



Mística e Paidéia: O Pseudo-Dionísio Areopagita Mistic and Paideia: Dionysius the Pseudo Areopagite

Bernardo Guadalupe S. L. Brandão¹

Resumo: O autor que se apresenta como Dionísio Areopagita, o ateniense convertido por São Paulo no Areópago (*Atos XVII*, 16-34) foi provavelmente um monge sírio que escreveu no fim do século V. Este artigo, ao discutir as tentativas contemporâneas de descobrir sua identidade e a influência que exerceu sobre o pensamento posterior, interpreta sua obra como uma tentativa de assimilação da filosofia e paidéia grega pelo cristianismo, representando um momento importante do processo simbolizado pela viagem de São Paulo à Atenas.

Abstract: The author who presents himself as Dionysius the Areopagite, the converted by Saint Paul on the Areopagus was probably a syrian monk who wrote in the late V century. This article, discussing the contemporary attempts to find his identity and the influence on the posterior thought, interprets his writings as an attempt to assimilate the greek philosophy and paideia by christianity, representing an important moment in the process symbolized by the Saint Paul's journey to Athens.

Palavras-chave: Pseudo Dionísio Areopagita, obras, paidéia, cristianismo

Keywords: Pseudo Dionysius the Areopagite, works, paideia, Christianity

1. A recepção inicial

As quatro primeiras seções são, em sua maior parte, baseadas nos sumários que Rocques, Martin e Scazzoso fazem da recepção do *corpus dionisiano* da Antiguidade aos tempos atuais.

O autor dos quatro tratados (*Hierarquia Celeste*, *Hierarquia Eclesiástica*, *Sobre os Nomes Divinos*, *Teologia Mística*) e dez cartas que formam um dos *corpus* mais influentes da teologia cristã apresenta-se como Dionísio Areopagita – o

¹ FALE/UFMG.

ateniense convertido no Areópago por São Paulo (*Atos XVII*, 16-34). No decorrer de sua obra, escreve a São João em Patmos, diz ter assistido ao eclipse do dia da morte de Jesus (*Carta VII*) e ter estado presente com São Pedro e São Tiago à morte de Maria (*Sobre os Nomes Divinos*, cap. III). Manda cartas a Policarpo, discípulo de São João (*Carta VII*), a Tito (*Carta IX*) e dedica seus tratados a Timóteo, discípulo de São Paulo.

A primeira menção que temos de suas obras data de 533, por ocasião do Concílio de Constantinopla. Na ocasião, seguidores de Severo, patriarca de Antioquia (+538) que contestava a definição calcedônica da unidade de Cristo, buscaram na autoridade do *corpus dionisianum* o apoio para suas teses. Já nessa ocasião, essa autoridade foi contestada pelo bispo de Éfeso, Hipácio, que, em nome dos calcedônios, dizia que, se os escritos fossem autênticos, teriam sido citados pelos padres anteriores.

Na mesma época do concílio, ou talvez um pouco antes, o *corpus dionisianum* foi traduzido para o sírio por um certo Sergius de Reshaina e, dez ou vinte anos depois, o bispo palestino João de Citópolis escreveu o primeiro comentário. No século seguinte, terá grande consideração na obra de São Máximo, o Confessor, um dos maiores teólogos bizantinos, e, a partir daí, será obterá uma grande autoridade, exercendo influência em obras como as de São João Damasceno.

Se o *corpus dionisianum* teve grande importância na Igreja do Oriente, esta não se compara, no entanto, à que teve no Ocidente. A influência se inicia com o papa São Gregório Magno (fins do século VI) - o pai da espiritualidade do Ocidente medieval - que provavelmente teve contato com a obra nos seis anos que viveu em Constantinopla. Na homilia 34 de seus comentários aos evangelhos, diz de pseudo-Dionísio: “*antiquus uidelicet et uenerabilis Pater*”. No sínodo Laterano (649), por vontade do papa Martino, são lidos e comentados trechos do pseudo-Areopagita. Em 680, o papa Ágaton o cita em uma carta ao concílio de Constantinopla e o papa Adriano (segunda metade do século VIII) o chama de primeiro Padre da Igreja.

A Idade Média fará a lenda de Dionísio Areopagita crescer. Em 827, o imperador bizantino Miguel envia um exemplar do *corpus* a Ludovico Pio e este pede ao abade de *Saint Denys*, Hilduino, discípulo do conhecido Alcuino, que faça a tradução da obra para o latim e reúna todas as informações referentes ao autor. A *Passio Sanctissimi Dionysii* de Hilduino não apenas apresenta o autor do *corpus* como Dionísio Areopagita, mas também como São Dionísio (*Saint Denys*, em francês), bispo mártir de Paris (séc. III), que havia dado nome à sua abadia e fora sepultado ali. Essa confusão aumentou consideravelmente o prestígio do Areopagita no Ocidente, especialmente em

Paris - centro cultural da Idade Média - onde passou a ser considerado uma autoridade quase canônica.

A tradução de Hilduíno, de 835, apresentava muitos defeitos e, assim, Carlos II, o Calvo, pediu a João Escoto Erígena que fizesse outra. Esta ficou pronta em 862 e se tornou referência na Europa Medieval. Apesar da condenação da filosofia de Erígena - fortemente influenciada pelo pseudo-Dionísio - e da concorrência de novas traduções, como a de João Sarrazin (1165), mais ortodoxa, clara e igualmente lida, a tradução feita pelo filósofo irlandês não foi abandonada. Hugo de São Vítor, Abelardo e Pedro Lombardo leram através dela o pseudo-Areopagita. Mas o texto passou a vir acompanhado de notas de João de Citópolis, São Máximo e glosas de Atanásio, diretor da Biblioteca Pontifícia no século IX.

No século XII, o pseudo-Dionísio é lido e comentado na escola vitorina. A idéia da participação divina no mundo e a teologia simbólica apresentadas na *Hierarquia Celeste* fazem com que Hugo de São Vítor faça um comentário à obra, aplicando-a ao crescimento da alma na vida interior. Também na escola de Chartres ela exerce sua influência, em Tomás Gallus e Gilberto de Poitiers, por exemplo.

