e explore os símbolos divinos e suas relações com as coisas sensíveis e inteligíveis. O autor destaca que, no entanto, Deus pode ser igualmente descrito com poucas palavras, especialmente usando os nomes inteligíveis, pois Ele transcende todas as coisas, especialmente a realidade sensível. Esta tentativa de reflexão é feita nos *Lineamentos de Teologia*, outra obra desconhecida, e nos *Nomes Divinos*, no qual são explorados conceitos como a Trindade e a encarnação de Jesus. Em referência à *Nomes Divinos*, porém, o autor explica: «como é chamado bom, como ser, como vida e sabedoria e poder e quantos outros pertencem aos nomes inteligíveis de Deus». À medida que o homem progride em direção ao inteligível, Dionísio sugere que são necessárias cada vez menos palavras, pois nos afastamos do múltiplo e nos aproximamos do Um: «De fato era necessário que os *Lineamentos de Teologia* e a explicação dos *Nomes Divinos* fossem mais braquiológicos do que a *Teologia Simbólica*. Pois, certamente, quanto mais direcionamos nossa mente para o que à nossa frente está acima, mais os discursos se restringem a visões globais de coisas inteligíveis». Se os textos mencionados, em referência ao conjunto da sua obra, representam a teologia afirmativa, ou o esforço de falar de Deus, Dionísio explica que se prepara para apresentar em seguida o itinerário da teologia negativa, pois esse, como na ascensão de Moisés, mostra que nenhum conceito, nem sensível nem inteligível, é adequado para comunicar Deus.

Partindo daí que é menos adequado à realidade divina, o sensível, e avançando em direção ao que tem mais relevância para Deus, o inteligível, mais uma vez o autor evidencia que o objetivo do caminho é a interrupção do próprio caminho: as palavras dão lugar ao silêncio, os conceitos à união. É justamente essa a teologia negativa que entrou na história do pensamento cristão com o nome de teologia mística: «Tal como agora, penetrando na treva que está acima do intelecto, encontraremos não poucas palavras, mas a ausência completamente perfeita de palavras e de pensamento. Acolá o discurso, descendo do que está acima em direção às coisas últimas, expandiu-se, segundo a medida da descida, para uma multiplicidade proporcional; agora, ao contrário, subindo das coisas que estão abaixo em direção às que estão acima, ele se encolherá conforme a medida da subida e depois de toda a subida ficará totalmente silencioso e se tornará totalmente um com Aquele que é inefável». Por fim, Dionísio raciocina: se na teologia afirmativa era necessário partir dos conceitos inteligíveis, como os mais relevantes para a natureza divina, para chegar, apenas por último, aos sensíveis, reciprocamente, agora, na teologia negativa é preciso partir da negação de todos os conceitos sensíveis, pois são evidentemente os mais inadequados para pensar Deus, e só no final chegar a negar também os inteligíveis.

Nos últimos capítulos, que junto com o segundo, são os mais concisos do tratado, desvela-se uma intrincada relação de nomes, tanto sensíveis quanto inteligíveis, que necessitam ser negados para se referir a Deus. No quarto capítulo, enfatiza-se que, embora Deus não esteja desprovido de substância, é impossível predicar qualquer uma das categorias aristotélicas que permitem um entendimento ordenado do mundo sensível: «Dizemos, portanto, que a causa de todas as coisas, e que está acima de todas as coisas,

não é nem não-substancial nem não-vivente, nem sem palavra nem sem intelecto; não é corpo ou figura, não tem forma ou qualidade, nem quantidade ou peso; nem está em um lugar, nem vê ou tem tato sensível; não sente nem é sensível; nem tem desordem e perturbação, atormentada por paixões materiais, nem é impotente, sucumbindo à acidentes sensíveis, nem necessita de luz; nem é e nem tem alteração ou corrupção, divisão ou privação, fluxo ou qualquer outra coisa das coisas sensíveis».

