

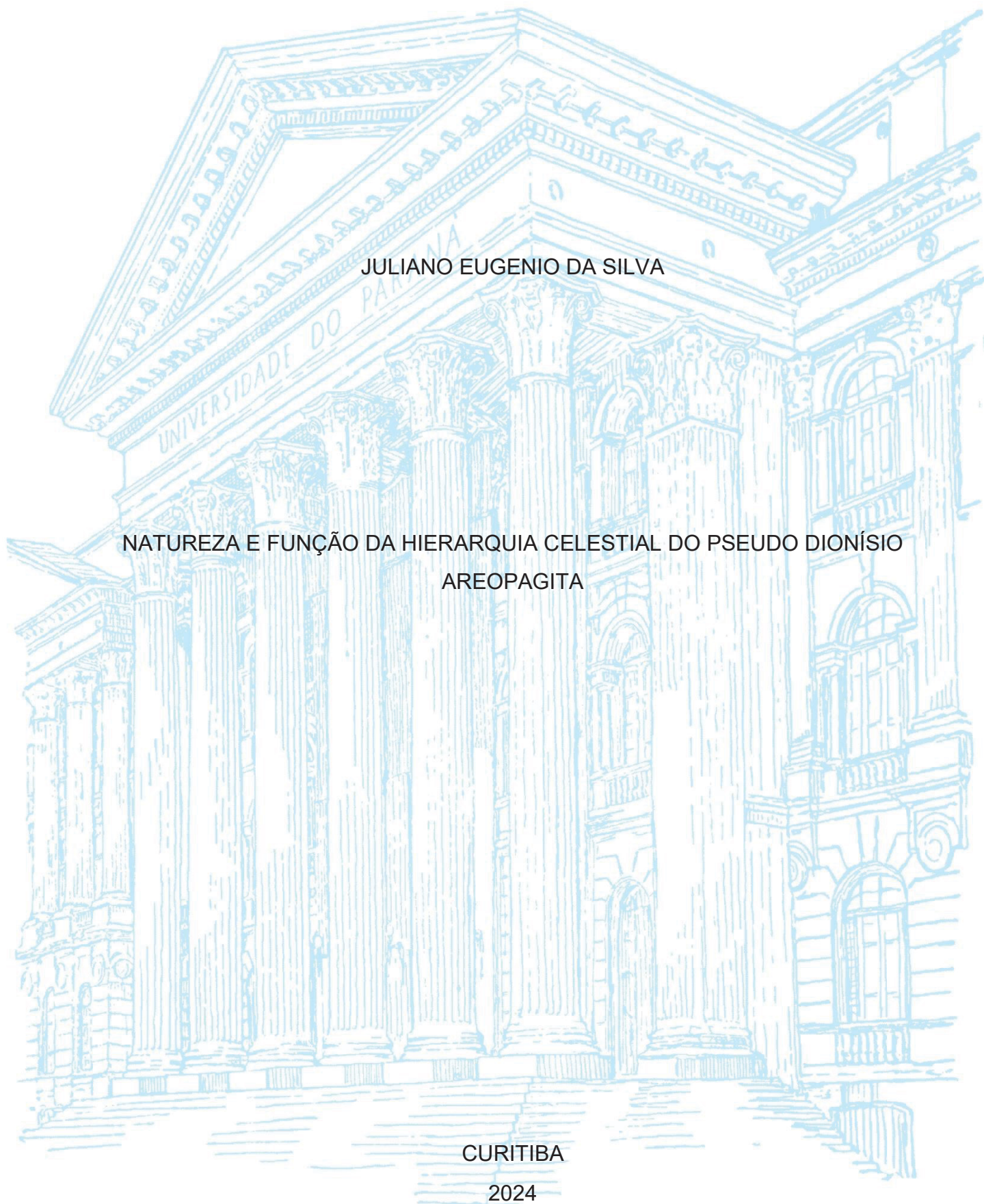
UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ

JULIANO EUGENIO DA SILVA

NATUREZA E FUNÇÃO DA HIERARQUIA CELESTIAL DO PSEUDO DIONÍSIO
AREOPAGITA

CURITIBA

2024



JULIANO EUGENIO DA SILVA

NATUREZA E FUNÇÃO DA HIERARQUIA CELESTIAL DO PSEUDO DIONÍSIO
AREOPAGITA

Tese apresentada ao programa de pós-graduação
em Filosofia da Universidade Federal do Paraná,
Setor de Ciências Humanas, como requisito parcial
à obtenção do título de Doutor em Filosofia.

Orientador: Profº. Dr. Bernardo Guadalupe dos
Santos Lins Brandão.

CURITIBA

2024

DADOS INTERNACIONAIS DE CATALOGAÇÃO NA PUBLICAÇÃO (CIP)
UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ
SISTEMA DE BIBLIOTECAS – BIBLIOTECA DE CIÊNCIAS HUMANAS

Silva, Juliano Eugenio da

Natureza e função da hierarquia celestial do Pseudo Dionísio
Areopagita. / Juliano Eugenio da Silva. – Curitiba, 2024.

1 recurso on-line : PDF.

Tese (Doutorado) – Universidade Federal do Paraná, Setor de
Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Bernardo Guadalupe dos Santos Lins
Brandão.

1. Pseudo-Dionísio, o Areopagita. 2. Anjos. 3. Demonologia.
I. Brandão, Bernardo Guadalupe dos Santos Lins, 1981-.
II. Universidade Federal do Paraná. Programa de Pós-Graduação em
Filosofia. III. Título.

Bibliotecária : Fernanda Emanóela Nogueira Dias CRB-9/1607



MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO
SETOR DE CIÊNCIAS HUMANAS
UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO FILOSOFIA -
40001016039P7

TERMO DE APROVAÇÃO

Os membros da Banca Examinadora designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação FILOSOFIA da Universidade Federal do Paraná foram convocados para realizar a arguição da tese de Doutorado de **JULIANO EUGENIO DA SILVA** intitulada: **NATUREZA E FUNÇÃO DA HIERARQUIA CELESTIAL DO PSEUDO DIONÍSIO AREOPAGITA**, sob orientação do Prof. Dr. BERNARDO GUADALUPE DOS SANTOS LINS BRANDAO, que após terem inquirido o aluno e realizada a avaliação do trabalho, são de parecer pela sua APROVAÇÃO no rito de defesa.

A outorga do título de doutor está sujeita à homologação pelo colegiado, ao atendimento de todas as indicações e correções solicitadas pela banca e ao pleno atendimento das demandas regimentais do Programa de Pós-Graduação.

CURITIBA, 16 de Outubro de 2024.

Assinatura Eletrônica
21/10/2024 11:33:35.0
BERNARDO GUADALUPE DOS SANTOS LINS BRANDAO
Presidente da Banca Examinadora

Assinatura Eletrônica
30/10/2024 17:24:12.0
CICERO CUNHA BEZERRA
Avaliador Externo (UNIVERSIDADE FEDERAL DE SERGIPE)

Assinatura Eletrônica
21/10/2024 12:48:42.0
MAURIZIO FILIPPO DI SILVA
Avaliador Interno (UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ)

Assinatura Eletrônica
21/10/2024 17:09:30.0
LUIZ ASTORGA
Avaliador Externo (CENTRO UNIVERSITÁRIO INGÁ)

Assinatura Eletrônica
21/10/2024 10:39:32.0
FERNANDO EDUARDO DE BARROS REY PUENTE
Avaliador Externo (UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS)

Assinatura Eletrônica
21/10/2024 16:54:26.0
LUCIO SOUZA LOBO
Avaliador Interno (UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ)

Rua Dr. Faivre, 405, 6º andar - CURITIBA - Paraná - Brasil
CEP 80060-140 - Tel: (41) 3360-5048 - E-mail: pgfilos@ufpr.br
Documento assinado eletronicamente de acordo com o disposto na legislação federal Decreto 8539 de 08 de outubro de 2015.
Gerado e autenticado pelo SIGA-UFPR, com a seguinte identificação única: 406119
Para autenticar este documento/assinatura, acesse <https://siga.ufpr.br/siga/visitante/autenticacaoassinaturas.jsp> e insira o código 406119

Para Gabriela, Felipe e Lavínia. Com todo meu amor.

AGRADECIMENTOS

Esta pesquisa é fruto de um trabalho de muitos anos; e um trabalho deste tipo nunca é resultado de uma só pessoa. Por isso, imensos e sinceros agradecimentos:

Ao Prof. Dr. Bernardo Brandão, primeiramente, por acreditar no projeto de pesquisa apresentado ao departamento e por acolher essa ideia. Mas, sobretudo, sou imensamente grato pela orientação valiosa, pela revisão minuciosa dos textos e pelos questionamentos incisivos e decisivos. Vi em sua prática docente um zelo e amor pela literatura e filosofia antiga que muito me acrescentaram não só como pesquisador, mas como pessoa.

Ao povo brasileiro por manter em Curitiba uma universidade pública, que preza pelo trabalho acadêmico de qualidade, bem como em pesquisas nas áreas dos estudos clássicos, inestimavelmente importantes.

Aos professores, que desde minha graduação, têm sido parte desta formação acadêmica e pessoal. Em especial, àqueles da área da Filosofia Antiga e Medieval.

Um especial agradecimento aos professores que participaram da banca de qualificação e de defesa, pelos argutos apontamentos, bem como sugestões de leitura, os quais em muito alavancaram a pesquisa.

Sobre todos estes, àqueles que fizeram meus dias felizes e melhores. Àqueles que aguentaram minhas ausências, meu mau-humor, minhas crises. À Gabriela, esposa amada, presente em todos os momentos. Aos meus filhos, Felipe e Lavínia, as melhores partes de mim. Seus nomes transparecem em cada página deste texto.

Por fim, àquele que torna tudo isso possível; como o Areopagita, não o posso deixar de citar: *“Porque dele, e por ele, e para ele são todas as coisas; glória, pois, a ele eternamente. Amém!”*.

Isto foi o que aprendi e eu o passo a ti. Cabe a ti, por sua intelecção e conhecimento crítico, decidir acerca de uma ou outra das soluções apontadas à questão, aceitando aquela mais razoável e mais próxima à verdade. A menos que tu tenhas uma solução mais próxima da verdade, mesmo que aprendida de outra pessoa – desde que a palavra tenha sido revelada por Deus e explicada pelos anjos – e a poderá então me revelar. Eu, que amo os anjos, apreciaria uma contemplação mais adequada e a mim mais querida.

De Coelesti Hierarchia, XIII, 4, 308 B.

RESUMO

A presente pesquisa aborda a hierarquia celestial do Pseudo-Dionísio Areopagita. Diante da complexidade do neoplatonismo tardio, que amplia os intermediários entre o princípio primordial e o mundo material, nosso objetivo central é examinar como a hierarquia celestial de Pseudo-Dionísio Areopagita desempenha o papel de intermediário ontológico entre o princípio primordial do universo e o mundo material. Nosso estudo visa investigar a natureza e a função desses seres dentro deste universo. Considerando que Dionísio, embora seja cristão, reflete uma forte influência do neoplatonismo tardio em sua concepção, sua hierarquia celestial opera nessa interseção de tradições filosóficas, demandando uma análise aprofundada.

Palavras-chave: Angelologia. *Demonologia*. Pseudo-Dionísio Areopagita.

ABSTRACT

The present research addresses the celestial hierarchy of Pseudo-Dionysius the Areopagite. Given the complexity of late Neoplatonism, which expands the intermediaries between the primordial principle and the material world, our central aim is to examine how Pseudo-Dionysius's celestial hierarchy serves as an ontological intermediary between the primordial principle of the universe and the material world. Our study seeks to investigate the nature and function of these beings within this universe. Considering that Dionysius, although a Christian, reflects a strong influence of late Neoplatonism in his conception, his celestial hierarchy operates at the intersection of philosophical traditions, requiring in-depth analysis.

Keywords: Angelology. Demonology. Pseudo-Dionysius the Areopagite.

SUMÁRIO

1. Introdução.....	11
1.1. Pseudo-Dionísio Areopagita.....	11
1.2. Um panorama acerca dos estudos sobre Dionísio.....	15
1.3. O anjo como tema filosófico.....	19
1.4. Nossa tese.....	27
2. Capítulo primeiro.....	31
2.1. O princípio primeiro.....	32
2.2. Deus: uno bem.....	36
2.3. Do um ao múltiplo: sobre a atividade e poder divino, ou, sobre sua providência.....	48
2.4. Do kósmos criado: Teofania e hierarquia.....	56
2.5. Da Teofania.....	57
2.6. Da hierarquia.....	65
2.7. Da moné.....	69
2.8. Da epistrophé.....	73
2.9. Considerações finais.....	77
3. Capítulo segundo – O mundo intermediário e os seres que ali habitam.....	80
3.1. Origem e estatuto do mundo angélico inteligível.....	80
3.2. O ser do anjo.....	89
3.3. A atividade angélica.....	96
3.3.1. O movimento dos anjos.....	96
3.3.2. O conhecimento angélico.....	101
3.3.3. A atividade angélica – A purificação, a iluminação, a perfeição.....	105
4. Capítulo terceiro – Fontes e influências pagãs e patrísticas na angelologia de Dionísio.....	113
4.1. Daímones pagãos.....	113
4.2. Xenócrates.....	120
4.3. O medioplatonismo.....	122
4.4. Plotino.....	124
4.5. Porfírio de Tiro.....	127
4.6. Jámblico de Cálcis.....	129
4.7. Proclo.....	133
4.8. Apontamentos conclusivos.....	135
4.9. Anjos judaico-cristãos.....	137
4.10. Filo de Alexandria.....	138
4.11. O Cristianismo.....	143
4.12. Orígenes.....	144
4.13. Basílio Magno.....	147
4.14. Gregório de Nazianzo.....	150
4.15. Gregório de Nissa.....	155
4.16. Apontamentos conclusivos.....	158
5. Capítulo quarto – A Hierarquia Celeste.....	161
5.1. A hierarquia.....	161

5.2. Ordem sagrada	165
5.3. Saber	171
5.4. A atividade	177
5.5. Apontamentos conclusivos sobre o conceito de hierarquia	180
5.6. O tratado sobre a hierarquia celeste	181
5.6.1. Capítulo 1 da CH.	183
5.6.2. Capítulo 2 da CH.	185
5.6.3. Capítulo 3 da CH.	187
5.6.4. Capítulo 4 da CH.	188
5.6.5. Capítulo 5 da CH.	192
5.6.6. Capítulo 6 da CH.	192
5.6.7. Capítulo 7 da CH.	195
5.6.8. Capítulo 8 da CH.	198
5.6.9. Capítulo 9 da CH.	199
5.6.10. Capítulo 10 da CH.....	202
5.6.11. Capítulo 11 da CH.....	203
5.6.12. Capítulo 12 da CH.....	204
5.6.13. Capítulo 13 da CH.....	205
5.6.14. Capítulo 14 da CH.....	207
5.6.15. Capítulo 15 da CH.....	207
Conclusão	210
Apêndice 1 – O mal no mundo intermediário: a questão dos demônios	215
Apêndice 2 - Uma tradução do tratado sobre a Hierarquia Celeste.	227
Referências	266

1. Introdução.

O objeto da presente pesquisa poderia ser explanado em poucas palavras: trata da hierarquia celestial do Pseudo-Dionísio Areopagita, ou seja, dos anjos, conforme concebido por este autor¹.

Esse objeto levanta diversas questões prontamente, em especial ao leitor atual. Afinal de contas, qual a pertinência e importância filosófica do estudo dos anjos? Tal tema não seria um assunto teológico?

Para abordar essas questões, é necessário seguir um itinerário, que delinearemos adiante. Primeiramente, exploraremos a importância de Dionísio, pois sua influência filosófica é notável. Seus escritos desempenham um papel central na reflexão filosófica da Antiguidade Tardia e da Idade Média. Em segundo lugar, há motivos sólidos para considerar a angelologia como um tema filosófico relevante, especialmente dentro dos contextos da filosofia antiga e medieval. Acreditamos que tais motivos, embora possam ter sido negligenciados atualmente, merecem uma análise filosófica mais profunda. Os escritos angelológicos antigos e medievais oferecem uma refinada reflexão sobre o ser e uma sofisticada exploração metafísica. Portanto, sem mais delongas, apresentemos nossa pesquisa e os problemas que ela aborda, iniciando por nosso filósofo de referência.

1.1 Pseudo-Dionísio Areopagita.

A Pseudo-Dionísio Areopagita é atribuída a autoria de um corpo de textos, o qual se denominou de *Corpus Dionysiacum*². Tal *Corpus* contém os seguintes tratados: *Hierarquia Celeste* (CH), *Hierarquia Eclesiástica* (EH), *Sobre os Nomes Divinos* (DN), *Teologia Mística* (MT), além de dez *Epístolas* (Ep.)³. Esses textos sempre foram encontrados juntos — ou seja, sempre houve uma unidade no *Corpus*

¹ Esse é o filósofo cujos textos são objeto desse estudo: Pseudo-Dionísio Areopagita. A ele nos referiremos como Dionísio; ou Pseudo-Dionísio; ou Areopagita; ou Pseudo-Areopagita. As escolhas, a depender do parágrafo, são meramente estilísticas.

² Doravante também *Corpus*; ou sua abreviação *CD*. Da mesma forma, a escolha, a depender do parágrafo, é meramente estilística.

³ As abreviações advêm da terminologia latina dos títulos dos tratados, a saber, *De Coelesti Hierarchia*; *De Ecclesiastica Hierarchia*; *De Divinis Nominibus*; *De Mystica Theologia*; *Epistulae*, respectivamente.

Dionysiacum —, e jamais se achou outro texto assinado pelo mesmo autor⁴. Assim, desde que foram primeiramente citados, no Concílio de Constantinopla, em 532 d.C., os escritos de Dionísio sempre fruíram de uma notável unidade. Alguns autores chegam a afirmar, quanto a isso, duas questões. A primeira delas, é que os manuscritos que nos chegaram remetem a uma única fonte, a saber, a edição de João, bispo de Citópolis. Este bispo realizou, já na primeira metade do século VI (536-548 d.C.), uma cuidadosa edição compilada e comentada (*scholia*), com prólogo e até leituras variantes para determinados trechos (LOUTH, 2009, pp. 101-102). Em segundo lugar, há também a primeira tradução do *Corpus*, do grego para o siríaco, realizada por Sérgio de Reshaina, em que se notam algumas importantes variações em determinados trechos, entretanto, no geral, os textos são correspondentes (PERCZEL, 2009).

É o autor deste *Corpus* que passará à posteridade — tanto no ocidente quanto no oriente cristão — como sendo o Dionísio Areopagita. Ora, e de onde o “pseudo”? A primeira menção a este personagem aparece na Bíblia. Dionísio Areopagita foi convertido pelo Apóstolo Paulo durante a estadia deste último em Atenas. O livro de Atos dos Apóstolos, capítulo 17, versículo 34, relata esse evento nos seguintes termos:

Alguns homens juntaram-se a ele [Paulo] e creram. Entre eles estava Dionísio, membro do Areópago, e também uma mulher chamada Dâmaris, e outros com eles⁵.

É a esta personagem histórica que o *Corpus Dionysiacum* reclama autoria: um converso em Atenas pelo apóstolo Paulo no primeiro século de nossa era. A questão tem ainda contornos mais interessantes, pois a esse Dionísio, Eusébio de Cesareia aporá o primeiro bispado de Atenas (*História Eclesiástica III, 4, 10*). No entanto, há um terceiro aspecto crucial nesta questão. No ano de 827 d.C., o imperador bizantino Miguel II enviou uma cópia deste *Corpus* a Paris, destinada ao rei franco Luís, o Pio. Para traduzi-la para o latim, foi designado Hilduíno, abade de um

⁴ O *Corpus Dionysiacum* sempre apareceu como um todo, tal qual o conhecemos hoje. O autor faz menção a outros tratados escritos por si, entretanto, jamais se encontrou qualquer trecho deles em lugar algum, nem mesmo fragmentos, por menores que fossem. Essas são pistas que nos levam a crer que estes outros textos citados são obras fictícias, obras da engenhosidade do autor a fim de aumentar a plausibilidade de seu pseudônimo. Ademais, sempre que citados tais textos no CD, há uma espécie de sumário, ou resumo, sobre o assunto da obra, corroborando sua não existência.

⁵ Todas as citações à Bíblia nesta pesquisa são feitas a partir da Nova Versão Internacional (NVI).

mosteiro próximo a Paris. No entanto, sua tradução não foi completamente satisfatória, resultando em uma nova encomenda. Desta vez, João Escoto Erígena realizou a tarefa com maior precisão. A questão é que o abade Hilduíno, ao introduzir sua tradução, afirma que o Dionísio, autor destes textos, não é outro que não *Saint Denys*, padroeiro da França (CORRIGAN, & HARRINGTON, 2019). Afirmou o abade que o autor do *Corpus* seria aquele enviado a Paris para evangelizá-la e que ali fora martirizado. Decapitado, recolheu sua cabeça e caminhou uma enorme distância até o local de sua preferência para sepultura. Em pouco tempo, ali erigiu-se uma tumba, uma capela, e por fim a abadia de *Saint Denys*. Tal abadia tornou-se local de sepultura de reis e arquivo real, ou seja, um local de extrema importância para a França (ROREM, 1993, p. 15).

O fato é que o autor do *Corpus Dionysiacum* passa à posteridade com grande deferência⁶. Essa autoria trazia uma proximidade apostólica ao texto. Ademais, tratava-se de um santo de grande importância para a França. Assim, o Dionísio Areopagita que passa à posteridade com grande distinção (apostólica) é o autor deste corpo de textos e não a personagem histórica, de quem, de fato, pouco ou quase nada se sabe. Sabemos com certeza somente que Hilduíno fez uma grande confusão, afinal o mártir de Paris, o Bispo de Atenas e o Autor do *Corpus*, somente comungam do mesmo nome.

Primeiramente, é importante ressaltar que o autor do CD foi tradicionalmente considerado como o Dionísio do primeiro século. No entanto, desde o surgimento desses escritos suspeitas foram levantadas, embora nada tenha abalado significativamente sua autoridade. A questão crucial é que a primeira menção a esses textos remonta ao século VI. Por outro lado, ao final do século XIX, ficou evidente que o autor do *Corpus Dionysiacum* foi profundamente influenciado por Proclo (falecido em 485 d.C.). Some-se a isso a primeira citação ao CD datando de 532 d.C., bem como a edição de João de Citópolis ter ocorrido pouco tempo depois, e a primeira tradução sendo para o siríaco. Ora, todas essas pistas indicam que o autor era alguém de meados da virada dos séculos V-VI, familiarizado com o trabalho

⁶ No Oriente o CD desde muito foi tratado como texto de grande autoridade. Lossky afirma que desde os comentários de São Máximo Confessor († 662 AD), no sentido de mostrar a ortodoxia de tais escritos, tem-se Dionísio como figura autoritativa (LOSSKY, 1944, p. 23, Epub). Recentemente tais comentários foram atribuídos a João de Citópolis, acima citado, e não a Máximo Confessor (ROREM & LAMOREAUX, 1998).

de Proclo e com conexões siríacas. Segundo Golitzin (1993, p. 416), provavelmente era um monge, possivelmente até mesmo um bispo⁷.

Observe, caro leitor, a natureza desses textos. Durante séculos, um autor dos séculos V-VI foi considerado como pertencente ao primeiro século. Isso é notável. No entanto, que temas são abordados nesses escritos, afinal?

Para abordar essa questão, seria mais apropriado destacar os assuntos que passaram à posteridade bebendo na fonte de Dionísio. Paul Rorem, ao introduzir seu comentário ao *Corpus Dionysiacum*, afirma:

Por exemplo, este Dionísio inventou a palavra hierarquia, propondo uma hierarquia de anjos e a hierarquia na igreja. Outras áreas significantes de influência na idade média incluem o seguinte: uma estética teológica, especialmente no que diz respeito à arquitetura gótica na abadia de *Saint Denys* próxima a Paris; [...] a interpretação da liturgia como uma alegoria dramática; o misticismo medieval [...]; e o assunto inteiro da teologia negativa ou apofática. Por certo, estes tópicos foram influenciados por outros autores, em muitos casos de maneira mais decisiva do que os textos de Dionísio. Ainda assim, os tratados do Areopagita tocaram um espectro excepcionalmente grande de tópicos cruciais para a história da tradição cristã. (ROREM, 1993, pp. 3-4)⁸.

Rorem está correto ao apontar tais áreas. Algumas são realmente notáveis, como, por exemplo, a reflexão estética influenciando a construção da abadia de *Saint Denys*. O fato é que podemos observar várias áreas de influência do *Corpus Dionysiacum* na filosofia medieval, abrangendo desde a mística e a sacramentalidade até a teologia negativa e a simbologia. Esses temas desempenham um papel central na reflexão do período medieval como um todo e serão recorrentes ao longo deste texto.

No entanto, Rorem menciona brevemente um tema que está ligado a uma contribuição inédita de Dionísio: a palavra “hierarquia”, a qual está diretamente relacionada aos anjos. A importância de Dionísio não se restringe apenas à hierarquia angelical na Antiguidade Tardia e no Medievo, mas abarca, de maneira mais abrangente e profunda, toda a angelologia. É importante notar que, no trecho citado,

⁷ Com convincentes argumentos aos quais, por ora, não cabem o colecionamento.

⁸ For example, this Dionysius invented the word hierarchy, proposing a hierarchy of angels and a hierarchy in the church. Other significant areas of influence in the middle ages include the following: a theological aesthetics, especially with regard to Gothic architecture at the abbey church of Saint-Denis near Paris; [...] the interpretation of the liturgy as a dramatic allegory; medieval mysticism, [...]; and the entire subject of negative, or apophatic, theology. Of course, all these topics have been influenced by other authors as well, often more decisively than by the Dionysian texts. Still, the Areopagite's treatises have touched an exceptionally broad spectrum of topics crucial to the history of the Christian tradition.

Rorem não pretende ser exaustivo, mas sim ilustrativo. Nosso ponto principal é que a angelologia ocupa uma posição central na filosofia de Dionísio. Poucos autores, se é que algum, possuem uma autoridade tão marcante nesse tema.

Nesse contexto, a reflexão apresentada por esses textos desempenha um papel central na tradição filosófica tanto da Antiguidade Tardia quanto da Idade Média. Eles receberam uma deferência apostólica notável, tornando-se uma leitura essencial para a compreensão da reflexão constante neste período. É crucial ressaltar que não só o autor é relevante, mas também sua perspectiva sobre a angelologia, aspecto de suma importância para a filosofia deste período, conforme veremos logo abaixo, quando tratarmos do anjo como tema filosófico. Contudo, é importante primeiramente examinarmos como a academia tem se debruçado sobre esse autor.

1.2. Um panorama acerca dos estudos sobre Dionísio.

Para um autor de tamanha relevância, sem dúvida foram dedicados inúmeros estudos. Não nos deteremos demasiadamente nesse ponto, mas a mera menção aos comentários de figuras como João Escoto Erígena, Hugo de São Vítor, Alberto Magno, São Boaventura, São Tomás de Aquino, entre outros, evidencia sua importância; sem mencionar a grande influência sobre tais comentadores (DE ANDIA, 1994). No entanto, é no século XX que observamos uma mudança significativa.

Este século XX trouxe um paradigma dominante acerca dos estudos sobre o Areopagita: seu neoplatonismo, em especial sua ligação a Proclo. O que explica tal cenário, foram as descobertas de Hugo Koch (1895) e Joseph Stiglmayr (1895). Tais estudiosos conseguiram estabelecer a relação próxima de Dionísio com Proclo. Após tais estudos, não há mais polêmica aberta sobre o assunto da filiação filosófica do *Corpus Dionysiacum*. O mundo acadêmico, então, voltou-se a perscrutar as diversas relações possíveis entre o *CD* e o Neoplatonismo. Alguns exemplos são importantes. E. R. Dodds, em texto 1932, chega a afirmar que Dionísio é um mero imitador de Proclo, não chegando o Areopagita a conclusões por meio de argumentos próprios, mas somente invocando a autoridade daquele (DODDS, 1963, p. 12). Eugenio Corsini logrou estabelecer com grande acuracidade a relação entre o *De Divinis Nominibus* e a tradição interpretativa neoplatônica do diálogo *Parmênides* de Platão (CORSINI, 1962). Ronald Hathaway, estudando as *Epistulae* vê pouca coisa além do neoplatonismo (HATHAWAY, 1969), somente para citar pouquíssimos exemplos.

Constas bem resumiu esse cenário ao afirmar:

Estudiosos atuais gastaram mais de um século reduzindo o *Corpus* a seus antecedentes neoplatônicos. Entre outras coisas, tal cenário resultou no infortunado efeito de obscurecer as ligações entre Dionísio e a teologia de Paulo [apóstolo]. Desnecessário dizer ser contraintuitivo pensar um autor que trouxe tanto problema ao se colocar como discípulo de Paulo, produziria um corpo de literatura teológica que não exibe nenhum interesse no pensamento desse apóstolo. Um reexame do *Corpus* com um olho nas citações paulinas – as quais são em torno de 400 – fortemente sugere que o celebrado *CD* é uma interpretação integral e um desenvolvimento dos temas teológicos das cartas paulinas (CONSTAS, 2015)⁹.

A fala de Constas concentra-se no aspecto paulino do *Corpus Dionysiacum*, o qual é o foco de sua análise. No entanto, sua observação é aplicável a todo o cristianismo anterior à redação do *CD*. Embora a influência de Dionísio na era medieval tenha recebido certa atenção, seus antecedentes na patrística não¹⁰.

A partir do final do século XX, houve uma mudança significativa nesse cenário. Recentemente, a academia começou a focar na faceta patrística do *Corpus Dionysiacum*, explorando suas possíveis relações com o cristianismo nascente. Um trabalho pioneiro nessa área é o de Alexander Golitzin (1994). Ysabel de Andía também dedicou estudos importantes ao tema (1996 e 2000). Nos últimos anos, pesquisadores como Perczel (1998, 2001, 2009) e Stang (2009, 2012) também têm contribuído significativamente para essa questão. Além disso, a monumental obra de Ernesto Mainoldi, publicada em 2018, oferece uma vasta quantidade de material historiográfico e filosófico relevante para esse campo de estudo.

Nossa pesquisa se enquadra nesse contexto mais recente. Um dos objetivos é destacar a faceta cristã do *Corpus Dionysiacum*. Ainda é crucial enfatizar a influência patrística no Areopagita. Há uma abundância de informações a serem exploradas nesse sentido, as quais merecem um aprofundamento. Certamente, seria imprudente ignorar por completo as questões neoplatônicas presentes nos escritos; como será evidenciado, essas questões surgirão repetidamente ao longo do texto.

⁹ [...] modern scholarship has spent more than a century reducing the corpus to its Neoplatonic antecedents. Among other things, this has had the unfortunate effect of obscuring Dionysios's links to the theology of Paul. Needless to say, it is counter-intuitive to think that a writer who went to so much trouble to pose as the disciple of Paul would produce a body of theological literature that exhibits no interest in Paul's thinking. A re-examination of the corpus with an eye to the Pauline citations—of which there are around 400—strongly suggests that the celebrated corpus *Dionysiacum* is an integral interpretation and development of theological themes in Paul's letters.

¹⁰ Por certo há exceções nesse cenário do século XX, afinal estamos tratando de mais de um século de pesquisa. O fato inegável é que a academia se volta majoritariamente ao neoplatonismo dos escritos.

Aqui um parêntese é necessário, afinal também é importante uma palavra sobre esse campo de estudos no Brasil. Mencionaremos os mais relevantes e recentes trabalhos realizados, o que evidenciará que, infelizmente, os estudos sobre Dionísio no Brasil ainda são escassos. O principal trabalho sobre o tema é de Cícero Cunha Bezerra, intitulado *Dionísio Pseudo Areopagita: mística e neoplatonismo* (2009)¹¹. Roberto Carlos Gomes de Castro também abordou Dionísio, mas focando na influência deste sobre Tomás de Aquino, não se tratando de uma pesquisa exclusiva sobre o *Corpus Dionysiacum* (CASTRO, 2009). Em contraste, Bernardo Brandão (2005) realizou um estudo focado exclusivamente no Areopagita, com ênfase na sua mística e paideia. Bento Silva Santos (2004) introduz Dionísio brevemente em sua tradução do *De Divinis Nominibus*, mas sem um aprofundamento significativo no tema.

Esses estudos, embora importantes, ainda deixam uma oportunidade de aprofundamento significativa na literatura brasileira sobre Dionísio Pseudo-Areopagita. A obra de Bezerra é destacada por sua análise detalhada da mística e do neoplatonismo em Dionísio, oferecendo uma contribuição valiosa para os estudiosos do tema. Por outro lado, as pesquisas de Castro, ao explorarem a influência de Dionísio em outros pensadores, ampliam a compreensão da relevância histórica e filosófica de suas ideias, mesmo que não se concentrem exclusivamente no *Corpus Dionysiacum*.

É importante também ressaltar a contribuição de Brandão, que se dedica integralmente à exploração da mística paideia em Dionísio, fornecendo percepções sobre a espiritualidade e a formação intelectual promovidas por este autor. Já a introdução de Silva Santos à tradução do DN, embora breve, representa um passo inicial para maior divulgação e acessibilidade das obras de Dionísio no Brasil.

Em síntese, enquanto a bibliografia brasileira sobre Dionísio Pseudo-Areopagita é ainda limitada, os trabalhos existentes fornecem uma base interessante que pode ser expandida por pesquisas futuras, incentivando um maior engajamento acadêmico com as ricas tradições filosóficas deste autor.

Seguindo nossa análise como um todo, outro ponto interessante e de grande especulação diz respeito à autoria do *Corpus Dionysiacum*. Afinal, quem teria escrito, sob pseudônimo, uma obra de tal influência, a ponto de ser chamado de

¹¹ Este autor possui também diversos artigos publicados sobre o tema. Cf, Bezerra (2024), (2019), (2009b), (2007).

“divino Dionísio” por autores da escolástica e ascender à posição de São Dionísio? Como um autor ligado à filosofia do neoplatonismo tardio, teria alcançado sucesso em se estabelecer como um autor do primeiro século? O que é importante ressaltar é o seguinte: apesar da própria escolha do pseudônimo trazer proximidade e autoridade apostólica ao texto, o ponto central é que seus escritos corroboraram indelevelmente para esta posição, ou seja, não se trata meramente da escolha de uma personagem, mas sim e de maneira mais indelével, de uma produção textual e acadêmica, por assim dizer.

Muitas tentativas de respostas foram dadas: desde Severo de Antioquia, passando por Pedro Ibérico, até Damásio¹². Foram apontados como possíveis autores desde cristãos, de várias vertentes, até filósofos pagãos. Este cenário reforça o amplo debate também em torno da questão da autoria. E neste quesito, pouco teremos a acrescentar, por duas razões. Em primeiro lugar, não é nosso interesse neste estudo, delongar-nos em elucubrações sobre um possível autor; o que, no caso de conseguirmos levantar uma hipótese, pouco acrescentaria aos intentos desta pesquisa. Em segundo lugar, uma vez que a documentação sobre a questão mostra um labirinto de possíveis interpretações e um leque amplo de candidatos à autoria – Ronald Hathaway em 1969 já colacionara dezenas –, cremos que, de fato, mais está a especular-se do que a seguramente apontar um nome.

Um exemplo preciso do que estamos explanando está no estudo de Claudio Maria Mazzucchi (2009). Afirma o estudioso italiano que Damásio seria o autor do *Corpus Dionysiacum*. Para tanto, tem como ponto de partida a análise onomástica dos principais atores do CD: Paulo Apóstolo; Hieroteu; e Dionísio. “*Paulos - Próclos; Ierótheos - Isidoros; Dionýsios - Damáskios: mesmas iniciais; mesmos finais, isossilábicos, isotônicos* (MAZZUCCHI, 2009, p. 748)¹³. Por certo, este autor desenvolve possíveis paralelismos entre as personagens indicadas e as pessoas históricas do período da composição do *Corpus Dionysiacum*, para além dos nomes. Mas ainda assim, a especulação é marca premente¹⁴. A nosso ver, a melhor pesquisa já realizada sobre o assunto é a de Ernesto Sergio Mainoldi (2018). Ao fim de um

¹² Ronald Hathaway compilou uma tabela com as muitas tentativas de identificação até então empreendidas (HATHAWAY, 1969, pp. 31 a 35). Ademais, Cf. (MAZZUCCHI, 2009).

¹³ *Paulos - Próclos; Ierótheos - Isidoros; Dionýsios - Damáskios: stesse iniziali, stesse finali, isosillabia, isotonia.*

¹⁴ Gioacchino Curiello realizou uma detalhada análise dos argumentos levantados por Mazzucchi, respondendo-os um a um e conclui que a identificação entre Dionísio e Damásio é impossível (Curiello, 2013).

exaustivo levantamento histórico documental, este estudioso italiano elenca seu candidato: uma equipe multi-autorial, encabeçada por Hégia de Atenas – um grego converso ao cristianismo –, cujo texto foi encomendado pelo próprio imperador Justiniano, o Grande (MAINOLDI, 2018).

Não obstante, para os intentos desta pesquisa, a autoria se coloca em segundo plano. Mais nos importa mostrar que a estrutura da reflexão filosófica dionisiana acerca da angelologia, corrobora com a autoria cristã e não pagã. Não obstante, o pensamento neoplatônico não é de todo esquecido, mas sim preservado, ainda que com correções advindas da ortodoxia cristã. Nosso ponto, então, é o de um meio-termo. Temos no *Corpus Dionysiacum* um texto cristão, comprometido com a ortodoxia, mas que não pode prescindir de uma tão importante escola pagã de pensamento científico-filosófico, que, à época, estava em vias de extinção oficial. É o CD então este meio-termo: *de milieu* cristão e com intentos cristãos, não prescinde e busca preservar, dentro do possível, a herança pagã de reflexão filosófica científica. Buscaremos mostrar como a hierarquia celestial é central para este ponto.

Após essa breve exposição sobre a importância histórico-filosófica desse filósofo, o panorama dos estudos acadêmicos relacionados a ele e nossa perspectiva de análise e intento, é hora de nos voltarmos para o tema central de nossa investigação.

1.3. O anjo como tema filosófico

Para o filósofo antigo, a própria questão levantada anteriormente sobre a relevância e importância do estudo dos anjos pareceria estranha, pois a resposta seria um enfático “é claro!”. O estudo filosófico do mundo angélico faz todo sentido, com razões que atravessam toda a história da filosofia antiga e medieval.

Não por menos há certa literatura sobre o caso, ainda que em franco desenvolvimento. No decorrer das próximas páginas, exploraremos essa discussão em maior detalhe. No entanto, para ilustrar a importância filosófica do tema de nossa pesquisa como um todo, podemos destacar a introdução do livro *Neoplatonic Demons and Angels*, editado por Luc Brisson, Seamus O’Neill e Andrei Timotin, onde se lê:

De acordo com Salústio, político romano e filósofo neoplatônico, que compôs um compêndio do pensamento neoplatônico no quarto século, “quanto maior

a lacuna entre nossa natureza e o primeiro Deus, maiores poderes devem haver entre nós e Ele". Henri Dominique Saffrey enfatizou que há dois lados dessa propensão no neoplatonismo tardio: *"primeiramente, a tendência ao monoteísmo, a qual gera um supremo e primeiro Deus, mas o confina o mais longe possível de sua apreensão pela inteligência e conhecimento humano; este é o deus desconhecido. Correlativamente, entre este Deus inacessível e nós, multiplicam-se os intermediários (deuses secundários, anjos, demônios e heróis), mas estes são agentes para uma ascensão até o primeiro Deus"*. Os intermediários são teoricamente necessários no sistema teológico neoplatônico e sua *raison d'être* segue diretamente da absoluta transcendência do primeiro princípio. **Uma compreensão holística da natureza e função de tais intermediários é, portanto, um dos maiores imperativos para o estudo da teologia neoplatônica** (BRISSON, O'NEILL & TIMOTIN, 2018, p.1) [grifos nossos].¹⁵

Essa simples razão – a multiplicação de intermediários no neoplatonismo tardio – é suficiente para o desenvolvimento de pesquisas na área e da nossa em especial. A compreensão de tal filosofia só se faz completa na análise de tais seres. Ora, os anjos nada mais são do que os intermediários entre o primeiro princípio (Deus) e a natureza material. Seu estudo é, da mesma maneira, um imperativo para a filosofia do período; mais ainda se considerarmos a estreita relação entre neoplatonismo e a filosofia do Pseudo-Areopagita, já mencionada. Mas isso não é tudo, o cenário merece um detalhamento.

Em primeiro lugar, o filosofar antigo estava profundamente preocupado com a explicação racional da estrutura do real em sua totalidade, ou seja, a cosmologia era um tema central no refletir filosófico. Em outras palavras, a questão: "como é constituída a realidade, ou, de quantas partes constitui-se o cosmos?" era primordial na reflexão filosófica. E nesse sentido, uma questão central poderia ser colocada da seguinte maneira: "a realidade é composta somente daquilo que podemos perceber com nossos sentidos? Há outra possibilidade de existência que independe da matéria, para além do que percebemos sensivelmente?".

De maneira geral, as respostas ofertadas a tal questão compunham-se de explorar as "camadas" da realidade, ou ainda, as causas do cosmos, afinal, as coisas

¹⁵ According to Sallustius, a Roman statesman and Neoplatonic philosopher, who composed a summary of Neoplatonic thought in the fourth century, "the wider the gap is between our nature and the first God, the more powers must be there between us and Him."¹ Henri Dominique Saffrey has emphasised that there are two sides to this propensity in Late Neoplatonism: "First of all, the tendency to monotheism, which generates a supreme and first God, but confines it as far away as possible from the grasp of intelligence and human knowledge; this is the unknown god. Correlatively, between this inaccessible God and us, the intermediaries (secondary gods, angels, demons and heroes) multiply, but these are the agents of an ascension towards the first God."² The intermediaries are theoretically necessary within the Neoplatonic theological system and their *raison d'être* directly ensues from the absolute transcendence of the first principle. A thorough understanding of their nature and function is, therefore, one of the major imperatives for the study of Neoplatonic theology.

que percebemos na realidade reclamam uma explicação, uma causa, e em última instância, algo anterior que dê sentido ao que vemos. É neste sentido que o próprio mundo (*kósmos*) era concebido como ordem (*kósmos*)¹⁶. Ainda que tenham existido escolas filosóficas que criam somente na matéria como explicação suficiente para o real¹⁷, as mais importantes, longevas e influentes escolas esposavam um outro tipo de explicação, ou seja, criam que o mundo material não era a realidade total, ou ainda, a explicação para o cosmos requeria algo para além da matéria. Enfim, sua cosmologia caminhava para além do material.

Mas para além das disputas, o que é certo é que a Antiguidade e o Medievo estão imbuídos de uma profunda reflexão acerca de seres não materiais. Para exemplificar o que aqui expomos e a importância de tal reflexão no mundo antigo e medieval, sigamos por duas frentes: uma escolástica (dada sua precisão terminológica e na clareza das questões propostas, ainda que com o risco do anacronismo) e outra (tardo-)antiga.

Em primeiro lugar a escolástica, com Santo Tomás de Aquino como um notável exemplo. Sua exposição se destaca pela clareza e profundidade analítica impressionante, especialmente evidente em suas Sumas. Um aspecto a ser notado é a organização meticulosa de seus tratados, onde a exposição segue uma progressão: começando com a explicação de Deus como o primeiro princípio, passando pela criação e colocando os anjos como parte fundamental dessa criação antes de abordar a criação do homem. Essa estrutura reflexiva, em linha com o adágio aristotélico de que “a função do sábio é ordenar”, é digna de destaque.

Pois bem, se a criação dos anjos é posicionada logo após a exposição do início da criação em si, infere-se a necessidade de seres não materiais, superiores ao mundo material. Vejamos as razões expostas por Santo Tomás:

É necessário admitirem-se certas criaturas incorpóreas. Pois o que Deus principalmente visa, nas coisas criadas, é o bem, que consiste ao assemelhar-se com Ele. Ora, a perfeita assimilação do efeito com a causa se dá quando aquele imita a esta segundo a virtude pela qual a causa produz o efeito; assim o cáldo produz o cáldo. Ora, Deus produz a criatura pelo intelecto e pela vontade, [...]. Donde para a perfeição do universo se requer existam algumas criaturas intelectuais. Inteligir, porém, não pode ser ato do corpo, nem de nenhuma virtude corpórea, porque todo corpo está situado no lugar e no tempo. Por onde é necessário admitir-se, para que o universo seja perfeito, a existência de alguma criatura incorpórea. [...] o fato mesmo de ser

¹⁶ Mundo e ordem são a mesma palavra em grego antigo.

¹⁷ Somente os materialistas estritos, por certo, em geral, negavam a possibilidade da existência não material.

o intelecto superior ao sentido prova racionalmente que há certos seres incorpóreos compreensíveis só por aquele. [...] *Ad respondeo*. As substâncias incorpóreas são o meio-termo entre Deus e as criaturas corpóreas. (Suma teológica, 1ª pars, Q. 50, art. 1).

A exposição de tão interessante questão é notável. O argumento segue um itinerário. Primeiramente que o efeito se assemelhe à causa, o bem intentado pelo Criador. Deus criou as coisas pelo intelecto e pela vontade; logo, alguma criatura, em algum grau, deve se assemelhar a Deus em intelecto e em vontade, ou seja, é necessário haver criaturas intelectivas. Em segundo lugar, a inteligência não está circunscrita à matéria, mas a ela se sobrepõe. Logo, há que se admitir a existência de um ser intelectual não circunscrito à matéria. E isso por um simples motivo: *natura non facit saltus*. Mas o que isso quer dizer exatamente? Esses princípios poderiam levar a crer que entre Deus – causa primeira – e os homens – como primeira criatura intelectual – não haveria outro ser. Entretanto, o salto ontológico seria por demais grandioso. De um primeiro princípio diretamente para criatura intelectual material. Tendo em vista a gradação ontológica vista na natureza – que Astorga bem lembra que já Aristóteles argumentava que “*se dá de modo tão gradual que, [...] pode ser difícil observar em que grau se situam exatamente certas espécies de entes corpóreos*” (ASTORGA, 2013, p. 26) – seria realmente dificultoso para a ordem do universo que não se concebesse um tal ser totalmente intelectual, mais próximo à realidade divina, mas não material.

Além disso, considerando que o ofício do sábio é ordenar, e que Deus é a sabedoria em grau infinito, é seguro afirmar que a ordem do cosmos, como um todo, é perfeitamente organizada. Isso, combinado com a ideia anterior sobre a superioridade do intelecto em relação à matéria, sugere a existência de seres intelectuais não limitados pela materialidade: seres dotados de intelecto e vontade que não são, por si só, a causa primária.

Assim, as criaturas incorpóreas são o meio-termo entre Deus e os homens: não são materiais, mas também são criaturas e preenchem uma grande lacuna entre a causa primeira e as primeiras criaturas intelectivas materiais, os seres humanos.

Astorga coloca a questão em outros termos ao inverter a argumentação escolástica para o outro extremo: e se não houvesse criaturas puramente intelectivas?

A nosso juízo, o argumento apresentado e seus semelhantes tem ao menos a força para alegar que a proposição “existem substâncias imateriais

(espirituais, separadas)” aparece à razão como mais provável que seu contrário. A ausência de uma hierarquia ontológica no todo criado denunciaria a manifestação imperfeita do Criador em sua obra. Se, em tudo o que vemos, pelas razões expostas, não se dão saltos, por que deveríamos presumir que *creatio*, em geral, *facit saltus*? A ausência dessa ordem no todo criado não seria somente um erro para a fé, mas também nada afim à razão natural [...] Tampouco é sem razão que, desde Platão, tem sido muito raro que algum grande filósofo, cristão ou não, tenha rechaçado a noção de que, após uma substância puramente intelectual suprema, se devem conceber uma ou mais substâncias inferiores também puramente intelectivas (ASTORGA, 2013, p. 27)¹⁸.

Ora, se tal concepção é tão profunda na filosofia antiga e medieval, é um imperativo conhecê-la. Tais seres, em tão ampla e reconhecida concepção histórico-filosófica, merecem um estudo aprofundado por parte da filosofia.

Outro aspecto importante a considerar sobre essa questão é a concepção antiga e medieval do desfrute da existência por parte dos diferentes seres. Para os filósofos desses períodos, era uma noção estabelecida que os seres possuíam capacidades distintas. Eles observavam que, com base nessas capacidades distintas, os seres desfrutavam modos de vida variados. Em resumo, acreditava-se que alguns seres experimentavam a existência de uma maneira mais excelente e profunda do que outros, ou seja, possuíam um modo de vida mais elevado. A maneira como percebiam a organização dos seres no universo estava intimamente ligada à ordem das coisas; notava-se assim uma própria hierarquia dos seres, a qual era uma fonte admirável de reflexão sobre a existência e as diferentes dimensões e possibilidades do ser. (O’ROURKE, 1992, pp. 260-261).

Outro exemplo ímpar da escolástica, e talvez o mais proeminente, é São Boaventura. Seguindo a mesma linha de raciocínio, embora com argumentos distintos, o Doutor Seráfico declara em seu *Breviloquium* II, 6:

O primeiro princípio, pela razão de que Ele é o primeiro, trouxe, a partir do nada, todas as coisas que existem; aquelas que são mais próximas do nada não menos que aquelas que estão mais próximas dele. Necessariamente, então, ele trouxe não somente a natureza que está à maior distância de si – a natureza física – mas também aqueles verdadeiramente próximos de si, os

¹⁸ A nuestro juicio el argumento presentado y sus semejantes tienen por lo menos la fuerza para alegar que la proposición “existen sustancias inmateriales (espirituales, separadas)” aparece a la razón como más probable que su contraria. La ausencia de una jerarquía ontológica en el todo creado denunciaría la manifestación imperfecta del Creador en su obra. Si, en todo lo que vemos, por las razones que expusimos, no se dan saltos, ¿por qué deberíamos presumir que *creatio*, en general, *facit saltus*? La ausencia de este orden en el todo creado no sería sólo un error para la fe, sino también nada afín a la razón natural [...] Tampoco es sin motivo que, desde Platón, ha sido muy raro que algún gran filósofo, cristiano o no, haya rechazado la noción de que, bajo una sustancia puramente intelectual suprema, se deben concebir una o más sustancias inferiores también puramente intelectivas.

espirituais e imateriais. Essa última natureza, sendo mais parecida com Deus, desfruta da simplicidade de essência e individualidade pessoal: então assemelhando-se a Deus em sua substância, tanto específica como individual. Possui também um reflexo da Trindade em sua mente através da memória, intelecto e vontade. E nessa vontade, há liberdade: então assemelhando-se a Deus através de um poder que é natural e eletivo, um poder natural simbolizado na imagem de Deus, um poder eletivo simbolizado pela liberdade de escolha. Jamais poderia merecer o prêmio da glória beatífica se não fosse por sua liberdade de escolha e vontade; e tal liberdade somente pode existir em uma substância racional capaz de memória, intelecto e vontade; e onde há razão, deve também existir uma substância individual de natureza racional, substância espiritual e imaterial, e conseqüentemente, simples e livre de qualquer extensão quantitativa¹⁹.

O primeiro princípio estabeleceu diferentes níveis nos seres que criou, desde aqueles mais próximos até os mais distantes de si. Os seres mais distantes são aqueles onde a matéria se manifesta de forma mais evidente. Por outro lado, se há seres mais distantes, também existem aqueles mais próximos: os seres espirituais e imateriais. Essa natureza espiritual e imaterial, por estar mais próxima de Deus, possui uma semelhança maior com Ele, sendo assim mais perfeita e livre das imperfeições presentes na matéria, que está mais distante, como já mencionado. Sua própria natureza espiritual é mostra disso, simples em sua essência e individualidade: parece a Deus através de sua substância, intelectividade e vontade.

Etiénne Gilson é sempre lapidar em seus comentários. Quanto a este trecho não é diferente:

As criaturas mais perfeitas são os anjos, e devem existir tais criaturas uma vez que o universo se ordena segundo as exigências de um plano regular. [...] Foi a partir do nada que Deus criou as coisas, mas foi ele quem as criou; portanto, lhe foi conveniente conferir o ser a substâncias que lhe fossem mais próximas, bem como àqueles que são mais próximos do nada; os primeiros são precisamente os anjos. É, portanto, de sua proximidade à essência divina que devemos deduzir suas principais capacidades. (GILSON, 1943, p. 192)²⁰.