Em meados do século XIII, entre os 70 e os 75 anos de idade, Roberto Grosseteste publica sua tradução e comentários do *corpus*, de grande qualidade. Roger Bacon, Thomas de York e John Wycliff o lêem. Foi provavelmente também através do trabalho de Grosseteste que o monge cartuxo autor da *Nuvem do Não Saber* travou contato com o pensamento dionisiano. A *Nuvem do Não Saber* é o melhor exemplo de aplicação prática da teologia mística do pseudo-Dionísio em um método preciso de oração.

É talvez na Universidade de Paris do século XIII que as obras do pseudo-Areopagita alcançaram maior sucesso - eram vendidas ali, acompanhadas de comentários. Foram vários os comentadores do *corpus* que passaram por Paris, entre eles Pedro Hispano, que talvez possa ser identificado com o português Pedro Julião, o papa João XXI (MARTINS, 1952).

Tão logo se tornou professor da Universidade de Paris, Santo Alberto Magno chegar como professor à Universidade, iniciou um comentário que se estendeu a todas as obras atribuídas a Dionísio. Dizem alguns que tinha o *corpus dionisianum* como livro de cabeceira. São Tomás de Aquino também fez um comentário aos *Nomes Divinos*. É através do pseudo-Dionísio - que ele menciona 562 vezes apenas na *Suma Teológica*, mais de 1700 vezes no conjunto total de seus escritos, excetuando o comentário ao *Sobre os Nomes Divinos* - bem como de Santo Agostinho, que o platonismo está presente na filosofia

tomista, ao lado da óbvia influência de Aristóteles. É também por meio do pseudo-Areopagita que, no centro da maior construção da teologia católica, encontramos uma aguda consciência dos limites do nosso conhecimento sobre Deus: “como de Deus não podemos saber o que é, mas somente o que não é, tão pouco podemos tratar de como é, mas de como não é”, diz São Tomás no início do seu tratado sobre Deus da *Suma Teológica*.

São Boaventura, que, ao lado de São Tomás e Santo Alberto, é um dos grandes mestres da Universidade de Paris do século XIII, cita o pseudo-Areopagita no seu *Itinerário da Mente a Deus*. Sua admiração é explicitada na *Redução das Artes à Sacra Teologia*, onde considera-o mestre da mística, ao lado de Agostinho, entre os doutores e Gregório, entre os pregadores.

No norte, Mestre Eckhart e Tauler no século XIV, devem muito ao pseudo-Areopagita. Também Ruysbroeck, que foi chamado por Dionísio o Cartuxo de *outro Dionísio*. Sua obra *Bodas da Alma* é dividida em três livros, segundo a tríplice divisão patrística que se consagrou com o pseudo-Dionísio: a via purgativa, iluminativa e unitiva.

Nicolau de Cusa, considerado por muitos como o último filósofo medieval e o primeiro moderno, fala do “*grande Dionísio, aquele homem divino, nosso Dionísio, o grande Dionísio*”, que considera um grande místico. A *docta ignorantia* de Nicolau de Cusa tem suas bases no apofatismo da *Teologia Mística*.

Já em um ambiente totalmente renascentista, Pico della Mirandola o considera o mestre da verdadeira cabala cristã, unindo Platão e São Paulo, e Marsílio Ficino o chama de maior dos teólogos, tendo traduzido e comentado *Sobre os Nomes Divinos* e a *Teologia Mística* entre 1490-1492. Na dedicatória desse trabalho ao cardeal João de Médici e ao Papa Leão X, afirma que Dionísio é o cume da teologia cristã e da filosofia platônica.

Também a mística espanhola do século XVI foi influenciada pelo pseudo-Dionísio. No *Tercer Abecedario Espiritual* de Francisco de Osuna, livro que marcou profundamente a mística de Santa Teresa de Ávila, a idéia dominante do *recolhimento* é uma aplicação de alguns princípios da *Teologia Mística*. Segundo Osuna, “*si tu no comprendes a San Dionisio, no te imagines que es porque sea incomprendible*”. Ainda Bernardino de Laredo, Francisco Ortiz, o Mestre Ávila, Luís de Granada, Bartolomeu dos Mártires aludem ao *corpus dionisianum*.

O surto místico ocorrido na Espanha no século XVI alertou as autoridades eclesásticas, que passaram a tratar com ressalvas os tratados sobre o tema. A melhor forma de provar a ortodoxia de textos místicos era mostrar sua conformidade com a doutrina de “São Dionísio”. Foi o que fez São João da

Cruz, que em vários trechos de sua obra afirma que a contemplação infusa de que fala não é outra coisa que o *raio de treva* do Areopagita. A teologia mística do pseudo-Dionísio é uma das bases do pensamento do grande místico espanhol. Temas como o *não saber*, a ascensão mística e o conhecimento superior ao conhecimento, por ele desenvolvidos, são tratados pelo pseudo-Dionísio.

2. Dúvidas

Na Inglaterra, São Tomás Morus e São João Fisher se serviram da doutrina do pseudo-Dionísio para combater Lutero, da mesma forma que João Eck, na Alemanha. Ao contrário da entusiástica recepção do *corpus* na tradição da Igreja Católica e da Igreja Ortodoxa, o pseudo-Dionísio foi encarado, desde o início do movimento protestante, com hostilidade.

Lutero, quando jovem, era um grande admirador do pseudo-Dionísio e lia freqüentemente suas obras, juntamente com as de Tauler, Gerson, São Boaventura e São Bernardo. Contrastava a sua teologia negativa com a verbosidade dos escolásticos. Mas passou a incomodar-se cada vez mais com o platonismo ali presente, até que, na “Disputa de Leipzig” (1519), quando Eck utilizou o Areopagita para a defesa do primado do papa, passou a considerá-lo prejudicial: “*plus platonizans quam christianizans*”.

Muitos luteranos continuaram a ler a obra do pseudo-Dionísio, mas os grandes mestres da Reforma não o consideravam uma autoridade. Melancton vai contra a doutrina dos sacramentos da *Hierarquia Eclesiástica* e Calvino condena a curiosidade presente na *Hierarquia Celeste*, que quer saber mais do que Deus revelou. Zwinglio, que possuía as obras do pseudo-Areopagita e as publicações recentes a favor de sua autenticidade, não o considerava mais, como a tradição anterior, o convertido por São Paulo: “*pelas Anotações de Erasmo já estás a par se ele é ou não o convertido por Paulo em Atenas*”, diz aos teólogos dos bispos de Constanza em 1524.

