



O símbolo contra o texto: Pseudo-Dionísio Areopagita e a irrepresentabilidade divina

Henrique Marques Samyn

Resumo: Para o Pseudo-Dionísio Areopagita, a divindade permanece sempre necessariamente além de toda possibilidade de representação sensível e conceitual; a própria estrutura da Criação, hierarquicamente ordenada, opera de modo a estabelecer formas de revelação divina que, adequando-se aos limites perceptivos e cognoscitivos das criaturas, não permite que essas possuam qualquer conhecimento imediato de Deus. Desse modo, o método exegético construído pelo Pseudo-Dionísio funciona a partir do reconhecimento de uma clivagem fundamental entre os símbolos aplicados à divindade e a divindade em si mesma: apenas a partir da negação do símbolo é possível proceder à sua superação e alçar uma compreensão, sempre parcial, de aspectos da divindade.

Palavras-chave: Pseudo-Dionísio Areopagita; símbolo; alegoria.

Abstract: According to Pseudo-Dionysius the Areopagite, God remains beyond all possibilities of sensible and conceptual representation. The Creation itself, hierarchly structured, works to establish diverse ways of divine revelation, adapted to the perceptual and cognitive limitations of all creatures, so that they cannot have any immediate knowledge of God. For this reason, the exegetical method employed by Pseudo-Dionysius lies in the acknowledgement of a fundamental gap between symbols applied to God and God itself: only the negation of the symbols makes possible its transcendence and the reaching of a knowledge, although incomplete, of God.

Keywords: Pseudo-Dionysius the Areopagite; symbol; allegory.

Sed in symbolica theologia bene discernimus, omnes eloquiorum de Deo aestimationes esse multis monstruosas. (Mas, como corretamente discernimos na teologia simbólica, todos os juízos dos discursos sobre Deus parecem, para muitos, monstruosos.)
(Pseudo-Dionísio Areopagita, *Epistola IX, Joannis Scoti Versio*)

Metamorfoseado em animais selvagens, plantas, pedras; montado sobre cavalos ou carruagens, sentado em um trono; bebendo ou comendo, ou, o que é ainda pior, bêbado, adormecido, enraivecido, vingativo – como é possível que Deus assuma, nos próprios textos sagrados, essa multiplicidade de formas, que parecem tão absurdas, mesmo blasfemas? Ao comentar essa questão em

sua nona carta, enviada a Titus (*Epistola IX*), o Pseudo-Dionísio retoma uma questão já exaustivamente abordada em seus tratados teológicos, e que diz respeito precisamente à representação da divindade. Se Deus transcende necessariamente todas as formas, todos os conceitos e todas as possibilidades de representação, como é possível que, em primeiro lugar, Deus seja representado de tantas formas diversas nos textos sagrados; e, em segundo lugar, que essas representações possuam alguma consistência? Em outras palavras: qual é o fundamento e o valor gnosiológico dessas representações?

O presente texto visa abordar essa questão considerando a postulação da inefabilidade de Deus e o estabelecimento da clivagem entre os símbolos e a divindade nos textos dionisiacos. Pretendemos demonstrar que, para o Pseudo-Dionísio, o valor do símbolo funda-se na possibilidade mesma de sua superação: é a partir dessa constatação que se torna possível conceber um conhecimento não-sensível e não-intelectivo de Deus por uma via extática, ou seja, através de uma experiência desprovida de valor gnoseológico no sentido ordinário do termo, mas que está relacionada a um modo de conhecimento simultaneamente supra-intelectivo e supra-sensível.

A Criação como instauração da diferença

O nome “Dionísio Areopagita” refere-se, na verdade, a um personagem bíblico mencionado nos *Atos dos Apóstolos* (17: 15-34). Estando em Atenas, Paulo apóstolo perturba-se com a cidade que, a seus olhos, parece entregue à idolatria. Epicureus e estóicos conduzem-no ao Areópago, onde ele é convidado a apresentar a doutrina que defende.

