

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESPÍRITO SANTO**  
**CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E NATURAIS**  
**DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

**A UNIÃO MÍSTICA COM O DIVINO PARA**  
**ALÉM (HÍPER) DO INTELECTO NO TRATADO**  
**‘SOBRE OS NOMES DIVINOS’**  
**DE DIONÍSIO AREOPAGITA:**  
**A Influência da Tradição Neoplatônica**

**WELIS CARLOS CLEMENTE**

**VITÓRIA/2018**

**WELIS CARLOS CLEMENTE**

**A UNIÃO MÍSTICA COM O DIVINO PARA  
ALÉM (HÍPER) DO INTELECTO NO TRATADO  
'SOBRE OS NOMES DIVINOS'  
DE DIONÍSIO AREOPAGITA:**

**A Influência da Tradição Neoplatônica**

Dissertação submetida ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Centro de Ciências Humanas e Naturais da Universidade Federal do Espírito Santo, como requisito parcial para obtenção do Título de Mestre em Filosofia, na área de concentração de Metafísica.

---

**Prof. Dr. Jorge Augusto da Silva Santos - Orientador**

**VITÓRIA/2018**

# SUMÁRIO

<b>RESUMO.....</b>	<b>05</b>
<b>INTRODUÇÃO.....</b>	<b>07</b>
<b>1. APOPHÁSIS E PRÁXIS DA HENOSIS EM PLOTINO.....</b>	<b>12</b>
<b>1.1 Introdução.....</b>	<b>12</b>
<b>1.2. Plotino e o Neoplatonismo.....</b>	<b>13</b>
<b>1.3. Via Positiva do UM (Kataphasis).....</b>	<b>18</b>
<b>1.4. Via Negativa do UM (Apothesis).....</b>	<b>26</b>
<i>1.4.1 A Via Negativa segundo a Perspectiva de D. Carabine.....</i>	<i>28</i>
<i>1.4.2 Via Negativa segundo a Perspectiva de Shen-HO.....</i>	<i>33</i>
<b>1.5. Henosis ou União Absoluta com o UM.....</b>	<b>36</b>
<b>2. NEGATIVIDADE E PARTICIPAÇÃO EM DIONÍSIO.....</b>	<b>40</b>
<b>2.1 Diferença entre Plotino e Dionísio.....</b>	<b>41</b>
<i>2.1.1 Movimento Circular de Morada, Emissão e Retorno (μῆ, πρόοδος, ἐπιστροφή).....</i>	<i>43</i>
<i>2.1.2 Tríade Ser (ὄντως), Vida [(αὐτο)ζωή] e Sabedoria (σοφία).....</i>	<i>45</i>
<b>2.2. Negatividade e Apophasis em Dionísio Areopagita.....</b>	<b>47</b>
<b>3. A Participação Em Dionísio Areopagita.....</b>	<b>54</b>
<b>4. CONCEITO DE HENOSIS E MÍSTICA EM DIONÍSIO AREOPAGITA.....</b>	<b>65</b>
<b>4.1 Análise Estrutural do DN.....</b>	<b>65</b>
<i>4.1.1 Esboço estrutural de Tomás de Aquino.....</i>	<i>66</i>
<i>4.1.2 Esquema Interpretativo de Von Ivánka.....</i>	<i>66</i>
<i>4.1.3 Exegese Estrutural de Von Balthasar.....</i>	<i>68</i>

<b>4.2 Exegese do Conceito de Henosis no DN.....</b>	<b>71</b>
4.2.1 DN I,I, 585 B ( <i>União Inefável e Desconhecida</i> ).....	71
4.2.2 DN II, 7, 645 A ( <i>União segundo as Escrituras</i> ).....	72
4.2.3 DN V, 1, 816 B ( <i>Substância Supersubstancial e União Superior</i> ).....	74
4.2.4 DN V, 6, 820 C-821 A ( <i>A União das linhas com Centro do Círculo</i> ).....	75
4.2.5 DN V, 7, 821 B-C ( <i>União Inconfusa das Razões da Natureza</i> ).....	76
4.2.6 DN VII, 1 865D-869C ( <i>Hierotheu e a União que excede o Intelecto</i> ).....	78
4.2.7 DN VII 3 869C-872A ( <i>União para Além do Intelecto</i> ).....	85
<b>CONCLUSÃO .....</b>	<b>88</b>
<b>BIBLIOGRAFIA.....</b>	<b>93</b>

## RESUMO

O surgimento no Ocidente Medieval Latino das obras que compõem o “*Corpus Dionysiacum*” conduziu a uma renovação no estudo da mística religiosa. Os escritos do Dionísio Areopagita apresentava a fusão de dois universos de reflexão importantes para a relação do Homem com o Divino: o cristianismo e o neoplatonismo. Suas obras foram estudadas ao longo dos séculos de muitas maneiras, mas a filosofia ontológica dionisiana foi menosprezada como pouco original ou permaneceu subserviente a Teologia. A leitura teológica dos tratados dionisianos eclipsou por longo tempo uma perspectiva filosófica própria contendo elementos originários em relação tanto ao neoplatonismo quanto a patrística cristã. Dionísio desenvolve os modos de união divina não somente em concordância com o Cristianismo, mas também inspirado pelas ideias desenvolvidas pelo Neoplatonismo. Partindo da concepção de Deus como “HiperBem” ou a “Suprema Bondade” buscamos demonstrar como o homem pode alcançar a União Mística com o Divino mediante a exegese do conceito da *ἕνωσις* (*Henosis*). Com o uso de uma metodologia exegética colhida diretamente nas fontes textuais, este trabalho objetiva proporcionar ao leitor uma compreensão filosófica do conceito da *ἕνωσις* como princípio fundamental para a realização da União Mística entre Homem e Divino.

**PALAVRAS-CHAVE:** Metafísica, Neoplatonismo, Mística Ocidental, Platonismo Cristão, Filosofia Medieval.

## ABSTRACT

The appearance in the Occident Medieval Latin of the works that you/they compose "*Corpus Dionysiacum*" drove her/it a renewal in the religious mystic's study. Dionysius' writings presented the coalition of two important reflection universes for the Man's relationship with the Divine: the Christianity and the Neoplatonism. Their works were studied along the centuries of many sort things out, but the philosophy ontological Dionysian was despised as little original or it stayed obsequious the Theology. The theological reading of the treatises Dionysians eclipsed for long time an own philosophical perspective containing original elements so much in relationship to the Neoplatonism as the Christian Patristic. Dionysius develops the manners of divine union not only in agreement with the Christianity, but also inspired for the ideas developed by Neoplatonism. Leaving of the conception of God as "HiperGood" or the "Supreme Goodness" looked for to demonstrate as the man can reach the Mystic Union with the Divine by the exegesis of the concept *ἕνωσις* (*Henosis*) with the use of a methodology exegesis picked directly in the textual sources, this works lens to provide to the reader a philosophical understanding of the concept of the *ἕνωσις* as fundamental principle for the accomplishment of the Mystic Union among Man and Divine.

Keywords: Metaphysics, Neoplatonism, Western Mystic, Christian Platonism, Western Philosophy.

## INTRODUÇÃO

A Filosofia Medieval envolve o estudo de diversas correntes filosóficas centralizadas na influência exercida de um lado pelo Platonismo e de outro pelo Aristotelismo. Na maioria das obras enciclopédicas a Filosofia Medieval é reduzida ao estudo histórico de dois grandes pensadores: Santo Agostinho e Santo Tomás de Aquino. Devido a grandiosidade das suas obras e a influência exercida posteriormente, recebem o status de máximo expoente do período filosófico. Geralmente, fica-se com a impressão que a Filosofia Medieval inicia-se com Santo Agostinho, expoente da corrente patrística, e termina com Santo Tomás de Aquino, expoente da corrente Escolástica, e após ele há um período de transição para a Modernidade.

A Filosofia Medieval, entretanto, abarca um longo período muito fértil em doutrinas filosóficas que se misturam e se fundem na concepção de novas escolas de pensamento. Neste contexto encontramos muitos filósofos que exerceram notável influência na Filosofia, na Teologia e, especialmente, na corrente especulativa mística. Um deles é o autor das obras que compõem o chamado *Corpus Dionysiacum*. Sua autoria foi atribuída por muitos séculos a Dionísio, discípulo convertido pelo apóstolo Paulo no Areópago de Atenas (At 17, 34). As obras que compõem o Corpus são: *De Caelesti Hierarchia (CH)*, *De Ecclesiastica Hierarchia (EH)*, *De Divinis Nomibus (DN)* e *De Mystica Theologia (MT)* e dez cartas.

O *Corpus Dionysiacum* é uma das fontes mais importantes do pensamento medieval, tendo influenciado profundamente vários filósofos no período medieval e moderno. É difícil encontrar uma obra de história da Filosofia Medieval que não contenha referências ao *Corpus*. A influência de Dionísio no pensamento filosófico ocidental é um fato absolutamente determinante para a teologia e para a filosofia. Ao longo de todo o período histórico medieval a autoria do *Corpus Dionysiacum* foi atribuída a Dionísio, discípulo de Paulo convertido no Areópago, primeiro Bispo de Atenas e evangelizador da Gália, permaneceu indiscutível. As primeiras dúvidas foram lançadas no Renascimento, durante a Reforma Protestante, e descartadas definitivamente por pesquisas filológicas realizadas no fim do Século XIX. Desde então o autor desconhecido destas obras passou a ser referido como Pseudo-Dionísio Areopagita.

Dionísio Areopagita transmitiu à tradição cristã-teológica uma forma de pensamento extremamente forte e paradoxal. Por um lado, afirma que a finalidade última da vida humana é, acima de tudo, a união com Deus. O Divino, como Princípio gerador de todas as coisas e estar para além de todo conhecimento humano, nem por isso se subtrai à participação na criação. A incognoscibilidade divina dificulta a ideia da união da Alma com o Criador, uma vez que esta não poderia ser concebida como supressão do criado e fusão com Deus. Por outro lado, existe uma metodologia teológica extremamente racional, através da qual a linguagem falada é articulada em sistemas (simbólico, metafísico e revelado) que organizam a realidade ontológica em hierarquias que obedecem a regras precisas de purificação, iluminação e perfeição. Surge desse esforço reflexivo o esboço de uma “suma teológica”, ora necessária, abrangente e racional, ora impotente na própria coerência para estabelecer a união desejada com Deus.

Para Dionísio há três vias para o conhecimento de Deus: a primeira é a teologia catafática (afirmativa), consiste na afirmação dos vários atributos divinos a partir do conhecimento intelectual das coisas sensíveis. Dionísio faz críticas a esta via afirmando que quanto mais recorremos a conceitos extraídos do mundo sensível mais os nossos enunciados intelectivos vão se tornando inadequados. A segunda via é a teologia apofática (negativa), em que consiste na negação daquilo que Deus é, ou seja, afirma a sua absoluta transcendência. Na compreensão de Dionísio não é possível afirmar a natureza divina de Deus, mas somente podemos dizer o que Deus não é, uma vez que nosso conhecimento humano é imperfeito e não consegue atingir a realidade divina. A terceira via é a Teologia simbólica que está entre o conhecimento afirmativo e o negativo, pois tiram seus conceitos de ambos os conhecimentos, aplicando a Deus de modo figurado.

No *Corpus Dionysiacum* encontramos duas correntes de pensamento filosóficas nitidamente distintas. A primeira corrente de pensamento deriva da filosofia grega do neoplatonismo tardio, marcada principalmente pelas obras de Plotino e Proclo. Plotino é o pensador grego mais original desde o surgimento de Platão e Aristóteles. Herdeiro do pensamento platônico, a filosofia plotiniana sofre uma transformação que a conduz para o lado místico. A segunda corrente de pensamento é o cristianismo, cujas ideias principais foram tiradas da patrística grega. Estas duas correntes estão tão intimamente entrelaçadas que não é possível afirmar qual é a corrente principal e qual é a secundária. A fusão das duas correntes no interior da filosofia dionisiana conduz a importante questão, objeto de amplo debate acadêmico: Será Dionísio um filósofo grego neoplatônico que incorporou elementos da

patrística cristã grega ou será um filósofo cristão que incorporou elementos do neoplatonismo tardio? É difícil encontrar uma resposta satisfatória a pergunta e há representantes para as duas correntes. É possível afirmar com certeza que, embora haja elementos semelhantes entre o pensamento dionisiano e o pensamento neoplatônico, há também diferenças que parecem indicar que Dionísio era muito mais que um filósofo neoplatônico.

Os estudos filológicos realizados no fim do Século XIX descobriram uma estreita semelhança entre grandes porções contidas nas obras dionisianas com obras neoplatônicas. A partir dessas descobertas houve um perigo constante, que ao final aconteceu, do ‘Pseudo-’ eclipsar o ‘Dionysius’ no estudo filosófico das suas obras. A consequência desse eclipse é a depreciação da filosofia de Dionísio e sua rotulação como uma grotesca reação cristã do neoplatonismo. Tomando como ponto de partida fundamental a incognoscibilidade de Deus que pertence a uma realidade de transcendência total em relação à criação, inúmeros acadêmicos se deixaram levar por esse princípio para afirmar que a doutrina dionisiana era uma filosofia neoplatônica oculta sob as vestes de uma teologia cristã.

Todavia, no final do século XX surge um novo campo de estudo sobre as obras do *Corpus Dionysiacum* enfocando uma perspectiva de cunho propriamente filosófica. A novidade não consiste na descoberta de uma filosofia inexistente ou que não tenha sido estudada anteriormente. Porém, busca ressaltar uma filosofia já existente e que estava subjacente a doutrina cristã, obnubilada pela leitura teológica que a Escolástica proclamou como única possível do *Corpus* e, porque não era relevante para o contexto cristão-eclesiástico daquele período, desconsiderou sem dedicar maior atenção. Mais tarde, desvinculando a filosofia do estudo teológico menosprezam a possibilidade de sua existência, considerando-a como uma cópia pobre da doutrina neoplatônica de Proclo.

Ora, a nova perspectiva mencionada afirma que algo que não foi estudado anteriormente não significa necessariamente sua inexistência. Afirmam também que há na doutrina dionisiana elementos originais suficientes para declarar sua diferença da doutrina neoplatônica e a existência de uma filosofia eminentemente dionisiana. Sua relação com a tradição neoplatônica é a mesma que outros filósofos, como Jâmblico, Porfírio, Damásio e Proclo, ou seja, são devedores de Platão e Plotino, mas desenvolveram características suficientes para afirmar uma filosofia própria.

A obra *De Divini Nominibus* (DN) é a mais filosófica de todas as outras que compõem o *Corpus Dionysiacum*. Conforme entendimento de Dionísio, a inefabilidade de Deus não

permite ao homem entender o mistério divino em si mesmo, ou seja, o homem não possui um intelecto capaz de compreender este Deus que está para além de todas as coisas. Todavia, a auto manifestação de Deus se dá, pela superabundância de seu Amor (*μωνῆ*), em gerar todos os seres existentes (*πρῶδος*), e pelo conhecimento intelectual que adquirimos dos seres criados, podemos ascender ao seu retorno (*ἔπιστροφή*), seguindo a via amorosa da sua Bondade. O retorno da alma humana ao seu ser criador se dá pela União Mística, mas esta união não acontece no nível sensível e nem mesmo no nível intelectual, mas sim na união que excede o intelecto (*ἔσ ὅ ἐ νοῶν*), ou seja, uma união mística que transcende todos os níveis gnosiológicos e intelectuais, expresso no conceito dionisiano de “*Hénosis*” (*ἔνωσις*).

O objetivo que nos propusemos nessa dissertação é realizar uma investigação exegético-conceitual a partir de uma perspectiva filosófica acerca do conceito de “*Henosis*”. No desenvolvimento desta dissertação, faremos uso dos procedimentos metodológicos analíticos de pesquisa bibliográfica diretamente da fonte das obras do próprio autor como também dos seus principais comentadores. Com este expediente metodológico, o trabalho visa, em seus objetivos, proporcionar ao leitor uma compreensão filosófica deste conceito fundamental na obra de Dionísio e que constitui ponto central de sua espiritualidade mística.

Assim, no primeiro Capítulo da dissertação, procuramos expor uma introdução acerca do Neoplatonismo e Plotino, considerado o fundador dessa corrente filosófica. No primeiro momento oferece uma síntese dos principais conceitos neoplatônicos para, em seguida, realizar uma reflexão centrada na Primeira Hipóstase, o Primeiro Princípio designado por UM, a partir de dois caminhos: a via catafática e a via apofática. Ainda nesse capítulo apresentamos uma exposição da compreensão plotiniana do conceito da *ἔνωσις*.

Começamos o segundo capítulo destacando a herança neoplatônica recebida por Dionísio. Em seguida buscamos uma compreensão prévia acerca de pontos fundamentais entre a doutrina plotiniana e a dionisiana, sua convergência e suas diferenças. Procuramos demonstrar nesse capítulo que Dionísio, embora seja devedor nas suas principais ideias de Plotino, possui também pontos inovadores que se conectam fortemente com a doutrina cristão-teológica. Os aspectos filosóficos que divergem entre o neoplatonismo plotiniano e o cristianismo dionisiano, dois são expostos nesse capítulo: o processo de negatividade ou hipernegação e o tema da participação dos seres com o Criador.

Por último, o terceiro capítulo é o mais importante da pesquisa. Os dois primeiros capítulos constituem uma preparação conceitual para a elaboração do terceiro. Mediante uma

análise bibliográfica dos textos diretos da fonte, elaboramos exegese das passagens no DN em que o termo *ἔνωσις* é usado por Dionísio para descrever o processo de união para além do intelecto. Seleccionamos as passagens que, em nossa opinião, constituem as mais significativas para a compreensão filosófica do conceito assim como Dionísio entende. Temos ciência que o tema é muito complexo e envolve múltiplos fatores não abordados nessa pesquisa. Constitui, na verdade, um ponto de partida muito mais que uma viagem no universo dionisiano.

## CAPITULO I

### APOPHÁSIS E PRÁXIS DA HENOSIS EM PLOTINO

#### 1.1 Introdução

Nos anos finais da antiguidade (ou no primeiro século da era cristã) o homem helênico-romano é dominado pela pergunta acerca do sentido da vida. O homem que pertence ao Império Romano, quer fosse cidadão ou não, encara o mundo circundante como desprovido de sentido ou permeado de uma essência do mal. Sente como se vivesse em uma espécie de prisão sem qualquer esperança de liberdade. Seu mundo é estranho, irreconhecível e cheio de incertezas e dúvidas. Este clima provoca no homem deste período uma ansiedade e angústia incomum que conduz a busca por uma saída ou uma solução que permita encontrar seu lugar neste mundo aterrador e um sentido para viver.<sup>1</sup>

É possível encontrar em outras culturas ou em determinados momentos históricos a mesma busca pelo sentido da vida. Contudo, esta etapa final da antiguidade é caracterizada pela profundidade da busca radical da sua existência, como se o homem deste período estivesse sufocado por uma angústia exasperante que o conduz ao desejo intenso de salvação. O desejo angustiante é caracterizado pela universalidade: o cidadão romano, os cristãos sem cidadania, os escravos que servem aos seus senhores, os filósofos das várias escolas, sejam platônicos, estoicos ou pitagóricos, todos sentem o mesmo desejo de salvação. A vida na qual estão imersos é, pois, “uma mentira, um teatro ou uma ilusão onde todos estão enfeitados.”<sup>2</sup> Enfim, a vida está resumida a um puro nada, a mais simples contingência. Todos sentem o fardo pesado do enigma da existência humana e nutrem um forte desejo de liberdade e salvação.

---

<sup>1</sup> Cf. DODDS, E. R. **Pagan and Christians in an Age of Anxiety. Some Aspects of Religious Experience From Marcus Aurelius to Constantine.** Cambridge University Press, 1965. Este livro de Dodds é considerado um clássico no estudo da filosofia no final da antiguidade. Neste breve, porém denso, estudo Dodds define o período que compreende o final do século II d.C. até o declínio do Império Romano como “Época de Anxiedade”.

<sup>2</sup> Ver ALSINA CLOTA, J. **El Neoplatonismo: Síntesis del Espiritualismo Antiguo.** Barcelona: Anthropos, 1989. Pp. 20. Todas as traduções desta obra são nossas.

O valor absoluto a ser alcançado é a paz espiritual, pois o homem deseja acima de qualquer outro bem abraçar a salvação, porém não sabe qual caminho seguir para atingir seu objetivo. O único caminho que lhe resta é o retiro espiritual, o recolhimento na solidão e uma vida de contemplação. Na prática é imposta uma fuga do mundo do qual não tem qualquer sensação de pertencimento e que lhe parece estranho e amedrontador. A fuga do mundo coincide com um ideal, assim como uma meta de toda contemplação: a imitação de Deus.<sup>3</sup>

O homem helênico-romano do final da antiguidade não espera uma resposta para sua indagação pelo sentido da vida baseada na lógica filosófica, semelhante àquelas encontradas pelos filósofos pré-socráticos. Suas indagações vão ao nível mais profundo e complexo, que é consequência de uma cisão interior mais radical decorrente da ruptura entre o homem e o mundo. O homem ao qual nos referimos não encontra no mundo que o cerca sinais de sua presença, não reconhece esse mundo como algo que lhe pertença, porque vê este mundo como algo distante e separado. Diante disso, é como se o solo ontológico que lhe dá sustentação tivesse desaparecido e fosse substituído por uma terrível solidão. Segundo Alsina esta solidão do homem “só se compreende, também, a luz do naufrágio daquela imagem do mundo, segura e inquebrantável, perfeita e ordenada, elaborada nos primeiros séculos da filosofia antiga.”<sup>4</sup> Neste solo histórico-cultural caracterizado pela busca ontológica-existencial surge uma nova corrente filosófica que se tornará predominante até o fechamento da última escola em Atenas no ano de 529.

## 1.2. Plotino e o Neoplatonismo

O Neoplatonismo, enquanto corrente filosófica, está indissoluvelmente associada ao nome do filósofo Plotino, reconhecido pelos historiadores como seu fundador. Plotino mesmo não se reconhece como fundador de nova corrente filosófica, e provavelmente teria protestado fortemente se recebesse essa alcunha. Ele acreditava que era um autêntico discípulo de Platão. Seu propósito era esclarecer aquelas passagens que nos diálogos platônicos aparecem em forma de mitos. Ou seja, realiza um esforço intelectual para decifrar na forma de *conceitos* e não apenas em *relatos* o que aparece nos diálogos, segundo sua opinião, de forma ambígua. Propõe-se a clarificar as passagens que os leitores tinham dificuldade em compreender

---

<sup>3</sup> Cf. ALSINA CLOTA, 1989. Pp. 22.

<sup>4</sup> Cf. Idem, Pp. 23.

justamente sobre um tema que era, para Plotino, o mais importante na doutrina platônica, a saber, a salvação da alma individual.

Uma breve exposição acerca dos pontos fundamentais do pensamento plotiniano pode ser iniciada com uma citação de Dopazo Gallego:

(...) a filosofia de Plotino constitui um grande esforço para superar o dualismo platônico do sensível (as coisas) e o inteligível (as ‘formas’ ou ‘ideias’), que é visto agora como insatisfatório e necessitado de uma elaboração mais rigorosa. Seu esforço se aplica, em consequência, em introduzir uma série de mecanismos de mediação que, tomados das escolas filosóficas de seu tempo (estoicismo, ecletismo, neopitagorismo..) tratam de explicar o modo em que o real há sido concebido pelo Uno transcendente (chamado por Plotino como ‘processão’) e, por outro lado, o modo em que a alma humana pode volver a fundir-se com seu princípio criador (denominado como ‘conversão’).<sup>5</sup>

A biografia de Plotino está cercada de mistérios, em parte porque não se preocupava em relatar sua vida e em parte por que era do seu interesse manter assim para aumentar a força dos seus ensinamentos. Sabemos que nasceu no Egípcio e estudou filosofia a maior parte da sua vida em Alexandria, depois viajou por certo tempo pela Síria até chegar a Roma e fundar uma escola filosófica. Plotino considerava a si mesmo como um autêntico discípulo de Platão, cujo objetivo era continuar a obra platônica no sentido de esclarecer alguns pontos obscuros ou não totalmente sistematizada. Em Roma fundou uma escola de Filosofia com ajuda de amigos. Sua escola gozou de ampla popularidade e atraiu muitos discípulos de vários lugares.

Porfírio de Tiro foi um dos principais discípulos de Plotino. Como filósofo erudito, Porfírio estudou lógica e matemática antes de mudar para Roma. Sua chegada marca decisivamente a produção filosófica de Plotino. O intenso debate que acontecia nas aulas impulsionou Plotino a desenvolver uma prolífica produção filosófica e escrever os seus mais importantes tratados. Após a morte do mestre, Porfírio compôs uma biografia narrando os principais fatos de sua vida, sua produção filosófica e aspectos curiosos que a marcaram. Tomou sobre si a tarefa de compilar, organizar e reordenar todos os tratados escritos por Plotino, agrupando seus tratados em seis grupos, cada grupo contendo nove tratados e

---

<sup>5</sup> Cf. DOPAZO GALLEGO, A. **Plotino. La Odisea del Alma entre la Eternidad y el Tiempo**. Bonalitra Alcompas, 2015. Pp. 11.

organizando-os por temas próximos. Surgiu assim a obra que contém os escritos de Plotino chamado “*Enéadas*”.

Falar da vida de Plotino é sem sentido para nossos objetivos. Além do mais, sua biografia é bem conhecida devida em grande parte ao seu discípulo Porfírio que escreveu um livro relatando sua vida. Porfírio é um dos maiores discípulos de Plotino e um divisor do seu magistério e produção intelectual em um antes e um depois de sua chegada. Segundo Bréhier, Plotino só escreveu 21 tratados das *Enéadas*<sup>6</sup> antes de Porfírio chegar à escola, e após, no período de pouco mais de cinco anos, escreveu 23 tratados.<sup>7</sup> A explicação encontrada por Bréhier para esta intensa atividade intelectual de composição dos tratados se deve a natureza interrogante de Porfírio. Para exemplificar esta dinâmica entre mestre e discípulo, relata uma passagem extraída da biografia de Porfírio:

Em certa ocasião Porfírio interrogou a Plotino durante 3 dias acerca da união do corpo com a alma. Esta forma de proceder desagradou a um tal Taumásio, ouvinte estranho a escola, que ‘dizia que queria guardar por escrito os argumentos gerais desenvolvidos na discussão e ouvir o próprio Plotino falar; mas não podia consentir que Porfírio desse respostas e formulasse perguntas’. ‘Sem dúvida, respondeu Plotino, se Porfírio não indica com suas perguntas as dificuldades que temos que resolver, não teremos nada que escrever’.<sup>8</sup>

Porfírio não somente escreveu uma biografia de seu mestre, mas após sua morte recompilou de forma sistemática todos os tratados, agrupando-os em seis conjuntos de nove tratados e cada conjunto tratam de um tema de sua doutrina. Porfírio deu a este conjunto de tratados o nome de “*Enéadas*”.

Não é propósito de este capítulo apresentar uma introdução da filosofia plotiniana. Por outro lado torna-se necessário para a compreensão posterior do conceito de *ἕνωσις* (*Henosis*) a apresentação dos aspectos fundamentais e básicos de sua doutrina.

---

<sup>6</sup> Há muitas edições e traduções das *Enéadas* de Plotino. Para nosso propósito vamos usar a edição bilíngue grego-inglesa. PLOTINUS. **Enneads**. Cambridge: Harvard University Press, 1989. 7 Volumes. Esta edição foi traduzida e comentada por um dos grandes especialistas em língua inglesa deste filósofo, A. H. Armstrong. Todas as traduções foram feitas por mim a partir do texto em inglês. Qualquer erro que possa ser encontrado assumo a responsabilidade. O primeiro volume contém uma tradução da Biografia de Plotino escrito por Porfírio, pp. 02-90.

<sup>7</sup> Cf. BRÉHIER, E. **La Filosofía de Plotino**. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1953. Pp. 34-35.

<sup>8</sup> Cf. BRÉHIER, 1953. Pp. 34-35.