A crítica de Erasmo, a que alude Zwinglio, é a retomada das considerações de Lorenzo Valla. Nas suas anotações ao *Novo Testamento*, afirma que o Dionísio convertido por São Paulo não poderia ter escrito as obras a ele atribuídas, já que estas possuem um notável conteúdo filosófico e este era um juiz, não um filósofo. Também nota que, antes de Gregório, nenhum dos padres latinos o cita e que não poderia ter visto o eclipse solar no dia da morte de Jesus, porque este ocorreu na Palestina, não na Grécia. Os escritos de Valla não foram publicados durante sua vida. Apesar disso, suas dúvidas foram expressas a teólogos dominicanos em Roma (1457) e chegaram aos ouvidos de Ficino, que as desconsiderou, devido a sua grande admiração pela obra de

Dionísio, e de William Groncyn, que, nas suas conferências sobre a *Hierarquia Celeste* (1501), causou alarme entre os humanistas ingleses ao confessar que não admitia a autoridade do Areopagita.

Erasmus encontrou, em 1504, na abadia de Parc, próximo a Louvain, uma cópia das *Adnotationes* de Valla e decidiu publicá-las. É a essa publicação que Zwinglio alude. Assim, como diz Stiglmayr, foi Erasmo que “atirou a primeira pedra”. Em 1666, o calvinista Jean Dailée publica *De scriptis quae sub Dionysii nomine Areopagitae et Ignatii Antiocheni circumferentur libri duo*, onde apresenta, ao lado de uma tendenciosa crítica das cartas de Santo Inácio de Antioquia, sólidos argumentos contra a autoridade do *corpus dionisianum*, demonstrando que este não era conhecido até o século VI.

A partir daí, o prestígio do *corpus dionisianum* começa a declinar. Não tanto pela negação de sua autenticidade, pois esta questão estava longe de ser resolvida, mas pelo cuidado cada vez maior com que a mística era tratada após a Reforma. Vimos anteriormente que, no grande período místico espanhol, a publicação de tratados místicos era vista com ressalvas pela Inquisição. Na França, a disputa entre Bossuet e Fenélon, que usou Dionísio para defender seu ponto de vista sobre a vida de oração, e a condenação do quietismo e da doutrina de Miguel Molinos pelo Santo Ofício foram fundamentais para o enfraquecimento do misticismo no século XVIII.

3. A Crítica Contemporânea

A crítica à autenticidade do *corpus dionisianum* não é algo recente. Vários dos argumentos levantados pela crítica renascentista já eram discutidos no período bizantino. O patriarca Fócio (séc. X) cita, na sua *Biblioteca*, um livro atualmente perdido, composto por um certo Teodoro, chamado *O Livro de São Dionísio é Autêntico*, que tenta refutar quatro objeções (*Biblioteca*, 1-2):

- “1)Se o livro é autêntico, como certos Padres das épocas seguintes não citam as palavras e os exemplos do livro?
- 2)Eusébio, filho de Pâmfilo, que compôs um inventário dos escritos de nossos santos Pais, não faz nenhuma menção deste.
- 3)Como este livro faz uma exposição detalhada das tradições que são desenvolvidas na Igreja progressivamente e através de um longo tempo? [...]
- 4)Como o livro menciona a carta inspirada de Inácio?”

Fócio não menciona os contra-argumentos de Teodósio, o que faz com que alguns estudiosos defendam que o patriarca não acreditava na autenticidade do *corpus*. Nada pode, no entanto, ser firmemente estabelecido, tomando-se como base um sumário tão impessoal. Pelo grande prestígio e importância do *corpus*, aqueles que tinham dúvidas demonstravam-nas sutilmente. É esse

também o caso de dois grandes discípulos do pseudo-Areopagita, para os quais pouco importava a questão – estavam mais interessados na doutrina exposta: Nicolau de Cusa e São Tomás. Este último diz em certa passagem que “Dionísio corrige Proclo” – frase que pode referir-se a uma ordem nas idéias ou no tempo.

Também no século XVIII, a semelhança da argumentação, vocabulário e pensamento do pseudo-Dionísio e do filósofo neoplatônico Proclo, já notada por Paquiméria e Santo Alberto Magno, é usada como argumento pela crítica. Mas, enquanto os comentadores antigos acreditavam em uma dependência de Proclo para com Dionísio, os estudiosos do século XVIII invertem a relação, contra o que se levantaram vozes no século XIX, a favor de “São Dionísio”.

Dulac defende a autenticidade do *corpus* (1865) na sua tradução das obras completas de Dionísio, acompanhada de uma piedosa e fantasiosa biografia. Em 1845, G. Darboy publica também uma tradução das obras completas, com uma introdução menos fantasiosa, que defende a autenticidade do *corpus*. Essa tradução foi reimpressa, sem nenhuma modificação, mais duas vezes, em 1892 e 1932.

Mas a defesa da autenticidade do *corpus dionisianum* já passa então a ser uma voz minoritária. Dois católicos, Stiglmayr e Koch, independentes um do outro, demonstram de forma definitiva que o autor do *corpus* não é Dionísio Areopagita, mas um neoplatônico que viveu entre os séculos V e VI.

Stiglmayr retoma e aprofunda a argumentação citada por Fócio e desenvolvida por Daillé, que a obra de pseudo-Dionísio não foi conhecida até o século VI. Para isso, baseia-se na já citada declaração de Hipácio e na rejeição de interpolações e escritos pseudo-epigráficos tardios. Também mostra que o conteúdo doutrinal do pensamento dionisiano é posterior ao concílio da Calcedônia e que este evita tanto as fórmulas monofisistas dos severianos, quanto as diofisistas dos calcedônios, tal como é proposto no *Henótico* do imperador Zenon (482). Enfim, repara que a liturgia da eucaristia descrita na *Hierarquia Eclesiástica* faz provavelmente uso do *Credo* introduzido por Pedro Fulón em 476 (Um resumo das idéias de Stiglmayr aparece em um artigo do mesmo para a *Enciclopédia Católica*).