Em seu discurso, Paulo afirma haver encontrado um altar no qual os atenienses cultuam um deus desconhecido – certamente, um dos altares que restavam da época em que Epimênides foi a Atenas deter a praga, ocasião em que fez sacrifícios em altares nos quais não havia o nome de nenhum deus (Strong, 2002); Paulo afirma que é precisamente a identidade desse Deus que veio revelar, e fala sobre o Deus cristão para os atenienses.

Todavia, a afirmação de que mortos foram ressuscitados leva alguns a escarnecer do discurso paulino, e outros a pedir que ele fale novamente sobre o assunto em outra ocasião – o que pode estar relacionado a uma estratégia retórica do apóstolo (Sandnes, 1993), aliás bem sucedida: alguns acabam por render-se às suas argumentações, entre eles, um certo Dionísio Areopagita (*At* 17: 34).

Na Idade Média, em geral acreditava-se que o autor do *corpus areopagiticum* era, de fato, o personagem bíblico; os poucos a duvidar eram Hipácio, bispo de

Éfeso, João de Antioquia e mais um punhado de pensadores do século VI. É a partir do Renascimento, com Lourenço Valla e Erasmo, que essa identidade é refutada com maior veemência; então, em fins do século XIX, o estabelecimento da cronologia das obras dionisíacas por Koch e Stiglmayr demonstra que foram escritas provavelmente entre o fim do século V e o início do século VI, por um dos cristãos de origem síria que freqüentara a escola ateniense nesse período (Lilla, 2002: 410). Isso é tudo o que sabemos; sob o nome de Dionísio Areopagita, o que temos é, afinal, uma incógnita. Quando seu nome é pela primeira vez mencionado – em 533, no Concílio de Constantinopla –, sua identidade já é posta em discussão; todas as tentativas ulteriores de identificação resultaram em fracasso.

De acordo com a concepção presente nos textos dionisíacos, há três níveis de realidade: a material ou corpórea, a inteligível e a supra-inteligível (divina). Só é possível, entretanto, falar nesses termos não-rigorosamente: a própria noção de “realidade” divina é restritiva e permite a suposição de uma “irrealidade” a ela oposta, o que implica limitar o que é necessariamente ilimitável; mais correto, na terminologia dionisíaca, seria falar em uma “supra-realidade”.

De todo modo, temos aí uma distinção operacionalmente válida, uma vez que, por meio dela, podemos compreender claramente a transcendência absoluta de Deus, que permanece para além de todas as essências (*ousia*) materiais e imateriais. A relação entre Deus e as criaturas, consoante o Pseudo-Dionísio, deve ser compreendida em termos de revelação – um processo que se efetua segundo um *sentido* e um *modo* que demandam algum esclarecimento.

O *sentido* da revelação é metafísico: todas as coisas vêm de Deus e vão para Deus, de modo que tendem para a unidade divina; trata-se, por conseguinte, de um processo matizado pelo neoplatonismo – todas as coisas nascem do uno transcendente e para ele retornam (*De cael. ier.*, I: 120B-121A). O Pseudo-Dionísio caracteriza Deus como *moné*: permanência, imutabilidade e eternidade (Cavallero, 2004: 131); mesmo quando, por via da emanção, multiplica-se e cria todos os seres, Deus permanece o mesmo, enquanto absolutamente transcendente. É possível entender como isso é possível recorrendo ao esquema há pouco mencionado: entre Deus e a realidade material está o mundo inteligível – ou seja, as causas primordiais, atributos divinos dos quais emanam todos os aspectos do real; estando para além das causas, enquanto supra-inteligível e supra-sensível, Deus permanece absolutamente transcendente em relação ao real.

Por outro lado, o *modo* da revelação é ordenado: Deus revela-se para cada criatura de acordo com sua capacidade e necessidade de iluminação. Isso quer dizer que todo o universo é efetivamente estruturado de uma forma

hierárquica; por conseguinte, todas as coisas participam da Criação: as hierarquias superiores transmitem a iluminação para as hierarquias inferiores, sendo por estas contempladas e operando como um caminho para a sua ascensão; conseqüentemente, todo o universo é um sistema hierarquizado em que todas as essências iluminam ou são iluminadas por uma operação da graça divina. Conforme alcançam maiores níveis de iluminação, as essências retornam a Deus, completando assim o ciclo da Criação divina – o que é, afinal, o propósito de toda a hierarquia universal (*De cael. ier.*, III: 164D).