O tema básico da síntese filosófica de Plotino é o mesmo tema presente nos diálogos platônicos da *fuga e ascensão* da alma.<sup>9</sup> Mas, em Plotino o tema da fuga e ascensão da alma deve ser acrescentado um movimento de *retorno*, ou mais precisamente, no retorno da alma ao interior de si mesmo.<sup>10</sup> Esta fuga não significa algo físico, mas consiste na separação da alma do corpo. Bréhier descreve este duplo movimento da alma da seguinte maneira:

Vemos que a alma pode estar animada por um duplo movimento, um movimento de ascensão, que é ao mesmo tempo um recolhimento interior, um voltar-se sobre si mesmo, uma fuga do corpo, e um movimento de queda que a submerge no corpo, na vida e no esquecimento de sua própria natureza.<sup>11</sup>

Este duplo movimento demonstra o esforço da alma na busca para tornar-se semelhante a Deus, mediante o uso das virtudes. O movimento de fuga do mundo exterior realizado pela alma, buscando no interior de si mesmo segurança e refúgio, é também um movimento de ascensão que acontece em duas etapas: a primeira etapa descreve o movimento que parte do sensível em direção ao inteligível e na segunda etapa o movimento supera o inteligível para culminar no encontro com o Bem<sup>12</sup>.

O duplo movimento que a alma realiza, de fuga e ascensão ao mesmo tempo, acontece na dimensão interior do homem e não na exterioridade. Por isso o sistema plotiniano foi descrito como uma mística da imanência numa metafísica da transcendência, porque sua ascese mística está baseada, em última instância, em uma determinada concepção metafísica e antropológica que deve ser estudada previamente.

Plotino denominará este movimento, segundo Dopazo Gallego, como “processão”, isto é, o movimento pelo qual todo o real emana ou flui desde o princípio superior no qual permanecia implicado o conteúdo virtualmente.”<sup>13</sup> O objetivo da processão é tentar uma explicação racional e filosófica do Uno, algo que aparecia nos diálogos platônicos somente nos mitos como um recurso substitutivo da explicação. Segundo Plotino a emanação do real

<sup>9</sup> Cf. DOPAZO GALLEGO, 2015. Pp. 15. Nota 5. Segundo este autor o tema da fuga e ascensão da alma aparece nos seguintes diálogos de Platão Teeteto 176 a-b; Banquete 211b-212a; República 514 a- 521b; Fedro 246d - 248c.

<sup>10</sup> Cf. a Introdução e os Comentários da edição espanhola de PLOTINO escrita por Jesús Igal. **Éneadas. I-II**. Madrid: Editorial Gredos, 1982. Introducciones, Traducciones y notas de Jesús Igal. O tradutor da edição espanhola das Enéadas faz uma longa introdução sobre a vida e os principais aspectos da filosofia de Plotino.

<sup>11</sup> Cf. o livro de BRÉHIER, Pp. 50.

<sup>12</sup> Cf. Os comentários de JÉSUS IGAL na introdução a sua edição das Enéadas, 1982, pp. 23.

<sup>13</sup> Cf. DOPAZO GALLEGO, 1989. Pp. 63.

se dá através de três níveis ontológicos, e somente três, chamado de “Hipóstases”, que são o Uno, a Inteligência e a Alma.<sup>14</sup>

Não resta a alma humana nenhuma escolha a não ser obedecer à lei universal que a move em direção a encarnação no corpo humano e material. Uma vez encarnada, entretanto, a alma possui liberdade para apegar ou desapegar-se da matéria na qual está rodeada. Segundo Bréhier, Plotino está fazendo uma crítica a doutrina órfico-pitagórica. Esta doutrina entende a encarnação da alma como uma decadência de sua natureza divina realizada por um Demiurgo que criou o mundo como ato de maldade. Nesta perspectiva, presente também na doutrina platônica, o corpo é visto como uma prisão que sepulta a alma no seu interior, impedindo seu retorno ao criador.<sup>15</sup> Diferente desta doutrina, Plotino afirma que a queda da alma é um acidente, mas uma vez ocorrido, possui as capacidades para se redimir e não apegar-se ao mundo sensível.

Plotino defende uma concepção completamente diferente da alma e oposta a doutrina órfico-pitagórica, também sustentada amplamente pelos gnósticos do seu tempo. Considera a alma como não pertencente a este mundo; só por acidente está implicada na ordem visível, e, para sua desgraça, como consequência de uma queda. Para a alma caída se formou a ordem sensível, mas a alma tem uma espontaneidade própria e radical que lhe permite redimir-se.<sup>16</sup>

A principal consequência do apego da alma as coisas materiais e sensíveis é a debilitação e paralização progressiva das faculdades superiores e intelectivas até culminar, em última instância, na sua morte. O Eu do homem é reduzido aos níveis inferiores do estado animal ou vegetal, e se a vontade torna-se a vida de um vegetal, seu Eu fica reduzido a um vegetal e com toda certeza, sua alma renascerá como vegetal na próxima encarnação.<sup>17</sup>

Surge daí a necessidade da fuga, ou retorno para o “alto”, isto é, retorno a primeira Hipóstase de onde emanou, buscando reativar a atividade do nível intelectual e deixando inoperantes o sensitivo e o vegetativo. Todavia, Plotino entende que, por mais profunda que seja a queda da alma, o nível intelectual supra discursivo nunca sofre a queda. Acontece que

<sup>14</sup> Veja ALSINA CLOTA, 1989. Principalmente a p. 53.

<sup>15</sup> Cf. BRÉHIER, Op. Cit. 76-78.

<sup>16</sup> Veja BRÉHIER, Op. Cit. 86. O conjunto de crenças mencionado aqui por Bréhier são duas doutrinas muito importantes na filosofia grega: o animismo (doutrina órfico-pitagórico) e o vitalismo (estoicismo). Cf. as pp. 78-85, para uma breve exposição dessas doutrinas elaborada por Bréhier.

<sup>17</sup> Cf. JÉSUS IGAL, Op. Cit. pp. 94. Cf. Também I 8, 14 44-50; III 4, 2 11-24. As citações das Enéadas são todas extraídas da tradução de Armstrong. O algarismo romano indica a Enéadas, o primeiro número arábico indica o livro da Enéada e o segundo o capítulo e, por fim, os últimos números indicam as linhas conforme o texto grego.

quando o homem não usa o nível intelectual, este fica desligado do Eu atual, mas permanece inoperante, quase adormecido.

O conceito de *ἔνωσις* na doutrina plotiniana está intimamente relacionado com o processo de ascensão e purificação da Alma. Plotino acredita firmemente ser capaz de encontrar nos diálogos platônicos noções fundamentais para distinguir dois graus de virtude: o primeiro é próprio das virtudes cívicas, cujo objetivo é colocar ordem nos elementos animais da alma, mantendo distantes os apetites e paixões para que estes não entrem em conflito com a razão;<sup>18</sup> o segundo grau é precedido por um processo drástico de purificação com a finalidade de separar a alma do corpo de tal modo que o corpo não possa compartilhar com a alma nem as afecções e nem as opiniões próprias. Este processo é obra das virtudes purificativas, que são as virtudes superiores propriamente ditas da razão. Consiste em remover da alma o barro da matéria, limpando-a de todas as coisas sensíveis às quais se apegou e, ao mesmo tempo, criar uma armadura de proteção contra os apegos terrenos.<sup>19</sup>

O processo de purificação e limpeza da alma é seguido pelo processo da conversão, isto é, a união da alma com a inteligência. Esta união já é virtude superior perfeita e consiste na visão e iluminação da alma que, por meio da reminiscência, atualiza os elementos inteligíveis que permanecia dormidos no seu interior. Deste modo a alma humana consegue superar a primeira etapa do itinerário de passagem nível do sensível e retorno ao nível do inteligível usando a purificação que culmina na sua iluminação mediante a reminiscência e consequente união com a Inteligência por meio das virtudes perfeitas.<sup>20</sup>

### 1.3 Via Positiva do UM (Kataphasis)

A questão fundamental que serve como ponto de partida para Plotino na elaboração de sua doutrina é a dimensão espiritual do homem, ou seja, refletir sobre a queda e o retorno da alma e, conseqüentemente, sua união espiritual com UM. Segundo sua compreensão a única realidade autêntica válida para a existência humana é a vida espiritual que procede do UM e termina no mundo material e sensível. Explicar a natureza dessa vida espiritual e como tudo emana do UM, a Primeira Hipóstase, é a tarefa hercúlea que se propõe Plotino.

<sup>18</sup> Cf. I 2, 1 16-21; I 2, 2 13-16.

<sup>19</sup> Cf. JÉSUS IGAL, Op. Cit. pp. 95-96.

<sup>20</sup> Idem, pp. 96.

A reflexão metafísica acerca do UM foi consolidada pela tradição mediante dois caminhos: a Via Afirmativa (catafática) que busca estudar o que o UM é através da afirmação da sua natureza; e a Via Negativa (apofática) que faz o seu inverso, ou seja, busca conhecer a natureza do UM mediante a negação de todos os atributos divinos para chegar a sua essência.<sup>21</sup> Segundo Gilson os enunciados afirmativos tornam-se cada vez mais inadequados à medida que recorremos a conceitos extraídos das coisas sensíveis para descrever o UM.<sup>22</sup>

O primeiro ponto que devemos ter em mente é que nenhuma forma de conhecimento da via negativa pode existir sem o conteúdo positivo da natureza do UM. Ou, em outras palavras, não é possível usarmos o caminho negativo no estudo metafísico do UM prescindindo totalmente do conteúdo positivo do mesmo sob o risco de mergulhar no terreno do agnosticismo.<sup>23</sup> Antes de empreendermos o caminho da Via Negativa em Plotino, que é o objeto próprio deste capítulo, apresentaremos a compreensão plotiniana do UM a partir de suas várias afirmações acerca de sua natureza.

Plotino sempre usa nomes figurados ou títulos simbólicos para designar o UM, tais como Criador, Pai, Beleza, Bondade. Na maioria das vezes designa-o simplesmente como UM. Para Plotino o UM não possui nenhum atributo, por isso falar do UM só é possível usando esses nomes figurados porque a linguagem humana é inadequada para falar acerca dele.

Mas devemos introduzir esses termos para o que estamos procurando (compreender o significado do UM), embora não sejam usados de forma correta, dizemos novamente que seu uso é inapropriado, pois não devemos admitir qualquer dualidade lógica no uso do termo UM, porque usamos esse termo para persuadir nossos oponentes, ainda que envolva certos desvios na reflexão. Devemos ser perdoados se, ao referir-se a ele (UM) com a finalidade de explicar o que entendemos, tivemos de usar expressões que, em sentido correto, não admite ser aplicado.<sup>24</sup>

É possível observar, a partir da citação acima, que Plotino está totalmente consciente acerca dos limites da linguagem humana para expressar seu entendimento do Primeiro Princípio. Segundo Armstrong, Plotino “nega apaixonadamente qualquer intenção de impor

<sup>21</sup> GILSON, E. & BOEHMER, P. **História da Filosofia Cristã**. Petrópolis: Vozes. 2000. 7ª Ed. Pp. 118.

<sup>22</sup> GILSON, E. & BOEHMER, P. *Idem*, 118.

<sup>23</sup> CARABINE, D. **The Unknown God. Negative Theology in the Platonic Tradition: From Plato to Eriúgena**. Louvain: Peeters Press, 1995. Cf. a pp. 105.

<sup>24</sup> En. VI. 8. 13

um limite ou fazer uma declaração positiva acerca do uso deste nome.”<sup>25</sup> Prossegue Armstrong afirmando que Plotino entende que uma clara declaração acerca do UM só pode resultar em uma confusão pior. O Primeiro Princípio que recebe de Plotino o nome de UM é semelhante àquilo que é designado pelos místicos cristãos de Nada. O único motivo que pode ser admitido para explicar seu uso é a tentativa de Plotino conciliar sua metafísica com a herança conceitual adquirida da tradição filosófica grega que o precedeu.<sup>26</sup>

Antes de fazer uma exposição acerca dos nomes figurados usados por Plotino em relação ao UM, é preciso deixar bem claro sua concepção Dele como Primeiro Princípio. Plotino acredita firmemente que o UM é a primeira causa e o criador de todas as coisas do universo, isto é, o criador de toda vida, inteligência e seres. Entende que o UM é a força cósmica responsável pelo princípio de tudo que o homem conhece e todas as coisas que possuem existência. Não só gerou tudo no universo, mas também o sustenta, pois o universo inteiro existe por sua Causa e só através dele.

Veja o universo: não há universo antes Dele, então Ele não é só em si mesmo o universo, mas é todo o universo. Onde estava sua existência antes do surgimento do universo? As partes que compõem o universo dependem Dele e estão Nele. A Alma não é o universo, mas o universo está nela; o corpo não é um lugar para alma. Mas a Alma está na Inteligência (*Noús*), o corpo na Alma, e a Inteligência está Nele (UM). Nele não há nada mais, portanto Nele existe o Nada e o Tudo. Onde estão as outras coisas? Nele. Portanto, não está muito longe das outras coisas, ou Neles; não há nada que o contém mas Ele contém todas as coisas.<sup>27</sup>

Plotino não parece estar afirmando nada de diferente em relação aos seus antecessores platônicos no seu entendimento do UM como causa do universo e de todas as coisas, mas Plotino agrega a este entendimento a noção de transcendência, elevando o princípio causador de tudo que existe para além de todas as coisas que são causadas.<sup>28</sup>

Dentre os muitos nomes simbólicos usados por Plotino para designar o UM a figura de Pai é um dos seus favoritos. Ao descrever o UM como Pai, o pensamento de Plotino não está distante da religião grega, que concebe Zeus em termos como “o Pai dos deuses” e “o mais antigo dos deuses”. Ao menos em uma das passagens das *Enéadas* Plotino se refere ao UM

---

<sup>25</sup> ARMSTRONG, A. H. *The Architecture of the Intelligible Universe in the Philosophy of Plotinus*. Amsterdam: Hakkert, 1967. Pp. 27.

<sup>26</sup> ARMSTRONG, Op. Cit. pp. 28.

<sup>27</sup> En. V 5, 9 1-5.

<sup>28</sup> Sobre uma influência dos filósofos do médio-platonismo sobre o pensamento de Plotino e sua posição de originalidade., Cf. CARABINE *Ibidem*, pp. 106.

explicitamente como Pai. No trecho abaixo Plotino estabelece uma relação entre o UM como Primeiro Princípio e o Pai criador e causador de todas as coisas imutáveis, além de afirmar sem sombra de dúvida que a causa de si está em Si mesmo e não em outro lugar.

O Pai da razão, da causa e da substância que causa, tudo que está distante de ser removido de possibilidade, seria o princípio e algo como o exemplar de todas as coisas que não partilham com a possibilidade. Ele seria realmente e, principalmente, distinto de acontecimentos possíveis de causa e acidente, seria a causa de Si mesmo, Si mesmo de Si mesmo e através de Si mesmo: para Ele é principalmente para além de todo ser em Si mesmo.<sup>29</sup>

Para Carabine, o uso do termo “Pai” para referir-se ao UM, é uma tentativa de expressar a intimidade concebida por Plotino que existe entre o Pai e a alma individual. Esta concepção de intimidade e a associação do UM com o Pai, todavia, não foi muito bem aprovada pelos teólogos cristãos de sua época, porque Plotino usava frequentemente o termo Pai para significar o UM na sua relação com a queda das almas. Por outro lado, Plotino está se opondo fortemente a doutrina gnóstica que advoga a ideia excludente de somente algumas almas ser especiais para deus. Na sua concepção, todas as almas são especiais como crianças para o Pai, ou seja, a paternidade é universal e estendida a todas as almas e não exclusivista como defendia o gnosticismo.<sup>30</sup>

A identificação do UM com a Beleza é evidente para qualquer leitor das Enéadas. O tratado de Plotino “Da Beleza”<sup>31</sup> é talvez o mais conhecido e comentado de todos os outros, desde a antiguidade até a atualidade. Na opinião de Carabine, quando Plotino fala da suprema Beleza está, na verdade, referindo-se ao Bem, que é ao mesmo tempo o Belo Supremo.<sup>32</sup> Esta afirmação de Carabine é apoiada sobre sua interpretação da seguinte passagem nas Enéadas:

O homem que não o tenha visto pode desejá-lo como Bem, mas aquele que viu sua gloriosa beleza na plenitude maravilhosa do prazer provoca um duradouro choque que não causa dor, mas amor com verdadeira paixão e profundo desejo; ele desdenha de todos os outros amores conhecidos e despreza o que pensou antes acerca da beleza; é como a experiência daqueles que conheceram as aparições dos deuses ou espíritos e não mais apreciaram a beleza de outros corpos.<sup>33</sup>

<sup>29</sup> En. VI 8, 14 (final) - 15 (começo); cf. também En. V 1, 8 e VI 7, 29.

<sup>30</sup> Ibidem, Op. Cit. pp 106-107.

<sup>31</sup> O tratado em questão é o sexto tratado da 3ª Enéada. Na tradução de Armstrong, cf. o 3º volume, nas pp. 205-289.

<sup>32</sup> CARABINE, Op. Cit. Pp. 108-109.

<sup>33</sup> En. I 6, 7, 15-20.

Plotino descreve nessa passagem o encontro da alma humana com o Belo e como a gloriosa visão de sua beleza desperta nele o mais sublime desejo de entrega total. Todavia, Carabine observa que não há uma clara identificação da Beleza com o Bem ou a distinção entre um e o outro. Em algumas passagens das Enéadas onde os termos Belo e Bem aparece juntos, Plotino parece dar mais ênfase à supremacia do Bem sobre a Beleza. Uma das possíveis razões que explique a relutância de colocar a Beleza ao mesmo nível equivalente do Bem, como Carabine suspeita, seja as várias belezas que existem no mundo material. Plotino considera as belezas terrenas e materiais como muito perigosas para as almas que se envolvem em demasia na sua veneração, causando a perda daquele elevado Amor contemplativo da suprema Beleza. Por outro lado, uma vez que a alma humana realizou a experiência de contemplação da verdadeira Beleza Gloriosa e Sublime não perde mais esforços em observar outros corpos, pois “desdenha de todos os outros amores conhecidos e despreza o que pensou antes acerca da beleza”.<sup>34</sup>

Na opinião de Carabine, Plotino demonstra certa indecisão no momento de afirmar que o amor à beleza terrena dos corpos seja em si mesmo algo mal, embora avisa claramente dos perigos que a alma mais desavisada pode encontrar no caminho que conduz a ascensão para o Belo Absoluto. Entretanto, parece ficar claro no pensamento plotiniano que amor ao Belo seja secundário em relação ao desejo do Bem como força motriz que leva a alma a união com o UM.

Nas Enéadas V, 5, 12, Plotino estabelece uma distinção clara e inequívoca entre o Bem e o Belo. Uma exegese dessa passagem parece nos levar a compreensão que o amor a Beleza é mais restrito que aquele amor consagrado ao Bem:

A compreensão da Beleza e a maravilhosa vigília do amor chegam para aqueles que de alguma maneira já a conhece e foram despertados por ela. Mas o Bem estava presente muito antes, despertando um desejo inato. Sua presença é manifesta mesmo para aqueles que estão dormindo e não podem ser confundidos com aqueles que são capazes de vê-Lo a qualquer momento, porque Ele está sempre presente e jamais está em recolhimento: mas não conseguem vê-Lo, porque está presente em seu sono.

Plotino parece afirmar nessa passagem que o desejo ao Bem pode se dar tanto consciente quanto inconsciente. Por outro lado, o amor nutrido pelo Belo só pode ocorrer enquanto a alma está desperta. Carabine interpreta essa passagem como a tentativa plotiniana

---

<sup>34</sup> En. I 6, 7, 15-20.

de subordinar o Belo a posição secundária em relação ao Bem e no mesmo nível do *Nous*. Afirma Carabine: “Plotino descreve ‘o Primeiro’ como entronizado sobre o pedestal onde está o *Nous*, e apesar desta Beleza ser inconcebível ou incontrolável, permanece firmemente ao nível do Intelecto”.<sup>35</sup>

Em outro trecho dessa mesma passagem da *Enéada* Plotino acrescenta que “o apaixonado amor pelo Belo, quando chega, causa dor, porque é preciso tê-Lo visto para desejar-Lo”, porque a beleza objeto dessa paixão amorosa não é terrena e sensível mas se trata de uma beleza Intelectual. Entretanto, Plotino considera este amor ao Belo como secundário devido a um “mais antigo e imperceptível desejo do Bem e declara que o Bem em Si é mais antigo e anterior ao Belo”. É possível compreender desse trecho que Plotino coloca como condição prévia ao surgimento na alma do amor ao Belo o despertar do desejo pelo Bem; isto é, a alma é plenificada pelo desejo de contemplar o Bem e somente após surge o amor ao Belo. Na opinião de Carabine isso ocorre porque o “(...) Belo é mais jovem que o Bem (na verdade, não no tempo), e o Belo necessita do Bem enquanto o Bem não necessita do Belo”.<sup>36</sup> Acrescenta que, segundo Plotino, o Belo em si mesmo está morto se não recebe as cores que vem do Bem que confirma a inteira dependência do Belo em relação ao Bem. Esta é uma das muitas passagens que Plotino usa para defender sua tese da subordinação do Bem ao UM, muitas vezes repetida como pano de fundo nas *Enéadas* para demonstrar simplesmente uma declaração muito importante para ele que é: o Bem é o UM porque possuem a mesma natureza.<sup>37</sup> Esta afirmação está muito clara na passagem que declara de modo indubitável a posse dessa mesma natureza em que diz

Agora parece estar claro para nós que a natureza do Bem é simples e primária (para todas as coisas que não são nem primárias e não são simples), e não contém nada em si mesmo, mas é uma unidade: a mesma natureza pertence àquilo que nós designamos como UM.<sup>38</sup>

Portanto, em termos positivos, seguindo a via catafática, é possível afirmar que o Bem é o Absoluto Bem e é ao mesmo tempo o Belo subordinado ao Bem. O Bem transcendente, como causa de bondade, faz que tudo dependa dele e todas as coisas desejem a Ele: é o *telos*, a finalidade última de todo desejo humano, isto é, todas as coisas necessitam dele para realizar o que precisam para dar vida, e sem a qual não possuem existência. A concepção plotiniana

<sup>35</sup> CARABINE, pp. 108;

<sup>36</sup> *Ibidem*, p. 109;

<sup>37</sup> *Ibidem*, p. 109; as outras passagens nas *Enéadas* são VI 7, 22; 7, 32 e 7, 33.

<sup>38</sup> *En.* II 9, 1, 1-2

que coloca na mais alta posição em nível de igualdade o Bem e o UM no interior do seu sistema ontológico demonstra a mais absoluta originalidade e singularidade do seu pensamento com forte significado teológico.<sup>39</sup>

Seguindo a via positiva, os termos<sup>40</sup> usados por Plotino ao se referir à natureza do UM são: unicidade, auto suficiente, perfeito e a medida de todas as coisas.

Plotino define a natureza do UM como simples: “nós chamamos Ele (UM) o Primeiro Princípio porque Ele é o simplesmente”;<sup>41</sup> como unicidade porque “quando falamos do UM e quando falamos do Bem estamos pensando Dele como sendo uma única e mesma natureza, da qual não se pode aplicar qualquer predicado (...)”;<sup>42</sup> mas também como harmonia porque “estabelecemos o Primeiro Princípio, em seguida o Nous, a inteligência primitiva, em seguida a Alma após o Nous; esta é a ordem conforme a natureza das coisas”;<sup>43</sup>. Para Carabine a natureza do UM pode ser compreendida da seguinte maneira: é simples porque é ao mesmo tempo a causa de toda multiplicidade, entendido como “sem mistura, único, singular e puro”<sup>44</sup>; o UM também é entendido como simples porque está composto daquilo que está dependente nas suas partes e é anterior a todas as coisas que foram causadas porque é o Primeiro de todas as coisas, isto é, “todas as coisas devem existir conforme a ordem de dependência sobre uns aos outros: os outros que vem após o Primeiro Princípio só existem no sentido de serem derivados e dependentes.”<sup>45</sup> Em síntese, na opinião de Carabine, Plotino entende que “falar do UM como simples é falar a verdade acerca da sua natureza, porque falar a respeito dele de outra forma pode cair no erro de usar expressões ambíguas e confusas.”<sup>46</sup>

O UM deve ser autossuficiente, pela mesma razão que é simples, ou seja, como não deve ser dependente de um número de partes, não é composto de qualquer uma. A autossuficiência e transcendência do UM significa que, enquanto não necessita de qualquer coisa para seu ser, todas as coisas dependem dele para sua existência. Plotino faz uma forte defesa da autossuficiência na natureza do UM em várias passagens das *Enéadas*. Segundo

---

<sup>39</sup> Segundo Carabine, desde Platão não houve nenhuma tentativa dos platônicos posteriores em identificar o BEM com o UM. Os filósofos da escola platônica se mostraram hesitantes em se debruçar sobre essa tarefa. *Ibidem*, Op. Cit. pp. 110-111.

<sup>40</sup> Diferentemente da Teologia Cristã que encontra na concepção de Deus atributos que possa expressar sua natureza e poder, o UM plotiniano não possui esses atributos, porque Plotino quer enfatizar maximamente a sua inefabilidade.

<sup>41</sup> En. II, 9, 1 9-10

<sup>42</sup> En. II, 9, 1. 7-8

<sup>43</sup> En. II 9, 1, 15-17.

<sup>44</sup> CARABINE, pp. 111.

<sup>45</sup> *Idem*. En. II, 9, 1.

<sup>46</sup> CARABINE, Op. Cit. Pp. 111.

Plotino “Ele (o UM) existe em Si e Para Si mesmo sem qualquer atributo. É possível conceber Sua unidade em termos de Autossuficiência. Ele deve ser o mais suficiente de todas as coisas e o mais independente (...)”<sup>47</sup>. Na opinião de Carabine a defesa da autossuficiência do UM está alicerçada na crença de Plotino de que o UM “não precisava se importar se o mundo tivesse sido ou não sido gerado’.”<sup>48</sup>

Carabine cita mais dois termos usados por Plotino para descrever a natureza do UM de forma positiva: é perfeito em Si mesmo e não possui medida. Plotino afirma a respeito da sua perfeição que “o UM é sempre perfeito e, portanto, produz eternamente”.<sup>49</sup> Na opinião de Carabine, comentando essa passagem, o UM é sempre perfeito e de fato é o mais perfeito de todas as coisas “porque sua forma é única e distinta de qualquer outra coisa existente, ou como Plotino prefere dizer que o UM é ‘sem forma’”.<sup>50</sup> Acrescenta ainda mais a afirmar que o UM, ao ser perfeito, único e diferente de todas as outras coisas existentes, é auto criativo, auto relacionado e auto definido. Sua perfeição e absoluta transcendência implicam necessariamente que seja sozinho ou, de fato, que seja o Solitário<sup>51</sup>, pois nenhuma outra coisa existente seja igual a sua perfeição.

O termo medida é usado frequentemente por Plotino para designar uma atividade do UM considerado como a medida de todas as coisas: “Ele (UM) em si mesmo é a parte externa, a abrangência e a medida de todas as coisas”.<sup>52</sup> Embora em sua natureza o UM seja imensurável, ou seja, não possa ser medido de qualquer forma, Ele é a medida de todas as coisas que existem. Carabine nesse ponto afirma que Plotino, assim como Platão, não está fazendo oposição a famosa tese de Protágoras que o “homem é a medida de todas as coisas”. Mas, em Plotino, a medida das coisas não é o homem, e sim o BEM-UM.<sup>53</sup>

Até o momento a teologia positiva plotiniana nos permitiu entender a natureza do UM como autossuficiente, simples, criador, pai e Belo. Todavia, os termos usados por Plotino para descrever sua natureza, após um exame mais profundo, só é capaz de revelar que o UM não é composto por nada, não necessita de qualquer coisa, não é igual a coisa alguma e não está relacionado a nenhuma das coisas existentes. Plotino, mesmo quando usa termos da teologia positiva, parece estar muito mais inclinado em seu pensamento a percorrer pelo

<sup>47</sup> En. VI, 9, 6

<sup>48</sup> Idem, pp. 112. A citação das Enéadas aqui é V, 5, 12 44-45.

<sup>49</sup> En. V, 1, 6 38

<sup>50</sup> CARABINE, pp. 112.

<sup>51</sup> Cf. os seguintes capítulos das Enéadas a esse respeito V 5, 10 e VI 7, 32.