Koch fez um confronto entre o *corpus* e os textos do neoplatonismo e das religiões de mistério tardias. Mostrou a semelhança das obras de pseudo-Dionísio e do neoplatonismo na apresentação dos tratados, fórmulas de introdução, de transição, de conclusão, na maneira de citar e de qualificar as autoridades, nas doutrinas do Bem, do Bom, do Amor, do conhecimento de Deus e dos anjos, da providência, da ação e justiça divinas, da visão e estrutura

do universo espiritual, da noção da oração, das etapas e aspectos da vida contemplativa, da unificação e divinização da inteligência, etc. Também apontou a utilização de termos típicos das religiões de mistérios, assim como a semelhança entre a linguagem simbólica e o modo de concepção da união estática com o divino.

Além disso, tanto Koch quanto Stiglmayr mostraram, paralelamente, a dependência de parte do capítulo IV de *Sobre os Nomes Divinos* para com o *De Malorum Substistentia* de Proclo.

4. Tentativas de Identificação

Logo que a inautenticidade da atribuição do *corpus* a Dionísio Areopagita foi aceita pela maioria dos estudiosos, surgiram tentativas de identificação da real identidade de seu autor. Em 1928, 30 anos após a publicação de seus primeiros trabalhos, Stiglmayr propôs a teoria de que pseudo-Dionísio era Severo de Antioquia. Mas a tese não foi aceita pelos críticos, que notavam diferenças entre a mística de Dionísio e a de Severo, a ausência de traços platônicos nas obras autênticas de Severo e o diferente tratamento dado à cristologia: Severo de Antioquia, ao contrário de Dionísio, não seguiu o *Henótico*. Na década de 30, Athenágoras identificou o pseudo-Dionísio com Dionísio, o Grande, bispo de Alexandria.

Na segunda metade do século XX, Honigmann supunha que o pseudo-Areopagita era Pedro Ibérico, mas sua tese foi também refutada pelos estudiosos, que não consideraram persuasivos os argumentos da semelhança de idéias, reparando que o pseudo-Dionísio não professava o monofisismo do autor.

Nesse período também foram sugeridos os nomes do místico Bar Sudaili e até mesmo do professor de Plotino, Amônio Sacas! A argumentação de Eldoruy a este respeito era bastante erudita e teve o mérito de repensar e provocar discussão a respeito da misteriosa figura de Amônio, mas foi insuficiente para provar uma idéia tão original (cf. CORELLA).

Por fim, merecem ser lembradas as sugestões de Hausherr e Balthasar, no sentido de identificar o pseudo-Dionísio com Sérgio de Reshaina, primeiro tradutor do *corpus* para o sírio, bem como as de Hornus, que julgava possível identificar o pseudo-Areopagita com João de Citópolis.

A questão continua aberta. Na verdade, tal identificação, com base nos dados atuais, parece que não deixará o campo das meras conjecturas. Isso porque o pseudo-Dionísio pode ser alguém por nós desconhecido, que não deixou

outra obra que a contida no *corpus dionisianum*, tornando a identificação impossível. Assim, tudo o que se pode vislumbrar é que o pseudo-Dionísio foi provavelmente um monge (pela grande quantidade de citação das Escrituras na sua obra) sírio ou palestino (dada a rápida aparição da tradução siríaca) e que escreveu após Proclo e antes do Concílio de Constantinopla, ou seja, no fim do século V e início do VI.

5. A Obra

O *corpus dionisianum* é constituído por 4 tratados e 10 cartas:

a) Tratados:

Hierarquia Celeste – composta por quinze capítulos, trata das hierarquias de anjos citados na Sagrada Escritura através de um esquema que lembra a teologia de Proclo, devidamente cristianizada.

Hierarquia Eclesiástica – sete capítulos, em que descreve a liturgia e a interpreta alegoricamente.

Sobre os Nomes Divinos – em treze capítulos, é o mais longo dos livros do *corpus*. Examina os nomes inteligíveis atribuídos a Deus, retirados da Sagrada Escritura.

Teologia Mística – cinco capítulos, trata do conhecimento místico.

b) Cartas:

I – Sobre o conhecimento místico.

II – Sobre como Deus está acima do divino e do bem.

III – Trata da divindade oculta de Jesus.

IV – Sobre a encarnação de Jesus, verdadeiro homem e supra-essencial.

V - As trevas divinas.

VI – Exorta a firmeza na verdade.

VII - Crítica a alguns sofistas.

VIII - Sobre a mansidão.

IX – O simbolismo das escrituras.

X – A São João Evangelista, no seu exílio na ilha de Patmos.

O pseudo-Dionísio cita outras obras suas que não chegaram até nós: os *Esboços Teológicos*, a *Teologia Simbólica*, os *Hinos Divinos*, *As Coisas Inteligíveis e as Coisas dos Sentidos*, *As Propriedades e as Ordens Angélicas*, *Sobre o Juízo de Deus* e a *Sobre a Alma*. A crítica oscila entre considerá-las como perdidas ou como mais uma das invenções do autor - outra questão de difícil solução.

A tradição ocidental quase sempre leu a obra do pseudo-Dionísio de forma fragmentada, separando-a em dois grupos: de um lado, as duas *Hierarquias*; do outro, *Sobre os Nomes Divinos* e a *Teologia Mística*. A escola vitorina privilegiou o primeiro grupo: Hugo de São Vítor comentou a *Hierarquia Celeste*, que preferia às demais obras pelas idéias da participação divina e por seu método de teologia simbólica; já São Tomás e Marsílio Ficino, privilegiaram o segundo

grupo – vide as traduções e comentários do humanista renascentista à *Teologia Mística* e ao *Sobre os Nomes Divinos*, e o *Super de Divinis Nominibus*).

Tal posição é muito bem sintetizada por Bréhier, na sua *História da Filosofia* (tomo I, fascículo II): o primeiro grupo (*Hierarquia Celeste, Hierarquia Eclesiástica*) trata dos seres capazes de receber a revelação divina, do maior dos anjos ao mais humilde dos catecúmenos. Para pseudo-Dionísio, hierarquia é a disposição dos seres na sua capacidade de ascender ao divino: todo o universo é ordenado a partir daí, seja no plano cósmico (as inteligências angélicas), social (a Igreja) ou interior (a alma).