¹⁹ The first Principle, for the very reason that He is first, brought forth out of nothingness all the things that exist, those that are close to nothingness no less than those that are close to Him. Necessarily, then, He brought forth not only the nature which is at the greatest distance from Him - the physical - but also the one very close to Him, the spiritual and immaterial. This latter nature, being most like God, enjoys simplicity of essence and individuality of person: thus resembling God through its substance, both as specific and as individual. It possesses also a reflection of the Trinity in the mind through memory, intellect, and will. And in this will, it has freedom: thus resembling God through a power that is both natural and elective, a natural power signed with God's image, an elective power signed with freedom of choice. Never could it deserve the prize of beatifying glory were it not for this freedom of choice in the will; and such freedom can exist only in a rational substance endowed with memory, intellect, and will; and where there is reason, there must also exist "an INDIVIDUAL substance of rational nature, substance spiritual and immaterial, and, consequently, simple and free of any quantitative extension.

²⁰ Les créatures les plus parfaites sont les anges, et il doit exister de telles créatures pour que l'univers s'ordonne selon les exigences d'un plan régulier. [...] C'est de rien que Dieu a créé les choses, mais c'est lui qui les a créées; dès lors il devait lui convenir de conférer l'être à des substances qui fussent

Se no *Breviloquim* os argumentos são concisos, o argumento encontra toda sua extensão no comentário de São Boaventura às sentenças de Pedro Lombardo:

Novamente, Deus produziu as coisas de maneira que sua sabedoria fosse manifesta; mas a sabedoria do artesão é manifesta na perfeição da ordem, mas toda ordem tem necessidade de um termo inferior, um superior e um médio. Se, portanto, o inferior é a natureza puramente corporal, a superior é a natureza espiritual, e a média a natureza composta das duas; se ele não houvesse feito todas essas coisas, a sabedoria de Deus não teria sido perfeitamente mostrada: portanto, é necessário que todas essas coisas houvessem sido feitas. Assim, Agostinho diz no 12º livro das Confissões: "Senhor, fizestes duas coisas, uma mais próxima a si e outra próxima ao nada". (Distinção I, parte II, artigo 1, questão 2)²¹.

O Doutor Seráfico novamente chama atenção para a tarefa do sábio que se expressa em seu agir: a ordem. Criar com ordem é criar com medida; um ordenamento ranqueado e natural em suas passagens de níveis. Logo, é afeito à razão conceber tal natureza intermediária.

Acima, Boaventura citou Agostinho. A título de exemplo patrístico que não será explorado amiúde na presente pesquisa – outros serão trazidos oportunamente – vejamos a concepção do Hiponense sobre o assunto.

Agostinho afirma na Cidade de Deus (Livro XI, Cap. XVI):

Entre os seres que têm algo de ser e não são o que é Deus, seu autor, os viventes são superiores aos não viventes, como os que têm força generativa ou apetitiva aos que carecem de tal faculdade. E, entre os viventes, os sencientes são superiores aos não sencientes, como às árvores os animais. Entre os sencientes, os que têm inteligência são superiores aos que não a têm, como aos animais os homens. E, ainda, entre os que têm inteligência, os imortais são superiores aos mortais, como aos homens os anjos. Tal gradação parte da ordem de natureza.

O cerne da questão permanece inalterado: a ordem que observamos na natureza demanda uma gradação entre os seres. Santo Agostinho apresenta essa gradação dos seres com base em seus níveis de ser e perfeição. Ele argumenta que

aussi proches de lui que les corps le sont du néant, et tels sont précisément les anges. C'est donc de leur proximité à l'essence divine que nous allons déduire leurs principales propriétés.

²¹ Again, it was right that God produce things in such a way that his wisdom be manifested; but the wisdom of the artisan if manifested in the perfection of order, but all order has of necessity a lowest, a highest and a middle. If therefore the lowest is the nature purely corporeal, the highest the spiritual nature <and> the middle <a nature> composed of each; if he were not to have made all these things, the wisdom of God would not be perfectly shown: therefore it is necessary that all these come to be. Whence Augustine <says> in the 12th book of the Confessions: "Lord, you made two things, one near to yourself and the other near to nothing."

os seres vivos são superiores aos não vivos, os seres sencientes são superiores aos que não têm sensibilidade, e os seres inteligentes são superiores aos que não possuem inteligência. Entre os seres inteligentes, os imortais, como os anjos, são superiores aos mortais, como os humanos. Os anjos, por serem imortais e dotados de inteligência pura, estão mais próximos da perfeição divina, refletindo uma maior plenitude do ser em comparação com os humanos. Portanto, entre o princípio supremo e a criação material, é essencial a existência de seres intermediários.

Mas é no livro 12 das *Confissões* que Agostinho mais se detém sobre alguns pontos importantes nessa questão. Nestes trechos, os anjos ocupam uma posição elevada na estrutura estratificada do cosmos, o que os torna mais próximos de Deus e da eternidade divina do que o mundo material e mutável. Essa visão se ancora na ideia de que o cosmos é, de fato, estratificado, onde os seres ocupam níveis distintos de proximidade em relação a Deus, refletindo graus variados de perfeição, estabilidade e participação na eternidade.

Ao descrever essas criaturas, Agostinho enfatiza que, embora os anjos não sejam coeternos com Deus — pois foram criados e, portanto, tiveram um começo —, eles participam de Sua eternidade de forma singular. No referido livro das *Confissões*, ele descreve o “céu do céu”²², identificando-o como uma esfera espiritual habitada por inteligências puras, que, apesar de não serem imutáveis por natureza, permanecem em uma contemplação contínua e estável de Deus²³. Esse estado de contemplação, ininterrupto e firme, permite que essas criaturas permaneçam inalteradas, livres das vicissitudes temporais e da mutabilidade inerente ao mundo físico.

Esse estado de contemplação contínua é sustentado pelo amor e pela união dos anjos com Deus, o que lhes permite uma felicidade plena e imutável, em contraste com a impermanência da esfera material. Agostinho menciona que esses seres gozam de uma “felicidade ininterrupta”, uma beatitude derivada de sua relação direta com Deus, a qual os mantém firmemente ligados à fonte do bem supremo e lhes confere uma estabilidade que a matéria não possui. Essa estrutura do cosmos se mostra como uma manifestação da bondade divina: os seres mais elevados, como os anjos, estão mais próximos de Deus e refletem Sua imutabilidade e perfeição de

²² Ancorando-se no Salmo 115:16: “O céu do céu é do Senhor, mas a terra ele a deu aos filhos de Adão”.

²³ “Porque certamente o céu do céu, que fizeste no princípio, é uma criatura intelectual que, embora não seja coeterna contigo, Trindade, contudo participa de tua eternidade e coíbe firmemente sua mutabilidade pela doçura beatíssima da contemplação de ti e, desde que foi criada, unindo-se a ti sem nenhuma falha, supera toda sucessão e volubilidade temporal” (*Confissões*, XII, IX, 9).

forma mais plena, enquanto o mundo material, embora criado por Deus e bom, ocupa um nível inferior, caracterizado pela mutabilidade e pela temporalidade.

Essa estratificação do cosmos, portanto, não é meramente espacial, mas existencial e ontológica, onde a “proximidade” de um ser a Deus indica não apenas uma espécie de lugar hierárquico, mas a natureza de sua relação com o Criador. Quanto mais elevado o ser nessa estratificação, mais ele se aproxima da perfeição divina e da eternidade, exibindo menos características de mutabilidade e transitoriedade. As criaturas espirituais, particularmente os anjos, são assim vistas como participantes da eternidade divina de uma forma que o mundo material nunca poderia alcançar em si mesmo. Em contraste, a “terra invisível e desordenada”, presente na descrição do primeiro capítulo do *Gênesis* bíblico, como Agostinho a descreve, representaria a realidade material ainda em estado informe, sujeita ao fluxo temporal e à sucessão constante de mudanças, como uma instância inferior de criação que reflete a bondade divina de maneira menos direta e perfeita.

Portanto, a cosmologia agostiniana enfatiza essa estratificação como uma forma de expressar a relação de todas as criaturas com Deus. Os anjos exemplificam um estado de existência imutável que, embora criado, se aproxima da estabilidade divina. Em última análise, essa organização do cosmos, ao colocar os anjos em uma esfera superior, representa a visão de Agostinho sobre o propósito do cosmos: uma ordenação que direciona todas as criaturas para Deus, mas que, por meio da proximidade e da participação, permite a algumas criaturas uma beatitude eterna e uma união mais direta com o Criador.

Em suma, essa discussão é frequente tanto na filosofia quanto na teologia cristã e pagã da Antiguidade Tardia e do Medievo. Não é à toa que o estudo desses seres é uma tarefa premente, que reclama nossa atenção e análise detalhada²⁴.

1.4. Nossa tese.

É nesse cenário que a presente pesquisa se põe: o estudo de um autor de extrema relevância e de um tema igualmente significativo para a filosofia da época, mas lamentavelmente negligenciado nos dias de hoje, dado o número de trabalhos

²⁴ O assunto aqui é tratado *en passant*. Para um detalhamento adequado, em especial quanto à escolástica, no que tange a adequabilidade filosófica do assunto, Cf. CASANOVA & ASTORGA, 2011.

sobre essa questão. Não por menos, boa parte da discussão se dará a modo de apresentação da reflexão do autor em si, focando na *natureza e na atividade* de tais seres, conforme já destacamos acima: “*Uma compreensão holística da natureza e função de tais intermediários é, portanto, um dos maiores imperativos para o estudo da teologia neoplatônica*” (BRISSON, O’NEILL & TIMOTIN, 2018, p.1). Não obstante, intentaremos alguns apontamentos. Em poucas palavras, o objetivo central desta tese é examinar como a hierarquia celestial de Pseudo-Dionísio Areopagita desempenha o papel de representar um nível ontológico intermediário entre o princípio primordial do universo e o mundo material.

Tal ponto será importante para destacarmos nossa posição quanto a hierarquia celeste ser caractere premente para a compreensão do CD enquanto texto cristão ortodoxo, que não prescinde da reflexão filosófica pagã, em um mundo a cristianizar-se.

Já mencionamos como a importância de uma explicação filosófica para a ordem ontológica da realidade era premente na filosofia antiga. A fim relacionar tal explicação a um mundo intermediário, abordaremos primeiramente a concepção de Dionísio sobre o tema como um todo. Veremos a noção de um cosmos de seres como essencialmente teofânico e hierárquico. Esse enfoque nos permite compreender não apenas a natureza desses seres, mas também a estruturação do próprio cosmos, conforme entendido por Dionísio. A análise detalhada dessa perspectiva nos conduzirá a uma compreensão mais profunda das implicações filosóficas e metafísicas envolvidas na visão dionisiana do mundo intermediário.

O segundo capítulo, então, se dedicará à explanação do mundo angélico, o ser dos anjos e suas atividades. Em suma, buscaremos ali responder a questões como: qual a concepção do ser dos anjos segundo Pseudo-Dionísio Areopagita? Qual atividade realizada por tais seres? Podemos falar em um local apropriado para tais seres? Em suma, neste capítulo nos deteremos sobre o problema da realidade angélica em si.

O terceiro capítulo deste estudo abordará as fontes e influências pagãs e judaico-cristãs que possivelmente moldaram o pensamento presente no *Corpus Dionysiacum* em relação ao tema em questão. Julgamos pertinente em primeiro lugar a explanação da concepção de Dionísio sobre o tema em si, a fim de que o leitor se ambiente à questão em toda a sua extensão, para somente posteriormente perscrutar possíveis fontes a tal pensamento. A partir daquela base estabelecida, será possível

explorar mais detalhadamente as possíveis fontes que contribuíram para a formação desse pensamento. É importante destacar que, embora muitos estudos tenham sido dedicados à recepção do CD, poucos se aventuraram a identificar e propor suas fontes. Este trabalho se propõe a preencher essa lacuna, reconhecendo as limitações inerentes à busca por uma certeza absoluta, mas mantendo um otimismo fundamentado nas boas possibilidades de aproximação e compreensão.

O quarto capítulo trará uma introdução e uma análise dos capítulos do tratado *De Coelesti Hierarchia*. Nosso objetivo se prende a explicar a concepção de Dionísio sobre tal tema dos seres intermediários entre Deus e o mundo material, buscando focar, de maneira mais precisa, neste tratado em si. Ali veremos como Pseudo-Dionísio Areopagita descreve as diferentes ordens de anjos e suas respectivas funções, bem como problemas relacionados à interpretação bíblica deste autor, em especial a questão da simbologia. Nele também nos deteremos em algo primordial ao pensamento de Dionísio: o conceito de hierarquia, e em como ele se manifesta na concepção de uma estruturação do cosmos.

A modo de apêndice, trataremos a questão do mal no mundo intermediário, a saber, o tema dos demônios. Ora, se falamos de ortodoxia, não é possível eximir-se desta problemática. Entretanto, por mais paradoxal que pareça, este assunto é incidental nos escritos de Dionísio e nunca é tratado diretamente. Por tais razões, também o trataremos incidentalmente, a saber, em forma separada e de apêndice.

Por fim, apresentamos nossa tradução do *De Coelesti Hierarchia*, constante no apêndice 2. Traduzir Dionísio é sempre um desafio, em especial pelo uso farto de terminologia técnica, bem como, pela própria escrita em si, muitas vezes intrincada. Neste sentido, prezamos por uma opção de tradução que busque gerar uma leitura mais fluída do texto; não obstante, em inúmeros locais, a terminologia técnica ainda abunda.

Esta pesquisa foi pensada e escrita para o leitor de língua portuguesa, em especial o brasileiro. Todas as traduções, de todas as citações, são de minha responsabilidade, salvo expressas alusões em contrário. A única exceção a tal cenário são as citações em língua espanhola dos textos de Filo de Alexandria e Jâmblico de Cálcis, que mantive originais, dada sua proximidade ao português. Busquei também privilegiar as traduções do *Corpus* realizadas por brasileiros e trazê-las sempre que possível. As traduções verificáveis, realizadas diretamente do texto grego, que nos

chegaram às mãos são as de Bento Silva Santos (2004) para o tratado *De Divinis Nominibus* e a tradução de Bernardo Brandão do tratado *De Mystica Theologia* (2001).

O texto grego de referência do *Corpus Dionysiacum* que estamos utilizando foi estabelecido por Beate Regina Suchla para o "*De Divinis Nominibus*" (1990) e por Günter Heil & Adolf Martin Ritter para os demais tratados (2012), ambos publicados pela De Gruyter.

2. Capítulo primeiro

É possível notar com relativa facilidade que uma das preocupações constantes em todo o filosofar da Antiguidade é o intuito de explicar o universo tal qual se nos apresenta. Vemos uma constante busca pelos “porquês” do universo, uma constante busca pelas causas. Em última instância, nesta busca dos “porquês” e das causas, o filosofar antigo está demandando uma explicação racional para o universo, ou seja, está demandando e assumindo haver uma inteligibilidade das coisas, de todas as coisas. Não por menos, nesta busca por inteligibilidade, é possível afirmar que a filosofia antiga é também uma filosofia das causas (PERL, 2007, p. 62-63; ademais Cf. ROSS & VÁZQUEZ, 2024). Assim, a compreensão do universo era também uma das tarefas do filósofo da Antiguidade em sua vida filosófica. Não seria arriscado afirmar que todas as escolas filosóficas desse período se ocuparam de tal assunto.

Em Pseudo-Dionísio Areopagita o cenário não é diferente. As tradições de pensamento que o influenciaram apresentam uma cosmologia bem definida e de importância central para sua reflexão. Enquanto o cristianismo enfatiza uma explicação criacionista, o neoplatonismo, por sua vez, destaca-se por suas concepções sobre as hipóstases e, especialmente, sobre a questão da emanação, permanência e retorno (*próodos*, *moné* e *epistrophé*, respectivamente).

Importante destacar que a questão não é uma mera cosmologia física, mas antes, e de maneira mais profunda, uma necessidade de expor as *causas* de tudo o que se nos apresenta ao redor. A filosofia antiga como um todo está imbuída dessas questões: o mundo (*kósmos*) como ordem²⁵, e a compreensão desta ordem mundana como exercício filosófico imprescindível na tarefa do filósofo.

A título de exemplo, eis as palavras de Dionísio: “*verdadeiramente as coisas visíveis são imagens das invisíveis*” (Ep. 10, 1117B). Portanto, o significado profundo e verdadeiro das coisas que vemos está em outra esfera do real, que não vemos materialmente. Essa esfera invisível revela as causas das coisas visíveis, que são imagens daquelas. A ela deve o filósofo voltar suas atenções.

²⁵ A palavra *kósmos* é traduzida propriamente como ordem.

Essas breves palavras sobre a importância do estudo da estrutura do real na filosofia antiga tem o intuito de preparar o leitor para o que passaremos a expor: é necessário a compreensão do universo ontológico esboçado por Pseudo-Dionísio Areopagita para a completa compreensão da hierarquia celestial. Tendo em vista o modo como o filósofo compreende o universo e seus seres, em especial a “localização” ontológica de cada ser neste universo, é que se poderá compreender certa parte dele. Em outras palavras, o todo é essencial para compreensão da parte.

Sem mais delongas, nosso interesse neste capítulo inicial é verificar como Dionísio compreende a estrutura da realidade e, principalmente, uma concepção de “localização” dos seres nesta realidade, para assim, posteriormente, localizar a hierarquia celestial neste cenário. Pondo de outro modo: Se quisermos compreender o *kósmos noetós*²⁶ explanado por Dionísio, é essencial que compreendamos a realidade em sua totalidade, bem como as causas que explicam essa realidade.

Para tanto, nossa explanação tem como itinerário: 1) uma questão primordial do (neo)platonismo: a passagem do um (princípio primeiro da realidade) ao múltiplo; 2) A maneira como a ação divina responde a esta questão, onde Dionísio imbrica as concepções cristãs aos princípios filosóficos neoplatônicos; 3) o como essa ação divina resulta em um universo hierárquico e teofânico.

De maneira geral, este primeiro capítulo é um prolegômeno da doutrina dos Nomes Divinos em Dionísio e em como essa doutrina revela a hierarquização teofânica da realidade.

2.1. O princípio primeiro.

Quais as causas que Dionísio concebe para explicar o universo tal qual se nos apresenta? Ou, pondo de outro modo: ao contemplar o universo, como Dionísio explica a totalidade do real?

É em *De Divinis Nominibus* que se encontra a exposição mais detalhada para estas perguntas. As respostas explanam claramente as posições filosóficas de seu tempo e sua filiação às duas escolas que pervadem todo seu pensamento: cristianismo patrístico e neoplatonismo. Quanto a este último, após os trabalhos de

²⁶ Mundo puramente inteligível, dos seres desprovidos de matéria.

Hugo Koch (1895) e Joseph Stiglmayr (1895) em fins do século XIX, passou-se em todo o século XX a buscar analisar a filiação de Dionísio ao neoplatonismo, em especial o procleano, e muito foi dito. De inúmeros trabalhos, podemos citar o já clássico de Eugenio Corsini (1962), que estabeleceu com grande acuracidade a relação entre o *De Divinis Nominibus* e a tradição interpretativa neoplatônica do diálogo *Parmênides* de Platão. Quanto ao outro ponto, o cristianismo, há uma via de análise e interpretação mais recente acerca das fontes cristãs do pensamento dionisiano. Estes trabalhos têm evidenciado a relação de Dionísio com um ambiente mais local da produção do Corpus, em especial Alexandria, passando pela Capadócia (em especial Basílio Magno, Gregório de Nazianzo e, sobretudo, Gregório de Nissa), mas principalmente um ambiente monástico de diálogo com os Pais do Deserto, com grande destaque para Evágrio do Ponto. Nesta linha de estudos destacam-se especialmente, Golitzin (1994, 1999 e 2013), Perczel (1998, 2001 e 2009), Mainoldi (2014 e 2018), Stang (2018), e em alguma medida Schafer (2006).

No que diz respeito ao presente estudo, as duas tradições serão trazidas à baila, com maior preponderância à patrística. Por ora, insta dizer que seguiremos os textos do autor – sua argumentação e sequenciamento lógico dos textos – trazendo sempre que necessário as questões neoplatônicas e patrísticas.

Para responder a primeira pergunta acima (quais as causas que Dionísio concebe para explicar o universo?), poderíamos responder simplesmente: Deus. Aí está o princípio e fim de tudo o que há. Ele é a causa primordial de todo o universo. Deus é o princípio da realidade: tudo procede d'Ele. Deus é a razão da permanência de tudo o que há: Ele sustém tudo. A Tearquia²⁷ é o fim de toda a realidade: tudo tende a Ele. Portanto, Deus é fonte da processão, da permanência e do retorno. A revelação dos atributos divinos é justamente o assunto primordial do tratado *De Divinis Nominibus*. Explanar os nomes divinos, não é outra coisa senão explanar a atividade divina acerca de tudo o que há e a maneira como a divindade se expressa com relação a tudo o que há. É a partir desta atividade divina que o universo vem à existência. É a atividade divina emanando poder que traz à existência tudo o que há. Eis a emanação ou processão (*próodos*).

²⁷ Neologismo de Dionísio para referir-se a Deus. Há um jogo de palavras aqui, com *arkhé* (fonte, princípio) e *Theós* (Deus). Uma possível tradução ao termo seria fonte da divindade ou ainda princípio de todo divino. Especificamente quanto ao termo Tearquia, Paul Rorem é claro e sucinto ao explicá-lo: “A segunda epístola também introduz a designação comum do autor para Deus como Tearquia, apesar de em um contexto inusual. Ali, o sufixo *-arkhia* carrega o sentido de fonte da divindade. Normalmente, a palavra Tearquia é simplesmente traduzida como divindade, deidade, ou Deus (ROREM, 1993, p. 9).

E o bem, como dizem as Escrituras, é aquele a partir do qual todas as coisas são e vem a existência, como que deduzidas de uma causa perfeita, e no qual todas as coisas subsistem, como que protegidas e contidas em um recesso onipotente, para o qual todas as coisas convergem, assim como para o limite próprio a cada uma, e o qual todas as coisas desejam: as inteligíveis e as racionais, por modo de conhecimento, e as sensíveis, por modo de sensação, e as privadas de sensibilidade, por um movimento inato de instinto vital, e as privadas de vida e que somente existem, pela simples participação na substância. (DN IV, 4, 700A - 700B)²⁸.

No texto acima, Dionísio usa o termo “*bem*”, para se referir à causa primeira, ou seja, a Deus. Aí vemos a terminologia neoplatônica ser aplicada. E aqui duas questões merecem destaque. A primeira é a esposada por Schafer quando afirma que a terminologia (neo)platônica era uma espécie de linguagem científica da época. Ou seja,

O ‘Platonismo’, desde o terceiro século até o quinto ou sexto [d.C.], era o meio comum de expressão para aquilo que chamaríamos da área de ‘humanidades’, as ‘ciências’, e praticamente qualquer expressão em qualquer campo, mais ou menos especializado do espírito humano. [...] A linguagem técnica platônica se tornou o veículo de quase toda discussão acadêmica (SCHAFFER, 2006, p. 4)²⁹.

Este é um ponto importante, raramente lembrado. A linguagem platônica desde muito havia sido utilizada por autores cristãos. O diálogo com a própria filosofia não era nada fortuito ou secundário à teologia, pelo contrário, houve uma influência filosófica muito grande desde muito cedo na formação do pensamento patrístico. Justino Mártir, por exemplo, afirma que teve contato com várias escolas filosóficas, até se converter ao cristianismo, e este era superior porque era a “filosofia revelada”. Orígenes – que será muito importante para o contexto de formação do *Corpus Dionysiacum* – usou o termo eminentemente filosófico “*hipóstase*” para se referir às pessoas da Trindade (EDWARDS, 2018). Pode-se afirmar que houve uma continuidade, um origenismo, onde, por exemplo, os termos “*mônada*” e “*hénada*” foram fartamente usados neste contexto³⁰. No Ocidente, Agostinho, em vias da morte,

²⁸ Utilizo a tradução de Bento Silva Santos.

²⁹ ‘Platonism,’ from the third century to the fifth or sixth, was the common medium of expression for what we would call the ‘humanities,’ the ‘sciences,’ and practically any uttering in any more or less specialized field of the human spirit. [...] Platonic technical language became the vehicle of almost any scholarly discussion.

³⁰ István Perczel afirma neste quesito: “houve uma escola teológica cristã, em particular afeiçoada a este par de expressões, a saber, aquela de Orígenes. Podemos ir além: por algumas razões este par de termos é quase a marca distinguível desta tradição. Orígenes define Deus no ‘*Sobre os princípios I*,

quando da invasão dos vândalos a Hipona, buscou consolo não somente nas Escrituras, mas antes, nas Enéadas de Plotino. Boécio de Roma é consolado *pela* Filosofia. Muitos outros exemplos poderiam ser dados, mas por ora, estes parecem ser suficientes. O caso é que Schafer tem razão quando traz à baila esta questão da linguagem platônica como meio adequado de linguagem científica da época e do profícuo diálogo entre teologia cristã nascente e filosofia pagã.

Mas isso não é tudo, Dionísio não somente usa a linguagem platônica, como claramente filia-se a uma escola de pensamento neoplatônico. Como dito acima, Koch e Stiglimayr estabeleceram com certa precisão que Dionísio é alguém que bebe diretamente na fonte de Proclo (412-485 d.C.) e, portanto, não é um autor do primeiro século.

Com isso em mente, podemos retornar à análise do texto mencionado anteriormente. Dionísio utiliza o termo "bem" para descrever a causa primordial de tudo o que existe. Aqui, observamos a conexão com as questões previamente abordadas: Dionísio emprega o termo "bem" para se referir a Deus, que é o primeiro dos nomes divinos apresentados. Tal termo é primordial na tradição neoplatônica e tem origem na *República* de Platão (508c). A ideia do bem é a fundamental ideia do mundo inteligível, é a fonte de inteligibilidade do próprio mundo inteligível e é superior a tudo o que há (*epékheina tês ousías*) (*República*, 509b).

O neoplatonismo apropriará fortemente essa linguagem e a levará às últimas consequências. O bem será identificado com o Um do diálogo platônico *Parmênides* e se tornará o princípio último da realidade, a primeira hipóstase, a primeira causa de tudo. A partir de sua emanção, outros níveis ontológicos de realidade serão criados, em especial a hipóstase Intelecto e a hipóstase Alma. O detalhamento destas questões se dá, em especial, em Plotino, tido como o fundador do neoplatonismo³¹, e também em sua posteridade, com destaques para Jâmblico e Proclo.

1, 6' precisamente como Mônada e Hénada; Eusébio de Cesareia fala sobre o número 'monádico e triádico' de Deus Verbo; a mesma expressão, apesar de mais frequente na ordem oposta, Hénada e Mônada, aparece diversas vezes sob a pena de Evágrio do Ponto; finalmente, o mesmo par de termos é atributo recorrente da divina substância no anônimo '*De Trinitate*' que Mingarelli atribui a Dídimo, o Cego. Ao mesmo tempo, São Cirilo de Alexandria em seu comentário sobre São João ataca em muitas palavras a ideia de que a substância divina deveria ser considerada 'um em número' e, assim, uma hénada (PERCZEL, 2001, p. 5-6).

³¹ Há muitos trabalhos sobre a filosofia de Plotino. A título de introdução ao tema, o texto de O'Meara (1993) é bastante proveitoso, além de Lloyd Gerson (ed.) 1996.

Vemos aqui que Dionísio emprega essa linha de pensamento para afirmar a causa primordial de toda existência. Deus, identificado com o bem supremo, é a fonte de tudo o que existe. Toda a existência é resultado da ação de Deus ou do bem. Essa causa é infinitamente perfeita. Além de criar, o bem sustenta todas as coisas. É responsável pela permanência de tudo o que existe. A supremacia do bem e sua atividade são o que mantêm a realidade como um todo em existência. Mas não é só isso; o bem supremo é o objetivo de todo desejo e aspiração. Em última instância, ao desejar o bem, todas as coisas desejam a Deus e, portanto, tendem em direção a Ele em sua existência. Essa é a razão primordial e última para a existência da ordem da realidade. Posteriormente, observamos uma descrição de todos os seres, relacionando-os à causa primordial, dentro desse ciclo de processo, permanência e retorno: os seres racionais tendem a Deus através do conhecimento; os seres dotados de sensação, através de sua capacidade sensorial; aqueles desprovidos de sensação, mas que possuem vida, pelo desejo inerente à vida; e, por fim, os seres que simplesmente existem, tendem a Deus pelo simples fato de existirem.

Essas breves linhas encapsulam uma vasta gama de significados sobre a filosofia de Dionísio e a hierarquia da realidade. É por meio dessa hierarquização que podemos entender o universo conforme compreendido por Dionísio. Como veremos, essa exposição não é apenas de natureza neoplatônica, mas também fundamentalmente cristã. E para iniciar essa explanação, não há ponto de partida mais apropriado do que a causa primordial de tudo o que existe: Deus.

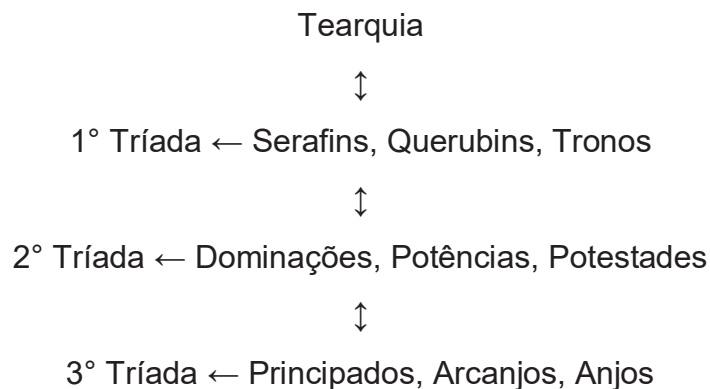
2.2. Deus: uno bem.

Nos últimos anos, um livro tem se destacado por sua análise arguta e profundamente significativa sobre a concepção de Dionísio acerca de Deus. Em particular, o primeiro capítulo de "*Theophany: The Neoplatonic Philosophy of Dionysius the Areopagite*" de Eric Perl (2007), intitulado "*Beyond Being and Intelligibility*", oferece uma explanação notável sobre esse tema. Em uma palavra, a concepção dionisiana acerca de Deus faz somente sentido e alcança toda a sua plenitude quando se compreende o ponto central do capítulo citado, a saber, Deus está para além das esferas do ser e da inteligibilidade. Nas palavras de Dionísio

Aqui nos concentraremos apenas em lembrar que o escopo do nosso discurso não é o de explicar a substância supersubstancial enquanto supersubstancial, porque isso é impossível, incognoscível, totalmente inexprimível, superior à própria união [*hýperairon ten hénosin*], mas o de celebrar o processo criativo do princípio substancial teárquico que procede para todas as coisas que existem. (DN, V, 1, 816B)³².

Aqui fica evidente que a intenção de Dionísio não reside em explicar (*lógos*) a essência divina, que está para além da esfera do ser (*hyperoúision*). Essa essência é inefável e impossível de conhecer. Ela é superior à própria união (*hénosis*). Deus transcende toda unidade, inclusive a do primeiro princípio neoplatônico. Isso pode ser mensurado claramente na doutrina da Trindade, que o concebe como uno e trino. O objetivo de Dionísio é, antes de tudo, celebrar a processão (*próodos*) de Deus, seu processo criativo, este sim, o verdadeiro revelador dos nomes divinos.

Embora possa parecer trivial, é crucial que se tenha uma compreensão correta deste ponto, especialmente no que diz respeito à questão da hierarquia. Caso contrário, a divindade poderia ser erroneamente interpretada como o último ser na esfera do real, o que não está correto. A título de exemplo, Cícero Cunha Bezerra traz em seu livro “*Dionísio Pseudo-Areopagita: Mística e Neoplatonismo*” (2009, p. 88) o seguinte esquema:



Embora esse autor seja inegavelmente perspicaz e uma autoridade na área, notoriamente por sua cuidadosa linguagem e exposição sobre Deus, especialmente no que diz respeito à transcendência, vê-se que a Tearquia³³ é

³²Utilizo a tradução de Bento Silva Santo, com pequenas adaptações.

³³ Como já dito, termo usado por Dionísio para referir-se à divindade. Diversos outros prefixos são usados para determinados fins no texto Dionisiano. Piero Scazzozo fez um grande estudo sobre o léxico do *Corpus*, trazendo importante contribuição neste ponto. Diz-nos: “Além de *hyper* são frequentes os prefixos *pan-*, *arkh-*, *hólo-*, *próto-*, *aei-*, *auto-*, *polu-*, que, a depender de seu sentido,

representada como “acima” da primeira classe de anjos na hierarquia celeste. A imagem mostra-se como uma espécie de “escada do real”, onde Deus estaria no ápice. Mas essa imagem não é completamente precisa. Embora a metáfora da “escada do real” possa ser útil em certos contextos, especialmente considerando sua recorrência no *Corpus Dionysiacum*, não é adequado equiparar Deus, em sua essência, à mesma escala que os seres criados. Deus transcende infinitamente tudo o mais que existe. Em outras palavras, a distância ontológica entre o primeiro e mais elevado grau dos anjos e a essência divina é tão vasta quanto (se podemos usar essa linguagem) a diferença entre o menor grão de areia e Deus. Em *De Coelesti Hierarchia* lê-se claramente isso:

[...] A Deidade por toda sua supraessencial eminência sobrepassa incomparavelmente todo poder visível e invisível e essa mesma Deidade está certamente separada de todos os seres totalmente, e não se pode compará-la nem com os primeiros entre os seres [os seres angélicos de primeira ordem]. (CH XIII, 4, 304C).

O que queremos enfatizar é que uma concepção mais apropriada poderia ser formulada da seguinte maneira: a hierarquia do real não se assemelha a uma escada na qual Deus, em sua essência, ocupa o ápice. Em vez disso, podemos considerar que a primeira e mais elevada classe dos anjos está nesse ponto culminante, enquanto que, além disso, há um tipo de ser que transcende toda compreensão possível: esse é Deus em sua essência divina³⁴. Essa essência é totalmente outra; sua substância escapa a todo tipo de inteligência, inclusive do mais poderoso dos anjos. Somente seria possível se compreender uma “escada” da criação, quando em seu ápice estejam as atividades divinas e suas emanações, que se estendem por todos os seres e revelam sua ação criadora e cuidadora. Todo o universo criado conheceria, perceberia e retornaria a Deus – na medida adequada a cada um – na manifestação desse Deus, enquanto poder imanente, ou seja, naquilo que Ele escolheu revelar e não em sua essência que escapa a qualquer percepção. Lossky é preciso quando afirma que “*de fato, todo o conhecimento tem por objeto*

transformam-se, transfiguram-se diversamente, mas, ao mesmo tempo, elevam-se a um valor superlativo. (SCAZZOZO, 1958, p. 441).

³⁴ O próprio termo “ser” ora usado, só o é por falta de outro mais apropriado, ou melhor, em nossa linguagem não há e nem poderia haver termo apropriado para se referir à essência divina.

*aquilo que é; ora, Deus está além de tudo o que existe*³⁵ (LOSSKY, 1944, p. 24), portanto Deus não pode ser objeto de inteligência. E continua na mesma esteira:

De fato, ser e ser conhecido são da mesma ordem. O que está acima de todo conhecimento está absolutamente acima de toda essência; e, reciprocamente, o que está acima da essência está acima do conhecimento (LOSSKY, 1994, p. 34-35)³⁶.

No *Corpus Dionysiacum* abundam os exemplos que ilustram essa questão³⁷. Mas para ilustrar o ponto, os estudos de Piero Scazzozo sobre a linguagem em Dionísio são de suma importância. Nesses estudos, Scazzozo revela um tom místico e uma busca pela exaltação da transcendência no uso do termo “*hyper*” – incessantemente empregado por Dionísio para referir-se à divindade. É mesmo uma própria *espiritualidade da linguagem*, para usar a expressão desse estudioso³⁸. Há um verdadeiro anseio de possibilitar que a linguagem atenda aos requisitos do autor para o sublime, o transcendente e, em última análise, o inefável³⁹.

Como dissemos, há inúmeros casos deste uso por Dionísio em todo o *Corpus*. Entretanto, o mais marcante de todos vemos no esplêndido início do tratado *De Mystica Theologia*:

Trindade supra-essencial, supradivina e suprabondosa, guardiã da sabedoria divina dos cristãos, conduz-nos ao supradesconhecido, supraclaro e altíssimo cume das Escrituras místicas, ali onde os simples, livres e imutáveis mistérios da teologia estão escondidos sob a bruma supraluminosa do silêncio iniciático oculto, no mais obscuro supra-resplandecem o mais supraclaro e, no totalmente intangível e invisível, suprapreenchem de esplendores suprabelos as inteligências sem olhos⁴⁰ (MT I, 1).

³⁵ En effet, toutes les connaissances ont pour objet ce qui est; or, Dieu est au delà de tout ce qui existe.

³⁶ En effet, être et être connu sont de même ordre. Ce qui est au-dessus de toute connaissance est absolument aussi au-dessus de toute essence; et réciproquement, ce qui est au-dessus de l'essence est au-dessus de la connaissance .

³⁷ Especialmente no primeiro capítulo do DN. A título de exemplo: “Se, de fato, todas as ciências têm como objeto o ser, e todo ser é limitado, o raio [divino], que é superior a toda substância, está também acima de qualquer conhecimento”. DN I, 4, 593 A.

³⁸ Nenhum prefixo serve a elevar as palavras como *hyper*, de um modo tal a criar uma espiritualidade da linguagem, a qual, se por um lado determina uma atmosfera que, a primeira vista, pode parecer abstrata e teórica, por outro, mediante o próprio reforçativo *hyper* concretamente de volta em volta acentua com precisão o tom místico do discurso e o contínuo referir-se do conceito à transcendência (SCAZZOZO, 1958, p. 441).

³⁹ De todo o visto, resta claro o esforço do autor no realçar um tom superlativo ao discurso: um mesmo, por assim dizer, tom de voz, também se destaca em expressões inteiras, as quais, por não conter os superlativos apropriados, enseja criar a ideia e a sugestão do superlativo, enquanto o mesmo conceito vem quase a espelhar nos vários elementos lexicais que constituem a frase, pelos quais há uma potencialização da expressão.(SCAZZOZO, 1958, p. 444).

⁴⁰ Utilizo a tradução de Bernardo Lins Brandão.

Duas questões se apresentam aqui como importantes para o que temos tratado: o “ser” de Deus e o “local” de sua habitação. Quanto ao primeiro, a Tearquia é apresentada como: 1) supra-essencial (*hyperoúsious*), ou seja, para além das essências, afinal os demais seres são sempre alguma *ousia*, essência. 2) supra-divina (*hypérthee*), ou seja, para além da própria divindade, o que mostra a transcendência total quanto a todas as noções e/ou concepções do que quer que seja. 3) supra-bondosa (*hyperágathe*), ou seja, superior à própria bondade e bem, e em assim sendo, superior ao próprio bem (neo)platônico, conforme visto acima. Por fim, 4) guardião da sabedoria divina dos cristãos. Eis uma maneira de tratar a Deus tal qual Dionísio adota: o uso do prefixo “*hyper*” antes dos adjetivos para revelar sua superioridade e transcendência a tudo o que há. Não é possível falar propriamente da essência de Deus, nem mesmo quando dizemos bem ou uno, ou mesmo divino. Para tanto, a linguagem é utilizada para realçar a superioridade de Deus, sua excelência e seu total mistério.

Em segundo lugar há a referência à “habitação” de Deus. Neste trecho Dionísio está fazendo uma oração. Pede à divindade que o conduza ao supra-desconhecido (*hyperágnoston*), supra-claro (*hyperphae*) e altíssimo cume das Escrituras. Ali estão escondidas as riquezas da manifestação divina. Vemos termos como “*suprapreenchem de esplendores suprabelos as inteligências sem olhos*”. A “habitação” de Deus, para onde se dirige aquele que busca a união com Ele, é um local repleto de “*hyper*”, por assim dizer. Um local que está acima de tudo. Onde a esfera do intelecto e do ser, não alcançam. E de lá revela-se a tudo o que há. Nas palavras de Dionísio:

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 a partir da natureza dele, pois é algo incognoscível e superior a toda razão (*lógon*) e intelecção (*noun*), mas a partir da ordem de todos os seres, na medida em que foi preestabelecida por Ele 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, mediante a privação de excesso de tudo e na causa de tudo. Por isso, Deus é conhecido em tudo como fora de tudo. (DN VII, 3, 869C-872A)⁴¹.

⁴¹ Utilizo a tradução de Bento Silva Santos, com pequenas adaptações.

O dilema que se enfrenta é exatamente esse: Deus transcende tudo o que conhecemos, tanto no domínio do inteligível quanto do sensível. Como, então, podemos abordar algo tão além de nossa compreensão? Primeiramente não falamos de sua natureza (*phýsis*), pois supera toda razão e inteligência. Antes é necessário partir da ordem dos seres (*diátaxis*) estabelecida por Ele, com imagens (*eikónes*) e semelhanças (*homoiómata*) de exemplares divinos (*ton Theíon autou paradeigmáton*), e nos elevarmos até a manifestação própria de Deus.

Nestes parágrafos precedentes algo de central da filosofia de Dionísio mostra-se: a teologia positiva (*kataphática*) e a teologia negativa (*apophática*). João Escoto Erígena ao comentar tal questão afirma:

Uma, a *apophatiké*, nega que a divina essência ou substância seja alguma das coisas que são, isto é, que possam ser ditas ou entendidas. A outra, a *kataphatiké*, predica tudo o que as coisas são, e em consequência, é denominada afirmativa, não porque assegure que é algo que as coisas são, mas porque ensina que as coisas que são desde ela, podem dela predicar-se; é razoável que a Causa possa ser significada por meio das coisas causadas (ERÍGENA apud ARNAL, 2006, p. 295)⁴².

Arnal põe luz sobre este assunto quanto afirma:

Os dois tipos de teologia expostos por Escoto Erígena se correspondem com a dialética tal como a entende Proclo na definição do comentário ao diálogo platônico *Crátilo*. Em primeiro lugar, a teologia afirmativa se corresponderia com a *dialética*, pois parte da processão das coisas a partir da causa, e inclusive poder-se-ia falar da *horística*, na medida em que esta supõe a reunião de cada coisa com vistas a uma única compreensão de sua propriedade; e a teologia negativa teria seu fundamento na “conversão” das coisas à sua causa primeira e seus próprios princípios, o que Proclo chama “analítica” (ARNAL, 2006, p. 295)⁴³.

A teologia positiva, aquela que predica positivamente atributos à Tearquia, o faz a partir do visível, das manifestações da providência divina em tudo o que há. É uma via descendencial: desce-se da Tearquia para os seres. Por outro lado, a teologia

⁴² Una, la apofatiké, niega que la divina esencia o substancia sea alguna de las cosas que son, esto es, que puedan ser dichas o entendidas. La otra, katafaticé, predica de ella todo lo que las cosas son, y en consecuencia es denominada afirmativa, no porque asegure que es algo que las cosas son, sino porque enseña que cuantas cosas son desde ella, pueden de ella predicarse; es razonable que la Causa pueda ser significada por medio de las cosas causadas.

⁴³ Los dos tipos de teología expuestos por Escoto Eriúgena se corresponden con la dialéctica tal como la entiende Proclo en la definición del comentario al diálogo platónico *Crátilo*. En primer lugar, la teología afirmativa se correspondería con la diaíretica, pues parte de la procesión de las cosas a partir de la causa, e incluso podría hablarse de la horística, en la medida en que ésta supone la reunión de cada cosa con vistas a una única comprensión de su propiedad; y la teología negativa tendría su fundamento en la “conversión” de las cosas en su causa y sus propios principios, lo que Proclo llama la “analítica”.

negativa é superior à positiva. Supera no sentido de ser uma via ascensional: parte do sensível e ascende-se a Deus, negando-lhes os atributos outrora concedidos. Considera que lhes são impróprios. Impróprios no sentido de que Deus os supera a todos: seja o ser, a vida, a sabedoria. Supera mesmo os mais elementares atributos do princípio primeiro platônico: Deus não é propriamente o uno e o bem; Deus os supera em excelência. Portanto, não seria arriscado afirmar que, em última instância, Deus é não-uno e não-bem. Eis as palavras de Dionísio:

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 da inteligência e a privação da 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, por exceder a luz visível. (DN VII, 2, 869A)⁴⁴.

Neste trecho, encontramos um princípio fundamental da concepção de Dionísio sobre a predicação de Deus: atribuímos a Ele a teologia negativa não por falta, mas por excesso. Deus transcende tudo o que existe e tudo o que podemos conceber. Todas as perfeições e dons, tanto os imagináveis quanto os inimagináveis, Ele os possui em grau eminente e superior ao que nossa mente pode compreender. Portanto, é mais apropriado negar-lhe atributos conforme os concebemos; somente assim nossa concepção se aproxima minimamente da realidade divina, ou melhor, seria menos inapropriada.

Uma última palavra: Deus é *mistério absoluto*. Isso está claro e textualmente na *De Coelesti Hierarchia*: “Desconhecemos por completo sua supra essência, pois ininteligível, infinita e inefável” (CH II, 3, 141A)⁴⁵. “Ora, é justamente a incognoscibilidade a única definição própria de Deus, segundo Dionísio⁴⁶” (LOSSKY, 1944, p. 30). Este tema é muito caro ao Areopagita. Ora, por algum motivo, este ser totalmente superior e infinito, autossuficiente e pleno, resolveu criar algo diferente de si e manifestar-se a esta criação.

Mas de tudo isso, alguém poderia objetar: ora, se a distinção é tão radical, como entender essa própria manifestação divina? Como algo tão distinto pode ser concebido, conhecido e, ao fim e ao cabo, desfrutado? Como se daria o retorno

⁴⁴ Utilizo a tradução de Bento Silva Santos.

⁴⁵ *Agnooumen de ten hyperousion autēs kai anóeton kai árreton aoristian.* (CH II, 3, 141 A).

⁴⁶ Or, c'est justement l'incognoscibilité qui est la seule définition propre de Dieu chez Denys.

almejado por tudo o que há a esse primeiro princípio? Enfim, como compreender a imanência divina?

Para responder a esta questão é imprescindível lançar mão de uma grande distinção entre as teologias e filosofias do Ocidente e Oriente cristãos. Neste cenário, há uma peculiaridade concebida pelos orientais, mas rechaçada pelos ocidentais. Estes últimos, na tradição agostiniana e tomista, tendem a enfatizar a simplicidade divina, igualando o ser divino a seus atributos, não admitindo qualquer intento que possa atingir esse princípio da simplicidade em sentido estrito. A título de exemplo podemos citar Agostinho no *De Trinitate*, 7.1.2.

O que é o saber para a sabedoria; o poder para a força; o ser eterno para a eternidade; o ser justo para a justiça; o ser grande para a grandeza; é o ser para a essência. E porque nessa simplicidade [divina] o ser é idêntico ao saber, a sabedoria e a essência são a mesma realidade.

“Para Agostinho, [...] Deus é um ser totalmente simples, idêntico a seus atributos” (BRADSHAW, p. 313)⁴⁷. Muitos outros trechos poderiam ser citados (Cf. *De Trinitate* 5.10.11; *Confissões* 12.15.18; *Cidade de Deus* 8.6; 11.10.). Mas a questão é sempre concebida por este viés: Deus e seus atributos se identificam na essência divina.

O eminente pesquisador russo, Vladimir Lossky, “*ataca frontalmente esta concepção da simplicidade divina, afirmando que esta advém não de uma concepção cristã sobre Deus, mas de um conceito filosófico de essência*” (PINO, 2023, p. 183)⁴⁸. É importante examinar as razões por trás dessa posição de Lossky. Em resumo, a resposta reside na diferença entre a concepção da simplicidade divina no Oriente, que é distinta da abordagem ocidental.

Vemos no leste cristão, uma distinção entre a *ousia* divina e suas *enérgeiai*⁴⁹. Os orientais enfatizam que a simplicidade divina comporta uma distinção entre o ser (*ousía*) divino totalmente transcendente, e sua atividade que atinge a criação. São Gregório Palamas talvez seja o mais famoso expoente nesta discussão. Não por menos, por muito tempo entre os ocidentais, o termo “*palamita*” continha

⁴⁷ For Augustine, too, God is a wholly simple being identical with his own attributes.

⁴⁸ Lossky charged that such an understanding of divine simplicity flowed not from a Christian conception of God, but “from a philosophical concept of essence.”

⁴⁹ David Bradshaw afirma que esta distinção *ousia-energeia*, há muito é reconhecida como uma das mais importantes distinções de concepções filosóficas entre os pensamentos orientais e ocidentais no cristianismo (BRADSHAW, 2004, p. xi).

caráter derogatório. A questão é que tal discussão ainda possui bastante celeuma, em especial entre aqueles afeitos à filosofia latina. István Perczel bem resume o ponto ao afirmar:

No Ocidente, prevaleceu a doutrina escolástica, de origem agostiniana, da unicidade e indivisibilidade da divina substância; um ensino que considera inconcebível que possa haver qualquer distinção em Deus, que não aquela das divinas pessoas. Por sua vez, as igrejas orientais adotaram a doutrina hesicasta, a qual afirma que, em sua substância (*ousía*), Deus permanece incompreensível e invisível neste mundo, bem como no mundo por vir, mas pode ser visto aqui, bem como no porvir, em suas operações (*enérgeiai*), as quais constituem o aspecto imanente de Deus (PERCZEL, 2001, p. 126)⁵⁰.

Neste cenário, nosso intento aqui, devido ao tempo e espaço, bem como aos próprios propósitos desta pesquisa, não é fazer uma exposição detalhada da questão, mas sim, afirmar que em Dionísio é possível ver claramente o ponto desta distinção entre a *essência* divina e sua atividade, suas *enérgeiai*⁵¹. Já explanamos acima esta questão da total transcendência da *essência* divina. Novamente, se não é possível conceber a *essência* divina, o que concebemos sobre Deus afinal de contas? A resposta oriental é: suas *enérgeiai*⁵² que manifestam sua providência.

Pretendo, de fato, celebrar aqui dignamente estes Nomes Divinos que manifestam sua providência. Não pretendo descrever totalmente a bondade supraessencial em si, nem o ser, a vida, a sabedoria da deidade supraessencial em si, que transcendem toda bondade, deidade, ser, vida e sabedoria, e que tem seu assento no escondido, como dizem as Escrituras. Pretendo celebrar a misericordiosa providência que se nos revelou [...] (DN V, 2, 816C).

É importante notar que o *De Divinis Nominibus* não aborda diretamente o Deus supraessencial em si, pois todo bem, ser, vida e sabedoria divinas transcendem os próprios nomes que lhe atribuímos. Em suma, a *essência* divina "*tem seu assento*

⁵⁰ In the West, there prevailed the Scholastic doctrine, itself of Agustinian origin, of the unicity and indivisibility of the divine Substance, a teaching that considered it inconceivable that there could be any other distinction within God than that of the divine Persons. [...]. In the while, the Eastern Churches adopted the Hesychast doctrine, according to which in His Substance (*ousía*) God remains incomprehensible and invisible in this world, as well as in the world to come, but can be seen here, as well as in the after life, is His Operations (*enérgeiai*), which constitute the immanent aspect of God.

⁵¹ Este problema é realmente interessante e mostra os autores gregos em um ambiente de diferença em relação aos latinos. Um campo de estudos aqui se explana. A mais completa e recente discussão sobre o tema encontra-se em Tikhon Pino (2023), que recomendamos fortemente a leitura aos interessados. Ademais, exaustiva bibliografia é aí apontada. Em segundo lugar, mas não menos importante, veja-se o já importantíssimo trabalho de David Bradshaw (2004), bem como, do mesmo autor BRADSHAW, 2006, 2023.

⁵² Termo muitas vezes intercambiável com *dýnamis* e mesmo *próodos*, no caso de Dionísio.

no escondido" e vai além do que somos capazes de perceber dela. Simplesmente não se pode falar da essência divina. Não obstante, ainda há percepção. Essa percepção da bondade, ser, vida e sabedoria é manifesta pela Providência. É precisamente essa manifestação que é celebrada e explorada no *De Divinis Nominibus*. Alexander Golitzin afirma que “*enérgeia, é um termo básico empregado por Dionísio para expressar Deus ad extra. É usado diversas vezes em uma maneira equivalente à próodos [processão]*” (GOLITZIN, 1994, p. 60)⁵³. Ademais, Paul Rorem afirma: “*Dionísio admite que estes capítulos não são capazes de capturar a transcendente bondade, ser, vida e sabedoria da **oculta** divindade, mas podem discutir **como Deus é revelado como a suprema causa***” (ROREM, 1993, p. 154; grifos meus)⁵⁴. Dessa forma, temos acesso à atividade divina, reveladora de sua providência e de sua presença imanente, mas jamais da essência totalmente transcendente de Deus.

Para ilustrar este cenário neste contexto oriental, é oportuno que citemos, ainda que brevemente, alguns outros autores da região acerca desta questão da essência divina (transcendente) e suas *enérgeiai* (imanentes).

Tal questão aparece em gérmen já em Clemente de Alexandria:

Pois todo nome, em si, não expressa a Deus; mas todos, juntos, são indicativos do poder [*dýnamis*] do Onipotente. (Stromata 5.12.81-82).