<sup>52</sup> En. VI 8, 18 3-4

<sup>53</sup> Ibidem, pp, 112-113.

caminho da via negativa para descrever a natureza do UM. Duas questões fundamentais são colocadas como obstáculos ao uso da teologia positiva na tentativa de definir o que o UM é: o conhecimento e a linguagem humana. O uso de termos extraídos do mundo finito não parecem ser capazes de permitir ao nosso intelecto uma compreensão da natureza infinita do UM, pois simplesmente o conhecimento humano é limitado e determinado. Por outro lado, o tipo de linguagem usado por Plotino para descrever a natureza do UM parece estar mais próxima a teologia negativa. Suas afirmações não dizem o que o UM é em si, mesmo quando o significado de suas expressões linguísticas parece dar a inteligência humana uma parte de conteúdo positivo e afirmativo. Por exemplo, quando Plotino fala do UM como Bom ou Belo, de muitas maneiras está usando o mais superlativo dos termos, iniciados com o prefixo *hiper* (*ὕπερ*), ou usando o termo *epekeina*. Nas passagens que aparecem os termos superlativos, Plotino está tentando manifestar a absoluta transcendência do UM-BEM, que, entretanto, parece guardar alguma relação com a natureza humana.<sup>54</sup>

#### 1.4. Via Negativa do UM (Apothesis)

A questão fundamental inserida no seio do pensamento plotiniano que todo estudioso da via negativa que se dispõe a enveredar por esse caminho precisa refletir: é possível para a inteligência humana descrever o absolutamente simples se este está acima de todo discurso, pensamento e consciência humana? Anteriormente vimos a desconfiança demonstrada por Plotino em relação à linguagem humana. Acreditava que a nossa linguagem era inapropriada para descrever o que pensava acerca da natureza do UM. Para Plotino, nós, com muita humildade, “devemos ser perdoados se, ao referir a ele (UM) com a finalidade de explicar o que entendemos, tivemos de usar expressões que, em sentido correto, não admite ser aplicado.”<sup>55</sup> Em outra passagem Plotino mesmo se interroga acerca do significado da expressão UM. “O que podemos dizer com ‘UM’ e como é possível encaixar esta Unidade em nosso pensamento? O termo ‘UM’ é usado em muito mais sentidos do que a simples unidade numérica ou um ponto”.<sup>56</sup> Sua resposta parcial encontrada abaixo no mesmo capítulo afirma que o UM “deve ser entendido como infinito não causado em tamanho e número e que não pode ser medido ou contido porque seu poder não pode ser compreendido”.<sup>57</sup>

---

<sup>54</sup> Ibidem, pp, 115.

<sup>55</sup> En. VI 8,13

<sup>56</sup> En. VI 9, 6 1-3

<sup>57</sup> En. VI 9, 6 12-14

A segunda questão igualmente importante que devemos ter em mente ao percorrer o caminho via negativa é a unidade absoluta do UM. Segundo Carabine uma das frases mais repetidas por Plotino é a afirmação de que o UM não está relacionado com qualquer coisa, enquanto todas as coisas estão relacionadas com Ele: o UM é o outro que, embora não seja nenhuma das coisas, tem ao mesmo tempo seu contrário<sup>58</sup>. Em uma das passagens das *Enéadas*, Plotino afirma

O Bem não é uma qualidade particular. Qual é a necessidade universal que se um dos pares de contrários existe, o outro também deve existir? Garanto que isto é possível, e talvez de fato esse seja o caso, que quando um contrário exista, o outro também deve existir – como, por exemplo, onde existe saúde, exista também a doença – mas não necessariamente.<sup>59</sup>

O caminho da Via Negativa Apofática é uma investigação filosófica cujo ponto de partida é o pressuposto da experiência do desejo de conhecer o UM, que está para além de todas as coisas, e por isso é em si mesmo *Incognoscível*. O problema, que se coloca como obstáculo, é como compreender o incognoscível tendo como única ferramenta reflexiva a linguagem que se mostra inadequada e inapropriada para esta função. Para alcançar seu objetivo usa o método da negação de tudo que faz parte da experiência humana dos seres materiais até reduzir àquilo que não pode ser atribuído aos seres finitos, o que restar deve ser a natureza do UM.

Uma diferença importante surge nesse momento e requer esclarecimentos. Há duas perspectivas de compreensão da Via Negativa de conhecimento do UM. A primeira perspectiva é seguir o processo de inquirição metafísica baseado no método “negação da negação”, no qual faz uma análise de todos os temas que não se pode usar para designar a natureza do UM até restar aquilo que se pode com razoável grau de certeza permanecer referido a Ele. A outra perspectiva é conceber a Via Negativa como uma práxis de experiência mística de estudo que mediante a imersão em graus cada vez mais elevados se consegue atingir um conhecimento direto do UM. A primeira perspectiva será apresentada aqui a partir

---

<sup>58</sup> *Ibidem*, pp. 116.

<sup>59</sup> *En.* I 8, 6 21-25.

da concepção de D. Carabine<sup>60</sup>, enquanto a segunda perspectiva será apresentada a partir da concepção defendida por Pao Shen-Ho<sup>61</sup> em sua tese de Doutorado.

#### *1.4.1 A Via Negativa segundo a Perspectiva de D. Carabine.*

O caminho de reflexão da Via Apofática seguido por Plotino foi muito influenciada pelo diálogo platônico “*Parmênides*”.<sup>62</sup> Todavia, cabem algumas ressalvas importantes que devemos recordar. No contexto filosófico da antiguidade tardia no qual Plotino está inserido, o Parmênides não é lido em seu propósito original como um exercício de lógica dialética, mas é considerado como uma doutrina indispensável a salvação das almas. Embora Plotino compartilhe de algumas ideias extraídas do diálogo como o UM como primeiro princípio, a negação de outros conceitos como conhecimento ou nomeação, estão imbuídos com um mais profundo significado teológico que os atribuídos no diálogo. Segundo Carabine

Entretanto, a negação dos atributos criados, como forma e tamanho é, para Plotino, uma parte ordinária da ideia do UM como o um, mas a negação de outros conceitos, tais como o conhecimento ou nomeação, torna-se agora imbuído com um mais profundo significado teológico.<sup>63</sup>

Outra importante mudança operada por Plotino é quanto ao método da negação para se chegar ao conhecimento da natureza do Ser. Enquanto no diálogo está revestido de termos metafísicos, na perspectiva da teologia negativa plotiniana é compreendida como “experiência vivida”. No interior desta perspectiva que vamos descrever a natureza do UM a partir das várias negações dadas por Plotino.

O UM não possui tamanho e nem extensão, não pode ser medido, mas é a medida de todas as coisas. Estas são algumas das negações em relação à natureza do UM com a qual vamos começar e que Plotino extrai do Parmênides. Segundo Plotino o UM é o Primeiro Princípio não causado por qualquer outro princípio e, muito importante manter isso em mente,

<sup>60</sup> A obra de de Carabine usada para apresentar sua concepção de Teologia Negativa é já citada em outras notas de rodapé anteriores.

<sup>61</sup> P. SHEN-HO. Plotinus’ Mystical Teaching of Henosis: An Interpretation in the Light of the Metaphysics of the One. 186 pp. Leopold-Franzens-Universität, Innsbruck, 2014. Tese de Doutorado.

<sup>62</sup> CARABINE, Op, Cit. pp. 116-117. Cf. o diálogo de PLATÃO. **Parmênides**. São Paulo: Loyola, 2003. Texto estabelecido por John Burnet. Tradução, apresentação e notas realizadas por Maura Iglésias e Fernando Rodrigues. É uma das melhores edições bilíngues deste diálogo em português.

<sup>63</sup> CARABINE, Idem, p. 116-117.

não possui nenhuma atributo: “a questão ‘por quê?’ busca outro princípio; mas este não é o princípio do Princípio Universal.”<sup>64</sup> Plotino está negando e desestimulando qualquer tentativa de buscar um princípio que esteja para além do UM, pois este é primeiro princípio universal não causado. Acrescenta ainda que “investigar qual tipo de coisa é (sua essência), é investigar quais atributos possui, mas não possuem nenhum atributo”.<sup>65</sup> Uma investigação por sua essência ou sobre sua constituição é igualmente uma busca inútil, pois se trata de encontrar seus atributos, porém o UM não possui qualquer atributos.

Plotino continua esclarecendo que o UM (aqui nomeado como BEM) possui todo poder que para tornar-se qualquer coisa material e o Intelecto recebe deste BEM o poder que necessita: “a vida do Intelecto, então, é todo o poder, que vem do Bem todo esse poder para tornarem-se todas as coisas, este intelecto que vem a ser é manifesto como a própria totalidade das coisas”.<sup>66</sup> E acrescenta que o UM não possui forma, ou seja, é sem forma: “mas o BEM está entronizado sobre eles, não que possa ter uma base mas esta base possa ser a ‘forma’ da primeira ‘forma’, sendo assim sem forma em si mesmo.”<sup>67</sup> Se não possui nem tamanho e nem extensão, podemos deduzir, assim como Plotino, que o UM é sem forma, ou melhor, ausência de forma. Desde que não se pode atribuir ao UM nenhuma forma, também não se pode situá-lo em qualquer categoria dos seres criados, por isso não possui lugar e nem espaço.

O UM não possui movimento, mas é a causa de todo movimento dos seres. Não possui tempo e nem é medido por ele. É o princípio não criado, não gerado, por isso deve ser autocriado. Todavia, como é auto gerado e nele não existe tempo, não é anterior a eternidade e sim que eternidade e criação são simultâneos. Uma das mais belas passagens das Enéadas e muito repetida pelos seus comentadores é aquela que Plotino compara a unidade do UM a um navio ou a um exercito, afirmando ao mesmo tempo sua eternidade e criação de todas as coisas.

É por aquele que todos os seres são seres, tanto os que são os principais seres e aqueles que são classificados de algum modo aos seres. Mas o que pode existir se Ele não é o UM? Se os seres são privados do que chamamos de unidade, não podem existir. Um exército, um coro ou um rebanho não existem se não são uma unidade: e até mesmo uma casa ou um

---

<sup>64</sup> En. VI 8, 11 9-10

<sup>65</sup> En. VI 8, 11 12-13;

<sup>66</sup> En. VI 7, 17 35-36

<sup>67</sup> En. VI 7, 17 37

navio não existe se não houver unidade, se perde a sua unidade a casa não é mais uma casa ou o navio um navio.<sup>68</sup>

A este numero de negações do UM, Plotino acrescenta outras que não estão presentes no Parmênides, tais como o UM é imensurável, ilimitado e incircunscrito.<sup>69</sup> Carabine afirma sobre este tema:

Que o UM é ilimitado está no esquema plotiniano das coisas, uma noção que é difícil de reconciliar com a noção platônica das formas. Como causa de todas as coisas, o UM deve ser colocado fora de todo limite, para isto é o princípio de limite para todas as coisas, isto é, não pode ser restringido por outro número ou proporção.<sup>70</sup>

Estas negações são justificadas por Plotino partindo do princípio do UM criador e gerador de todas as coisas existentes e tudo que há no universo. Isto é, se o UM é o criador deste mundo, necessariamente deve possuir espaço fora dos limites da sua criação, pois é o princípio que delimita a medida de todas as coisas; portanto, não pode ser restringido por qualquer número ou proporção.

Conceber uma existência sem lugar como fazemos, não deve definir outras coisas ao seu redor como espécie de círculo capaz de limitá-lo e medir sua dimensão; não devemos atribuir quantidade a Ele (UM) ou qualidade porque Ele não tem forma, nem mesmo forma inteligível: nem Ele é comparado por qualquer outra coisa, por que Ele existe por si mesmo antes de qualquer outra coisa.<sup>71</sup>

Todavia, quando Plotino está se referindo ao UM como ilimitado e imensurável, seu pensamento se choca com o conceito de matéria que está presente na filosofia clássica grega. Matéria aparece no pensamento plotiniano como ilimitada, mas não de modo acidental: matéria é ilimitada porque não está submetida as limitações da forma. Mas como pode dois tipos de ilimitados ser diferentes? A resposta mais simples encontrada por Plotino é esta “o ilimitado da matéria nesse mundo não deve ser menos ilimitado do que a matéria presente no mundo inteligível, por isto o UM é mais do que todas as coisas”.<sup>72</sup>

---

<sup>68</sup> En. VI 9, 1 1-2

<sup>69</sup> Ibidem, pp. 117.

<sup>70</sup> Ibidem, p. 117.

<sup>71</sup> En. VI 8, 11 25-30

<sup>72</sup> CARABINE, pp. 118.

Portanto, ilimitação é mais presente onde é menos definido e a matéria é ilimitada em si mesma enquanto o UM é essencialmente ilimitado. Se tomarmos como princípio a noção que só é possível conhecer aquilo que está definido e delimitado, então é possível entender como no interior do esquema plotiniano das coisas seu conceito de incognoscibilidade, pois ao UM não é possível ser conhecido pela razão humana, pois está ausente do mundo das formas limitadas. Esta perspectiva do UM conduziu Carabine a alcançar a seguinte conclusão, que pode ser agregado a sua noção de infinito. Como Plotino foi o primeiro filósofo grego a usar o termo ilimitado referente ao UM, usou-o sem qualquer relação quanto a sua condição material ou constituição de natureza, e sim para afirmar que o UM é infinito, isto é, seu poder é infinito. Para Carabine “o UM é ilimitado por excesso, como o doador de limite, considerando que matéria é ilimitada por defeito porque a medida do UM não tivesse chegado a isso”.<sup>73</sup>

Até o momento as negações mencionadas são encontradas a partir da afirmação da unidade e simplicidade do UM. Todavia, há um bom número de negações que são encontradas nas Enéadas que expressar a noção de sua transcendência: o UM é inefável, inominável e incognoscível.<sup>74</sup>

O UM deve ser inefável, segundo Plotino, porque qualquer coisa usada pela linguagem humana para expressar sua natureza ou seu ser, será sempre a partir de coisas que estão abaixo dele ou geradas por ele. Acrescenta ainda que a única via verdadeiramente possível da inteligência humana se referir ao UM é dizer que

Isto é, entretanto, verdadeiramente inefável: qualquer coisa que se pretenda falar sempre estará falando ‘alguma coisa’. Somente as expressões ‘além de todas as coisas’ e ‘além da majestade suprema do Intelecto’ são de todas as expressões as únicas verdadeiras que podemos usar para falar dele; isto não é um nome, mas diz que Ele não é uma de todas as coisas e ‘não tem nome’, porque é a única coisa que podemos falar dele: nós só podemos tentar, tão bem como é possível, fazer sinais sobre isso.<sup>75</sup>

Quais são os sinais que podemos emitir quando pretendemos falar sobre o UM? Plotino responde que talvez só possamos falar sobre o UM em termos extraídos das coisas

---

<sup>73</sup> Idem, pp. 119.

<sup>74</sup> Cf. Ibidem, pp. 135-137.

<sup>75</sup> Cf. En. V 3, 13, 1-5.

criadas. Para Plotino “nós de fato falamos alguma coisa sobre Ele, mas nós certamente não conseguimos falar Dele, e não podemos ter qualquer conhecimento ou pensamento acerca Dele.”<sup>76</sup> Plotino insiste em defender a natureza inefável do UM usando os mais radicais termos: a inteligência humana questiona uma coisa em todos os seus aspectos, tais como qualidade, causa e essência, mas como não é possível falar do UM como possuindo essas características, então não é possível falar qualquer coisa a respeito dele. Para Plotino “nós devemos permanecer no silêncio e não buscar mais informações, consciente em nossa mente que este não é um caminho que devemos seguir”.<sup>77</sup>

Permanecer em silêncio em relação a tentativa do ser humano de falar sobre o UM é uma parte fundamental da teologia negativa. Plotino recusa insistentemente em circunscrever a natureza do UM aos limites da linguagem humana. Mas reconhecer a impossibilidade da linguagem humana em falar acerca do UM não pode ser considerado de modo algum uma fuga ao irracionalismo. Nada é mais estranho ao pensamento plotiniano que o irracionalismo, ou seja, a recusa do uso da inteligência e da razão para o entendimento do universo. Plotino está admitindo as limitações do pensamento humano conectado com o reino do contingente em falar daquilo que está para além de todas as coisas e, portanto, infinito. Porque não é um caminho viável usar a linguagem para falar acerca do UM, não é possível usar qualquer nome que seja apto a descrever sua natureza, mas desde que o homem encontra-se impelido a dar-lhe um nome, podemos designá-lo para nós mesmos como “unidade”.<sup>78</sup>

Segundo Plotino o UM “(...) não é mesmo o ‘é’, porque não tem necessidade disso seja qual for; então ‘ele é bom’ não é aplicável ao querer, mas para o “é” aplica-se, mas o “é” [quando disse a ele] não se diz como algo de outro, mas indicando o que Ele é”. Comentando essa passagem das Enéadas, Carabine afirma que “nós podemos também chama-lo ‘BEM’ e ‘UM’; porém, estes nomes não devem ser entendidos como nomes reais, mas somente nomes designados para o que não podem ser nomeados como um todo”.<sup>79</sup>

Observa-se que, ainda que se tente falar da natureza do UM em termos positivos, esta tentativa beira o fracasso, pois sempre falamos do UM não como aquilo que é e não como aquilo que não é. Carabine deixa muito claro que Plotino insiste fortemente na sua declaração que UM não possui atributos pelos quais possamos dele fazer qualquer afirmação. Em sua

---

<sup>76</sup> Cf. En. V 3, 14 2-4.

<sup>77</sup> En. VI, 8,11 2-3.

<sup>78</sup> Cf. CARABINE, Op. Cit. pp. 136.

<sup>79</sup> Idem. Pp. 136.

opinião “estas declarações não dizem o que UM é, mas somente significa que as expressões proveem ao intelecto humano uma parte de conteúdo positivo”.<sup>80</sup>

#### *1.4.2 Via Negativa segundo a Perspectiva de Shen-HO*

A Via Negativa, no interior da perspectiva proposta por Shen-Ho, encontra uma solução radicalmente diferente da perspectiva anterior, pois parte do princípio que nada pode ser conhecido do UM, que está para além de todos os seres. A Via Negativa, segundo esta compreensão, abandona toda tentativa de investigação intelectual do objeto de conhecimento para se transformar numa práxis.

Shen-Ho propõe denominar a prática da Via Negativa de “Práxis do Abandono”<sup>81</sup> como método de investigação os ensinamentos da experiência mística de Plotino. Para exemplificar seu entendimento desta práxis, Shen-Ho procede a um comentário exegético bastante elaborado de um trecho das Enéadas VI, 7, 36.<sup>82</sup>

Plotino inicia sua reflexão neste texto apresentando o objetivo de seus ensinamentos místicos. É interessante observar que seu método de exposição procede partindo das pequenas coisas em direção ao discurso racional. Segundo Plotino “o conhecimento ou contato do Bem é uma grande coisa, e Platão já dizia que é um ‘grande estudo’...”.<sup>83</sup> O primeiro detalhe que desperta atenção é que “conhecimento do Bem” está conectado com o “contato do Bem”, o que parece ser uma metáfora para *ἔνωσις*. Shen-Ho propõe como primeira questão saber se “conhecimento” e “contato”, enquanto referidos ao Bem, possuem significado semelhante ou distinto. Através de uma elaborada exegese chega a conclusão, baseada na metafísica plotiniana, que “o UM é absolutamente simples e o UM que é realmente ‘conhecido’ não pode ser distinto daquele UM que está realmente em ‘contato’”. Todavia, não podemos entender nesse contexto que “contato” seja uma espécie de paixão, sentimento ou emoção posta em oposição ao intelecto ou a razão. Interessante observar também que Plotino ao se referir ao “grande estudo” de Platão não usa a palavra *ἐπιστήμη* significando “ciência” e sim o termo *μάθημα* cujo significado pode ser “aprendizagem experimental” ou até “aprendizagem pela experiência”. Shen-Ho conclui essa parte afirmando que “conhecimento e contato com o

<sup>80</sup> Ibidem, pp. 115.

<sup>81</sup> Cf. SHEN-HO, Op. Cit. pp. 95.

<sup>82</sup> Idem, Op. Cit. a exegese dessa passagem das Enéadas ocupa as pp. 101-112.

<sup>83</sup> SHEN-HO, Op. Cit. pp. 102. Cf. Também VI 7, 36.3-5.

Bem” não tem o objetivo de descrever o conteúdo do assim chamado “grande estudo” e sim indicar o método que será usado.

Plotino, após mencionar o “grande estudo” e a possibilidade de atingir o conhecimento e o contato com o UM, enumera três caminhos de conhecimento acerca do UM, aos quais compreende um “estudo indireto”. Plotino continua “não entendendo por aprendizagem um estudo deste (o UM), mas aprendizagem prévia acerca dele. Nós somos ensinados sobre isto por comparações, negações e conhecimento das coisas provenientes dele (UM), através de certos métodos de ascensão por graus...”.<sup>84</sup> Para Shen-Ho os caminhos de conhecimento do UM são o positivo, negativo e o caminho eminente. Plotino afirma que “o UM é todas as coisas e não simplesmente uma delas: é o princípio de tudo e não pertence às coisas”. Por isso devemos primeiro buscar entender o UM mediante o caminho positivo de conhecimento das coisas que vem dele e através das comparações entre elas e com elas.<sup>85</sup>

Entretanto, conhecer o UM como a causa de todas as coisas, implica necessariamente que o UM não pode ser conhecido dessa forma, pois o caminho negativo usado por meio das “negações” demonstra que o UM não é um ser e não pode ser conhecido como tal. Em outra passagem, Plotino reafirma que o UM é desprovido de substância e forma, porque esses atributos pertencem às coisas geradas e como o UM não é nem uma coisa e nem foi gerado, não é possível alcançar um verdadeiro conhecimento Dele por meio das coisas particulares geradas.<sup>86</sup> Prosseguindo nesse argumento, Shen-Ho afirma que é absurda a tentativa do caminho positivo de conhecer o UM mediante a multiplicidade das coisas geradas, por essa razão o caminho eminente da “ascensão” implica necessariamente em transcender tanto o caminho positivo quanto o caminho negativo de conhecimento do UM.<sup>87</sup> Conclui Shen-Ho que, para Plotino, o caminho eminente de conhecimento exige a cessação total da atividade intelectual em aproximação ao UM; indo além, afirma que essa cessação é pura escuridão intelectual, enfatizando que o caminho eminente só nos propicia um estudo indireto de conhecimento acerca do UM.

Plotino admite que o homem possua algumas capacidades que o permite ter um conhecimento da realidade última, ressaltando, porém, que este conhecimento é somente um

---

<sup>84</sup> En. VI 7, 36 5-8,

<sup>85</sup> SHEN-HO, Op, Cit. pp. 104-105.

<sup>86</sup> Ibidem, Op. Cit. pp. 106.

<sup>87</sup> Ibidem, pp. 106-107.

estágio prévio a Teologia Negativa completa e deve ser suplantada pela “visão direta” do UM, que daria um conhecimento místico único. Plotino prossegue no texto

Nós somos ensinados por comparações, negações e conhecimento das coisas que venham disso e certos métodos de ascensão por graus, mas nós estamos colocando o caminho da purificação, virtudes e adornos e ganhando pontos de apoio no solo inteligível e se instalar nele e festejar com seus conteúdos.<sup>88</sup>

Para Shen-Ho a evidencia textual que nesta passagem Plotino está discutindo o “estudo direto” é a oposição que se faz ao “estudo indireto” mencionado na passagem anterior. Segundo sua interpretação, o estudo direto é mais importante porque está intimamente relacionada com a Teologia Negativa, cuja prática pode conduzir a visão das coisas no mundo dos seres inteligíveis. Nesse ponto de sua reflexão, Shen-Ho faz uma pergunta sobre a relevância do “estudo direto” sobre o estágio anterior. É pertinente ao nosso propósito acompanhar sua resposta, pois demonstra que a Teologia Negativa em Plotino é muito mais caracterizada como práxis de ascese a iluminação e contato direto com o UM do que propriamente uma simples forma de conhecimento epistemológico.

Para começar é preciso ter claro que o “estudo indireto” é o primeiro estágio de um processo, caracterizado como indireto porque não consegue atingir uma compreensão do UM como o todo. O segundo estágio é o “estudo direto” marcado por elementos existenciais, que estão ausentes no primeiro estágio, e que sugere uma aproximação mais pessoal do teólogo negativo com seu objetivo. O elemento pessoal aqui parece marcar a diferença entre um e outro estágio, pois não há mais problemático ao teólogo negativo que o caráter abstrato ou impessoal do conhecimento. Parece ficar claro que um caminho de conhecimento que não conduza em direção a uma resposta mística pessoal não pode ser chamado de “grande estudo”. Plotino argumenta que uma condição de possibilidade para o místico adquirir um conhecimento direto acerca do UM é que este conhecimento possa ter significado pessoal para si mesmo, e isso somente pode acontecer se previamente o místico conseguir compreender a si mesmo.<sup>89</sup>

---

<sup>88</sup> En. VI 7, 36 8-15.

<sup>89</sup> SHEN-HO, Op. Cit. pp. 107.

É importante observar, como Shen-Ho chama a atenção para isso, que Plotino não está inventando um novo método de investigação metafísica, mas está buscando preparar a alma em si mesma para dominar este método. Conseqüentemente

“embora o conteúdo do conhecimento acerca do UM permanece indiferente para a teologia negativa, a formação ou o processo de aquisição do mesmo está sempre diretamente baseado em seu treinamento ascético pelo qual trabalha para transformar a si mesmo”.<sup>90</sup>

O treinamento da práxis ascética tem como objetivo final conduzir o praticante da teologia negativa a um nível de proximidade com UM muito maior que o simples conhecimento teórico. Para Plotino este é o motivo principal que torna a práxis do treinamento ascético mais fundamental para a teologia negativa. Por outro lado, todos os treinamentos descritos até agora, conduzem o praticante, na opinião de Plotino, para a “autocontemplação” que o transforma mais completamente. A prática da autocontemplação conduz o praticante da teologia negativa mais próximo do UM que qualquer outro treinamento, porque Plotino compreende a autocontemplação como uma técnica de meditação que precisa ser aperfeiçoada. O último estágio é o mais importante porque ajuda o praticante da teologia negativa a se preparar para obter a atitude apropriada para investigar o UM: “a atitude que sua investigação deve estar próxima de atender para não ser distraída por qualquer ser, porque o que busca está para além de todos os seres”.<sup>91</sup>

### **1.5. Henosis ou União Absoluta com o UM**

O percurso realizado até o momento foi necessário para explicitar o significado de *ἔνωσις* para Plotino. Em poucas palavras é possível afirmar simplesmente que *ἔνωσις* significa “união absoluta com o UM”. A realização completa e total da união com o UM permite obter conhecimento íntimo e próximo de sua natureza. Em última instância, *ἔνωσις* está relacionada com o conhecimento acerca do UM, mas não um simples conhecimento e sim aquele obtido mediante a visão direta de sua natureza. A preocupação primordial para Plotino

---

<sup>90</sup> Idem, pp. 108;

<sup>91</sup> Ibidem, Pp. 108.

não é com qualquer conhecimento obtido acerca do UM, mas o conhecimento verdadeiro apreendido da natureza propriamente dita do UM e como se pode tornar unido a Ele.

Retomando algumas concepções vistas anteriormente, partimos do pressuposto que o UM não pode ser objeto de conhecimento por sua natureza simples e inefável. O preceito fundamental a ser seguido é que para se tornar como o UM, envolve tornar-se simples como Ele a partir da experiência do Abandono do pensamento, descrito na seção anterior. A união da alma com o UM passa necessariamente por sucessivas etapas, iniciando com o processo de tornar-se como o intelecto até atingir o pensamento puro, onde a alma torna-se autocontemplação do UM.