O segundo grupo é um curso de teologia, que também se divide em duas partes: a teologia afirmativa, composta pelo *Sobre os Nomes Divinos*, a *Teologia Simbólica* e os *Esboços Teológicos* (não importa se estas duas obras existiram ou não – no capítulo III da *Teologia Mística*, o pseudo-Dionísio as apresenta como partes integrantes de seu projeto teológico); e a teologia negativa, de que trata a *Teologia Mística*. Existe aqui uma dupla gradação: Deus em direção ao homem – os mistérios da Trindade e da natureza de Cristo expostos nos *Esboços Teológicos*, os nomes inteligíveis de Deus de *Sobre os Nomes Divinos* e os símbolos divinos retirados da natureza sensível da *Teologia Simbólica* – e o homem em direção a Deus, através da negação de todas as atribuições anteriores (isto é, as da teologia afirmativa), apresentada na *Teologia Mística*.

Contemporaneamente, J. Vanneste (1963) e R. Roques adotam essa leitura, sugerindo uma bifurcação entre a teurgia das *Hierarquias* e a teologia dos *Nomes Divinos* e a *Teologia Mística*. O comentário de Golitzin (1999) sobre a pesquisa atual é a base de nossas presentes considerações.

Contra essa visão, destacam-se os trabalhos de P. Scazzoso (1964) e Golitzin (1999), que têm o mérito de revelar a grande riqueza e profundidade do *corpus dionisianum* em seu conjunto. Scazzoso parte da análise da linguagem, mostrando a presença do binômio liturgia/contemplação em todo o *corpus* – ao contrário dos que defendem a divisão, deixando a liturgia para as *Hierarquias* e a contemplação para os demais tratados. Segundo o estudioso, essa é a chave da compreensão da espiritualidade do pseudo-Areopagita: a liturgia confere um senso anti-individual à contemplação – esta passa a ter um sentido eclesial (*Hierarquia Eclesiástica*) e cósmico (*Hierarquia Celeste*) – e a contemplação conduz a liturgia do sensível ao inteligível. Essa complementaridade é, no plano religioso, a mesma que existe entre a teologia afirmativa e a teologia negativa no plano espiritual: “isto demonstra a preocupação de pseudo-Dionísio em construir sempre, de modo coerente e orgânico, sua visão religiosa do cosmo, feita de analogias e correspondências entre o céu e a terra” (SCAZZOSO, 1964: 38). Ainda de acordo com Scazzoso, a própria estrutura do *corpus* é a de uma

mistagogia progressiva: o estilo segue o mesmo procedimento da liturgia – que, de uma multiplicidade de símbolos, conduz à contemplação – e da contemplação, que é uma simplificação gradual da alma. Examinando os períodos do pseudo-Areopagita, Scazzoso nota uma simplificação gradual das frases e a eliminação dos elementos dispensáveis.

A mistagogia progressiva no *corpus dionisianum* é especialmente defendida por Golitzin, que nota como, desde sua aparição, a ordem dos tratados é a mesma – *Hierarquia Celeste, Hierarquia Eclesiástica, Nomes Divinos, Teologia Mística, Cartas*, o que acredita ser intencional. Sua leitura enfatiza a coordenação entre o céu, a liturgia e a alma: o caminho do homem a Deus – tema central de todo o *corpus* – passa por todos esses planos e, assim, a união divina deve ser fundamentada primeiramente de forma cósmica (*Hierarquia Celeste*) e, em seguida eclesialmente (*Hierarquia Eclesiástica*), para que a oração individual (as contemplações da teologia afirmativa e da teologia negativa) seja abordada.

A unidade do pensamento dionisiano pode ser comparada à arquitetura de uma catedral bizantina, conforme O. Cardedal, na sua introdução à tradução espanhola: "Santa Sofia, basílica do Império bizantino, define a teologia espiritual de Pseudo-Dionísio: um raio de luz rasgando a cúpula ilumina as pinturas e mosaicos que decoram os muros. A multiplicidade do templo converge na unidade da abóbada, por onde entra a luz. *Todo bom dom e toda dádiva perfeita vem de cima, descendo do Pai das luzes*. Com essa frase do apóstolo São Tiago, Dionísio inicia a sua obra. Raio de luz é a *Teologia mística*. Os grandes mosaicos que decoram os muros com figuras de anjos, de Santos Padres e símbolos sagrados esplendorosos equivalem às hierarquias celestes, eclesiais e a variedade de símbolos que abundam nos tratados e cartas do Areopagita: *Teologia simbólica*. A arte e a luz, como a imaginação e a fé, supõem a razão, que é o muro forte do homem honrado, base necessária com capacidade de transcender a si mesmo: *Teologia discursiva*" (MARTIN, 1990: 64). E continua ele, discorrendo sobre a teologia mística e o raio de luz divino que sai de Deus em direção a sua criação: "graças à luz da cúpula conhecemos a beleza dos mosaicos e a genial firmeza dos muros em Santa Sofia. Tudo está em função da luz, como se orientam as plantas em direção ao sol. A teologia mística de Dionísio é o vértice sistematicamente necessário das asserções teológicas que aparecem desde o princípio até o fim de seus escritos. *Nomes Divinos, Hierarquias, Cartas*, tudo é teologia mística sem fratura na elaboração arquitetônica da obra. A teologia mística não é um apêndice para seletos. É o ápice visível de uma pirâmide, *iceberg* que surge em alto-mar." (MARTIN, 1990: 84).

6. Teologia Mística

O Pseudo-Dionísio expõe sua teologia mística no último dos quatro tratados – o menor deles – chamado *Sobre a Teologia Mística para Timóteo*. É, ao mesmo tempo, a conclusão e o ponto alto do processo mistagógico apresentado no decorrer do *corpus* – que, tendo iniciado com uma invocação a Cristo na *Hierarquia Celeste*, termina com uma oração à Trindade, o que indica um caminho que inicia nos mistérios mais concretos – pois a humanidade de Cristo torna o mistério divino mais palpável – até o mais transcendente – a Trindade está além até mesmo do Uno de Plotino.

Toda a obra do pseudo-Dionísio está orientada para o problema do conhecimento de Deus. Nas duas *Hierarquias*, investiga-se como a revelação de Deus é transmitida através dos anjos e da Igreja; nos *Nomes Divinos*, expõe-se o conhecimento afirmativo de Deus: no que consistem os conceitos inteligíveis que atribuímos ao divino. Na *Teologia Mística* é apresentada a forma suprema de conhecer Deus - a união mística, que está além do conhecimento. Essa união, superior as faculdades racionais, é apresentada como o ingresso na bruma do desconhecimento - a luz divina é tão forte que nos deixa no escuro. Mas nessa escuridão nos unimos a Deus, fazendo desaparecer a dualidade sujeito-objeto.