Deus é incognoscível, inefável e inominável; conhecemos, no entanto, suas emanações – já que estas configuram o real. Vale observar que o Pseudo-Dionísio utiliza esse termo em um duplo sentido, significando tanto o *princípio da emanação* quanto a *emanação como ato* (Rolt, 1920: 16-17), o que requer uma melhor explicação. Enquanto *princípio*, a emanação relaciona-se com as pessoas da Trindade enquanto fontes originárias de todas as coisas; nesse sentido, vale recordar que, consoante o Areopagita, a percepção humana estabelece uma diferença entre Deus “em si”, indivisível e indiferenciado, e Deus manifesto, ou seja, a Trindade – que nada mais é do que Deus experienciado pelos homens (*De div. nom.*, I: 592A). Enquanto *ato*, a emanação é a própria diferenciação de Deus, por meio da qual todas as coisas são criadas – sem que, no entanto, sua indiferenciação seja posta em risco, uma vez que Deus está para além de toda unidade e toda multiplicidade.

Para ilustrar esse conceito, o Areopagita utiliza uma imagem: as luzes de diversas lâmpadas iluminando uma casa – já que a uniforme luminosidade resultante é produto da interpenetração das luzes das lâmpadas, que não por isso perdem sua singularidade (*De div. nom.*, II: 641A-641B). Para ilustrar como Deus pode estar totalmente presente em todas as coisas sem que com isso a diferença precise ser nele mesmo instaurada, o Areopagita lança mão da imagem plotiniana do círculo cujo centro é compartilhado por todos os seus raios (*Enn.* IV, 1; *De div. nom.*, II: 644A).

Se Deus tudo cria através das emanações, que são a própria instauração da diferença experienciável, então tudo o que experienciamos são emanações de Deus; nossos limites gnosiológicos impedem-nos, todavia, de conhecer além delas. Em outras palavras: experienciando as emanações, somos capazes de nomear as manifestações divinas no mundo material; podemos, desse modo, *conceber* Deus como fonte de todas essas emanações. Essa possibilidade de concepção não implica, entretanto, qualquer possibilidade real de conhecimento sobre Deus: nossa percepção não alcança o momento em que as emanações transcendem a si mesmas, de modo que não podemos conhecer a própria divindade enquanto tal (*De div. nom.*, II: 645A-645B).

Quando nomeiam Deus, as Escrituras efetivamente nomeiam as diferenciações ou emanações de Deus; enquanto revelados, são esses nomes os únicos que devemos tomar como verdadeiros – como *símbolos* apropriados para Deus. Há, portanto, um duplo significado em cada um desses nomes: de um lado, são reveladores da divindade incognoscível, já que estão associados a atributos de Deus; de outro lado, representam as causas de toda a criação, já que se relacionam às próprias emanações (de Andía, 2000: 373). Desse modo, compreender o sentido dessa nomeação significa realizar a tarefa da teologia catafática de buscar um conhecimento *especulativo* de Deus pela via afirmativa; um passo, senão definitivo, ao menos fundamental em todo o empreendimento teológico.

O sentido dos símbolos

Qual é, enfim, a função da teologia catafática? Ainda que forneça algum conhecimento legítimo de Deus, já que se baseia na única autoridade reconhecida pelo Pseudo-Areopagita – as Escrituras –, sua finalidade maior é precisamente delimitar as possibilidades humanas de conhecimento, abrindo assim o caminho para a teologia apofática. O ato de nomear visa, além de reconhecer a presença divina no sensível, sobretudo demonstrar o quanto aquela permanece necessariamente para além deste.

Ao afirmarem, por exemplo, que Deus é “Bom”, tanto a Bíblia quanto os grandes teólogos tencionam, consoante o Pseudo-Dionísio, ressaltar acima de tudo a condição transcendente de Deus: é por sua bondade que as emanações originam tudo o que existe, e a mera existência das coisas é suficiente para que elas sejam consideradas boas. Deste modo, tudo o que existe, existe através de Deus enquanto bem; é preciso compreender, por outro lado, a distinção dionisíaca entre duas formas de não-existência: a não-existência que está para além da existência (ou seja, Deus como transcendendo tanto a existência quanto a não-existência); e a não existência que é contrária à existência – e que, portanto, é contrária ao bem, o que fundamenta a concepção do mal como falta (Rolt, 1920: 20-24).