E ainda:

Deus é distante em essência (*ousía*), mas próximo por seu poder que contém todas as coisas em seu enlace. (Stromata 5.12.81-82).

Gregório de Nissa afirma que os nomes divinos não remetem à divina essência, mas a suas *enérgeiai* (Cf. *Contra Eunômio* 2.17; 2.582; 3.5.58-60; 2.69-70); mas é Gregório Nazianzeno quem merece a citação:

[Deus] não tendo início no passado nem fim no futuro; [...], transcendendo toda concepção de tempo e natureza, somente adumbrado pela mente, e isso muito vaga e escassamente, não por aquilo diretamente concernente a Ele, mas **pelas coisas ao redor Dele** [*ouk ek ton kat' auton, all'ek ton peri auton*]; uma imagem [*phantasías*]; [...] que nos escapa assim que a concebemos, e

⁵³ [...] *energeia*, is the last of the basic terms employed by Dionysius to express God ad extra. It is used several times in a manner equivalent to *proodos*.

⁵⁴ Dionysius admits that these chapters cannot capture the transcendent goodness, being, life, and wisdom of the hidden Godhead, but they can discuss how God is revealed as the supreme Cause.

voa assim que dela tomamos nota. (Oração Teológica 38.7 [Sobre a Teofania], *Patrologia Graeca* 36:317B-C; grifos meus).

David Bradshaw comenta tal trecho afirmando que as coisas “*ao redor*” de Deus não são seres criados, mas Ele mesmo enquanto manifestado em seus atos. Este mesmo intérprete afirma que tal noção é equivalente à distinção “*ser divino supraessencial*” e as “*divinas processões*” em Dionísio, tal qual veremos nas próximas linhas.

Passemos a autores posteriores ao Pseudo-Areopagita. João Damasceno afirma “*que todos os poderes [do conhecimento, do estímulo vivente, da natureza, da criatividade] são chamados enérgeiai*” (*Exposição Exata* 37, 2.3); afirma ainda que a teologia, positiva ou negativa, trata não da essência divina, mas daquilo que dela se manifesta (*Exposição Exata* 4, 1.4). Máximo Confessor afirma: “[...] *cada enérgeia divina indica em si a Deus, total e indiviso, como que presente em cada criatura*” (*Ambigua*, 1257AB); e ainda:

São o bem, tais obras divinas juntamente a tudo que elas contêm em seus lógos. E simplesmente [tais obras são] toda sorte de vida e imortalidade e simplicidade e não mudança e infinidade, e todas as coisas que são contempladas ao **redor da essência divina**; as quais são a obra divina sem início no tempo. (*Patrologia Graeca* 90, 1100 CD; grifos nossos).

Ou seja, São Máximo Confessor concebe a contemplação de obras divinas – a bem da verdade dos nomes divinos – que estão ao redor (*peri*) da essência divina, mas não da essência em si. Por fim, como dito, em São Gregório Palamas encontra-se toda a profundidade da distinção *ousia* divina (totalmente transcendente e inconcebível) *versus* suas *enérgeiai* – as quais contemplamos e participamos.

De acordo com Palamas, então, “energia [*enérgeia*] é o mais ou menos comum nome das coisas contempladas ao redor [*peri*] de Deus” (*Contra Akyndinos* 3.13.49 (PS 3:199.13–14)), uma categoria expansiva dos atributos divinos, sejam positivos ou negativos. Inclui tudo na natureza compartilhada da Trindade, não somente poderes e o alcance das perfeições divinas, mas a totalidade daquilo que existe ao redor da essência divina essencialmente e desde toda a eternidade [...] “As coisas contempladas naturalmente ao redor de Deus”, então, não são ‘atividades’ no senso usual, mas atributos que marcam o ser divino eterna e necessariamente. (PINO, 2023, p. 117)⁵⁵.

⁵⁵ According to Palamas, then, “energy is a more or less common name of the things contemplated naturally around God,”²⁰⁷ an expansive category of divine attributes, both positive and negative. It includes everything in the shared nature of the Trinity, not only powers and a range of divine perfections, but the totality of what exists around the divine essence essentially and from all eternity. [...] “The things

Sobre o ponto, o mesmo Tikhon Pino afirma:

A distinção essência-energias [em Gregório Palamas] está, portanto, para além do que simplesmente os limites da autorrevelação. Também pretende funcionar como um *insight* metafísico sobre a diferença fundamental entre Deus e o ser criado. Ao contrário dos estratos criados na árvore porfiriana, que são cada vez mais especificados pela sua justaposição com outros seres criados, não há nada contra o qual o ser de Deus possa ser medido. Dizer que a essência é incognoscível é, portanto, dizer que Deus está numa categoria própria, ou melhor, não está absolutamente em qualquer categoria. No entanto, dizer que ele tem energias é dizer que os seres humanos podem, ainda assim, falar sobre ele e conhecê-lo, mesmo apesar desta transcendência radical. (PINO, 2023, p. 315)⁵⁶.

Desta forma, a manifestação de um Deus absolutamente outro é fruto da atividade (*enérgeia*) deste próprio Deus, ao se mostrar de maneira adequada ao ser criado. Somente assim poder-se-ia compreender a Deus como no ápice da “escada” da Criação, manifestando-se aos seres criados através de suas *enérgeiai* e não em sua *ousía* que ultrapassa qualquer compreensão. Mesmo os primeiros dos anjos, a quem se diz que desfrutam de Deus sem mediação, desfrutam das *enérgeiai* divinas (CH XIII, 4 505C, bem como CH XIII, 4 508A):

É Deus em suas energias quem está presente e ativo em sua criação. No Capítulo XIII [da CH] ele traz à existência a primeira categoria de anjos e assim à “participação de suas energias providenciais”. Deus “estende-se” em DN XIII a todas as coisas “por meio de seus dons infalíveis e energias incessantes”. A associação particular do termo com Deus ativo na criação é novamente corroborada pela frequência de seu aparecimento na CH e na EH, precisamente nos tratados que tratam especificamente das estruturas e modos do ser criado. Dos termos até agora discutidos, é o que está mais frequentemente e mais intimamente ligado à Providência divina, e é Deus como Providência que é o tema do DN (GOLITZIN, 1994, p. 61)⁵⁷.

contemplated naturally around God,” then, are not ‘activities’ in the usual sense but the attributes that mark the divine being eternally and necessarily

⁵⁶ The essence–energies distinction is therefore something more than simply the limits of self-disclosure. It is also meant to function as a metaphysical insight into the ultimate difference between God and created being. Unlike the created strata of the Porphyrian tree, which are increasingly specified by their juxtaposition with other created beings, there is nothing against which the being of God can be measured. To say that essence is unknowable is thus to say that God is in a category all his own, or rather, not in a category at all. Yet to say that he has energies is to say that human beings can, nevertheless, talk about him, and know him, even in spite of this radical transcendence

⁵⁷ It is God in his energies who is present and active in his creation. In CH XIII he brings the first rank of angels into being and so into “participation of his providential energies.” God “extends” in DN XIII to all things “by means of his unfailing gifts and unceasing energies.” The particular association of the term with God active in creation is again borne out by the frequency of its appearance in the CH and EH, 128 precisely the treatises dealing specifically with the structures and ways of created being. Of the terms so far discussed, is the one most often and most intimately linked with the divine Providence, 129 and it is God as Providence that is the subject of the DN.

Vejamos então como isso se dá.

2.3. Do um ao múltiplo: sobre a atividade e poder divino, ou, sobre sua providência.

Temos por certo que Dionísio era cristão. Essa afirmação pode parecer trivial, mas alguns estudiosos têm tentado identificar Dionísio como algum pagão tentando proteger dogmas pagãos em um mundo em constante cristianização (por exemplo: MAZZUCCHI, 2009 e LANKILA, 2011). Essa afirmação não nos parece correta. Antes, mostra o ímpeto do século XX, após a descoberta da filiação de Dionísio a Proclo, em realçar os traços neoplatônicos do Areopagita. Mas estes estudos, ao focarem no neoplatonismo, esquecem que Dionísio é também muito influenciado pela Patrística Oriental. E neste quesito juntamo-nos a Golitzin ao afirmar que:

Os neoplatônicos em particular não receberam muita atenção como alguns creem que deveriam [nessa pesquisa]. Aqui nós, talvez, sejamos faltosos, mas tão grande é o volume de literatura já devotada à sua presença no CD, e tão pouco o que acrescentaríamos a isso, que nos sentimos escusados de devotar muito de nosso limitado espaço a eles (GOLITZIN, 1994, p. 43)⁵⁸.

Dito isso, retornemos ao ponto inicial deste parágrafo: temos por certo que Dionísio era cristão⁵⁹. A influência patrística e até mesmo neotestamentária sobre o *Corpus* é bastante significativa. Enquanto muito tem sido discutido sobre a presença do neoplatonismo no *Corpus Dionysiicum*, há notavelmente menos estudos sobre as possíveis influências cristãs. Por esse motivo, manteremos um foco constante nesse aspecto.

Ao afirmar que Dionísio era cristão, estamos sublinhando o viés criacionista do texto. E aqui vemos uma diferença importante entre Dionísio e o neoplatonismo. No neoplatonismo a emanção da primeira hipóstase (o Um) se dá por *necessidade*.

⁵⁸ The Neoplatonists in particular do not received as much attention as some will feel they should. Here we may perhaps be faulted, but so great is the volume of literature already devoted to their presence in the CD, and so little do we have to add to it, that we felt we might be excused devoting much of our limited space to them.

⁵⁹ Tentaremos mostrar, nos capítulos sobre a hierarquia celeste, que esta hierarquia celeste é caráter premente de um cristianismo comprometido e ortodoxo.

Esse Um, afirma Plotino, de tanta perfeição, necessariamente, como que “transborda de si” em sua superabundância, e assim vêm à existência as demais esferas do real (Enéada V, 2, 8-9)⁶⁰.

A Tearquia de Dionísio não opera assim. A criação não é um ato de necessidade. Não há um “transbordamento” da superabundância divina, mas antes e essencialmente a criação é um ato da *vontade* divina. Deus criou por vontade e não necessidade.

O bem se difundindo por si mesmo do neoplatonismo não é o Deus de São Paulo ‘que chama aquilo que não existe como se já existisse’ (Romanos 4:17). A criação é uma obra de sua vontade e não de sua natureza” (LOSSKY, 1944, p. 85)⁶¹.

Corroborando as palavras de Lossky, podemos citar Dionísio quando trata no capítulo 4 do *De Divinis Nominibus* acerca do amor. Nele vemos a Deus como origem do movimento de amor.

Em uma palavra, o que pretendem os teólogos ao chamar-lhe de amor [éros] e afeição [agápe]? Já outras vezes amável [eraston] e afável [agapetón]? Pois, de um é causa, o autor e o produtor do amor; em outro aspecto é Ele próprio. Por um lado, é movido, por outro move. (DN, IV 14, 712C).

“*Deus é amor*”, declara Jesus segundo São João Evangelista. Dionísio, ao analisar os termos *éros* e *agápe*, destaca que Deus é amor no contexto de um movimento de “sair de si”. Aqui, encontramos um ponto crucial sobre a processão e a permanência (*próodos e moné*).

Ouso acrescentar que isso não é menos verdade: o autor de todas as coisas, pelo amor bom e belo a todas as suas obras, pela superabundância da sua bondade amorosa, sai de si mesmo para exercer sua providência para com todos os seres e como que os cativa pela sua bondade, pela sua afeição [ágapese] e pelo seu amor [éroti]. É assim que, em um lugar afastado que está acima de tudo e é separado de tudo, ele se deixa descer em direção a

⁶⁰ Certamente, existem nuances importantes nesse contexto, pois essa questão revela uma série de complexidades fundamentais, as quais não entraremos no mérito. A questão é que, como afirma Fronterotta: “*toute réalité, une fois qu'elle est parvenue à sa perfection, engendre par nécessité*” (FRONTEROTTA in PLOTIN, 2003). Apesar disso, o Uno não é condicionado por nada fora de si, e sua emanção não decorre de uma necessidade externa, mas é intrínseca à sua própria natureza. Ele não é compelido a “transbordar” ou emanar, mas o faz de forma natural, porque a plenitude do Uno é tão completa que transborda inevitavelmente, como a luz de uma lâmpada que ilumina ao simplesmente existir.

⁶¹ Le Bien se diffusant par lui-même du néoplatonisme n'est pas le Dieu de saint Paul “qui appelle ce qui n'existe pas comme ce qui existe” (Ro 4, 17). La création est une œuvre de volonté et non de nature”

todos os seres, graças a esta potência [dýnamis] estática, supersubstancial e indivisível que lhe pertence; (DN 4,13 712A-712B)⁶²

Estas palavras são reveladoras e importantíssimas para o que estamos aqui afirmando: 1) o autor de todas as coisas, 2) devido ao amor para com todas as suas obras, 3) sai de si mesmo. “*Deixa-se descer em direção a todos os seres, graças à dýnamis*⁶³” que lhe pertence. O que lhe motiva é o amor providencial. E assim há a possibilidade de criação. Ysabel de Andía afirma que a processão (*próodos*) é uma das três dimensões do amor divino em Dionísio. Ademais, a própria encarnação é um ato de amor (*philanthropia*) de Cristo, que saiu de seu anterior mistério para manifestar-se entre nós (*Ep.* 3) (DE ANDÍA, 1996, p. 145). Lossky é esclarecedor, neste quesito, ao afirmar:

Ora, a criação *ex nihilo* significa justamente um ato produtor de alguma coisa “fora” de Deus, a produção de um sujeito absolutamente novo, não tendo nenhum fundamento nem na natureza divina, nem em uma matéria ou possibilidade de ser qualquer fora de Deus. Podemos dizer que pela criação *ex nihilo* Deus doa lugar a alguma coisa fora dele mesmo, que ele põe o “fora” ou o “nada” ao lado de sua plenitude. Ele dá lugar a um sujeito absolutamente outro, ***infinitamente distante de si***, “não pelo lugar, mas pela natureza” (*ou tópo alla phísei*), segundo a palavra de São João Damasceno (LOSSKY, 1944, p. 85) [grifos nossos]⁶⁴.

Na mesma esteira, Golitzin afirma:

Chegamos então à seguinte equação fundamental do pensamento dionisiano: se a criatura somente pode encontrar Deus em sua transcendência através de um “ir além” de seu próprio ser; então, conversivamente, Deus pode entrar em relação, incluindo o ato da criação, somente através de uma espécie de “auto-transcendência” (GOLITZIN, 1994, p. 48)⁶⁵.

⁶² Utilizo a tradução de Bento Silva Santos, com adaptações.

⁶³ Como dito acima, termo intercambiável com *enérgεια* neste contexto.

⁶⁴ Or, la création *ex nihilo* signifie justement un acte produisant quelque chose en dehors de Dieu, la production d'un sujet absolument nouveau, n'ayant aucun fondement ni dans la nature divine, ni dans une matière ou possibilité d'être quelconque en dehors de Dieu. On peut dire que par la création *ex nihilo* Dieu donne lieu à quelque chose en dehors de Lui-même, qu'il pose l'"en dehors" même ou le néant à côté de sa plénitude. Il donne lieu à un sujet absolument autre, infiniment éloigné de Lui, "non par le lieu mais par la nature" (οὐ τόπω ἀλλὰ φύσει), selon la parole de saint Jean Damascène.

⁶⁵ we arrived then of the following fundamental equation of dionysian thought: If the creature may only encounter God as the latter is in his Transcendence through "passing out" of its proper Being, then conversively God may enter into relationship, including the Act of Creation, only through a kind of "self-transcendence".

Veja-se, o que estamos afirmando e que encontra eco nos comentadores acima é: Deus, em sua essência, é completamente outro, transcendente; a concepção dessa essência divina deve ser totalmente radical e essa transcendência a tudo o mais que há deve ser sempre tida em mente. Entretanto, houve uma espécie de “saída de si” da parte de Deus, para que algo novo pudesse vir à existência: processão (*próodos*) e providência (*prónoia*) que se manifestam pelas energias divinas. Amor e criação (processão) estão intimamente ligados. Christian Schafer chamará este movimento de “processão amorosa de Deus” que caracteriza a realidade através dos nomes divinos (SCHAFER, 2006, p. 67). Ysabel de Andía caracteriza o amor divino como o "*poder de geração no seio do bem*", isto é, intrínseco ao bem ou na mesma natureza que o bem. Essencialmente, isso implica que o amor divino é a causa de tudo o que existe. De Andía refere-se a isso como "*a última audácia de Dionísio*" (DE ANDÍA, 1996, p. 145).

O que De Andía descreve como audácia, nós consideramos como inovação, um afastamento da doutrina neoplatônica e uma aproximação da Patrística, especialmente dos Padres Capadócijs. Estes atribuem à divindade uma mesma substância, e ao fazerem isso, levam Dionísio a atribuir a um único princípio todos os nomes que, no neoplatonismo, são atribuídos a diversos seres. Cícero Cunha Bezerra acertadamente demonstra como tal noção de aproximação de Dionísio à teologia trinitária capadócia já foi notada por diversos estudiosos, entre eles, Piero Scazzoso, Urs Von Balthasar, Ysabel de Andia, H. D. Saffrey, Werner Beierwaltes (BEZERRA, 2009, p. 21).

Ou seja, em Deus, estão apostos todas as perfeições no mais alto grau, toda a bondade e unidade primordial, mas também todo amor, graça, vontade e providência. Portanto, não é possível haver uma diferenciação na aplicação de atributos entre hipóstases, mas antes, todos devem ser aplicados à Tearquia.

Assim, tendo o amor divino como motor no seio do bem há a processão e criação de algo de natureza distinta de Deus, um ser, tal qual podemos conceber^{66 67}.

⁶⁶ Sobre o amor divino em Dionísio Cf.: ARMSTRONG, 1961; RIST, 1966; DE VOGEL, 1981; BUCKLEY, 1992.

⁶⁷ Neste contexto, a noção de próodos deve ser compreendida como distinta da ideia neoplatônica de emanção. Enquanto no neoplatonismo a realidade emanada mantém uma continuidade ontológica com o Uno, sendo vista como uma extensão ou desdobramento natural deste, a criação cristã *ex nihilo* introduz um conceito radicalmente diferente: a alteridade absoluta entre Deus e a criação. A criação, como vimos anteriormente, não é uma extensão do ser divino, mas a origem de algo totalmente outro. Deus, como o criador transcendente, chama à existência algo que não apenas não fazia parte de si, mas que se encontra numa relação de infinita distância ontológica. Essa alteridade evidencia que o ser

É o poder divino (*dýnamis*) que faz surgir tudo o que existe. E embora tudo o que existe seja algo totalmente distinto, completamente novo, está intrinsecamente ligado à causa primordial, revelando, assim, essa mesma causa. É a providência divina (*prónoia*) que dá origem a tudo como um ato de amor. No entanto, sua obra não se limita à criação; ela também revela, em todas as coisas, seu próprio ser e providência divina. Nas palavras de Dionísio “*Ele se deixa descer em direção a todos os seres, graças a esta potência estática, supersubstancial e indivisível que lhe pertence*”, como citado acima. Cada manifestação da Tearquia, revela um *Nome Divino*.

Não trataremos de todos os nomes ao qual Dionísio faz alusão no *De Divinis Nominibus*. Entretanto, além do bem e do uno que tratamos acima⁶⁸, três nomes nos parecem primordiais no que temos tratado. São eles: ser, vida e sabedoria. Mas antes de entrarmos na análise destes termos, um parêntese é necessário.

O tratado *De Divinis Nominibus* insere-se em uma tradição relacionada a comentários ao diálogo “*Parmênides*” de Platão. Diversos dos Nomes Divinos ali expostos estão relacionados ao que se discute naquele diálogo: o uno que não é, e o uno que é (primeira e segunda hipótese daquele diálogo, respectivamente). Existem determinados nomes que o neoplatonismo aplica somente à primeira hipótese (o uno que não é) e outros nomes que aplica somente à segunda hipótese (o uno que é). Em *De Divinis Nominibus* Dionísio atribui todos os nomes à divindade inteira, ou seja, não faz a distinção que há no platonismo: há uma radicalização quanto ao primeiro princípio. Repetimos, a influência capadócia aqui se faz sentir: a Trindade que comunga da mesma natureza; Deus uno e trino; simples em si e total em si; sem mescla ou partição; o supremo mistério. Eugenio Corsini é lapidar ao explicar tal

criado não compartilha da essência divina, sendo, por definição, contingente, finito e dependente. Mesmo ao considerar a noção de processão, o cristianismo mantém esse contraste nítido. Enquanto no neoplatonismo a processão reflete uma continuidade necessária da plenitude do Uno, a criação *ex nihilo* é um ato livre e soberano, que resulta na existência de algo profundamente distinto e separado do Criador. Este “infinitamente outro” sublinha a liberdade divina e a dependência completa da criação, ao mesmo tempo em que protege a transcendência divina de qualquer ideia de diluição ou confusão ontológica com o mundo criado. Portanto, a alteridade entre Deus e a criação não é apenas uma diferença de grau, mas de natureza. Isso reforça uma visão em que o relacionamento entre Criador e criatura é mediado por uma distância essencial, embora sustentado pela livre iniciativa divina que continuamente mantém e dá sentido à existência do mundo criado.

⁶⁸ Bem e uno são o primeiro e o último nomes expostos em DN, respectivamente. Há um itinerário, uma estrutura nestes nomes. Diversos autores fizeram tentativas de explicar da maneira mais adequada a estrutura interna do texto. Em recente pesquisa, fundamental para o que aqui expomos, Schafer (2006) propôs uma interpretação. Nesta sua interpretação, propõe grande importância, geralmente deixada de lado, ao termo *moné* (permanência). Seguimos tal autor no que passamos a afirmar.

questão: mostra claramente mais uma devida importante distinção entre Dionísio e a tradição neoplatônica precedente.

E esse primeiro ponto de contato com Parmênides encontra confirmação, bastante sensacional, logo depois, quando o autor chega ao que, segundo sua declaração explícita, constitui o verdadeiro tema do capítulo: a definição de Deus como Um e suas relações com a multiplicidade. E é precisamente aqui, neste parágrafo de capital importância para toda a formulação do *De Divinis Nominibus*, que Dionísio faz seu mais radical distanciamento de Proclo e introduz a inovação fundamental, que lhe permite estruturar sua teologia segundo uma perspectiva totalmente diferente, embora fielmente inserida em esquemas neoplatônicos. Na verdade, ele define o Deus cristão, criador do universo, com a famosa fórmula Aquele-que-é (*én ón*), tirada da 2ª hipótese do Parmênides platônico, ao mesmo tempo que aplica a ele a fórmula da 1ª hipótese: Aquele que não é (ou melhor, segundo o esclarecimento introduzido pela exegese neoplatônica, Aquele que está acima do ser). Ou seja, Dionísio, entrando neste ponto na longa fila de intérpretes do diálogo platônico, provoca abruptamente a reunificação em um só sujeito das duas primeiras hipóteses, daquele que está acima do ser e daquele que é participado por ser. Essa atitude permite que ele traga de volta e se reconecte ao mesmo e idêntico Um, ao único Deus, teologia negativa e positiva, ao contrário de Proclo, que é forçado a reservar apenas a primeira hipótese para o Um (ou seja, teologia apofática) e aplicar a segunda hipótese (= teologia positiva) para as divindades inferiores ao Um (CORSINI, 1962, p. 43)⁶⁹.

Vemos Dionísio deixar clara sua posição quanto à opção por aplicar só e inteiramente a Deus todos os nomes divinos no capítulo V do DN. Aí lemos:

Mas não desejamos distinguir o bem, o ser, a vida, e a sabedoria, nem dizer que haja muitos princípios e divindades superiores e inferiores que produzem estas ou aquelas coisas, mas que de um só Deus são todas as boas processões e todos os nomes divinos por nós celebrados, e que um nome é a manifestação da Providência perfeita de um só Deus, e os demais, a manifestação de coisas mais universais ou particulares Dele. (DN V, 2, 816D-817A)⁷⁰.

⁶⁹ E questo primo punto di contatto con il Parmenide trova una conferma, abbastanza clamorosa, subito dopo, allorché l'autore giunge a quello che, secondo la sua dichiarazione esplicita, costituisce l'argomento vero e proprio del capitolo: la definizione di Dio come uno e i suoi rapporti con la molteplicità. Ed è proprio qui, in questo paragrafo di capitale importanza per tutta l'impostazione del *De div. nominibus*, che Dionigi opera il suo distacco più radicale da Proclo e introduce l'innovazione fondamentale, che gli permette di strutturare secondo una prospettiva totalmente diversa tutta la sua teologia, pur calata fedelmente entro schemi neoplatonici. Egli infatti definisce il Dio cristiano, creatore dell'universo, con la celebre formula l'uno-che-è (*én ón*), tratta dalla 2ª ipotesi del Parmenide platonico, pur applicandogli anche la formula della 1ª ipotesi: l'uno che non è (O meglio, secondo la precisazione introdotta dall'esegesi neoplatonica, l'uno che è sopra l'essere). Dionigi cioè, inserendosi a questo punto nella lunga schiera degli interpreti del dialogo platonico, opera bruscamente la riunificazione in un unico soggetto delle due prime ipotesi, dell'uno che è sopra l'essere e dell'uno che è partecipato dall'essere. Questo atteggiamento gli permette di ricondurre e ricollegare allo stesso e identico uno, all'unico Dio, tanto la teologia negativa quanto quella positiva, a differenza di Proclo che è costretto a riservare all'uno soltanto la prima ipotesi (cioè la teologia apofatica) e ad applicare la seconda ipotesi (=teologia positiva) alle divinità inferiori all'uno.

⁷⁰ Utilizo a tradução de Bento Silva Santos, com algumas adaptações.

Vemos aqui claramente a aplicação a Deus de todos os nomes divinos presentes na obra, além de demais possíveis. Se é possível fazer uma distinção, seria com relação ao nome bem, que expressa a providência universal, ao passo que os outros nomes se referem a coisas mais gerais ou particulares. Mas todos são nomes aplicados à Tearquia Cristã. Tearquia esta que a tudo transcende, até mesmo ao Um neoplatônico parmenidiano (BRANDÃO, 2005, p. 93). Ademais, mais uma vez, a afirmação procleana dos diversos níveis intermediários como co-criadores é totalmente rechaçada. Dionísio afirma não haver múltiplas causas, com capacidade eficiente (criativa) inferiores ou superiores, mas antes, tudo se deve a uma única causa.

E fechamos este parêntese. Voltemos à tríada ser, vida, sabedoria.

A hierarquização do *kósmos* fica mais clara quando o filósofo trata dos nomes divinos ser, vida e sabedoria. Esta tríada é essencial para o que tratamos. Derivada de Proclo, Dionísio a utiliza para seus próprios fins e com isso polemiza novamente com o neoplatônico. Recorremos a Corsini novamente:

[...] acreditamos ter descoberto aqui, na polêmica aberta de Dionísio contra o uso que Proclo faz da tríada inteligível no sentido teológico-metafísico, não apenas um dos pontos focais da síntese dionisíaca entre o pensamento cristão e neoplatonismo, mas também um argumento para a localização cronológica de Dionísio após Proclo. De fato, desde a redução da tríada procleana (ser, vida, mente) a uma função puramente categórica e paradigmática (embora no sentido do realismo platônico de manifestação ontológica da essência divina) permite a Dionísio trazer de volta a Deus os atributos teológicos que Proclo dispersa, ao longo da escala descendente das essências divinas, das *hénadas* suprasubstanciais aos deuses imanentes no *kósmos*. E a posterioridade de Dionísio resulta precisamente do fato de ele reagir polemicamente, de forma explícita, contra o arranjo procleano (CORSINI, 1962, p. 51)⁷¹.

O início do quinto capítulo do DN é primordial para o que afirmamos aqui.

Ali Dionísio discorre sobre esta tríada de nomes divinos.

⁷¹ [...] crediamo di aver scoperto qui, nelle polemiche aperte di Dionigi contro l'utilizzazione che Procle fa della triade intelligibili in senso teologico-metafisico, non soltanto uno dei punti nevralgici della sintesi dionisiana tra pensiero cristiano e neoplatonismo ma anche un argomento per la collocazione cronologica di Dionigi dopo Proclo. Poiché infatti la riduzione della triade procliana (esse, vita, mente) a una funzione puramente categoriale e paradigmatica (pur nel senso del realismo platonico di manifestazione ontologica dell'essenza divina) permette a Dionigi di ricondurre a Dio gli attributi teologici che Proclo disperde via via lungo la scala discendente delle essenze divine, dalle *énades* soprassostanziali fino agli dei immanenti nel cosmo. E la posteriorità di Dionigi risulta proprio dal fatto che egli reagisce polemicamente, in modo esplicito, contro la sistemazione procliana

O nome ser até todo o provido de ser se estende e está para além (*hyper*) de todos os seres. O nome vida até todo o provido de vida se estende e está para além (*hyper*) de toda vida. O nome sabedoria (*sophía*) se estende até todo o provido de inteligência (*nóero*) e racionalidade (*logiké*) e sensibilidade (*aisthetiké*) e está para além (*hyper*) destes (DN V 1, 816B).

Aqui se vê uma hierarquização ontológica dos seres a partir das participações na causa primeira. Observamos seres que meramente existem, participando do ser; seres que existem e sentem (possuindo vida, seja sensível ou vegetativa), participando do ser e da vida; e seres dotados de inteligência (em algum grau), participando do ser, da vida e da sabedoria (*sophía*). Mostra-se claro uma concepção de graus dos seres. Todos provêm da mesma fonte e participam de perfeições a mais ou a menos nesta fonte e causa universal. Entretanto, há uma distinção ontológica no que diz respeito às participações. Seres que participam em mais nomes divinos, em especial nesta tríada, possuem maiores perfeições e potencialidades, o que os torna aptos a participarem em um nível mais profundo da causa primeira. Isso revela uma proximidade maior dessa causa primeira e, portanto, na terminologia neoplatônica, seres mais unificados do que outros. Da mesma forma, expressam melhor a causa primeira e sua bondade. Há que se notar também que estes graus de participações, que denotam graus de dignidade ontológica, remetem à distância da causa primeira. Em outras palavras, no que se trata do posicionamento dos seres na “escada do real”, possuir mais perfeições e mais participações revela um grau de proximidade com a causa primeira, uma unificação maior: seres que possuem mais participações estão mais próximos da causa primeira. Há aqui uma profunda relação com o neoplatonismo, mesmo o plotiniano. Entretanto, não esqueçamos das diferenças, conforme lemos nas palavras de Schafer:

Primeiramente, em contraste com o platonismo pagão, Deus no DN é a primeira e única força criativa. Ele traz todas as coisas à existência, e nenhum outro “link” ou nível na cadeia de seres o faz. Onde Plotino e Proclo pensam no espírito ‘emanando’ vida, e vida ‘emanando’ ser de menor intensidade ontológica, e assim por diante, no DN tudo diferente de Deus é imediatamente criado por Deus. ‘Abaixo’ de Deus, verticalmente falando, não há seres que fora de sua ‘permanência’ de identidade procedem criativamente para além de si próprios. [...], portanto nenhum deles é um criador em si mesmo (SCHAFFER, 2006, p. 62)⁷².

⁷² First, in contrast to pagan Platonism, God in DN is the one and only creative force. He brings everything forth, and no other ‘link’ or ‘level’ of the chain of being does so. Whereas Plotinus and Proclus think of spirit ‘emanating’ life, and life ‘emanating’ beings of lesser ontological intensity, and so on, in DN everything different from God is created immediately by God. ‘Below’ God, vertically speaking, there

Schafer toca num ponto também essencial quanto ao cristianismo de Dionísio. Não é possível que haja co-criadores emanando ser na hierarquia do real. O neoplatonismo é prolífico ao atribuir capacidades criativas aos diversos níveis intermediários, em especial, no mundo inteligível. Em suma, defendia-se que o ser era também passado na esfera do real. Schafer, no trecho acima, bem lembra que Plotino reconhece que o Intelecto emana a Alma, e Proclo reconhece nos deuses inferiores, capacidades criativas de maneira semelhante ao primeiro. Ou seja, há níveis inferiores ao primeiro princípio que transmitem ser de alguma maneira, ou pondo de outro modo, participam no surgimento de novos seres transmitindo ser ao agir. Em Dionísio isso é inadmissível. Textualmente temos mais de uma alusão explícita a isso no *Corpus Dionysiacum* (DN V. 2, 816D-817A; e XI. 6, 953D). Em suma, é suficiente afirmar que os níveis inferiores da criação, conforme delineados por Dionísio, não comunicam o ser; ou seja, não são co-criadores. Em vez disso, toda a criação é uma manifestação direta e emanada do primeiro princípio da amorosa ação de Deus. Não há participação direta nisso dos anjos, por exemplo.

2.4. Do kósmos criado: Teofania e hierarquia

Se a ação divina, através de sua providência amorosa, é responsável por trazer à existência algo no universo além de si mesma, como exatamente isso ocorre? Em outras palavras, de que forma essa providência se revela na criação?

Existem duas noções que nos parecem centrais para a compreensão do universo esposado por Dionísio. A primeira delas está diretamente ligada ao que temos tratado, a saber, o “sair de si” de Deus, sua providência e “presença” em tudo o que há, suas *energeiai*. A esta presença dá-se o nome de *teofania*. Eric Perl, em recente e importante livro (PERL, 2007), afirma que a filosofia de Dionísio Areopagita é uma filosofia da teofania, ou seja, a teofania é o centro da filosofia de Dionísio. Por outro lado, o grande clássico de René Roques (ROQUES, 1954), dá grande ênfase à noção de hierarquia e chama tal universo (dionisiano) de eminentemente hierárquico. Num primeiro momento, não vemos um confronto entre duas ideias antagônicas, mas sim noções complementares e poderíamos afirmar que a filosofia de Dionísio neste

are no beings that out of their 'stand-still'-identity proceed creatively out of themselves. [...] therefore not one of them is a creator itself.

quesito da constituição do real é uma hierarquia teofânica. Entretanto, nos parece certo que há mais menções nos textos dionisianos à noção de hierarquia e suas consequências do que à teofania. A despeito disso, para nossa exposição as duas visões são importantes; vejamos a medida em que cada uma se expõe ao que temos tratado.

2.5. Da Teofania.

Vimos acima que Deus como que “sai de si” para “dar lugar” a outrem. A criação é, então, uma espécie de “um passo ao lado” para haver “espaço” para algo além de Deus. Este ponto primordial de toda existência vêm à tona com as processões divinas. Vimos ser um ato de amor o pôr em movimento tudo o que há. Ademais, na criação, Deus comunica dons ao universo; há uma providência. Mas há diferentes dons exarados à criação. Os seres são distintos. Existem seres com diferentes capacidades. Estas diferenças de dons recebidos fazem com que haja um ordenamento hierárquico no real. Cada ser é posicionado no universo de acordo com esse encadeamento provindo da providência divina. Dionísio afirma que Deus é tudo em todas as coisas (denotando sua providência e amor na distribuição de dons: sua imanência) e nada em nenhuma (mantendo sua total transcendência) (DN VII. 3, 872A). Os textos no *Corpus* são claros quanto a este ponto. A título de exemplo, novamente nos deteremos no trecho abaixo:

[...] e o bem, como dizem as escrituras, é aquele a partir do qual todas as coisas são e vem a existência, como que deduzidas de uma causa perfeita, e no qual todas as coisas subsistem, como que protegidas e contidas em um recesso onipotente, para qual todas as coisas convergem, assim como para o limite próprio a cada uma, e o qual todas as coisas desejam: as inteligíveis e as racionais por modo de conhecimento, e as sensíveis por modo de sensação, e as privadas de sensibilidade, por um movimento inato de instinto vital, e as privadas de vida e que somente existem, pela simples participação na substância. DN IV, 4, 700B⁷³.

⁷³ Utilizo a tradução de Bento Silva Santos.

Quanto a este trecho, gostaríamos de sublinhar e retomar alguns pontos de que temos tratado. A primeira frase do passo nos relembra dos movimentos de processão (*próodos*), permanência (*moné*) e retorno (*epistrophé*). O que elucidava o ponto mais imediato de nosso tratamento é a segunda parte: todas as coisas tendem à causa primeira também como fim último; e aí há a exemplificação dos seres conforme suas perfeições recebidas. O interessante é que não importa o local em que o ser está disposto na cadeia do real, se o mais alto anjo ou a menor partícula de pó: tudo tende a Deus em retorno (*epistrophé*). Este posicionamento advindo das perfeições recebidas está assim disposto no trecho: seres que retornam a Deus por via: 1) de inteligência e razão (anjos e seres humanos, respectivamente); 2) os sensitivos, por modo de sensação; 3) os que tem vida, por seu instinto vital; e 4) os privados de vida e que somente existem, pelo simples fato de participarem no ser.

O ponto central aqui é que cada um dos seres existentes possui perfeições que o remetem à causa primeira. A esta causa eles devem a existência. Desta causa são efeitos e, portanto, carregam em si uma imagem (*eikón*) da causa primeira. Aqueles que integram e têm razão possuem perfeições que os fazem aproximarem-se sobremaneira da primeira causa, pois existem, vivem, sentem e integram e raciocinam. Mas os segundos, também possuem grandes perfeições, pois existem, vivem e sentem. Os terceiros, por existirem e viverem, e os últimos por, ao menos, existirem, remetem-se à causa primeira. É importante notar aqui uma concepção comum na Antiguidade: o mundo é uma totalidade ordenada (*kósmos*) em que cada ser está posicionado (*táxis*) a partir de suas perfeições e coopera para aquela ordem, na medida exata de suas perfeições.

Eric Perl elucidava a questão ao afirmar:

A hierarquia da realidade inteira, portanto, do mais alto serafim à menor partícula de poeira, é a imediata presença e manifestação de Deus, de unidade e bondade, de acordo com os diferentes modos e graus que constituem os diferentes níveis do ser (PERL, 2007, p. 73)⁷⁴.

Note-se, Deus é a causa primeira e última da produção de *todos* os seres do universo. Ele, e somente ele, faz com que as coisas venham à existência *ex nihilo*. Ao contrário dos neoplatônicos, que concebiam níveis hierárquicos de seres e os

⁷⁴ The entire hierarchy of reality, therefore, from the highest seraph to the least speck of dust, is the immediate presence and manifestation of God, of unity and goodness, according to the different modes and degrees that constitute the different levels of being.

consideravam co-criadores dos níveis subordinados, Dionísio atribui claramente a Deus, e somente a Deus, o papel de criador de todas os níveis da realidade. Isso está clara e textualmente exposto em DN XI.6, 953D:

Nem dizemos que existe outra divindade geradora de vida que não a vida super divina, causa de todos os seres que vivem e da vida em si; nem dizemos, para resumir, que existem substâncias e substratos primeiros e criadores dos seres, que alguns, por equívoco, proclamam deuses e criadores dos seres, que, para falar com verdade e propriedade, não são deuses, na medida em que não existem, nem o são os pais deles. (DN XI.6, 953D)⁷⁵.

Aqui vemos Dionísio não somente afirmando o que exprimimos acima, a saber, o papel de criador exclusivo a Deus, como vemos uma crítica direta aos neoplatônicos, em especial a escola Procleana, mas sem esquecer de seus predecessores. “*Nem dizemos que existe outra divindade geradora de vida que não a vida super divina*”; e “*alguns, por equívoco, proclamam deuses e criadores dos seres, que [...] não são deuses, na medida em que não existem*”. O que Dionísio reconhece é haver transmissão de iluminação entre os níveis ontológicos dos seres, mas não há transmissão de ser, não há co-criação.

Dissemos acima haver uma espécie de escalada nos dons divinos na hierarquia do real. É preciso que detalhemos melhor este ponto.

O neoplatonismo legou uma compreensão da realidade a partir de uma causa primeira transcendente e diferente de tudo o que há: a unidade primordial e absoluta, conhecida como uno ou bem. Antes disso, o médio platonismo, em diálogo com a tradição aristotélica, trouxe ênfase a uma esfera relacionada ao termo intelecto (*nous*), buscando adequar tal termo à filosofia platônica. Dessa mistura advinda do mundo inteligível platônico, em diálogo com aportes aristotélicos⁷⁶ relacionados ao intelecto, o neoplatonismo funda as emanações do real⁷⁷: da perfeição absoluta do primeiro princípio, total unidade (o uno do diálogo *Parmênides*, mas também a ideia do bem da *República*) em emanação e transbordamento de si, surge um segundo

⁷⁵ Utilizo a tradução de Bento Silva Santos.

⁷⁶ Arnal (2006, pp. 57-64) traz importantes informações deste diálogo e a medida em que Aristóteles contribui para aclarar a noção de *nous* (intelecto), bem como a questão da recepção de tal noção, o que abrirá caminho para o *nous* como *hipóstase*.

⁷⁷ A demarcação historiográfica de tal formulação de conceitos, por certo que não é tão simples assim. Médio e neoplatonismo não se viam a si mesmos com tais adjetivos (médio e neo), mas simplesmente se identificavam como platônicos. Entretanto, é possível ver uma influência do que hoje convencionou-se chamar de médio platonismo e um desenvolvimento e aprofundamento disso por Plotino, Porfírio, Jámblico e Proclo (ZAMBON, 2002, p. 27-30).

nível de realidade e existência: a hipóstase intelecto. Esta hipóstase é aquela que pensa a si mesma e contempla o uno. Assim, neste pensar a si e na contemplação do uno, gera a totalidade das formas inteligíveis (o mundo inteligível platônico), sendo também a inteligência que as pensa. Quando realiza tal ação assemelha-se ao uno, pois contém em si a totalidade dos seres de todas as coisas possíveis; atinge a perfeição e também transborda, emana. Desse transbordamento surge a terceira hipóstase, chamada de alma (una e múltipla: hipóstase, alma do mundo, mas também as almas particulares). Esta alma também se volta para suas causas: contempla o intelecto e o uno, e desta contemplação dá origem ao mundo sensível, à imagem do demiurgo do *Timeu* de Platão (Cf. BRANDÃO, 2012, p. 48).

A reflexão neoplatônica tem em si uma hierarquização da realidade. Todos os seres são posicionados na medida em que estão mais próximos ou distantes da causa primeira, do uno-bem. Dominique O'Meara fez detalhado estudo em que buscou averiguar estruturas hierárquicas no pensamento de Plotino. Afirma este intérprete acerca do neoplatonismo em geral:

Essa anterioridade ou posteridade se referiria à "situação" ou status (a categoria ou nível) que caracteriza um ente (ou certo número de entes) em relação a um princípio particular. Uma hierarquia ontológica, por exemplo, se apresentaria como uma gradação de entes indo do "maior" ao "menor", ou seja, dos níveis anteriores aos níveis posteriores, na medida em que tais entes se aproximam ou se distanciam do ente verdadeiro (O'MEARA, 1975, p. 6)⁷⁸.

Um ponto importante que O'Meara elucida é o de que o princípio de gradação, hierarquização ou anterioridade/posterioridade é marca primaz no pensamento neoplatônico. Os seres mais próximos da causa primeira (anteriores) possuem um maior grau de "unidade". Em outras palavras, eles não se distanciaram tanto na multiplicidade das coisas, especialmente as materiais, e não perderam o verdadeiro ser: o inteligível. Os seres que estão mais próximos das hipóstases primordiais são bem-aventurados e ontologicamente mais dignos do que outros que não desfrutam de tal presença. Um simples exemplo: uma alma desencarnada que

⁷⁸ Cette antériorité ou postériorité se référerait à la "situation" ou statut (le rang, ou niveau) qui caractérise un être (ou un certain nombre d'êtres) par rapport à un principe particulier. Une hiérarchie ontologique, par exemple, se présenterait comme une gradation des êtres allant du "plus" vers le "moins", c'est-à-dire des niveaux antérieurs aux niveaux postérieurs, dans la mesure où ces êtres s'approchent ou s'éloignent de l'être véritable.

contempla o inteligível, que está voltada para o intelecto, é um ser de maior status ontológico e melhor posição do que uma pedra, que é simples matéria informada.

O cristianismo não está muito distante desta concepção, não ao menos, na concepção hierárquica dos seres. Antes, como já dito, no diálogo com a tradição platônica forma e refina sua teologia, seja em termos terminológicos, seja na própria concepção da realidade contemplada e/ou revelada. A própria criação divina é também concebida em níveis ontológicos. Admite-se que existe, por exemplo, um nível superior ao mundo material. Seres que, por sua natureza, estão mais próximos a Deus, que o contemplam de maneira não mediada pela matéria e estão a seu serviço imediato e direto: seus *mensageiros*. A estes seres a tradição judaico-cristã deu o nome de *anjos*.

Como dito acima, pseudo-Dionísio Areopagita faz uma notável síntese destas duas tradições. Usa de termos científicos filosóficos – a linguagem científica da época – para tratar de questões de sua tradição teológica. Não por menos, a própria escolha do pseudônimo traz em si um quê de genialidade. Afigura-se a nós a junção, ou antes, uma busca pela perfeita união – com correções da revelação – com a sabedoria grega. O Apóstolo Paulo já afirmara no areópago:

[...] andando pela cidade, observei cuidadosamente seus objetos de culto e encontrei até um altar com esta inscrição: AO DEUS DESCONHECIDO [*agnósto Theo*]. Ora, o que vocês adoram, apesar de não conhecerem, eu lhes anuncio. Atos 17:23.

Aqui o apóstolo traz à cultura grega aquilo que eles adoravam sem conhecer. Paulo traz o conhecimento revelado de Deus. Há um desejo de correção do rumo. Uma revelação, uma iluminação.

Pseudo-Dionísio Areopagita coloca-se como imediatamente neste contexto⁷⁹. Como discípulo de Paulo teria levado adiante e detalhado essa junção de tradições. Aquilo que Paulo iniciou, seu discípulo levou às últimas consequências. O estudioso Charles Stang se debruçou detalhadamente sobre esta questão do pseudônimo no CD. Argumenta este autor que o *Corpus* deve ser lido tendo-se em mente o contexto geral do discurso de Paulo no Areópago, ou seja, o *Corpus Dionysiacum* é uma continuidade a este pequeno trecho relatado na Escritura, trecho

⁷⁹ Prossegue a narrativa bíblica: “Com isso, Paulo retirou-se do meio deles. Alguns homens juntaram-se a ele e creram. Entre eles estava Dionísio, membro do Areópago, e também uma mulher chamada Dâmaris, e outros com eles. Atos 17:33,34.

de apresentação aos gregos do *agnósto Theo* e correção de algo já, em parte, contemplado pelos gregos. E mais, afirma Stang:

Demonstrarei o quão crucial é Paulo para a “antropologia apofática” de Dionísio; em outras palavras, sua visão de como o ser humano que solicitaria união com o ‘Deus desconhecido’ (Atos 17:23) deve também se tornar, de alguma maneira, ‘desconhecido’. [...] tendo traçado esta antropologia apofática e sua atribuição a Paulo, arriscarei um hipótese final relacionada à significância do pseudônimo: que a prática da escrita pseudonímica é em si uma prática devocional extática a serviço do “Deus desconhecido” e de si (STANG, 2009, p. 34)⁸⁰.

Bernardo Brandão assim se posiciona sobre o tema:

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. (BRANDÃO, 2005, p. 97).

Conforme o apresentado, podemos concordar em parte com a afirmação de Brandão. É evidente que existe um desejo de continuar a obra do apóstolo Paulo. No entanto, parece que, em vez de simplesmente mostrar aos gregos a profundidade do cristianismo, o autor pretende, antes de tudo, demonstrar que aquilo que os gregos especulavam – mesmo sem conhecimento completo ou apenas parcial (*agnósto*) – foi revelado em sua plenitude na pessoa de Jesus Cristo, da qual Paulo se tornou um apóstolo, declarando: “Já não sou eu quem vive, mas Cristo vive em mim” (Gálatas 2:20)⁸¹. Da mesma forma, Dionísio enfatiza a importância de continuar a obra de Paulo, mesmo que sob um pseudônimo (“já não sou eu quem vive”, ou nesse caso “*já não sou eu quem escreve*”), em vez de buscar autoafirmação. É isso que Stang descreve como a antropologia apofática presente no *Corpus Dionysiacum*. Sua função, como mencionado anteriormente, é uma forma de ascetismo do eu, buscando

⁸⁰ I will demonstrate how crucial Paul is for Dionysius’ own “apophatic anthropology,” in other words, his view of how the human self that would solicit union with the “unknown God” (Acts 17:23) must also become somehow “unknown”. [...], having traced this apophatic anthropology and its attribution to Paul, I will hazard a final hypothesis regarding the significance of the pseudonym: that the practice of pseudonymous writing is itself an ecstatic devotional practice in the service of “unknowing” both God and self.

⁸¹ Ysabel de Andía, por sua vez, afirma sobre este mesmo trecho paulino: “*Amar a Deus somente, não é outra coisa que não pertencer a si mesmo ou, o que é o mesmo, sair de si mesmo para estar n’Ele. Por isso, Dionísio fundamenta o caráter extático do éros sobre a palavra de São Paulo na epístola aos Gálatas: ‘Vivo não mais eu, mas Cristo vive em mim’ (Gl 2:20). O participio perfeito exostekós caracteriza a São Paulo [2Co, 5: 13: exéstemen] quem, como verdadeiro amante, ‘saiu de si mesmo’ e já não vive sua própria vida, mas sim a vida daquele a quem ama*” (DE ANDÍA, 2000, pp. 391-392).

a união do “já não sou eu quem vive”, ou melhor “já não sou eu quem ‘escreve’” com o Deus desconhecido (*agnósto Theo*), cuja essência está além de tudo o que pode ser pensado ou expresso.

Esta questão pode inicialmente parecer incomum aos leitores que estão familiarizados com os temas usuais abordados em filosofia, em especial hodiernamente. No entanto, sua verdadeira importância e profundidade se revelam mais claramente quando contextualizadas dentro da tradição da reflexão filosófica cristã, particularmente na região oriental do Império, onde a dimensão prática da vida filosófica era eminentemente enfatizada. Nesse contexto, a filosofia não é vista apenas como uma atividade intelectual abstrata, mas também como um caminho para a vivência e a realização espiritual. Essa abordagem oriental da filosofia cristã busca não apenas compreender conceitos abstratos, mas também aplicá-los de maneira concreta na vida diária, transformando a compreensão teórica em uma prática significativa e transformadora. Portanto, ao examinarmos essa questão sob essa perspectiva, somos convidados a considerar não apenas os aspectos teóricos da filosofia, mas também sua aplicação prática e suas implicações para a vida humana e espiritual.

A maior dificuldade no entendimento da tradição oriental sempre esteve na questão de que esta tradição é tão profundamente embebida na prática de vida. Mesmo o falar dos “aspectos filosóficos” da tradição é um sério risco de distorção. No Oriente nunca houve as mesmas divisões entre filosofia e teologia, ou teologia e misticismo, como no Ocidente, parte porque tais divisões pressupõem um conceito de razão natural que é em si um produto da tradição ocidental. (BRADSHAW, 2004, p. xiii)⁸².

Assim, a própria escrita sob pseudônimo reflete uma prática de negação do eu, a fim de encontrar a possibilidade de falar do Deus desconhecido. Essa questão encontra eco na obra de Schafer quando este afirma:

O autor do *CD* faz nada além de: em seu tratado *DN*, confere nomes bíblicos (*ónoma*) ao filosoficamente anônimo princípio de tudo (para os neoplatônicos, simplesmente o Um) [...] Dionísio deseja que compreendamos que ele está fazendo a mesma coisa que o apóstolo fez. [...]: as palavras de Paulo no areópago assemelham-se ao que Jesus disse a uma mulher pagã (samaritana) em João 4:22: “você adoram o que não conhecem; nós

⁸² The greatest difficulty in understanding the eastern tradition has always been that it is so deeply embedded in a lived practice. Even to speak of the “philosophical aspects” of the tradition is to risk serious distortion. In the East there were never the same divisions between philosophy and theology, or theology and mysticism, as in the West, partly because these divisions presuppose a concept of natural reason that is itself a product of the western tradition.

adoramos o que conhecemos, uma vez que a salvação vem dos judeus (SCHAFFER, 2006, p. 165).⁸³

E ainda:

[O] DN não alega falar em nome de Paulo. Ele deliberadamente desejou ser visto e lido como, de fato, a pena de Dionísio, o Areopagita, isto é, como um grego estudado e bem-educado em uma influência elevada da filosofia helênica, e ainda como alguém que recebeu a fé cristã do apóstolo Paulo. Dionísio então aplica um movimento interno de sua filosofia platônica a seus métodos próprios, desdobrando pela diferenciação e explicação filosófica que os nomes revelados que permanecem não afetados e intactos através do inteiro procedimento intelectual. [...] Lemos então o texto como supostamente deveria ser lido: como um sistema filosófico descobrindo a verdade da doutrina cristã, desenvolvendo dos nomes bíblicos revelados de Deus uma explicação para o mundo consistente com as “melhores partes” da filosofia helênica (SCHAFFER, 2006, p. 128).⁸⁴

O *Corpus Dionysiacum* é um tesouro da Antiguidade Tardia, profundo em significado e um desafio de leitura. Por muitos anos foi tido como um texto do século I – não sem alguma desconfiança, é claro –, e recentemente provado como obra do entorno dos séculos V-VI. O primeiro momento impediu uma leitura em que se percebesse a influência da tradição patrística e monástica-siríaca, e o segundo focou majoritariamente em seu neoplatonismo. Entretanto, o intento do autor é algo que somente recentemente tem sido considerado pela academia, tendo em vista essas descobertas de datações: alguém do entorno sírio-palestino, provavelmente um hierarca monástico⁸⁵, que deseja mostrar como aquilo que a sabedoria grega tem de melhor, mas ainda não viu em plenitude, é totalmente revelado na pessoa de Cristo Jesus, primeiramente apresentado aos gregos por São Paulo Apóstolo; e quem

⁸³ The author of the CD does no other than that: in his treatise DN, he confers Biblical names (Ônoma) to the philosophically anonymous principle of all (to the Neoplatonists simply: the One) [...] Dionysius wants us to understand that he is doing the same thing the Apostle did. [...]: Paul's words on the Areopagus resemble what Jesus says to a pagan (Samaritan) woman in John 4:22: "You worship what you do not know; we worship what we know, for salvation is from the Jews."