Segundo Carabine o termo *ἔνωσις* pode ser compreendido no interior do pensamento de Plotino como o “caminho da não concepção”. Este caminho, em sua opinião, passa pela experiência mística como temos descrito da Via Negativa. Não é a experiência simples do cotidiano e sim a experiência onde a alma se torna totalmente unida com o UM em si mesmo. Carabine afirma

Entretanto eu vou interpretar este tipo de experiência como distinto da experiência da espera na presença do Bem, a distinção não é tão óbvia em Plotino. Nas passagens onde ele descreve esta união, a ênfase é substituída pela passividade da alma, todos aqueles que se esforçam foram deixados para trás; isto não é nada mais para a alma que se esforça na onda de inteligência que eleva a alma.<sup>92</sup>

Qual é realmente o conteúdo desta experiência descrita por Carabine como o caminho da não concepção? Em sua opinião, Plotino, na esteira da herança deixada pela tradição platônica, fala da experiência de união neste nível usando termos como luz e visão. Não no sentido literal de um objeto diante dos olhos, mas falando de modo metafórico. Para Plotino a verdadeira finalidade da alma é obter a visão da luz em si mesma, não através de outra coisa, mas o tipo de visão que exclui a possibilidade da própria alma conhecer que está unida com o UM, porque não pode mais se distinguir a si mesma do próprio objeto de seu conhecimento. Ou seja, a alma torna-se com o UM o mesmo, não havendo distinção.

Esta experiência de êxtase é descrita por Plotino em termos de visão e luz, quando a alma está ascendendo fora de si mesma. Todavia, desconfiado de que a nossa linguagem humana possuía limitações que impede a descrição detalhada desta experiência de modo preciso, afirma que a luz metafórica é o melhor caminho para essa visão. Para Plotino esta

---

<sup>92</sup> CARABINE, Op. Cit. pp. 142.

visão que está se referindo é descrita como a unidade do “ver e ser visto”: “por isto não é mais uma coisa fora e outra coisa que está fora buscando, mas fica sinalizando que tem o que parece com”.<sup>93</sup>

Apresentar o conceito de *ἔνωσις* a partir da concepção da Via Negativa em Plotino, um filósofo ateu, como predecessor de Dionísio Areopagita, um teólogo cristão, requer algumas explicações e, principalmente, algumas justificativas. Primeiro, é inegável a influência do neoplatonismo de cunho plotiniano no pensamento de Dionísio.<sup>94</sup> Segundo, os dois conceitos mais importantes que constituem o fundamento da concepção teológica de Dionísio acerca de Deus foram tomados de Plotino, a saber: o Deus transcendente que está para Além de todas as Coisas e o Conceito de União da Alma com Deus ou simplesmente *ἔνωσις*.<sup>95</sup> Terceiro, Dionísio toma emprestado o vocabulário plotiniano na construção de sua concepção teológica da *ἔνωσις*, mas com algumas diferenças cruciais no fundamento de cada concepção, ao ponto de ser possível fazer uma distinção clara entre uma e outra doutrina.

Como diferença entre as duas doutrinas podem citar duas muito importantes. Dionísio entende que é pelo Desconhecido ou no repouso suave do entendimento que a alma humana pode realizar o caminho de ascensão ou *ἔνωσις*. Segundo Shen-Ho, Dionísio não está meramente se referindo ao simples estado de ignorância ou ausência de compreensão intelectual, mas está afirmando tecnicamente que *ἔνωσις* só pode ocorrer quando a alma coloca em descanso sua atividade intelectual.<sup>96</sup> Isto é, o movimento de ascensão da alma e *ἔνωσις* com Deus só acontece quando cessa toda atividade do entendimento.

A segunda diferença está relacionada às vias de conhecimento de Deus. Como vimos anteriormente em Plotino há duas vias, positiva e negativa. Dionísio, porém, acrescenta mais uma via de conhecimento de Deus. Ao mesmo tempo altera o propósito da via positiva de conhecimento de Deus. Em Plotino a via positiva de afirmação da natureza do UM caía quase em negação, pois não é possível falar de sua natureza uma vez que não possui nenhum atributo. Para Dionísio a via positiva descreve os atributos divinos a partir das coisas criadas por Ele enquanto a Via negativa nega qualquer atributo aplicado a Ele de modo estrito. A terceira via de conhecimento concebida por Dionísio é o Desconhecimento. Uma vez que a causa dos seres criados não é a oposição e nem a privação dos seres mas eminentemente sua

<sup>93</sup> CARABINE, Op. Cit. pp. 143.

<sup>94</sup> Vamos falar sobre isso no próximo capítulo.

<sup>95</sup> SHEN HO, pp. 97

<sup>96</sup> Ibidem, pp. 97.

transcendência, o Desconhecimento constitui no caminho eminente de conhecimento de Deus.<sup>97</sup> Estas são algumas das diferenças fundamentais entre as duas concepções que iremos refletir adiante.

---

<sup>97</sup> SHEN-HO, Op. Cit. 98.

## CAPÍTULO II

### NEGATIVIDADE E PARTICIPAÇÃO EM DIONÍSIO

Uma reflexão filosófica acerca da União Mística em Dionísio Areopagita não pode começar pela análise filológica da palavra *ἕνωσις* (*henosis*) ou muito menos pelo seu significado etimológico. No interior de sua obra, Dionísio faz largo uso desse termo em múltiplos e variados sentidos, às vezes mudando um pouco seu significado, mas sempre relacionado com a união do intelecto com Deus. No universo dionisiano a linguagem empregada possui uma importância muito significativa, mas não será nesse momento nosso objeto de reflexão.

Faz-se necessário uma busca de compreensão prévia sobre temas importantes no pensamento dionisiano e que são complementares ao esforço de entendimento do conceito da *ἕνωσις*. Como dissemos anteriormente, este conceito foi herdado por Dionísio do Neoplatonismo, particularmente seu precursor e expoente máximo Plotino. Começamos este capítulo com uma reflexão sobre alguns pontos de confluência e divergência entre o pensamento plotiniano e dionisiano. O tema do assim chamado “platonismo cristão” foi objeto de amplo estudo de vários pesquisadores renomados. Na maioria quase absoluta desses estudos é reservado ao menos um capítulo dedicado a Dionísio. A pergunta básica formulada é o limite entre platonismo e cristianismo no pensamento dionisiano. Afinal, Dionísio era um filósofo neoplatônico escondido sob o manto cristão ou um filósofo cristão que usou a linguagem neoplatônica para expor sua doutrina?

O ponto fundamental que dá início a reflexão filosófica dionisiana é o esforço para compreender a natureza divina de Deus. Todavia, sua natureza é caracterizada por sua absoluta transcendência em relação aos seres criados. Dionísio, seguindo novamente uma vereda anteriormente aberta por Plotino, estabelece dois caminhos de compreensão de Deus: a via apofática (afirmativa) e a via catafática (negativa). Os dois caminhos de conhecimento são elementos cruciais no interior do pensamento filosófico dionisiano. Na verdade, constitui sua metodologia filosófica que delimita e fundamenta todo o edifício teórico e semântico sobre o qual constrói sua filosofia. Apresentar o significado que recebe de Dionísio e como se dá sua metodologia é relevante para o estudo de sua obra. Em seguida vamos fazer um breve exercício de seu filosofar ao aplicar o método negativo ao conhecimento da Divindade.

Por fim, abordamos um tema complexo no universo dionisiano, mas de enorme relevância para a compreensão da *ἔνωσις*: a participação dos seres com a Divindade. Este Deus transcendente e incognoscível permite que os seres emanados de sua criação participem de sua natureza bondosa? Qual é a capacidade ou incapacidade dos seres de participarem da Divindade? Estas e outras perguntas tentarão ser respondidas no último tópico do capítulo, a partir dos comentários exegéticos de alguns estudiosos da obra de Dionísio.

## 2.1 Diferença entre Plotino e Dionísio

É indubitável a influência do neoplatonismo sobre o pensamento filosófico dionisiano. Parece haver consenso na comunidade acadêmica que a pesquisa realizada no fim do Séc. XIX em torno da datação dos escritos dionisianos demonstrou não somente que era um contemporâneo de Proclo, mas também a incrível proximidade de seu pensamento com o filósofo neoplatônico. Uma comparação exegética realizada entre o capítulo IV da obra “*Nomes Divinos*” que trata sobre a questão do mal e a obra de Proclo “*De Malorum Subsistentia*” comprovou uma absoluta dependência do primeiro em relação ao segundo.<sup>98</sup>

As conclusões alcançadas levam diretamente a questão fundamental sobre Dionísio Areopagita: a relação entre cristianismo e neoplatonismo no seu pensamento. Uma vez demonstrado a indubitável dependência da linguagem dionisiana em relação à doutrina procliana, os estudos sobre Dionísio Areopagita se dividiram em duas correntes: a primeira sustenta um platonismo radical que permeia todas as obras do *Corpus Dionysiacum* e que supera a teologia cristã do autor; a segunda, ao contrário, estuda as obras dionisianas em contexto cristão ou em comunhão com a mensagem evangélica não obstante o elemento neoplatônico.<sup>99</sup>

A primeira corrente de estudiosos acerca da obra dionisiana passou a ver sua obra como um mero apêndice da doutrina procliana. Segundo Schäfer, desde os estudos que descobriram a influência do neoplatonismo houve um perigo constante, que ao final aconteceu, do ‘Pseudo-’ eclipsar o ‘Dionysius’ no estudo das obras do Dionísio Areopagita.<sup>100</sup>

<sup>98</sup> Cf. LILLA, S. **Introduzione allo studio dello Pseudo-Dionigi L’Areopagita**. Augustinianum 22 (1982), pp. 534.

<sup>99</sup> Cf. TAVOLARO, A. **Lo Pseudo Dionigi Areopagita: dalla Hierarchia alla Theologia**. Università Degli Studi di Salerno: 2013. Tese de Doutorado. Pp. 47

<sup>100</sup> Cf. SCHÄFER, C. **Philosophy of Dionysius the Areopagite**. An Introduction to the Structure and the Content of the Treatise *On Divine Names*. Brill: 2006. Pp. 18

A notável similaridade da doutrina do mal de Dionísio e Proclo influenciou na percepção do primeiro ser um mero plagiador do segundo, não só do capítulo em questão, mas de todo o *Corpus Dionysiacum*. A perspectiva de Dionísio como um escondido copista fraudulento de Proclo moldou os modernos estudos de sua obra. A consequência direta é a depreciação da filosofia de Dionísio e sua rotulação como uma grotesca reação cristã do neoplatonismo.<sup>101</sup> Um bom exemplo dessa depreciação filosófica de Dionísio aparece na introdução elaborada por E. R. Dodds na sua tradução e comentários da obra ‘The Elements of Theology’ de Proclo. Segundo Dodds “os efeitos das imitações dele não são infreqüentemente grotescos, como quando transfere para Cristo e para o Espírito Santo os epítetos com os quais Proclo tem adornado suas henades.”<sup>102</sup>

Nas últimas décadas, entretanto, surgiram várias publicações acerca de sua obra que destacam sua notável importância para a filosofia medieval e cristã. Um dos estudiosos dessa corrente é Christian Schäfer, muito mais preocupado com a dimensão filosófica que a dependência do neoplatonismo. Em sua opinião “penso que uma explanação ampliada e desenvolvida do sistema filosófico no DN pode ser realizada sem começar com a subordinação histórica desta da dependência de Proclo.”<sup>103</sup>

Andrew Louth também rejeita a perspectiva de estudar a filosofia dionisiana sob a ótica da dependência neoplatônica. Louth busca deixar claro que, se existe uma dependência na filosofia de Dionísio, esta dependência não está relacionada ao neoplatonismo e sim ao cristianismo. Dionísio jamais faz qualquer citação dos diálogos de Platão ou alguma das obras dos Neoplatonistas. Em suas obras encontram-se somente menções indiretas à filosofia platônica e neoplatônica. Mas por outro lado, as citações das Sagradas Escrituras são extensas e prolíficas, que demonstra seu grande esforço para interpretar as escrituras cristãs.<sup>104</sup> Louth afirma que “Ele (Dionísio) jamais reconhece qualquer autoridade das fontes filosóficas gregas (pagãs)”. Portanto, conclui, “os escritos de Dionísio são explicitamente cristãos.”<sup>105</sup>

Embora os estudiosos da filosofia dionisiana apontem uma maior influência da doutrina de Proclo sobre a filosofia dionisiana, nosso propósito nesse capítulo é centrarmos a atenção sobre Plotino por dois motivos principais: primeiro, é o fundador do neoplatonismo

<sup>101</sup> Idem, op. Cit. 18

<sup>102</sup> Cf. DODDS, E. R. Introduction IN: PROCLUS. **The Elements of Theology**. Trad. Introd. E Com. E. R. Dodds. Oxford: Clarendon, 1963. 2º Ed. Pp. XXVIII.

<sup>103</sup> Cf. SCHÄFER, Op. Cit. 18

<sup>104</sup> Cf. LOUTH, A. **Denys the Areopagite**. Continuum, 1989. pp. 21.

<sup>105</sup> Idem, op. Cit. 21.

do qual os demais são seus seguidores, incluindo Proclo; segundo, porque as principais doutrinas neoplatônicas encontram sua origem nas *Enéadas*, mesmo que haja um desenvolvimento melhor elaborado por parte de seus discípulos, como Porfírio e Proclo. Por fim, Plotino foi um grande intérprete da doutrina platônica que é a matriz conceitual que se insere o pensamento dionisiano.

### 2.1.1 Movimento Circular de Morada, Emissão e Retorno (*μονή, πρόοδος, ἐπιστροφή*)

O primeiro aspecto da doutrina plotiniana que exerceu grande influência em Dionísio é o movimento circular que se inicia na morada, continua nas emissões e termina no retorno. O termo *μονή* (*moné*) significa a “morada” do UM, a absoluta transcendência do primeiro princípio que permanece imóvel, inalterável, incognoscível e sempre igual. O termo *πρόοδος* (*proódos*) refere-se às emissões que partem do primeiro princípio, pois, não obstante sua natureza inatingível e imutável, a superabundância de energia transborda e produz a multiplicação dos seres sensíveis, mediante uma atividade criadora. Por fim, o movimento culmina na *ἐπιστροφή* (*epistrophé*), ou seja, a contemplação das realidades ultrasensíveis e o consequente retorno destes seres à sua fonte originária. Este retorno implica uma passagem pelos estágios de purificação, iluminação e ascensão destes seres que buscam, em última instância, a união com o primeiro princípio.

Em Plotino o movimento tríplice está intimamente conectado com o primeiro ato de geração das coisas. Na *En. V 2, 1* Plotino descreve a atividade geradora e criadora das hipóstases. O primeiro princípio “(...) Um, perfeito porque não busca nada, não tem nada e não precisa de nada, transborda, por assim dizer, e sua superabundância faz algo diferente de si mesmo.”<sup>106</sup> Desse transbordamento emana a segunda Hipóstase e “quando surge, volta ao Um e é preenchido, e se torna Intelecto olhando para ele. Sua suspensão e virada para o Uno constitui o ser, seu olhar sobre o Uno, o Intelecto.”<sup>107</sup> Mediante o processo de semelhança com o UM, a primeira hipóstase, o Intelecto produz pelo mesmo processo de semelhança a terceira hipóstase. Segundo Plotino, o Intelecto

assemelhando-se ao Um produz da mesma maneira, derramando um poder múltiplo - isso é uma semelhança dele, assim como aquilo que era antes de derramar sua força. Esta atividade que brota da substância do Intelecto é a Alma, que vem a ser

<sup>106</sup> *En. V 2, 1* 8-10.

<sup>107</sup> *En. V 2, 1* 10-12

isso enquanto o Intelecto permanece inalterado: pois o Intelecto também passa a existir enquanto aquilo que é antes de permanecer inalterado.<sup>108</sup>

Na En. I, 7 1 Plotino afirma que o UM permanece (*μονή*) parado e imóvel enquanto todas as outras coisas emanadas de si voltam (*ἐπιστροφή*) suas atividades em sua direção. Pois “se a aspiração e a atividade para o melhor são boas, o Bem [UM] não deve olhar ou aspirar a outra coisa, mas permanecer quieto e ser a ‘origem primaveril’ das atividades naturais.”<sup>109</sup> As hipóstases recebem a forma do UM não pela atividade de emanação dirigida a elas, mas porque as coisas são direcionadas a retornar à sua fonte originária. Para ilustrar seu pensamento Plotino recorre a duas imagens metafóricas: o círculo e os raios solares. Ao falar da natureza do UM-BEM, afirma que “é preciso supor que o BEM [UM] seja aquilo de que tudo depende e que depende de nada; pois assim a afirmação é verdadeira que é aquela ‘à qual tudo aspira.’”<sup>110</sup> Portanto o UM-BEM “deve ficar suspenso e todas as coisas se voltam para ele, como um círculo faz para o centro do qual todos os raios vêm.”<sup>111</sup> Em seguida acrescenta que o UM-BEM se assemelha ao Sol, imagem que será muito importante na filosofia dionisiana: “o sol também é um exemplo, uma vez que é como um centro em relação à luz que provém dele e depende dele; pois a luz está em toda parte e não é separada dele; mesmo se você quiser cortá-lo de um lado, a luz permanece com o sol.”<sup>112</sup>

Em Dionísio, por outro lado, o movimento tríplice está intimamente relacionado a dois outros conceitos basilares da sua filosofia: a união (*ἔνωσις*) e a distinção (*διάκρισις*).<sup>113</sup> O primeiro movimento *μονή* (*moné*) considera a divindade na sua transcendência absoluta e seu caráter incognoscível é acessível somente pela união (*ἔνωσις*) mística, enquanto a distinção está diretamente relacionada com o movimento de emanação (*προόδος*), manifestação e multiplicação que produz toda a realidade. Segundo Dionísio “(...) chamam unidades (*ἔνωσις*) divinas as realidades secretas e inacessíveis da singularidade superinefável e superincognoscível, e chamam distinções ( *ί* ) as progressões benéficas e as

<sup>108</sup> En. V 2, 1 13-18

<sup>109</sup> En. I 7, 1 14-16

<sup>110</sup> En. I 7, 1 21-23

<sup>111</sup> En. I 7, 1 24-26

<sup>112</sup> En. I 7, 1 27-29

<sup>113</sup> Cf. a edição crítica de DIONÍSIO (PSEUDO) AREOPAGITA. **Dos Nomes Divinos**. Introdução, Tradução e Notas por SILVA SANTOS, B. São Paulo: Attar Editorial, 2004. A partir de então todas as citações desta obra seguirá o esquema da citação da Patrologia Grega Migne. Com o propósito de alcançar um maior nível de criticidade, é feita uma comparação com a excelente tradução inglesa. Cf. PSEUDO-DIONYSIUS. **The Complete Works**. Trans. C. Luibhéid. Prefácio de R. Roques. New Jersey: Mahwah, 1987. Todas as citações da obra obedecem ao seguinte esquema: em algarismos romanos o livro, em arábicos o capítulo, a indicação da linha no original e depois a linha conforme está na tradução.

manifestações (*προόδους*) da tearquia que estão em Deus (...).”<sup>114</sup> Logo adiante, na mesma passagem, ao se referir a Trindade como princípio de unidade “que supera todo princípio que unifica, a inefabilidade, a multiplicidade de nomes, o incognoscente e perfeitamente inteligível, a afirmação e a negação de toda coisa que está acima de toda afirmação e negação”<sup>115</sup>, faz menção as hipóstases como princípio que garante a unidade, estabelecendo uma relação entre  $\mu\eta$  e *ἔνωσις*, quando afirma que “a permanência e colocação recíproca, se assim se pode dizer, das hipóstases, princípio de unidade, totalmente unida além de toda união e não confusa em nenhuma parte.”<sup>116</sup>

### 2.1.2 *Tríade Ser (ὄντως), Vida [(αὐτο)ζωή] e Sabedoria (σοφία)*

Na filosofia dionisiana a tríade Substância, Vida e Intelecto ocupa uma função central e fundamental. Dionísio descreve a tríade nos capítulos 5-7 dos DN e se assemelha muito com a função ocupada no neoplatonismo. Cabe a Plotino ser o pioneiro ao introduzir a tríade platônica e foi seguido pelos seus sucessores, a começar por Porfírio.

Na En. I, 6, 7 Plotino declara que o UM “sozinho, simples, singular e puro, do qual todos dependem e dos quais todos olham, são, vivem e pensam: por isto é a causa da Vida, do Intelecto e da Substância.”<sup>117</sup> Em outra passagem das *Enéadas*, ao falar da geração das três Hipóstases, Plotino declara que a tríade procede do UM: “mas Intelecto parece como alguma coisa divisível procedendo do indivisível, que Vida e Pensamento e todas as coisas vem do UM, porque Deus não é nenhuma das coisas”<sup>118</sup>.

No pensamento de Plotino a tríade *Substância, Vida e Intelecto* não só procede do UM, mas também participa junto com Ele na produção de todas as entidades. Intelecto e Substância são idênticos, pois enquanto o conteúdo do Intelecto são as Formas, o seu pensamento é a Substância. A relação entre as duas entidades é tão próxima que cooperam juntamente, pois o Intelecto contém as Formas como totalidade e a Substância diferencia as formas, tornando-as produtivas. As funções das entidades da tríade também são diversas: a

---

<sup>114</sup> DN II 4 640D

<sup>115</sup> DN II 4 641A

<sup>116</sup> DN II 4 641A

<sup>117</sup> En. I 6, 7 11-14

<sup>118</sup> En. V 1, 7 18-22

função da Substância é diferenciar as Formas e a função da Vida é reunificar as Formas diferenciadas para assim poderem retornar ao UM.<sup>119</sup>

Dionísio herda do neoplatonismo a tríade como entidades do divino, mas substitui Intelecto por Sabedoria uma vez que este termo está mais próximo a linguagem teológico-cristã e é muito usado nas Sagradas Escrituras. Na Filosofia de Dionísio a tríade *Ser, Vida e Sabedoria* são usadas para referir-se a Deus em si mesmo. Ser é o fundamento de toda existência e todas as coisas existentes somente existem porque participam de algum modo do Ser. Ora, Deus não é um ser, é a fonte de todo Ser, segundo declara Dionísio “‘Aquele que é’ (Ex 3, 14) é em potência e supersubstancialmente causa substancial de tudo e criador do ser, da existência, da hipóstase, da substância, da natureza (...).”<sup>120</sup> A partir do Ser criado por Deus deriva todas as demais coisas existentes, assim como a substância, o tempo e todo o mais. “Do ser derivam a duração, a substância, o ser, o tempo, a geração, o gerado, as coisas que existem nos seres e aquelas que existem e subsistem de algum modo.”<sup>121</sup> A existência de Deus não ocorre por meio de nenhum mistério divino, mas se dá de modo simples e ao mesmo tempo desconhecido, pois nele está presente antecipadamente tudo que possui existência “porque todo o ser existe e subsiste nele e em torno dele (...).”<sup>122</sup>

Diferentemente de Plotino, Dionísio usa a tríade do *Ser, Vida e Intelecto* para se referir a Deus em si mesmo e não como um aspecto da segunda hipóstase.<sup>123</sup> Para Dionísio Vida é a fonte de todos os seres vivos, desde aqueles que possuem movimento, como os animais, até aqueles que permanecem imóveis como as plantas. “A partir dela são vivificados e guardados todos os animais e plantas, e, quer digas vida intelectual quer racional, quer sensitiva, quer nutritiva, quer amplificativa, quer alguma vida ou princípio de vida ou substância de vida (...).”<sup>124</sup> Dionísio fala de uma Vida Superior que é causa e geração de toda vida existente, pois essa Vida Superior é “produtora de vida e vida superior ou o que quer que se possa celebrar da vida impronunciável.”<sup>125</sup>

Por fim, Dionísio afirma que Deus é o princípio do terceiro elemento da Tríade, a Sabedoria, ao dizer que “(...) a sabedoria divina é o princípio, causa, substrato, perfeição,

<sup>119</sup> Cf. DILLON, J. & WEAR, S. K. *Dionysius the Areopagite and the Neoplatonist tradition: Despoiling the Hellenes*. Ashgate, 2007.

<sup>120</sup> DN V 4 817C

<sup>121</sup> DN V 4 817C-817D

<sup>122</sup> DN V 4 817D

<sup>123</sup> DILLON & WEAR, Op. Cit. pp. 26.

<sup>124</sup> DN VI 3 857B

<sup>125</sup> DN VI 3 857B

conservação, confim da autêntica e total sabedoria, de toda inteligência, razão, de toda sensação (...).”<sup>126</sup>

## 2.2. Negatividade e Apophasis em Dionísio Areopagita

No primeiro capítulo refletimos sobre os dois caminhos de conhecimento do Primeiro Princípio em Plotino. A Teologia Catafática (positiva) estuda o Primeiro Princípio partindo das afirmações que podemos conhecer de sua natureza, enquanto a Teologia Apofática busca conhecer a essência negando todas as atribuições conferidas ao Primeiro Princípio no discurso. O objetivo geral de ambas é um só: conhecer o desconhecido ou o incognoscível. Plotino herdou esses dois caminhos do conhecimento da tradição platônica, principalmente na segunda parte do diálogo Parmênides quando se aplica a negação de nada que possa ser dito na primeira hipótese.<sup>127</sup> Segundo Lilla a adoção das duas teologias e sua aplicação à divindade dos conceitos negativos e positivos é uma característica da interpretação neoplatônica da primeira e segunda hipótese do Parmênides. Plotino parece ser o primeiro a fazer uma interpretação teológico-metafísica do diálogo, mas foi seguido por vários de seus discípulos, constituindo assim a base da teologia no Neoplatonismo.<sup>128</sup>

Dionísio herda do neoplatonismo as duas vias teológicas do conhecimento de Deus. Inúmeros teólogos cristãos partiram da afirmação da natureza de Deus para alcançar seu conhecimento, tomando por princípio a imagem do Criador que deixa alguns vestígios de sua natureza nas coisas criadas. Dionísio, porém, retém sérias dúvidas acerca da validade dessa forma de fazer teologia como caminho de conhecimento do Divino. A Teologia Negativa é a metodologia que permite Dionísio alcançar o abandono de si mesmo e o esvaziamento interior de toda razão e intelecto para transcender, elevar-se e chegar a proximidade com Deus.

Consagra o estudo dessas vias teológicas na sua obra *Teologia Mística*, na qual seguiremos muito de perto sua exposição. Dois aspectos necessitam esclarecimentos: o primeiro é que, para Dionísio, a negatividade não consiste numa espécie de anulação do Eu individual e sim na negação de toda afirmação que priva o indivíduo de conhecer verdadeiramente a Deus; o segundo aspecto que precisamos ter em mente é que a negação segundo a compreensão dionisiana não é apenas o contraditório da afirmação, mas consiste

---

<sup>126</sup> DN VII 2 868C

<sup>127</sup> LOUTH, A. Op. Cit. pp. 87.

<sup>128</sup> LILLA, S. Op. cit. Pp. 545.

em uma negação da negação ou uma hipernegação.<sup>129</sup> É uma dupla negação tomada a partir do significado do termo Hyper (ὕπερ), isto é, aquilo que designa o que transcende, que ultrapassa para além. O único caminho gnosiológico que permite conhecer o Divino é a via da hipernegação que permite revelar os mistérios insondáveis do Divino.

No primeiro capítulo da sua obra *Teologia Mística*, na oração encaminhada ao destinatário da obra *Teófilo*, Dionísio inicia afirmando que, para se alcançar o conhecimento divino, é necessário realizar um exercício de contemplação mística e deve-se “abandonar as sensações e as energias intelectuais, todas as coisas percebidas pelos sentidos e pela inteligência, todas as coisas que são e não são, e ser elevado inconscientemente para a união.”<sup>130</sup>

Ainda que reconheça a legitimidade e importância da Teologia Positiva no estudo das coisas divinas, Dionísio considera a Teologia negativa muito superior a esta pois é a partir desta que conseguimos penetrar nas trevas hiper-luminosas e “ver a partir da cegueira e da ignorância e conhecer a hiper-visão e conhecimento.”<sup>131</sup> Segundo Dionísio as duas teologias não são contraditórias de todo, pois, enquanto a teologia negativa considera a divindade na sua absoluta transcendência (*movn̄*), a teologia positiva considera a divindade como causa de todos os seres criados e é a fonte de tudo que existe e nela subsistem.<sup>132</sup> Em uma passagem da TM, Dionísio expressa a superioridade da Teologia Negativa sobre a Positiva afirmando que

(...) é mais apropriado negar todas essas coisas, como supraessência acima de todas as coisas, e não pensar serem as negações opostas as afirmações, mas muito antes estar ela acima das privações e acima de todo ato de tirar e de colocar.<sup>133</sup>

É um equívoco muito comum interpretar a via negativa como substituição de um atributo afirmativo por outro negativo como oposto ou contraditório. Exemplo, afirmamos “Sócrates é filósofo” e se usamos o terminativo ‘não’ para designar sua negação, a afirmação fica “Sócrates não é filósofo”. A via negativa dionisiana não consiste simplesmente no uso do

<sup>129</sup> FISCHER, J. **The Theology of Dis/similarity: Negation in Pseudo-Dionysius**. In: *The Journal of Religion*, Vol. 81, No. 4 (Oct., 2001), pp. 529-548. Cf. pp. 539-540.