Para ilustrar o sentido desse nome, o Areopagita evoca a imagem do sol: assim como esse tudo ilumina não por qualquer decisão voluntária, mas por um ato derivado de sua própria existência, da mesma forma Deus, enquanto Bem – ou, mais propriamente “Supra-Bem”, já que é o Bem de forma absolutamente transcendente –, projeta de modo espontâneo e necessário as emanações que constituem toda a hierarquia de criaturas. A Criação deve ser entendida, por conseguinte, como uma consequência imediata da própria existência divina (*De div. nom.*, IV: 693B): Deus cria não por qualquer opção ou desejo consciente – afirmá-lo não passa de uma projeção antropomórfica –, mas

porque, através da Criação, realiza-se a si mesmo; e, sendo Deus Supra-Bom, todos os produtos desse ato – ou seja, todas as emanações divinas – são necessariamente boas.

O ato da nomeação encerra, por conseguinte, o reconhecimento do atributo divino: afirmar que Deus é “Bom” significa tanto reconhecê-lo como causa de todas as coisas (e como presente em todas as coisas) quanto compreender o Bem como o próprio princípio através do qual todas as coisas são criadas. Isso não nos permite, no entanto, limitar Deus a esse nome, nem a qualquer outro; o nome não *define* Deus – e vale lembrar que o verbo “definir” vem do latim *definire*, *irre*, que significa precisamente ‘limitar’, ‘circunscrever’ –, permitindo meramente uma compreensão parcial de suas emanações.

Em seu tratado sobre os nomes divinos, o Pseudo-Dionísio analisa outros diversos nomes divinos cujo sentido é evidentemente positivo: Luz, Beleza, Verdade e Poder, por exemplo. Contudo, nem todos os nomes que os textos sagrados atribuem a Deus pertencem a essa categoria; há, efetivamente, nomes cuja impropriedade, embora pareça óbvia, não pode ser efetiva, já que isso implicaria questionar a autoridade das Escrituras. É precisamente para resolver essa questão que o Areopagita formula o que pode ser considerado sua teoria da alegoria.

Na nona epístola dirigida a Tito, já referida na introdução do presente texto, Pseudo-Dionísio aborda as representações impróprias da divindade. Na verdade, ao que tudo indica, havia uma obra dionisíaca especificamente dedicada a esse tema: o tratado sobre a teologia simbólica (*Symbolica theologia*), que não foi conservado. De todo modo, diversas das idéias ali apresentadas são retomadas pelo Areopagita na epístola, o que nos permite chegar ao seu pensamento em torno dessa questão.

A carta começa com uma recordação de que não contemplamos Deus de modo imediato: o que conhecemos são signos visíveis, através dos quais podemos vislumbrá-lo. Como já vimos, tudo o que conhecemos são emanações de Deus; não somos capazes, entretanto, de conhecer o que as transcende, ou seja, a divindade que é sua fonte.

Assim, afirma o Pseudo-Dionísio, contemplamos os mistérios divinos apenas por meio dos símbolos sensíveis (*Ep. IX: 1104B*) – o que significa admitir que toda a realidade é simbólica, na medida em que *traduz* Deus de uma forma apropriada para o entendimento humano. Observemos que o que justifica a utilização de signos aparentemente tão impróprios como representações divinas é, precisamente, a constatação dessa clivagem: a alegoria jamais espelha a essência divina, e só se torna efetiva quando o homem supera seu

significado imediato.