⁸⁴ DN did not claim to speak in Paul's name. He deliberately wanted to be regarded and read as the mouthpiece of Dionysius the Areopagite, i.e. as a learned Greek educated in and highly influenced by Hellenic philosophy, and as someone who received Christian faith from the Apostle Paul. Dionysius thus applies the inner movement of his Platonic philosophy to his methods, unfolding by philosophical differentiation and explication the revealed Names which remain unaffected and intact throughout the entire intellectual procedure. [...] We thus read the text as it supposedly should be read: as a philosophical system discovering the truth of Christian doctrine, developing from the revealed Biblical Names of God an explanation of the world that is consistent with the 'better parts' of Hellenic philosophy.

⁸⁵ Sobre origem, datação, contexto de produção do CD vide introdução.

melhor para fazer essa conexão e explicá-la em toda sua profundidade, do que um grego bem-educado e converso ao cristianismo pelo próprio Paulo?

Assim, os Nomes Divinos não são nada mais do que, em alguma medida, essa correção de curso da filosofia grega quando conexa à revelação cristã⁸⁶. O desconhecido (*agnósto*), sabido em parte, por especulação, em nosso caso, a teofania do uno-bem que é e que não é, nada mais é do que a manifestação da providência e da presença da Tearquia em tudo o que há.

2.6. Da hierarquia.

Se podemos falar de teofania como manifestação da causa primeira em todos os seres da realidade, é preciso que nos dediquemos à maneira como esta manifestação se dá em cada ser. O termo hierarquia torna-se então primordial. Dionísio inventa este termo “*ierarkhía*” (ROREM, 1993, p. 19). Como mencionado, tal noção é central em seu pensamento e o grande clássico de René Roques afirma que o centro da filosofia de Dionísio é este termo. Oportunamente, faremos uma explanação mais completa deste conceito tão importante e central, em especial, a noção de hierarquia como ordem sagrada (*táxis ierá*), saber (*epistéme*) e atividade (*enérgeia*)⁸⁷; por ora, vejamos em que medida tal termo corrobora com o que temos tratado no que diz respeito à organização do kósmos ontológico, por assim dizer, e da teofania. Neste quesito, afirma René Roques:

Toda uma visão de mundo se acha engajada na noção dionisiana de hierarquia. Esta visão deriva em direta linha do neoplatonismo tardio. Um princípio único, o Um, se distende progressivamente e determina, a cada momento diferente de sua expansão, realidades novas em que a dignidade ontológica é diretamente mesurada por sua proximidade ao um (ROQUES, 1954, p. 14)⁸⁸.

A principal questão a que Roques se atém é a de que o ordenamento do mundo, que reflete as perfeições e dons divinos doados à criação, é um ponto central

⁸⁶ Por certo que tal correção de curso, não é absoluta; em muitos casos vê-se uma verdadeira apropriação, como já visto acima, a exemplo do uso dos próprios termos “hipóstase”, “mônada”, etc.

⁸⁷ A explanação completa deste contexto encontra-se no capítulo 4 desta pesquisa.

⁸⁸ Toute une vision du monde se trouve engagée dans la notion dionysienne de hiérarchie. Cette vision dérive en droite ligne du dernier néoplatonisme. Un principe unique, l'Un, se distend progressivement et détermine, à de moment différent de son expansion, des réalités nouvelles dont la dignité ontologique est directement mesurée par leur proximité de l'Un.

para a filosofia de Dionísio. Roques, no trecho acima, faz menção a um neoplatonismo tardio, e usa seus termos para aplicar à hierarquia ontológica de Dionísio. Entretanto, o livro como um todo é recheado das noções cristãs de Dionísio neste ponto também: a criação foi designada como ontologicamente distinta e com perfeições distintas, e assim revela-se também uma aproximação e um distanciamento dos seres com relação a Deus. Neoplatonismo e cristianismo mesclados, ou melhor, como já visto, aquilo que o neoplatonismo especulava (adorava sem conhecer, nas palavras de São Paulo no areópago) é plenamente revelado em Cristo, nos apóstolos e nos profetas bíblicos – aos quais, Dionísio chama de “teólogos” (*theológoi*).

Assim, contemplar a criação é contemplar uma ordem hierárquica dos seres. Como dito acima, seres diversos, com capacidades diversas estão posicionados em diferentes partes do *kósmos*. Isso remete a uma diferenciação e dignidade ontológica no que diz respeito a estas perfeições. São estas perfeições que indicam proximidade e distanciamento quanto ao princípio primeiro da realidade: Deus.

Entretanto, a noção de hierarquia de Dionísio traz em seu bojo uma concepção muito mais profunda do termo. Em primeiro lugar, importante ressaltar que a ordem do mundo é uma disposição da vontade divina. René Roques chega a afirmar que há uma equivalência nos termos *táxis* (ordem) e *thesmós* (lei divina). Quanto a este ponto temos o termo arquétipo como importante. Vejamos como Dionísio se pronuncia:

Dizemos que são arquétipos as razões essenciais de todos os seres, que preexistem em Deus unitariamente e que a teologia denomina predeterminações, sua vontade divina e boa; definidora e criadora das coisas, das quais a supra-essência se serviu para predeterminar e produzir todas as coisas que são. (DN V, 8, 824C).

Este pequeno excerto nos parece central quanto ao que temos tratado e reclama uma ponderação. Note-se que aqui há uma definição do que Dionísio entende por arquétipo (*parádeigma*). Afirma que estes arquétipos existem em Deus; que são chamadas pela teologia⁸⁹ de predeterminações (*proorismós*), vontades divinas e boas

⁸⁹ Neste pequeno trecho talvez haja um ponto importante de pesquisa. Em geral, quando Dionísio usa o termo “teólogos”, está se referindo aos autores sagrados, bíblicos. Entretanto, aqui não nos parece ser o caso, mas antes uma outra tradição, talvez neoplatônica, talvez patrística, ou mesmo uma junção das duas esteja em ação, uma vez que os arquétipos ou ideias na mente de Deus, não são assunto diretamente tratado na Escritura, não ao menos nestes termos. Mas este assunto não nos parece ser

(*theía kai ágathá thelémata*), definidoras e criadoras das coisas. Importante notar que estes arquétipos fazem parte da vontade divina, o que podemos relacionar com sua ação criadora amorosa e cheia de providência, que também define a realidade. Em alguma medida, há em Deus arquétipos das coisas criadas que se refletem na realidade. Isso nos mostra, novamente, um querer agir conforme uma determinada disposição. Na medida em que a linguagem nos permite, poderíamos inferir que Deus “planejou” determinadas coisas e agiu conforme este “planejamento prévio”.

Lossky é esclarecedor neste ponto, principalmente quando faz um contraste entre a noção de arquétipo na tradição ocidental (agostiniana predominantemente – as ideias como no ser mesmo de Deus) e oriental (tendo Dionísio como expoente, mas também João Damasceno e Gregório de Nissa – uma diferenciação entre *ousia* e *enérgeiai divinas*⁹⁰):

As ideias não são, segundo essa concepção, razões eternas das criaturas contidas no próprio ser de Deus, determinações de essência as quais as coisas criadas se referem como a sua causa exemplar, segundo o pensamento de Santo Agostinho, que se tornou mais tarde um ensinamento comum à toda a tradição ocidental – doutrina claramente formulada por Santo Tomás de Aquino. No pensamento dos Padres Gregos as ideias divinas possuem um caractere mais dinâmico, intencional. Elas não têm seu lugar na essência, mas ‘naquilo que é posterior à essência’, nas energias divinas: pois as ideias se identificam com a vontade ou vontades (*thelémata*) que determinam os modos diferentes segundo os quais os seres criados participam nas energias criadoras. É assim que Dionísio caracteriza “as ideias ou modelos” que são “as razões substantificantes das coisas” [...] “pois é por elas que o Deus supersubstancial determinou e criou tudo” (LOSSKY, 1944, p.87 epub)⁹¹.

Neste ponto, adentramos um aspecto essencial da doutrina cristã-neoplatônica de Dionísio, que encontra eco na filosofia-teologia oriental: a existência

primordial para o que discorreremos aqui, bem como tempo e espaço não nos permitem uma reflexão mais profunda.

⁹⁰ Não nos deteremos novamente neste ponto aqui, dado espaço e nossa explanação ser em sentido diverso. Há uma breve explanação nas páginas precedentes, neste mesmo capítulo. Para mais detalhes sobre o caso confira LOSSKY, 1944, p 87 e ss. epub).

⁹¹ Les idées ne sont pas, selon cette conception, des raisons éternelles des créatures contenues dans l'Être même de Dieu, des déterminations de l'essence à laquelle les choses créées se réfèrent comme à leur cause exemplaire, selon la pensée de saint Augustin qui devint plus tard un enseignement commun à toute la tradition occidentale – doctrine nettement formulée par saint Thomas d'Aquin. Dans la pensée des Pères grecs les idées divines ont un caractère plus dynamique, intentionnel. Elles n'ont pas leur place dans l'essence, mais dans « ce qui est après l'essence », dans les énergies divines: car les idées s'identifient avec la volonté ou les volontés (θελήματα) qui déterminent les modes différents selon lesquels les êtres créés participent aux énergies créatrices. C'est ainsi que Denys caractérise « les idées ou modèles » qui sont « les raisons substantifiantes des choses », ... « car c'est par elles que le Dieu supersubstantiel a déterminé et créé tout »

de arquétipos que Deus traz à existência. Esses arquétipos não apenas revelam a predisposição divina para criar de maneira específica, mas também se revelam na própria ação de Deus, emergindo após a essência divina e manifestando-se nas *enérgeias* divinas. São entidades dinâmicas e intencionais, como Lossky sugere. Os dons e perfeições concedidos à criação são deliberadamente outorgados por Deus em seu ato criativo. A teofania é cuidadosamente planejada, deliberada e executada, assim como a hierarquização dos seres. O escalonamento gradual do princípio primeiro, do ponto de vista ontológico, evidencia a ação divina no cosmos. Em suma, essa ordem ontológico-hierárquica, harmoniosa em sua totalidade, é uma expressão da vontade divina e, em última instância, revela a mais elevada lei divina⁹².

De tudo o que vimos nestes últimos pontos acerca da teofania e da hierarquia, poderíamos resumir a disposição do universo dionisiano assim:

O primeiro princípio criador, deseja criar algo e o faz por opção amorosa, bondade e providência. Este princípio criador não seria outro que não o Deus bíblico. Ele doa dons a todos os seres do universo e estes dons revelam a Si mesmo. Entretanto, a disposição das perfeições no universo não é a mesma e igual a todos, uma vez que há profundas distinções nas perfeições dos seres. Esta criação, portanto, cria graus hierárquicos nestes seres: de seres com mais perfeições – mais dignos ontologicamente falando – a seres com menos perfeições – seres menos dignos ontologicamente falando. Seres que participam no ser, na vida e na sabedoria de maneira distintas. Eis sua disposição:

1. Anjos (seres inteligíveis)



2. Almas⁹³



3. Seres humanos (seres racionais)

⁹² “Estas palavras esclarecem desde já o emprego da palavra *táxis* em Dionísio: ela designa por sua vez uma disposição santa de Deus (*táxis ierá*) e uma lei divina (*thesmós*)” (ROQUES, 1954, p. 37).

⁹³ Em alguns trechos do DN vemos Dionísio colocando as almas imediatamente após os anjos, em seu tratamento. Por exemplo DN IV, 2. e DN IV 24. Entretanto, não há clareza quanto ao estado de tais almas. A julgar pela tradição cristã, estas almas são de cristãos mortos que aguardam a ressurreição dos corpos. A despeito de seu estado final não estar completo – justamente por aguardarem a ressurreição – já desfrutam do reino inteligível/espiritual. Podemos ver algo neste sentido em EH 7, 2. (Quanto à ressurreição e quanto ao estado das almas), bem como em Apocalipse 6: 9-10 e Apocalipse 20:4.

- ↕
4. Animais (seres dotados de sentidos)
- ↕
5. Vegetais (seres dotados de vida)
- ↕
6. Seres que somente existem, inanimados (e. g., pedras).

Perl é lapidar aos explicar tal questão:

A compreensão de Dionísio sobre a hierarquia, seja ontológica, celestial ou eclesiástica, é um desenvolvimento de sua concepção das divinas processões, das perfeições constitutivas dos seres, e, portanto, do todo da realidade como presença diferenciada de Deus (PERL, 2003, p. 65)⁹⁴.

Tendo em mente as participações dos seres em perfeições divinas, vemos sua localização hierárquica no universo: em primeiro lugar, temos os seres totalmente inteligíveis, desprovidos de matéria na própria concepção de seu ser. Essa característica os faz participar na sabedoria, na vida e no ser sobremaneira e os posiciona acima dos demais seres do cosmos. Em segundo lugar estão os seres humanos que estão no limiar do sensível e do inteligível: têm a possibilidade de ascensão ao mundo inteligível, mas ainda estão limitados pela matéria, ou seja, são menos unificados que os anjos. Após isso, os animais, que são dotados de sentidos, seguidos pelas plantas, dotadas de vida e pelos seres que somente existem, dotados de ser. Conforme exposto acima, Perl é lapidar ao mostrar que cada característica revela-se como diversas processões divinas, como perfeições nos seres, e em última instância, como a presença diferenciada de Deus em todo o universo. Alguns problemas surgem desta aceção e serão tratados oportunamente, em especial, a situação ontológica dos anjos, bem como seu agir em sua relação com os seres materiais, por exemplo; mas estes problemas serão tratados no próximo capítulo desta pesquisa. Por ora, o dito já é suficiente para explanação da hierarquia dos seres no universo dionisiano.

⁹⁴ Dionysius' understanding of hierarchy, whether ontological, celestial, or ecclesiastical, is a development of his account of the divine processions, of the constitutive perfections of beings, and hence of the whole of reality, as the differentiated presence of God.

2.7. Da *moné*

De tudo o que temos tratado até aqui, pode-se perceber que se focou no que se poderia chamar da cosmologia ontológica de Dionísio. Mas tratamos majoritariamente da ação divina e a medida em que os seres provêm desta ação. O *terminus technicus* para tal ação não seria outro que não *próodos*, processão. É a processão divina que realiza tudo o que tratamos.

Entretanto, dois outros termos são essenciais para a filosofia não só de Dionísio, mas para o neoplatonismo como um todo. São eles: a permanência (*moné*) e o retorno (*epistrophé*). Esta tríada de *processão-permanência-retorno* é central na cosmologia ontológica neoplatônica-cristã dionisiana, pois revela a completude do todo criado: tudo procede de Deus, permanece (na existência) em Deus e tudo retorna a Deus.

Como dito, de todo o explanado aqui, tratou-se majoritariamente da processão. Vejamos o segundo termo da tríada, a saber, permanência. Christian Schafer afirma que o termo *moné* é de difícil tradução, mas que “*expressa, em sua concepção neoplatônica pelo menos, o paradoxo de uma ‘dinâmica permanência’ ou um incansável descanso em si mesmo*” (SCHAFER, 2006, p. 90⁹⁵). O importante a notar neste termo central é que a processão divina estabelece seres com perfeições distintas no cosmos, e que também é responsável pela manutenção da existência dos seres. Ser aquilo que se foi criado para ser ou desenvolver as perfeições próprias: eis o paradoxo de um *permanecer dinâmico*.

Estas considerações acerca da *moné* foram trazidas à baila recentemente por Schafer, a quem seguimos aqui. A tese desse autor é a seguinte: a permanência no ser é mais apropriadamente um aperfeiçoamento na existência. A *moné* significa um viver/permanecer naquilo que se é; é um desenvolvimento de perfeições ontológicas inatas. Para tanto, tal estudioso analisa a estrutura do *De Divinis Nominibus* no sentido da *processão-permanência-retorno*, tendo como ponto central essa permanência no ser.

Paul Rorem, ao introduzir esse texto de Schafer, afirma que a tese deste autor, ao colocar a permanência (*moné*) como elemento central na filosofia de Dionísio, obriga a que seja feita uma releitura desta própria filosofia (ROREM *in*

⁹⁵ [...] it expresses, in its Neoplatonic acceptance at least, the paradox of a ‘dynamic stand still’ or an unweary resting in oneself.

SCHAFER, 2006, p. xiv-xv), principalmente quanto aos Nomes Divinos “paz, justiça e salvação”, aliada à sua interpretação acerca do mal como um caminho rumo ao não ser. Em suma:

[...] a ordem de todas as coisas, descrita em tais nomes divinos como justiça, salvação, ou paz não foram concebidos para serem compreendidos meramente como uma calma estática. Antes, como uma harmonia energética onde as coisas estão “em atividade” (onde *her ergo einai* e, portanto, ‘energia’ originalmente significava), pois todas as coisas, aspiram às suas *oikeiosis* ontológica, isto é, ser “estabelecido” em seu “próprio ser” (SCHAFER, 2006, p. 99-100)⁹⁶.

O ponto central da *moné* é justamente o permanecer em seu próprio ser, a “casa” (*oikós*) natural; permanecer desenvolvendo as perfeições naturais; permanecer no ser, esta é a permanência. Esta permanência realiza um aperfeiçoamento no ser próprio e o “prepara” a um retorno (*epistrophé*) enriquecido à causa primeira.

Esta argumentação de Schafer, encontra eco no trabalho anterior de Golitzin, quando este último trata da *analogia*. Golitzin trata da permanência (*moné*) em termos da medida em que os seres têm e encontram um lugar próprio no cosmos criado, ou seja, a medida em que Deus preordenou o mundo – em seu *Lógos* – e fez com que cada ser, harmoniosamente, tivesse um lugar próprio neste mundo. Estar neste lugar próprio, é estar em *analogia* com o *Lógos* divino ordenador. Mas não somente isso, ao ter este lugar próprio, cada criatura tem sua participação nas perfeições divinas e aí encontra seu objetivo: o permanecer no ser. Ademais, permanecer em *analogia* é colaborar para a ordem da realidade; é colaborar no plano divino; é ser, e aí encontrar sua razão de ser, seu objetivo, seu *télos*. Portanto, este permanecer não é nada estático, mas antes dinâmico e colaborativo com Deus, e cresce à medida que crescem as perfeições dos seres (GOLITZIN, 1994, p. 88-89).

De mais a mais, digna de nota é a análise de Ysabel De Andía quanto ao termo *analogia*, mas em especial a expressão *prós tes oikeías analogías*. Tal expressão poderia ser traduzida por: “na medida em que foi determinado a cada um por sua própria analogia”. Esta sentença está relacionada à participação nos dons divinos exarados à criação e Dionísio usa tal expressão para localizar, justamente, uma posição específica a cada ser no cosmos. Na mesma medida, tal posição

⁹⁶ [...] the order of all things described by such theonyms as Justice, Salvation, or Peace is not meant to be understood merely as a static calmness. Rather, it is conceived of as an energetic harmony where things are ‘at work’ (which hen ergo einai and hence ‘energy’ originally mean), for all things aspire to their ontological *oikeiosis*, that is, to ‘settle down’ in their ‘proper being.’

determina a maneira como cada ser é chamado à comunicação com a Tearquia, ou seja, a entrar em contato com ela, “na medida de sua analogia” ou, simplificando, na medida das capacidades próprias exaradas à criação em cada ser. (DE ANDÍA, 1995, p. 102-103). Em suma, há a processão teofânica hierárquica, mas há também um chamado à comunicação e participação na Tearquia na medida justamente das possibilidades próprias de cada ser ou, *prós tes oikeías analogías*. Esse permanecer dinâmico no ser revela a *moné*. Na *De Coelesti Hierarchia* lemos:

É pela bondade que a Tearquia supraessencial, tendo posto todas as essências dos seres, os trouxe à existência. Pois aquilo que propriamente se aplica à causa de tudo, a bondade onipresente, é chamar os seres a entrar em comunicação consigo, na medida em que a cada um foi determinado, cada um à sua própria analogia [*prós tes oikeías analogías*]. (CH IV, 1, 177 C)⁹⁷

Neste trecho fica claro o chamado à participação na medida do possível a cada um, por sua própria analogia. Por ora, basta dizer, por exemplo, que ser um ser humano, é ser chamado a desenvolver suas capacidades de ser, de vida, de sabedoria e trazer à tona tais capacidades: ser na maior medida possível aquilo que foi designado para ser. Uma planta, por exemplo, ao crescer em vida, desenvolve seu ser e permanece em si mesmo. Poder-se-ia dizer que o permanecer em si de uma planta não depende de sua vontade, mas, dado que suas perfeições são menores e se trata de um ser menos unificado, vê-se que sua permanência e retorno é de menor expressão do que a dos seres mais unificados e que possuem maiores perfeições, ou seja, sua permanência o é na medida de sua analogia (*prós tes oikeías analogías*).

Schafer adiciona a isso a questão de que é o nome divino justiça que estabeleceu a realidade dos seres tais quais são, ou seja, que estabeleceu suas *analogías*. Já remarcamos que Roques trata tal questão da ordem sagrada das coisas (*táxis ierá*) como uma lei divina (*thesmós*) (ROQUES, 1954, p. 37). Esta justa disposição das coisas estabelece e “enche os seres” de “ser” em determinada medida ordenada no cosmos. Tal disposição por ser ordenada, boa e bela – uma vez que reflete a vontade do sumo bem – é justa, e assim foi feita para o bem dos seres em uma estabilidade dinâmica de ser, um local em que tudo tem sua posição própria, sua

⁹⁷ Traduzo do francês: tradução do grego de Maurice de Gandillac adaptada por Ysabel de Andía: “C’est par bonté que La Théarchie suessentielle, ayant posé toutes les essences des êtres, les a produites à L’être. Car ce qui appartient en propre a la Cause de tout et a la Bonté omniprésente est d’appeler les êtres à entrer en communication avec elle dans la mesure où cela fut déterminé à chacun par sa propre analogie [*prós tes oikeías analogías*]”.

“casa” e uma condição ontológica estável e bem definida (SCHAFER, 2006, pp. 94-97).

É nesta mesma esteira que Paul Rorem faz menção ao *nome divino* justiça, mas também à salvação. À *justiça* Rorem afirma dizer respeito eminentemente “[às] *justas e apropriadas determinações de Deus, que ordenam todas as coisas* (DN 896A)” (ROREM, 1993, p. 158); quanto à *salvação*, Rorem afirma que:

Dionísio concede que alguns consideram salvação como o resgate do mundo do mal, mas ele prefere definir salvação estaticamente, em primeiro lugar, como “aquilo que preserva todas as coisas em seus próprios lugares sem mudança, conflito, ou colapso ao mal” (897A, 114). (ROREM, 1993, p. 158)⁹⁸.

É importante remarcar que a alusão a que Rorem toma nota é a de que os *nomes divinos* justiça e salvação tem uma conotação metafísica quanto ao estatuto dos seres: são estes nomes que mantêm os seres tais quais são. Primeiramente a justiça estabelece tudo o que há como há; e em segundo lugar, a *salvação* é o que mantém tudo em seu lugar. Estabelecimento e manutenção no ser: eis a justiça e salvação. Processão e permanência.

2.8. Da *epistrophé*

A noção de retorno (*epistrophé*) é central para o neoplatonismo e não poderia ser diferente. Em Plotino, a vida sábia, boa e bela consiste em tornar a alma a voltar-se para sua verdadeira origem, a saber, o mundo inteligível. Por sua vez, Proclo afirma: “todo efeito permanece em sua causa e procede dela, e retorna (*epistréphei*) a ela” (*Elementos de Teologia*, proposição 35). A ideia de circularidade é premente e visível no esquema neoplatônico com um todo. O primeiro princípio que se estende a toda a realidade, que excede em excelência tudo o que há, não poderia ser extático e parar sua “atividade” e participação acerca dos seres, em somente ser a causa de tudo. Antes, já que o bem é aquilo a que tudo aspira, o retorno a esse princípio seria o desejo de bem mais excelente e sublime: tudo aspira o bem, portanto, tudo aspira o Uno.

⁹⁸ Dionysius concedes that some consider salvation as the rescue of the world from evil, bet he much prefers to define salvation statically as “that which preserves all things in their proper places without change, conflict, or collapse toward evil” in the first place

A noção de hierarquia também é importante neste quesito. Como já vimos, o neoplatonismo como um todo reconhece um ordenamento hierárquico da realidade, com graus de níveis ontológicos dos seres. Reconhece-se uma anterioridade inteligível mais digna ontologicamente, à qual o filósofo deve voltar-se em sua busca e amor pela sabedoria. Ali estão os verdadeiros seres (as formas platônicas), bem como as almas livres da matéria e em contemplação. Portanto, não é de se estranhar que seja necessário um “retorno” a este inteligível, já que é dali que tudo provém. Afirma Plotino:

Já que é um o que buscamos e já que consideramos o princípio de todas as coisas, o bem e o primeiro, não se deve ficar longe das coisas que estão ao redor das primeiras, caindo em direção às últimas de todas. Mas, dirigindo-se para as primeiras, é necessário se elevar a partir coisas sensíveis, que são os últimos entes, e (20) se livrar de todo o mal, já que é preciso se esforçar a se voltar para o bem, ascender ao princípio que está em si mesmo e tornar-se um a partir de muitos para ser espectador do princípio e do Um (Enéada, VI, 9, 3, 15-20⁹⁹).

Note-se que Plotino afirma ser necessário não ficar longe das coisas primeiras (o próprio bem, mas também as inteligíveis), caindo em direção às últimas (as materiais). Uma vez que o filósofo é ainda ser mesclado ao material, é necessário o retorno às realidades primeiras e uma fuga das últimas (materiais). Portanto, a vida filosófica encontra no retorno sua razão de ser. O ápice desse retorno se dá na união mística com os princípios anteriores. A contemplação do mundo anterior, dos *mistérios* que envolvem um mundo outro, o qual se alcança em excelência, somente através de uma terapia das paixões do corpo material e do exercício filosófico, é a busca de um retorno à origem, ao bem, ao excelente e perpétuo; ao lar dos verdadeiros seres e do verdadeiro conhecimento. Tratando justamente sobre a mística¹⁰⁰ em Plotino, Bernardo Brandão afirma:

A filosofia, para Plotino, é mais do que o conjunto de doutrinas e argumentações [...]. É também o caminho em direção a esses modos mais perfeitos de conhecimento. É, portanto, a própria vida dos deuses e homens divinos e bem aventurados (BRANDÃO, 2007, p. 100).

Importante essa questão a que Brandão alude. Filosofia é mais que um conjunto de doutrinas e/ou argumentações. É mais que palavras, mas antes é *um*

⁹⁹ Utilizo a tradução de Bernardo Brandão.

¹⁰⁰ Mística, literalmente, “aquilo que se refere aos mistérios”.

caminho. Caminho para onde? Para um modo mais perfeito de conhecimento, mais perfeito, pois não mediado pela matéria, mas mais intelectual, mais unificado e mais puro. Melhor, portanto. Esse retorno não é nada mais do que a vida dos deuses e homens divinos e bem aventurados. Eis a tarefa do filósofo. Eis sua vida filosófica.

Estas questões revelam desde já pontos que serão muito importantes nos próximos capítulos. Por ora, foquemos, não nas questões místicas, mas a medida em que o retorno mostra-se no que diz respeito à cosmologia ontológica que temos tratado neste capítulo. Dionísio ecoa estes princípios neoplatônicos. Eis um exemplo:

Em uma palavra, todo ser provém do bem e do belo, está no bem e no belo, e ao bem e ao belo tende (*epistrephetai*) (DN, IV, 10, 705D).

Neste passo, Dionísio está fechando um argumento acerca do princípio primeiro (bem) que também é identificado com o belo – como já vimos acima, todos os nomes divinos são aplicados a Deus unicamente, ou seja, não há distinção de hipóstases tal qual no neoplatonismo. A título de exemplo, Plotino aplica o bem ao uno (primeira hipóstase), mas o belo (segunda hipóstase) ao intelecto (BRANDÃO, 2012, p. 48-49). Não é o caso de Dionísio; repetimos: a Deus e somente a Deus são aplicados os atributos primordiais tratados. Não por outro motivo, são justamente *nomes divinos*. O belo-bem é causa de todos os seres, razão da permanência da existência de todos os seres, e a eles todos tendem: processão, permanência e retorno.

Mas por que o bem é o cume de todo desejo?

E a bondade faz tudo a si retornar (*epistréphei*) e reunir aquilo que disperso está, pois é Deidade, princípio da unidade e de união, e tudo a ela retorna como seu princípio, sua união, seu alvo. (DN IV, 4, 700A).

De alguma maneira o permanecer em si é um desejo de unidade, pois só se é o que se é, se algum tipo de unidade permanecer: é-se sempre “um isso” ou “um aquilo”. Perder a unidade é perder seu ser, deixar de existir. Não se seria mais “um isso”. Neste sentido, permanecer na unidade é um desejo de ser. Permanecer na unidade é permanecer no bem. Permanecer no bem e no ser, é permanecer no Um. Portanto, ser e ser bom carregam em si algum tipo de equivalência, o que seria o mesmo que dizer que tender ao ser é tender ao bem e à unidade. Assim, todo ser em

sendo uma unidade e desejando o ser, tendendo ao ser, está em retorno (*epistrophé*) à causa primeira.

Novamente é necessária uma menção ao amor. Vimos acima que o amor divino é aquilo que dá o movimento inicial à processão criadora de Deus. Mas o amor é também a razão motriz do retorno. É em amor desejoso que se tende ao bem, à unidade, ao ser. Nas palavras de Dionísio:

Àqueles que ouvem apropriadamente as palavras divinas, o nome afeto [*ágape*] e o nome amor [*éros*] possuem o mesmo valor na revelação divina. Pois há uma capacidade [*dynámeos*] que congrega e unifica sem confusão no bem e no belo, graças ao bem e ao belo, para o bem e o belo, que junta os seres em uma conexão mútua, faz com que os superiores provejam a seus subordinados, e os subordinados a retornarem a seus superiores. (DN IV, 12, 709CD).

Este trecho é importante e nele entendemos que o amor é também raiz do movimento de retorno. Há uma força preexistente no bem que unifica (*hénopoiós*) e junta (*syndetikós*) todas as coisas. Essa força não é outra que não o amor. O amor desejante divino faz com que haja esse movimento de retorno a si. Faz também com que o movimento de ser, de bem e de unidade, ou seja, o movimento de retorno seja um movimento de amor. Eis as palavras do filósofo:

Pois aqueles entendidos nas coisas divinas, chamam a Deus de zeloso; pois é cheio do bom amor para com os seres, e faz com que os seres se tornem também zelosos [...]. Em resumo, do belo e do bem é próprio ser amado e amar; no belo e no bem foram preestabelecidos [o ser amado e amar], pelo belo e pelo bem existem e tiveram início (DN IV, 13, 712B).

O amor é movimento inicial, no seio do bem, de saída de si. Esse amor é inculcado nos seres e se revela nestes pelo desejo de bem, de ser e de unidade. Poderíamos concluir que o amor é um nome divino a que tudo participa, pois é em tudo inculcado, como zelo pelo existir, pelo bem e pela unidade.

Golitzin afirma que Dionísio segue os passos do capadócio Gregório de Nissa, que já havia tratado do amor desejante (*éros*) como termo também apropriado para a relação amorosa entre Deus e a criação e da criação para com Deus, e não somente o neotestamentário *ágape* (GOLITZIN, 1994, p. 314). No mesmo sentido, e avançando um pouco mais, Ysabel de Andía traz um importante aporte, afirmando que além de Gregório de Nissa, Orígenes é figura central para a argumentação no CD quanto ao *éros* (DE ANDIA, 2000, p. 388): Orígenes usa o termo aplicado ao amor

divino quando de seu comentário ao Cântico dos Cânticos de Salomão. Ademais, aplica-o em relação a Provérbios 4:6-8, e neste último caso, o amor do sábio pela Sabedoria. Assim há, no uso de Orígenes do termo, o amor divino e o amor humano como apropriadamente *éros*. Por fim, não se pode olvidar que Dionísio cita diretamente Ignácio de Antioquia, quando este afirma que: “meu amor (*éros*) foi crucificado” (DN IV, 12)¹⁰¹.

Assim, o movimento de amor é um movimento inicial da Tearquia para a criação. Mas é também amor presente na constituição própria dos seres em sua permanência e retorno a Deus. Há um movimento circular na *processão-permanência-retorno* em que o amor é combustível perene no desejo de ser. A permanência (*moné*) também é inculcada de tal característica, principalmente ao se ter em mente a concepção deste termo tal qual explanada acima, seguindo os passos de Christian Schafer, ou seja, de uma permanência-dinâmica no ser para um retorno enriquecido à fonte.

Esses passos remetem a um retorno cosmológico no desejo de ser. Entretanto, o retorno das criaturas racionais e intelectivas é ainda mais profundo, uma vez que estas criaturas participam em mais perfeições divinas. Seu retorno contém caracteres intencionais, ou seja, que envolvem estas características de racionalidade e inteligência. Tal retorno é muito mais do que um desejo de ser e de unidade, é também um retorno contemplativo, racional, amoroso, e tem como cume uma união com o primeiro princípio¹⁰².

2.9. Considerações finais

É oportuno que revisitemos brevemente a concepção do cosmos ontológico esposado por Dionísio, a fim de preparar o leitor para o próximo capítulo onde exporemos os mais excelentes dos seres criados. Em primeiro lugar, esse escritor com toda probabilidade pertenceu a uma comunidade monástica da Síria por volta

¹⁰¹ O termo utilizado para amor no CD é majoritariamente *éros*. Há uma predileção por tal termo, em detrimento do neotestamentário *ágape*. Essa transformação, como dito, remonta a Gregório de Nissa e Orígenes, em especial (sem olvidar do próprio Ignácio de Antioquia). Ademais, esse termo é usado quase que exclusivamente nos escritos procleanos a respeito desta temática da relação entre os seres, em especial, os inteligíveis. Acerca desta predileção, ou melhor, substituição e/ou transformação de *éros* frente a *ágape* na tradição cristã Cf. ARMSTRONG, 1961. Quanto aos escritos neoplatônicos CF DE ANDIA, 2000, bem como o comentário de Proclo ao *Alcebiades* de Platão.

¹⁰² Quanto ao tema da união (*hénosis*) em Dionísio Cf. DE ANDIA, 1996.

dos séculos V-VI. Ou seja, foi um cristão já receptor de uma doutrina patrística, em especial aquela da circunscrição do Egito e Capadócia. Mas também alguém fortemente influenciado pelo neoplatonismo. Seus escritos colocam-se neste meio e tem a intenção de aliar filosofia grega e revelação cristã. Não por menos, o pseudônimo utilizado é de um grego erudito converso diretamente por São Paulo Apóstolo em Atenas: este converso seria o mais indicado a fazer tal mescla, ou melhor, explicar que aquilo que os gregos especulavam era plenamente revelado na doutrina cristã.

Tendo isso em mente, podemos entender a concepção de Deus como princípio primeiro e causa de tudo o que há; diferente e transcendente a tudo o que há; enfim, sumo bem: Uno-Bem neoplatônico e Tearquia cristã. Esse primeiro princípio traz à existência algo diferente de si: cria os seres; estabelece uma ordem na totalidade das coisas, um *kósmos*; doa perfeições a cada ser. Esta ordem necessariamente estabelece distinções ontológicas, afinal existem seres com maiores perfeições e outros com menores perfeições. Tais distinções ontológicas remetem a um distanciamento da causa primeira: de seres mais unificados a seres menos unificados, ou ainda, seres com maiores perfeições a seres com menores perfeições.

Entretanto, o primeiro princípio não somente estabelece os seres, mas antes, também os mantém na existência e faz dessa existência uma possibilidade de enriquecimento de ser: eis a permanência (*moné*). Existir como ser criado é ter recebido dons da providência divina, é ter recebido em justa medida o ser – aí apresenta-se o *nome divino justiça*. Mas é também ter a possibilidade de permanência do ser, de não cair desordenadamente ao nada e ao não ser, ou seja, é receber também uma salvação – eis o significado do *nome divino salvação*. Em suma, Deus providencialmente doa à criação seres em justiça e os mantém no ser: doa sua salvação.

Ademais, faz com que tudo retorne a si. O primeiro princípio, em sendo identificado com o sumo bem, não seria outro que não o bem a que tudo aspira. Ele incute em todos os seres amor, o desejo de ser e de bem, que faz com que tudo volte a Ele. Desejar ser e bem, não é outra coisa que não desejar, em última instância, o primeiro princípio. A completude máxima a que tudo aspira; cume que infinitamente excede em excelência a realidade: para lá todas as coisas convergem em retorno. Muito mais as racionais e intelectivas.

As questões até aqui expostas têm o intuito de preparar o leitor para o que passaremos a expor nos próximos capítulos. Ora, ter em mente um tal universo é indispensável para que se compreenda a concepção de Dionísio de um mundo puramente inteligível. Mas mesmo esta exposição prévia, já levanta diversas questões que carecem de detalhamento e assim o faremos em seguida.

Ora, inevitavelmente, é necessário que se detalhe, segundo a concepção de Dionísio, de que maneira pode-se conceber a existência de seres mais próximos ao primeiro princípio, ou ainda, como podemos conceber um mundo superior e mais próximo a Deus, habitado por seres mais dignos ontologicamente e mais unificados? Ou seja, vimos haver uma hierarquia do real, estabelecida por perfeições teofânicas, mas é preciso que detalhemos como é concebido este mundo; em que sentido é mais unificado; em que medida seus habitantes são mais dignos que os demais seres do universo e por que estão mais próximos a Deus, em suma, urge que expliquemos a natureza do mundo inteligível de Dionísio e os seres que ali habitam, ou pondo a questão em termos simples, é preciso que nos dediquemos à realidade vivenciada pelos *anjos*.

3. Capítulo segundo – O mundo intermediário e os seres que ali habitam.

Nas próximas páginas, abordaremos diretamente o tema angélico conforme exposto por Dionísio. Focaremos principalmente nos seguintes pontos: 1) A origem e as características do mundo angélico; 2) O ser do anjo; 3) A atividade dos anjos.

Esses são os principais tópicos que compõem, de maneira geral, as reflexões angelológicas na tradição apresentada pelo pseudo-Areopagita. Ao abordá-los, focamos nos principais problemas que os filósofos da época tinham em mente e como, através desses tópicos, eles compreendiam a realidade intermediária.

A origem e as características do mundo angélico estabelecem o contexto inicial para a compreensão dos anjos, em especial a questão, ainda que precária, do local de habitação de tais seres. O ser do anjo, por sua vez, nos permite explorar as qualidades intrínsecas que caracterizam essa existência e natureza do ser intermediário em si.

A atividade dos anjos, por sua vez, considera o fazer, o agir, as funções e os papéis que eles desempenham no cosmos, segundo a visão de Dionísio. Essa análise se mostra importante para a compreensão de como os anjos interagem com Deus e com o cosmos como um todo.

Assim, ao tratar desses tópicos, procuramos iluminar os principais desafios e questões que ocupavam o pensamento dos filósofos do período, e como, através da angelologia, eles buscavam entender e explicar a estrutura e a dinâmica da realidade intermediária entre o primeiro princípio e o mundo material.

3.1. Origem e estatuto do mundo angélico inteligível

Na introdução desta pesquisa, exploramos a propriedade e a adequabilidade de um estudo filosófico sobre o mundo intermediário entre a natureza física e o primeiro princípio causal de todas as coisas. Em outras palavras, abordamos a temática do anjo como um tema adequadamente filosófico. Vimos também como alguns autores trataram desse assunto e algumas das principais concepções para a plausibilidade argumentativa sobre tal tópico. Ademais, vimos no capítulo anterior a resposta neoplatônica para a origem das coisas na doutrina das três hipóstases

exposta por Plotino e seus sucessores, a qual explana de maneira clara o mundo inteligível como anterior e mesmo causa do mundo sensível¹⁰³. Mas não é assim na doutrina cristã. O relato da criação é detalhado acerca da feitura do mundo sensível, mas nada diz sobre o mundo espiritual ou inteligível, não ao menos à primeira vista.

Para lidar com essa lacuna, várias soluções foram tentadas. De maneira geral, todas passavam por interpretações alegóricas das Escrituras. Um exemplo claro disso é Santo Agostinho. Ele propõe uma saída na interpretação alegórica do trecho inicial bíblico “*no princípio Deus criou os céus e a terra*” (Gênesis 1:1). Afirma o filósofo africano — se apoiando em uma leitura paralela constante no salmo 115:16¹⁰⁴ — que a expressão “criou os céus” seria exatamente a criação de um mundo espiritual, superior à criação do mundo material (*Confissões* XIII, 2 e 13); seria esse “céu do céu” a esfera inteligível da realidade¹⁰⁵. Ademais, na *Cidade de Deus* (Livro XI, Cap. IX) afirma que na expressão “*disse Deus haja luz*” (Gênesis 1:3) poderia encontrar-se um local razoável para ser interpretado como a criação dos anjos. Lemos na referida *Cidade de Deus* (Livro XI, Cap. IX):

Com efeito, se no que Deus disse: Faça-se a luz e a luz foi feita, é razoável entender-se por essa luz a criação dos anjos, [que] foram, sem dúvida, feitos partícipes da luz eterna, que é a própria Sabedoria imutável de Deus, conhecida pelo nome de Unigênito de Deus e pela qual foram feitas todas as coisas. Desse modo, iluminados pela luz que os criou, tornaram-se luz e se chamaram dia pela participação dessa luz e desse dia incomutável que é o Verbo de Deus, pelo qual eles e os demais seres foram feitos. A luz verdadeira que ilumina todo homem que vem a este mundo ilumina também o anjo puro, a fim de que seja luz não em si mesmo, mas em Deus.

Assim, podemos inferir que, em Agostinho, o céu do céu (“*criou Deus os céus*”) e a luz (“*disse Deus haja luz*”) são mostras da revelação da criação do mundo angélico na Escritura Sagrada, mas em especial do ser angélico.

A primeira questão então a que nos deparamos é a seguinte: como Dionísio concebe o mundo inteligível? Qual a origem de tal mundo? Tendo em mente a cosmologia ontológica exposta no primeiro capítulo desta pesquisa, de que modo

¹⁰³ Já em Platão, especialmente no *Timeu*, vemos a criação do mundo sensível pelo Demiurgo, que toma o inteligível como arquétipo (*paradeigma*), como mostra clara da anterioridade do inteligível para com o sensível (*Timeu*, 28a-b).

¹⁰⁴ “*O céu do céu é do Senhor, mas a terra ele a deu aos filhos de Adão*”. Salmo 115:16.

¹⁰⁵ Filo de Alexandria havia proposto uma saída semelhante na interpretação alegórica do trecho de Gênesis (Cf. KECK, 2002, p. 17).

Dionísio concebe um mundo intermediário entre o Uno-Bem e o mundo material? Ou simplesmente: como é o lugar em que habitam os anjos?

É importante enfatizar: não há uma clareza bíblica quanto a criação do mundo angélico ou inteligível, ao passo que isso é cristalino no (neo)platonismo. Ademais, Dionísio cita à exaustão trechos bíblicos para referenciar e embasar autoritativamente suas reflexões; eis aí um primeiro impasse: a falta de textos bíblicos sobre a criação e existência do e no mundo angélico. E nesse contexto, já afirmamos que Dionísio apresenta-se, no próprio pseudônimo, como o mais indicado para mostrar a conexão das duas vertentes: cristã e neoplatônica. Ou seja, Dionísio está interessado em sanar esse impasse e mostrar que o mundo inteligível é — inclusive em seus traços neoplatônicos —, sim, plenamente concordante com a doutrina bíblica.

Vejamos então como esse cenário se apresenta no *Corpus Dionysiacum*.

Um primeiro ponto a que devemos nos ater é que Dionísio retém a noção de que o mundo inteligível é superior ao mundo material, à maneira dos neoplatônicos. Já mostramos no capítulo anterior a maneira como o autor do *Corpus* compreende os seres a partir de suas perfeições, sendo a intelecção o mais alto grau de ser.

Da mesma maneira, a terminologia neoplatônica usada, em especial, a questão do uno, do bem, da processão em níveis ontológicos que revela um distanciamento da causa primeira e os níveis de participação nessa causa primeira, mostra um mundo inteligível mais unificado e superior, ontologicamente falando, ao mundo material. É importante, então, que sigamos passo a passo a concepção de Dionísio sobre esse mundo inteligível para avançarmos no assunto.

O início do quarto capítulo do *De Divinis Nominibus* é lugar privilegiado para o que trataremos. Nesse trecho Dionísio reflete sobre o primeiro nome divino: “bem”. Bem que comunica a bondade a todo ser (DN, IV, 1, 693B), portanto, novamente, ser é ser bom, é participar da bondade primeira. Tudo o que existe recebe sua existência da primeira causa, bondade supraessencial. Isso não difere no que diz respeito ao mundo angélico.

Antes de continuarmos a leitura do trecho, vejamos como, ao introduzir a *De Coelesti Hierarchia*, Dionísio vê a criação: “*Antes de tudo, é necessário dizer essa verdade: a Tearquia supraessencial, por sua bondade, estabeleceu a essência de todos os seres e os trouxe à existência*” (CH IV 1, 177C).

A essência dos seres inteligíveis foi estabelecida por Deus e a existência desses seres da mesma forma. Pois bem, esse universo inteligível possui que características? Voltemos ao DN IV, 1, 693B-696A.

[...] o bem, [...] envia os raios de sua bondade absoluta, de uma maneira proporcional a todos os seres. É por causa destes raios que subsistem todas as essências [*ousiaí*], as potências [*dynámeis*] e as operações [*enérgeiaí*], inteligíveis e inteligentes; é por eles que existem todos os seres que têm uma vida sem fim e sem diminuição, livres de toda destruição, da morte, da matéria e da geração, afastados da alteração instável, móvel e sempre geradora de novas diversidades, e possuem uma inteligência superior à deste mundo e conhecem por iluminação as razões próprias de todos os seres e transmitem a seus congêneres seu próprio saber. E é igualmente à bondade que eles devem a sua morada [*moné*] e fundamento, a sua duração, a sua conservação e a fruição dos bens¹⁰⁶.

Como dito, neste passo Dionísio trata do bem, primeiro nome divino, que compartilha sua bondade a todos os seres. O sol que ilumina o mundo material é usado como exemplo — exemplo já famoso nos escritos platônicos. Passa-se então à maneira como os demais seres recebem e participam dessa bondade primeira. Para tanto, analisa-se os seres em níveis de dignidade ontológica: seres com mais perfeições — que participam de várias maneiras da bondade primeira — até seres com menos perfeições — que participam de menos maneiras da bondade primeira. E o primeiro grupo a ser analisado é o grupo dos seres angélicos.

Observa-se no trecho um detalhamento da maneira em como a bondade se revela no mundo inteligível. Algumas características que já podemos apontar são: trata-se de lugar imaterial; ali há liberdade da corrupção e da morte; da matéria; da geração. Os seres que ali estão raciocinam de maneira superior a este mundo. Devido ao bem primeiro, tem aí sua morada e fundamento. A linguagem usada é incisiva ao mostrar a superioridade de tal mundo inteligível. Em especial, o que marca tal esfera da realidade é sua superioridade ao mundo material (*hyperkosmíos*). Essa superioridade aparece justamente na medida em que os termos aplicados ao inteligível o são em contraposição ao material. Lá não se passa muito do que sucede à matéria — ou quase tudo —, em especial a constante mudança. Em outras palavras, a diferença é marcada justamente pela liberdade quanto às afecções degenerativas e de limitações que se dão na matéria.

¹⁰⁶ Utilizo a tradução de Bento Silva Santos, com pequenas alterações.

Assim, a unidade do mundo inteligível se manifesta nas suas características que o afastam das afecções corruptivas do mundo material. A esfera intelectual da realidade é a mais elevada e a mais próxima do uno bem, sendo isenta das vicissitudes da geração e corrupção material. O ato de ser e de inteligir, inerente a essa esfera, transcende em excelência o mundo material.

Entretanto, alguém poderia objetar a essa reflexão, argumentando que o tratamento do mundo inteligível, com suas características, parece sugerir uma localização espacial. As expressões "tem aí sua morada" (moné) e "seu fundamento" (ídrusis) são indicativos claros dessa percepção. No entanto, é importante considerar que "lugar" está relacionado ao espaço e, por conseguinte, à matéria. Portanto, essa concepção não se aplicaria diretamente a um mundo inteligível. Simplificando, a questão fundamental que surge ao se discutir um mundo inteligível com características próprias é: onde ele se situaria?

Em primeiro lugar, nos remetamos a uma explicação de Santo Tomás de Aquino, mesmo correndo o risco de anacronismo. Tomás oferece esclarecimentos importantes e elucidativos, e sua reflexão sobre esse tema está, em especial, em pleno acordo com a concepção de Dionísio. O Doutor Angélico afirma que "*ao conhecimento dos seres inteligíveis só podemos chegar pelos dos sensíveis*" (*Suma Teológica*, I^a Pars, Q. 50, Art. 3, ad. 3). Trata-se, portanto, de um conhecimento anagógico.

Tomás utiliza termos materiais para abordar questões inteligíveis, nas quais a linguagem material não se aplica definitivamente. Em Dionísio, a concepção sobre anagogia é exatamente neste sentido. Ele afirma:

[...] as hierarquias imateriais revestiram-se de múltiplas figuras e formas materiais para que, conforme a nossa maneira de ser, nos elevemos anagógicamente a partir desses sinais sagrados até a compreensão das realidades espirituais, simples, inefáveis. Nós, os homens, não poderíamos, de modo algum, elevar-nos por via puramente espiritual a imitar e contemplar as hierarquias celestes sem a ajuda de meios materiais que nos guiem conforme requer nossa natureza (CH I, 3, 121D).

Fica clara a correspondência entre o pensamento de Santo Tomás e a anagogia de Dionísio, destacando a importância do uso de termos sensíveis para alcançar a compreensão dos seres inteligíveis. Mas esse tópico ficará mais claro

quando tratarmos propriamente do uso de símbolos em Dionísio¹⁰⁷. O ponto central, por ora, é o seguinte: utilizamos uma linguagem vinculada às nossas concepções materiais para nos referirmos a realidades imateriais. Naturalmente, essa transição de um nível ao outro acarreta inadequações. É crucial que essas inadequações sejam imediatamente consideradas para que a compreensão da argumentação se revele em toda a sua extensão.

Ademais, essa própria questão de lugar remete à concepção moderna que temos da realidade e de como a percebemos em sua totalidade. Atualmente, parece-nos que o real é composto apenas de matéria e vazio, e nada mais. Conseqüentemente, torna-se uma grande dificuldade pensar em termos que não envolvam critérios aplicáveis à matéria.

Definitivamente, essa concepção não corresponde à da Antiguidade e do Medievo. Talvez aqueles que viveram nesses períodos colocassem esse problema em outros termos, invertendo a questão. O verdadeiro problema para eles seria: onde, de fato, está o nosso mundo, especialmente em relação ao espiritual/inteligível?

A concepção do inteligível era muito mais potente do que se pode imaginar atualmente. O inteligível e o espiritual eram elementos presentes no dia a dia, integrando o imaginário e as vivências das pessoas. A grande questão, repitamos, era: onde está o nosso mundo, tendo em mente essa realidade superior? Ou seja, não importava tanto saber onde está Deus em relação ao nosso mundo, mas sim onde está nosso mundo em relação a Deus.^{108 109}

Mas ainda que feita tal ressalva, para responder a essa questão, poderíamos nos remeter às concepções sobre os *daímones* que aparecem nas filosofias anteriores a Dionísio, as quais o influenciaram. Algumas dessas concepções, por exemplo, propuseram o *locus* apropriado aos espíritos como sendo o ar, outros, a água ou o fogo. Mas isso será detalhado quando tratarmos das fontes pagãs de influência sobre a angelologia do *Corpus Dionysiacum*¹¹⁰. Por ora, ouçamos o filósofo:

¹⁰⁷ No Capítulo 4 desta pesquisa.