Assim, o pseudo-Dionísio apresenta três possibilidades de conhecermos Deus:

- a) Através de muitas palavras: a teologia afirmativa. Nesta, atribuímos nomes e qualidades ao divino, que podem ser retirados da natureza sensível ou da natureza inteligível. Tal forma de conhecimento é muito importante – é a base das outras duas – mas é limitada. Todo nome divino possui apenas uma vaga semelhança com Deus, que está acima de toda atribuição.
- b) Através de poucas palavras: a teologia negativa. Um conhecimento superior ao afirmativo é o negativo: dizemos que Deus não é nenhum de nossos conceitos. Aqui, as palavras se limitam à negação, mas conduzem à terceira possibilidade:
- c) Teologia Mística: é o conhecimento sem palavras. Melhor dizendo, a união com Deus, que está além de todo conhecimento, de todo conceito e de toda palavra.

Para justificar essas três possibilidades, o pseudo-Dionísio utiliza um raciocínio tipicamente neoplatônico. Deus é a causa de tudo, assim todas as coisas possuem algo da natureza divina – servem para a revelação do divino. Segundo a *Hierarquia Celeste* (II, 3C), não há nada que não participe minimamente do Bem. Por isso, podemos aplicar os atributos das coisas deste mundo ao divino. Mas, ao mesmo tempo, Deus é transcendente a todas as coisas e assim, é superior a todas essas atribuições. É mais exato, dessa forma,

negar todas elas, sendo necessário uma forma de conhecimento superior, que é o conhecimento místico.

O tratado é dividido em 5 capítulos. Destes, o maior e mais importante é o primeiro, que pode ser dividido em 3 partes:

1)Oração à Trindade – em que pede que ele e Timóteo sejam conduzidos ao cume das Sagradas Escrituras, na qual os mistérios da teologia estão ocultos na bruma mística do desconhecimento.

2)Exortação a Timóteo: pede que Timóteo abandone todas as representações sensíveis e inteligíveis para que possa ascender, em êxtase, à união com Deus. Diz também que Timóteo não revele as iniciações místicas aos que concebem o divino a partir do sensível ou do inteligível – tal exigência é, na verdade, um recurso para apresentar a superioridade do conhecimento místico ante o conhecimento afirmativo, alertando para seus perigos: acreditando excessivamente no conhecimento afirmativo, corre-se o risco da idolatria, tomando a representação pelo representado.

3)Aplicação da doutrina da ascensão mística a Moisés: ele é o paradigma do místico, pois após ter sido purificado e ter contemplado os maiores mistérios da teologia afirmativa, entrou na bruma do desconhecimento, na qual se dá a experiência mística.

Mostrando, a partir da vida de Moisés, que o caminho para a contemplação mística passa pela purificação e pela teologia afirmativa, no capítulo 2, o pseudo-Dionísio enfatiza a superioridade do conhecimento místico e discorre mais sobre as diferenças entre a teologia afirmativa e a negativa. O terceiro capítulo faz uma breve síntese da teologia afirmativa, começando dos maiores mistérios e indo até as atribuições sensíveis de Deus. O quarto inicia o processo de teologia negativa, a partir do fim das afirmações: os nomes sensíveis aplicados a Deus. O quinto continua o processo da teologia negativa, desta vez aplicado aos nomes inteligíveis e chega perto do conhecimento da teologia mística, mostrando que Deus está acima não apenas das atribuições mas também das negações. A partir daí, nada mais pode ser dito, apenas experimentado.

Como vimos, não foram poucos os que censuraram o caráter pouco cristão da teologia mística do pseudo-Dionísio: Cristo é citado apenas uma vez na obra e sua ascensão e experiência são muito parecidas com a dos neoplatônicos. Também Plotino enfatizava a transcendência de Deus – para ele o Uno. Mas tais considerações partem da falta de visão global do pensamento do pseudo-Areopagita: a teologia mística é só o termo de todo o processo mistagógico e, portanto, não pode ser considerada separadamente deste. Uma análise cuidadosa, percebe-se que a liturgia cristã está presente nesse caminho de contemplação.

As diferenças entre a mística dionisiana e o neoplatonismo são sutis, mas importantes:

a) Os nomes divinos são semelhantes às hipóstases da filosofia de Proclo, mas possuem também diferenças: não há uma ordem de geração destes nomes, como em Proclo. Tudo é idêntico em Deus. A Trindade está acima dos nomes. Parece que Dionísio assume o quadro numérico do neoplatonismo sem o seu conteúdo.

b) A teologia negativa de pseudo-Dionísio é ainda mais radical que a dos neoplatônicos. Para estes, o Uno estava acima de todas as coisas. Mas a Trindade, por ser Una e Trina, está além do Uno.

c) A *Bíblia* e a tradição cristã estão presentes: são inúmeras as citações e alusões às Sagradas Escrituras. Alguns temas fundamentais são de uma tradição judaico-cristã e não neoplatônica. A ascensão mística de Moisés e a bruma do desconhecimento se encontram em Filon e em padres como Clemente e Gregório de Nissa.

d) A tendência do homem em direção a Deus é precedida do amor divino pelo mundo – a graça. A experiência mística no pseudo-Dionísio, tal como em toda a tradição judaico-cristã, é um dom divino. Para Plotino, é uma consequência do esforço humano.

e) Enquanto a união, em Plotino, é uma tomada de consciência da unidade primordial entre o homem e Deus, a união mística do pseudo-Dionísio é um novo estado, uma passagem do criado ao incriado – uma deificação.

Demonstradas profundas diferenças entre o neoplatonismo e o pensamento dionisiano, cabe-nos perguntar a razão das semelhanças. Tal pergunta nos conduzirá às motivações profundas da obra do pseudo-Areopagita.

7. A Paidéia de Cristo

Segundo Jaeger (1985), a história do cristianismo primitivo pode ser encarada como um contínuo esforço de tradução de suas fontes para uma maior compreensão por parte do mundo à sua volta – o que, no mundo dominado por Roma, equivale a uma espécie de helenização. Assim, logo no início os primeiros relatos da vida de Jesus são traduzidos para o grego e, pouco depois, o evangelho de Lucas é escrito não apenas na língua, mas também no estilo helênico.