Um dos exercícios exegéticos do Areopagita, referido em diversos de seus textos, relaciona-se ao verso dos salmos que compara Deus a um homem que acorda de um pesado sono e grita como se estivesse embriagado (*S/ 78:65*). Trata-se de um símbolo cuja impropriedade é evidente: estando a embriaguez relacionada à saciação e à desrazão, como poderia Deus ser a ela associado? E como poderia Deus estar adormecido? Assim, o Pseudo-Dionísio explica a Tito o sentido alegórico dessa representação: afirmar que Deus está embriagado é simbolizar sua imensurável superabundância, bem como a todas as coisas que n'Ele existem enquanto causas (*Ep. IX: 1112C*); afirmar que Deus desperta é dizer que Deus, embora transcendente ao real, provê aos que o procuram a iluminação (*Ep. IX: 1113B*).

O primado da dessemelhança

A relação de oposição implícita entre as diferentes representações divinas que apresentamos mais detidamente – primeiro, Deus como Bem; segundo, Deus como um homem que desperta, embriagado – faz com que se inscrevam, de fato, em diferentes categorias simbólicas, que correspondem às duas diferentes perspectivas teológicas postuladas pelo Pseudo-Dionísio. De um lado, à teologia catafática corresponde a via simbólica afirmativa, ou seja, aquela que intenta representar Deus através de um repertório alegórico que efetivamente guarde com ele alguma similaridade; de outro lado, à teologia apofática equivale a via simbólica negativa, que tenciona, através da negação dos particulares menos assemelhados a Deus, chegar a ele enquanto soma absoluta de todas as negações – portanto, enquanto pura transcendência.

É preciso observar que há uma espécie de contradição metodológica na teologia catafática, uma vez que ela exige que se parta de um discurso afirmativo sobre Deus, concentrado em nomes puramente intelectivos, para que ao fim se renuncie a toda possibilidade de intelecção ou nomeação da divindade – já que nos encontramos então faltos tanto de palavras quanto de nomes (*De myst. th., III: 1033B-1033C*); a teologia apofática, por sua vez, reconhece essa falta como um pressuposto, assumindo desde o princípio a disjunção entre Deus e os símbolos como algo necessário.

O argumento mais forte em favor do primado – reconhecido pelo Areopagita – da teologia apofática é o fato de que a única experiência legítima de Deus é a realizada pela via extática; experiência, ‘portanto, que exige uma renúncia absoluta de todo o conhecimento, seja sensível, seja intelectivo. De fato, o único “conhecimento” possível de Deus está necessariamente para além de todas as possibilidades de conhecimento humanas, uma vez que, sendo

absolutamente transcendente, ele supera todas as categorias gnosiológicas; como afirma o Pseudo-Dionísio, Deus não é alma ou intelecto, razão ou inteligência, número ou ordem, semelhança ou dessemelhança, nem qualquer coisa conhecida por nós ou por qualquer outra criatura existente (*De myst. th.*, V: 1045D-1048A).

Se nos referimos, portanto, a essa experiência como geradora de um tipo de “conhecimento”, é preciso compreender que esse não guarda nenhuma relação com qualquer outro tipo de conhecimento existente, uma vez que não é conceitual, nem racional, nem empírico, nem mesmo propriamente intelectual; ele se constitui essencialmente a partir de uma percepção pura da iluminação divina, para além dos sentidos e de qualquer atividade mental. Em outras palavras: apenas renunciando ao conhecimento comum pode o homem chegar ao *verdadero conocimiento*.

Os parâmetros dessa experiência são fundamentados na lógica hierárquica dionisiaca: se toda a organização das criaturas espirituais e corpóreas é organizada segundo o critério da semelhança com Deus, então, para aproximar-se da divindade, cabe ao homem emular os seres que lhe são hierarquicamente superiores – ou seja, os anjos, que contemplam Deus de forma puramente espiritual. A renúncia a todo o conhecimento não deve, enfim, ser entendida em um sentido meramente negativo; trata-se, de fato, de uma negação transcendente, geradora de uma experiência anagógica através da qual o homem se eleva efetivamente em direção a Deus (María Nieva, 2002: 308).

Assim, podemos repensar, mais uma vez, o valor da via simbólica negativa: se qualquer postulação de similaridade entre Deus e um símbolo induz ao erro, por sugerir que ele guarde qualquer semelhança real com algo cognoscível – sensível ou intelectualmente – pelo homem, a dissimilaridade tem o sentido oposto: por demandar uma superação total do símbolo, que é compreendido como constituindo algo que Deus *não é*, conduz à percepção de que Deus está para além das possibilidades gnosiológicas humanas.