<sup>130</sup> CASTRO, R. C. G. **Negatividade e Participação: a Influência de Dionísio Areopagita em Tomás de Aquino**. Tese de Doutorado apresentada a USP, ano de 2009. Cf. a página 179.

<sup>131</sup> CASTRO, R. Op. Cit. pp. 183.

<sup>132</sup> DN I 5 593C

<sup>133</sup> CASTRO, R. Op. Cit. pp.181. Cf. também a tradução realizado pelo autor da obra “**Teologia Mística**” no apêndice da sua tese. As citações desta obra foram coligidas com a tradução contida na obra de Luibhelm. Ver acima a citação MT 1000B.

termo ‘não’ para expressar seu oposto. Para Dionísio a hipernegação não é simplesmente elaboração de uma afirmação privativa de atributos mas como transcendência. O método teológico que Dionísio pretende afirmar com a hipernegação possui semelhança com a arte do escultor que se debruça sobre a pedra de mármore para lapidar e limpar tudo que impede de visualizar sua beleza interior, revelando ao conhecimento tudo que estava oculto aos olhos.<sup>134</sup> Quando fazemos uso do método da hipernegação, nós fazemos privação de tudo para ascender dos mais inferiores princípios em direção aos mais altíssimos e primeiríssimos daqueles princípios que nos permitem conhecer sem qualquer obstáculo o Incognoscível que oculta tudo que é cognoscível e inteligível aos seres.<sup>135</sup>

Deste modo, para Dionísio, o ponto culminante da via da hipernegação é o “conhecimento do incognoscível”, ou seja, o abandono total do conhecimento intelectual para imersão no conhecimento do transcendente. O conhecimento do Divino está para além (ú è ) do entendimento humano. Conhecer e, em última instância, unir-se com o Divino somente pode ser alcançado por aqueles que abandonam completamente qualquer esforço humano de entendê-lo mediante o uso do intelecto.<sup>136</sup>

Em uma passagem muito importante da TM e significativa no seu pensamento, Dionísio estabelece uma relação entre a Teologia Negativa e o abandono do entendimento e da linguagem. Segundo Dionísio, aquele que deseja alcançar o conhecimento dos mistérios insondáveis da divindade deve fazer uso do exercício da Teologia mística, pois “penetrando a treva acima do intelecto, não encontraremos discursos breves, mas a ausência por completo da razão e das palavras.”<sup>137</sup> Dionísio relaciona o discurso linguístico com as duas teologias ao afirmar que a Teologia Positiva parte do mais alto princípio e na medida em que sua reflexão prossegue para baixo em direção as criaturas aumenta o número das ideias e das palavras do discurso. Todavia, a Teologia Negativa, ao fazer o caminho inverso de elevação da reflexão, quanto mais realiza o esforço de ascensão à Suma Divindade, tanto mais começa a faltar as palavras no discurso até permanecer totalmente sem palavras.<sup>138</sup> Para concluir Dionísio se pergunta: “por que, afirmas, a partir do principio fizemos as afirmações divinas e dos últimos começamos as negações?”<sup>139</sup> O próprio Dionísio responde logo a seguir: “fazendo afirmações

<sup>134</sup> CASTRO, R. Op. Cit. 183 MT 1025B

<sup>135</sup> Ibidem. pp. 183. MT 1025B

<sup>136</sup> FISCHER, J. Op. Cit. pp. 546.

<sup>137</sup> CASTRO. Op. Cit. pp.185. MT 1033C.

<sup>138</sup> Idem, pp. 185. MT 1033C

<sup>139</sup> Ibidem, pp. 186.

sobre aquilo que está acima de todas as coisas, é preciso fazer afirmações hipotéticas. Mas, negando o que está acima de toda negação, é preciso negar aquilo que está mais distante.”<sup>140</sup>

Dionísio deixa claro ao leitor de sua obra a primazia da negação das coisas como caminho privilegiado para ascender ao conhecimento da Divindade Absoluta e Supraessencial. Todavia, é preciso esclarecer que o abandono do entendimento só ocorre com o uso da via negativa. A superação do entendimento humano não trata de modo algum nem da aniquilação e nem da privação desta, pois, segundo Dionísio, se isso ocorresse, a consciência humana seria de tal forma anulada que o indivíduo não se daria conta nem de seu ser e nem da presença do Divino. Dionísio propõe um caminho de negação e abandono para dar lugar a uma transcendência de si mesmo e, conseqüentemente, uma imersão na treva hiper-luminosa que se encontra para além da mera razão instrumental humana, na ausência absoluta de palavras e entendimento, isto é, a negação total.

A compreensão do pensamento filosófico dionisiano assume como ponto de partida fundamental a incognoscibilidade do seu objeto de reflexão. Suas indagações reflexivas são feitas ao objeto de conhecimento que não pertence ao mundo sensível e não é inteligível para ser conhecido pela razão instrumental. Afirma Dionísio que a “impossibilidade de conhecer esta supersubstancialidade que ultrapassa a razão, o pensamento e a substância, tal deve ser o objeto da ciência supersubstancial.”<sup>141</sup> Este objeto de reflexão que é o centro da especulação dionisiana pertence à realidade radicalmente transcendente e nem sequer é percebido pelo ser humano.

A teologia cristã usou muitos termos para nomear a realidade divina transcendente, tais como Deus, Trindade, Criador, etc.. Dionísio, porém, chega a conclusão que esses nomes são úteis apenas para sugerir a existência de algo que está além da capacidade de compreensão humana, pois “as coisas inteligíveis permanecem incompreensíveis e invisíveis para as coisas que estão no âmbito dos sentidos”<sup>142</sup>. Dionísio busca demonstrar que as expressões linguísticas humanas usadas para designar essa realidade supersubstancial são inadequadas para seu entendimento. “(...) nenhuma palavra pode exprimir o bem que está acima de toda palavra, unidade que unifica todas as unidades, substância supersubstancial (...)”<sup>143</sup>.

---

<sup>140</sup> Ibidem, pp. 186.MT 1033D.

<sup>141</sup> DN I, 1 588A

<sup>142</sup> DN I, 1 588B

<sup>143</sup> DN I, 1 588B

Deus, como criador e gerador de todas as coisas sensíveis, é transcendente a todos os seres. A Divindade supersubstancial está “separada de modo excelentíssimo de toda maneira de ser, de todo movimento, vida, imaginação, opinião, nome, palavra, pensamento, inteligência, substância, estado, posição, unidade, limite, imensidade, e também de todas aquelas coisas que existem”<sup>144</sup>. A separação radical e absoluta entre esta Divindade supraessencial e os seres criados manifestam claramente os limites do intelecto humano de alcançar o conhecimento de sua infinitude. Como é possível, portanto, construir um discurso acerca desta realidade transcendente se “a divindade supersubstancial supera todo discurso e todo conhecimento e é absolutamente superior à inteligência e à substância”?

A declaração radical da inacessibilidade da Divindade e seu caráter de transcendência absoluta também expõe também sua dimensão de incomunicabilidade aos seres gerados, especialmente aos seres humanos. Semelhante a Plotino, Dionísio expressa profundas desconfianças em relação à capacidade da linguagem humana de apreender e descrever a Divindade. Em sua opinião, a linguagem humana não possui palavras capazes de expressar ou descrever sua essência ou o caráter absoluto de sua transcendência. A linguagem humana é construída de palavras extraídas do conhecimento do mundo sensível e seu uso só consegue limitar o que é ilimitado e infinito.<sup>145</sup> Nomear o Divino inefável com palavras semelhantes a Luz, Verbo, Ser e Vida não fazem mais que apreender algumas de suas propriedades, mas não há outras palavras que dê conta de exprimir sua verdadeira natureza.<sup>146</sup> Assim, é preciso abandonar qualquer pretensão de usar palavras derivadas da linguagem humana para afirmar a natureza de Deus. Este caráter radical da incognoscibilidade do divino define a escolha de Dionísio pelo uso da via negativa para se falar de Deus.

Embora incognoscível, a realidade divina indizível por palavras pode ser objeto de especulação. Como Dionísio apresenta a realidade Divina? Quais são as especulações em torno de sua essência e de sua natureza? Dionísio mostra Deus sob inúmeras formas, mas o aspecto fundamental afirma a Divindade como a “causa, princípio, substância, vida”,<sup>147</sup> ou o princípio de todo princípio situado supersubstancialmente acima de todo princípio.<sup>148</sup> Deus é o criador, o gerador de todas as coisas que existem, ou para dizer em outras palavras, é a causa final que gera e dá limite a tudo que existe no mundo, pois Ele é o “princípio e fim de

---

<sup>144</sup> DN I, 5 593C

<sup>145</sup> CASTRO, R. Op. Cit. pp. 49.

<sup>146</sup> DN II, 7 645A

<sup>147</sup> DN I 3 589B

<sup>148</sup> DN I 3 589C

todas as coisas que existem é aquele que preexiste. Ele é o princípio como causador, ele é o fim como causa final, confim de todas as coisas, indefinição de toda indefinição e dos confins das coisas que se contrapõem.”<sup>149</sup>

O segundo aspecto que importa de modo fundamental para Dionísio é retratar Deus como criador. Para Dionísio Deus “é em potência e supersubstancialmente causa substancial de tudo e criador do ser, da existência, da hipóstase, da substância, da natureza”<sup>150</sup>. Como criador do Ser, Deus participa dos seres, mas não meramente como um ser simples, uma vez que “ele é o ser para os seres, e não somente os seres, mas também o próprio ser dos seres procede daquele que existe antes dos séculos. Pois ele é o século dos séculos, o que existe antes dos séculos (cf. Gn 21, 33; Rm 16, 26)”<sup>151</sup>. Em relação ao tempo e a eternidade, Dionísio afirma que Deus é o “princípio e medida dos séculos; entidade dos tempos e dos séculos dos seres; tempo das coisas geradas; ser para o que existe de algum modo; geração para o que é gerado de algum modo”<sup>152</sup>.

Deus, portanto, para Dionísio é acima de tudo a “vida do que vive, substância do que subsiste, princípio e causa de toda vida e substância, por causa de sua bondade, que conduz os entes ao ser e os mantém”<sup>153</sup>. Em relação ao Ser, Dionísio afirma que Deus, como Ser em Si, não é um simples ser, mas o Ser que preexiste antes da duração e do tempo, ou seja, existe na eternidade. “O ser em si deriva daquele que preexiste, e dele vem o ser, e não ele do ser; e nele reside o ser, e não ele no ser; e o ser o tem, e não ele o ser”<sup>154</sup>. De modo semelhante, Dionísio afirma que Deus é eterno e é o princípio não só do ser mas da duração do tempo: “Aquele que preexiste é duração, princípio e medida do ser, pois precede toda substância e é princípio eficiente, meio e fim do ser, da duração e de tudo”<sup>155</sup>. Mas em Deus estão contidos tanto os princípios de todas as coisas como também todos os seres de modo unitário, pois de Deus “saem e Nele estão tanto o ser mesmo como os princípios dos seres e todos os seres e tudo o que, de algum modo, pertence ao ser, e isso de modo inapreensível, sintético, unitário.”<sup>156</sup>

---

<sup>149</sup> DN V 10 825B

<sup>150</sup> DN V 4 817C

<sup>151</sup> DN V 4 817D

<sup>152</sup> DN V 4 817C

<sup>153</sup> DN I 3 589C

<sup>154</sup> DN V 8 824A

<sup>155</sup> DN V 8 824A

<sup>156</sup> DN V 6 820D

Portanto, para Dionísio, Deus deve ser reconhecido acima de tudo como Criador dos seres e tudo que existe. Mas como se dá essa criação dos seres? O mesmo Dionísio responde quando declara que “Da mesma causa de todas as coisas saem também às substâncias inteligíveis e inteligentes dos anjos divinais, as naturezas das almas e de todo o mundo e tudo o que se diz de algum modo ou subsistir em outros ou existir segundo o pensamento.”<sup>157</sup> Para fazer tal declaração, Dionísio se baseia nas Sagradas Escrituras, pois

(...) de acordo com as Escrituras, aquele que realmente preexiste multiplica-se segundo a consideração de todos os seres existentes, e dele podemos propriamente celebrar que era, que é, que será, que se tornou, que se torna e que se tornará. Pois isso tudo, para os que o celebram convenientemente, significa que, segundo toda consideração, ele existe de maneira supersubstancial e é causador de absolutamente todos os seres.<sup>158</sup>

Por fim, cabe indagar os motivos que levaram Deus, que é eterno e princípio de todos os princípios, ser a causa de todos os seres e da multiplicação dos seres. Na compreensão de Dionísio, Deus se tornou causa de todos os seres por ato de bondade, de sabedoria e de beleza, isto é, por seu profundo e grande amor que se dignou a se tornar causa e criação de todos os seres. Na passagem a seguir podemos perceber, nas palavras de Dionísio, que o grande amor que transborda em Deus levou-o a ser causa de tudo que existe.

(...) seja como causa dos seres, porque é em virtude de sua bondade criadora de substâncias que foram criadas todas as coisas; seja como causa sábia e bela, porque todas as coisas que existem e que conservam incorruptíveis as propriedades de sua natureza estão repletas de toda harmonia divina e sagrada beleza; seja como causa amorosa para com todos os homens, porque segundo a verdade se comunicou totalmente à nossa natureza por uma de suas Pessoas, chamando para si a baixeza humana e erguendo-a, em virtude da qual de modo inefável se tornou composto Jesus, que é simples, e o eterno assumiu uma extensão temporal, e penetrou em nossa natureza aquele que está supersubstancialmente além de toda ordem da natureza toda (...).<sup>159</sup>

Celebramos este criador amoroso e bondoso com o nome de Deus, mas Dionísio pensa que a causa de tudo não deve receber nenhum nome porque “aquele que é causa de todas as coisas e é superior a todas as coisas não convém nenhum nome e ao mesmo tempo convêm

---

<sup>157</sup> DN V 8 821C

<sup>158</sup> DN V 8 824A

<sup>159</sup> DN I 4 592A

todos os nomes das coisas que existem”<sup>160</sup>. Dionísio compreende assim porque, segundo ele, o primeiro principio que é a causa de todas as coisas, da conservação da vida e da perfeição, compreende em si todos os seres e toda a criação de forma ilimitada, em razão de sua perfeitíssima providência.<sup>161</sup> Esse ser perfeitíssimo gerador e mantenedor de todas as coisas e de todos os seres na sua perfeição não deve receber nenhum nome, porém “a suprema bondade, ao fazer proceder primeiro dom do ser-em-si, é celebrada por causa da primeira, preeminente, das participações.”<sup>162</sup> Exatamente sobre a participação dos seres na perfeição da Causa Primeira que vamos estudar no próximo tópico.

### 3. A Participação Em Dionísio Areopagita

O ponto de partida fundamental da filosofia de Dionísio Areopagita é a incognoscibilidade de Deus que pertence a uma realidade de transcendência total em relação à criação. Todavia, impõe-se a pergunta sobre a possibilidade dos seres criados participarem da natureza divina do Criador se este possui uma dimensão de absoluta transcendência. Esta pergunta é pertinente à reflexão filosófica dionisiana, pois “a impossibilidade de conhecer esta supersubstancialidade”<sup>163</sup> também torna difícil a participação das criaturas e inviabiliza conseqüentemente a união com o Divino.

Este tema é complexo e difícil de estudar no interior do *Corpus Dionysiicum*. Não parece haver um consenso entre os comentadores da sua obra acerca de como acontece a participação dos seres com o Criador. O foco central parece girar em torno de duas questões cruciais: é possível a participação dos seres criados com o Criador que possui uma natureza de transcendência absoluta? Qual é a diferença entre os níveis de capacidade ou incapacidade de participação dos seres? Para responder essas questões vamos refletir sobre como ocorre a participação no universo dionisiano, especialmente como aparece na sua obra “*Dos Nomes Divinos*”.

Segundo Castro há dois modos de participação. O primeiro modo envolve as coisas criadas, isto é, o universo, os animais, as plantas, o homem e tudo que foi gerado pelo ato de superbondade da Divindade e possui participação Nele na medida em que suas essências se

---

<sup>160</sup> DN I 7 596C

<sup>161</sup> DN I 7 596D

<sup>162</sup> DN V 6 819C

<sup>163</sup> DN I 1, 588A.

encontram Nele e receberam Dele seu ser.<sup>164</sup> Esta Divindade recebe muitos nomes para atribuir a Causa de todas as coisas, tais como “o bem, o belo, aquilo que é, aquilo que vivifica, o sábio e todos os outros nomes com os quais é chamada a causa de todos os bens em razão de seus dons benévolos”.<sup>165</sup> Nesse ponto Dionísio expressa uma visão otimista do mundo e seu pensamento se baseia na seguinte lógica: se a natureza da Divindade é em si mesma bondade, tudo que gerou por si também deve por necessidade conter elementos de bondade. Seguindo este raciocínio é possível afirmar que a “bondade perfeita, que se difunde para todas as coisas, não somente chega às substâncias excelentes que estão ao redor dela, mas também se estende até às mais longínquas”.<sup>166</sup> Mais adiante, Dionísio levanta a seguinte questão “Como seria possível que todas as coisas participassem do bem de maneira uniforme, se nem todas são aptas para dele participar perfeitamente da mesma maneira?”<sup>167</sup> Para logo em seguida responder: “a grandeza excelente da potência do bem é tal que mesmo aqueles que dele são privados, e até esta privação, podem ainda dele participar plenamente.”<sup>168</sup>

Entretanto, as coisas geradas são múltiplas e abrange uma enorme diversidade de animais, plantas, coisas inanimadas, etc.. Como a multiplicidade pode ser capaz de participar da Divindade Única? Dionísio recorre ao exemplo dos números extraído da matemática para responder a essa questão. Assim como os números são múltiplos mas participam de uma unidade, as criaturas múltiplas participam da Unidade Divina do mesmo modo como o filho participa da natureza essencial do pai. As criaturas geradas possuem algo do Criador, pois este Criador é um só e único, assim como Dionísio o designa “é Uno porque é unitariamente tudo, segundo a transcendência de uma única unidade, e é a Causa de todas as coisas sem abandonar o Uno.”<sup>169</sup> Pois, “assim como todo número participa do Uno, todas as coisas e a parte de todas as coisas participam do Uno, e é por existir o Uno que todos os seres existem.”<sup>170</sup>

O segundo modo de participação envolve diretamente o conceito de Henosis (ἕνωσις) e relaciona de modo muito direto com outros conceitos muito importantes no pensamento dionisiano, a saber, da União (ἕνωσις) e Distinção (διάκρισις). A participação em Deus envolve a superioridade de sua natureza unida acima das multiplicidades de seres que

<sup>164</sup> CASTRO, R. Op. Cit. Cf. a página 53.

<sup>165</sup> DN II, 3 640B

<sup>166</sup> DN IV, 20 717D

<sup>167</sup> DN IV, 20 720A

<sup>168</sup> DN IV, 20 720A

<sup>169</sup> DN XIII, 2 977C

<sup>170</sup> DN XIII, 2 977C

procedem de sua superabundância sem perder de modo nenhum a unidade supersubstancial. A Divindade “concedendo a todos os seres e espargindo do alto as participações de todos os bens, ora se distingue na unidade, ora se multiplica na sua unidade e toma múltiplas figuras sem separar-se da unidade.”<sup>171</sup> Dionísio está tentando afirmar aqui que a participação com Deus significa a criatura buscar união sem confusão com o Criador. Quanto mais próximo de Deus maior a participação em seus dons. Todavia, engana-se ao pensar que a união mística com Deus implica em um tipo de deificação que transforma o indivíduo em uma espécie de ‘deus’.<sup>172</sup> Dionísio descarta essa ideia declarando que Deus “é o Deus primeiro e o Deus supremo, o Deus supersubstancialmente uno, indivisível nas partes, unido a si mesmo, não misturado e não multiplicado com os muitos.”<sup>173</sup>

Além desses modos de participação, Castro destaca a presença de um terceiro tipo. É um modo de participação que envolve a finalidade, a busca como desejo. Segundo Dionísio todos os seres gerados possuem traços da bondade superessencial da Divindade, por isso desejam naturalmente a beleza e busca a plenitude da bondade, o que, em última instância, implica uma busca por Deus e a união com sua essência. Dionísio afirma que a “Divindade que é ao mesmo tempo princípio, do Uno e Princípio unificador, e todos os seres a desejam como princípio, sustento e fim (...)”<sup>174</sup> Assim como todas as coisas possuem vestígios de bondade emanados do Criador, desejam e buscam se unir a mesma Bondade Superior, como Dionísio afirma em outro momento: “E todas as coisas, enquanto tendem para aquilo que é belo e bom, desejam e fazem tudo quanto fazem e desejam.”<sup>175</sup>

Por fim, segundo Castro, embora seja absolutamente transcendente e incognoscível, Deus revela sua natureza supersubstancial parcialmente. Isso ocorre através de alegorias, figuras, signos e metáforas que, mesmo dispersas no mundo sensível, são acessíveis ao entendimento humano que busca com desejo de unir-se ao Divino. Mediante os mais diversos símbolos, a Divindade se manifesta ao ser humano, o indizível é apresentado segundo a maneira dos homens. As coisas divinas são reveladas no mundo. Todas as coisas geradas são manifestações do poder e da bondade de Deus. De certa forma, tudo que existe no mundo são vestígios são manifestações da geração divina e por meio delas é possível conhecer a causa das coisas e da Causa das causas.

---

<sup>171</sup> DN II, 11 649B

<sup>172</sup> CASTRO. Op. Cit. pp. 53-54.

<sup>173</sup> DN II, 11 649C

<sup>174</sup> DN IV, 4 700A

<sup>175</sup> DN IV, 4 10 708A

De Andia afirma que há dois tipos de participação em Dionísio. A participação pode ocorrer a partir das participações ou dos participantes, conforme é possível observar no texto abaixo:

Se a distinção divina é um proceder benigno da união divina que se propaga e se multiplica de modo superúnico em razão de sua bondade, são unidas, segundo a distinção divina, as liberalidades incomensuráveis, as causas da substância, da vida e da inteligência e os outros dons da bondade, causa de todas as coisas, os quais permitem celebrar, seja a partir das participações, seja a partir dos participantes, as coisas participadas que não são participáveis.<sup>176</sup>

Na opinião De Andia, Dionísio utiliza dois exemplos na reflexão acerca da participação dos seres criados na Divindade: primeiro o exemplo do Círculo “a partir das participações as linhas são traçadas na circunferência” e depois o exemplo das “múltiplas marcas de um selo participam do primeiro selo.”<sup>177</sup> Por meio do uso desses exemplos, Dionísio deseja mostrar duas imagens da participação: com o exemplo do círculo que a causa das diferenças entre participantes é a proximidade ou distanciamento do centro do círculo e com o exemplo do selo a capacidade ou incapacidade dos seres de receber a participação.<sup>178</sup> Vamos analisar cada um deles com maior minúcia.

O exemplo do círculo possui uma longa tradição na filosofia neoplatônica. De Andia parece sugerir que Dionísio tomou esse exemplo emprestado dessa tradição, em especial, de Plotino. Na En. VI 8 18 Plotino usa o exemplo do centro do círculo para falar da razão e do Intelecto que circundam o UM na mudança e na ascensão ao mesmo. Plotino busca demonstrar a diferença entre o centro do círculo e seus raios, isto é, os raios que estão em expansão no centro do círculo contêm em potência os raios que se distanciam, semelhante à imagem do criador que gera todas as coisas. Também há uma diferença entre o UM, de um lado, e do Intelecto e do Ser, do outro lado, que se disseminam e se desenvolvem a partir Dele, semelhante à imagem dos raios do círculo que se originam do centro e recebem seu poder do centro.<sup>179</sup> Mas o aspecto mais importante na conexão com o conceito de Henosis (ἕνωσις) é a afirmação de Plotino que o Intelecto e o Ser testemunham que uma parte da inteligência do UM contém o Intelecto, como Ser em potência, de um lado e do outro ultrapassa a Inteligência porque é o UM.

---

<sup>176</sup> DN II, 5 644A

<sup>177</sup> DN II, 5 644B

<sup>178</sup> de ANDIA, Y. **Henosis. L’union à Dieu chez Denys l’Aréopagite**. New York : Leiden, 1996. Pp. 78

<sup>179</sup> de ANDIA, Y. Op. Cit. pp. 79.

Dionísio emprega o exemplo do círculo para sugerir que a Bondade é a primeira causa de todas as participações, pois dela saem todos os seres e tudo aquilo que pertence ao ser. A questão da unidade e multiplicidade dos seres retorna neste ponto e leva Dionísio a recorrer ao uso da matemática e do número para expressar a unidade do Primeiro Princípio. A relação da unidade e do número é análoga a relação da Bondade com os seres. A partir desta relação, Dionísio conclui que a multiplicidade dos seres é consequência do distanciamento do Primeiro e Único Princípio, uma vez que “na unidade todo número preexiste uniformemente, e a unidade contém em si singularmente todo número, e todo número é unido na unidade, mas quanto mais se afasta da unidade, tanto mais se distingue e se multiplica”.<sup>180</sup> O círculo é usado como exemplo dessa unidade que contém em si todas as coisas participadas como um ponto em si que liga todas as coisas.

Ora, no centro, todas as linhas do círculo estão juntas segundo uma única unidade, e um ponto possui em si todas as linhas retas, uniformemente unificadas umas em relação às outras e em relação ao único princípio do qual provêm, e no centro mesmo unem-se perfeitamente. Quanto menos distam dele, tanto menos divergem, e, quanto mais distam, tanto mais divergem. Em suma, quanto mais se aproximam do centro, tanto mais se unem tanto a ele como às outras, e, quanto mais distam dele, tanto mais divergem das outras.<sup>181</sup>

Esta imagem expressa de um lado o fato da participação, todos os raios participam do centro igualmente, e do outro a potência, pois o centro contém em si mesmo todos os raios que participam dele. A potência implica necessariamente uma ligação de inclusão de todas as coisas que estão a modo de potência na unidade, enquanto a participação implica uma dimensão de totalidade, cuja causa se doa inteiramente a tudo que participa dela.<sup>182</sup>

Dionísio estabelece uma tripla comparação entre a Bondade, a unidade e o centro do círculo com o objetivo de demonstrar que há uma ligação entre a capacidade e a unificação: dos seres para a bondade; dos nomes para a unidade e das linhas do círculo para o centro do círculo. Neste ponto se faz importante colocar a questão: qual é a razão das diferenças entre os participantes? O centro do círculo é tomado como exemplo por Dionísio para estabelecer uma relação de proximidade/unidade e distanciamento/multiplicidade com os raios entre si e com o centro e que se afastam do centro à medida que se distanciam. A imagem de proximidade ou distanciamento dos raios do centro apela para a imagem da fonte, que é a Bondade em si, e é o

---

<sup>180</sup> DN V, 6 820D

<sup>181</sup> DN V, 6 821A

<sup>182</sup> de ANDIA, op. Cit. pp. 80.

mais perto da fonte que é permitido aos seres aproximar. A medida de participação dos seres com o Primeiro e Único Princípio é proporcional ao distanciamento deste, tal como os raios se distanciam do centro do círculo.