O papa São Clemente, em um documento pós-apostólico antiqüíssimo - sua carta aos Coríntios - já utiliza a retórica antiga, da moral estóica e do pensamento político romano. Outro dos primeiros documentos da era pós-apostólica que chegaram até nós, a *Didaquê*, expõe, no seu início, a doutrina dos dois caminhos – do bem e do mal – que remonta a Hesíodo e, na época helenística, havia aparecido no *Pínax* de Cebes.

No século II, marcado pelas perseguições aos cristãos, os padres apologistas interpretam a religião cristã como uma filosofia, o que será retomado pelos

grandes Padres alexandrinos do período posterior: Clemente e Orígenes. Estes são os primeiros a fazer uma síntese filosófica, que já havia sido ensaiada por São Justino, entre o pensamento grego e o cristianismo. Alexandria era a cidade ideal para tal realização: cosmopolita, a filosofia estava em permanente fusão com formas do pensamento oriental. Fílon, no século I, já havia juntado a filosofia grega e o pensamento hebraico em uma síntese das mais interessantes: é na sua obra que idéias filosóficas fundamentais apareceram pela primeira vez – a criação *ex nihilo*, por exemplo. Com Clemente e Orígenes, o cristianismo passa a ter um sistema filosófico e a utilizar as formas tradicionais de erudição grega, tais como a edição crítica de texto, os comentários filosóficos, etc. Tais inovações o tornaram extremamente sedutor para um mundo antigo cansado do ceticismo das escolas filosóficas dominantes e com intensos sentimentos religiosos.

Os pagãos não ficaram atrás: se Amônio Sacas, fundador do neoplatonismo, pelo menos em uma época da sua vida foi cristão, alguns de seus seguidores serão anti-cristãos. Amônio Sacas é um dos mais misteriosos personagens antigos. Acredita-se que, de cristão, tenha se tornado pagão. Mas alguns defendem a idéia de que nunca abandonou o cristianismo. Qualquer dado de sua vida é controverso demais para uma conclusão satisfatória.

Plotino criticou o cristianismo gnóstico. Porfírio empreendeu uma crítica histórico-erudita nos quinze livros de sua obra *Contra os Cristãos* e Jámblico emprestou ao politeísmo uma estrutura conceitual neoplatônica – tal como Clemente e Orígenes haviam feito com o cristianismo. Em contraposição à *Bíblia*, o neoplatonismo pagão adotava como cânones sagrados os poemas homéricos – interpretando-os, como se fazia desde os estóicos, alegoricamente – e os *Oráculos Caldaicos*.

Se através de Orígenes e Clemente o cristianismo passa a ter uma filosofia a oferecer, com os padres capadócijs (Gregório Nazianzo, Basílio e Gregório de Nissa), a cultura grega é cristianizada como um todo.

Com São Gregório de Nissa, a paidéia grega é transferida ao ideal monástico da Capadócia e da Síria. Mas, ao fazer isso, empresta a educação grega toda uma nova conotação. Se a paidéia grega visava a formação (*morfósis*) através de certa ascese e tinha como bases o herói dos poemas homéricos, o filósofo dos diálogos socráticos ou o pagão dos *Oráculos Caldaicos*, a paidéia de Cristo busca a transformação (*metamorfósis*) do homem, em uma colaboração mútua com o Espírito Santo, e tem a *Bíblia* como fundamento: para Gregório, os três livros atribuídos a Salomão – os *Provérbios*, o *Eclesiastes* e o *Cântico dos Cânticos* – são o retrato dos estágios da vida espiritual, equivalentes da purificação, da iluminação e da união com Deus, respectivamente.

Com São Gregório de Nissa, a paidéia cristã se torna a substituta natural da educação grega: as artes liberais do pensamento antigo passam ser a propedêutica da, como diziam os Padres, “verdadeira vida filosófica”.

Assim, todo o esforço cristão de assimilação do paganismo pode ser visto como uma continuação da viagem de Paulo a Atenas. No Areópago, as duas tradições – que no futuro se assimilaram tão profundamente – se confrontam diretamente pela primeira vez.

Como nos relatam os *Atos dos Apóstolos* (XVII 16-34), São Paulo pregou a doutrina cristã no Areópago a uma platéia de estóicos e epicúreos. Para isso, como nota Jaeger, utiliza argumentos estóicos e até mesmo cita um verso da poesia grega: “pois somos de sua linhagem”. Os gregos aqui serão utilizados para a conversão dos gregos. Nas palavras do apócrifo *Evangelho de Felipe*, o apóstolo “foi a Atenas para revelar a paidéia de Cristo”.

Assim, ao escolher o nome de Dionísio, um dos poucos convertidos por São Paulo nesta pregação, o autor nos mostra sua real intenção: quer ser um continuador da obra de São Paulo, quer mostrar aos gregos toda a profundidade do cristianismo, utilizando-se, para isso, do próprio pensamento grego.

Assumindo que pseudo-Dionísio tenha sido um monge sírio, sabendo o quanto esse meio foi influenciado por São Gregório de Nissa, podemos compreender sua obra como uma continuação da paidéia idealizada pelo padre capadócio. Com o pseudo-Dionísio, a paidéia cristã é justificada cosmicamente (na *Hierarquia Celeste*) e relacionada de modo profundo com a estrutura da Igreja (*Hierarquia Eclesiástica*), cuja liturgia e sacramentos se mostram superiores à teurgia pagã.

A mistagogia progressiva do *corpus dionisianum* revela a paidéia de Cristo e sua superioridade sobre os padrões tradicionais: possui todos os elementos importantes do paganismo – eis a razão da apropriação do pensamento neoplatônico – mas de forma mais consistente. A *Bíblia* tem uma tradição muito mais antiga e consolidada que os *Oráculos Caldaicos* e metamorfose cristã, fim de sua paidéia, vai além até mesmo da formação mística apresentada por Plotino: quando o pseudo-Dionísio enfatiza a transcendência da Trindade, quer mostrar que o cristianismo pode ir além do Uno, porto de chegada do neoplatonismo.