O uso, em textos sagrados, de alegorias para Deus que soam absurdas – imagens, por exemplo, de animais: o leão (*Os* 13: 8), a pantera (*Os* 13: 7), o urso (*Os* 13: 8), até mesmo o verme (*S/* 22: 6) – respeita essa lógica da dessemelhança, que reafirma a clivagem entre Deus e a dimensão simbólica e exige uma superação desta para que se torne possível a compreensão daquele.

Para além disso, consoante o Pseudo-Dionísio, os verdadeiros sábios souberam preservar, em seus escritos, a integridade de Deus: respeitando essa simbolização negativa, resguardaram a pureza da divindade, afastando as

coisas divinas dos impuros e auxiliando os verdadeiros contempladores de Deus em sua tarefa de superação de toda alegoria (*De cael. ier.*, II: 144D). O símbolo dessemelhante desempenha, por conseguinte, um papel fundamental na experiência religiosa: precisamente por preservar a diferença em relação àquilo que representa – ou seja, Deus –, ele simultaneamente afasta a verdade divina dos olhos despreparados e leva o contemplador digno a buscar negá-lo para tentar se aproximar de Deus.

É preciso contemplar o símbolo não a fim de afirmá-lo, mas visando desvelar a enigmática similitude que há entre ele e Deus: quanto maior a dessemelhança, maior o esforço em prol do desvelamento e maior a necessidade de negar o símbolo; mais explícita, contudo, a condição superlativa de Deus em relação a ele.

O labirinto alegórico do texto visa, portanto, ao velamento: trata-se de um jogo de encobrimentos, cabendo àquele que deita seus olhos sobre a superfície textual esquivar-se dos símbolos – em última instância, negar a alegoria – para desvelar seu conteúdo de verdade. O *verdadeiro conhecimento*, afinal, está aí: na ultrapassagem de todas as luzes, sons e palavras; no mergulho na escuridão (*De myst. th.*, I: 1000C), para além de todo o conhecimento ordinário, onde repousa Deus, transcendência absoluta, abismo de toda a representação.

Bibliografia

CAVALLERO, Pablo A. Las ideas-clave de Los Nombres Divinos de Pseudo Dionisio según el uso léxico. *Temas Medievales*, jan.-dez. 2004, v.12, n.1.

DIONÍSIO AREOPAGITA. *Joannis Scoti Versio Operum S. Dionysii Areopagitae*. ed. J.-P. Migne. Paris, 1853 (PL 122).

_____. *Oeuvres complètes du Pseudo-Denys l'Aréopagite*. Trad. M. de Gandillac. Paris: Aubier, 1943.

DE ANDÍA, Ysabel. Neoplatonismo y Cristianismo en Pseudo-Dionisio Areopagita. SOTO-BRUNA, María Jesús (ed.). *Anuario Filosófico XXXIII: Revisión del Neoplatonismo(II)*, Navarra, 2000.

ECO, Umberto. *Arte e beleza na Estética Medieval*. Trad. Mário Sabino Filho. Rio de Janeiro: Globo, 1989.

GILSON, Etienne. *A Filosofia na Idade Média*. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

LILLA, Salvatore. Dionísio Areopagita (Pseudo-). In: BERARDINO, Angelo Di (org.).

Dicionário patrístico e de antiguidades cristãs. Trad. Cristina Andrade. Petrópolis: Vozes, 2002.

MARÍA NIEVA, José. Ejercicios espirituales y trascendencia en Dionisio Areopagita. *Teología y Vida*, v. 43, n. 2-3, Santiago, 2002.

ROLT, Clarence E. *Dionysius the Areopagite: On the Divine Names and the Mystical Theology*. Londres: Society for Promoting Christian Knowledge, 1920.

SANDNES, Karl Olav. Paul and Socrates: the aim of Paul's areopagus speech. *Journal for the study of the New Testament*, n. 50, 1993.

STRONG, James. *Léxico Hebraico, Aramaico e Grego de Strong*. Trad. Sociedade Bíblica do Brasil. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2002.