Em outra passagem Dionísio relaciona a imagem do círculo com os raios que partem e se distanciam do centro, com a proporção de recepção da Bondade ou participação dos seres com Ele. O bem que emana da Bondade perfeita se estende a todos os seres, até os mais longínquos, mas não no mesmo grau. A presença do bem nos seres é proporcional a distância da Bondade, ou seja, quanto mais se distancia menor é o grau de recepção. Neste ponto de sua reflexão, Dionísio propõe uma questão, a saber, “Como seria possível que todas as coisas participassem do bem de maneira uniforme, se nem todas são aptas para dele participar perfeitamente da mesma maneira?”<sup>183</sup> Sua resposta é que todos os seres possuem um resquício da fonte original da criação da qual procede, pois em todos os seres “o bem está presente à maneira de um eco longínquo.”<sup>184</sup> Este sinal da presença do bem nos seres que os capacitam a participar da Bondade Perfeita, uns de modo completo, outros mais ou menos e assim gradualmente à medida que se distanciam. A questão que se segue é saber se a proximidade da Bondade ou a capacidade de recepção é medida pela Bondade ou pela liberdade dele, ou seja, a questão que está no fundo dessa imagem é a liberdade ou determinismo dos seres na participação com o Bem.

O exemplo do selo usado por Dionísio na qual “as múltiplas marcas de um selo participam do primeiro selo”<sup>185</sup> é extraído da doutrina platônica, mais propriamente do diálogo *Teeteto* 194c,<sup>186</sup> em que o agir da alma é semelhante a uma cera cujas impressões são gravadas profundamente. Dionísio usa este exemplo para responder uma questão relacionada acerca da capacidade ou incapacidade dos participantes. Qual é a causa das diferenças se os seres procedem da mesma fonte? A diferença se coloca como um selo que é colado sobre os seres, destacando as duas características de totalidade e identidade, isto é, conforme a natureza do selo que é impresso nos seres.

---

<sup>183</sup> DN IV, 20 720A

<sup>184</sup> DN IV, 20 720A

<sup>185</sup> DN II 5 644B

<sup>186</sup> Cf a excelente tradução deste diálogo na edição da Fundação Calouste Gulbenkian, Tradução de Adriana Manuela Nogueira & Marcelo Boeri. **PLATÃO. Teeteto**. Lisboa: 2010. 3º Ed. O texto que inspira Dionísio a utilizar este exemplo e que De Andia está se referindo é o seguinte: “Quando a cera que está na alma de alguém é não apenas densa, mas abundante e lisa, com a consistência adequada, o que vem através das percepções grava-se neste “coração” da alma: como Homero lhe chama de modo enigmático, referindo-se à semelhança com a cera. Nesse momento, os sinais tornam-se puros nestas pessoas e têm suficiente densidade para chegarem a ser duradouros”. Pp. 287.

O último exemplo usado por Dionísio na busca de compreensão da diferença entre os participantes é a luz. Dionísio extrai este exemplo da imagem do Sol que lança seus raios sobre todos os seres da doutrina platônica. Segundo Dionísio “que coisa diremos do raio solar tomado em si mesmo? A luz deriva do bem e é imagem da bondade; por essa razão, celebre-se o bem chamando-o luz como o arquétipo que se manifesta na imagem.”<sup>187</sup>

No universo Dionisiano, segundo De Andia, Deus ocupa o Mesmo lugar que o Sol como ‘príncipe iluminador’. São inúmeras as citações no DN que fazem menção a luz. O interior do cosmos dionisiano parece ser estruturado como uma arquitetura da luz, conforme podemos observar em DN IV, 4. Segundo Dionísio “a bondade divina superior a todas as coisas penetra toda substância,”<sup>188</sup> e acrescenta também que (...) ilumina, produz, vivifica, contém e aperfeiçoa todas as coisas aptas a recebê-la e é a medida, a duração, o número, a ordem, a custódia, a causa e o fim dos seres.”<sup>189</sup> A construção dessa arquitetura luminosa no interior do universo dionisiano prossegue fazendo um paralelo entre a Bondade Suprema Criadora e o Sol que lança seus raios e aquece todas as substâncias e os seres que existem.

(...) este grande sol todo luminoso e sempre reluzente segundo a tênue ressonância do bem, ilumina todas aquelas coisas que são capazes de participar dele e tem uma luz que se difunde sobre todas as coisas e estende sobre a totalidade do mundo visível, a todos escalões de alto a baixo, os esplendores dos seus raios, e, se alguma coisa não participa nesta irradiação, tal fato não se deve atribuir à sua obscuridade ou à insuficiência da distribuição da sua luz, mas às coisas que não tendem à participação da luz por causa de sua inaptidão em recebê-la.<sup>190</sup>

Em conclusão, para Dionísio os poderes solares são semelhantes aos atributos divinos da criação em que os seres participam e se alimentam da substância necessária para sua existência. “Mas digamos mais: o sol contribui para a geração dos corpos sensíveis e os move para a vida, os nutre, os faz crescer, os aperfeiçoa, os purifica e os renova, e a luz é a medida e o número das horas e de todo o nosso tempo.”<sup>191</sup>

De Andia declara que os exemplos do círculo, da cera e da luz usados por Dionísio demonstram claramente que a capacidade ou incapacidade dos seres participarem da Bondade

---

<sup>187</sup> DN IV, 4, 697C .

<sup>188</sup> DN IV, 4 697C

<sup>189</sup> DN IV, 4 697C

<sup>190</sup> DN IV, 4 697D

<sup>191</sup> DN IV, 4 697D

Divina é definida pelo tripé de oposição união/distinção, identidade/alteridade e semelhança/dessemelhança.<sup>192</sup>

Retomando o texto citado acima acerca da participação, destacamos alguns pontos que requerem exame minucioso: a) o todo é participado em sua totalidade por todos os participantes; b) o Divino não envolve participação; c) o nível de participação não depende do grau da perfeição participada e sim participação em si mesma.<sup>193</sup>

O texto em questão que vamos comentar abaixo está no DN II 5-6:

Acrescentemos que é uma propriedade comum, sintética e única para toda a divindade comunicar-se na sua totalidade a cada um daqueles que nela participam, sem que nenhuma dela tenha uma parte, como o ponto central de um círculo é participado por todas as linhas traçadas na circunferência, e como as múltiplas marcas de um selo participam do primeiro selo, o qual em cada uma das marcas é inteiro e o mesmo, e em nenhuma é segundo alguma parte. Mas a imparticipabilidade da divindade, causa de tudo, ultrapassa esses exemplos pelo fato de que não é tangível e não tem nenhuma relação que comporte mistura com aqueles que nela participam. Mas alguém poderia objetar: o selo não é inteiro e o mesmo em todas as expressões. Mas não é causa disto o selo, que se transmite por inteiro e em igual medida a cada uma; é a diversidade das coisas chamadas a participar que torna diversas as expressões do exemplar único, total e idêntico. Se a matéria, por exemplo, é mole e plástica, lisa e virgem, se sua consistência não é assaz sólida, nem sua fluidez assaz líquida, a marca do selo será pura, clara e durável; se, ao contrário, lhe falta alguma das qualidades mencionadas, esta será a causa de uma marca reproduzida de modo confuso e obscuro e de todas as outras que lhe sobrevirão em consequência de sua inaptidão à participação.<sup>194</sup>

A estrutura do texto, segundo De Andia,<sup>195</sup> é dividida em duas partes e descrita da seguinte forma:

I) da Hénade para além de todo unidade. DN II, 1 637 A2

II) da união e distinção. DN II, 2, 640 AI- 4, 644D2

<sup>192</sup> de ANDIA, Op. Cit. pp 87-88.

<sup>193</sup> CARROLL, W. J. *Participation: The Link to the Divine in Pseudo-Dionysius the Areopagite*. In: FURLONG, J. J. & CARROLL, W. J. **Greek and Medieval Studies in Honor of Leo Sweeney S.J.** Lang, 1994. Cf. as páginas 74 e 75.

<sup>194</sup> DN II 5-6 644A – 644C

<sup>195</sup> de ANDIA, Op. Cit. pp. 31-34

- 1) União e Distinção. DN II, 2, 640 A6- 641A2
- 2) União e Distinção segundo União. DN II, 4, 64I A3-D 10
- 3) União e Distinção segundo a Distinção. DN II, 5, 644 D 11- 644D2

Um exame exegético do texto nos permite afirmar, seguindo a reflexão elaborada por Carroll, que na primeira parte o Todo é participado em sua totalidade em cada um dos seus participantes. É interessante observar que Dionísio considera o Todo como um termo técnico que deve ser interpretado à luz da sua tríplice distinção entre 3 modos do Todo: o Todo-antes-das-partes; o Todo-das-partes e o Todo-nas-partes<sup>196</sup>. O “Todo-antes-das-partes” são as perfeições que participam em Deus antes de qualquer outra participação. Por exemplo, podemos mencionar a Substância que existe em Deus a priori de qualquer participação na criação. O “Todo-das-partes” são aquelas perfeições que em si mesmas abundam como causa de tudo e, por fim, o “Todo-nas-partes” são as perfeições que são participadas em todas as criaturas. Neste texto que examinamos, Dionísio parece estar mencionando por Todo o segundo significado, ou seja, o “Todo-nas-partes” e seus participantes. Assim, quando declara que o todo está participado na totalidade de cada um dos seus participantes, a ênfase está sobre o “Todo-das-partes” e seus participantes.<sup>197</sup>

Mas o que Dionísio está dizendo quando afirma que cada participante participa da totalidade da perfeição participada? Ele usa duas ilustrações para explicar seu significado, das quais a primeira é a analogia do raio do círculo para seu centro: cada raio não participa parcialmente e sim na totalidade do seu centro, segundo declaração de Dionísio “o ponto central de um círculo é participado por todas as linhas traçadas na circunferência”.<sup>198</sup> Igualmente o selo de cera participa no todo do selo, isto é, “as múltiplas marcas de um selo participam do primeiro selo, o qual em cada uma das marcas é inteiro”.<sup>199</sup> Então, afirmar que o Todo está participado na totalidade por cada um dos seus participantes, significa dizer que o “Todo-das-partes” (a perfeição participada) está presente na sua plenitude total em cada um dos seus participantes.<sup>200</sup>

---

<sup>196</sup> CARROLL, Op. Cit. Pp. 77

<sup>197</sup> Idem, p. 77

<sup>198</sup> DN II, 2 640B 50

<sup>199</sup> DN II, 2 640B 50

<sup>200</sup> CARROLL, Op. Cit. pp. 78.

Carroll se pergunta o que significa estar “participando na plenitude?”<sup>201</sup> Na tentativa de responder a essa questão, Carroll lança mão de duas possíveis explicações. Primeiro, são muitas as maneiras que o Todo participa; se o “Todo-das-partes” está presente na participação como um “Todo-nas-partes”, sua participação é de todo ou totalidade. Na segunda explicação, seguindo as analogias mencionadas anteriormente, o “Todo” deve ser tomado no sentido de “completamente”. Cada participante participa na perfeição participada completamente e não parcialmente. Como exemplo podemos mencionar a Substância, que é um “Todo-das-partes”, está participando em cada uma das substâncias individuais na totalidade ou completamente<sup>202</sup>.

O segundo aspecto do texto citado que Carroll faz uma análise é complementar e dependente do primeiro. Faz uma referência direta com a não participabilidade da Divindade. Acerca dessa questão Dionísio não é generoso com as explicações e nem com os exemplos que tornem fácil ao leitor seu entendimento. De fato, Dionísio declara explicitamente que a Divindade está para além de qualquer exemplo ou analogia que o ser humano possa usar para facilitar seu entendimento. Paradoxalmente, segundo Dionísio, o caminho mais apropriado para expressar o Divino é não usar nenhuma linguagem. Aparentemente o texto está afirmando que a Divindade, como causa de todas as coisas, transcende toda participação e não faz nenhum contato com aqueles que participam Nele. Ou seja, conclui Carroll, “citação” parece significar que o Divino não participa de nenhum outro e não é diretamente participado.<sup>203</sup>

Nesse ponto da reflexão, Carroll levanta uma questão muito relevante para a compreensão do universo filosófico dionisiano: o que significa ser participante no universo dionisiano? Seguindo sua lógica argumentativa, a resposta encontra-se nas duas formas que Dionísio usa a palavra “Infinito”: “primeiro, infinito é predicado de poder e perfeição; segundo é predicado de potencialidade e indeterminação.”<sup>204</sup> Carroll declara que Deus é infinito no primeiro sentido do termo “porque Ele é perfeito e poderoso o suficiente para ser a causa de absolutamente tudo.”<sup>205</sup> Deus é a fonte e a causa de todo limite, isto é, o começo e o limite de tudo que existe e que só existe por sua Causa. As perfeições ou participantes fluem do Bem que é a fonte da limitação.

---

<sup>201</sup> IDEM, pp. 78.

<sup>202</sup> Ibidem, pp. 78.

<sup>203</sup> Ibidem, pp. 79.

<sup>204</sup> CARROLL, op. Cit. pp. 78.

<sup>205</sup> Ibidem, op. Cit. pp. 78.

Em que grau ocorre a participação da Divindade? Ora, como causa e geração de todas as coisas, a Divindade não participa de nada e é imparticipável porque produz as participações. A Divindade, portanto, é ao mesmo tempo imparticipada e imparticipável, além de não envolver qualquer tipo de participação. Como causa de todas as coisas, Deus não é nenhuma delas, não por ser menos que as coisas mas por ser mais, isto é, está acima de tudo e todos.

Carroll conclui que, como Deus está para além de todas as coisas físicas e materiais, e como Causa de tudo que existe, Nele estão presentes todas as perfeições como “Todo-antes-das-partes” e estas são participadas como participantes. Em si mesmo, Deus é imparticipante e imparticipado e também sem qualquer participação<sup>206</sup>.

---

<sup>206</sup> Ibidem. Pp. 81.

#### 4. CONCEITO DE HENOSIS E MÍSTICA EM DIONÍSIO AREOPAGITA.

O tratado dionisiano “**Dos Nomes Divinos**” é o mais longo, mais filosófico e mais sistemático de todas as obras que compõem o *Corpus Dionysiacum*. É considerado o mais importante de todas as suas obras, pois revela claramente sua metodologia filosófica e seu entendimento acerca da concepção de Deus. Possui uma longa tradição de comentadores que começa na escolástica medieval e chega aos dias atuais. Dentre os comentários medievais se destaca como mais importantes às obras de Santo Tomás de Aquino, Santo Alberto Magno e Marsílio Ficino. Apesar disso, e da grande popularidade que goza no meio teológico místico, pouca atenção tem sido dada a estrutura interna da obra.

Schäfer ressalta a escassez da pesquisa acerca do conteúdo exegético que demonstre o caminho de pensamento dionisiano contido no tratado. Em sua opinião, o estudo da estrutura interna revela o inteiro desenvolvimento ontológico acerca da filosofia do Areopagita. Sua conclusão se dirige para assegurar como fundamental e necessária uma análise previa da estrutura interna do tratado se pretende uma reflexão verdadeiramente filosófica.<sup>207</sup>

Nesse sentido, optamos por seguir sua conclusão expondo uma breve análise da estrutura do tratado na primeira parte deste capítulo. O propósito é situar o leitor com uma obra de difícil compreensão e proporcionar uma visão de conjunto dos capítulos e seus principais temas refletidos. O tratado possui uma especificidade única por que, à exceção dos três primeiros que expõem a metodologia, objetivo e introdução, os demais capítulos são destinados a refletir acerca de um dos nomes divinos.

##### 4.1 Análise Estrutural do DN

Schäfer expõe no seu livro<sup>208</sup> um breve histórico dos esquemas estruturais apresentados por comentadores, destacando principalmente aqueles elaborados por Tomás de Aquino e os estudiosos contemporâneos E. Von Ivánka e H. U.Von Balthasar. A própria estrutura exegética da dinâmica interna do tratado elaborada por Schäfer se aproxima muito mais de Von Balthasar do que qualquer outro.

---

<sup>207</sup> Cf. SCHÄFER, Op. Cit. 23.

<sup>208</sup> Cf. SCHÄFER. Op. cit. 23

#### 4.1.1 Esboço estrutural de Tomás de Aquino

A estrutura do DN elaborada por Tomás de Aquino<sup>209</sup> toma por pressuposto uma visão da criação a partir da perspectiva divina e aproxima-se dela segundo a maneira como é concebida pelo entendimento humano. Dentro desse contexto, Tomás de Aquino encontra três partes principais desenvolvidas no DN: 1) uma introdução teológica que abrange os capítulos 1 a 3; 2) a processão presente nos capítulos 4 a 11; e 3) a disposição que conduz ao objetivo final nos capítulos 12 e 13. A parte que compreende a Processão, que é a mais longa e mais rica filosoficamente, é dividida por Aquino em outras 3 sub partes:

A) Bondade como característica da processão divina no capítulo 4;

B) Depois os atributos da Bondade como apresentado e vivido na Criação, dividido em duas partes: na primeira a sequência ontologicamente ascendente do Ser (*essere*), da Vida (*vivere*) e da Sabedoria (*cognoscere*) e, para finalizar, a Justiça como a soma de todas as virtudes com o acréscimo posterior de um apêndice da vida intelectual: capítulos 5-8. Na segunda parte apresenta a confrontação mútua dos atributos (*ad invicem comparativo*): uma para os parâmetros cósmico-internos (*intrinseca*) no capítulo 9; uma para os parâmetros aproximativos apresentados em termos pontuais (*extrinseca*) no capítulo 10 e terminando na pacífica ordem da Criação (*tranquilitas ordinis*) no capítulo 11. Por fim, segundo Schäfer, o Aquinate, na sua interpretação da *ordinatio in finis*, faz uma distinção entre: movimento de retorno de todas as coisas para o Divino buscando a realização do fim último (*providentia ordinans in finem*) no cap. 12; o louvor do fim último em si mesmo na conclusão do capítulo 13 (*ipse finis*)<sup>210</sup>.

#### 4.1.2 Esquema Interpretativo de Von Ivánka

No esquema elaborado por Von Ivánka<sup>211</sup>, segundo sua interpretação filosófica do DN, o corpo principal do tratado abrange os capítulos 5-11. São divididos por sua vez em dois conjuntos ou tríades de Nomes Divinos, assim designados: nos capítulos 5-7 a tríade Ser (*ὄντως*), Vida [(*αὐτο*)ζωή] e Sabedoria (*σοφία*) e nos capítulos 7-9 a tríade Sabedoria (*σοφία*), Poder (*δύναμις*) e Paz (*εἰρήνη*), com o Nome da Sabedoria exercendo o papel de elemento unificador entre as duas tríades e ao mesmo tempo pertencendo a cada uma delas. Quanto aos demais Nomes Divinos que aparecem ao longo desses capítulos são, na

<sup>209</sup> Cf. SCHÄFER, Op. Cit. pp. 28-31.

<sup>210</sup> Ibidem. pp. 30.

<sup>211</sup> Ibidem. pp. 26-28; 31-35.

interpretação de Von Ivánka, conforme opinião de Schäfer, variações ou meras explicações complementares derivadas dessas tríades de seis ou apenas cinco Nomes principais. Ainda segundo Von Ivánka a primeira tríade foi originalmente herdada do neoplatonismo de Proclo, cujos termos eram chamados de “Inteligência” ou “Mente” (νοῦς), “Vida” (ζωή) e “Ser” (ὄν); enquanto a origem da segunda tríade pode ser encontrada na teologia de Gregório de Nissa e fazem um paralelo com as três principais igrejas bizantinas, cujas basílicas deveriam ser *Hagia Sophia* (Santa Sabedoria ou Sofia), *Hagia Dynamis* (Santo Poder) e *Hagia Eirene* (Santa Paz)<sup>212</sup>.

O esquema exegético<sup>213</sup> do DN elaborado por Von Ivánka pode ser estruturado como se segue abaixo:

Capítulo	Assunto/Tema	Interpretação de Von Ivánka
<b>Nomes Divinos</b>		
1-3	<i>Esquema temático e Louvor</i>	Metodologia e Introdução
4	<i>Bondade, Luz, Beleza, Amor</i>	Processão e Extroversão de Deus
5	<i>Ser</i>	Primeira Tríade (segundo Von Ivánka, herdado de Proclo): Ser, Vida e Sabedoria e suas variações.
6	<i>Vida</i>	
7	<i>Sabedoria (Verdade, Verbo, Fé)</i>	
8	<i>Poder (Justificação, Salvação, Redenção)</i>	Segunda Tríade (herdado de Gregório de Nissa, na opinião de Von Ivánka, que correspondem aos nomes das três igrejas bizantinas): Sabedoria, Poder e Paz.
9	<i>Grandiosidade/Pequenezas, Semelhança/Diferença, Similaridade/Dessemelhança</i>	
	<i>Repouso/Movimento</i>	
10	<i>Onipotência, Eternidade, Antigo/Novo</i>	
11	<i>Paz</i>	
12	<i>Santo dos santos, Rei dos reis, Senhor dos senhores, Deus dos deuses.</i>	
13	<i>Perfeito, UM</i>	

<sup>212</sup> Cf. SCHÄFER, op Cit. 27.

<sup>213</sup> Ibidem, pp. 177.

Segundo Schäfer, o mérito da tese interpretativa de Von Ivánka é indiscutivelmente reconhecido. Para citar um exemplo, Louth considera essa interpretação a mais correta na sua reflexão filosófica de Dionísio Areopagita e baseia toda a sua obra sob essa visão<sup>214</sup>. Schäfer concorda com a divisão em dois grupos de tríades dos Nomes e sua identificação em dois estágios diferentes que são discutidos e expandidos ao longo do tratado. Entretanto, faz uma crítica a Von Ivánka por não proceder a uma verificação e discussão exaustiva dos padrões subjacentes e das razões principais presentes na construção das duas tríades e sua identificação com o Neoplatonismo de Proclo e o Cristianismo de Gregório de Nissa. Em sua opinião, a explicação para a ausência dessa verificação na pesquisa de Von Ivánka se deve ao problema de fundo da relação entre Platonismo e Cristianismo no qual Dionísio está profundamente envolvido. Todavia, a fusão do platonismo com o cristianismo na filosofia de Dionísio não é o melhor caminho para seguirmos nesta apresentação da estrutura exegética do DN<sup>215</sup>.

Importa para nossa perspectiva as observações críticas de Schäfer que reconhece na exegese elaborada por Von Ivánka como principal mérito a compreensão do tratado segundo a divisão de duas tríades. A primeira tríade relacionada com a processão ontológica gradual e a expansão da Bondade entendida como teofania do Criador, enquanto a segunda trata da morada ou a permanência da processão como ato constitucional de uma nova entidade, dependente dessa processão, mas exibindo uma poderosa realidade de si mesma jamais separada de sua causa originária<sup>216</sup>.

#### *4.1.3 Exegese Estrutural de Von Balthasar.*

A interpretação exegética de Von Balthasar<sup>217</sup> avança um passo adiante no desenvolvimento da análise estrutural. Sua exegese merece reconhecimento por parte de Schäfer ao enfatizar o movimento dinâmico de fluxo e refluxo que está subjacente e determina a estrutura interna do tratado. Para Von Balthasar a Sabedoria, Nome Divino refletido no capítulo 7, exerce uma função divisória entre as duas tríades e simultaneamente

---

<sup>214</sup> LOUTH, A. Op. Cit. 92-94

<sup>215</sup> Cf. SCHÄFER, Op. Cit. 32

<sup>216</sup> Cf. SCHÄFER, op. cit. 34.

<sup>217</sup> Ibidem. Op. Cit. Pp. 35-42.

faz a ligação entre ambas. O fundamento de toda a estrutura exegética do tratado consiste no movimento da criação que “‘flui para fora’ de Deus e ‘flui de volta’ para Ele”<sup>218</sup>.

Balthasar divide sua interpretação do tratado em quatro partes: a primeira consiste na introdução, compreendendo os capítulos 1-3; a segunda parte envolve a primeira tríade dos Nomes Divinos Bondade-Ser-Vida contida nos capítulos 4 a 6, incluindo também a primeira parte do capítulo 7 dedicado ao Nome da Sabedoria; a terceira parte inclui a segunda tríade Poder-similaridade/dissimilaridade-Paz dos capítulos 8 a 11, precedida pela segunda parte do capítulo 7. O Nome Divino da Sabedoria exerce a função de retorno do movimento da criação que volta ao criador. A última parte da estrutura contida nos capítulos 12-13 reflete os Nomes da União (*ἔνωσις*) e da Transcendência. Todo o esquema expressa o movimento dinâmico circular da criação que parte da processão e termina na união com o Criador, baseado nos movimentos da *μονή* (morada ou permanência), *προόδος* (emanação ou processão do fluxo da criação) e a *ἐπιστροφή* (retorno do fluxo da criação em direção ao criador).

Confira no esquema abaixo a interpretação dada por Von Balthasar.<sup>219</sup> Observe que sua estrutura encontra um nexó lógico seguindo o movimento do fluxo da criação a partir da *μονή*, objeto de reflexão nos 3 primeiros capítulos, passa pela etapa da emanação da criação da *προόδος* dos capítulos 4-6, tem seu ponto final na primeira parte do capítulo 7 dedicado ao Nome da Sabedoria (*σοφία*). Este capítulo se caracteriza pelo início do movimento de refluxo da criação na *ἐπιστροφή*, descrito nos capítulos 8-11, para culminar nos capítulos 12-13 com a reflexão acerca da finalidade última da criação, que é a *ἔνωσις*.

---

<sup>218</sup> Ibidem, pp. 36.

<sup>219</sup> Cf. SCHÄFER, op. Cit. pp. 178.

Capítulo	Tema/Assunto Nomes Divinos	Interpretação de von Balthasar
		I. Introdução ( <i>μονή</i> )
1	<i>UM</i>	Sobre Conhecer e Nomear Deus
2	<i>Trindade</i>	Unidade e Diferenciação
3	<i>Louvor</i>	Método Teológico
4	<i>Bondade (e suas variações)</i>	II. Nomes Divinos da Criação ( <i>πρόοδος</i> )
5	<i>Ser (e Ideia e Participação)</i>	
6	<i>Vida (como ser intensificado)</i>	
7 parte 1	<i>Intelecto e Sabedoria (a mais alta intensidade do Ser)</i>	
7 parte 2	<i>Sabedoria</i>	III. Nomes Divinos da Providência ou Retorno ( <i>ἐπιστροφή</i> )
8	<i>Poder (Justificação, Salvação, Redenção)</i>	
9	<i>Similaridade de Deus na Dissimilaridade das Coisas</i>	
10	<i>Nomes do Tempo e do Espaço</i>	
11	<i>Paz (Concluindo a Participação)</i>	
12	<i>Santo dos santos, Rei dos reis, Senhor dos senhores, Deus dos deuses.</i>	IV. Nomes Divinos da União e Transcendência ( <i>ἔς</i> <i>ς</i> )
13	<i>Perfeição, Unidade</i>	

Segundo Schäfer esse esquema é favorecido por algumas diferenças em relação aos demais. O longo capítulo 4 que reflete acerca da Bondade pode ser interpretado como um prelúdio ao movimento que se segue a sua discussão, em que Dionísio introduz os Nomes da tríade *Ser, Vida e Sabedoria*. Outro aspecto observado é a presença de Nomes que expressam oposição, como Similaridade/Dissimilaridade, Repouso/Movimento. São nomes claramente extraídos da tradição parmediana e presentes no neoplatonismo. Outro ponto importante observado por Schäfer são os Nomes da Salvação e Redenção discutidos no capítulo 8 e parecem apontar para o Julgamento Final e a Reconciliação da criação com Deus. Não é por acaso que são os primeiros nomes refletidos no início do movimento da *epistrophé* que inicia o retorno da criação. A própria interpretação exegética de Schäfer é construída sob esse esquema e não oferece muitas diferenças em relação a Von Balthasar<sup>220</sup>.

<sup>220</sup> Cf. SCHÄFER, op. Cit. pp. 38.

## 4.2 Exegese do Conceito de Henosis no DN

A expressão ἑνωσις está presente ao longo de todo tratado DN. O leitor moderno ficará frustrado ao esperar que Dionísio conceitue a expressão conforme seu entendimento. O Autor do tratado não tem como propósito facilitar ao leitor uma definição concreta e exaustiva dessa expressão. Entretanto, ao longo das diversas passagens a expressão surge acompanhada de pistas que agregam sentido ao seu entendimento. Assim como um mosaico em que se vai acrescentando um retalho aqui e outro ali até formar um grande tapete conceitual.

De Andia compilou 13 passagens do tratado em que a expressão ἑνωσις aparece direta ou indiretamente. Seu significado literal pode ser traduzido como “união para além da inteligência”. De Andia usa o termo “au-delà” para exprimir o que está para além do intelecto. O termo grego ὑπερ é usado para indicar algo que está “acima, superior” sobre outro. Silva Santos, em sua tradução portuguesa da obra, usa tanto o termo “superior” quanto “acima” para traduzir o grego.