¹⁰⁸ Certamente houve concepções que buscavam posicionar o inteligível em termos físicos: os espíritos no mundo aéreo ou possuindo uma matéria mais sutil, ou ainda os deuses presentes no mundo supra lunar, por exemplo. No entanto, essa concepção enfraquece-se consideravelmente quando se reconhece a total independência do inteligível/imaterial em relação ao mundo material. Em outras palavras, a realidade é concebida como um escalonamento que parte do inteligível e se estende até o sensível.

¹⁰⁹ Quanto ao tema da importância do inteligível e seus seres em relação ao mundo material CF. TIMOTIN, 2012; GREENBAUM, 2015; BRISSON, O'NEILL, & TIMOTIN, 2018.

¹¹⁰ Capítulo 3.

“os santíssimos e digníssimos poderes, que verdadeiramente existem e que estão, por assim dizer, na antessala [próthyron] da Trindade supraessencial” (DN V 8, 821D).

Dionísio usa um termo recorrente em Proclo para mostrar a proximidade dos anjos com a causa primeira. Afirma que estão na antessala, no vestíbulo, no pórtico da divindade¹¹¹. O próprio termo “proximidade” parece ser dúbio nesta questão. A proximidade da antessala da divindade revela, justamente, a processão divina. O lugar, por certo, não é um local a maneira como os locais materiais o são, mas antes, revela, no nível do ser, o mais profundo grau de desfrute da bondade. Bernardo Brandão, evocando Plotino, é lapidar: *“Os conceitos que pressupõem o espaço se aplicam apenas metaforicamente aos seres imateriais”*. (BRANDÃO, 2007, p 68).

Ademais, há um importante trecho acerca da eternidade em que se vê a concepção de Dionísio quanto ao “ser” de Deus e os demais seres. Afirma o filósofo que *“Nele e em torno [perí] dele, existem todos os seres e também subsistem” (DN, V, 4, 817D).*

Os seres, em sua participação, estão em Deus e ao redor de Deus. Estão em Deus porque recebem dele (o Ser sobre todo ser) a essência do ser individual. Estão ao redor de Deus porque desfrutam da processão, da permanência e do retorno. Essa concepção se dá no nível do ser, onde o grau de ser indica o grau de perfeição ontológica, o que, por sua vez, reflete a proximidade com a bondade primeira.

O grau de perfeição ontológica demonstra a proximidade do ser com a bondade primeira, ou seja, Deus. Esse relacionamento reflete a antessala da divindade, onde se encontra a corte espiritual ao redor da bondade primeira, a causa universal de todas as coisas.

Ademais, no capítulo VI, 1, do *De Divinis Nominibus*, Dionísio menciona o movimento dos anjos. O filósofo afirma que os anjos devem seu perpétuo movimento ao nome divino “Vida” e que tal movimento é de natureza circular em torno do princípio primeiro. A que categoria de movimento se refere o filósofo? É importante notar que Dionísio admite algum tipo de movimento no mundo angélico. Trata-se de um movimento circular, intelectual por natureza. Os anjos circulam em torno da Tearquia, em um movimento de contemplação do bem, de inteligência, de permanência e retorno.

¹¹¹ Proclo afirma que os anjos habitam no vestíbulo de Deus, a alma habita no vestíbulo do Logos, e o fisicista habita no vestíbulo da filosofia (CHASE, 2002, p. 303).

São Boaventura, em seu *Breviloquium* (II, 6), reforça essa ideia ao afirmar que, se a matéria está mais distante de Deus e mais próxima do nada, o mundo inteligível é seu oposto. O mundo inteligível, estando mais próximo de Deus, desfruta mais imediatamente da ação criadora. Fruto da inteligência e da sabedoria divina, bem como da vontade divina, o mundo inteligível recebe e percebe o poder criador de maneira não mediada pela matéria.

Assim, é importante repetir: o mundo inteligível concebido por Dionísio é imaterial e incorpóreo. É desprovido de geração¹¹² e corrupção. Se trata da antessala da divindade, ou seja, o primeiro nível da criação em proximidade com a causa primeira; bem como, admite alguma espécie de movimento intelectual. Ademais, percebe a Deus de maneira não mediada pela matéria, ou seja, de maneira puramente intelectual.

Essa questão nos remete, de pronto, ao desenvolvimento da filosofia anterior que influencia Dionísio e a qual ele transforma de acordo com suas concepções. Como mostra dessa influência, pagã, em primeiro lugar, a teoria das formas de Platão¹¹³: o início de uma tradição secular que compreende um mundo inteligível superior ao sensível, fruto de uma fonte supra-essencial, livre das afecções da matéria, onde residem o verdadeiro ser e o verdadeiro conhecimento. Em segundo lugar, a esfera do intelecto (*nous*) em Aristóteles¹¹⁴. Entretanto, por certo que a principal fonte a que Dionísio bebe é neoplatônica: não se pode olvidar das hipóstases de Plotino, com o detalhamento ímpar deste mundo inteligível, conforme visto no capítulo anterior. Por fim, veremos adiante¹¹⁵, como Jâmblico e Proclo são imensamente importantes nesse aspecto também. Não obstante, é crucial destacar novamente: Dionísio não apenas se apropria dessas fontes, mas as transforma. Ele assimila noções dessas filosofias para desenvolver sua reflexão de acordo com a ortodoxia cristã.

¹¹² Entenda-se aqui “desprovido de geração” no sentido material de geração. Por certo, esse mundo, como visto acima, é criado e não eterno.

¹¹³ Arnal afirma que: “*três são os grandes aportes de Platão à metafísica: a doutrina dos princípios [uno e díada indefinida], a doutrina das ideias e a doutrina do demiurgo*” (ARNAL, 2006, p. 48). Ainda que creiamos que Arnal esteja sendo injusto para com Platão, afinal suas contribuições à metafísica vão muito além destas três teorias, o que nos interessa aqui é mostrar a importância das doutrinas expostas.

“Tres son las grandes aportaciones de Platón a la metafísica: la doctrina de los principios, la doctrina de las ideas y la doctrina del demiurgo”.

¹¹⁴ “*Uma das características mais importantes do conceito filosófico grego de intelecto é sua natureza separada e divina*” (ARNAL, 2006, p. 21).

¹¹⁵ Próximo capítulo.

E isso nos leva aos contornos e fontes cristãs que também se fazem sentir. Em primeiro lugar o próprio Novo Testamento, em especial os textos paulinos. Máximos Constas mostra detalhadamente tal influência paulina e sua centralidade no *Corpus*; chega a afirmar que sem Paulo, Dionísio não pode ser compreendido em toda sua extensão (CONSTAS, 2022). Golitzin também reforça essa importância neotestamentária, em especial, paulina (1993, p. 235-242), assim como Cardedal (2007). O ponto central quanto a isso é: o mundo inteligível é o mundo dos anjos; a corte angelical está na antessala de Deus¹¹⁶.

Mas essas primeiras linhas são apenas introdutórias. A questão acerca da realidade inteligível enquanto lugar é problemática em Dionísio. Todas as características que podemos extrair desse mundo vem das características que Dionísio observa nos anjos, ou seja, o detalhamento se dá quanto aos seres que ali habitam e não no mundo inteligível enquanto lugar. As palavras de O'Rourke são notáveis quanto a este ponto e condensam o que afirmamos:

O *kósmos noetós* de Dionísio não é o mundo das ideias platônicas, nem o *nous* de Plotino, nem as categorias hipostasiadas de Proclo. O nível (secundário) do ser criado, é, em vez disso, um cosmos ou mundo de criaturas totalmente santificadas e completamente transparentes ao Criador, um corpo ou organismo em que seus seres procedem de, e irradiam até, sua única fonte ou "causa", a "divindade de Jesus" (O'ROURKE, 1992, p. 190)¹¹⁷.

Em outras palavras, o que importa tanto não é o "lugar", mas antes os seres que ali habitam. Não se trata, em primeiro plano, do *mundo inteligível*, mas sim dos *seres inteligíveis*. Poderíamos arriscar uma resposta a isso justamente na concepção acima exposta: não importa tanto o "onde", dado que a realidade como um todo está imiscuída desse inteligível. O local angélico é também o material, pois eles atuam como mensageiros divinos junto aos homens, ou, em outras palavras, o material não os comporta nem os limita quanto à atividade de seu ser, mas sim lhes é inferior e lhes está sujeito em alguma medida. Ora, o inteligível imiscue o material, mas por este não é imiscuído.

¹¹⁶ Não podemos olvidar que as almas humanas aí também estão, mas os seres criados propriamente para tal local são os anjos.

¹¹⁷ The Dionysian *kósmos noetós* is not the realm of Platonic ideas, nor the *Nous* of Plotinus, nor the hypostatized categories of Proclus. At the (secondary) level of created being it is instead a cosmos or world of creatures wholly sanctified and altogether transparent to Creator, a body or organism deriving its being from, and radiating the being of, its single head or "cause", the "divinity of Jesus".

Em assim sendo, o detalhamento que a pesquisa requer, terá sua extensão mais apropriada no tratamento do *ser* dos anjos. Mas se poderia objetar: por que então a necessidade desse tratamento já exposto? Em primeiro lugar, porque, justamente, esse tema não foi tratado de maneira mais detalhada na literatura especializada, sendo justo que a ele se dê atenção, ainda que tendo em mente essas limitações. Entretanto, como vimos acima, o *kósmos noetós* possui facetas interessantes que merecem destaque. Estamos de pleno acordo com René Roques quando este afirma que

O mundo das essências inteligíveis tem por função fazer sair Deus de seu silêncio. Ele constitui o primeiro momento da expansão (*próodos*) e, nesse diapasão, corresponde à mais alta manifestação de Deus (*ekphansis*); por excelência, ele é a ordem reveladora (*ekphantoriken táxin*). Sua missão é de transmitir progressivamente às ordens inferiores (anjos ou homens) os mistérios divinos ou a ciência divinizadora a qual ele é detentor privilegiado. (ROQUES, 1954, p. 135)¹¹⁸.

O ponto primordial desse local como “antessala da Trindade” é justamente esse: primeira escala após a ação criadora. Local privilegiado enquanto desfrute pleno do ser, de inteligência e de contemplação da causa primeira. Local primeiro que faz Deus sair de seu silêncio e doar o ser a algo. Ser no mais alto grau e no maior nível possível. Ausente de matéria e suas afecções degenerativas; local mais unificado e de unificação.

Feita essa análise prévia, é preciso se dedicar aos seres que ali habitam, pois somente nessa exposição, como dito, há possibilidade de detalhamento maior e mais acuracidade na pesquisa.

3.2. O ser do anjo

É surpreendente que Dionísio não trate direta e claramente sobre a natureza dos anjos. A título de exemplo, na escolástica, nas primeiras perguntas das questões disputadas geralmente se tratava da natureza angélica. No entanto, Dionísio não demonstra tanto interesse direto nesse tema. René Roques já havia notado isso

¹¹⁸ Le monde des essences intelligibles a pour fonction de faire sortir Dieu de son silence. Il constitue le premier temps de l'expansion (*próodos*) et, à ce titre, il correspond à la plus haute manifestation de Dieu (*ekphansis*); par excellence, il est l'ordre révélateur (*ekphantoriken táxin*). Sa mission est de transmettre progressivement aux ordres inférieurs (anges ou hommes) les mystères divins ou la science divinisatrice dont il est le détenteur privilégié (ROQUES, 1954, xxx).

ao afirmar que: “*Dos quinze capítulos da Hierarquia Celeste, nenhum é consagrado a esse assunto capital*”¹¹⁹ (ROQUES, 1954, p. 154). Mas o mesmo René Roques tem razão ao afirmar que isso não torna o tratamento do assunto impossível. Antes, os textos de Dionísio são muitos quanto a adjetivos empregados aos anjos e assim, ainda que não haja um tratamento direto da questão, podemos seguramente tratar do assunto com profundidade e tentar uma resposta ao que acima perguntamos. Para tanto, vejamos novamente o *De Divinis Nominibus* IV, 1.

Devido a estes raios subsistem todos os seres inteligíveis e inteligentes; todas as essências [*ousía*], poderes [*dynámis*], atividades [*enérgeia*]; devido a eles, são e tem vida sem interrupção e sem diminuição; livre da morte e corrupção; da matéria e da geração; não sofrem a alteração ou mudança próprios do instável e fugaz, daquilo que passa de um lugar a outro. São consideradas como incorpóreos e imateriais; integram de maneira superior a este mundo; são iluminados, segundo as razões das coisas, e as transmitem a seus companheiros. E recebem da Bondade sua morada e estabilidade, sua permanência, sua conservação, seu alimento do bem. (DN IV, 1, 693C-696A).

Dois termos essenciais para iniciar a abordagem deste tema são “espirituais” e “inteligíveis”. Já discutimos, nos parágrafos anteriores, a questão da imaterialidade da esfera inteligível. Vamos agora analisar como a questão do *ser* dos anjos é apresentada nesse contexto.

No trecho Dionísio trata do bem primeiro enquanto raio luminoso que a tudo se estende. E os primeiros a receberem tais raios são justamente os anjos: “*Devido a estes raios subsistem todos os seres inteligíveis e inteligentes (noetai kai noerai)*”. Estes dois atributos: inteligíveis (*tó noetón*) e inteligentes (*tó noerón*) são devidos a Proclo e Damásio (ROQUES, 1954, p. 156).

Proclo usou esses termos em um contexto bastante específico. Ao situar suas hierarquias inteligíveis, o fez em três níveis, a saber, os inteligíveis, os inteligíveis/inteligentes, os inteligentes. Somente pela terminologia podemos verificar seus significados: os primeiros são puramente fonte de contemplação para os inferiores; os intermediários, fonte de intelecção para os últimos, mas também integram os superiores; por fim, os somente inteligentes, que contemplam os dois grupos, mas não são inteligidos por nenhum. Eis o clássico estilo de tríadas procleanas: um termo superior, um intermediário e um inferior.

¹¹⁹ *Sur les quinze chapitres de la Hierarchie Celeste, aucun n'est consacré à ce sujet capital.*

Tal percepção triádica é característica do neoplatonismo tardio. Dionísio dela faz uso para seus próprios fins. Por uma questão de clareza e concisão, o texto de Helmig & Steel é importante:

Em seu todo, a doutrina dos primeiros princípios de Proclo é um desenvolvimento da interpretação inovadora de Plotino da filosofia platônica. Seguindo Plotino, Proclo reconhece três níveis fundamentais da realidade chamados “hipóstases” (ou entidades auto-subsistentes): o Um, o Intelecto e a Alma. No entanto, seguindo uma preocupação de seu predecessor Jámblico no sentido de uma maior precisão na relação e distinção entre o Uno e o Intelecto, Proclo faz uma distinção entre o ser inteligível (to noêton - o que é o objeto da intuição intelectual) e o intelectivo (to noeron - que é o inteligente), e introduz entre ambos, como nível intermediário, o noêton-noeron (o inteligível inteligente). Esses três níveis ontológicos correspondem assim à tríada Ser, Vida e Intelecto, que já desempenhara um papel importante nas especulações de Plotino e Porfírio sobre a processão ou “emanação” do mundo inteligível do Uno, sem, no entanto, ser hipostasiada (HELMIG & STEEL, 2021)^{120 121}.

O Areopagita se apropria da terminologia procleana, mas reconstrói a estrutura do real conforme a necessidade requerida pela ortodoxia: os anjos são seres inteligíveis e inteligentes, todos eles. Mesmo os mais altos, de hierarquia superior, são também inteligentes e não somente inteligíveis (fonte de contemplação). Eles são inteligentes porque contemplam incessantemente e sem mediação alguma, a Deus, ou melhor, a manifestação divina.

Fortemente ligados a estes termos estão os seguintes: incorpóreos (*asómatos*) e imateriais (*áylos*). Estes dois termos negativos são a marca indelével da concepção de Dionísio quanto aos seres inteligíveis. Novamente uma demarcação da liberdade quanto àquilo que são características do mundo material: corpo e matéria. O ponto principal é o de que os seres inteligíveis possuem outra natureza que não a

¹²⁰ On the whole, Proclus’ doctrine of first principles is a further development of Plotinus’ innovative interpretation of Platonic philosophy. With Plotinus, Proclus recognizes three fundamental levels of reality called ‘hypostases’ (or self-subsistent entities): One, Intellect, and Soul. However, following a concern of his predecessor Iamblichus for greater precision in the relationship and distinction between the One and Intellect, Proclus distinguishes between the intelligible Being (to noêton—what is the object of intellectual intuition) and the intellective (to noeron—what is intelligizing), and introduces between both, as an intermediary level, the noêton-noeron (what is being intelligized and intelligizing). These three ontological levels thus correspond to the triad of Being, Life, and Intellect, which already play an important role in Plotinus’ and Porphyry’s speculations about the procession or ‘emanation’ of the intelligible world from the One, without, however, being hypostasized.

¹²¹ O leitor deve ter se apercebido que estes termos Ser, Vida, Intelecto já apareceram nesse texto no primeiro capítulo. Entretanto, Dionísio os aplica como nomes divinos e assim, se apropria da terminologia neoplatônica para seus próprios fins, e repetimos, como que dizendo: “aquilo que os gregos tinham por especulação, os cristãos têm por revelação, é somente necessário alguns ajustes”.

deste mundo. E essa outra natureza os define como superiores ao presente mundo material. Seu ser inteligível é não circunspecto às afecções defectivas da matéria.

São Tomás, ao comentar este trecho do DN, reforça justamente essa independência do inteligível para com o material como a faceta essencial da diferenciação dos seres, ou melhor, essa independência é aquilo que torna possível que o inteligível esteja em ato e não em potência (SÃO TOMÁS, “*Comentário sobre ‘Os Nomes Divinos’*”, Capítulo 4, lição 1 (11a))¹²².

Observaremos no próximo capítulo, como a tradição platônica e mesmo cristã até poderia conceber uma certa materialidade ao ser angélico, ainda que sutil. Dionísio rompe peremptoriamente com isso e afirma a total imaterialidade dos anjos. Não por menos, São Tomás o tomará como autoridade para afirmar que os anjos não são seres formados de matéria e forma (*Questão disputada sobre as criaturas espirituais*, art. 1, *sed contra* 1).

Mas se são imateriais, o que os limita já que não a matéria? Por certo não são infinitos e ilimitados, afinal não se trata de Deus. Tal dificuldade levaria alguns Padres a conceber algum tipo de matéria sutil nos anjos, como veremos adiante¹²³. Por outro lado, se na escolástica a discussão quanto aos termos “forma e matéria” servia para responder a essa questão, Dionísio não recorre a tal terminologia. Portanto, para respondê-la nos parece muito mais adequada a tradição que remonta a Parmênides, em especial pela importância desse autor no neoplatonismo, ainda que por meio da intermediação de Platão. O adágio constante no fragmento terceiro do poema de Parmênides reza: “*pois ser e inteligir são o mesmo*” (*to gar autó noein estín te kaí einai*). Vimos no capítulo anterior que Deus está para além do ser. A criação é a criação do ser. Assim, ser é ser compreensível pelo intelecto, é ser inteligível. Não por menos a expressão: “*Ora, aquilo que o intelecto concebe primeiramente como o mais conhecido, e em qual encerram-se todas as concepções, é o ente*” é tão importante¹²⁴. Aquilo que limita o inteligível é a própria esfera de ser enquanto

¹²² “*Ideo Angeli sunt intelligibiles actu, in quantum sunt incorporei et immateriales*”: C’est pourquoi les Anges sont intelligibles en acte, puisqu’ils sont incorporels et immatériels” na tradução de Serge Pronovost. Disponível em <http://docteurangelique.free.fr/bibliotheque/opuscules/85CommentaireNomsDivinsSaintDenis.htm> acesso em 28/07/2022.

¹²³ No próximo capítulo desta pesquisa.

¹²⁴ “*Ilud autem quod primo intellectus concipit quasi notissimum, et in quod conceptiones omnes resolvit, est ens*”. São Tomás de Aquino. Questões disputadas sobre a verdade. Questão 1, artigo 1°. Respondeo.

inteligível, ou seja, apreensível pelo intelecto. A concepção de ser é o que limita sua existência. Ser algo é ser apreensível e, portanto, limitado.

Para resumir tal ponto é importante que se tenha em mente o nome divino “ser” (*DN V*). Ysabel de Andía faz uma significativa explanação da concepção desse nome, em especial no que diz respeito à participação dos seres na causa primeira. Os seres participam do nome divino “ser”, o que, por si, é um complemento do que foi dito acima no que diz respeito ao apreensível pelo intelecto. Participar no ser é ser algo limitado e capturável (DE ANDÍA, 1996, pp. 88-92). Da mesma forma, Paul Rorem reafirma a importância dada a essa noção básica da existência: ser é tão primordial quanto o número um é fundacional para os subsequentes e também como o centro de um círculo é o ponto de partida para cada raio (*DN 821A*) (ROREM, 1993, p. 154). Ora, em última instância, se é evidente que há ser na matéria, quanto mais no inteligível.

Existe um grande problema nesse ponto que diz respeito à concepção de uma possível “matéria inteligível”. Pondo de uma maneira simples, a herança dessa discussão remontaria a Platão no que diz respeito à interação entre o uno e a díada indefinida. Plotino comenta tal proposição ao refletir sobre a díada indefinida como receptáculo da determinação unificadora provinda do uno (*Enéada II, 4. 5*). Para Plotino essa interação entre o uno superior a tudo o que há e algum tipo de receptáculo que faz com que haja uma determinação nesse algo antes desordenado, é nada menos do que as próprias formas inteligíveis constantes na hipóstase intelecto (PERL, 2007, p 118). Não queremos entrar nesse mérito, uma vez que Dionísio não está interessado nesse tema, mas somente remarcar que na doutrina neoplatônica a questão de algum tipo de “receptáculo” à determinação provinda do uno já era aventada. Se podemos ver isso em Dionísio, somente no sentido que tal “receptáculo” é de outra natureza que não material e corporal, ou seja, a matéria informe aventada por Agostinho, por exemplo, não é adequada para o pseudo-Areopagita. Entretanto, a possibilidade de um princípio metafísico que sirva como definidor de ser é, sim, algo a que Dionísio estava consciente¹²⁵. Esse problema prosseguirá por muitos séculos.

¹²⁵ Ao menos via Proclo e as hénadas (deuses) como intermediários necessários entre o um e o intelecto. Ou seja, o problema no neoplatonismo pós plotiniano, em especial Jámblico, Siriano e Proclo é tratado em termos diferentes, a saber, a intermediação triádica como aquilo que une as lacunas entre as hipóstases. Em resumo: “[...], como entender a processão do múltiplo a partir do Uno[?]. Como pode o Uno ser totalmente sem multiplicidade, quando deve, de alguma forma, ser a causa de toda e qualquer multiplicidade? O Uno permanece em si mesmo absolutamente não participado; os muitos seres que dele procedem participam de uma série de hénadas ou unidades (deuses) participadas.

São Boaventura e São Tomás oferecerão respostas interessantes à questão, apesar de tomarem posições opostas, e nisso está justamente a beleza da coisa: uma refinada metafísica aí se apresenta. Infelizmente o tempo e o espaço não nos permitem um aprofundamento em tais autores. Para uma excelente exposição destas posições, Cf. KECK, 2002.

Para concluir este tópico, é importante destacar a condição dos anjos, que “*participam do bem plenamente*” (DN, IV, 20). Eles desfrutam integralmente do bem devido à sua natureza inteligível. Sendo a primeira esfera da realidade criada, o mais alto grau de habitação, a antessala da divindade, os anjos estão livres de todas as afecções da matéria e em contemplação direta, participando e contemplando o bem de maneira plena.

Enquanto, em nosso mundo, a anagogia é mediada pelos sentidos e requer um grande esforço para alcançar a união, os anjos, por estarem livres de toda materialidade e corporeidade, desfrutam do bem plenamente. O próprio Dionísio explica essa questão de forma clara. No Capítulo V, 3 do *De Divinis Nominibus* (817B-817C), há um trecho revelador. Nele, lemos que, na mesma medida em que um homem participa mais da bondade do que um animal irracional e um animal irracional mais do que uma planta, assim também um anjo participa mais da bondade do que um homem.

Efetivamente, há inteligências divinas [*theioi noés*] que sobrepõem os demais seres e têm uma vida superior à dos demais viventes e tem entendimento [*noousin*] e conhecimento maiores do que se tem com os sentidos e a razão [*logón*], e desejam e participam do bem e do belo mais do que todos os outros seres, ao participar de uma forma extraordinária [*perissós*] do bem, estão mais próximos dele e recebem mais e melhores dons, igualmente os racionais sobrepõem aos sensitivos por terem entendimento superior, e estes são superiores a outros por terem sensação, e outros por terem vida. (DN V, 3, 817B-817C).

Os anjos participam de uma forma extraordinária do bem e do belo. A palavra grega “*perissós*” é importante nesse sentido. Aqui traduzida como

Segundo alguns estudiosos, foi Jámblico quem introduziu essa doutrina inovadora, outros atribuem ao professor de Proclo, Siriano. Mesmo que a doutrina não se origine como tal do próprio Jámblico, a existência das hénadas divinas de alguma forma decorre de sua lei dos termos médios. Esta lei afirma que “toda causa produtora traz à existência coisas semelhantes a si mesma, antes do diferente.” (Elementos de Teologia § 28). Assim, não há saltos na cadeia do ser, mas tudo está ligado por termos semelhantes. As hénadas cumprem essa função, pois, como unidades participadas, elas preenchem a lacuna entre o Uno transcendente e tudo o que vem depois dele. A doutrina das hénadas pode assim ser vista como uma forma de integrar os deuses tradicionais da religião politeísta grega na metafísica neoplatônica do Uno. (HELMIG & STEEL, 2021).

“extraordinária”, tem um sentido de “que ultrapassa a medida, extraordinário em grandeza, em beleza”¹²⁶. O modo como os anjos desfrutam do bem e do belo transcende a medida do mundo material.

Essa transcendência é inerente à sua própria natureza, resultando em um desfrute sublime do ser em todos os seus aspectos. Eles recebem dons maiores e melhores, decorrentes justamente do estado de sua natureza criada. Assim como os seres humanos receberam melhores dons do que os animais irracionais, os anjos receberam dons superiores aos dos seres humanos.

Os anjos estão livres da matéria e de suas afecções degenerativas. Seu ser reside na antessala da divindade, na primeira etapa da *pródos*, da processão divina. Eles recebem e participam diretamente da bondade primeira de maneira não mediada pelos sentidos, mas sim em seu verdadeiro ser: inteligente e inteligível. Seu ser está onde reside a verdadeira estabilidade, o verdadeiro ser, ou seja, na primeira e direta manifestação divina: no inteligível.

Assim, a afirmação de Dionísio é compreensível quando expressa que:

O anjo é, portanto, imagem de Deus, manifestação da luz escondida, espelho puro, perfeitamente límpido, imaculado, incorrupto, sem mistura, capaz, se é justo assim dizer, de receber toda a beleza da forma divina que traz a marca do bem, e que faz resplandecer em si de modo puro, enquanto é possível, a bondade do silêncio inacessível (DN, IV, 22 724B).

René Roques afirma que: “*O mundo das essências inteligíveis tem por função fazer sair Deus de seu silêncio. [...] Correspondem à mais alta manifestação de Deus*” (ROQUES, 1954, p. 135). Eric Perl, por sua vez, salienta, nessa mesma esteira, a noção de teofania: “*A luz que os anjos refletem é a teofania, o conhecimento recebido de Deus que os constitui como intelectos*” (PERL, 2007, p. 98). Essas duas noções são fundamentais para compreensão do ser dos anjos. O primeiro nível na processão (os que fazem sair Deus de seu silêncio, ou seja, da total incomunicabilidade e incompreensão do ser divino) e nesse movimento revelam propriamente a manifestação divina. Ora, a boa ação divina primeiramente cria um ser excelente, o mais excelente de todos no nível criado e ao fazê-lo revela-se em sua ação. Luz da beleza e bondade a nós revelada. Eis o ser do anjo.

¹²⁶ Dicionário Bailly de grego. Disponível em <https://outils.bibliissima.fr/en/eulexis-web/> acesso em 23/03/2022.

3.3. A atividade angélica

3.3.1. O movimento dos anjos

Se não há tratamento direto quanto ao problema da natureza do ser angélico, essa questão desaparece quando se trata do movimento dos anjos. No *De Divinis Nominibus*, IV, 8, 704D-705A, lemos:

E é dito que as inteligências divinas se movem em sentido circular quando estão unidas às iluminações [*elámpsis*] do belo e do bem. Mas em linha reta quando procedem para providência de seus inferiores, trazendo todas as coisas a seu termo; e de maneira espiral quando, por sua vez, cuidando de seus inferiores, permanecem sem perda de identidade própria, dançando [*perikhoreúon*] incessantemente ao redor do belo e do bem, o qual é causa de sua identidade.

Há movimento no mundo angélico. Ou melhor, há movimento na realidade em sua totalidade. Como vimos no capítulo anterior, a processão é movimento de saída de si da Tearquia. Ao fim e ao cabo, a criação é também criação de movimento. E, para usar a terminologia neoplatônica, a permanência (*moné*) e o retorno (*epistrophé*) da mesma forma. Ou seja, o modo de ser de todas as coisas é um modo de ser em movimento. O ser em processão, em permanência¹²⁷ e em retorno é mostra clara da circularidade do universo.

Não obstante, no trecho acima vemos uma declaração de como se dá a estadia desses seres no mundo em que habitam.

Em primeiro lugar, a contemplação: aquilo que corresponde ao estado de seu ser não é outra coisa que não isso. Sua estadia no inteligível é caracterizada por um movimento circular em torno da causa primeira, do bem e do belo, de Deus. Eis o que caracteriza seu estado não mediado de contemplação e faz com que girem em torno da fonte primeira, melhor dizendo, das iluminações que dela procedem.

Dionísio aqui se junta diretamente a Gregório de Nazianzo que também concebe os anjos como que dançando em torno da Trindade – os termos usados, *perikhoreúon* e *elámpsis* são os mesmos – recebendo iluminações e agindo em favor

¹²⁷ Repetimos, conforme visto no capítulo anterior, a *moné* é uma permanência dinâmica. É um completar do ser, feito para atingir determinada forma de ser, e assim permanecer seu lugar próprio no universo.

da transmissão da providência divina. Veremos adiante como a aproximação a ambos é marcante¹²⁸.

Como vimos anteriormente, Dionísio faz uso de um lugar-comum platônico ao comparar o bem ao sol. Ele afirma que, da mesma forma que o sol irradia seus raios a todos, a bondade primeira “*estende os raios de sua bondade plena a todos os seres da forma a que a cada um está apto a recebê-la*” (DN, IV, 1, 693B). Os anjos participam dessa iluminação de maneira direta e não mediada. Por estarem livres da matéria, a recepção desses bens é plena e intelectual. Esses seres não necessitam da anagogia que parte do sensível; seu modo de conhecer é direto. Aquilo que recebem da Tearquia não necessita de intermediários.

Em segundo lugar, há o movimento em linha reta, descensional. Os anjos realizam um movimento de transmissão daquilo que receberam da Tearquia direcionando a seus inferiores. Dionísio concebe a hierarquia celestial com graus bem definidos de proximidade com a causa primeira até a proximidade com os homens. O que nosso autor, por ora, revela, é que o movimento em linha reta significa a manifestação da providência divina por meio da hierarquia: aqueles que estão mais próximos à causa primeira, têm a responsabilidade de transmitir essas iluminações aos subordinados. Por exemplo, aquilo que um arcanjo recebe, deve retransmitir a seus subordinados, os anjos. Assim, revela-se a comunidade de cuidado e providência geral – de todos para com todos – na hierarquia do Pseudo-Areopagita. Mas o que mais nos interessa nesse momento é o caráter do movimento intelectual concebido por Dionísio: há uma descensão na revelação; há uma comunicação entre os seres superiores para com aqueles mais afastados da causa primeira; assim, nesse movimento, revela-se a providência divina.

Por fim, Dionísio menciona um terceiro tipo de movimento para os seres puramente intelectuais: o movimento em espiral. Esse movimento, além do circular e do linear, representa uma dinâmica mais complexa e profunda, simbolizando uma progressão contínua que combina a estabilidade da circularidade com a ascensão e descensão constante. Esse movimento é como que o complemento dos dois primeiros, ou antes, o resultado de sua mescla. Ao se pensar como poderia se dar os dois movimentos primeiros – circular e em linha reta – não se poderia chegar a outra conclusão que não essa: os dois movimentos são simultâneos, o que gera,

¹²⁸ CF. Oração 28, 31 do Nazianzeno detalhada no próximo capítulo deste trabalho.

necessariamente, um movimento em espiral. Ao girar em torno do bem e do belo, os anjos recebem iluminações, as quais necessariamente devem ser retransmitidas a seus companheiros de classe inferior. Mas ao realizar tal retransmissão, esses anjos permanecem em contemplação do bem e do belo.

Veremos no próximo capítulo como essa concepção ecoa diretamente os textos de Gregório de Nazianzo. Tanto na dinâmica do movimento circular em torno de Deus, quanto na visão desta vida contemplativa enquanto luz, assim como na transmissão das revelações divinas e na contemplação, que aqui denominamos como espiral¹²⁹.

Se porventura surgir algum tipo de estranheza quanto a essa leitura, é algo compreensível. A grande questão reside na maneira como atualmente concebemos a contemplação. Tendemos a separar teoria e prática, concebendo a contemplação como uma atividade puramente teórica. Na Antiguidade, porém, isso não ocorria. Steven Chase é extremamente esclarecedor a esse respeito, e suas observações lançam luz sobre a questão aqui tratada.

O pensamento moderno tende a separar contemplação e ação, [...]. Mas essa não é essa a concepção antiga acerca da sabedoria da contemplação como indivisa e holística. [...] Nessa concepção antiga, *theoría* (contemplação) não é puramente teórica como no sentido moderno da palavra. Formalmente, aqueles que se dedicavam à *theoría* haviam escolhido uma *bíos*, um modo de vida que se mostra como a melhor realização das capacidades essenciais para o ser humano. Essa *bíos theoretikós*, a vida contemplativa, não era somente um processo de tornar o olhar a Deus, mas era a vida dedicada ao bem-estar do mundo. [...] O ideal da integração entre contemplação e ação, onde a prática da contemplação inclui *praktikós* e o exercício da ação inclui *theoría* - esse ideal é sempre difícil de alcançar. Mas os anjos se mostram como exemplo e guias até a possibilidade da sua realização. Eles representam uma variedade de formas contemplativas, objetos de meditação, exercícios espirituais, e modos de práxis ou ação (CHASE, 2002, pp. 62-63).¹³⁰

¹²⁹ Por certo que tais questões, em alguma medida, remetem também a Proclo, e mesmo antes disso, ao Timeu de Platão; mas sendo Dionísio um atento leitor dos Padres Capadócijs (Golitzin, 1994, p. 340), parece-nos importante remarcar este ponto.

¹³⁰ Modern thinking tends to separate contemplation and action, [...]. But that is not the ancient wisdom of contemplation as undivided and holistic. [...] In this ancient conception, *theoria* (contemplation) is not purely theoretical in the modern sense of the word. Formerly, those who dedicated themselves to *theoria* chose a *bios*, a way of life that is the best realization of those capacities that are essential to being human. This *bios theoretikos*, the life of contemplation, was not only a process of gazing upon God, but was a way of life dedicated to the well-being of the world.[...] The ideal of integration between contemplation and action, in which the practice of contemplation includes *praktikos* and the exercise of action includes *theoria*- this ideal is always difficult to achieve. But the angels provide exemplars and guides into the possibility of its realization. They represent a variety of contemplative forms, objects of meditation, spiritual exercises, and modes of praxis or action (CHASE, 2002, pp. 62-63).

Em outras palavras, teoria (contemplação) e prática (o movimento retilíneo ou espiral de transmissão de iluminação aos inferiores) se entrelaçam como partes intrínsecas de um único processo. O conhecimento e a ação se unem no movimento angélico de contemplação da bondade e da beleza primordiais. Em uma perspectiva prática, podemos afirmar que, ao iluminar seu inferior, um anjo permanece imerso na contemplação das mesmas revelações divinas. No âmbito material, a dinâmica é semelhante: à medida que um anjo desempenha seu papel como mensageiro ou ministro da providência divina, essa ação deriva das iluminações recebidas por esse ser celestial; assim, o próprio ato de desempenhar tal função é, também, um ato de contemplação.

Até aqui temos tratado do problema do ponto de vista puramente intelectual; o movimento de que temos tratado é o movimento inteligível. Um ato de um ser intelectual que se dá no mundo intelectual. Ainda que sob o risco da repetição, enfatizemos: tais seres, em tal mundo, são superiores ao mundo material e estão livres das afecções deste último. Seu movimento é de outra natureza. Ademais, como vimos acima, há a forte concepção não de “onde está o inteligível?”, mas sim “onde está o material quanto ao inteligível?”. O cenário que tratamos não é outro que não acerca de possíveis problemas como, por exemplo, como se dá a atuação destes seres no mundo material? Em se falando de movimento, qual sua relação com o espaço? E para responder a isso em uma palavra: Dionísio não está interessado em tal tema. Veremos adiante, no próximo capítulo, que os Padres Capadóciotes e mesmo Filo de Alexandria, estavam abertos a alguma concepção quanto a algum tipo de matéria angélica, ainda que sutil; e assim, concebiam esses seres como ágeis, rápidos para cumprir as ordens recebidas e mesmo limitados a um local no espaço – por exemplo, junto a uma pessoa e não no céu. Não é o caso de Dionísio; o movimento que lhe chama a atenção no mundo angélico é um movimento de conhecer, de permanecer (*moné*) e de retornar (*epistrophé*). O movimento que perfaz um ser angélico é um movimento de conhecer e contemplar as iluminações recebidas e de lhes repassar aos inferiores.

Não por menos, Golitzin, quando trata daquilo que chama de “*angelic motion*” afirmará que o movimento é aquele que leva à completude do ser angélico; ao retorno; à sua *analogiai* (GOLITZIN, 1994, pp. 91-95).

É certo que há uma grande dificuldade aqui, pois o anjo não é contido pelo espaço material, afinal seu ser é de outra natureza. Mas, por certo, ele não é infinito.

São Tomás, não sem dificuldades¹³¹, dirá que o anjo não está contido, mas contém o lugar onde está (*Suma de Teologia*, Prima pars. questão 52, art. 1). Tendemos a crer que Dionísio é o primeiro a conceber de maneira radical o ser do anjo enquanto inteligível – o que difere de seus predecessores, em especial em Alexandria e na Capadócia – abrindo a porta para concepções como a de São Tomás acima exposta, ou antes, à própria natureza do problema: sendo o anjo radicalmente inteligível e atuando no mundo material, como se dá essa relação? Nesse sentido, David Keck tem razão ao afirmar que a maioria dos Padres argumentou que os anjos possuíam algum tipo de corpo natural, etéreo ou ígneo, o que resolveria o problema; ao passo que Dionísio parece ter sido o primeiro cristão a argumentar pela pura espiritualidade dos anjos (KECK, 1998. p. 31), mas, por curioso que pareça, o Areopagita não se ocupou de tal questão detalhadamente.

Por ora já podemos afirmar o que segue: se tal movimento é intelectual; se tais seres são inteligíveis em um mundo inteligível; e se temos tratado acerca de iluminações; somos forçados a reconhecer que o movimento de que temos tratado não é outro senão conhecer. É nesse movimento de conhecer que há a permanência e o retorno do seu ser próprio, sua própria *analogia*¹³². Temos assim uma importante visão do mundo e do ser angélico. Percebe-se o porquê de tais seres serem considerados ontologicamente superiores aos demais. De toda a criação, são os únicos seres que sua vida é um ato único de conhecer. Livres da matéria, conhecem de maneira direta e não mediada pelos sentidos. Vivem ao redor da Tearquia, em sempiterno movimento de contemplação da manifestação da bondade e da beleza primeira. Não somente isso, têm como função a transmissão dessa contemplação – aquilo que recebem da manifestação divina – aos seres posteriores a si, ou seja, são partícipes da obra de Deus e dispenseiros de sua providência.

Em outras palavras, a existência que os anjos desfrutam é a do sempiterno conhecimento e da visão de Deus, é a beatitude. Deus é infinito, portanto, as iluminações e contemplação a que os anjos estão expostos, é também infinita.

¹³¹ Alguns dos ensinamentos de Tomás de Aquino sobre o tema foram objeto de ataque durante as condenações de 1277 d.C (KECK, 1998, p. 94).

¹³² Já tratamos deste termo no capítulo anterior.

3.3.2. O conhecimento angélico

Dionísio trata do conhecer (*gnósis*) de maneira detalhada quando está refletindo sobre o nome divino sabedoria (*sophía*) no Capítulo VII do *De Divinis Nominibus*. Aí, para corroborar as afirmações acima, lemos:

Pois se o conhecimento [*gnósis*] é a união [*hénosis*] das coisas conhecidas e daquele que conhece, e o não conhecer [*agnosia*] é causa de contradição e mudança consigo mesmo naquele que não conhece, nada poderá distanciar aquele que confia na verdade, [...] do verdadeiro fundamento da fé, sobre o qual terá a estabilidade da identidade inamovível e que não pode mudar. (DN VII, 4 872D).

Conhecer é, portanto, união (*hénosis*) daquele que conhece com o objeto conhecido. Conhecer é unificação. Ao passo que, em sentido contrário, ignorância (*agnosia*) é mudança e contradição consigo mesmo¹³³. Os termos platônicos são aí bastante indelévels, mas o são também os cristãos: o conhecimento verdadeiro está no fundamento da fé, em Deus mesmo, que garante, em sendo Deus, a estabilidade plena e perfeita do saber e da fé.

Mas como se dá essa união? A resposta a essa pergunta encerra uma clareza maior sobre o instituto do ser angélico e em como tal ser é sobremaneira excelente. Lemos no mesmo capítulo VII do *De Divinis Nominibus*:

[Advindos do nome divino Sabedoria] Os poderes inteligíveis [*noetai*] e inteligentes [*noeraí*] das mentes [*noón*] angélicas tem suas intelecções [*nóesis*] simples e bem-aventuradas; não adquirem a ciência [*gnósis*] divina de parte em parte, ou por meio de sensações, ou extensos raciocínios; [...] mas antes, purificadas de todo material e de toda multiplicidade, intelectualmente, imaterialmente, uniformemente, integrem as coisas divinas que são inteligíveis. E possuem um poder [*dýnamis*] e uma agir [*enérgeia*] intelectuais de um resplandecer de uma pureza não mesclada, que penetra os pensamentos divinos; e por falta de partes e de matéria, devido à unidade deiforme, se assemelham, o quanto possível, à mais que divina e mais que sábia intelecção e razão. (DN VII, 2 868B).

Nesse pequeno trecho encontram-se respostas a diversas questões sobre o ser e conhecimento angélico. O conhecimento enquanto união é pleno nos anjos, pois estão livre das sensações e da matéria. Essa liberdade confere a seu conhecimento mais unidade e os livra de um conhecimento parcial (parte por parte),

¹³³ É, portanto, falha na permanência (*moné*) e no retorno (*epistrophé*).

sensitivo (logo, mediado e não direto), e também de grandes e extensos raciocínios. Seu conhecimento é simples, direto, preciso, rápido.

É nesse sentido a demarcação de René Roques sobre as características prementes do conhecimento angélico, a saber, a imaterialidade e a intelecção; a não mediação dos sentidos, mas antes, aquilo que chama de interioridade do recebimento do conhecimento angélico, ou seja, no anjo há a interiorização entre sujeito que conhece e objeto conhecido (ROQUES, 1954, pp. 158-167).

Ora, o que eles conhecem então? O que há para ser conhecido no inteligível? Nada menos que as coisas divinas que são inteligíveis, ou seja, as iluminações advindas da Tearquia. O próprio Deus *ad extra*, para usar a terminologia de Alexander Golitzin (1994, pp. 54-61). Deus se dando a conhecer na criação. Isso não é nada menos que os pensamentos divinos, ou seja, as ideias divinas, os exemplares da criação. Veremos no próximo capítulo como Filo de Alexandria empresta as ideias platônicas e as concebe *como puros pensamentos de Deus*. Há aqui um claro continuísmo dessa concepção em Dionísio Areopagita. Aquilo que os anjos contemplam é Deus em *próodos*. As iluminações que recebem não são outra coisa que não as expressões do próprio Deus que se doa em amor à criação.

Outro texto primordial para a questão encontra-se no primeiro capítulo do tratado *De Ecclesiastica Hierarchia*. Ali lemos:

[Deus] concedeu a hierarquia para salvação [*sotería*] e divinização [*théosis*] de todos os seres racionais [*lógikón*] e inteligíveis [*noerón*]. A deu de forma imaterial e inteligível aos bem-aventurados do mundo superior [*hyperkósmos*¹³⁴] (porque Deus não os move exteriormente até as coisas divinas; mas sim, inteligivelmente [*noetós*], desde dentro [*héndothern*] iluminando-lhes [*elámpsis*] de um querer mais que divino em uma luz pura e imaterial). (EH, I, 4 376B).

O conhecimento angélico, a iluminação recebida da Tearquia, não se dá exteriormente – como no sensível –, mas antes interiormente. O conhecimento é infundido de maneira inteligível nos anjos em seu interior. Assim, tem-se, ao receber-se a iluminação, uma infusão pura de conhecimento e aí há a união do sujeito que conhece com o objeto conhecido.

Ysabel De Andía salienta nesse sentido a *noerá dýnamis* (poder, capacidade inteligível) que os anjos possuem: algo que lhes é intrínseco, cujo efeito

¹³⁴ Veremos no capítulo posterior como este termo já foi usado por Gregório de Nissa para se referir ao local de habitação dos anjos. Dionísio certamente tinha conhecimento disso.

– quando iluminados por Deus – é justamente esse conhecimento direto e não como a razão humana, abstrativa, que necessariamente parte do sensível, para somente depois, atingir o inteligível (DE ANDÍA, 1996, p. 271). O ser dos anjos foi feito com a capacidade de receber as iluminações direta e interiormente.

Há aqui também uma resposta a um importante problema: como os anjos conhecem as coisas materiais uma vez que não possuem órgãos sensitivos¹³⁵? Lemos no trecho que o conhecimento angélico, ao ser como é, assemelha-se à divina inteligência e razão. A resposta é simples: ao conhecer as ideias, os pensamentos divinos, os anjos conhecem as razões seminais dos seres materiais. Ou seja, eles conhecem os seres materiais em sua fonte e origem, em sua maior pureza. Podemos afirmar, assim, que o conhecimento angélico dos materiais é mais profundo do que dos próprios seres materiais em si. O fato deles estarem unidos com o objeto conhecido, mostra uma apropriação completa, plena, perfeita e sem mescla, o que faz com que seu conhecimento assim também o seja. Nós conhecemos os materiais de maneira menos unificada do que os anjos os conhecem e, portanto, conhecemos de maneira inferior.

Dionísio é claro quanto a isso. Lemos no *De Divinis Nominibus VII*:

[...] os anjos conhecem as coisas terrenas, não por via de sensações, ainda que [as coisas terrenas sejam] sensíveis, mas antes por meio da potência [*dýnamis*] e natureza próprias de uma inteligência [*nous*] deiforme [*theoeidous*] (DN VII, 2 869C).

A inteligência dos anjos quanto às coisas sensíveis advém de uma capacidade (*dýnamis*) intrínseca a si. Sua inteligência é *deiforme*. Golitzin é preciso ao explicar tal questão quando afirma que o conhecimento dos anjos, sendo conhecimento de Deus, é um ato de *participação*. Participar em Deus é tornar-se semelhante a ele, é ser deiforme (GOLITZIN, 2013, p. 171).

Ora, se se assemelhar a Deus é um tal movimento, como Deus conhece os sensíveis? A essa pergunta responde Dionísio, e assim encerra toda a profundidade de seu pensamento sobre o tema:

Pois a causa de tudo, conhecendo-se a si mesma, não ignora aquilo que procede de Si. Assim conhece Deus os seres, não por conhecer seres [materialmente], mas pelo conhecimento de Si mesmo. (DN VII, 2 869C).

¹³⁵ Essa mesma pergunta se aplicaria a Deus.

Deus conhece tudo o que há da maneira mais perfeita possível, porque conhece a si mesmo. Em si estão as razões (*logoi*¹³⁶) de todos os seres. Ao conhecer-se, conhece a tudo o que há, já que é fonte e causa perfeita de tudo o que há. Ysabel De Andía salienta essa originalidade de Dionísio em relação ao neoplatonismo: como visto, não há somente uma identificação da primeira e da segunda hipótese do Parmênides em Deus¹³⁷, há também a identificação da hipóstase intelecto: aquele que conhece a si (DE ANDÍA, 1996, p. 273). Mas mais ainda, não apenas conhece a si mesmo, mas também dá-se a conhecer. Infunde nos anjos a capacidade intelectual e os ilumina de dentro para fora, oportunizando, assim, união entre sujeito que conhece e objeto conhecido. Torna as inteligências angélicas deiformes. Trazendo-as à sua própria *analogia*, ao retorno (*epistrophé*), e por fim, à união (*hénosis*) consigo mesmo.

Ainda de modo a compreender adequadamente essa noção de conhecimento angélico, importante notar novamente a noção de conhecimento na tradição platônica. Afirma Eric Perl que:

O entendimento neoplatônico sobre a consciência em relação ao ser, subjaz a gnoseologia de Dionísio. Para ele, como para Platão, Aristóteles, e Plotino, toda cognição é uma união de sujeito e objeto [...]. O caso perfeito dessa união é encontrado no nível intelectual, onde, como em Plotino, o sujeito é um com sua atividade e com seu objeto: “os unidos e divinos intelectos, [i.e. os anjos] são unidos com suas intelectões e com as coisas” [...] (DN XI.2, 949C). Tal cognição é o modo mais simples ou unificado de consciência, agarrando seus conteúdos todos de uma vez, sem a extensão e a divisão encontradas na razão discursiva e nos sentidos (PERL, 2007, pp. 89-90)¹³⁸.

Dionísio reconhece graus no conhecimento que vão dos sentidos, passando pela razão discursiva até a intelectão pura. Perl está correto ao afirmar que

¹³⁶ Nesse contexto, tal termo foi emprestado de Orígenes por Dionísio.

¹³⁷ Cícero Cunha Bezerra demonstra magistralmente a importância dessa questão em Dionísio: “Em definitivo, os aspectos realmente originais e decisivos, no que concerne às diferenças, sejam em relação à Platão ou a Proclo, é que Dionísio não somente une as duas primeiras hipóteses do *Parmênides*, mas extrai consequências importantes que permitem pensar numa explicação coerente para a criação em conformidade, com exceção de alguns aspectos, com o pensamento neoplatônico. Essa inovadora visão do “Uno que não é” e do “Uno que é” será o pilar da teologia negativa dionisiana”. (BEZERRA, 2009, pp. 25-26).

¹³⁸ Neoplatonic understanding of consciousness in relation to being underlies Dionysius’ gnoseology. For him, as for Plato, Aristotle, and Plotinus, all cognition is a union of subject and object[...] (DN VII.4, 872D). The perfect case of this unity is found at the intellectual level, where, as in Plotinus, the subject is one with its activity and with its object: “The unified divine intellects [i.e. angels] are united to their intellections and to the things [...]” (DN XI.2, 949C). Such cognition is the most simple or unified mode of consciousness, grasping its contents all at once, without the extension and division found in discursive reason and sense (PERL, 2007, pp. 89-90).

tais modos indicam graus de unificação no conhecimento, dado que nos sentidos há um recebimento mediado do ser conhecido, ao passo que na intelectção há uma identidade, uma apropriação do ser conhecido com aquele que conhece.

Assim, os seres no mais alto grau de atividade cognitiva conhecem tudo o que jaz abaixo daquele seu grau na sua cognição superior, assim como, em Plotino, o intelecto apreende de uma maneira superior todas as coisas dadas aos sentidos. Assim também, Dionísio explana que os anjos, tendo intelectção ao invés de sensação, não são, portanto, ignorantes dos sentidos, como se fossem incapazes de apreendê-los uma vez que não tem faculdades sensitivas. Antes, “os anjos conhecem ... as coisas da terra, conhecendo-as não pelas percepções sensíveis (apesar de serem coisas sensíveis), mas pelo seu próprio poder e natureza de intelectos deiformes (DN VII.2, 869C). (PERL, 2007, p. 91)¹³⁹.

Concluindo, é importante remarcar como é notável o fato de essa concepção formar uma escola bem fundamentada na tradição posterior. Dionísio abre uma porta para uma tradição cristã muito importante a esse respeito. São Tomás de Aquino talvez seja o exemplo mais emblemático, em especial em sua Suma de Teologia (DE ANDÍA, 1996, p. 273).