Na sua carta VII, dirigida a Policarpo, tais intenções se tornam explícitas:

“De minha parte, jamais polemizei, nem com os gregos nem com ninguém. Não acredito, com efeito, que os homens de bem tenham algo melhor a desejar que poder, na medida do possível, conhecer e expor a verdade em si na sua realidade autêntica. No momento em que esta verdade, seja ela qual for, é demonstrada com retidão e sem erro, desde que seja claramente estabelecida, então, toda afirmação estranha que tome a máscara da verdade será reputada estranha à verdade, apresentando-se dissemelhante em si, especiosa antes que autêntica. É então supérfluo a quem revela o verdadeiro disputar com aquele ou este outro, pois cada um acredita que sua moeda seja autêntica, ainda que não possuam, todos eles talvez, mais que uma falsificação longínqua da verdade [...] Persuadido desse princípio que acreditei ser bom, jamais provoquei alguma polêmica, nem com os gregos, nem com outros adversários, mas me contentei (graças a Deus que fui bem sucedido!) em conhecer a verdade e, uma vez conhecida, o expô-la convenientemente”.

Vislumbramos assim vários dos mistérios do pseudo-Dionísio. Por exemplo, compreendemos as não tão freqüentes alusões a conteúdos especificamente cristãos: não era sua intenção polemizar. Ao contrário, seu desejo era mostrar que, nos pontos comuns às duas tradições, o cristianismo ganhava em clareza, coerência e profundidade. Adotou ele um pseudônimo, precisamente este, porque queria deixar explícito o que acreditava ser a verdadeira intenção do discípulo de São Paulo: unir a filosofia grega ao cristianismo e mostrar que o resultado é superior ao pensamento grego por si mesmo.

E parece ter cumprido seu propósito de uma forma inusitada. Nas palavras de Jean-Yves Leloup (2003: 52):

“Quem não compreenderá Hilduíno, abade de Saint-Denis, que escreveu sob o reinado de Luís, o Piedoso, a biografia imaginária da qual se alimentou toda a Idade Média? Seu sonho não teria sido transformar Paris em uma nova Atenas, em vez de uma nova Roma, e seu mosteiro em um novo Areópago, um espaço de encontro entre filósofos e crentes? Esse é o poder dos arquétipos: não pertencem a uma história particular; mas, através dos séculos, estão presentes em situações que provocam a emergência da mesma imagem – neste caso, a imagem do filósofo crente e contemplativo na qual poderiam reconhecer-se os teólogos em busca das fontes escriturística e patrística [...] Este hábito antigo de atribuir um certo número de textos a um personagem célebre ou digno de fé não indica uma arte consumada da falsificação, mas o cuidado de manter-se ligado à Tradição, assim como a afirmação de que tais textos participam de um Espírito semelhante ao que inspirou os apóstolos e os primeiros verdadeiros filósofos”.

Naqueles tempos, a filosofia pagã vivia seu ocaso. Em 529 o imperador Justiniano proibiu o ensino da filosofia pelos pagãos. Assim, paradoxalmente, a obra do pseudo-Areopagita não contribui tanto para uma maior infiltração do cristianismo na filosofia grega – isso já não era mais necessário – mas, dada

sua grande influência na história subsequente, para a preservação da filosofia grega no próprio centro do cristianismo.

8. Bibliografia

- BRÉHIER, E. *História da Filosofia*. Tomo I, fascículo II. São Paulo: Mestre Jou, 1978.
- BÍBLIA SAGRADA. São Paulo: Ave Maria, 1991.
- CORELLA, J. *Sobre Amônio Sacas como Autor do "Corpus Dionysiacum"*. Revista Portuguesa de Filosofia
- DANIÉLOU, J. *Platonisme et Théologie Mystique: essai sur la doctrine spirituelle de saint Grégoire de Nysse*. Paris: Ed. Montaigne, 1944.
- FÍLON DE ALEXANDRIA. *A Criação do Mundo Segundo Moisés*. Trad. de Bernardo Guadalupe dos Santos Lins Branda (inédito).
- FÍLON DE ALEXANDRIA. *Quis Rerum Divinarum Heres Sit*. Tradução de Marguerite Harl. Paris: Ed. du Cerf, 1966.
- FÓCIO. *Bibliothèque*. Tomo I. Tradução de René Henry. Paris: Belles Lettres, 1959.
- GANDILLAC, M. *Denys, l'Areopagite. La Hiérarchie Céleste*. introd. por René Roques; estudo e texto crítico por Günter Heil. Paris: Ed. du Cerf, 1958.
- GOLITZIN, A. *Dionysius Areopagite: a Christian Mysticism?* Based on a lecture given, by invitation of the Lumen Christi Society, at the Faculty of Theology, University of Chicago, on February 19th, 1999.
- JAEGER, W. *Cristianismo Primitivo e Paidéia Grega*. México: Fondo de Cultura Económica, 1985.
- LELOUP, J.-Y. *Introdução aos "Verdadeiros Filósofos": os padres gregos, um continente esquecido do pensamento ocidental*. Petrópolis: Vozes, 2003.
- LOSSKY, V. *La Teologia Mística della Chiesa d'Oriente*. Bolonia: Ed. Dehoniane, 1985.
- MARTIN, T. H. *Obras Completas*. Apresentação por Olegário Gonzalez de Cardedal. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1990.
- MARTINS, M. *Pedro Hispano e o Pseudo-Dionísio*. In: Revista Portuguesa de Filosofia. Tomo VIII, fasc. 3. Braga, 1952. págs. 295-314.
- PIEPER, J. *Dionísio Areopagita: Pseudo Dionísio*. In: LATERZA, L. F. (org.) *História da Filosofia Medieval*. Apostila de Circulação Interna do Dep. de Filosofia da FAFICH – UFMG.
- REALE, G. *História da Filosofia Antiga*. Vol. IV. São Paulo: Ed. Loyola, 1994.
- RITACCO, G. L. *Los Hinos Teárquicos*. In: *Teologia y Vida*, vol. LXIII, 2002; págs 350-376.
- SCAZZOSO, P. *Rivelazioni del Linguaggio Pseudo-Dionisiano Intorno ai Temi Della Contemplazione e dell'Estasi*. In: *Rivista de Filosofia Neo-Scolastica*, 56, 1964, págs. 37-66.

SCAZZOSO, P. *Tutte le opere*. Introdução e notas por Enzo Bellini. Milão: Rusconi, 1981.

VANNESTE, J. *Is the Mysticism of Pseudo-Dionysius Genuine?* In: *International Philosophical Quarterly*, vol. III, 1963, págs. 236-306.

VÁRIOS AUTORES. *Dicionário Patrístico e de Antiguidades Cristãs*. Petrópolis: Vozes, 2002.