### 4.2.1 DN I,1, 585 B (*União Inefável e Desconhecida*)

Após as Instituições teológicas, ó bem-aventurado amigo, eu me voltarei agora, na medida de minhas forças, para a interpretação de Dos nomes divinos. Mas aqui também faremos nossa a lei dos ditos sagrados, estabelecida anteriormente: não manifestaremos a verdade das coisas ditas sobre Deus com os discursos persuasivos da sabedoria humana, mas com a demonstração do poder (1Cor 2, 4) com que o espírito moveu os autores sagrados, e que nos faz aderir de modo inefável e desconhecido às realidades inomináveis e desconhecidas em uma *união superior* às nossas potências e forças da razão e da inteligência ( ἡνωσις ὑπερ ἡμῶν ἰσχυρῶς καὶ ἀγνωστῶς ).

Dionísio inicia sua obra expondo logo no primeiro paragrafo a questão fundamental da ἑνωσις : a união superior com Deus desconhecido. Sem margens a dúvida, afirma que essa união não se estabelece mediante as potências da inteligência ou da razão humana, mas através do “poder” do Espírito. Nesse parágrafo Dionísio faz uma crítica as vãs tentativas da sabedoria humana para alcançar a união unicamente pelo esforço da razão. Entretanto, estabelece uma distinção entre a potência do Espírito e da Razão em nível hierárquico e

coloca a potência espiritual em nível superior a racional. De Andia identifica nessa passagem um discurso de cunho mais teológico que propriamente filosófico.<sup>221</sup>

Quanto à natureza propriamente dita da união superior, Dionísio declara que é “inefável e desconhecida”. A palavra ἄγνωστα usada aqui para definir essa natureza é encontrada em outro trecho de suas obras. No início da obra MT I, 1 997B Dionísio faz uma conclamação à Santíssima Trindade para conduzir as mais elevadas esferas super incognoscíveis das Escrituras. Em seguida eleva a Timóteo o pedido de abandonar todas as coisas sensíveis e toda atividade intelectual na busca da união superior inefável e desconhecida. É a mesma ideia da ἄγνωστον em contexto diferente.

#### 4.2.2 DN II, 7, 645 A (União segundo as Escrituras)

Nós as expusemos nas Instituições teológicas, fazendo distinções particulares em torno de cada uma delas (ἐπισημασμένα), segundo as nossas forças: (a) algumas nós tínhamos deduzido e explicado de modo lógico e verídico, aplicando uma inteligência santa e tranquila a essas evidências; (b) às outras, ao contrário, enquanto repletas de mistério, nós nos unimos, acima de toda operação intelectual, segundo a divina tradição (ὡς ἐκείνη ἐκείνη). De fato, (c) todas as coisas divinas e aquelas que se tornaram manifestas se conhecem somente através das participações, mas o que elas podem ser em si mesmas na propriedade de seu princípio e seu fundamento é algo que supera toda inteligência, toda substância e toda ciência (Αὐτὸ ἢ ἐκείνη ὅτι ὅτι ὅτι ἐκείνη ἄγνωστον ἐστίν). Por exemplo, se a obscuridade supersubstancial de Deus chamamos ou vida ou substância ou luz ou palavra, em outra coisa não pensamos senão nas potências que dele descem em nossa direção, a fim de nos divinizar, ou nos substancializar, ou nos vivificar, ou também nos regalar a sabedoria (ἢ ἐπισημασμένα ἄγνωστον). Na verdade, aproximamo-nos desta obscuridade graças à cessação de toda atividade intelectual, sem ver nenhuma deificação ou vida ou substância divina que seja conforme à causa que é separada de todos os seus efeitos por sua total transcendência.

Dionísio distingue três ações do conhecimento das coisas divinas definidos por três verbos: explicar, unir e apreender. Ao modo de precisão, agrega também o modo de conhecimento e o objeto conhecido. Conforme o esquema exegético de De Andia<sup>222</sup>, o texto é organizado como se segue abaixo:

<sup>221</sup> de ANDIA, Op. Cit. pp. 233.

<sup>222</sup> de ANDIA, Op. Cit. pp. 238.

## a) Explicação

Ação: “nós tínhamos deduzido e explicado de modo lógico e verídico”  
 Modo: “aplicando uma inteligência santa e tranquila”  
 Objeto: “essas evidências”

## b) União

Ação: “às outras, ao contrário, nós nos unimos”  
 Modo: “enquanto repletas de mistério”  
 Objeto: “acima de toda operação intelectual”

## c) Apreensão

Ação: “podem ser em si mesmas”  
 Modo: “seu princípio e seu fundamento”  
 Objeto: “cessação de toda atividade intelectual”

Neste trecho Dionísio está apresentando dois tipos de Intelecto, cada um corresponde a uma atividade: o tipo racional que está associado à explicação das Sagradas Escrituras; o outro tipo é a suprarracional ou supraintelectiva que corresponde à atividade de união com os mistérios. Duas coisas se fazem necessárias, na opinião de Dionísio, para atingir a união superior ao Intelecto (*ένωσις ύπερ νοϋν*):

a) a aplicação de uma “inteligência santa e tranquila” (*καί τόν ίερόν και άνεπιθόλωτον νοϋν προσαγαγόντες*) ou a participação de uma “inteligência imperturbável e desmaterializada” (*έν άπαθει και άύλω τῷ νῷ μετέχοντες*), ou se colocar a disposição de uma “inteligência límpida.”<sup>223</sup>.

b) Ainda, é necessária a “cessação de toda atividade intelectual” ou “suspensão de todo conhecimento”.<sup>224</sup>

Deste modo pode acontecer a intuição ou “apreensão intelectual” (*έπιβολή*) da qual excede toda atividade intelectual.

---

<sup>223</sup> DN III 1 680B.

<sup>224</sup> DN II 7 645B.

#### 4.2.3 DN V, 1, 816 B (*Substância Supersubstancial e União Superior*)

[816B] É preciso passar agora ao nome divino que verdadeiramente é do ser que verdadeiramente existe. Aqui nos contentaremos apenas em lembrar que o escopo de nosso discurso não é o de explicar a substância supersubstancial enquanto supersubstancial, porque isso é impossível, incognoscível, totalmente inexprimível, superior à própria união (ἄρῳ ἅ ὅ ἰ ἄ ἔ ἰ ὦ ἅ ἰ ὕ ἦ ὕ ἱ ἦ ἔ ), mas o de celebrar o processo criativo do princípio substancial teárquico que procede para todas as coisas que existem. De fato, a denominação de Deus como Bem, que explica todas as comunicações do autor de todas as coisas, estende-se às coisas que existem e às que não existem e está acima das coisas que existem e das que não existem. O nome Ser estende-se a todas as coisas que existem e está acima das coisas que existem. O nome Vida estende-se a todos os viventes e está acima dos viventes. O nome Sabedoria estende-se a todas as coisas intelectuais, racionais e sensíveis e está acima dessas todas.

Esta passagem nos dá uma indicação que permeia todo o Corpus Dionysiacum e nos permite deduzir à união que excede o intelecto como a ‘substância supersubstancial’ (*οὐσία ὑπερούσιος*) mas que ocorre ao nível das processões. De Andia afirma que o desconhecimento total da ‘substância supersubstancial’ não se pode igualar como se estivesse para além ou ao mesmo nível de exceder, pois a união a qual se considera neste capítulo é a ‘união inconfusa’ dos paradigmas de todas as coisas existentes, assim como os raios do círculo que se unem no centro do círculo. Esta imagem do centro do círculo para o qual todos os raios convergem é semelhante àquela da flor da alma que é o centro das potências da alma.<sup>225</sup>

Dionísio faz uma declaração contundente acerca da impossibilidade de explicar a ‘substância supersubstancial’. No seu entendimento qualquer tentativa de explicação escapa a finalidade do tratado por ser considerado como “impossível, incognoscível, totalmente inexprimível, superior à própria união (*ὑπεραῖρον τὴν ἔνωσιν*)”. Uma possível interpretação dessa frase é clarificar seu objeto de reflexão filosófica, ou seja, a busca de compreensão da ‘união que excede o intelecto’ (*ἔνωσις ὑπέρ νοῦν*).

<sup>225</sup> de ANDIA. Op. Cit. 254.

#### 4.2.4 DN V, 6, 820 C-821 A (A União das linhas com Centro do Círculo)

Portanto, a suprema Bondade, ao fazer proceder o primeiro dom do ser-em-si, é celebrada por causa da primeira, preeminente, das participações. E dela saem e nela estão tanto o ser mesmo como os princípios dos seres e todos os seres e tudo o que, de algum modo, pertence ao ser, e isso de modo inapreensível, sintético, unitário. De fato, na unidade todo número preexiste uniformemente, e a unidade contém em si singularmente todo número, e todo número é unido na unidade, mas quanto mais se afasta da unidade ( ἰ ῥ ἄ ἰ μ μ ἰ ἐ ), tanto mais se distingue e se multiplica. Ora, no centro, todas as linhas do círculo estão juntas segundo uma única unidade ( ἐ μ ), e um ponto possui em si todas as linhas retas, uniformemente unificadas ( ἄ μ ἔ ) umas em relação às outras e em relação ao único princípio ( ἐ ῶ ἦ μ ) do qual provêm, e no centro mesmo unem-se perfeitamente ( ῶ ἦ ). Quanto menos distam dele, tanto menos divergem, e, quanto mais distam, tanto mais divergem. Em suma, quanto mais se aproximam do centro, tanto mais se unem tanto a ele como às outras, e, quanto mais distam dele, tanto mais divergem das outras.

Para Dionísio o primeiro dom da Bondade é o Ser e o Ser é “celebrada por causa da primeira das participações”. Assim, Dionísio está afirmando que a “Suprema Bondade” do ser-em-si (αὐτοῦπεραγαθότης) emerge do fato do dom do Ser estar em-si mesmo (τὴν τοῦ αὐτοῦ εἶναι δωρεάν), pois nele está “tanto o ser mesmo” e também nele estão “os princípios dos seres e todos os seres”, conforme uma hierarquia do ser descrito abaixo:

- a) o ser mesmo (καὶ αὐτὸ τὸ εἶναι)
- b) o princípio dos seres (καὶ αἱ τῶν ὄντων ἀρχαί)
- c) todos os seres (καὶ τὰ ὄντα πάντα)
- d) tudo o que pertence ao ser de modo unitário (καὶ τὰ ὅπως οὖν τῷ εἶναι διακρατούμενα)

Na interpretação de De Andia<sup>226</sup>, Dionísio estabelece uma diferença ôntico-ontológica entre Ser e os seres, assim “os princípios dos seres” é definido segundo sua particularidade. Enquanto “tudo o que, de algum modo, pertence ao ser”, este ‘tudo’ envolve muito mais as

<sup>226</sup> de ANDIA. Op. Cit. 255.

qualidades ontológicas que os acidentes dos seres. Dionísio também afirma que este ‘tudo’ pertencente ao Ser está contido nele de “modo inapreensível, sintético, unitário”.

#### 4.2.5 DN V, 7, 821 B-C (*União Inconfusa das Razões da Natureza*)

Qual é o significado para Dionísio da ‘união sem confusão’ ou ‘união inconfusa’ (*κατὰ μίαν ἀσύγχυτον ἔνωσιν*)? De Andia encontra dois lugares que se produzem essa união: na natureza e na alma.<sup>227</sup> Por um lado é o agir dos *λόγοι* (logoi)<sup>228</sup> na natureza, conceito herdado do estoicismo, e de outro são os poderes da alma que se liga diretamente com o neoplatonismo de Proclo.

Na natureza total do todo, as razões da natureza de cada ser estão reunidas segundo uma só união sem confusão ( *ἅ μ ἅ ἔ* ), e também na alma, de maneira uniforme ( *μ ὼ* ), as faculdades de todo o corpo que provêm tudo segundo as partes. Portanto, não é absurdo que, subindo de pálidas imagens até a causa de todas as coisas, contemplemos, com olhos que vão além deste mundo, todas as coisas na causa única de tudo e, de maneira singular e unificante ( *μ ὼ ἡ μ* ), as coisas contrárias umas às outras. De fato, ela é o princípio dos seres do qual derivam o próprio ser e tudo que existe de algum modo, todo princípio, todo fim, toda vida, toda imortalidade, toda sabedoria, toda ordem, toda harmonia, toda potência, toda conservação, toda situação, toda distribuição, toda inteligência, toda razão, toda sensação, todo hábito, toda estabilidade, todo movimento, toda união, toda mistura, toda amizade, toda concordância, toda distinção, todo limite e todas as coisas que, existentes pelo ser, caracterizam todas as coisas que existem.

No Estoicismo há uma distinção entre dois tipos de mistura: a fusão e a justaposição. Na fusão os componentes se modificam mutuamente e formam uma nova unidade que se torna indissolúvel. Na justaposição os componentes se mantêm sobrepostos não havendo modificação recíproca, isto é, os seres permanecem separados sem se destruírem. A união da alma e do corpo transcendem estes dois tipos de mistura uma vez que alma e corpo são duas substâncias diferentes: não formam uma unidade tão estreita como aquela resultante de uma fusão e, portanto, seus elementos são mais facilmente separáveis que àquela feita pelo tipo de

<sup>227</sup> Ibidem. Pp. 256.

<sup>228</sup> Nesse ponto seguimos o texto da obra de De Andia que traz o termo ‘logoi’ sem dar maiores esclarecimentos acerca de seu significado. Na Edição brasileira do DN a palavra grega é traduzida por “razões” que optamos por deixar no título dessa seção.

justaposição. Ao contrário, diante da afirmação do homem como animal racional as suas partes essenciais são tão próximas de fundir que a desapareição de um dos elementos conduz necessariamente a perda da união que lhe constituem. Portanto, diante da essência do homem há fusão entre o gênero e a diferença.<sup>229</sup> No neoplatonismo de Proclo, só é mencionado a “união inconfusa” quando esta trata da união das Henádes em um dos seus comentários aos diálogos platônicos.<sup>230</sup>

A expressão *κατὰ ἀσύγχυτον ἔνωσιν* aparece duas vezes nos DN: uma delas é no trecho que estamos analisando, cujo livro reflete sobre o Ser, e a segunda é no livro que trata da Paz.<sup>231</sup> Na passagem objeto da nossa exegese, o modelo de “*união inconfusa*” é a união que se estabelece no centro do círculo com todas as linhas unidas sob a forma do UM, que se unem umas com as outras e todas se unem com o Princípio do qual procedem. Portanto, “*união inconfusa*” é sempre a união do princípio de todas as coisas que procedem dele. Neste capítulo do tratado, o princípio da união é a Bondade em Si e no capítulo XI é a Paz, nomeado como “*união pacífica*”. A Paz une todas as realidades existentes, pois enquanto a Bondade “é o princípio dos seres do qual derivam o próprio ser e tudo que existe”, a Paz é o princípio unificador Final.

O terceiro termo da comparação é a causa de tudo em que tudo é compreendido, como as razões dos seres diante da natureza universal e as potencias da alma no interior da alma. Não obstante, a relação estabelecida entre “tudo” e a “causa de tudo” não é sequer semelhante a relação que existe entre as razões e a natureza universal ou entre as potências da alma com a alma. Pois as potências constituem uma parte da alma enquanto são elementos da alma e as razões das naturezas particulares são incluídas na natureza universal, assim como é a relação entre parte e todo, entre o “tudo” e a “causa de Tudo”.<sup>232</sup>

Dionísio não remete a um conhecimento analógico, mas de uma ‘*contemplação de exemplaridade da causa*’: antes de tudo é um retorno à contemplação de todas as coisas que compõem o ‘tudo’ que é a “Causa de Tudo”. Esta contemplação dos *λόγοι* (razões) do universo em Deus está fundada sobre a preexistência em Deus de tudo que procede dele. Ou, do Príncipe dos seres, que é o ‘ser e todos os seres’. Esta contemplação do universo se faz

<sup>229</sup> de ANDIA. Op. Cit. 256.

<sup>230</sup> A obra de Proclo que encontra essa expressão é o Comentário ao Parmênides. Para maiores detalhes cf. de ANDIA, p. 257.

<sup>231</sup> DN V 7, 821B

<sup>232</sup> de ANDIA. Op. Cit. 257.

com ‘olhos supra-mundanos’ (*ὑπερκοσμίοις ὀφθαλμοῖς*).<sup>233</sup> A unidade se assemelha mais àquela unidade das coisas divergentes com o centro de onde elas emanam ou convergem, mais a unificação dos contrários diante da unidade superior da Causa, unificação que é acompanhada por um retorno das imagens obscuras à realidade da Causa.<sup>234</sup>

#### 4.2.6) DN VII, 1 865D-869C (*Hierotheu e a União que excede o Intelecto*)

O livro VII do DN reflete acerca da Sabedoria, Intelecto, Razão, Verdade e a Fé, e é na opinião de De Andia o livro central sobre a questão da *ἕξις*, porque trata do conhecimento que os intelectos angélicos ou humanos recebem de Deus e sobre o conhecimento de Deus a tudo aquilo que existe. Vimos anteriormente no esquema exegético de Von Balthasar que este livro é muito importante na compreensão do movimento da tríade por exercer aquele ponto final que marca o retorno da criação em direção ao criador.

A passagem em questão é suscetível de uma leitura filosófica e outra teológica. Na perspectiva filosófica, o Livro VII conclui a reflexão sobre a tríade *Ser-Vida-Pensamento ou Intelecto*. Enquanto Dionísio fala no Livro V da união referindo-se a “união inconfusa” dos seres que preexistem com “Aquele que preexiste”, união que é análoga àquela realizada pelos raios com o centro do círculo, no Livro VII fala de uma união que é “união que excede o intelecto”, isto é, união com Deus que está para além do pensar e do ser. De Andia resume assim: no Livro V Dionísio fala da “união em Deus” e no Livro VII da “união a Deus”. Com o propósito de estabelecer uma ligação com o Ser, introduz a perspectiva intermediária dos *paradigmata* e para fazer a ligação com o intelecto, situa a união acima dele.<sup>235</sup>

A questão da união abaixo do intelecto está ligada a uma teoria do conhecimento que Dionísio expôs neste livro, segundo o seguinte esquema: §1) conhecimento de Deus pelo intelecto humano, segundo as duas vias da teologia afirmativa e negativa; §2) características do conhecimento que é nos intelectos angélicos e nas almas; §3) duplo conhecimento de Deus, segundo o conhecimento e o desconhecimento, e duplo modo de conhecimento dos

<sup>233</sup> Na edição brasileira é traduzido por “olhos que vão além deste mundo”, mas não está errado afirmar que são supra-mundanos, o que equivale seu significado a “inteligência límpida e clara”.

<sup>234</sup> de ANDIA. Pp. 258.

<sup>235</sup> de ANDIA. Op. Cit. pp. 266.

seres para Deus: o Intelecto Divino compreende tudo que é Causa de tudo e a Sabedoria conhece tudo nela mesma; §4) Como o Logos conhece todos os *λόγοι* nele mesmo.<sup>236</sup>

A referência às duas vias de conhecimento, afirmativa e negativa, é comum tanto ao neoplatonismo quanto ao cristianismo. Dionísio, todavia, faz referência neste trecho ao âmbito cristão da “Sabedoria de Deus” que é assim nomeada, segundo a Epístola aos Coríntios como “Loucura de Deus”. O duplo modo de conhecimento de Deus pode ser interpretado como uma oposição entre a sabedora deste mundo e a Sabedoria Divina que é uma Loucura aos olhos daqueles que vivem no mundo. A referência dionisiana neste trecho não deve ser interpretada como uma oposição dos contrários que coincidem em Deus, mas como àquela sabedoria ou loucura vista pela razão humana.

#### *A) Teologia negativa e o além do intelecto*

Dionísio cita o Apóstolo Paulo em DN IV, 12 a propósito do êxtase e nessa passagem para falar da “Loucura de Deus”: é o mesmo sentido nos dois casos. Na primeira citação a “Sabedoria de Deus”, que possui o sentido da “Sabedoria do Crucificado”, é loucura para os homens, enquanto a segunda citação expressa a “Loucura de Deus” como superior a sabedoria humana.

E isso entendera sobrenaturalmente aquele homem verdadeiramente divino, sol comum a mim e a meu mestre. Disse ele: *‘A loucura de Deus é mais sábia do que os homens’* (1Cor. 1,25), não só porque toda inteligência humana é algo errante, se comparada à estabilidade e permanência das intelectões divinas e perfeitas, mas também porque é costume dos escritores sagrados negar de maneira a fazer incidir em Deus os enunciados privativos.

Dionísio usa duas justificações para assegurar a superioridade da “Loucura de Deus”: quando afirma que “toda inteligência (*διάνοια*) humana é algo errante (*πλάνη*)” ao ser “comparada à estabilidade e permanência das intelectões divinas e perfeitas” (*πρὸς τὸ σταθερὸν καὶ μόνιμον τῶν θείων καὶ τελειοτάτων νοήσεων*); e o uso da via negativa teológica que retorna aos enunciados privativos presentes nas epístolas paulinas e largamente usado pelo Apóstolo Paulo que, vale mencionar, é aclamado como um “homem verdadeiramente divino” (*ὁ θεῖος ὄντως ἀνὴρ*): “as Escrituras dizem invisível aquilo que é luz todo-luminosa;

---

<sup>236</sup> Ibidem. Pp. 266.

digno de muitos louvores e de muitos nomes, aquilo que é inefável e anônimo; inapreensível e inatingível aquele que é presente a todos e por todos é encontrado.”<sup>237</sup>

No parágrafo seguinte Dionísio contrapõem dois modos de conhecimento de Deus: a) segundo o Intelecto (*καθ' ἡμᾶς*) e b) segundo a união.

Mas, como disse alhures, ao compreender de modo apropriado a nós o que está acima de nós e enredar-nos na familiaridade dos sentidos e comparar o divino ao que é conforme a nós, iludimo-nos, por procurar a razão divina e inefável segundo o aparente. Deve-se saber que o intelecto conforme a nós possui, de um lado, a aptidão para compreender, mediante a qual vê as coisas inteligíveis, e, de outro lado, a união que supera a natureza do intelecto por meio da qual atinge as coisas superiores a ela mesma ( ἡ ἐξ ὑ ἡ ὕ , ἡ ἕ ὀ ἄ ἐ ἐ ὕ).

De Andia encontra neste trecho o ponto fundamental de todo o pensamento filosófico místico de Dionísio: a oposição entre *τὰ ὑπὲρ ἡμᾶς* e *καθ' ἡμᾶς*.<sup>238</sup> Segundo Dionísio todo erro humano consiste em desejar “compreender de modo apropriado a nós (...) segundo o aparente”. Declara que o intelecto humano não pode pretender compreender as coisas que ultrapassam o conhecimento, mas só resta se unir a elas.

De Andia afirma que nisto consiste o eixo fundamental que diferencia o conceito de ἕ ς em Dionísio e em Plotino: para Dionísio essa união que se estabelece além da natureza do intelecto não é uma potência, ao contrário de Plotino que entende como uma potência do intelecto. De Andia fundamentou essa declaração na exegese de duas passagens: DN 7, 1 865D e En. VI 7 38 19-23.<sup>239</sup> Suas conclusões são as seguintes: Plotino distingue duas potências do Intelecto, uma que significa a inteligência que está nele e outra pela qual retorna a estar em contato com ele por uma parte de sensação receptiva. Por outro lado, Dionísio não opõem duas potências; afirma, porém, que o intelecto possui uma parte da potência da inteligência e de outra parte a união. Isto é, as duas partes – *ἔνωσις* e *δύναμις* – se conectam ao intelecto que possui as duas ao modo das potências do agir divino. Aqui radica a diferença entre *δύναμις* e *ἔνωσις*. Para Dionísio todos os nomes divinos inteligíveis são potências que

<sup>237</sup> DN VII 1 865C

<sup>238</sup> de ANDIA. Op. Cit. pp. 268.

<sup>239</sup> de ANDIA faz uma longa exegese da passage das Enéadas de Plotino em sua obra e baseia suas conclusões principalmente na pesquisa de Jan Vanneste. Optamos por não apresentar essa exegese, mas indicamos ao leitor consultar tanto a obra de De Andia nas pp. 268-269 quanto a bibliografia usada como fonte para sua exegese.

operam segundo sua natureza: Sabedoria rende sabedoria, Vida entrega vida. Mas a *ἔνωσις* não é uma potência (*δύναμις*), pois ela é em si mesma um ato de conjunção ou síntese que está além do Intelecto (*νοῦν*) como uma intuição que excede todo o conhecimento. A intuição nomeada aqui nessa passagem é bem mais que uma forma de conhecimento: é um duplo modo de conhecimento que reúne em si mesma um modo intelectual e outro supra-intelectual. Finaliza De Andia essa reflexão importantíssima com um acréscimo. Embora seja inequívoca a influência da doutrina plotiniana sobre Dionísio na concepção da *ἔνωσις*, este transforma a teoria do conhecimento de Plotino que lhe é própria, possivelmente sob a influência de Proclo. Plotino jamais usa a expressão *ἔνωσις ὁ ἐ νοῦν*.<sup>240</sup>

### B) *Conhecimento segundo a União*

É segundo essa (união), portanto, que é necessário entender as coisas divinas, não segundo nós (ὁ ἡμᾶς), mas inteiramente externos a nós mesmos, [868A] isso, porém, depois de inteiros sairmos inteiramente de nós e inteiros fazer-nos de Deus, pois é melhor ser de Deus que de nós (ἀ ὅ ἐ ὅ ἐ ὦ ἐ μ ἰ ὅ ὦ μ , ἰ ἄ ἰ ὦ ἰ μὴ ἐ ὦ ). Pois assim as coisas divinas serão concedidas aos que se fizeram partícipes de Deus.

Após demonstrar como ocorre o conhecimento de Deus segundo o intelecto, Dionísio apresenta como se pensa divinamente. Como isso é possível? Pelo êxtase alcançado fora de nós mesmos e pela união a Deus. A união é entendida como a união do intelecto e das coisas divinas que excede o intelecto porque é necessária a saída de si mesmo e tomar posse de Deus por meio do êxtase. Somente é possível pensar Deus de acordo com esta união, que ocorre não de acordo com si mesmo, mas tornando-se Deus, em Deus e com Deus, porque seu conhecimento supõe previamente a ‘divinização do homem’.

A estrutura de pensamento de Dionísio sobre a união que excede o intelecto, a divinização e o incognoscível como conhecimento (NR) mais divino convergem para o centro do seu pensar acerca do conceito de *ἔνωσις*: do conhecimento de Deus mediante a união, a divinização e o êxtase constituem um único movimento de saída de si e pertença a Deus ou a combinação de amor com conhecimento. Este movimento é a última realização do êxtase como saída ‘de tudo e de si mesmo’, repetido por todos os autores místicos ao longo do período medieval até a contemporaneidade.<sup>241</sup>

<sup>240</sup> de ANDIA. Op. Cit. pp 269.

<sup>241</sup> Ibidem. PP. 270.

Dionísio conclui essa passagem fundamental para a compreensão do conceito da *ἔνωσις* com uma declaração celebrativa da “Sabedoria irracional” (*σοφίαν ὑπεροχικῶς*):

Portanto, celebrando de modo extraordinário essa sabedoria irracional, ininteligível, louca, digamos que é causa de toda inteligência e razão, de toda sabedoria e compreensão, e que dela é toda deliberação, e que dela derivam todo conhecimento e compreensão, e que nela estão “escondidos todos os tesouros da sabedoria e do conhecimento”. Pois, em conformidade com o que já se disse, a causa mais-que-sábua e todo-sábua é o sustentáculo da sabedoria-em-si, quer dela inteira, quer dela segundo cada um.

O hino celebrativo da Sabedoria-em-si se conecta em seguida a reflexão da Ciência de Deus que é dividido por Dionísio em três partes: *scientia angelorum*, *scientia animarum* e *Scientia Dei*.

### C) *Scientia Angelorum*

Dionísio define a ciência das inteligências angélicas em oposição àquela das almas ou das inteligências humanas.