3.3.3. A atividade angélica – A purificação, a iluminação, a perfeição.

É importante destacar algumas questões a esta altura: o ser angélico, seu movimento, seu conhecer são essencial e radicalmente inteligíveis. Já se demonstrou como esse cenário é o da mais excelente das criaturas, do desfrute mais pleno da bondade e da beleza, enfim, das iluminações divinas. Esse contexto nos leva a conceber a condição em que os anjos vivem: uma atividade perpétua de contemplar (*theoría*) e saber (*gnósis*) aquilo que é eterno, verdadeiro e firme. Portanto, há conhecimento, há perfeita ciência (*epistéme*). René Roques (1954, p. 95) faz uma importante colocação quando afirma que tal concepção é a realização da aquisição da *epistéme através da teoría*: um estado de iluminação, a verdadeira realização de algo sublime.

¹³⁹ Thus beings at a higher level of cognitive activity know all that falls below that mode in their superior cognition, just as, in Plotinus, intellect apprehends in a higher way all that is given to sense. So also, Dionysius explains that the angels, having intellection rather than sensation, are not therefore ignorant of sensibles, as if they were unable to apprehend them because they have no sense faculties. Rather, “the angels know . . . the things on earth, knowing them not by sense-perceptions (although they are sensible things), but by the proper power and nature of the deiform intellect” (DN VII.2, 869C). (PERL, 2007, p. 91).

Maurice de Gandillac concebe essa noção como simples revolução perpétua “em torno” (*perí*) do conhecimento de Deus (DE GANDILLAC, p. 107, 1943). Por outro lado, Golitzin concebe essa noção como “*subida contínua e uma união cada vez mais profunda em e com Deus, que é contemplado*” (GOLITIZIN, 2013, p. 158)¹⁴⁰; para tanto se apoia no constante uso de termos como *epí*, *prós* e *eis*. Assim temos duas noções: o eterno entorno e o incremento. Aproximamo-nos a Golitzin quanto a este ponto. É preciso, portanto, detalhar toda a extensão da concepção de Dionísio para compreendermos o cenário.

O fim de toda a criação é o retorno a sua fonte primeira, a Deus. Conhecer a Deus não é outra coisa que não a realização deste retorno. Se há um escalonamento na criação, se há ascensão, se Deus está para além de tudo o que há, é necessária uma transformação para se poder alcançar tal fim de maneira mais perfeita. Para usar a terminologia neoplatônica, parte-se do múltiplo para o uno, sendo preciso unificar-se, ou ainda, deixar a multiplicidade de lado e ascender à contemplação das realidades mais unificadas.

Aqui entramos em algo central na filosofia de Dionísio, a saber, a questão da purificação (*kátharsis*). Toda a criação é distinta do princípio primeiro, pois é menos unificada que aquele. Deste modo, o chamado é à união. Ora, já se afirmou ser necessário deixar a multiplicidade e buscar o aperfeiçoamento do ser em busca dessa subida unificante.

Quando trata da hierarquia – assunto que nos deteremos detalhadamente no capítulo quatro desta pesquisa – Dionísio explana o fim, o alvo, o *télos* das hierarquias: alcançar a semelhança e união com Deus (CH, III, 2, 165A). A atividade de conhecer é uma atividade purificadora, no sentido de assemelhar-se (*aphomíosis*) a Deus, na medida do possível. É deixar a materialidade e, principalmente, sua divisão; é seguir ao alto, à unidade das coisas divinas.

Assim, purificar-se é voltar-se àquilo que é elevado em um círculo virtuoso de abandono da multiplicidade e o tornar o olhar à fonte e causa de todas as coisas. A purificação é propriamente a atividade de superar tudo aquilo que torna a inteligência dessemelhante a Deus (ROQUES, 1954, p. 94). Ora, a questão que se põe então é a seguinte: se os anjos são iluminados interiormente por Deus, momento

¹⁴⁰ Continuing ascent and ever-deepening union into and with the God who is contemplated.

esse onde há a intelecção das coisas, isso é um ato único ou há incremento no conhecimento? Vimos acima a posição de Gandillac e Golitzin.

René Roques, no que lhe concerne, oferece uma interessante resposta a isso quando afirma haver progresso na iluminação (ROQUES, 1958, p. 76). A razão é simples: Deus é infinito, portanto, as iluminações provindas de si também. Talvez com relação aos sensíveis o conhecimento possa ter um fim, dada sua finitude, mas como toda certeza, não com relação a Deus¹⁴¹.

Os anjos certamente não pecam. A opção pelo mal, feita pelos demônios, é única¹⁴². Ora, se não há pecado, do que é necessário então purificar-se? No mundo angélico a purificação se dá justamente na busca pela união ao princípio primeiro, através da ascensão e do abandono do múltiplo. Christian Schafer chama tal cenário de “*redução mística, remoção, um incremento da concentração ad fontes*” (SCHAFER, 2006, p. 49). Outra maneira de mostrar a questão se dá quanto ao incremento das iluminações, ou seja, em uma maior profundidade da contemplação. Como já dito, ascensão ao um é abandono da multiplicidade.

Em consequência desse tipo de purificação há a noção de iluminação. Já tratamos do tema no que diz respeito à *prónoia* e à *theoría*. Por ora gostaríamos de salientar duas questões. A primeira, de que iluminação advém da noção de Deus *ad extra* enquanto raio de luz: daí o próprio termo *iluminação*. Novamente a noção do sol/bem platônico é importante ilustração e mostra a tradição a que Dionísio se vincula; bondade que a tudo ilumina, fonte eterna e infinita de luz (*pléres de photos aidíou*. CH III, 2 165C). Ademais, em Proclo há uma noção sobremaneira semelhante a Dionísio (*In Parmenides 6, 23I*), o que já foi objeto de estudo da academia (CARDEDAL, 2007, p. 104, nota 5). No *Corpus Dionysiacum* lemos sobre o tema em diversas passagens que já apareceram nessa pesquisa, mas somente a título de esclarecimento apontamos o que segue:

Certamente [o Raio luminoso] nunca perde nada de sua unidade singular: mas devido à sua bondade, se multiplica, para unificar, trazendo ao alto [*anagogikós*] e congregando [*henopoiós*] aqueles que estão sob sua providência. Mas, ainda assim, permanece dentro de si mesmo, estável e uniformemente fixado, em uma inamovível identidade. Permite àqueles que

¹⁴¹ Alguém poderia objetar que Deus continua a criar sensíveis, o que geraria sempre novo conhecimento a ser adquirido e, logo, progresso nas iluminações. Entretanto, nosso ponto aqui, quanto a esse progresso na iluminação, é outro: somente Deus é infinito; nada, absolutamente, nada se assemelha a tal infinitude, e, portanto, a única fonte de progresso infinito para os seres é Deus.

¹⁴² Sobre os demônios, confira o apêndice 1 desta pesquisa.

o aspiram, na medida em lhes é lícito, poder elevar-se e unificar-se, segundo sua própria simplicidade (CH, I 2, 121B).

Ora, o raio divino que ilumina a todas as coisas se multiplicando, atua justamente congregando tudo a si, sem perder sua unidade própria. Ou seja, essa iluminação é atraente, busca fazer com que tudo se enobreça (*anagogikós*) e unifique-se (*henopoiós*) até a união consigo.

Em segundo lugar, a iluminação não é um ciclo fechado, ou individual, mas antes, coletivo.

[...] Contemplar fixamente sua divina beleza, e na medida do possível, lhe imitar e fazer com que seus membros sejam imagem de Deus, espelhos transparentes e imaculados, que recebam o raio da luz primeira de Deus, e repletos desse divino iluminar recebido, transmitam, por sua vez, generosamente àqueles que lhes seguem na escala, conforme as leis divinas (CH, III, 2, 165A).

Em uma palavra, a purificação não é um movimento isolado. Purificar-se é ascender e tornar-se semelhante a Deus, o que também envolve essencialmente a iluminação. Assim, a semelhança não é somente no ser mais unificado, mas também no compartilhar daquilo que se contempla. Contemplar é ser iluminado. Ser iluminado é, assim como Deus, ser dispenseiro de dons e não somente recebedor – ou possuinte no caso de Deus. Há uma noção fortíssima de comunhão¹⁴³, de cuidado, de verdadeiro dispensar da providência (*prónoia*) divina. Em suma, a atividade angélica, que também, diga-se de passagem, é semelhante à atividade da e na hierarquia eclesiástica humana, não é outra senão a de, ao ter recebido e contemplado as iluminações divinas, repassá-las aos demais que lhe são posteriores na escala hierárquica da criação. Essa é a iluminação (*elámpsis*). Eis a atividade angélica por excelência – a atividade do *ángeles*: o repasse aos próximos na cadeia hierárquica das iluminações recebidas.

Muito autores já se dedicaram a mostrar como tal tema é próximo a Proclo, em especial, as leis da mediação necessária^{144 145}. No próximo capítulo mostraremos

¹⁴³ Perl chama a hierarquia de Dionísio de verdadeira comunhão dos santos (PERL, 2007, p. 81).

¹⁴⁴ Cf. ROQUES, 1958, pp. 64-71; CORSINI, 1962, pp. 115-167; HATHAWAY, 1969; WEAR & DILLON, 2007.

¹⁴⁵ A proposição n.º 132 dos *Elementos de Teologia* de Proclo trata da lei da mediação necessária: “132. Todos los órdenes de los Dioses están ligados conjuntamente por una relación de intermediación. [...] Los progresivos descensos de grado se producen, pues, de un modo unitario, y ello mayormente — por lo que se refiere a la semejanza en los órdenes del ser— en el caso de los términos derivados con respecto a los términos primeros, [y si eso es así] en el caso de los seres derivados, ¡cuánto más

como tal noção já estava presente também em Gregório Nazianzeno, em uma maneira realmente semelhante a ora exposta. Ou seja, Dionísio aqui não é totalmente neoplatônico, mas também, por certo, tem em mente a tradição capadócia.

Mais adiante nos deteremos nessa importante fonte *do Corpus Dionysiacum*. Por ora, basta dizer que iluminação é recebimento e transmissão. É providência divina àquele que recebe e é também àqueles que estão abaixo na cadeia do ser, concomitantemente. Assim compreende-se perfeitamente a noção de movimento espiral dos anjos. Ao redor da causa primeira, sobem e descem em seu movimento de transmissão das iluminações, da transmissão da providência, enfim, no trabalho de mensageiros e ministros, de dispenseiros da *prónoia*.

Algo importante a se ter em mente é que Dionísio está interessado na atividade angélica enquanto *theoría; epistème; elámpsis; kátharsis*, por exemplo. Não há um interesse quanto ao movimento ou atividade dos anjos no mundo material, como houve em autores anteriores, conforme se verá no próximo capítulo, ou mesmo na posteridade escolástica. Ou mesmo se os anjos governam esta ou aquela parte do cosmos: tais assuntos não interessam ao Pseudo-Areopagita¹⁴⁶. O foco de Dionísio está no inteligível, no conhecimento, no retorno, na ascensão e na união. O ponto é o fim das coisas, aquilo que de fato é importante: a completude dos seres no retorno à causa primeira. Poderíamos dizer que seu foco é o inteligível e a maneira do desfrute do ser do anjo naquela realidade; o material – mesmo em relação com o inteligível – não suscita tanto interesse a ponto de requerer um aprofundamento por parte do Areopagita.

está por esencia unificada la constitución de los Dioses! Todas las clases divinas, por lo tanto, están ligadas conjuntamente por relaciones de intermediación que les son propias y los Principios primeros no llegan sin mediación a las procesiones bajo todo aspecto diferentes de ellos, sino por la intermediación de las clases que tienen lazos comunes ya sea con los propios Dioses de los cuales proceden, ya sea con los términos de los cuales estas clases son causa sin mediación”.

De maneira muito breve, podemos afirmar que Proclo expõe que todos os ordens dos deuses estão interligados por uma relação de mediação. Cada nível de divindade está conectado por intermediários, e esses intermediários são essenciais para a coesão da hierarquia divina. Os descendentes dos níveis superiores surgem de forma unitária, especialmente em termos de semelhança na ordem do ser. Proclo argumenta que todas as classes divinas estão vinculadas por relações mediadoras próprias, e os primeiros princípios não alcançam as processões de forma direta, mas através da intermediação de classes que compartilham vínculos tanto com os deuses dos quais procedem, quanto com os termos dos quais são causa sem mediação. Essa proposição destaca a importância das relações mediadoras na estrutura teológica de Proclo, enfatizando a interconexão e a continuidade entre diferentes níveis de divindade e existência.

¹⁴⁶ Há somente uma pequena menção a isso no *Corpus Dionysiacum* sobre o arcanjo Miguel ser o responsável pela nação de Israel. Entretanto, a menção é somente *en passant* e não suscita reflexões mais elaboradas sobre o tema.

Por fim, ainda sobre este ponto da atividade angélica, é necessário tratar do conceito de perfeição. Para aqueles que participam da ordem sagrada, a perfeição consiste em:

Tender, segundo a própria capacidade, a imitar a Deus e em fazer-se cooperador d'Ele, como diz a Escritura, (1 Cor 3:9, 1 Tes 3:2), o que, verdadeiramente é coisa realmente maravilhosa, e ser reflexo da atividade divina que, na medida possível, se manifesta nele (CH III, 2, 165C).

A perfeição é, portanto, a imitação de Deus (*theomímesis*). Ser perfeito é ser imitador de Deus na medida do possível. É também ser seu cooperador (*synergós*). Imitar e cooperar: as duas dimensões da perfeição em Dionísio. Ambas intimamente ligadas às noções de iluminação e purificação. Ora, imitar a Deus é buscar a ascensão até ele; mas é também dispensar iluminações. Por fim, essas iluminações e perfeições são purificadoras (CH III, 2, 165C). As três vias da vida interior estão aqui manifestas: iluminação, perfeição e purificação. Ao fim e ao cabo, já foi possível perceber que muitas das noções são intercambiáveis quando detalhadas. Cardedal relaciona estas vias com a patrística anterior a Dionísio afirmando:

Orígenes começou a relacionar a filosofia com esta escala da vida cristã: ética, física, teoria em função da purificação, iluminação, contemplação. Gregório de Nissa funde purificação e iluminação (CARDEDAL, 2007, p. 116)¹⁴⁷.

Andrew Louth afirma que essa tríada é, de alguma maneira, original a Dionísio, mas suas fontes são bem estabelecidas, tanto na tradição cristã como na pagã: além de Orígenes e Gregório de Nissa, Louth identifica fontes em Clemente de Alexandria e Evágrio do Ponto (LOUTH, 1989, p. 40).

Assim fica claro que a perfeição para os anjos consiste então em ser um amante. Ora, Deus, por um ato de amor, decide criar algo para além de si. Ele dispense dons e doa de si – bondade suprema – a todas as coisas. O mesmo espera daqueles que O buscam em desejo de união, ou seja, que o imitem e dispensem da bondade que tem em si. Se em Deus o amor é a causa da saída de si e do dispensar

¹⁴⁷ Orígenes comenzó a relacionar la filosofía con esta escala de la vida cisticana: ética, física, teoría en función de la purificación, iluminación, contemplación. Gregorio de Nisa fusiona purificación e iluminación.

dons, o parecer-se com Deus nas criaturas – que delas exige a transmissão dos bens recebidos – é também um chamado ao amor desejanste de todas as coisas. Ser perfeito é amar assim como Deus ama. É doar-se assim como Deus se doa. Vemos aqui, na perfeição, um profundo eco do Novo Testamento no *Corpus Dionysiacum*, um chamado ao discipulado cristão, tendo nos anjos o exemplo e completude de tal discipulado. Trechos como: “*sejam perfeitos como perfeito é o Pai de vocês que está no céu*” (Mateus 6:48), e “*Portanto, sejam imitadores de Deus, como filhos amados*” (Efésios 5:1), são importantes mostras disso.

Ysabel De Andía já havia notado que o amor (*éros*) é também o da comunhão dos santos e não somente da parte de Deus, sendo Orígenes grande influenciador nesse ponto (DE ANDÍA, 2000, p. 388). Importante noção semelhante também está em Proclo quando afirma haver amor recíproco nos deuses, que são modelo de amor aos homens (Proclo, *In Alcibiadem* 56,1. 2-A). Eric Perl afirma que a hierarquia de Dionísio – a comunhão dos santos – não tem nada de dominação e subserviência, mas somente de amor; amor de todas as coisas umas para com as outras, o que é o amor de Deus em todos (PERL, 2007, p. 77). Por fim, é salutar notar que somente Dionísio menciona o *éros koinonikós* (DE ANDÍA, 2000, p. 388)

Iluminar-se, purificar-se e atingir a perfeição: eis as atividades dos anjos. Esse é o foco de Dionísio. Como dito acima, não lhe interessam tanto questões de como os anjos agem no material ou se eles governam determinadas regiões, ou o local em que habitam. Antes, há uma profunda concepção sobre o inteligível. Noções intensas de contemplação (*theoría*) para aquisição da realização última de toda existência: voltar-se para Deus em retorno, tornar-se semelhante a ele, não somente na unificação e abandono do material, mas também como dispenseiro de iluminações, da própria providência divina. Em uma palavra, a atividade angélica é uma atividade de divinização (*théosis*). Saliente-se, por fim, a forte noção de comunhão e realização da atividade como cuidado para com os inferiores. Pierre Hadot traz uma importante contribuição quando afirma que

A contemplação não é, portanto, mero conhecimento abstrato, mas transformação de si. [...] Essa transformação de si, é então, como queria Aristóteles, um retorno ao verdadeiro eu, que não é outro que o espiritual em nós, o divino em nós. (HADOT, 1995, p. 245)¹⁴⁸.

¹⁴⁸ La contemplation n'est donc pas connaissance abstraite, mais transformation de soi. [...] Cette transformation de soi est d'ailleurs, comme le voulait Aristote un retour au véritable moi, qui, n'est autre que l'esprit en nous, le divin en nous.

Assim compreende-se a questão do anjo enquanto mensageiro (*ángeles*). Sua atividade se caracteriza como mensageira do mistério divino, ou melhor, daquilo que se revela ao mundo de maneira adequada a cada um. A contemplação que se pratica é a mesma que se transmite, da maneira adequada a cada um.

O Capítulo IV do tratado *De Coelesti Hierarchia* é um ponto central para essa discussão. Ao abordar a questão “O que significa o nome anjo?”, Dionísio afirma que:

Essas ordens são verdadeiramente as que primeiro e de múltiplas maneiras participam do divino e os primeiros que transmitem de muitas maneiras os mistérios da divindade. Portanto, merecem [...] o nome de anjos (CH IV, 2, 180B).

O interesse de Dionísio, em estando nestas questões, é uma mostra de como o anjo é modelo para o cristão, especialmente para o monge. Aquilo que o anjo vivencia enquanto realidade imediata para seu ser é o alvo a ser atingido por aqueles que optaram pela vida monástica. Dito isso, é primordial que nos dediquemos a dois assuntos importantes: quais as fontes da angelologia de Dionísio? E, em segundo lugar, o que nos traz o autor em seu tratado sobre *A Hierarquia Celeste*.

4. Capítulo terceiro – Fontes e influências pagãs e patrísticas na angelologia de Dionísio.

No primeiro capítulo desta pesquisa, discutimos como Dionísio tenta aproximar a tradição cristã da filosofia neoplatônica. Essa aproximação também é evidente no tratamento do tema dos anjos. Assim, é essencial examinar as fontes que influenciam Dionísio nesse ponto, tanto na tradição cristã quanto na neoplatônica. Em outras palavras, podemos observar claramente uma influência neoplatônica nas exposições e nas posições filosóficas adotadas por Dionísio. Nesse sentido, é importante dedicar-se, em alguma medida, a expor e compreender essas influências para elucidar o campo filosófico e teológico ao qual nosso filósofo está exposto e com o qual busca dialogar.

Neste capítulo, procuraremos esclarecer quais fontes podem ser aplicadas à angelologia exposta no *Corpus Dionysiacum*. Reiteramos que essa busca não é exaustiva, devido à escassez de fontes, ao acesso limitado ao material e, principalmente, ao fato do próprio pseudônimo buscar incessantemente ocultar seu contexto histórico e geográfico de escrita. Desta forma, apresentaremos uma seleção de escritos anteriores ao Areopagita, nos quais podemos identificar possíveis traços nas linhas do *Corpus Dionysiacum*. Em resumo, é uma busca exploratória de textos exemplificativos de uma tradição. A exposição se dará basicamente em dois campos: um ligado às doutrinas cristãs acerca dos anjos; outro, à tradição platônica referente ao instituto ontológico dos *daímones*. Começemos pelo segundo ponto.

4.1. Daímones pagãos

Nesta pesquisa, temos discutido entidades intermediárias entre a causa primeira e o mundo material. Quando se trata dessas entidades intermediárias, a tradição pagã com a qual Dionísio dialoga lida principalmente com daímones, heróis, almas puras, além de anjos, arcanjos e arcontes. Essas entidades são consideradas inferiores aos deuses, que são vistos como entidades superiores e excelsas. Para facilitar a exposição e considerando que na história da filosofia o termo mais relevante entre esses é o daímon, focaremos nossa análise nele. Além disso, as características do daímon são claramente evidentes na angelologia de Dionísio.

Nos últimos anos, o trabalho mais significativo sobre a temática da daimonologia é o de Andrei Timotin (2012). Timotin conduziu uma extensa pesquisa bibliográfica sobre a noção de daímones na tradição platônica, sendo seu texto fundamental para a presente pesquisa. Ele começa sua análise pela literatura grega anterior a Platão, identificando diversas conotações atribuídas a esses seres neste contexto prévio: primeiro, o daímon como uma divindade particular; segundo, como uma divindade indeterminada; terceiro, como divindade da sorte (fortuna); quarto, como espírito de vingança; e, por fim, como as almas dos mortos e dos gênios tutelares (TIMOTIN, 2012, p. 13-36). Em todas essas acepções, bem como na própria etimologia do termo, destaca-se a concepção de repartição distributiva relacionada a algum tipo de justiça exercida pelos daímones:

Os resultados que nossa análise logrou, permitem estabelecer uma série de pontos de convergência entre as diferentes significações das noções de *daímon* que definimos e que delimitam, cada uma, uma seção particular de um campo semântico¹⁴⁹ rico, organizado em torno da noção de “repartição” (do destino, dos bens e dos malefícios, da justiça) (TIMOTIN, 2012, p. 36)¹⁵⁰.

Em uma palavra, o que se salienta nesse período quanto a noção de *daímon* é a questão da entidade superior, distinta dos deuses, que age de maneira a “distribuir” benefícios ou malefícios. Atua eventualmente a serviço dos deuses ou mesmo de alguma invocação humana. Ao fim e ao cabo, se trata de uma força agente com determinados fins sobre-humanos. Salientemos, tecnicamente não se trata de um deus, mas sim de outro algo.

Dorian Greenbaum também realizou extensa pesquisa sobre o tema, focando na relação do *daímon* com a astrologia helênica. Concordando com Elisabeth Brunius-Nilsson, elenca algo bastante similar ao que Timotin constatou, no que diz respeito a Homero: o *daímon* é uma força superior – ou seja, sobre-humana – que age em determinado contexto, que deve ser considerado para verificação se a ação desempenhada pelo *daímon* é boa ou má (GREENBAUM, 2015, p. 5).

¹⁴⁹ Quanto à semântica do termo Timotin afirma: “*Etimologicamente, o daímon seria então um deus ‘distribuidor (de riquezas)’, fazendo parte da categoria de deuses ‘doadores de riquezas’* (cf. Od. VIII,325, 335) (TIMOTIN, 2012, p. 14).

¹⁵⁰ Les résultats auxquels notre analyse a abouti permettent d’ établir une série de points de convergence entre les différentes significations de la notion de δαίμων que nous avons définies et qui délimitent, chacune, une section particulière d’ un champ sémantique très riche organisé autour de la notion de « répartition » (du destin, des biens et des maux, de la justice).

Entretanto, essas questões são apenas introdutórias. No que diz respeito ao nosso escopo (neo)platônico, o principal desenvolvimento, especialmente de interesse filosófico, se dá a partir de Platão.

Entretanto, antes de iniciarmos a análise propriamente dita, é fundamental destacar uma noção importante: a interação entre filosofia e prática religiosa, ou melhor, a análise filosófica da religião e a aplicação da crença à reflexão. O intercâmbio entre esses dois campos não é casual; ao contrário, é essencial. Isso se torna particularmente evidente com Jâmblico de Cálcis, onde vemos a expressão máxima dessa integração, destacando o papel crucial das práticas religiosas associadas à reflexão filosófica na busca pela sabedoria, ou seja, na vida filosófica como um todo.

Desde antes de Platão, já existia essa disposição ao diálogo e à apropriação de termos para uma melhor compreensão e explicação das práticas filosóficas e religiosas. Vamos agora examinar como isso se manifesta em Platão.

De imediato, algo interessante a destacar é a noção de *daímon* e mito. Ambos exercem funções intermediárias: o *daímon* de forma ontológica e o mito de maneira epistemológica, por assim dizer. Timotin, mais uma vez, lança luz sobre essas questões:

O tipo de discurso que põe em circulação esta gama variada de figuras do *daímon* é o mito (ou uma narrativa com um escopo análogo) e esse detalhe não é fortuito. O mito platônico é um gênero de discurso intermediário entre a opinião e a ciência verdadeira, que diz respeito a realidades que escapam ao domínio da experiência, e consegue figurar, de maneira confusa, o objeto inteligível ao qual ele dá não mais que uma imagem imperfeita (TIMOTIN, 2012, p. 83)¹⁵¹.

Ao lançar mão do mito, Platão tem em mente a natureza precária dessa narrativa. Entretanto, ela não é desprezível; ao contrário, exerce uma função pedagógica bem definida e serve de caminho importante ao inteligível a ser buscado.

A própria natureza do mito na Antiguidade é muito diferente da noção atual desse termo. Quando falamos sobre mito, o que nos vem à mente é uma acepção de uma estória, que pode ter alguma lição, mas que é intrinsecamente falsa. Não é esse

¹⁵¹ Le type de discours qui met en circulation cette gamme variée de figures du *daimon* est le mythe (ou un récit ayant un rôle analogue) et ce détail n'est pas fortuit. Le mythe platonicien est un genre de discours intermédiaire entre l'opinion et la science véritable, portant sur des réalités qui échappent au domaine de l'expérience, et qui a la capacité de figurer, de manière confuse, l'objet intelligible dont il ne donne qu'une image imparfaite.

o caso entre os antigos¹⁵². Entre eles o mito era uma história verdadeira que desvelava a verdadeira origem do mundo e dos seres humanos (PARTENIE, 2018). Apesar de eventualmente modificável e fruto de uma tradição oral centenária, há uma constância nessa acepção¹⁵³. Interessante notar a contribuição de Peter T. Struck ao afirmar que o aporte do mito para os antigos diz respeito a uma noção quanto a histórias acerca de “profundas percepções”, ou seja, histórias com profundas lições sobre o mundo e o lugar do homem nele. Portanto, é algo muito além do que simplesmente um relato sobre atos e fatos de determinada época. Em outras palavras, o que está envolvido no mito é muito mais uma questão de vivência e de ser no mundo, do que um relato exato de atos e fatos (STRUCK, 2009).

O que Platão faz é inovar no uso desse tipo de narrativa: ao usar mitos já conhecidos ou criar alguns, ele estabelece uma função a isso, justamente nesse caminho pedagógico-filosófico de transmitir algum tipo de ensinamento, seja a alunos neófitos ou mesmo a audiências não especializadas (PARTENIE, 2018). O ponto fundamental é o seguinte: transmissão de certos ensinamentos a alguém que está no caminho filosófico, mas que ainda não pode ou não consegue seguir todos os argumentos de maneira profunda.

Mas não só isso, em casos extremos há o reconhecimento de que a razão humana tem limites e quando se chega a isso, é forçoso lançar mão dos mitos. Esse parece ser o caso do *Timeu* (PARTENIE, 2018). Ademais, Rowe traz uma importante ponderação quanto a própria natureza da maioria dos diálogos platônicos, a saber, diálogos que possuem em alguma medida *mise en scenes* fictícios, geralmente que ocorreram há certo tempo de quando escritos, ainda que incluindo primordialmente “argumentos racionais”, e que poderiam ser também tratados como tendo algum tipo de *status* de mito (ROWE, 1999, p. 265). Em todo caso, o ponto é: há uma natureza na narrativa mítica que cumpre um papel pedagógico (intermediário), bem como, a importante noção de que há, na própria concepção do mito, algum tipo de verdade¹⁵⁴.

¹⁵² Não entraremos aqui na querela mito vs. logos. Essa própria querela já tem sido bastante questionada nas últimas décadas, Cf. PIRENNE-DELFORGE (2009, p. 39) e Buxton (1999). O que nos importa, antes, é noção do mito como contenedor de um senso profundo de verdade em relação à vivência e percepção do mundo.

¹⁵³ Mesmo essa certa mutabilidade era restrita. Nas palavras de Pirenne-Delforge: “*Tais narrativas são transformadas durante performances orais ou composições escritas, mas estas variações não são aleatórias. Elas são restritas a certos limites e a certas capacidades para adaptabilidade, a qual é uma medida de sua vitalidade*”. (PIRENNE-DELFORGE, 2009, p. 39).

¹⁵⁴ “Alguém deveria ser cauteloso ao alegar que ele [Platão no caso do mito do *Timeu*, por exemplo] de fato endossa sua estória sobre a origem do mito. Mas ele estaria capturando um senso geral de seu

Nesta mesma perspectiva podemos notar a importante inovação que o estoicismo trará e que ecoará na posteridade, qual seja, a interpretação alegórica dessas histórias – de Homero, por exemplo. Para além do próprio estoicismo, temos também Plotino, que interpreta alegoricamente diversas passagens de Platão (FLAMAND, 2009).

Tendo em mente essa concepção do mito como um elemento com contornos próprios e uma função bem definida, vamos examinar como isso se manifesta no exemplo singular relacionado à presente pesquisa: o diálogo “*O Banquete*”¹⁵⁵. Nosso objetivo ao analisar esse diálogo é verificar como Platão coloca o daímon como figura central em sua exposição sobre o amor. Utilizando-se de um mito, Platão nos revela que o amor é um daímon. A leitura desse trecho é particularmente interessante:

E eu disse: ‘Mas o que, então, será o Amor, um mortal?’
 ‘Isso muito menos.’
 ‘Certo, mas o quê?’
 ‘Como eu disse previamente’, ela respondeu, ‘é um intermediário entre o mortal e o imortal’.
 ‘Mas o que é, Diotima?’
 (202e) ‘Um grande espírito [*daimon*], Sócrates. Todo espírito é um intermediário entre o divino e o mortal.’
 ‘Que poder ele possui?’, perguntei.
 ‘O de interpretar e comunicar aos deuses as mensagens dos homens e aos homens as mensagens dos deuses. Dos homens, as orações e os sacrifícios. Dos deuses, as imposições e as recompensas pelos sacrifícios. Dado que está no meio de ambos, ele preenche esse espaço entre os dois, de tal forma que o conjunto fica ele mesmo ligado (203a) numa unidade. É por meio dos espíritos que opera toda a arte da profecia: a técnica dos sacerdotes, com seus sacrifícios, ritos e encantações, bem como todas as adivinhações e magia. Nota que os deuses não se misturam com os homens, mas por meio desses espíritos passa a ser possível qualquer associação e diálogo dos primeiros com os últimos, estejam estes acordados ou dormindo. O homem que é sábio nestes assuntos é um indivíduo de gênio, ao passo que o homem que tem conhecimento em outra coisa – técnica ou habilidade manual – é apenas um entendido em assuntos de menor valor. Tais espíritos são abundantes e de diferentes espécies. Um deles é o Amor.’ (202d-203a).

É importante notar aqui que Diotima, aquela que instrui Sócrates sobre a natureza do amor, explana algo que contrasta com os discursos até então proferidos no diálogo, que eram, de maneira geral, elogios ao amor. Sócrates, antes, está

tempo, e em qualquer caso, a versão de Platão é a primeira atestação de várias ideias correntes na estória da ‘verdade mítica’ na Antiguidade” (STRUCK, 2009, p. 30).

¹⁵⁵ Não é nosso intento aqui realizar qualquer tipo de interpretação ou análise sobre tal diálogo. A bibliografia sobre o assunto é vasta. Como exemplo de uma ótima e recente discussão sobre o caso, Cf. BRANDÃO, 2020.

interessado na verdade e não em uma espécie de “concurso retórico”, para usar as palavras de Brandão (2020, p. 8), ou seja, não está interessado em elogiar o amor o melhor que puder, mas antes, revelar sua verdadeira natureza. Ora, o amor não é um deus, não possui o bom e o belo, como os deuses que por sua própria natureza divina os possuem, mas antes, deles carece. Em segundo lugar, o trecho se tornará importante na posteridade, pois colocará o *daímon* em um lugar privilegiado na própria acepção cültica: ele é colocado no centro da relação entre homens e deuses, pois toda comunicação entre eles passa-se por meio do *daímon*. Essa acepção é fundamental para a reflexão de Dionísio Areopagita, conforme vimos, pois releva a função primordial de um intermediário, o que se poderia chamar de uma *daímonização* da prática religiosa.

Em seguida, Diotima então relata a origem do *daímon* amor e como tal origem revela sua natureza:

(203b) ‘Essa é uma longa história’, ela disse. ‘Mas vou contá-la, mesmo assim. Quando Afrodite nasceu, os deuses celebraram o evento, e entre eles estava Poros (Recurso) filho de Metis (Sabedoria). Quando o encontro acabou, Penia (Penúria) veio com a intenção de pedir comida, já que era uma festa, e ficou plantada nos portões. Ocorreu que Poros, já embriagado pelo néctar – não havia ainda vinho nessa época –, entrou no jardim e, sentindo-se chumbado, adormeceu. Então Penia, por conta de sua própria condição de penúria, elaborou um plano para ter um filho de Poros: deitou-se com ele e (203c) ficou grávida de Amor. É por isso que Amor se tornou seguidor e servo de Afrodite: por ter sido concebido no aniversário de nascimento daquela e, ao mesmo tempo, por ser por natureza amante do belo, pois Afrodite é bela. De outro lado, dado que Amor não é apenas filho de Poros, mas também de Penia, ele se encontra nessa condição: antes de tudo, é sempre desprovido de recursos e lhe falta muito da ternura e beleza que (203d) muitos costumam ver nele. Na verdade, ele é duro, áspero, descalço e desabrigado. Está sempre dormindo no chão, ao relento, ou estendido nas portas e calçadas. Devido à natureza da mãe, a necessidade é sua constante companheira. Mas ele também tem atributos do pai: é ardiloso com o que é belo e bom, arrojado, ávido, pronto para a ação, caçador hábil, sempre tecendo maquinações, ardente por sabedoria, cheio de soluções, por toda a vida amante da filosofia, esperto com magia, poções e também um (203e) sofista. Sua natureza não é a do imortal, tampouco a do mortal, mas no mesmo dia floresce e vive, por um tempo, quando prospera em recursos, e em outro momento começa a murchar, apenas para voltar à vida novamente, graças à natureza do pai. E, no entanto, suas conquistas estão sempre se esvaindo, de modo que nem empobrece, nem enriquece. Está sempre entre os dois, da mesma forma que se situa entre a sabedoria e a ignorância. (204a) As coisas, com efeito, se dão desse modo. Os deuses não desejam filosofar, nem se tornar sábios, pois já são. Tampouco outro qualquer, se for sábio, desejará filosofar. Nem sequer os ignorantes filosofam ou desejam se tornar sábios, pois a ignorância é nociva nesse aspecto: embora não seja belo, bom ou inteligente, o ignorante vê a si mesmo como suficiente em todas essas características. O que não tem consciência de sua carência não irá, obviamente, desejar o que não julga ter necessidade.’ (203b-204a).

Esse trecho é revelador, pois mostra a maneira como o mito fornece um ponto de partida essencial para o desenvolvimento do assunto. O *daímon* amor é carente e está em busca de algo. O amor é o amante e é o desejanter. Está a meio caminho dos deuses, que possuem o belo e o bem; é uma imagem que se aplica perfeitamente ao filósofo (FLAMAND, 2009). Amor e filosofia têm algo em comum: a busca por algo não alcançado, o desejo pelo bom e pelo belo:

Como o amor, a filosofia não é divina, pois se assim o fosse, poderia se fechar em si mesma. Mas, pelo contrário, ela é um caminho em direção ao divino e, por isso, pobre, mas cheia de recursos, ela não é um fim em si mesma, mas uma abertura radical para a complexidade do real. (BRANDÃO, 2020, p. 9)

Neste contexto, dois pontos são de particular interesse: 1) A natureza do amor como *daímon*, que serve como intermediário entre os deuses e os homens, caracterizando-se pelo desejo de algo que lhe falta, e pela busca da sabedoria, do belo e do bem. 2) O uso do mito e da religião com fins eminentemente filosóficos. É importante destacar que, aqui, “filosóficos” se refere a um modo de vida dedicado à busca pela sabedoria e pelas virtudes. Ainda nesse sentido, a descrição do *daímon* aplica-se principalmente ao filósofo e, neste caso específico, a Sócrates (TIMOTIN, 2012, p. 41).

Temos então o papel fundamental de entidades intermediárias e suas funções bem definidas. Em primeiro lugar, como visto acima, o mito como categoria intermediária que cumpre um papel pedagógico primordial no desenvolvimento filosófico. Em segundo lugar, o amor caracterizado como *daímon*: ser intermediário que comunica deuses e homens – preservando a excelsa natureza dos primeiros e elevando a natureza precária dos últimos. Por fim, o próprio filósofo – na figura de Sócrates – como amante (*erotikós*), ou seja, aquele que tem desejo de algo que lhe falta e está em um caminho rumo à sabedoria. Mito, *daímon* e filósofos como meio caminho.

Diversos textos platônicos abordam a noção de *daímon*. De maneira geral, essas referências dizem respeito ao *daímon* guardião e guia pessoal. Essas noções se tornarão mais evidentes, detalhadas e desenvolvidas na tradição posterior, mas é importante destacá-las desde já: a ideia do *daímon* guardião, que remete a Hesíodo e é mencionada no diálogo Crátilo; o *daímon* escolhido pela alma antes da reencarnação, presente na República; o *daímon-nous* (identificado com a parte

superior da alma) no *Timeu*¹⁵⁶; e, finalmente, o signo daimônico socrático, que dirige e orienta algumas ações de Sócrates, especialmente no contexto da vida filosófica.

Um parêntese é pertinente neste momento: em grego, felicidade é “eudaímonia”, que literalmente significa “ter um bom daímon” (GREENBAUM, 2015, p. 20). Dodds afirma que esse termo aparece primeiramente em Hesíodo (DODDS, 2002). No *Timeu*, há uma importante noção onde os termos daímon e eudaímonia aparecem muito próximos. O contexto é que, após afirmar que a cada indivíduo foi atribuído um daímon — que é o caminho de ligação e comunicação com o divino —, se alguém se dedicar às coisas divinas, ou seja, ao belo e ao bem, enchendo-se de “pensamentos verdadeiros” (tas alêtheis phronêseis), terá considerado o daímon que possui em si, ou seja, terá dado ouvidos a ele, e será feliz (*Timeu*, 90c-d). Em suma, eudaímonia e phrónesis estão intimamente ligadas à concepção do ser e à atividade do daímon.

Passemos agora à tradição posterior, com ênfase no daímon pessoal presente no signo socrático. Primeiramente, abordaremos brevemente Xenócrates, para então avançarmos ao chamado medioplatonismo.

4.2. Xenócrates

De Xenócrates¹⁵⁷, segundo sucessor de Platão como chefe da Academia, temos registros de seu tratamento do tema daimônico, algo que não ocorre com Espeusipo, o primeiro sucessor. Plutarco relata que Xenócrates fez uma associação entre deuses, daímones e homens utilizando triângulos: os deuses seriam representados por triângulos equiláteros; os daímones, por triângulos isósceles; e os homens, por triângulos escalenos. Essa associação se baseia na ideia de que os triângulos isósceles ocupam uma posição intermediária entre os equiláteros e os escalenos (DANCY, 2021). Timotin argumenta que essa expressão matemática cria uma analogia entre a hierarquia tripartite dos seres e a hierarquia dos triângulos, cuja

¹⁵⁶ Que merece a citação uma vez que condensa um importante ponto do *daímon* que é guardião e guia pessoal: “*Quanto à espécie de alma que nos domina, é necessário ter em conta o seguinte: um deus deu a cada um de nós um daímon, aquilo que dizemos habitar no alto do nosso corpo – e dizemo-lo muito corretamente – e nos eleva desde a terra até àquilo que é nosso congênere no céu*” (*Timeu*, 90a).

¹⁵⁷ Para um panorama da filosofia e teologia de Xenócrates Cf. DILLON, 1977, pp. 22-39; DANCY, 2021; SCHIBLI, 1993; BALTES, 1988. Salientemos, desde já, que caracteres matemáticos são de extrema importância em sua metafísica; por exemplo, as formas platônicas são concebidas como números.

inspiração advém do Timeu, onde os elementos naturais e figuras elementares são correlacionados (TIMOTIN, 2012, p. 96). Além disso, não se pode ignorar a influência pitagórica nessa concepção (Cf. BURKERT, 1972). O testemunho de Plutarco elucida ainda mais essa questão:

Como ilustração sobre esse assunto, Xenócrates, o companheiro de Platão, empregou a ordem dos triângulos; o equilátero ele comparou à natureza dos deuses, o escaleno ao homem, e o isósceles àquela dos *daímones*; pois o primeiro é igual em todas as suas linhas, o segundo desigual em todas, e o terceiro é parcialmente igual e parcialmente desigual, assim como a natureza dos *daímones*, os quais possuem emoções humanas e poderes divinos (Plutarco, *Sobre a obsolescência dos Oráculos* 416cd - Fr. 23 apud DILLON, 1977, p. 32).¹⁵⁸

Assim, já de primeiro plano, podemos perceber a influência da tradição de “*O Banquete*”, onde os *daímones* são intermediários entre deuses e homens. Além disso, vários estudiosos, como Hermann Schibli (1993), Andrei Timotin (2012, p. 93-99) e John Dillon (1977, pp. 30-31), destacam a estrutura triádica do universo de Xenócrates. Essa estrutura enfatiza a ideia de que cada ser tem um lugar apropriado no universo: aos deuses, o supra-lunar; aos homens, a Terra; e aos *daímones*, o ar, como um meio-termo.

Xenócrates concebe que, por estar em uma posição intermediária entre deuses e homens, o *daímon* participa, em certa medida, da natureza de ambos: dos deuses, herda a imortalidade; dos homens, a susceptibilidade às paixões. Essa susceptibilidade permite que os *daímones* realizem ações malignas, justificando, assim, a necessidade de práticas cúlticas para apaziguá-los (DILLON, 1977, p. 32 e TIMOTIN, 2012, p. 98).

Essa análise merece atenção por sua tentativa de harmonizar o cosmos como um todo, integrando cosmologia, teologia, pitagorismo e platonismo.

¹⁵⁸ As an illustration of this subject, Xenocrates, the companion of Plato, employed the order of the triangles; the equilateral he compared to the nature of the gods, the scalene to that of man, and the isosceles to that of the daemons; for the first is equal in all its lines, the second unequal in all, and the third is partly equal and partly unequal, like the nature of the daemons, which possesses human emotion and divine power. (Plutarco, *On the Obsolescence of Oracles*, 416cd - Fr. 23 apud DILLON, 1977, p. 32).

4.3. O medioplatonismo.

Avançando para o medioplatonismo e a chamada filosofia pagã da época imperial, é importante considerar a colocação de Cláudio Moreschini. Ele afirma que, na época imperial, houve uma ampla difusão da noção de daímon. Moreschini ressalta a importância da necessidade de mediação entre o “céu e a terra”, dada a infinita transcendência do primeiro (MORESCHINI, 1995, p. 75). Em outras palavras, ele argumenta que há um reforço da noção de um vasto espaço ontológico, representado no cosmos pelo céu e pela terra, que marca uma grande distância entre os deuses e os homens. Esse espaço é preenchido por seres intermediários, que desempenham funções bem definidas.

A afirmação de Moreschini é precisa, pois vários autores do período se dedicaram, em alguma medida, ao estudo de questões daimonológicas. Textos de Plutarco de Queroneia, Apuleio de Madaura, Máximo de Tiro, e até Filo de Alexandria – considerando apenas o medioplatonismo – tratam do tema¹⁵⁹. No neoplatonismo, o interesse pelo assunto também persiste. Vamos expor brevemente as reflexões de alguns pensadores desse período médioplatônico sobre a natureza e as atividades dos daimones.

Plutarco de Queroneia, em seu texto mais notável sobre o assunto, *De genio Socratis (Peri tou Sokrátous daímoniou)*, afirma que o daimônico ilumina (elámpsis), guia, traz providência (*prónoia*) e gera *phrónesis*¹⁶⁰ (580d), (GREENBAUM, 2016, p. 22). Isso indica um desenvolvimento e uma continuidade na reflexão filosófica da religião, seguindo especialmente o caminho aberto por Platão. O daímon pessoal é figura central no desenvolvimento da vida filosófica como guardião (DILLON, 1977, p. 220).

No entanto, a contribuição mais importante do daímon está na sua atividade de mediação, que busca preservar a transcendência dos deuses — que não se dignariam a envolver-se em questões humanas menores — enquanto ainda mantêm sua providência, especialmente por meio das orações e práticas cúltricas humanas. Esse é o espaço de existência e atividade do daímon: ajudantes dos deuses e agentes

¹⁵⁹ Alcino, outro marco do período, parece não ter tido interesse no assunto. Seu *Didaskálikos* não toma o tema como primordial (Alcino, *Didaskálikos* 171.15–20). Cf. Brisson (2018, p. 88).

¹⁶⁰ Uma espécie de *sabedoria prática*, para usar a terminologia de Bernardo Brandão.

da providência divina nas ações humanas, bem como elevadores das orações e cultos (DILLON, 1977, p. 217).

Apuleio de Madaura, outro medioplatônico que escreveu no segundo século de nossa era, considerava a daimonologia como central para a compreensão da realidade. Timotin afirma que sua obra *De deo Socratis* é a exposição mais aprofundada da Antiguidade sobre o tema (TIMOTIN, 2012, pp. 99-100). De modo geral, suas posições refletem o núcleo da doutrina do daímon no medioplatonismo. É importante notar que, para Apuleio, o cosmos não comporta lacunas ontológicas. O daímon teria justamente a função de preencher essa lacuna entre os deuses e os homens (DILLON, 1977, p. 317).

Apuleio teria realizado uma conferência em África sobre o daímon socrático, reafirmando a posição intermediária do daímon e trazendo inovações acerca de sua natureza. Por ser intermediário entre deuses e homens, o daímon possuiria um corpo, porém mais sutil que o humano, e habitaria o ar (DILLON, 1977, p. 317). Seria eterno como os deuses, mas sujeito às paixões como os homens. Além disso, Apuleio destacou que o daímon possui intrinsecamente a capacidade de comunicação tanto com deuses quanto com homens, algo que estes últimos, devido às suas naturezas divinas e materiais, não seriam capazes de realizar (MORESCHINI, 1995, p. 83-84).

A questão da natureza mais sutil do corpo do daímon é uma inovação interessante. A principal razão para isso é situar um habitante natural no espaço intermediário entre o “céu e a terra”: os deuses lá, os homens cá, e o daímon no locus específico intermediário, o ar.

Máximo de Tiro nos revela como a noção do daímon se disseminou entre os retóricos. Em duas orações sobre o tema¹⁶¹, ele discute o daímon socrático e afirma que, devido à sua superioridade intelectual e pureza de vida, Sócrates possuía um daímon que o aconselhava. Da mesma forma, o daímon está presente nos oráculos e responde àqueles que lhes fazem perguntas (MORESCHINI, 1995, p. 89-90). É importante notar que a superioridade de Sócrates também é atribuída à atividade do daímon, visto que este conselheiro estava sempre a seu lado.

Além disso, Máximo enfatiza que o daímon está presente na atividade oracular e responde a quem lhe dirige perguntas, reforçando mais uma vez a interação

¹⁶¹ Sobre o daímon de Sócrates I e II.

entre filosofia e prática religiosa. Poderíamos afirmar que Máximo de Tiro concebe um Sócrates religioso e oracular, ou seja, a prática socrática está intimamente ligada às atividades dos oráculos¹⁶².

Em segundo lugar, há uma reafirmação da noção do habitante natural, do ponto de vista da harmonização do cosmos (*Sobre o daímon de Sócrates I, 8*). Ademais, como destacamos na introdução desta pesquisa, a concepção aristotélica de que *natura non facit saltus* é usada por Máximo para reafirmar a existência de seres intermediários entre os deuses e os homens:

Debes creer que esto ocurre también en la naturaleza, como en una escala especialmente lograda: coloca al Dios en lo impasible e inmortal, al demon [daímon], en lo inmortal y pasible, al hombre, en lo pasible y mortal, el animal, en lo irracional y sensible, y el vegetal, en lo animado e impasible. (*Sobre o daímon de Sócrates II, 2*)¹⁶³.

4.4. Plotino

Ao explorar a noção do daímon no contexto do neoplatonismo, encontramos que Plotino — considerado o fundador dessa corrente filosófica — não demonstra grande interesse em questões religiosas, especialmente em relação aos daímones. No entanto, algumas observações podem ser feitas.

Plotino é um dos grandes filósofos da Antiguidade. Suas *Enéadas* constituem uma das obras filosóficas mais significativas da história. Contudo, no âmbito da presente pesquisa, é relevante notar que a reflexão filosófica sobre a religião não é um tema de grande interesse para este pensador. Suas referências ao assunto daimonológico são escassas. Vale destacar a ausência de reflexão sobre o daímon de Sócrates tanto em Plotino quanto em seu discípulo, Porfírio.

Apesar disso, algumas demarcações importantes podem ser observadas.

Porfírio de Tiro, biógrafo de Plotino, relata que certa vez um sacerdote egípcio em Roma decidiu invocar o daímon guardião de Plotino; o filósofo permitiu e participou do ritual. No entanto, ao invés de um daímon, aparece um deus. Esse

¹⁶² Sobre o daímon de Sócrates I, 3.

¹⁶³ Juan Luiz López Cruces, comentando tal ponto afirma que: “[...] se emplea ahora el principio aristotélico de continuidad que se da en la naturaleza. La continuidad garantiza la comunicación entre los diferentes elementos de la escala mediante el concepto de mezcla, que sitúa al demon entre los dioses y los hombres por compartir una cualidad de su ser con ellos: con los dioses, la inmortalidad; con los hombres, la pasibilidad. (MÁXIMO DE TIRO, 2005, p. 237).

evento, conforme relatado por Porfírio, está inserido nos elogios à pessoa de Plotino, destacando sua orientação ao sublime e busca pela sabedoria, ao ponto de seu daímon guardião ser, na verdade, um ser divino elevado (PORFÍRIO, Vida de Plotino, 10, 15).

A partir desse evento, Plotino teria escrito seu tratado “*Sobre o daímon que coube a cada um*” (Enéada III, 4). A questão do daímon divino – que ressoa em Sócrates, onde a tradição medioplatônica associa seu daímon à deusa Atena, assim como na Odisseia, onde Ulisses é guiado também por Atena¹⁶⁴ – levanta em Plotino indagações sobre a natureza desses seres e como ocorre a distribuição de daímones guardiães a cada pessoa.

Este tratado, contudo, foca majoritariamente nas relações entre a hipóstase alma, suas ações e características, bem como nas almas individuais e suas próprias repartições e ações. Plotino reflete sobre a natureza do daímon, como este foi gerado pela hipóstase alma e, nesse sentido, é também uma alma. Apenas no final do tratado, após enfatizar a necessidade de a alma individual exercitar sua parte racional, elevando-se o máximo possível ao inteligível, é que se poderia obter uma explicação plausível sobre o tipo de daímon que cabe a cada alma: àquelas que exercitaram sua parte racional, corresponde um daímon elevado e mais próximo dos deuses; por outro lado, às almas que se voltaram ao sensível e à matéria, caberia um daímon inferior.

Ademais, o daímon Amor ocupa um lugar privilegiado na reflexão de Plotino, especialmente pela natureza de sua filosofia – e do neoplatonismo em geral – como um comentário às obras de Platão, neste caso específico, o diálogo “O Banquete”. Segundo Plotino, o amor é gerado pela hipóstase alma (Enéada III, 4, 3). Na concepção deste pensador, os daímones também são almas.

Ao assim proceder, Plotino permite compreender os daímones como seres intermediários, que, como as almas, ascendem ou descendem aos primeiros princípios – Uno e Intelecto. Aos daímones, portanto, aplica-se também a via contemplativa e os exercícios espirituais que permitem às almas ascenderem em direção ao Intelecto e ao Uno, assim como descenderem à matéria e às realidades inferiores.