No epílogo do tratado, Dionísio rejeita categoricamente a aplicação de qualquer propriedade típica do inteligível a Deus e por meio da negação e do paradoxo sintetiza as conclusões da sua teologia filosófica. Deus não se enquadra na definição de alma ou inteligência, não é limitado por palavra ou pensamento e transcende número e ordem. Deus não permanece inerte nem se movimenta, não se caracteriza como poder, luz ou vida. Deus escapa à categorização como substância ou eternidade, não se enquadraria como ciência ou unidade, não é identificado como divindade ou bondade. Deus é além de tudo, livre de todas as limitações e reside além do universo: «dele não há palavra, nem nome o conhecimento; nem é treva ou luz, nem erro ou verdade; nem dele há afirmação ou negação absolutamente, mas fazendo afirmações e negações das coisas que existem depois dela [a causal], ela mesma nem a afirmamos ou negamos, pois é também acima de toda afirmação a causa completamente perfeita e única de todas as coisas e acima de toda negação a excelência d'Aquele que está liberado de maneira simples de todas as coisas e está além do universo».

Os dois últimos capítulos do tratado podem, à primeira vista, parecer decepcionantes, visto que a intenção de Dionísio era evidenciar a brevidade do discurso ao concluir que Deus está além de toda afirmação e negação. O objetivo era mostrar que Deus é conhecido por não ser conhecido, uma treva super-luminosa, uma presença a qual não podemos compreender, mas que nos comprehende. No entanto, nessas últimas linhas, a empreitada pode parecer frustrante. A razão é que, precisamente porque Deus é uma treva super-luminosa, pensar nEle adequadamente não significa apenas negar todos os conceitos que podem ser ditos sobre Ele. Pelo contrário, significa permanecer no oximoro, no paradoxo, sem se cansar, continuando o caminho através da tensão polar que constitui o próprio ser de Deus. Como canta o Sal 84/83,11, trata-se de permanecer no limiar, em vez de atravessá-lo unilateralmente, concluindo a busca num contato abrangente ou num silêncio profundo que não é necessariamente sinal de ruptura ou descarte.

4. Conclusão

Dionísio Areopagita propõe um caminho teorético epistemologicamente sinuoso, intrincado e complexo, permeado de paradoxos e oximoros, que nos desafia a transcender as limitações conceituais em relação a Deus, mas também em relação ao homem. Nesse caso, o caminho se assemelha metaforicamente a uma dança entre opostos, em que cada passo equilibra a afirmação e a negação, a unidade e a multiplicidade. A insistência sobre a ascensão, enquanto meta, não se reduz à negação de conceitos, mas valoriza a celebração do paradoxo, ou seja, refere-se a um caminho marcado pela tensão não resolvida em direção a Deus, que só se realiza graças à entrega, ao abandono radical da parte do homem. Nesse contexto, Deus se caracteriza tanto como *luz* quanto *treva*, *trino* e *uno* simultaneamente, revelando uma riqueza de significado que transcende a compreensão racional.

A abordagem de Dionísio, utilizando uma gramática específica, representa e evidencia a essência do pensamento platônico-cristão, medida pela capacidade de habitar o limiar entre os opostos, evitando cair em resultados monistas ou ideológicos característicos de um ambiente que resiste ao pluralismo intelectual e multicultural. Mas convém sublinhar que, enquanto no neoplatonismo a ascensão a Deus ocorre por meio da natureza divina da alma e dos diversos graus do ser, em Dionísio esse caminho é caracterizado pela união mística com Deus através do amor, preservando a diferença ontológica entre Deus e os homens.

A teologia filosófica de Dionísio nos ensina ainda hoje que pensar sobre Deus é necessariamente lidar com paradoxos e oximoros, desafiando nossas categorias tradicionais de pensamento e convidando-nos a contemplar a complexidade da divindade que se reflete sobre a compreensão mesma da humanidade e consequentemente da religião. Sua abordagem celebra a superioridade da luz divina através da máxima incompreensibilidade, revelando uma compreensão que transcende as limitações do intelecto. Ao nosso ver, a proposta hermenêutica de Balthasar interpreta bem a Dionísio, ao destacar a transcendência de Deus e, ao mesmo tempo, a positividade dos limites do ser criado. De fato, Dionísio, em vez de manter o pensamento humano e a natureza divina rigidamente separados, ensina que o espiritual reside também na forma da aparência, assim como o silêncio coexiste com as palavras, e a unidade se encontra na separação.