É dela que as potências inteligíveis e inteligentes das inteligências angélicas têm as suas intelecções simples e bem-aventuradas. [306] Sem congregar o conhecimento divino em particularidades ou a partir de sensações ou razões discursivas e sem ater-se a um particular com base em algo comum, purificadas, porém, de todo material e multiplicidade, intelectualmente, imaterialmente, uniformemente entendem os inteligíveis do divino. [307] E cabem-lhes a potência intelectual e ação que resplandece com pureza distinta e imaculada; contempladoras das inteligências divinas pela invisibilidade e imaterialidade; de modo divinamente uno, modeladas, quanto possível, segundo a inteligência e razão divinas e supersábias.

Dionísio contrapõe a inteligência angélica àquela inteligência humana que está conectada com as sensações ou razões discursivas. A inteligência angélica é purificada de todas as sensações particulares e materiais; possui uma potência intelectual que brilha com “pureza distinta e imaculada”. Por fim, conclui, a inteligência angélica se caracteriza pela potência contemplativa da inteligência divina pela “invisibilidade e imaterialidade” e, assim, são modeladas por essa razão divina.

#### *D) Scientia Animarum*

Por causa da sabedoria divina, também as almas têm o racional; de um lado, a versar sobre a verdade dos seres discursivamente e em círculo e subordinar-se às inteligências unidas pela divisibilidade e amplitude da variedade; de outro lado, pela conversão do múltiplo ao uno, a merecer, quanto apropriado e possível às almas, também as intelecções semelhantes às angélicas. Mas afirmarias sem erro que as próprias sensações são como ecos da sabedoria.

A inteligência das almas é caracterizada por Dionísio em um duplo movimento: movimento circular que se subordina às inteligências pela amplitude da variedade e o movimento de concentração do múltiplo ao uno, perfazendo assim um movimento helicoidal composto do movimento circular e do retilíneo.

#### *E) Scientia Dei*

Enfim, Dionísio atingiu a questão do conhecimento do mundo sensível e inteligível para Deus, que excede o sensível e o inteligível, e se coloca assim: como é possível a sabedoria divina conhecer os sensíveis sem ter atividade intelectual? É possível ao semelhante conhecer o semelhante?

Mas, de um lado, diz-se que a sabedoria divina é princípio, causa, substrato, perfeição, conservação, confim da autêntica e total sabedoria, de toda inteligência, razão, de toda sensação; de outro lado, como se celebra Deus, o mais que sábio, como sabedoria, inteligência, razão, conhecimento? Pois como entenderá algum dos inteligíveis, sem ter atividade intelectual, e como conhecerá os sensíveis, assentado além de toda sensação? No entanto, a Escritura (cf. Jo 21; 17; Sl 137) afirma que ele conhece todos os racionais, e que nada foge ao conhecimento divino.

A resposta de Dionísio a essa difícil questão filosófica consiste em distinguir o conhecimento e o modo de conhecer:

Mas, como afirmei muitas vezes, é preciso entender as coisas divinas de modo apropriado a Deus. Pois, por excesso, e não por falta, é necessário atribuir a Deus a privação de inteligência e a privação de sensação, assim como também o irracional impomos ao que está acima da razão, e a imperfeição, ao que está acima da perfeição e antes da perfeição, e a treva inapreensível e invisível, à luz inacessível (cf. 1Tm 6, 16), por exceder a luz visível.

A segunda distinção parece necessária para pensar Deus. A primeira distinção sem dúvida foi entre teologia apofática e teologia catafática e a segunda é mostrada nessa

passagem que Dionísio distingue entre duas palavras: excesso ( ) e privação ( ). Dionísio clarifica que é por “excesso” que Deus é “privado” de toda inteligência e sensação, assim como a luz se torna inacessível por exceder a luz visível e não por privação.

Ao comentar essa passagem, De Andia faz uma afirmação imensamente relevante para a compreensão filosófica dionisiana em oposição tanto a filosofia platônica quanto sua ligação ao neoplatonismo. Declara que a originalidade de Dionísio não se limita ao fato de haver identificado o UM da primeira e o UM da segunda hipótese do Parmênides com Deus, mas de usar igualmente na identificação da segunda Hipóstase plotiniana, o Intelecto, com Deus. Essa identificação abriu a possibilidade de pensar Deus no interior de uma *Scientia Dei*.

Assim, a inteligência divina contém todas as coisas com uma cognição separada de tudo, a antecipar em si a vista de todas as coisas segundo a causa de todas as coisas, a ver e conduzir os anjos antes de os anjos nascer, a ver todo o mais internamente e, por assim dizer, a partir do princípio mesmo e conduzi-lo à substância. É isso, creio, que transmite a Escritura, quando diz: “Aquele que vê todas as coisas antes de sua existência” (Dn 13, 42). Pois não é que a inteligência divina sabe aprendendo os seres a partir dos seres, mas a partir de si e em si, segundo a causa, ela tem e compreende antecipadamente a vista, o conhecimento, a substância de todas as coisas, sem considerar cada coisa segundo a espécie, mas sabendo e contendo tudo segundo a única compreensão da causa, assim como também a luz antecipa em si, segundo a causa, a vista das trevas, não vendo as trevas senão a partir da luz.

Deus, aqui mencionado como ‘inteligência divina’, obtém o conhecimento de todas as coisas não pelo modo de aprendizagem ou apreensão dos seres que é próprio dos seres. Seu modo de conhecer é “a partir de si e em si” que compreende previamente “a substância de todas as coisas”, pois Nele estão contidas todas as causas de tudo que existe, os seres, as substâncias e tudo mais. Seu modo de compreensão se dá a partir das causas “assim como a luz antecipa em si” a causa de toda luz, pois não é possível perceber trevas se não por meio da existência da luz e seu conceito prévio.

#### 4.2.7 DN VII 3 869C-872A (União para Além do Intelecto)

Havendo demonstrado os tipos de *Scientia Dei*, Dionísio retoma a questão do conhecimento de Deus. Sua reflexão envereda pelo caminho da oposição entre “conhecimento” e “ignorância”. Ao estabelecer como princípio reflexivo o axioma “o semelhante é conhecido pelo seu semelhante”, coloca a questão de fundo da seguinte forma: “é necessário investigar de que modo nós conhecemos a Deus, que não é inteligível, nem sensível, nem nada do que em geral existe”. Ou seja, como é possível conhecer Deus se não é semelhante a nada àquele que pretende conhecê-lo? Resposta encontrada por Dionísio é distinguir entre dois modos de conhecimento: aquela que conhece “a partir da natureza” (*ἐκ τῆς αὐτοῦ φύσεως*) e aquela que se estabelece “a partir da ordem de todos os seres” (*ἐκ τῆς πάντων τῶν ὄντων διατάξεως*).

Portanto, Deus não tem um conhecimento especial de si, e outro que compreende em geral todos os seres. Pois a causa de tudo, ao conhecer-se a si mesma, de nenhum modo ignorará o que dela procede e de que ela é causa (ἄρα ἡ αὐτὴ οὐκ ἴσκει τὰ ἐκ τῆς αὐτῆς ὄντα). Logo, por essa Deus conhece os seres, não com a ciência dos seres, mas com a ciência de si. E, de fato, a Escritura afirma que também os anjos sabem as coisas que se estão na terra, conhecendo-as não segundo os sensíveis, mas segundo a potência e natureza próprias da inteligência feita à imagem de Deus. Além disso, é necessário investigar de que modo nós conhecemos a Deus, que não é inteligível, nem sensível, nem nada do que em geral existe. Não é verdade, portanto, que conhecemos a Deus, não a partir da natureza dele, pois que é algo incognoscível e superior a toda razão e inteligência, mas a partir da ordem de todos os seres, na medida em que é tirada dele e contém algumas imagens e semelhanças dos exemplares divinos dele, nos elevamos, segundo nossas forças, com método e ordem, em direção àquilo que é superior a tudo na falta e excesso de tudo e na causa de tudo? Por isso, Deus é conhecido tanto em tudo como fora de tudo.

Dionísio está afirmando que este conhecimento obtido a partir da ordem de todos os seres é um conhecimento anagógico (*ἀναγωγή*) e se eleva em vários degraus ou níveis de ascendência: a) imagem e semelhança; b) dos exemplares divinos e c) em direção a Deus. O movimento anagógico de elevação ocorre em três vias: na superação de tudo (*ἐν τῇ πάντων ἀφαιρέσει*); no exceder a tudo (*καὶ ὑπεροχῇ*) e na causa de tudo (*καὶ ἐν τῇ πάντων αἰτί*). A conclusão final da reflexão dionisiana não deixa espaço para a dúvida acerca do modo de conhecimento divino: “Deus é conhecido tanto em tudo como fora de tudo” (*Διὸ καὶ ἐν πᾶσιν ὁ θεὸς γινώσκεται καὶ χωρὶς πάντων*). Este conhecimento, na exegese de De Andia, é

articulado de três maneiras: Deus é conhecido em tudo; conforme a Causa de tudo e para além de tudo, segundo a negação e o excesso.

Deus é conhecido por meio do conhecimento e por meio da ignorância, e a ele pertencem o entendimento, a razão, a ciência, o tato, o sentido, a opinião, a representação, o nome e todo o mais, e não é entendido nem arrazoado nem nomeado. E ele não é nenhum dos seres, nem é conhecido em nenhum dos seres, e ele é “tudo em todos”, e não é nada em nenhum; e a partir de todos é conhecido em todos, e a partir de nada é conhecido em nenhum. Pois tanto isso dizemos corretamente acerca de Deus, como ele é celebrado por todos os seres, segundo a analogia de todos, na medida em que é o causador.

De Andia encontra neste parágrafo referências concretas as hipóteses do Ser no *Parmênides*.<sup>242</sup> Em sua opinião as afirmações “não é nada em nenhum” e “a partir de nada é conhecido em nenhum” referem-se somente a primeira hipótese do *Parmênides*. Todavia, Dionísio ultrapassa a hipótese parmenídica ao estabelecer que Deus é conhecido tanto pelo conhecimento quanto pela ignorância, pois esta parece suprimir a possibilidade de um conhecimento analógico, se coloca em posição superior ao conhecimento: “como ele é celebrado por todos os seres, segundo a analogia de todos, na medida em que é o causador”.

E, por outro lado, existe um conhecimento diviníssimo de Deus que conhece por meio da ignorância, segundo a união que está acima da inteligência, quando a inteligência, ao afastar-se de todos os seres e, em seguida, abandonar também a si mesma, se une aos raios superclaros, a resplandecer longe de lá e lá, na profundidade insondável da sabedoria. Todavia, como afirmei, deve-se conhecer essa sabedoria a partir de todas as coisas. Pois ela, segundo a Escritura, é quem faz tudo, e sempre harmoniza tudo, e é causa da ordem e da concórdia indissolúvel de tudo, e sempre concilia os fins das primeiras coisas e os princípios das segundas, e atua belamente a conspiração e harmonia únicas do todo.

O último parágrafo da passagem analisada por De Andia consiste no paralelo entre os nomes divinos refletidos nesse livro e o conceito de união na passagem em que Moisés penetra na “escuridão da ignorância” na Teologia Mística.<sup>243</sup> Este conceito de União que excede o intelecto se liga a iluminação do intelecto com a “profundidade insondável da sabedoria”. Dionísio introduz aqui um novo conhecimento, um conhecimento diviníssimo, que se alcança por meio da ignorância. De Andia visualiza uma conexão aqui presente entre a

<sup>242</sup> de ANDIA. Op. Cit. pp. 275.

<sup>243</sup> Cf. a passagem da MT 1000D-1001A

característica “insondável da sabedoria” com o equivalente da característica “ignorância” da Escuridão na MT.

Deste conhecimento insondável da Sabedoria, Dionísio destaca quatro propriedades da sua ação no universo: harmoniza tudo (*ἀρμονία*), é causa da ordem, da concórdia (*σύμπνοια*) de tudo, concilia (*ἐφαρμογή*) os fins das primeiras coisas e os princípios das segundas. Assim, Dionísio estabelece a ligação da *ἔνωσις* com o Intelecto (*νοῦν*) e ao mesmo deixa entender que uma nova iluminação intelectual mergulha nas profundidades insondáveis da Sabedoria.

## CONCLUSÃO

O homem da Antiguidade tardia, enraizado na cultura helênico-cristã, é dominado pela angústia do significado da vida. O mundo onde vive é irreconhecível e cheio de perigos. Sua existência é caracterizada por uma cisão interna entre mundo material e o mundo espiritual. Seu maior desejo é encontrar um caminho de salvação que possa dar sentido ao seu viver. O único caminho parece ser o retiro espiritual e a contemplação, isto é, na prática uma fuga do mundo que está imerso. A busca por respostas na filosofia pré-socrática são frustradas, pois suas indagações são mais complexas, são de natureza espiritual e não material. Neste drama ontológico-existencial surge uma nova corrente filosófica capaz de dar as respostas tão desejadas pelo homem: o neoplatonismo.

No primeiro capítulo abordamos um breve esboço do neoplatonismo e suas principais características. O fundador e primeiro filósofo do neoplatonismo é Plotino. Apresentamos uma breve síntese de sua vida e principais ideias uma vez que não é propósito nosso uma ampla introdução de sua doutrina. O ponto de partida da filosofia de Plotino é a dimensão espiritual do homem e todo seu esforço reflexivo consiste em buscar um caminho de retorno da alma decaída em direção a união espiritual com o UM, Primeiro Principio gerador de todas as coisas.

A União espiritual com o UM (*ἔνωσις*) é um tema filosófico importante tanto para Plotino quanto para Dionísio. Uma reflexão acerca da filosofia plotiniana é necessária para uma compreensão prévia sobre temas importantes no pensamento dionisiano e que são complementares ao esforço de entendimento do conceito da *ἔνωσις*. Nessa moldura filosófica destacamos dois pontos importantes na doutrina neoplatônica e que exerceram forte influência no pensamento de Dionísio: as duas vias de conhecimento do UM, via catafática e via apofática, e o conceito de *ἔνωσις* em Plotino.

Na arquitetura ontológica plotiniana o UM é a Primeira Hipóstase, de onde todas as coisas procedem e adquirem vida e existência. Todavia, não há como falar do UM através de afirmações diretas de sua natureza espiritual. A linguagem humana não possui palavras que sejam capazes de expressar sua natureza inefável e incognoscível. Plotino declara como único caminho reflexivo que conduz ao conhecimento do UM é a via da negação de todos os seus atributos divinos para somente assim alcançar sua essência. Todavia, a via negativa dos atributos divinos pede uma reflexão prévia daquilo que podemos conhecer acerca da natureza da Primeira Hipóstase. Desse modo, nesse capítulo buscamos esquematizar alguns conceitos

principais do UM elaborado por Plotino, em seguida apresentamos uma reflexão acerca de sua natureza pela via negativa, centrada na seguinte questão: é possível o intelecto descrever o absolutamente simples se este está acima de todo discurso, pensamento e consciência humana?

Apresentamos duas perspectivas diferentes e até mesmo contrárias. A primeira se centra na investigação filosófica tradicional da doutrina plotiniana. Mediante o processo de negação conceitual filosófico dos atributos conhecidos acerca da natureza do UM, tenta encontrar uma resposta à questão formulada acima. A segunda perspectiva envereda por um caminho radical na qual abandona a tentativa de compreensão do UM por meio da investigação intelectual e transforma a negação numa práxis: “Práxis do Abandono”.

A parte final do capítulo é dedicada ao esboço do conceito de *ἔνωσις* no interior da filosofia plotiniana. O conceito de *ἔνωσις* está intimamente relacionado com o processo de ascensão e purificação da Alma. O processo de purificação e limpeza da alma é seguido pelo processo da conversão, isto é, a união da alma com a inteligência. A união da alma com o UM ocorre em sucessivas etapas, que inicia com o processo da alma tornar-se como o intelecto até atingir o pensamento puro, onde transforma-se autocontemplação do UM.

Começamos o segundo capítulo com uma reflexão sobre alguns pontos de confluência e divergência entre o pensamento plotiniano e dionisiano. O tema do “platonismo cristão” foi objeto de amplo estudo e uma reflexão dos limites entre o platonismo e o cristianismo no pensamento dionisiano está presente em quase todas as obras. Não resta qualquer dúvida que Dionísio é profundamente influenciado pelo neoplatonismo de Plotino na concepção de sua doutrina. Mas, afinal, Dionísio era um filósofo neoplatônico escondido sob o manto cristão ou um filósofo cristão que usou a linguagem neoplatônica para expor sua doutrina? Essa questão ainda permanece aberta e objeto de amplo debate acadêmico.

O ponto de partida fundamental da reflexão filosófica dionisiana é o esforço intelectual para compreender a natureza divina de Deus. Mas sua natureza divina é caracterizada pela absoluta transcendência em relação aos seres criados. Dionísio, seguindo novamente uma vereda anteriormente aberta por Plotino, estabelece dois caminhos de compreensão de Deus: a via apofática (afirmativa) e a via catafática (negativa). Neste capítulo buscamos delinear a compreensão dionisiana acerca destes dois caminhos de conhecimento e suas diferenças com o pensamento plotiniano apresentado no primeiro capítulo.

Destacamos outros dois aspectos conceituais que Dionísio recebe de herança do neoplatonismo e os transformam à luz do Cristianismo das Sagradas Escrituras: o movimento epistrófico de *morada, emanação e retorno* e a concepção da Tríade *Ser, Vida e Sabedoria*. Estes dois aspectos são fundamentais para a compreensão da exegese do DN na sua estrutura interna, tanto na composição dos capítulos quanto nos nomes escolhidos por Dionísio para designar Deus. O tratado não foi composto de forma aleatório, mas possui um esquema conceitual pensado previamente.

A última parte do segundo capítulo reflete sobre um tema importante no universo filosófico dionisiano, a saber, a questão da participação dos seres com Deus. A pergunta de fundo neste tema é formulada da seguinte forma: como o Deus inefável e incognoscível participa de suas criaturas se pertence a uma realidade de absoluta transcendência? A participação dos seres com o Criador envolve vários tipos e buscamos em resumo esclarecer esses tipos sem pretender exaurir o tema. O objetivo é esclarecer a necessidade da presença da participação no processo de *ἔνωσις*. Não é possível haver união da alma a Deus se não existir possibilidade desta de participar da natureza Divina.

O último capítulo é o cerne central e fundamental de toda essa pesquisa, ou seja, a compreensão dionisiana do conceito de *ἔνωσις*. Previamente a exposição exegética das passagens onde aparece a expressão *ἔνωσις ὑπὲρ νοῦν*, apresento um esboço estrutural do tratado inteiro. Nesse momento o leitor poderá compreender a necessidade de expor no capítulo segundo aqueles aspectos filosóficos neoplatônicos que Dionísio se apropria e o reveste de matiz conceitual cristão. O tratado parece ser composto seguindo a lógica circular do movimento epistrófico, cujo núcleo central consiste na presença de duas Tríades, a primeira herdada do neoplatonismo e a outra da Patrologia cristã. Por fim, escolhemos algumas passagens que consideramos mais significativas para elaborar uma exegese da expressão *ἔνωσις ὑπὲρ νοῦν*.

É possível resumir a exegese de todas as passagens comentadas em dois pontos principais: tipos de união e condições e efeitos da união.

Há dois tipos de união: união da alma com Deus e a união inconfusa. O primeiro tipo de união que, por um lado, é a “união acima do intelecto” (*ἢ ὑπὲρ νοῦν ἔνωσις*) e aparece nas

passagens no DN I 592C e DN VII 868B; e por outro lado, a união que excede o intelecto (DN 872B: ἦ ὁ ἐὺ ὄν ἐστιν) é a “união inefável e desconhecida” (585B). Em relação a este tipo Dionísio afirma “que nos faz aderir de modo inefável e desconhecido às realidades inomináveis e desconhecidas em uma união superior às nossas potências e forças da razão e da inteligência”<sup>244</sup> e essa união “enquanto repletas de mistério, nós nos unimos, acima de toda operação intelectual, segundo a divina tradição”<sup>245</sup>. Declara igualmente que “também as uniões das santas potências, que convêm aos anjos são inefáveis e desconhecidas”<sup>246</sup>,

O segundo tipo é a “união inconfusa” que Dionísio apresenta exclusivamente no Livro V do DN. Suas características são: união das linhas com o centro do círculo “segundo uma unidade”<sup>247</sup>; as razões da natureza ( ) são “reunidas segundo uma só união inconfusa”<sup>248</sup>; a união supersubstancial reúne todos os exemplares<sup>249</sup>, e, por fim, é segundo uma só união eminente que se deve dirigir todas as coisas que existem<sup>250</sup>. A “união inconfusa” caracteriza a unidade das razões inteligíveis com o Intelecto Divino, ou “união que excede o intelecto” ou “união do Intelecto com Deus” (ἐνωσις ὁ ἐὺ νοῦν).

Dionísio não impõe nenhuma condição para a ἐνωσις, pois seu tratado não é uma reflexão ética. Contudo apresenta algumas condições necessárias. Entende que somente um Espírito purificado é capaz de exceder a si mesmo. Uma alma purificada de todos os excessos do mundo material e um “Intelecto Límpido” são imprescindíveis para a ἐνωσις. Enfim, é importante também o método das negações, conforme afirmação de Dionísio aqueles que buscaram a União “privilegiaram o método das negações, na medida em que separa a alma do que lhe é natural e a encaminha através de todas as intelecções divinas.”<sup>251</sup>

Dionísio declara que o efeito da união a Deus é a divinização da Alma. De Andia encontra nesse aspecto a diferença entre a união com o UM ou com Deus no neoplatonismo e o pensamento cristão.<sup>252</sup> Na doutrina de Plotino a ‘parte divina’ da alma conhece Deus e não é a purificação que pode separar aquilo que é próprio da alma daquilo que é estranho e que se junta a ela como as coisas materiais e sensíveis. Ao contrário, segundo a doutrina cristã a divinização começa com a purificação a alma que lava, limpa e separa de tudo que é sensível

<sup>244</sup> DN I, 1 588A

<sup>245</sup> DN II 7 645A

<sup>246</sup> DN I 5 593B

<sup>247</sup> DN V 6 821A

<sup>248</sup> DN V 6 821B

<sup>249</sup> DN V 6 824C

<sup>250</sup> DN V 6 825A

<sup>251</sup> DN XIII 3 981B

<sup>252</sup> de ANDIA. Op. Cit. 279-280.

para retornar a imagem original deformada pelo pecado. Todavia, este processo deve começar por uma purificação passiva, pois Deus só pode transformar as impurezas sensíveis do homem na natureza divina com a União a Ele na participação com sua substância. Dionísio não ressalta somente o aspecto passivo da purificação mas igualmente o aspecto incognoscível. A união com o Inefável não pode ser inefável ou incognoscível a não ser na união com Deus. Isto é, Dionísio alega que a alma não é inefável, somente a união. Evita desse modo o perigo da fusão entre Deus e a Alma.

## BIBLIOGRAFIA

### *1. Corpus Dionysiacum*

MIGNE, J. P. **Patrologiae Cursus Completus**. Series Graeca. Vol. III. Paris, 1857.

SUCHLA, B. R. **Corpus Dionysiacum 1: De Divinis Nominibus**. Berlin-New York: W. De Gruyter, 1990.

SILVA SANTOS, B. **Dionísio Pseudo-Areopagita. Dos Nomes Divinos** (Περὶ Θεῶν Ονομάτων). Introdução, tradução e notas. São Paulo: Attar Editorial, 2004.

MARTÍN, Teodoro H. **Dionísio Pseudo-Areopagita. Obras Completas**. Madri: BAC, 1990. (Biblioteca de Autores Cristianos; Série 511).

LUIBHEID, Colm. **Pseudo-Dionysius: The Complete Works**. Classics of Western Spirituality. New York: Paulist Press, 1987.

SCAZZOZO, P. & BELLINI, E.. **Dionigi Areopagita. Tutte le opera**. Traduzione di P. Scazzoso e Saggio introduttivo e note di E. Bellini. Milão: Bompiani, 2009.

### *2. Plotino*

PLOTINUS. **Enneads**. Cambridge: Harvard University Press, 1989. 7 Volumes. Transl. A. H. Armstrong.

IGAL, JÉSUS. **Introducción IN: Éneadas**. I-II. Madrid: Editorial Gredos, 1982. Introducciones, Traducciones y notas de Jesús Igal.

### *3. Platão*

PLATÃO. **Teeteto**. Tradução de Adriana Manuela Nogueira & Marcelo Boeri.. Fundação Calouste Gulbenkian: Lisboa: 2010. 3º Ed.

\_\_\_\_\_. **Parmênides**. São Paulo: Loyola, 2003. Texto estabelecido por John Burnet. Tradução, apresentação e notas realizadas por Maura Iglésias e Fernando Rodrigues.

\_\_\_\_\_. **A República**. Trad. de Maria Helena da Rocha Pereira. 9º ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

#### 4. Estudos Sobre Dionísio

CARROLL, W. J. *Participation: The Link to the Divine in Pseudo-Dionysius the Areopagite*. In: FURLONG, J. J. & CARROLL, W. J. **Greek and Medieval Studies in Honor of Leo Sweeney S.J.** Lang, 1994.

CASTRO, R. C. G. **Negatividade e Participação: a Influência de Dionísio Areopagita em Tomás de Aquino**. Tese de Doutorado apresentada a USP, ano de 2009.

COAKLEY, Sarah & STANG, Charles M. **Re-thinking Dionysius the Areopagite**. John Wiley & Sons, 2011.

DE ANDIA, Y. **Hénosis. L'Union à Dieu chez Denys l'Aréopagite**. Leiden: Brill, 1996.

DILLON, J. & WEAR, S. K. **Dionysius the Areopagite and the Neoplatonist tradition: Despoiling the Hellenes**. Ashgate, 2007.

FISCHER, J. **The Theology of Dis/similarity: Negation in Pseudo-Dionysius**. In: *The Journal of Religion*, Vol. 81, No. 4 (Oct., 2001),

HATHAWAY, Ronald F. **Hierarchy and the Definition of Order in the Letters of Pseudo-Dionysius: a Study in the Forme and meaning of the Pseudo-Dionysian Writings**. The Hague, Netherlands: Martinus, Hijhoff, 1969.

KLITENIC WEAR, Sarah et DILLON, John. **Dionysius the Areopagite and the Neoplatonist Tradition: despoiling the Hellenes**. Aldershot: Burlington, VT, Ashgate, 2007.

LILLA, S. **Introduzione allo studio dello ps. Dionigi l'Areopagita**, In: *Augustinianum*, 22, 558-560. 1982.

LOUTH, Andrew. **Dionysius the Areopagite**. London & New York: Continuum Press, 2001.

SCHÄFER, Ch. **The Philosophy of Dionysius the Areopagite: an Introduction to the Structure and the Content of the Treatise On the Divine Names**. Leiden, 2006.

TAVOLARO, A. **Lo Pseudo Dionigi Areopagita: dalla *Hierarchia* alla *Theologia***. Università Degli Studi di Salerno: 2013. Tese de Doutorado.

#### 5. Estudos sobre Plotino

ALSINA CLOTA, J. **El Neoplatonismo: Síntesis del Espiritualismo Antiguo**. Barcelona: Anthropos, 1989.

ARMSTRONG, A. H. **The Architecture of the Intelligible Universe in the Philosophy of Plotinus.** Harvard University Press: Cambridge, 1940.

BRÉHIER, E. **La Filosofía de Plotino.** Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1953.

CARABINE, Deirdre. **The Unknown God: Negative Theology in the Platonic Tradition: Plato to Eriugena.** Louvain: W.B. Eerdmans, 1975.

DODDS, E. R. *Introduction* **IN: PROCLUS. The Elements of Theology.** Trad. Introd. E Com. E. R. Dodds. Oxford: Clarendon, 1963. 2º Ed. .

DODDS, E. R. **Pagan and Christians in an Age of Anxiety.** Some Aspects of Religious Experience From Marcus Aurelius to Constantine. Cambridge University Press, 1965.

DOPAZO GALLEGO, A. **Plotino. La Odisea del Alma entre la Eternidad y el Tiempo.** Bonallettera Alcompas, 2015.

GILSON, E. & BOEHMER, P. **História da Filosofia Cristã.** Petrópolis: Vozes. 2000. 7º Ed.

P. SHEN-HO. **Plotinus' Mystical Teaching of Henosis: An Interpretation in the Light of the Metaphysics of the One.** Leopold-Franzens-Universität, Innsbruck, 2014.