¹⁶⁴ Plutarco, *De Genio Socratis*, 10, 580D.

O amor não é senão isso, por sua própria natureza desejan-te, sempre em busca de algo que lhe falta. O que o Amor deseja é aquilo que está acima dele: o inteligível, os deuses, que são impassíveis (Enéada III, 15, 5).

Além do daímon guardião exterior, outra questão relevante é a concepção de Plotino sobre um daímon interior, especialmente devido à sua natureza de alma. O contexto é a tentativa de conciliação entre os mitos da *República* e do *Timeu* (daímon-nous). O foco principal do tratado não é o daímon em si, mas as relações das partes da alma com o futuro escatológico.

Plotino vê na natureza do daímon algo intrinsecamente ligado à noção de alma: aquela que deve voltar-se para a contemplação do inteligível, elevando-se às realidades superiores. Dessa forma, o tratado revela questões interessantes sobre a concepção plotiniana do daímon, apesar do tema não ser central no pensamento de Plotino.

É importante destacar alguns pontos.

Em primeiro lugar, Plotino não está alheio à tradição platônica e medioplatônica sobre o daímon guardião pessoal. Nota-se uma certa continuidade, especialmente ao "permitir" e participar da invocação de seu daímon¹⁶⁵. O caráter mágico-religioso dessa noção é mantido, e, de acordo com o testemunho de Porfírio, foi essa prática que inspirou a reflexão filosófica que originou o tratado.

Em segundo lugar, e em continuidade com a tradição apresentada em "*O Banquete*", há a noção de daímon desejan-te, erótico, que Plotino vê como a natureza da alma (*psykhé*) do daímon. Este também é capaz de contemplar as realidades superiores. Os seres intermediários contemplam aquilo que lhes é superior. Este ponto é fundamental para a presente pesquisa.

Por fim, duas últimas notas sobre os textos plotinianos. Em nosso contexto, é importante destacar seu tratado sobre o amor (Enéada III, 5) e a concepção do daímon Amor. Plotino menciona a natureza do daímon como fruto de uma certa indeterminação, aliada à percepção do bem por Pobreza, sua mãe (Enéada III, 5, 7). O filósofo escreve:

Penia [Pobreza] deu à luz a realidade do Amor a partir da forma e da indeterminação que a alma possuía antes de atingir o bem, mas já

¹⁶⁵ Sobre esse evento da invocação ritual de seu *daímon* por um sacerdote egípcio em particular, Cf. (Armstrong, 1955); (RIST, 1963); (BRISSE, 2009).

pressagiando que ele era algo real através de uma representação (Enéada III, 5, 7)¹⁶⁶.

O daímon, então, seria constituído por uma forma e uma indeterminação. Isso não seria um eco das doutrinas não escritas de Platão, especialmente o Uno-Bem e a díada indefinida? Além disso, Plotino está ciente da noção daimônica no medioplatonismo, particularmente a ideia do habitante natural, onde os daímones estariam no ar e seriam formados de um tipo de matéria mais sutil, como mencionado anteriormente. Nesse contexto, lemos no mesmo tratado (Enéada III, 5, sobre o Amor):

Mas como e de que matéria participam? Não, certamente, da corporal, porque assim seriam viventes sensíveis. Porque, mesmo supondo que assumam corpos aéreos ou ígneos, é preciso porém que, em primeiro lugar, sua natureza seja diferente, para que possam mesmo participar do corpo: porque o inteiramente puro não se mescla diretamente com o corpo; contudo, para muitos parece que a essência do *daímon* enquanto *daímon* está acompanhada de um corpo de ar ou de fogo. Mas por que uma essência se mescla com um corpo e outra não, se não houver uma causa para a que se mescla? Qual é, pois, esta causa? É preciso pressupor uma matéria inteligível para que aquilo que está em comunhão com ela alcance, através dela, também a matéria daqui, que é a dos corpos (Enéada III, 5, 6)¹⁶⁷.

Plotino refuta a noção de que o daímon é feito de matéria, mas reconhece a necessidade de um outro tipo de matéria para esse ser, dadas suas características intermediárias. Ele afirma que é necessário pressupor uma matéria inteligível¹⁶⁸.

4.5. Porfírio de Tiro

Porfírio de Tiro, discípulo e editor das obras de Plotino, também traz pontos importantes nesse contexto. Em sua Vida de Plotino, ele descreve duas cenas notáveis: a primeira, durante a morte de seu mestre Plotino, e a segunda, após a sua morte¹⁶⁹.

Porfírio relata que, em seus últimos momentos, Plotino deu um último conselho a Eustóquio, que estava ao seu lado, recomendando que se esforçasse para

¹⁶⁶ Utilizo a tradução de Baracat Jr.

¹⁶⁷ Idem.

¹⁶⁸ Sobre a matéria inteligível em Plotino Cf. RIST, 1962; CORRIGAN, 1986; GURTNER, 2022.

¹⁶⁹ Acima já fizemos menção a outro evento muito interessante: a invocação do *daímon* pessoal de Plotino.

e elevar o que há de divino em nós até o que há de divino no universo. Em seguida, uma serpente desliza por debaixo de seu leito, passando por uma fenda na parede, e então Plotino expira (PORFÍRIO, *Vida de Plotino*, 2, 30). Essa serpente, que se afasta do corpo de Plotino, é interpretada como seu daímon guardião, que acompanha sua alma na jornada pós-morte (BRÉHIER, 1934-1938 apud BARACAT JR., 2006, p. 165).

Além disso, Amélio, outro discípulo de Plotino, consulta o oráculo – provavelmente de Delfos – sobre o destino da alma de seu mestre após a morte. O oráculo revela que Plotino se tornou um daímon e está na companhia de outros grandes filósofos do passado, também beatificados.

Essas narrativas revelam a contínua importância da prática religiosa em conexão com a doutrina filosófica na escola plotiniana. Os discípulos de Plotino reiteram questões religiosas que refletem as práticas filosóficas de seu mestre. Há a noção de um daímon guardião de Plotino, e após sua morte, ele próprio se torna um daímon beatificado, ao lado de ilustres e sábios companheiros, como Platão e Pitágoras. Essa ideia permanece forte entre os discípulos de Plotino, apesar da escassa reflexão do mestre sobre o tema em comparação com outras doutrinas que ele expôs.

Ademais, Porfírio de Tiro, o mais famoso dos discípulos de Plotino, também oferece algumas considerações sobre o daímon. Esse ser assume uma gama variada de acepções em seus textos, seja como resultado da tradição platônica em geral e, em especial, de Plotino — a noção de alma —, seja em diálogo com correntes religiosas da era imperial (GREENBAUM, 2015, p. 104). Seguindo a tradição de “*O Banquete*”, Porfírio mantém a noção do daímon como um ser intermediário que comunica ações cúlticas humanas e respectivas ações e respostas (*prónoia*) dos deuses (PORFÍRIO, *Sobre a abstinência*, II, 38, 3). Além disso, ele sustenta algumas noções mais gerais sobre os daímones, como a ideia de que controlam fenômenos climáticos, como chuvas ou ventos.¹⁷⁰ (PORFÍRIO, *Sobre a abstinência*, II 38 2).

Uma concepção particularmente interessante contida em Porfírio é a noção de daímones maus: aqueles comandados pela parte pneumática de sua alma¹⁷¹. Essa

¹⁷⁰ Essa noção era bastante difundida na época imperial e mostra uma importante faceta dos cultos cívicos. Tal noção justificava as práticas cúlticas de orações e sacrifícios a determinadas entidades, como *daímones*, por exemplo, para aplacar pestes ou suplicar por boas colheitas (TIMOTIN, 2012, p. 209).

¹⁷¹ Em uma palavra, há em Porfírio e Plotino a noção de *daímon* enquanto algum tipo de alma também. Nesse caso os *daímones* bons seriam os que dominam seu *pneuma* (sobre a noção de *pneuma* nesse contexto Cf. Brisson (2018, pp. 94-95) e Kissling (1922)) pela parte racional de sua alma, em contraste

acepção é uma inovação quanto à tradição platônica em geral e poderia ser uma aproximação da religião cívica (BRISSON, 2018, p. 97-98). Já quanto ao neoplatonismo, ou seja, as doutrinas explicitadas por Plotino quanto aos primeiros princípios (Uno, Intelecto e Alma), Porfírio tem uma certa continuidade a seu mestre, entretanto, enumera os deuses em maior detalhe – chama o Uno de deus, bem como posiciona deuses na esfera do Intelecto e os chama intelectivos –, o que faz com que a noção de intermediários seja, em alguma medida, destacada¹⁷².

4.6. Jâmblico de Cálcis

Jâmblico já foi apontado como o segundo fundador do neoplatonismo (PREACHTER, 1910, p. 143) devido às suas características distintivas em comparação com seus “predecessores” Plotino e Porfírio — este último, seu instrutor, com quem ele tinha importantes divergências. No entanto, esse título foi contestado: Chiaradonna e Lecerf (2019) argumentam principalmente pela diversidade dentro do neoplatonismo e pela falta de continuidade de uma escola institucional única, o que dificultaria a existência de um segundo fundador para uma escola tão diversificada. Além disso, consideram que a própria noção de neoplatonismo é mais um critério da academia contemporânea do que uma classificação existente à época.

Adicionalmente, o caráter *sui generis* dos escritos de Jâmblico revela o porquê de esse pensador já ter sido imputado por alguns de:

Teurgo, fanático e crédulo, sem originalidade alguma, e [por] outros como um verdadeiro filósofo e exegeta valioso. Isto é, ou foi visto tradicionalmente como o modelo das crenças religiosas que invadem e corrompem a filosofia grega pagã e “responsável”, portanto, pela incidência de elementos irracionais na filosofia neoplatônica da Antiguidade Tardia, [...] ou bem foi compreendido como pensador sério, sem conotações negativas, como simples exemplo de uma época e de tendências, que serão as que triunfarão até o fechamento da academia de Atenas, perspectiva essa assumida há pouco mais de duas décadas. Nós nos alinhamos com essa última orientação (RAMOS JURADO, 2016, Epub).¹⁷³

com os *daímones* maus, aqui expostos. Os últimos voltam-se mais às partes baixas, à terra e seus afazeres – justificando a necessidade constante de sacrifícios para lhes aplacar –, enquanto os primeiros voltam-se ao inteligível, ao elevado, aos deuses.

¹⁷² Para um panorama da filosofia de Porfírio Cf. Brisson (2018) e Emilsson (2022).

¹⁷³ teurgo, fanático y crédulo, sin originalidad alguna, y otros como un verdadero filósofo y exégeta valioso. Esto es, o se le ha visto tradicionalmente como el modelo de las creencias religiosas que invaden y corrompen la filosofía griega pagana y «responsable»), por tanto, de la incidencia de elementos irracionales en la filosofía neoplatónica de la antigüedad tardía, [...], o bien se le ha comprendido como pensador serio, sin connotaciones negativas, como simple ejemplo de una época y

Ramos Jurado tem razão ao alinhar-se a esta última perspectiva. Jâmblico não é mais que a expressão de uma época de tendências que pervadem a filosofia imperial. Toda esta pesquisa alinha-se, em linhas gerais, com esse ponto: a interação entre prática religiosa e reflexão filosófica. A interrelação entre modo de vida filosófico e os meios que a religião cültica da Antiguidade Tardia – pagã ou cristã – oferecem de colaboração mútua para alcance de fins mais ou menos assemelhados.

A despeito dessa pequena querela, claro é que a importância de seus escritos para a posteridade é inegável. Todo o neoplatonismo posterior é devedor a Jâmblico. Somente esse ponto já é revelador sobre a contribuição e importância filosófica desse autor. O que se tornaria primordial para a posteridade pagã, em especial em um mundo que está a se cristianizar, é sua aceção da religião como via de ascensão ao divino, em especial, os ritos chamados *teúrgicos*. No que diz respeito à presente pesquisa, há importantes aproximações e contribuições.

Há, em Jâmblico, continuidades e também importantes inovações se comparados a seus antecessores Porfírio e Plotino. Continuidade no que diz respeito à metafísica dos primeiros princípios, mais uma vez, as esferas do Uno, do Intelecto e da Alma (*Sobre os mistérios egípcios, VIII, 2 e ss.*) (CHIARADONNA & LECERF, 2019). As rupturas se dão quanto à importância da prática religiosa e teúrgica, entre outros, para a vida filosófica. Nesse contexto da teurgia, há um aspecto primordial: a ascese e as terapias das paixões. Ou seja, os exercícios filosóficos que promovem a purificação da alma e a elevam até o inteligível e, por fim, à união com o Uno, possuíam um caráter eminentemente filosófico e racional na concepção de Plotino e Porfírio. Esses processos eram fruto do esforço e do merecimento próprios do filósofo. Jâmblico adiciona a isso algo primordial: a teurgia (a ação humana para com relação aos deuses). Esse filósofo concebe uma ação, uma prática teúrgica, a qual possui um efeito, justamente de elevação, de ascensão da alma humana para com o divino, ou seja, Jâmblico concebe outro caminho de purificação e de ascensão da alma ao Uno: a ação humana cültica para com o divino, a própria teurgia.

unas tendencias, que serán las que triunfen hasta el cierre de la Academia en Atenas, perspectiva asumida desde hace poco más de dos décadas[60]. Nosotros nos alineamos con esta última orientación.

Outras noções primordiais contidas em Jâmblico são as noções de *noetón* (inteligível) e *noerón* (intelectivo) e as hénadas. Começamos por estas últimas, as hénadas.

Moreschini afirma que Jâmblico tem um interesse especial em preencher as lacunas entre os níveis ontológicos, em especial, do Uno totalmente transcendente ao Intelecto, primeira esfera propriamente do ser (MORESCHINI, 1996, p. 105-106). Para tanto, situa, nesse meio de transposição, diversas “unidades” (*hénadas*), a quem também chama de deuses. Estas hénadas têm a importante função de estabelecer um *continuum* na realidade, em especial, uma difusão gradual da unidade, ou seja, resolveriam o problema da indissociável lacuna entre a unidade absoluta transcendental e a primeira esfera do ser (CHIARADONNA & LECERF, 2019). Existe certa discussão sobre a atribuição a Jâmblico dessa teoria, entretanto há boas razões para crer ser, de fato, este autor que primeiro intenta preencher a lacuna entre o transcendente Uno e a esfera do Intelecto, em especial quanto a uma tradição de interpretação do *Parmênides* de Platão, usando *unidades* não totalmente transcendentais, ou seja, de alguma forma, participadas. Sigo Svetlana Mesyats e Chiaradonna & Lecerf nesse ponto¹⁷⁴.

Outro ponto importantíssimo é a distinção entre *noetón* (inteligível) e *noerón* (intelectivo ou inteligente). Estes termos, que já haviam aparecido de forma vaga em filósofos anteriores, se tornam, após Jâmblico, termos técnicos para se referir a realidades ontológicas bem delimitadas no esquema metafísico neoplatônico. O ponto principal é uma diferenciação entre objetos e sujeitos de intelecção. Nesse nível, Jâmblico enumera diversos deuses que possuem específicas funções no sistema: a regra geral é a de que para cada conceito no mundo inteligível, há uma correspondência divina (CHIARADONNA & LECERF, 2019).

Por fim, há uma notável organização nesses níveis da realidade que expressam o *continuum* da realidade, que não comporta lacunas ou saltos, mas antes oferece uma escada ascensional – disponível ao filósofo e teurgo. Essa organização se dá de forma triádica, ou seja, um ser superior, um inferior e um mediano dentro da mesma esfera. Dentro já dessa pequena organização, um princípio fundamental

¹⁷⁴ Para um excelente aprofundamento no tema Cf. MESYATS, 2012. Contra essa argumentação Cf. Saffrey & Westerink, em sua introdução à Teologia Platônica de Proclo, que arguem que as hénadas nessa acepção técnica devem ser atribuídas a Siriano. Entretanto, a posição que aqui assumimos tem ancorado mais suportadores do que a de Saffrey & Westerink (CHLUP, 2012, p. 112-113).

aparece: dois termos extremos se comunicam através do termo mediano (MORESCHINI, 1996, p. 105-106).

Vejamos agora a concepção de Jâmblico sobre os *daímones*.

Ora, a *daimonologia* de Jâmblico é construída em polêmica aberta contra Porfírio. Sua resposta à “*Carta a Anebo*”, conhecida como “*Sobre os mistérios egípcios*” contém boa parte de sua construção sobre o assunto. O ponto primordial dessa obra é argumentar a favor da mencionada teurgia. Afirmar que os deuses estão no céu, ao passo que os *daímones* estão no ar, e os seres humanos estão na terra, é apor a seres imateriais limitações materiais, espaciais¹⁷⁵; e isso para Jâmblico é inadmissível, em especial pela anterioridade dos seres imateriais em relação aos materiais (TIMOTIN, 2012, pp. 141-146). Em última análise, Jâmblico, contra Porfírio, intenta uma defesa da religião cívica como meio apropriado para ascensão da alma.

Essa noção permite o acesso ao teurgo aos *daímones* e aos deuses. Uns e outros não estão distantes, mas antes acessíveis. As lacunas, como visto acima, são preenchidas, permitindo aproximação e, sobretudo, comunicação e iluminação (*elámpsis*). Por outro lado, com base nessas mesmas doutrinas acima expostas, há uma multiplicação de intermediários quando se busca preencher determinadas lacunas, uma vez que há que se respeitar o princípio de que não há saltos na hierarquia do real. Assim, Jâmblico posiciona diversos outros seres na escala do universo dos entes. Acima já mencionamos as hénadas, os deuses intelectivos, e também vemos nos “*Mistérios Egípcios*” outras categorias, como heróis, almas, arcontes supralunares e materiais, anjos e arcanjos, para além dos *daímones* propriamente (*Sobre os mistérios egípcios*, III, 3 e III, 5). Todas estas nomenclaturas de seres bem definidos revelam uma complexidade no mundo inteligível acessível ao teurgo, que, naturalmente, levam a um enfraquecimento de uma esfera específica, a saber, dos *daímones* (MORESCHINI, 1996, pp. 105-106).

Não obstante, a noção de mediação é ainda tida em conta: há uma hierarquia ascensional; a comunicação triádica também é importante, bem como a noção da passagem do um ao múltiplo tem uma excelente contribuição à posteridade neoplatônica com as hénadas.

¹⁷⁵ A noção medioplátônica do habitante natural, acima exposta.

4.7. Proclo

Por fim, vamos nos deter sobre Proclo. Como mencionado anteriormente, a filiação de Dionísio a algumas acepções desse filósofo, especialmente sobre o problema do mal, levou a uma datação mais precisa do *Corpus Dionysiacum* e ao reconhecimento do título de “Pseudo” a Dionísio Areopagita. Ademais, Proclo pode ser considerado o último grande neoplatônico pagão em uma tradição direta de continuidade. Ele foi o último grande expoente da Academia de Platão em Atenas até seu fechamento pelo imperador Justiniano, o Grande.

Em relação à sua filosofia, é possível perceber uma continuidade em relação a Plotino quanto às hipóstases Uno, Intelecto e Alma. No entanto, há um distanciamento — e uma aproximação a Jâmblico — no reconhecimento da teurgia com fins filosóficos salvíficos. A noção de intermediários é também de grande importância para esse pensador, e nesse contexto, as hénadas e as tríadas são centrais.

Começemos pelas tríadas. Conforme discutido anteriormente, Jâmblico introduz os termos noetón e noerón como noções importantes aplicadas a seres específicos na escala do real. Em Proclo, há um aprofundamento nesse quesito, e a noção de tríada demonstra toda sua centralidade.:

Seguindo uma preocupação de seu predecessor Jâmblico para uma maior precisão na relação e distinção entre o Um e o Intelecto, Proclo distingue entre o Ser inteligível (*tó noetón* - aquilo que objeto da intuição intelectual) e o intelectivo (*tó noerón* - que está inteligindo), e introduz entre ambos, um nível intermediário, o *noetón-noerón* (o que está sendo inteligido e que entende). Estes três níveis ontológicos correspondem, então, à tríada Ser, Vida e Intelecto (HELMIG & STEEL, 2021)¹⁷⁶.

Helmig & Steel destacam um ponto importante nas obras de Proclo em relação às estruturas do real: há intermediação, ascensão e teurgia; existem níveis ontológicos de seres mais “divinos”, mais próximos às causas primeiras e, portanto, mais unificados. A ascensão ocorre através de níveis. A comunicação entre os termos sempre se dá nesse sentido: dois termos extremos que se comunicam por um meio-

¹⁷⁶ However, following a concern of his predecessor Iamblichus for greater precision in the relationship and distinction between the One and Intellect, Proclus distinguishes between the intelligible Being (to noêton—what is the object of intellectual intuition) and the intellective (to noeron—what is intelligizing), and introduces between both, as an intermediary level, the noêton-noeron (what is being intelligized and intelligizing). These three ontological levels thus correspond to the triad of Being, Life, and Intellect.

termo. O superior está em comunicação com o inferior do nível mais próximo acima, e assim sucessivamente.¹⁷⁷.

Os deuses são considerados como hénadas e colocadas por Proclo em três tríadas de três membros cada uma. 1) deuses inteligíveis, 2) deuses inteligíveis-intelectivos e 3) deuses intelectivos (SAFFREY, 1984, p. 9). John Butler dedicou-se ao estudo pormenorizados destes seres, os deuses hénadas, reafirmando sua função de unidades participadas, que preenchem a lacuna e resolvem a grande questão da passagem do uno ao múltiplo (BUTLER, 2008) (BUTLER, 2010) (BUTLER, 2012).

Não obstante, existem outros inúmeros níveis ontológicos no mundo superior de Proclo, considerados aí desde as hénadas, bem como aqueles presentes no Intelecto, e mesmo as almas. No âmbito de cada hipóstase há um detalhamento dos seres que lhe pertencem. Luc Brisson oferece um esquema de 21 níveis (BRISSON, 2017, p. 344-349); Radek Chlup, 20 níveis (CHLUP, 2012, P. 147). Em Dionísio Areopagita temos somente nove. Não há espaço para outros seres. Isso demonstra um uso da teoria, mas não exatamente da forma.

O leitor deve ter se apercebido que o tratamento do tema da tradição imperial daimônica passa dos *daímones* especificamente, para uma multitude de deuses, hénadas, almas, etc. De fato, um dos legados do neoplatonismo pós plotiniano é justamente essa multiplicação de intermediários. Duas razões primordiais são causa dessa mudança no tratamento do tema. Em primeiro lugar, o princípio de que não há lacunas na escala do real e esta não comporta saltos, ou seja, há uma gradação proporcional dos seres, que distam mais ou menos do primeiro princípio. Essa aceção advém do grande problema que a filosofia plotiniana suscita ao destacar as hipóstases, a saber, como de uma unidade absoluta e totalmente transcendental pode surgir a multiplicidade? A resposta dos neoplatônicos está justamente em uma gradação paulatina da unidade dos seres, e aí entram as *hénadas*, os deuses, os arcanjos, os anjos, os heróis, as almas, etc. Em segundo lugar, vislumbramos a habilitação da religião cívica pagã, mais especificamente, a teurgia jambliqueana como meio apropriado de purificação e ascensão do filósofo/teurgo para as realidades superiores, que têm no Uno transcendental o deus absoluto (STEEL, 2010, p. 647). Mas para isso, por certo, em respeitando a multiplicidade de seres espirituais, há que se ascender gradativamente.

¹⁷⁷ Para um detalhamento sobre esse sistema procleano Cf. VAN RIEL, 2017, pp. 82-86; CHLUP, 2012, pp. 83-137; STEEL, 2010.

4.8. Apontamentos conclusivos.

Vamos destacar algumas demarcações importantes sobre essa tradição daimônica que encontra eco em Dionísio Areopagita, ou pelo menos, que possui uma escola importante durante esses séculos, a qual Dionísio certamente não ignorava.

Platão é o ponto de partida para a reflexão daimônica, estabelecendo um locus específico e apropriado para a existência e atividade do daímon. Assim, a noção de intermediário é fundamental, destacando o termo e sua função crucial. Em segundo lugar, o daímon como um ser desejante, erótico (*erotikós*), aquele que busca algo específico, é também uma noção importante, pois demarca um tipo de ser voltado para algo. O daímon carece e deseja o bem e o belo, que posteriormente serão entendidos no neoplatonismo como as hipóstases primordiais.

Em Dionísio Areopagita, a hierarquia celeste não é outra coisa senão um intermediário entre Deus e os homens, para os quais a mediação é necessária. As iluminações que "descem" da Trindade passam necessariamente pela hierarquia angélica, que as transmite aos homens. Quanto ao segundo ponto, os anjos são também sujeitos intelectivos que desejam a união ao princípio primeiro: eles amam a Deus e são atraídos à bondade e beleza primeira¹⁷⁸.

Acerca do medioplatonismo, podemos demarcar, em breves palavras, a noção de *habitante natural*, ou seja, cada etapa do cosmos possui um ser adequado. Ao *daímon* caberia o ar, por ser justamente o meio-termo entre o supralunar – local dos deuses – e a terra – local dos seres materiais. Em segundo lugar, vários autores argumentaram sobre algum tipo de corpo sutil do *daímon*, ou seja, nem material, nem totalmente imaterial. Por fim, uma acepção fortalecida da mediação cúltica realizada pelos *daímones*, enquanto mensageiros entre os deuses e os homens. Ainda poderíamos ressaltar alguns termos técnicos importantes desse período como a *eudaimonía*, a *phrónesis* e a *prónoia*, todos esses, em alguma medida, ligados a atividade dos *daímones*. Em Dionísio Areopagita há também uma importante noção de que a realidade não comporta saltos ontológicos, ou seja, é necessário admitir uma continuidade no real ontológico; aqui podemos ver um aparentar, ou ao menos, uma tradição de um princípio que ecoa no *Corpus*. Com relação à *eudaimonía*, à *phrónesis*

¹⁷⁸ Já tratamos em maior detalhe desse tema no capítulo anterior desta pesquisa.

e à *prónoia* vemos surgir uma noção de espiritualidade angélica, ou seja, não somente um agir dos anjos como mensageiros divinos, mas já uma noção de exemplo de espiritualidade e vida consagrada.

Se no medioplatonismo há importantes aportes, no neoplatonismo não é diferente. Plotino concebe um “*daímon-alma*”, inteligente e contemplador de realidades superiores, sujeito de iluminações. Isso é importantíssimo, pois mostra um ser voltado às realidades superiores, em busca de iluminação. Podemos inferir também, em última análise, em busca de ascensão e união ao intelecto e ao uno¹⁷⁹. Em Dionísio, como já visto acima, essa noção de ser angélico contemplador é assente e bastante demarcada.

No que lhe concerne, Porfírio de Tiro relata alguns eventos em que o daímon é figura central — ainda que seja o daímon de Plotino —, destacando a interação entre religião e filosofia em tais escritos. Nessa mesma linha, ele enfatiza a noção de ação cültica em relação aos daímones e sustenta a possibilidade de existência de daímones maus, o que é também de grande importância.

Em Jâmblico de Cálcis há uma concepção inovadora que coloca a acepção religiosa como central para a reflexão filosófica. O neoplatonismo posterior é imenso devedor dessa acepção da importância cültica. Nesse *milieu* surge fortemente a noção de teurgia como meio filosófico-religioso de ascensão e união para com os deuses como um todo. Nesse sentido, dada a importância da figura do *daímon* no culto pagão enquanto mensageiro dos deuses, abre-se uma oportunidade para a ação cültica direcionada a tais seres, afinal, são operadores da *prónoia* divina. Nessa mesma esteira, vemos já uma certa multiplicação de intermediários – daqueles mais unificados a partir do primeiro princípio, até aqueles menos unificados e mais distantes. Por fim, também já se vê um movimento no sentido de iluminações intelectivas descensionais e, no caminho oposto, a contemplação ascensional. Jâmblico abre uma porta fartamente explorada por Dionísio: não somente pela importância da prática cültica – o tratado sobre a hierarquia eclesiástica é mostra claríssima disso – mas também pela noção dos anjos atuando diretamente no culto cristão, sua função bem específica e sua interação com a hierarquia eclesiástica – que Dionísio chama de *nossa hierarquia*.

¹⁷⁹ Sobre as noções de união, ascensão em Plotino Cf. BRANDÃO, 2012 e mesmo 2008.

Por fim, em Proclo aquilo que mais vemos de importante é a organização triádica dos deuses-hénadas: tríadas organizadas em três classes cada. Também os termos *noetón*, *noerón*, e *noetón-noerón*. Da mesma forma, vemos uma multiplicação sobremaneira dos intermediários, o que enfraquece a noção de um ser específico, a saber, da figura do *daímon*. Quanto a isso, já vimos acima que Dionísio usa tal concepção em um contexto técnico bem definido.

Feita essa breve análise sobre os *daímones* no paganismo, passemos à tradição cristã que vemos influenciar o Pseudo-Areopagita.

4.9. Anjos judaico-cristãos

Seria um esforço com poucos resultados para a presente pesquisa salientar o óbvio: a Bíblia está repleta de referências aos anjos¹⁸⁰. Não pretendemos aqui realizar uma análise teológica desses seres no contexto judaico-cristão. Em vez disso, nos concentraremos nos escritos que, dentro dessa tradição, forneceram contribuições ao campo filosófico e que possam ter influenciado Dionísio Areopagita, ou que ele próprio teve acesso, especialmente obras de alguns Padres da Igreja e do filósofo judeu Filo de Alexandria. Não seria possível ou mesmo adequado analisar muitos nomes desse período, de sorte que nossa análise se concentrará em alguns expoentes no assunto, em especial, a tradição alexandrina, bem como os Padres Capadóci¹⁸¹. Tais relevos são importantes, pois, como se verá, possuem grande influência sobre Dionísio. Ademais, a reflexão filosófica nestes autores é caractere premente em seus escritos, ou seja, suas análises são também privilegiadamente filosóficas e não somente teológicas. Tal qual no tópico anterior, nosso intento não é o de uma análise aprofundada de cada autor, mas antes o relevo intencional de algumas características que tocam nosso assunto, mesmo que por pouco. Começemos pelo judeu Filo de Alexandria.

¹⁸⁰ Para uma importante acepção sobre o tema, Cf. Chase, 2022, pp. 1-72; LOUTH, 1989, pp. 33-35.

¹⁸¹ Esse recorte exclui nomes importantes do período como, por exemplo, Cirilo de Jerusalém e João Crisóstomo. Esses autores dedicaram importantes textos ao assunto angelológico, mas seu foco principal se deu na nomenclatura das ordens angélicas – ambos nomeiam, como o Pseudo-Areopagita, nove ordens angélicas. Entretanto, não foram além na questão metafísica de tais seres. Por isso, foram deixados de lado nesta pesquisa.

4.10. Filo de Alexandria

Apesar de não ser possível precisar datas para o nascimento e morte de Filo, é certo que nasceu por fins do primeiro século antes de Cristo e morreu por volta da metade do primeiro século da era cristã. Ou seja, foi contemporâneo de Jesus Cristo. Filho de uma família abastada de Alexandria, recebeu ótima educação helênica e desenvolveu um trabalho filosófico profícuo (LÉVY, 2018).

Gostaríamos de salientar apenas uma faceta de seu trabalho que ecoou fortemente na posteridade, a saber, a interpretação alegórica de determinados textos. John Dillon (1977, p. 142) argumenta que essa abordagem interpretativa tem suas raízes no estoicismo (e possivelmente também no pitagorismo), destacando que o cerne dessas interpretações reside na crença de que verdades mais profundas podem estar “ocultas” em passagens específicas, como as de Homero ou outros clássicos. Em suma, reconhecem-se diferentes níveis de leitura em determinados textos, sugerindo a existência de significados que vão além do que é aparente à primeira vista. A origem considerada “divina” de determinados textos é central quanto a isso. Filo faz uso desse sistema e seu principal ponto, que influenciará o cristianismo, é o fato de que tal interpretação pode ser feita também com as Escrituras Sagradas. Filo vê em Moisés, por exemplo, não somente um profeta, mas um grande filósofo que foi capaz de perceber, receber e explicar profundas verdades sobre a realidade em si, sobre a sabedoria, sobre a filosofia, enfim. Aqui novamente se vê a intersecção entre filosofia e religião. E pela primeira vez a Bíblia – ainda que hebraica – como fonte de revelação também filosófica, e, portanto, de uma verdade superior que talvez, de outra forma, não estaria ao alcance dos homens. Moisés é esse grande mistagogo, aquele que tem acesso a algo escondido e profundo. Nesse sentido, seus escritos são fruto dessas profundas revelações, que também não estariam disponíveis aos incautos, aos não treinados, etc. Ora, as passagens bíblicas estariam repletas de significados escondidos, de mistérios aguardando revelação, prontos para serem lidos da maneira adequada: justamente onde a interpretação filosófica das Escrituras se faz sentir.

Em suma:

Em sua exegese linha por linha, Filo está fazendo um uso criativo do método estoico da exegese alegórica de Homero, a qual teve seu desenvolvimento final por Crato de Malos no segundo século a.C., e que parece ter envolvido a discussão do sentido literal, do ético e do metafísico de uma passagem escolhida, nessa ordem, com copioso uso de passagens paralelas, e esparsa

etimologia das palavras, particularmente nomes próprios. Uma vez que o trabalho de Crato e de seus sucessores imediatos, se perdeu, e somos dependentes de nossa visão da exegese estoica sobre referências dispersas [...], a evidência de Filo é bastante válida para a reconstrução da forma desse tipo de comentário. A mesma forma será vista novamente muito depois com o tipo de exegese alegórica de Platão praticada por neoplatonistas como Porfírio e seguintes (DILLON, 1977, p. 142)¹⁸².

A alegoria é uma ferramenta de auxílio, que mostra que determinadas questões não seriam de alcance humano, a não ser com a assistência divina. Em segundo lugar, Filo não despreza a interpretação literal, a não ser em passagens que gerem dificuldades, em especial se confrontadas com a absoluta perfeição divina (LÉVY, 2018).

Um segundo ponto que merece destaque é a aceção que Filo tem sobre as ideias platônicas. Em uma palavra, ele reconhece a existência dessas ideias, mas não como entidades autoexistentes e autônomas, como Platão, mas sim, que tais ideias estão no intelecto, na mente divina, são pensamentos divinos (LÉVY, 2018). Deus, em sendo identificado com o demiurgo do *Timeu*, também recorre a ideias para sua criação, mas estas ideias não estão para além de si, mas antes, são propriamente suas em estando em sua mente, ou seja, são puros pensamentos de Deus (TRIVIÑO, 1976, p. 27).

Assim, imerso nessa encruzilhada entre a filosofia helênica e a tradição bíblica, esta última considerada como a máxima revelação da verdade divina e da sabedoria genuína, Filo se dedica à exploração dessas criaturas, as quais a Bíblia chama de anjos.

Estando inserido no chamado medioplatonismo, os interesses de Filo sobre o assunto são assemelhados aos vistos acima nos autores medioplatônicos. Há um interesse cosmológico, de inserção dos seres apropriados a seus *loci* apropriados no universo. Filo trata deste assunto especialmente em seus tratados: “*Sobre os*

¹⁸² In his line-by-line exegesis, Philo is making very creative use of the Stoic method of allegorical exegesis of Homer which was given its final development by Crates of Mallos in the second century B.c., and which seems to have involved the discussion of the literal, ethical and metaphysical meanings of a chosen passage, in that order, with copious use of parallel passages, and of wild etymologies of words, particularly proper names. Since the work of Crates himself, and of his immediate successors, is lost, and we are otherwise dependent for our view of Stoic exegesis upon scattered references [...], Philo's evidence is very valuable for reconstructing the form of this type of commentary. The same form is to be seen again much later in the type of allegorical exegesis of Plato practised by the Neoplatonists from Porphyry onwards.

gigantes” (*De Gigantibus*), “*Sobre os sonhos I*” (*De Somniis I*) e “*Sobre a atividade de Noé como agricultor*” (*De Plantatione*)¹⁸³.

Podemos separar a análise de Filo nos seguintes pontos: a natureza desses seres; seu lugar apropriado no cosmos; e sua atividade. Essas três questões são as mais gerais sobre a atividade angélica como um todo.

Em primeiro lugar, Filo concebe a categoria de *daímones* pagãos como equivalente aos anjos bíblicos¹⁸⁴: “*Moisés acostumbra llamar ángeles a los seres que otros filósofos suelen llamar genios [daímones]*” (*De gigantibus, 6*); e mais:

Los demás filósofos las llaman “*daímones*”, la sagrada escritura prefiere llamarlas “*ángeles*”, empleando una denominación harto apropiada (*De Somniis I, 141*).

E ainda:

Si tuvieres presente, pues, que almas, genios [*daímones*] y ángeles son una sola e idéntica cosa bajo diferentes nombres, te liberará de la pesadísima carga que es el temor a los genios mitológicos (*De gigantibus, 16*).

Ora, anjos e *daímones* referem-se a uma mesma natureza. O que são eles? Almas que perpassam os ares. Filo concebe os anjos como almas, na acepção geral helênica do termo. As almas possuem escolhas que as colocam em suas posições determinadas. Num plano mais baixo estão as almas que descendem ao sensível, atraídas pelo material; nesse nível algumas têm o desejo de retorno ao inteligível, esses são os filósofos (*De plantatione, 14*), outras permanecem ligadas às coisas inferiores (TRIVIÑO, 1976, p. 26).

Mas há aquelas almas que jamais foram atraídas pelo sensível, mas ao contrário, sempre se voltaram ao superior e inteligível, enfim, a Deus. Essas almas superiores e que jamais se voltam ao interesse puro pelo material, Filo denomina anjos. Ei-los:

Desdeñan la región terrenal toda y se hallan en lo más alto confinando con la misma región del éter. Se trata de las purísimas creaturas que los filósofos

¹⁸³ Utilizo a tradução castelhana de José María Triviño em todas as citações aos textos de Filo de Alexandria neste trabalho.

¹⁸⁴ Em alguns trechos, mesmos os heróis mitológicos – que são uma categoria diversa, ao menos em algumas acepções – são tidos como equivalentes a anjos.

griegos llaman héroes, y Moisés, empleando un nombre apropiado, denomina ángeles (*De plantatione*, 14).

O segundo ponto essencial diz respeito ao lugar apropriado que esses seres ocupam no cosmos. Ele afirma que o universo está cheio de vida em todas as suas partes, e que cada ser possui um lugar apropriado. O lugar apropriado aos anjos seria o ar, pois estariam entre a realidade material e seus habitantes naturais, e a realidade celeste, com os astros (*De gigantibus*, 8).

O argumento é o seguinte: aprove a Deus criar habitantes, seres próprios para cada espaço da criação. No céu, os planetas, que também são almas; na terra, os homens e animais; na água, os aquáticos; e no ar, que permeia tudo, couberam as almas, que, como o ar, são invisíveis¹⁸⁵. Este ponto dialoga fortemente com a tradição medioplatônica já exposta.

Em terceiro lugar, a atividade angélica. Filo concebe a atividade destas almas elevadas, os anjos, com duas facetas principais. Em primeiro lugar, os anjos são mensageiros. Eis um trecho que condensa o tratamento da questão:

Pero hay otras, purísimas y excelentes en grado sumo, dotadas de un natural superior y más divino, sin tendencia alguna jamás hacia ninguna de las cosas terrestres, soberanos subordinados al Universal Soberano, "ojos y oídos", podríamos decir, "del Gran Rey", ven y oyen todas las cosas. Los demás filósofos las llaman "*daímones*", la sagrada escritura prefiere llamarlas "ángeles", empleando una denominación harto apropiada, como que ellas comunican las disposiciones del Padre a Sus creaturas y las necesidades de las creaturas al Padre. Tal es la razón por la que el legislador las presenta ascendiendo y descendiendo, no porque Dios, que está presente en todas partes, necesita de informantes, sino porque es provechoso para nosotros, seres efímeros, el contar con los servicios de los lógos en calidad de intermediarios y árbitros, dado que el universal Monarca y el inmenso poder de Su soberanía nos anonada y causa escalofríos. (*De Somnis I*, 141-142)

Após salientar novamente a equivalência entre *daímones* e anjos, bem como a questão de que são almas que não estão mais voltadas às coisas terrestres, Filo trata da atividade desses seres. Eles comunicam as disposições de Deus às criaturas e vice-versa. Ou seja, são mensageiros entre dois polos. Essa acepção faz sentir sobremaneira o *Banquete* de Platão, como visto acima. Nesse mesmo sentido, Filo concebe ser proveitoso ao homem poder contar com a providência divina

¹⁸⁵ "El aire es la morada de las almas sin cuerpos pues al Hacedor parecióle bien que todas las partes del mundo estuvieran llenas de seres vivientes" (*De Somniis I*, 135).

administrada por seres enviados pelo grande “Monarca”, dado que são mais próximos à nossa natureza, do que a total transcendência e infinitude divina.

Mas o eco não é só platônico, mas mosaico. Em trecho importantíssimo vemos a menção à escada de Jacó (*Gênesis* 28:11-19). Chamando Moisés de legislador, Filo afirma que este apresenta os anjos subindo e descendo no sonho de Jacó em Betel¹⁸⁶. Esta subida e descida seria justamente a atividade mediatória de comunicação entre os homens e Deus.

Outro ponto importante é a noção de que além da comunicação, há a atividade de ministros e serviçais a serviço do Criador para o cuidado dos mortais (*De gigantibus*, 12). Nesse mesmo sentido, Filo considera a atividade angélica, ainda que comunicatória, como expressão da providência divina.

Ofician de embajadores y llevan noticias a los súbditos acerca de los bienes que el Soberano les envía, y al Rey sobre las necesidades que afectan a los súbditos (De plantatione, 14).

Por fim, há a questão dos anjos maus. O alexandrino concebe almas que não se voltam ao elevado e bom, mas fixam-se em realidades inferiores. Essas almas seriam os anjos maus, aqueles que se distanciaram das realidades elevadas, de Deus, em última instância (*De gigantibus*, 17-18). Contudo, ainda que maus, esses seres continuam a servir ao “Monarca” do universo. Filo considera que até mesmo os castigos e a cólera divina possuem um caráter disciplinar e, portanto, pedagógico da parte de Deus. Assim, mesmo os anjos maus são vistos como estando sob a autoridade e ao serviço divino (*De gigantibus* 17).

Em suma, podemos demarcar os seguintes pontos como importantes contribuições de Filo de Alexandria no que diz respeito à angelologia: a interpretação alegórico-filosófica das Escrituras Sagradas; uma relação entre platonismo e tradição bíblica; a equivalência entre *daímones* e anjos, em especial sua natureza e atividade; Moisés como grande mistagogo. Enfim, Filo abriu uma porta e iniciou uma grande tradição de contribuição entre platonismo e tradição bíblica. Dessas acepções acima, o leitor deve ter se apercebido como são presentes também em Dionísio Areopagita. Golitzin (1993, p. 259) compara a apresentação das palavras em Filo de Alexandria e Dionísio Areopagita quando da visitação angélica e chega a uma equivalência

¹⁸⁶ A citação é importante: “E [Jacó] teve um sonho no qual viu uma escada apoiada na terra; o seu topo alcançava os céus, e os anjos de Deus subiam e desciam por ela. [...]” (*Gênesis* 28:12).

impressionante nos termos: “‘a imagem mais divina’ (*thoeidestáton ágalma*), ‘a luz mais brilhante’ (*phos aygoeidestáton*), e finalmente, uma ‘imagem daquele que é’ (*eikón tou óntos*)”¹⁸⁷.

4.11. O Cristianismo

Passemos à tradição cristã. Existem registros dignos de nota, mesmo que muitas vezes pequenos e esparsos, em diversos autores do período. Longe de querer esgotar o tema, vejamos algumas menções importantes que podem ter influenciado o *Corpus Dionysiacum*. Nesse sentido, privilegiaremos textos da parte oriental do Império Romano, especialmente por ser aí que se encontram as fontes imediatas de Dionísio. Em suma, veremos que “na patrística o anjo será por sua vez mensageiro celeste, colaborador da providência divina na administração do mundo, e espírito contemplador” (SPIDLİK, 1971, p. 20)¹⁸⁸. Antes de nos dedicarmos a alguns autores mais detalhadamente, é importante que façamos uma rápida menção. Ignácio de Antioquia já tratara dos anjos. Esse autor é o único diretamente citado no *Corpus Dionysiacum* pelo nome (DN, IV 12), o que quase trai a ideia do pseudônimo dado período de vida de Ignácio¹⁸⁹. Esse último, quando escreve aos tralianos, afirma haver: “coisas celestes, as hierarquias dos anjos, os exércitos dos principados” (*Carta aos Tralianos*, 5). Basicamente, observamos a concepção de uma hierarquia angélica, que possui graus e ordenamento dos seres: anjos e principados são citados. Desde os primeiros escritos cristãos para além do Novo Testamento, vemos um caminho mais ou menos uniforme sendo trilhado.

¹⁸⁷ "a most divine image" (*thoeidestaton ágalma*), "the most brilliant light" (*phos aygoeidestaton*), and finally as an "image of him who is" (*eikon tou ontos*).

¹⁸⁸ Dans la patristique l'ange sera à la fois messenger céleste, collaborateur de la Providence divine dans l'administration du monde, et esprit contemplateur (SPIDLİK, 1971, p. 20).

¹⁸⁹ Apesar da incerteza sobre as datas da vida de Ignácio, seu martírio deu-se sob o imperador Trajano, por volta do ano 110 AD. O problema em Dionísio citar Ignácio está no fato de que o Areopagita afirma ter estado presente também no evento de trevas sob a terra quando da crucificação de Cristo (Ep. 7, 2, 1081A-B), que ocorreu por volta do ano 30 AD. Em geral, para aqueles que defendiam a autenticidade dos escritos, afirmou-se que Dionísio seria alguém bem jovem quando do primeiro evento, e um idoso, quando do segundo.

4.12. Orígenes

Orígenes é reputado, junto a Clemente de Alexandria, como pioneiro no uso de ferramentas filosóficas para o desenvolvimento da teologia cristã. A interpretação alegórica das Escrituras, em contexto cristão, é primeiramente e fartamente utilizada por eles: é o início da reflexão filosófica e teológica sobre o tema, que se estenderá por séculos.

Um segundo ponto importante é a concepção das ideias platônicas como eternamente presentes na mente de Deus, assim como defendido por Filo. Isso inclui todos os gêneros, espécies e talvez até os arquétipos das coisas particulares (*Sobre os princípios*, 1, 4, 5) (EDWARDS, 2022).

Outro ponto importante na doutrina de Orígenes, que também se reflete em Dionísio Areopagita, é sua concepção sobre a criação e a maneira como Deus se manifesta nessa criação, permitindo sua percepção por seres finitos. Não nos deteremos em todas as nuances dessa doutrina, mas focaremos apenas nas naturezas inteligíveis e espirituais.

Em primeiro lugar, que Deus é “*completamente incompreensível e inatingível pelo conhecimento*” (*Sobre os princípios*, 1, 1, 5). Não é possível conhecer a Deus em sua essência, mas somente em seus poderes (*dýnamis*) (*Sobre a oração*, 25, 3); ou seja, a natureza infinita e transcendental de Deus é incompatível com as capacidades intelectivas dos seres racionais e intelectivos, ou melhor, está infinitamente além destes últimos. Somente conhecemos as manifestações do poder divino e não a essência divina¹⁹⁰.

Em segundo lugar, a criação é escalonada do inteligível ao material. Em seu tratado “*Sobre os princípios*”, após dissertar sobre a Trindade, os próximos seres analisados são as “*naturezas racionais*” (*Sobre os princípios*, 1, 5).

Orígenes se concentra na questão da mobilidade dos seres a partir de seus méritos. Ele argumenta que os seres demoníacos não podem ter sido criados maus; ao invés disso, estão nessa condição devido ao seu arbítrio e não por sua natureza intrínseca (*Sobre os princípios*, 1, 5, 3). Tendo estabelecido esse princípio — a localização e atividade baseadas no arbítrio individual do ser e não por sua natureza

¹⁹⁰ Relembre o leitor de quando tratamos do tema *ousia-enérgeias* divinas, no primeiro capítulo desta pesquisa, cujo contexto é o mesmo aqui, ainda que em *gérmen*.

—, ele conclui que a questão do mérito é fundamental para a concepção da posição e função das naturezas espirituais.

Não é nosso objetivo aqui discutir a queda das almas e a interpretação de Orígenes sobre esse tema, mas apenas reforçar a noção defendida por ele de que existe uma mobilidade no mundo angélico. Os nomes bíblicos indicam apenas funções designadas a determinados seres com base em seus méritos, ascensão pessoal ou distanciamento de Deus.

A origem das diversidades e das diferenças de cada criatura mostra-se na vivacidade ou na preguiça dos seus movimentos para a virtude ou para a maldade, e não provém da parcialidade daquele que tudo dispõe (*Sobre os princípios*, 1, 8, 2).

Um tópico importante aqui é o seguinte: o ponto central de Orígenes, para explicar a maldade dos demônios e tendo em mente as distintas ordens angélicas, é afirmar que os seres que foram assim estabelecidos, o foram a partir de suas virtudes advindas de seu mérito na própria busca por estas virtudes. Assim, um Principado foi aí colocado por seus méritos; da mesma forma, os Tronos ou as Potestades. Não fica claro, quais ordens são inferiores ou superiores. Entretanto, é claro que os seres foram aí posicionados a partir de uma noção de justiça e não de arbitrariedade. A acepção não é ontológica, mas funcional (GOLITZIN, 1993, p. 276). Em uma palavra, a reflexão de Orígenes indica que um Anjo poderia tornar-se um Arcanjo, ou um Arcanjo tornar-se uma Potestade, ou melhor, receber de Deus essas designações. A noção de justiça de Deus é primordial; a noção de mérito também; a acepção de uma função específica que se sobrepõe à esfera do ser é também notável.

Tudo isso [as designações recebidas] lhes é concedido pela Divina Providência conforme um julgamento equitativo e justo, de acordo com o seu mérito e o seu progresso que os fazem crescer na participação e na imitação de Deus (*Sobre os princípios*, 1, 6, 2)¹⁹¹.

Ora, se “*todos são dispostos numa ordem segundo sua racionalidade e o grau e dignidade dos seus méritos*” (*Sobre os princípios*, 1, 6, 3), é possível que subam ou desçam dessas colocações. Ei-lo claramente:

¹⁹¹ Além disso, em comentário ao evangelho de João 2:23: “*os nomes não são nomes de naturezas das coisas vivas, mas de funções (táxeis) com as quais essa ou aquela natureza espiritual foi investida por Deus*” apud GOLITZIN, 1993, p. 276: “The names are not names of the natures of living things, but of functions (*taxeis*) with which such or such a spiritual nature has been invested by God”.

[...] cada natureza racional pode, passando de certa ordem a outra, chegar a todas através de cada uma, e a cada uma através de todas, uma vez que cada ser, por causa da faculdade do livre-arbítrio, é capaz de vários tipos de progresso ou de recuo, conforme suas ações e esforços. (*Sobre os princípios*, 1, 6, 3).

Outro ponto interessantíssimo é o fato de Orígenes conceber algum tipo de substrato para os seres espirituais. Seu ponto está na questão de que somente Deus, por sua natureza infinita, pode ser concebido como incorpóreo. Os demais seres são finitos e, portanto, reivindicam algum tipo de limitação em seus seres. Orígenes concebe assim, a partir da limitação dos seres, algum tipo de substrato que corresponde à limitação desses mesmos seres, mesmo aos intelectivos/espirituais (*Sobre os princípios*, 1, 6, 4).

Ainda no “*Sobre os princípios*” Orígenes dedica um tópico exclusivo aos anjos. Por mais que tal assunto venha à tona em diversos momentos, há um trecho específico sobre esse tópico. Ali, ainda, salta aos olhos a noção de “mérito”. Argumenta haver diversos graus de seres angelicais e que tais e tais ordens foram estabelecidas por mérito de seus integrantes.

Foi então que, na ordem dos arcanjos, foi atribuído a cada um este ou aquele ofício; outros mereceram ser inscritos na ordem dos anjos e agir sob a autoridade de tal ou qual arcanjo, de tal ou qual chefe ou príncipe de sua ordem. Tudo isso, dissemos, não se produziu fortuitamente nem sem discernimento, mas, por um juízo de Deus muito bem-adaptado e justo, foram dispostos e ordenados em função dos méritos segundo seu julgamento e sua aprovação (*Sobre os princípios*, 1, 8, 1).