Embora se deva reafirmar que o *Corpus* pouco mencione o caráter pessoal de Deus e, em particular, do evento Cristo, o tratado *De mystica theologia* se apresenta como um texto genuinamente cristão e altamente cristológico, caracterizado por um estilo original que ressoa a riqueza do encontro entre a tradição filosófico-platônica e aquela especificamente teológico-cristã. Para nós, de fato, a distinção entre platonismo e cristianismo se mede precisamente pela capacidade de permanecer no limiar, de percorrer sem resolução a continuidade do movimento incessante entre a mística e a lógica, o silêncio e a palavra, a unidade e a multiplicidade, sem nunca amortecer o paradoxo caindo num resultado unilateral e redutivo. É exatamente isso que o estudo de Dionísio nos convida a atualizar e promover: uma linguagem irredutivelmente paradoxal para pensar Deus, o homem e a religião.

A relevância contemporânea da teologia filosófica de Dionísio está em sua capacidade de sugerir a integração entre filosofia e teologia, ao abordar questões morais e éticas de modo perspicaz, desafiando mentalidades dualistas e promovendo uma visão holística da realidade. Sua proposta original ressoa a complexidade da experiência humana, oferecendo insights universais que transcendem as fronteiras culturais, religiosas e históricas. Seu convite para explorar o mistério paradoxal da treva e da luz com uma mente aberta e humilde pode eventualmente continuar a inspirar e desafiar muitos que não se conformam e nem promovem esquemas mentais e vitais restritos e exclusivistas. Enfim, ao encontrar em Dionísio um parâmetro articulador, que demarca a possibilidade de conveniência e atualidade da nossa tese, propomos repensar criativamente a expressão latina inicial e sugerir aos mais radicais: «*etsi Deus daretur super tenebras*».

Referências

- ANDÍA Y., «Dionysius as a Mystic», in EDWARDS M. – PALLIS D. – STEIRIS G. (eds.), *The Oxford Handbook of Dionysius the Areopagite*. Oxford/New York: Oxford University Press 2022, 653-669.
- ANDÍA Y., «Neoplatonismo y cristianismo en Pseudo-Dionisio Areopagita», in *Anuario filosófico* 33(2000) 363-394.
- ANDÍA Y., *Denys l'Aréopagite. Tradition et métamorphoses*. Paris: Vrin 2006.
- BALTHASAR H.U. VON, *Gloria. Una estetica teologica. Vol.2: Stili ecclesiastici. Ireneo, Agostino, Dionigi, Anselmo, Bonaventura*. Milano: Jaca Books 1985.
- BEIERWALTES W., *Platonismo nel cristianesimo*. Milano: Vita e pensiero 2000
- BELLINI E., «Saggio introduttivo», in DIONIGI AREOPAGITA, *Tutte le opere*. Milano: Bompiani 2009, 31-73.

- BONHOEFFER D., *Resistenza e resa. Lettere e scritti dal carcere* Cinisello Balsamo: San Paolo 2015.
- D'ARCAIS P. F., *Eтика senza fede* Torino: Einaudi 1992.
- DIONYSIUS AREOPAGITA, *Corpus Dionysiacum II*, ed. HEIL G. - RITTER A.M. Berlin-New York: Gruyter 2012, 133-150.
- EDWARDS M. – ALLEN M., «Marsilio Ficino and the Dionysian Corpus», in EDWARDS M. – PALLIS D. – STEIRIS G. (eds.), *The Oxford Handbook of Dionysius the Areopagite*. Oxford/New York: Oxford University Press 2022, 476-489.
- EDWARDS M. – PALLIS D. – STEIRIS G. (eds.), *The Oxford Handbook of Dionysius the Areopagite*. Oxford/New York: Oxford University Press 2022.
- GADAMER H.-G., *Verdade e Método*. Petrópolis: Vozes 1999.
- GARRONI E., *Senso e paradosso. L'estetica, filosofia non speciale*. Roma: Laterza 1995.
- GERÉBY G., «On the Theology of Dionysius», in EDWARDS M. – PALLIS D. – STEIRIS G. (eds.), *The Oxford Handbook of Dionysius the Areopagite*. Oxford/New York: Oxford University Press 2022, 670-686.
- HATHAWAY R.F., *Hierarchy and the Definition of Order in the Letters of Pseudo-Dionysius*. Nijhoff: The Hague, 1969.
- HUGONIS GROTI, *De iure belli ac pacis libri tres*. Amstelodami: Ioannem Blaeu 1651.
- IVÁNKA, E.V., *Platonismo cristiano. Recezione e trasformazione del Platonismo nella Patristica*. Milano: Vita e Pensiero, 1992.
- LECALDANO E. – SALMANN E., *Etica con Dio, etica senza Dio*. Udine: Forum 2009
- LECALDANO E., *Un'etica senza Dio*. Roma: Laterza, 2006.
- LILLA S., *Dionigi l'Areopagita e il platonismo cristiano*. Brescia: Morcelliana 2005.
- LILLA, S. *Pseudo-Denys L'Aréopagite, Porphyre et Damascius*, in ANDÍA Y (ed.), *Denys L'Aréopagite et ses postérité en Orient et en Occident*, Actes du Colloque International, Paris: 21-24, septembre, 1994, Paris: Institut d'Études Augustiniennes 1997, 117-152.
- LUTERO M., *De captivitate Babylonica ecclesiae praeludium*. Weimar: Hermann Böhlau 1888.
- MAFFESOLI M., *La nostalgie du sacré: Le retour du religieux dans les sociétés postmodernes*. Paris: Cerf 2020.
- MARK E. – MICHAEL A., «Marsilio Ficino and the Dionysian Corpus», in EDWARDS M. – PALLIS D. – STEIRIS G. (eds.), *The Oxford Handbook of Dionysius the Areopagite*. Oxford/New York: Oxford University Press 2022, 476-489.
- MARSILI FICINI, *Opera I*. Basilea: Henricpetrina 1561.
- MAZZUCCHI C. M., «Saggio integrativo: Damascio, autore del *Corpus Dionysianum*, e il dialogo *Perì politikēs epistémēs*», in DIONIGI AREOPAGITA, *Tutte le opere*. Milano: Bompiani 2009, 707-762
- MORIN E., *Connaissance, ignorance, mystère*. Paris: Hachette 2018.
- MOTIA M., «Dionysius and Gregory of Nyssa», in EDWARDS M. – PALLIS D. – STEIRIS G. (eds.), *The Oxford Handbook of Dionysius the Areopagite*. Oxford/New York: Oxford University Press 2022, 109-121
- NIELSEN K., *Ethics without God*. Buffalo: Prometheus Books 1989.
- OLIVETTI M.M., *Analogia del soggetto*, Roma: Laterza 1992.

REALE G., «Il Corpus Dionysiaca e i grandi problemi che suscita per la sua interpretazione», in DIONIGI AREOPAGITA, *Tutte le opere*. Milano: Bompiani 2009, 9-29.

SUSCA V., *Tecnomagia. Estasi, totem e incantesimi nella cultura digitale*. Milano: Mimesis 2022.

ZACHHUBER J., «Luther on Dionysius», in EDWARDS M. – PALLIS D. – STEIRIS G. (eds.), *The Oxford Handbook of Dionysius the Areopagite*. Oxford/New York: Oxford University Press 2022, 516-534.

Doutor em Teologia (Università Pontificia Gregoriana – Roma, 2021)
Professor dos Cursos de Filosofia e Teologia (Università Pontificia Salesiana - Roma)
E-mail: thiagonunesdb@gmail.com