Antes de mais nada, notemos que Orígenes concebe graus nas ordens angélicas: uns exercendo comando sobre outros; uns em exercício de funções diferentes de outros. Vemos nesse trecho menção a anjos, arcanjos, e logo após isso, menção a dominações, principados, potestades, tronos, querubins e serafins. Isso é importante, pois a concepção de seres com atividades específicas, advindas de suas próprias nomenclaturas, é primordial. Vemos oito ordens nos escritos de Orígenes, uma a menos que em Dionísio, que acrescenta as virtudes à sua hierarquia¹⁹². Não

¹⁹² Orígenes também faz menção a virtudes, mas não quando está a tratar das ordens angélicas e seus afazeres e localização. É de se perguntar: esse “esquecimento” foi fortuito ou não era interesse de Orígenes ser exaustivo em suas ordens angélicas? Parece-nos que a segunda opinião é mais acertada, tendo em vista que Orígenes afirma que talvez existam outras ordens que não foram nomeadas nas Escrituras deliberadamente, por se tratarem de naturezas realmente excelsas.

fica claro se Orígenes concebe um ranqueamento específico sobre cada uma dessas ordens, entretanto, já se vê consolidada uma noção de ordem angélica e hierarquia. Ademais, Orígenes os difere somente pela atividade atribuída a cada um, a partir de seus méritos; não se trata de uma ordem ontológica de seres, mas sim, funções delegadas a almas a partir de seus méritos.

Por fim, digno de nota é que Orígenes concebe a possibilidade de redenção dos demônios, o que será combatido na posteridade cristã, sendo um tópico de interesse e profunda reflexão na escolástica.

É preciso com certeza pensar o mesmo dos poderes adversos que se apresentam em tais condições de lugares e de funções, de tal modo que sua posição como principados, potências, dirigentes do mundo das trevas, ou espíritos de maldade, ou espíritos malignos, ou demônios impuros, eles não a possuem de modo substancial como se tivessem sido criados como tais, mas segundo seus avanços e seus progressos no crime obtiveram esses graus na malignidade. Essa é a segunda ordem da criação racional que de tal modo se precipitou no mal que nem quer se converter, embora possa, porque o furor do crime é voluptuoso e dá prazer (Sobre os princípios, 1, 8, 4).

4.13. Basílio Magno

A Capadócia do século IV, com suas disputas acerca da Trindade, se afigura como um lugar central para o desenvolvimento da teologia e filosofia cristã que desembocará no *Corpus Dionysiacum*¹⁹³. A própria questão de uma ortodoxia que se afirma como autoritativa é ali mostrada. Aproximações e distanciamentos aos escritos de Orígenes são também importantes nesse sentido. Nos três Padres Capadócius há importante material que Pseudo-Dionísio consultou (CORRIGAN & HARRINGTON, 2019). Vejamos se há algo, nesses escritos, que podem ter influenciado o *Corpus* quanto ao assunto angelológico.

O que nos interessa aqui é a noção de *ortodoxia* que passa por esses Padres Capadócius. Ademais, algumas influências em assuntos particulares que reforçam a importância desses escritos sobre Dionísio. Podemos citar, a título de exemplo, a paixão monástica de Basílio Magno e Gregório de Nazianzo e a mística de Gregório de Nissa.

¹⁹³ Para um panorama acerca dessa importância Cf. GOLITZIN, 1993, pp. 285-317.

Basílio de Cesareia (330 – 379 d.C.) faz importantes menções aos anjos em seus textos. Considerando que a principal preocupação de sua teologia envolve as discussões acerca da Trindade, especialmente a natureza do Espírito Santo, é nesses textos que devemos buscar suas reflexões sobre os anjos. É importante frisar que a querela com Eunômio suscita respostas de Basílio, nas quais vemos algum tratamento do tema¹⁹⁴. Não por acaso, entre os principais textos de Basílio estão o *Tratado sobre o Espírito Santo* e *Contra Eunômio*. Nessas discussões, o assunto dos anjos surge especialmente em relação ao Espírito Santo, terceira pessoa da Trindade. Focaremos no *Tratado sobre o Espírito Santo* (374 d.C.), em especial por ser um texto da maturidade de Basílio, onde ele aprofunda sua reflexão sobre esses pontos específicos.

O “*Tratado sobre o Espírito Santo*” traz algumas noções sobre a natureza angélica que são realmente dignas de nota. Em primeiro lugar, sobre a criação dos seres espirituais, sua natureza perfeita e a ação do Espírito Santo sobre eles. Afirma Basílio que:

[...] Foi conservada secreta a maneira como foram criadas as potências celestes. Pois, somente através das coisas sensíveis, o autor da narrativa da criação revelou-nos o Criador. Tu, porém, que tens a faculdade de conhecer as coisas invisíveis analogamente, através das coisas visíveis, glorifica o Autor, no qual foram criadas todas as coisas, visíveis e invisíveis, os principados, as potestades, as virtudes, os tronos, as dominações, e os demais seres inteligentes que possam existir, mesmo se anônimos. Na criação deles, entendo como causa “princiadora” o Pai, como causa “demiúrgica” o Filho e “perfectiva” o Espírito, de tal modo que, por vontade do Pai, principiam os espíritos “servidores”, por ação do Filho eles vêm a ser, e alcançam a perfeição pela presença do Espírito. Com efeito, a perfeição dos anjos encontra-se na santidade e está permanente (*Tratado sobre o Espírito Santo*, 16, 38).

Iniciamos o segundo capítulo dessa pesquisa recordando sobre a falta de clareza bíblica sobre a criação do mundo angélico. Basílio está ciente disso e afirma que a partir das coisas visíveis “*tens a faculdade de conhecer as [...] invisíveis analogamente*”. Assim, as invisíveis são manifestas não somente pelas Escrituras, mas a partir de um raciocínio. Em segundo lugar, Basílio nomeia alguns destes seres conforme a tradição paulina, entretanto, reconhece que podem existir seres anônimos,

¹⁹⁴ Eunômio negava a mesma natureza divina ao Espírito Santo. O assunto será somente elucidado pela ortodoxia pelo concílio de Constantinopla em 381, dois anos após a morte de Basílio de Cesareia. Sobre o tema Cf. BASILIO, 2005, pp. 53-55; MORESCHINI, 2005, pp. 45-49; TRISOGLIO, 2017, pp. 7-34.

ou seja, aqueles que a Escritura porventura não revelou suas nomenclaturas¹⁹⁵. Dionísio está de acordo ao primeiro ponto, mas não com o segundo. Sua filiação ao neoplatonismo e às tríadas jâmblico-procleanas o obrigam a estabelecer nove ordens angélicas, divididas em três hierarquias. Assim, parece não haver espaço para “*demais seres inteligentes que possam existir, mesmo se anônimos*”. Ademais, a perfeição é aposta também aos anjos; Basílio somente a concebe como santidade.

Um segundo ponto, fundamental, é que podemos notar um certo paralelo entre Basílio Magno e o medioplatonismo, em especial no que diz respeito a uma concepção, ou ao menos, a abertura à possibilidade, de algum tipo de matéria no ser angélico. Ei-lo:

Ora, como se concebe o cautério dependente do fogo, embora uma coisa seja, de fato, a matéria lançada ao fogo e outra, o próprio fogo, assim a substância das potestades celestes [*ouranion dýnameon*] talvez seja um sopro aéreo [*aérion pneuma*], ou um fogo imaterial [*pir aýlon*], conforme está escrito: “Fazendo dos ventos os teus mensageiros, das chamas de fogo os teus ministros” (Sl 103,4). Por isso, acham-se num lugar e tornam-se visíveis em forma corporal quando aparecem aos que merecem vê-los (*Tratado sobre o Espírito Santo*, 16, 38).

Conceber os anjos talvez como um sopro aéreo ou um fogo imaterial – distinto do fogo material ordinário – permite a Basílio explicar as aparições locais e visíveis dos anjos em forma corporal. No entanto, esse trecho é relativamente breve e não parece haver desenvolvimento adicional dessa concepção por parte do Bispo de Cesareia. Ainda assim, é um ponto digno de nota.

Nesse mesmo sentido, há o reforço de que os anjos são seres limitados e estão circunscritos a determinado lugar.

Acredita-se que, das outras potências, cada qual se encontra em determinado lugar. Pois o anjo que apareceu a Cornélio não se achava simultaneamente junto de Filipe (At 8,26; 10,3), nem o que falava junto do altar com Zacarias (Lc 1,11ss) ocupava no mesmo instante seu lugar no céu (*Tratado sobre o Espírito Santo*, 23, 54).

E ainda: “[...] *uma natureza circunscrita a algum lugar, como a Palavra de Deus nos mostra ser a dos anjos*” (*Tratado sobre o Espírito Santo*, 23, 54). O ponto de Basílio é demarcar a diferença entre o Espírito Santo que é Deus – e, portanto, não limitado por nada – da natureza angélica, essa, sim, circunscrita e limitada. Digno de

¹⁹⁵ Recordemos que Orígenes também concebia uma tal possibilidade.

nota também, é a acepção da forte relação marcada entre um ser espiritual – o anjo – e um lugar específico – e. g. com o centurião Cornélio ou o sacerdote Zacarias e não no céu. Como visto acima, Orígenes também comunga de uma opinião parecida: a necessidade de demarcação da diferenciação de um ser ilimitado – Deus – para com seres limitados – os anjos – ainda que, estes últimos, sejam espirituais.

Passemos à concepção de Basílio sobre a atividade angélica.

Ainda no “*Tratado sobre o Espírito Santo*” lemos: “*se mencionam os anjos como amparo aos companheiros de servidão e fiéis testemunhas da verdade*” (13, 29); e ainda: “*Por isso, o Apóstolo [Paulo], ciente de que os anjos são para os homens pedagogos ou educadores, invoca-os como testemunhas*” (13, 30). Tratando do problema sobre os anjos serem mencionados juntos ao Espírito Santo, e tendo por foco demarcar a divindade deste último, Basílio destaca algumas funções dos anjos, a saber, amparo aos companheiros e fiéis testemunhas da verdade; logo abaixo, ainda sobre a atividade angélica, tem os anjos como pedagogos ou educadores dos homens. Essas funções são essenciais, e encontram eco no *Corpus Dionysiacum*, em especial na atividade angélica quando de transmissores das iluminações divinas e mensageiros da *prónoia* divina.

Por fim, Basílio compreende a função dos anjos como mais do que meros mensageiros. Eles atuam de maneira propedêutica para com os homens, a quem são considerados companheiros de servidão, ou seja, estão sob o mesmo serviço. Isso é algo que ressoará no monasticismo fortemente – ou melhor, é algo que já estava na “*Vida de Santo Antão do deserto*” –, ou seja, a noção dos anjos como amparo aos homens: ajuda enviada por Deus, para resistir às ações dos demônios.

4.14. Gregório de Nazianzo

Os textos de Gregório de Nazianzo são muitos e esparsos. O tempo e o espaço não nos permitiriam, e mesmo não seria de todo adequado, um tratamento exaustivo de tais textos¹⁹⁶. Entretanto, algumas pequenas menções se mostram de grande valor. Amigo de Basílio de Cesareia, Gregório também esteve envolto nas discussões do século IV acerca da Trindade. Tamanha a repercussão de seus textos, que já no concílio de Calcedônia em 451 foi condecorado com o título de “O Teólogo”,

¹⁹⁶ Sobre o tema Cf. SPIDLIK, 1971, SZYMUSIAK, 1966, DALEY, 2006, BEELEY, 2008.

em especial por seus escritos definitivos quanto à concepção sobre o Deus trino (BEELEY, 2007, p. 199). Outro ponto importante é sua discussão e apropriação de reflexões (neo)platônicas quanto ao tratamento do tema (Cf. MORESCHINI, 1974; SPINELLI, 2002).

Em se tratando de um autor de vasta obra, e no que diz respeito a nossos intentos aqui esposados, há que se fazer uma seleção para uma análise minimamente possível. E um pequeno trecho de seus escritos merece atenção, pois condensa muito do pensamento desse autor sobre o ponto. Ademais, gostaríamos de salientar tal texto em especial, por conter alguns caracteres essenciais para o que temos tratado e que ecoam diretamente no *Corpus Dionysiacum*. Nos perdoe o leitor, mas o parágrafo 31 da oração 28 do Nazianzeno merece a citação completa:

Que dizes? Devemos parar aqui, limitando nossa discussão à matéria e às coisas visíveis? Ou, uma vez que sabemos que o tabernáculo de Moisés é uma figura de toda a criação – me refiro ao sistema inteiro das coisas visíveis e invisíveis – devemos passar através do primeiro véu e, indo além do reino dos sentidos, devemos olhar dentro do lugar santo – isto é, dentro da natureza espiritual e celeste? Mas nós não podemos sequer ver tal realidade de uma maneira incorpórea, apesar de tal realidade ser incorpórea em si mesma. Essa natureza celeste e espiritual é chamada - ou é – “fogo” e “vento”. Pois é dito que Deus “faz dos ventos seus mensageiros e flamas de fogo seus servos”, [...]. A natureza angélica, então, é chamada “vento” e “fogo” - vento, significando parte de sua natureza, aquela que é pura inteligência, e fogo, significando aquela parte de sua natureza que purifica; [...]. Entretanto, devemos considerar a natureza angélica como incorpórea, ao menos em comparação com nossa natureza, ou algo muito próximo a isso o quanto possível. Veja o quanto tal assunto faz-nos túrbidos e como podemos pouco avançar. Tudo o que sabemos é que existem Anjos e Arcanjos, Tronos, Domínios, Poderes, Esplendores, Ascensões, Poderes Espirituais ou Espíritos, naturezas puras, incapazes (ou quase incapazes) de se tornarem ao mal; eles circundam a Deus, a causa primeira, em sua dança – como poderíamos cantar seus louvores, esses seres que brilham com o brilho advindo diretamente do mais puro esplendor, cada um de acordo com sua natureza e ranqueamento? São tão marcados e formados pela beleza divina, que eles se tornam luzes secundárias, e podem iluminar outros ao transmitir a luz primeira que tem em si e assim comunicar suas próprias naturezas. Eles são servos da vontade divina, poderosos devido a sua inata força e por aquilo que é infundido em si, atravessando o universo, rapidamente presentes a todos em todo lugar, dado seu zelo pelo serviço e à agilidade de sua natureza. Alguns receberam por porção alguma parte do universo, [...]. Eles trazem todas as coisas à unidade [...] Eles cantam a divina majestade e eternamente contemplan a glória eterna. [...] mesmo essas naturezas, que são as primeiras após Deus, nunca cessam de receber bençãos. (Oração 28, 31)¹⁹⁷.

¹⁹⁷ Tradução minha da versão inglesa de Stephen Reynolds, in Gregory of Nazianzus, *Five Theological Orations*, 2011.

Aqui se afiguram vários pontos da tradição já discutida, bem como que ecoarão fortemente na posteridade. Nesta oração teológica de número 28, Gregório Nazianzeno está tratando sobre Deus Pai. Nas Orações 29 e 30 trata sobre o Filho. Por fim, sobre Espírito Santo, trata na Oração 31. No último parágrafo da Oração Teológica sobre Deus Pai, como dito, a de número 28, Gregório faz algumas reflexões sobre a natureza angélica, além de seu lugar no cosmos e suas funções. Vemos aqui um tratamento que ecoará profundamente no *Corpus Dionysiacum*.

Em primeiro lugar, o lugar dos anjos no cosmos.

Gregório concebe a realidade material apontando para a espiritual/inteligível. E isso a partir da concepção de um microcosmo presente no tabernáculo adoratório mosaico, que representa, como em uma alegoria, a realidade na totalidade, sensível e inteligível, ou melhor, a partir do sensível, parte-se ao inteligível. Mas mesmo essa faceta já revela a altura desse mundo superior, que nossas mentes podem perceber, mas que, por sua própria natureza elevada, representa uma etapa realmente de difícil apreensão pelos humanos. Ao fim do trecho há a menção de realidades de segundo nível, de uma segunda natureza, “*que mesmo a natureza dos seres no segundo nível (déuteron phýsis) é demais para nossas mentes*”; e ainda “*não podemos ir muito além do estágio de estar conscientes da realidade dos anjos*”.

Aqui demarca-se claramente o escalonamento da criação. Percebe-se uma realidade espiritual, mais próxima a Deus, “dançando” (*aei koreuoúsas*) ao redor do Criador, mas inferior à natureza divina. Tal realidade é perceptível pela mente, mas dela não podemos ter uma ideia acurada, pois excedem, em muito, a natureza humana (BEELEY, 2008, p. 80-81). A frase “*eles circundam a Deus, a causa primeira, em sua dança*” possui um forte eco no *Corpus Dionysiacum*. No capítulo 8 da *De Coelesti Hierarchia*, quando Dionísio trata da primeira ordem dos seres celestes, lemos: “[...] *Incessante e simplesmente dança ao entorno (perikhoreúsa ten aiónion) do conhecimento eterno de Deus*”. Os termos são os mesmos. Essa noção já foi discutida neste texto acerca da influência neoplatônica, desde Plotino, mas que tem sido, pela literatura especializada, reforçada somente em Proclo. Entretanto, vemos aqui, em texto anterior a Proclo, essa noção de dança ao redor da causa primeira. Isso mostra a interação entre neoplatonismo e cristianismo, sem que se possa acusar Gregório de excessivo platonismo ou mesmo paganismo. A noção dos anjos como circundando a Tearquia é realmente interessante.

Há, ademais, uma menção importante às hierarquias em que Gregório afirma que não podemos ir muito além da consciência da existência de “*anjos e arcanjos, tronos, domínios, principados, poderes, das luzes brilhantes, ascensões (anáthaseis), poderes intelectuais (noerás dýnameis) ou mentes (hé noás)*”. Há a citação de algumas ordens de origem paulina, mas há também uma abertura, assim como em Basílio, à possibilidade que talvez haja outras ordens não nomeadas. Ascensões, poderes intelectuais ou mentes, não são terminologias das Escrituras para os anjos, o que encerra a abertura de uma possibilidade de ordens “*não conhecidas*”. Como dissemos acima, Dionísio não pode estar de acordo com isso.

Passemos à atividade angélica. Outro ponto primordial do trecho diz respeito à iluminação:

Ele lhes faz brilhar com o mais puro brilho ou cada um com um brilho diferente que condiz ao seu ranqueamento natural. Tão fortemente eles carregam a forma e impressão da beleza divina, que eles se tornam por sua vez luz, capazes de dar luz a outros em transmitindo o fluxo que flui da primária luz divina. Esses seres que brilham com o brilho advindo diretamente do mais puro esplendor, cada um de acordo com sua natureza e ranqueamento [*allen kata ten analogían tes phýseos kai tes táxeos*]. São tão marcados e formados pela beleza divina, que eles se tornam luzes secundárias, e podem iluminar outros ao transmitir a luz primeira que tem em si e assim comunicar suas próprias naturezas.

Ora, a atividade angélica aqui é mostrada como iluminação (*elámpsis*)¹⁹⁸. Os anjos são iluminados pela luz que erradia de Deus, recebem dessa luz, que se incorpora, por assim dizer, em seu ser, e repassam essas iluminações a outros, num fluxo contínuo de iluminações a partir de Deus até os demais níveis ontológicos da realidade (BEELEY, 2008, p. 104). Esse assunto é realmente semelhante àquilo que acima expusemos sobre a iluminação como atividade angélica no *Corpus Dionysiacum*¹⁹⁹. Podemos afirmar, com Golitzin (1994, p. 340) que Dionísio era um leitor atento dos Padres Capadócijs, e que tal assunto, não é meramente procleano, mas antes, capadócio e ortodoxo.

¹⁹⁸ A própria natureza angélica é expressa por Gregório Nazianzeno como luz. Existem três “luzes”, no cosmos de Gregório: a primeira luz, a divina; a segunda luz, a angélica; e por fim, a terceira luz, a humana (SPIDLİK, 1971, pp. 15-23).

¹⁹⁹ É importante destacar novamente: “faz com que seus membros sejam imagens divinas, espelhos puros e imaculados, refletindo o brilho da luz primordial e mesmo o próprio Deus. Assim, tendo recebido plenamente esse divino esplendor, é possível infundir generosamente esse esplendor àqueles que lhes seguem na escala, segundo a lei divina. (CH, III, 2, 165A).

Lemos no trecho que os anjos “*carregam a forma e impressão da beleza divina*”. No *De Coelesti Hierarchia* lemos: “[a hierarquia celeste é] *uma imagem da beleza divina*” (CH III, 2 165 B).

Ademais, a concepção dos anjos como mensageiros e embaixadores divinos é reforçada pelo Nazianzeno, bem como a ideia de que a alguns anjos foi colocado o governo ou cuidado de determinado homens, uma cidade, uma nação ou partes do mundo, de acordo com seu ranqueamento na hierarquia (SPIDLIK, 1971, p. 21).

Por fim, a natureza angélica. Já dissemos que Gregório de Nazianzo está consciente que há aquilo que ele chama de uma segunda natureza (*déuteron phýsis*). Segunda porque mais próxima da causa inicial, Deus. Reconhece que são seres espirituais, “*incorpóreos ou bem próximos a isto*”. O problema está no trecho bíblico da carta aos Hebreus (1:7) em que se lê que: “[...] *Aquele que a seus anjos faz ventos, e a seus ministros, labaredas de fogo*”. Gregório reconhece a possibilidade de que tais termos – vento (*pnéumata*) e fogo (*pyros*) – sejam alegorias para as funções dos anjos, mas ainda assim, reconhece a possibilidade de algum tipo de matéria angélica ou espiritual.

Mas, para além disso, assim como Orígenes, ao demarcar a total infinitude de Deus, em contraste com a natureza criada, Gregório concebe o ser como limitado: infinidade divina *versus* natureza criada limitada. Tal limitação o faz ter em mente algum tipo de corporeidade (*somatikós*), algum tipo de demarcação limitacional corpórea²⁰⁰.

Em segundo lugar, e ainda usando o texto acima acerca das iluminações, Gregório concebe o ser do anjo como luz. Luz essa recebida da Tearquia; luz essa que possui um brilho próprio de acordo com a posição do anjo na hierarquia. Afirma Gregório: “*allen kata ten analogían tes phýseos kai tes táxeos*”. Vemos aqui a menção à “*analogia*”. Esse termo também já apareceu em nossa pesquisa, em especial, relacionado ao chamado dos seres ao retorno, à sua própria analogia. A aproximação é notória.

²⁰⁰ “Para Gregório, como para Orígenes, todas as criaturas existem e tem suas identidades únicas precisamente por serem limitadas e formadas de maneiras distintas, o que faz com que sejam, em algum sentido, “corpóreas” (*somatikós*) (BEELEY, 2008, p. 99).

Poderíamos citar diversos outros textos do Nazianzeno sobre o assunto, em especial, alguns belíssimos poemas²⁰¹, entretanto haveria uma reiteração nos pontos aqui explanados. Não por menos, esse pequeno trecho da Oração Teológica 28 foi aqui escolhido para exposição: há um importante material que ecoa em Dionísio Areopagita sobremaneira. Ousamos dizer que a influência do Nazianzeno quanto à angelologia é mais premente no *Corpus Dionysiacum* do que qualquer outro autor, pagão ou cristão.

4.15. Gregório de Nissa

Em Gregório de Nissa entramos em um dos autores que talvez mais tenha influenciado Dionísio Areopagita em sua totalidade. A mística esposada por este Gregório, está realmente presente no *Corpus Dionysiacum*. Alguns autores já se debruçaram sobre esse tema²⁰². A nós compete verificar se há também influência quanto ao tratamento dos anjos. Para tanto, vejamos as linhas gerais da doutrina de Gregório sobre esses seres.

Aquilo que mais se faz sentir em seus escritos sobre o ponto é a divisão cosmológica operada por Gregório quando trata da realidade como um todo. Sua acepção divide radicalmente a criação entre coisas inteligíveis e sensíveis. Às últimas chama *cosmos* e às primeiras *hipercosmos* (*hyperkósmios*) (Oração 3, 1182 C) ou hiperurânio (*hyperouránois*). Reconhece também que a criação de ambos os mundos procede da Trindade. No *hipercosmos* habitam os anjos. Estão mais próximos a Deus. Sua criação é anterior (*proupóstasis*) ao mundo sensível (Oração Catequética VI, 5). Para suportar tal afirmação, Gregório faz uma exegese alegórica do texto do Gênesis sobre as águas superiores (Gênesis 1:7): ali o Espírito Santo pairava. Nosso céu seria o limite para o mundo inteligível (*Examerão* 44, 81 B-C). Esse ponto é interessante por duas razões primordiais. Em primeiro lugar, já mencionamos sobre o problema acerca do relato bíblico não ser claro quanto à criação dos anjos. Gregório resolve esse problema com uma interpretação alegórica do Gênesis – lembramos aqui da

²⁰¹ CF Carmina dogmatica I, II, 24, v. 4; Carmina dogmatica I, I, 7, v. 1; Carmina dogmatica I, II, 1, v. 32 ss. etc.

²⁰² CF. CORRIGAN, 1996; LAIRD, 1999; JOLY, 1966; DANIELLOU, 1944 e 1995; DE ANDIA, 1996, pp. 355-371.

importância de Filo de Alexandria quanto a isso²⁰³. Um segundo ponto de atenção diz respeito a Gregório reconhecer um *local* inteligível, ao passo que Dionísio não dá muita atenção a isso. É de se perguntar: uma vez já dado o tratamento de Gregório, seria algo desnecessário a reiteração, ou, por outro lado, teríamos aí uma discordância? Não se pode dar uma resposta segura a isso, mas algo que aqui já nos interessa é a noção de *hipercosmo* ou *hiperuranio*. Como já vimos, este prefixo “*hiper*” é usado extensivamente por Dionísio Areopagita. Podemos ver aqui em Gregório de Nissa uma possível fonte para nosso autor. O que Dionísio faz não é uma total novidade, mas antes e por certo, há uma multiplicação e radicalização de seu uso, em especial, aplicado à Tearquia. O que não se poderia negar é que Gregório de Nissa abre uma porta fartamente explorada por Dionísio.

Há que se notar também que Gregório mantém a noção de que não há saltos ontológicos na realidade. Apesar de haver profundas distinções entre o sensível e o inteligível, o ser humano seria participante das duas naturezas e, portanto, a ligação dos dois mundos. Passemos, pois, à análise da natureza angélica.

Afirma ele que a natureza inteligível é incorpórea (*asómaton*), inapreensível (*ánaphes*) e privada de forma (*anéideon*) (*Oração Catequética* VI, 2). Dionísio usará a mesma palavra “*asómatos*” para descrever a natureza angélica. Assim demarca-se também uma grande dicotomia entre natureza sensível e os seres inteligíveis. Não obstante, Gregório faz algumas interessantes colocações sobre o local inteligível:

O lugar próprio da natureza inteligível é a essência [*ousía*] sutil e móvel, que, pelo espaço ocupado acima do cosmo, obtém da peculiaridade da sua natureza uma grande afinidade com o inteligível (*Oração Catequética* VI, 4).

Moreschini ao comentar tal trecho afirma:

Com esta expressão nos referimos ao éter, a sede das realidades inteligíveis, isto é, das potências angélicas (como já definido por Orígenes, *De Príncipiis* I 5.1 ss.; 7.1). A mesma definição também é encontrada em Gregório Nazianzeno, (*Orat.* 38.9). A doutrina aqui mencionada também é ilustrada em *De infant.*, (GNO III/II, Leiden 1987, p. 78,7 ss. Hörner): ‘A natureza angélica, incorpórea, permanece nos lugares acima do mundo e do céu, uma vez que esse assento é conveniente à sua natureza ... a terra, a última substância na esfera das coisas sensíveis, não é adequado para ser sede de substâncias inteligíveis’. J. Barbel (ad locum) relata um texto de Jâmblico (*de myst. Aegyptorum* I 17), onde se diz que os corpos celestes possuem uma afinidade

²⁰³ Para uma visão sobre a interpretação alegórica em Gregório de Nissa, e a importância da escola alexandrina sobre ele, Cf. HEINE, 1984.

molto grande con la essenza incorporea dei deuses²⁰⁴ (MORESCHINI in GREGORIO DI NISSA, 2014, p. 229, nota 58).

A região inteligível é aquela do éter. Está acima do cosmo, sendo seu limite o céu material. Jean Daniélou já argumentava na mesma direção de Moreschini quanto a isso (DANIÉLOU, 1970, p. 113). Da mesma maneira como acima mencionamos quanto ao eco da doutrina de que não há saltos na realidade, aqui vemos também um eco da noção de “habitante natural”, ou seja, para cada ser no universo há um local apropriado. Os anjos estariam nesse limiar, do local sutil e móvel, mas já seriam sem matéria e forma material, bem como inapreensíveis pela razão material humana.

Esse ponto é algo realmente interessante, pois abraça uma dificuldade no pensamento de Gregório de Nissa. Os anjos por sua natureza são imateriais, entretanto habitam em uma região que comporta, ainda, certa materialidade, mesmo que a mais sutil de todas. Jean Daniélou já se debruçou sobre o tema. Argumentando contra Jéan Pepin – que defendera a possibilidade de uma matéria inteligível (PEPIN, 1964, pp. 307-319) – afirma que a noção de habitação natural é a mais adequada (DANIÉLOU, 1970, pp. 114-115). A nosso ver, escapa em Gregório uma diferenciação quanto ao ser do anjo *versus* seu lugar no cosmo: não há uma correspondência idêntica entre os dois. Ora, o anjo é imaterial, mas seu lugar é sutil. Este capadócio foi levado a assim se posicionar devido à sua concepção acerca de Deus: Deus não está em nenhum lugar, ao passo que aos anjos é necessário estar circunscrito a determinado local, dada sua finitude enquanto ser (DANIÉLOU, 1970, p. 114). Por outro lado, a escritura é clara, como já vimos acima, que os anjos são espíritos. Assim, é preciso manter uma dicotomia entre ser e local, para se respeitar a localidade do ser do anjo e sua espiritualidade – não materialidade – bem como a total transcendência divina.

Uma próxima etapa é que Gregório de Nissa dá um passo fundamental que desembocará em Dionísio Areopagita: há a total ausência de matéria nos anjos.

²⁰⁴ Con questa espressione si intende l'etere, che è la sede delle realtà intelligibili, cioè delle potenze angeliche (così definite già da Origene, De principiis I 5,1 ss.; 7,1): vedi n. 56. La stessa definizione si incontra anche in Gregorio Nazianzeno, Orat. 38,9). La dottrina qui accennata è illustrata anche in De infant., GNO III/II, Leiden 1987, p. 78,7 ss. Hörner): «La natura angelica, che è incorporea, rimane nei luoghi al di sopra del mondo e del cielo, poiché quella sede è conveniente alla sua natura... la terra, che è l'ultima sostanza nell'ambito delle cose sensibili, non è adatta ad essere la sede delle sostanze intelligibili». J. Barbel (ad locum) segnala un testo di Giamblico (de myst. Aegyptiorum I 17), ove si dice che i corpi celesti posseggono una grandissima affinità con l'essenza incorporea degli dèi.

Apesar de reconhecer a possibilidade de algum tipo de matéria no local inteligível, o ser angélico é imaterial. E isso se mostra no *Corpus* de maneira premente: como visto acima, em Dionísio já não importa tanto o local inteligível, mas sim o ser angélico e sua função.

A despeito disso, cremos que o ponto de maior influência para com Dionísio a partir de Gregório de Nissa está na noção de espiritualidade angélica, para usar a expressão cunhada por Steven Chase (2002), ou seja, o anjo como modelo de espiritualidade.

4.16. Apontamentos conclusivos

Resumamos essa herança cristã e a medida em que ela influencia Dionísio Areopagita. Em primeiro lugar retomemos Orígenes, que salientara a acepção do mérito e das funções designadas aos seres angelicais a partir da justiça divina que recompensa a busca pelo elevado e bom, bem como a possibilidade de mobilidade, advinda justamente dessa acepção da justiça de Deus. Em Dionísio o termo “mérito” é muito importante. Aparece diversas vezes no *De Coelesti Hierarchia*. Mas, por outro lado, a mobilidade é deixada de lado, por uma hierarquia mais fixa. Em uma palavra, Orígenes parece conceber a possibilidade de um Anjo tornar-se um Arcanjo, ou um Arcanjo tornar-se uma Potestade, por exemplo. Dionísio não alude a essa possibilidade (GOLITZIN, 1993, p. 276).

Em segundo lugar, a noção de alegoria é fundamental. O *De Coelesti Hierarchia* está recheado de interpretações alegóricas para trechos bíblicos referentes aos anjos. Somente para dar um exemplo, lembramos que Dionísio tem que explicar o porquê da Escritura mostrar anjos com imagens de animais, como bois ou aves. Sua explicação não é outra que não alegórica: essas imagens são “símbolos dessemelhantes”, ou seja, tem a função clara de demarcar que a realidade inteligível é totalmente outra, e para assim o fazer nada melhor que usar termos que causem verdadeiro espanto. Outro importante exemplo é a Epístola Nona do *Corpus*, em que a interpretação alegórica daquilo que Dionísio chama de símbolos sagrados tem sua mais detalhada e profunda exposição.

Nos Padres Capadócius, como já vimos, algumas noções são realmente importantes: salientemos a questão das iluminações presentes no Nazianzeno, bem como a questão das hierarquias celestes como mensageiras e contempladoras da

bondade primeira. Há também a noção do *hipercosmo* ou *hiperuranio*, termos que aparecem no Corpus. Vemos assim que Dionísio está circunscrito a uma tradição judaico-cristã que não pode ser ignorada, afinal as semelhanças são grandes, mesmo surpreendentes. Não obstante, o Pseudo-Areopagita é o primeiro a conceber os anjos como radicalmente imateriais, abrindo espaço para uma forte tradição escolástica.

Todos esses pontos são fundamentais para os propósitos desta pesquisa, pois demonstram, de maneira inequívoca, o profundo eco da tradição cristã nos escritos do Pseudo-Dionísio Areopagita. A sua concepção sobre a hierarquia celeste não apenas reflete essa tradição, mas revela-se intrinsecamente moldada por ela, estabelecendo uma ligação explícita e sofisticada com os princípios filosóficos e teológicos já estabelecidos por autores como Orígenes e os Padres Capadócijs.

Ao explorar o conceito de hierarquia celestial, Dionísio mostra um enraizamento que vai além de uma simples alusão a ideias anteriores. Ele mergulha profundamente nos alicerces da teologia cristã, com ela dialoga, adere a determinados preceitos, mas também reformula e aprofunda outros. Por exemplo, a questão da alegoria, que assume um papel central na interpretação dionisiana das Escrituras, especialmente no que diz respeito à descrição dos seres angélicos. Dionísio utiliza amplamente a interpretação alegórica para explicar passagens bíblicas que descrevem os anjos sob formas sensíveis, como imagens de animais, aves ou outros seres. Tal abordagem não é meramente ornamental, mas cumpre uma função filosófica específica: a utilização de “símbolos dessemelhantes” visa destacar a transcendência e alteridade do mundo inteligível em relação ao sensível. Essa estratégia retórica e exegética estabelece um método hermenêutico que visa sublinhar a incapacidade da linguagem humana de captar plenamente a realidade divina. Novamente, na Epístola Nona, Dionísio detalha sobremaneira tal perspectiva, oferecendo uma detalhada e profunda exposição sobre o uso dos símbolos sagrados, defendendo que as representações materiais dos anjos, por mais inadequadas que possam parecer à primeira vista, são essenciais para demarcar a distância intransponível entre o material e o imaterial.

Por sua vez, a influência dos Padres Capadócijs é igualmente notável na obra de Dionísio. O legado de figuras como Gregório Nazianzeno, com sua ênfase nas iluminações divinas, a própria ideia do ser do anjo enquanto luz e circundando a Deus, bem como as hierarquias celestes como mensageiras e contempladoras da bondade suprema, ressoa fortemente na concepção dionisiana. Ademais, a noção de

um “hipercosmo”, presente no *Corpus Dionysiacum*, indica uma familiaridade profunda com a tradição teológica capadócia. Ao mesmo tempo, Dionísio não se limita a reproduzir essas ideias, mas as expande, integrando-as em sua própria visão sistemática, onde as hierarquias angelicais são concebidas como participações graduais e hierarquizadas na luz divina.

Finalmente, é importante ressaltar que, embora Dionísio esteja claramente imerso numa tradição cristã anterior, ele também é inovador em sua filosofia. Ele é o primeiro a conceber os anjos como seres radicalmente imateriais, uma concepção que, por sua vez, terá um impacto significativo na tradição escolástica medieval, particularmente no desenvolvimento subsequente da angelologia. Essa ideia de imaterialidade radical dos seres angélicos reflete uma ontologia altamente refinada, que procura distanciar-se das representações materiais e sensíveis do mundo criado, elevando a hierarquia angélica a um nível de abstração metafísica que influenciará pensadores posteriores.

Em suma, a obra de Dionísio Areopagita deve ser entendida não apenas como um reflexo da tradição cristã, mas como uma síntese criativa e profunda dessa herança. Sua angelologia, ao mesmo tempo enraizada nas tradições de Orígenes e dos Capadócius, revela um avanço significativo no pensamento cristão sobre as ordens celestes, consolidando um sistema hierárquico estável, alegórico e imaterial que marcaria de forma indelével a teologia ocidental.

É fundamental, portanto, que nos dediquemos a uma análise detalhada do tratado “A Hierarquia Celeste”. Nele, examinaremos algumas das concepções de Dionísio Areopagita sobre esses seres, buscando compreender melhor sua natureza, suas funções e sua morada.

5. Capítulo quarto – A Hierarquia Celeste

Já discutimos em pormenores a concepção de Dionísio sobre a processão, permanência e retorno, examinando como esses princípios estruturam sua filosofia. Também exploramos sua visão sobre o estatuto ontológico dos anjos e o mundo em que habitam, considerando a natureza e as funções desses seres. Além disso, analisamos as diversas fontes pagãs e cristãs que influenciaram essas concepções, destacando a maneira como Dionísio integrou elementos de diferentes tradições filosófico-religiosas em sua obra.

Não obstante, alguns pontos ainda necessitam ser analisados. Vimos anteriormente como o tema angelológico/daimonológico é, por vezes, esparso. Em Dionísio não é assim. Apesar de haver inúmeras citações aos anjos ao longo de todo o *Corpus Dionysiacum*, esse autor se dedica exclusivamente ao assunto e escreve especificamente sobre aquilo que chama de hierarquia celeste. Não por menos, nos dedicaremos especificamente a esse texto, o *De Coelesti Hierarchia*. Ademais, tal tratamento é necessário, pois alguns temas aí constantes aclaram sobremaneira a filosofia de Dionísio quanto ao ponto, em especial a noção própria de hierarquia – alguns pontos que precisam de detalhamento – bem como a noção da simbologia e o seu importante papel no complexo de pensamento deste autor.

Assim, como introdução ao estudo da CH, analisaremos em maiores pormenores o termo *hierarquia*. Após isso, nos deteremos sobre os assuntos tratados nos capítulos da obra individualmente.

5.1. A hierarquia

Ao entrarmos no tema *hierarquia*, estamos percorrendo um ponto crucial do sistema de Dionísio. Uma das marcas mais latentes de seu pensamento é o estabelecimento deste conceito. A cunhagem dessa expressão tem sua origem no *Corpus Dionysiacum*. Paul Rorem acertadamente afirma que essa expressão é o “*neologismo mais influente desse autor*” (ROREM, 1984, p. 28). Entretanto, tal termo é desafiador. Em primeiro lugar, por ser tão central e importante, requer um esforço interpretativo considerável. Em segundo lugar, desafio, pois a noção que temos hoje de hierarquia é muito distante da noção presente no *Corpus*. É comum, hodiernamente, associarmos esse termo a um contexto geralmente militar, de

hermetismo, autoritarismo e mesmo de opressão. Ao ouvirmos o termo hierarquia, geralmente o associamos a algo com contornos, se não negativos, ao menos rígidos e até despóticos e arbitrários.

Não é esse o caso de Dionísio. Para ilustrar essa questão, uma imagem é adequada. Hoje em dia, quando pensamos em hierarquia, a imagem de uma escada é a mais recorrente. Visualizamos uma série de degraus, onde os inferiores estão subordinados aos superiores, e os mais elevados exercem preponderância e (in)gerência sobre os que estão abaixo. Em Dionísio – como veremos nas próximas linhas – a imagem de um círculo com diversos graus de aproximação do centro é uma imagem mais adequada, em especial, tendo em vista a noção moderna de hierarquia acima exposta^{205 206}. Ademais, em vez de opressão, despotismo e arbitrariedade, a hierarquia de Dionísio é melhor compreendida em um contexto de amor, comunhão, dispensação da providência, cuidado e transmissão do conhecimento de Deus. Justamente essa relação dos seres mais próximos ao centro divino para com aqueles mais distantes, conforme já explanado nos capítulos precedentes.

Essa acepção introdutória é bastante importante. Não somente pela extensão do termo em Dionísio, mas também em como esse campo de significação se fará sentir, afinal há um importante desabrochar desse cenário no medievo. Chase condensa bem tal importância ao afirmar:

Ainda, por causa dessa histórica incompreensão, seria de grande ajuda reconceitualizar a hierarquia de maneira a chegar mais próximo a seu significado original em Dionísio e em outros escritores [...]. Provavelmente de maior ajuda nesta questão é conceber a hierarquia não em termos de uma escada ou degraus em que aqueles em uma posição “mais alta” são de alguma forma mais próximos a Deus ou que estão em uma posição que “oprimem” aqueles que estão em uma posição “mais baixa”, mas antes, como em um círculo. Pensado neste sentido, a hierarquia celestial seria um círculo contendo dentro de si círculos concêntricos, tendo em seu centro, Deus. [...] Assim, uma jornada interna, ao invés de uma subida, seria uma metáfora mais próxima da concepção original da hierarquia. Descrições visuais da hierarquia angélica no período medieval frequentemente mostram tais

²⁰⁵ Não que a imagem de uma escada seja totalmente inadequada; a própria ideia de degraus é utilizada por Dionísio: vê-se um escalonamento em níveis superiores e inferiores; entretanto, repetimos, dado nosso contexto hodierno, a imagem do círculo é sobremaneira proveitosa.

²⁰⁶ A noção de um círculo com graus de aproximação do centro para as bordas não são originais em Dionísio, mas remontam a Proclo e a Plotino, e já apareceram nessa pesquisa. Entretanto, há diferenças importantes, em especial por que neste último as hipóstases são caráter constituinte importantíssimo, ao passo que em Dionísio o centro é a Tearquia, e as demais esferas da realidade não são hipóstases, mas sim os demais seres do real. Sobre essa questão em Plotino Cf. Brandão, 2007, p. 15 e ss.

círculos concêntricos em volta de uma esfera central que simboliza Deus²⁰⁷ (CHASE, 2002, p. 21).

Corroborando este ponto, podemos rememorar a noção de hierarquia que circunda Deus em uma dança celestial harmoniosa. Esta imagem evoca uma estrutura de ordem e movimento em torno do divino, refletindo a perfeita harmonia e interdependência entre os seres celestiais. Enfatiza, ademais, a cooperação e o fluxo contínuo de providência e conhecimento do centro divino para todas as esferas do cosmos. Tendo isso em mente, vejamos, em breves linhas, essa noção tão importante a Dionísio.

Ashley Purpura se dedicou à questão e introduziu, em breves linhas, a medida em que o campo de estudos mais recentes tem se dedicado à questão. Eilos:

Estudiosos concordam que “hierarquia” é uma das mais significativas e duradouras contribuições de Dionísio. [...] Paul Rorem define a hierarquia de Dionísio como [aquilo que] “capacita à imitação de Deus”, expressando uma potencialidade. Ysabel de Andía, por outro lado, define hierarquia como “imitação do sumo sacerdote dispensando a divina luz”, assim, a hierarquia aparece como um fato já alcançado de divina comunicação. Mais ainda, entre estudiosos contemporâneos, um relacionamento unificado entre hierarquia e poder nos níveis práticos e teológicos aparecem somente como consideração periférica. Alexander Golitzin é uma notável exceção com sua interpretação teológica em que “a hierarquia é ... uma comunidade, um organismo corporativo simples que traz consigo, pelo exercício de um amor e providência mútua, cuja origem e poder capacitante vem diretamente de Deus”, o que sugere uma aplicação extensiva maior da hierarquia através de uma ênfase no relacionamento comunitário. (PURPURA, 2018, p. 19).²⁰⁸

²⁰⁷ Still, because of its historical misuse, it might be helpful to reconceptualize hierarchy in order to get closer to the original meaning of Dionysius and the other writers [...]. Probably most helpful in this regard is to envision hierarchy not in terms of a ladder or steps in which those on a “higher” rung are somehow closer to God or in a position to oppress those on a “lower” rung but rather as a circle. Thought of in this way, the celestial hierarchy is a circle containing within it concentric circles at the very center of which is God. [...] . Thus the inner journey, rather than a ladder, is a metaphor closer to the original conception of hierarchy. Visual depictions of the angelic hierarchy in the medieval period often showed such concentric circles around a central sphere symbolizing God.

²⁰⁸ Scholars agree that “hierarchy” is one of Dionysius’s most significant and enduring contributions, [...], Paul Rorem defines Dionysius’s hierarchy as “enabling the imitation of God,” which expresses a potentiality. Ysabel de Andia, on the other hand, defines hierarchy as “imitation of the High Priest in dispensing the divine light,” so that hierarchy appears as a fact of already accomplished divine communication. Moreover, among contemporary scholars, a unified relationship between hierarchy and power at the practical and theological levels appears only as a peripheral consideration. Alexander Golitzin is a notable exception with his theological interpretation that “a hierarchy is . . . a community, a single corporate organism bound together by the exercise of a loving and mutual providence whose origins and enabling power come directly from God,” which suggests more applied extensions of hierarchy through an emphasis on community relationships.

No que lhe concerne, a própria Ashley Purpura, foca na questão da hierarquia enquanto divinatória e sua relação com a hierarquia eclesiástica, na medida em que é meio, através dos ritos e sacramentos, para tal fim. Ademais, tal análise se dá quase que totalmente com relação à hierarquia eclesiástica. Seu foco nessa divinização concentra-se nas colocações de Dionísio quanto ao meio divinatório hierárquico. Entretanto, ela não se dedica a algumas noções importantes, como *enérgeia* e *epistème* (a não ser *en passant*) focando quase que totalmente na ordem hierárquica: “Assim, Dionísio determina hierarquia pelo que ela faz”²⁰⁹. (PURPURA, 2018, p. 30).

José Maria Nieva segue na mesma direção. Seu ponto é o como a hierarquia humana é canal de divinização do homem e no que consiste essa divinização. Para Nieva, que inova ao tentar uma aproximação da divinização de um ponto de vista antropológico, a parte divinizada do homem é somente seu *nous*, aquilo que ele chama de parte mais nobre do ser humano (NIEVA, 2002).

Purpura e Nieva são interessantes mostras justamente por esse viés prático, antropológico e manifestamente centrado na *De Ecclesiastica Hierarchia*.

Outro autor que se dedicou, em alguma medida, ao assunto é Charles Stang (2012) ao focar na tradição paulina que percorre profundamente o *Corpus Dionysiacum*; salienta a questão da hierarquia e seu propósito como deificação através da cooperação.

Ora, muitos estudiosos procuram estudar a hierarquia como um todo e não se voltam para a estrutura interna do conceito (ordem interna essa, detalhada nos escritos de Dionísio); por isso, importante que nos dediquemos, ainda que brevemente, a cada ponto, para, por fim, explanarmos o conceito em si. Outra questão é que alguns autores têm se dedicado à descrição da hierarquia constante na *De Coelesti Hierarchia* e não se voltam tanto para o conceito explanado na *De Ecclesiastica Hierarchia*. Seguiremos a análise interna do conceito da *CH* – seguindo o mesmo trajeto já trilhado por estudiosos como René Roques, Alexander Golitzin e Charles Stang. Após isso veremos um último ponto, conforme explanado na *EH*. Vejamos.

A definição de Dionísio sobre hierarquia é famosa. No início da *De Coelesti Hierarchia* lemos:

²⁰⁹ Thus, Dionysius determines hierarchy by what it does.

A meu ver, a hierarquia é uma ordem sagrada (*táxis ierá*), um saber (*epístéme*) e um atuar (*enérgeia*) o mais possível assemelhado a Deus. Há nela uma ascensão (*anágoimen*) que tende a imitar a Deus na medida das iluminações que Dele recebe. (CH, III, 1 164D).

Tal texto é tão central que René Roque (1954) fará toda a sua análise da filosofia de Dionísio a partir do que aqui está exposto, em especial as questões da *táxis ierá*, da *epístéme* e da *enérgeia*. Tudo em Dionísio é visto e explanado por Roques a partir destes termos. De fato, para Dionísio tais questões são centrais. Toda a análise da existência e da atividade do universo, tendo em vista a processão, permanência e retorno a Deus, são completos quando vistos a partir destes termos.

Dominique O'Meara, faz uma forte afirmação, semelhante à Roques, ao afirmar que a hierarquia é o universo de Dionísio (O'MEARA, 1975, p. 2). Esse autor utiliza o conceito de Dionísio, assumindo os riscos do anacronismo, como antessala à toda sua análise de estruturas hierárquicas no pensamento de Plotino (O'MEARA, 1975, p. 1).

Em Golitzin (1994), há a centralidade do altar, sacrificial, da figura de Cristo mesmo, onde tudo se completa: a concepção do universo, sua atividade anagógica, sua união com o princípio primeiro. A combinação destas duas visões é importante, pois toda atividade hierárquica, toda ordem sagrada, todo conhecimento se dá a partir da figura central de Cristo, bem como tem como fim, o altar da comunhão com Cristo, mas isso será detalhado nas próximas linhas.

5.2. Ordem sagrada

Retomemos as palavras de Dionísio acima explanadas: “A *meu ver*, a *hierarquia é uma ordem sagrada (táxis ierá)*”. A primeira noção a se ter em mente então é a hierarquia ser uma *táxis ierá*. Como devemos entender essa noção de ordem sagrada? As fontes pagãs nesse mister são importantes. O'Meara, quanto ao tema, afirma que:

É assim que, entre os historiadores gregos, por exemplo, *táxis* designa por sua vez o local que deve estar um soldado, a categoria ou o batalhão ao qual faz parte. [...] *Táxis* se tornará entre os neoplatônicos a expressão e a ordem “horizontal” (categoria, nível) e a ordem “vertical” (série, determinação de

categoria, de níveis) que constitui uma estrutura hierárquica (O'MEARA, 1975, p. 4).²¹⁰

Mas o termo não é significativo apenas na tradição pagã. Charles Stang traça uma rota interessante sobre esse tema na Patrística, remontando a figuras como Inácio de Antioquia – que utilizou o termo ao refletir sobre a igreja celestial –, Clemente de Roma – em suas epístolas, orientando sobre o caminho ordenado da prática de vida cristã – e até o apóstolo Paulo, que se referiu à Igreja como o corpo de Cristo. Dessa forma, Stang demonstra que o termo possui uma ampla utilização no contexto eclesiástico (STANG, 2012, pp. 83-89).

Em nosso caso, o uso do termo ordem, presente no *Corpus Dionysiacum*, é bastante característico. Paul Rorem, quanto à discussão patrística sobre o tema da ordem hierárquica angélica, traz um importante sumário sobre essa organização. A leitura do trecho é deveras proveitosa:

Dionísio, como vimos, foi cuidadoso ao usar somente nomes bíblicos, não adicionando nada novo²¹¹. Outros, antes dele, como o autor latino Ambrósio (339-397) e Jerônimo (347-420) e os escritores gregos Gregório de Nissa (339-97) e João Crisóstomo (347-407) já haviam notado estas várias designações escriturísticas e tentaram colocá-las juntas em listas de vários tamanhos. Alguns deles, como Cirilo de Jerusalém (315-386), listaram os mesmo nove níveis ou tipos que aparecem na CH, começando com anjos e arcanjos e terminando com querubim e serafim. O que distingue o ensino de Dionísio, e constitui sua influência específica, não foi seu fundo bíblico comum, ou mesmo a identificação em nove classes, mas antes, a precisa maneira que as nove classes estão agrupadas. [...] Mais importante, foi Dionísio quem primeiro organizou as nove em três grupos de três, e creditou este agrupamento a Hieroteu (200D). Sempre que a angelologia medieval apresentou as classes angélicas como uma tripla tríada, a impressão advinda de Dionísio é inconfundível (ROREM, 1993, p. 75)²¹²

²¹⁰ C'est ainsi que chez les historiens grecs, par exemple, taxis designe a la fois le poste que doit tenir un soldat, le rang ou le bataillon dont il fait partie. [...] Taxis deviendra chez les neoplatoniciens l'expression et de l'ordonnance <<horizontale>>(rangs, niveaux) et de l'ordonnance <<verticale>> (serie determinee de rangs, de niveaux) quiconstituent une structure hierarchique.

²¹¹ Aqui há uma diferença quanto a alguns padres da igreja: Dionísio oferece uma lista fechada de nove classes angélicas e não abre possibilidade a outras nomenclaturas. Já vimos nessa pesquisa que outros autores do período deixavam aberta a possibilidade de seres angélicos não nomeados na escritura sagrada existirem. Dionísio deles se distancia, inovando; assim o faz dada a organização triádica usada, que não permitiria adições.

²¹² Dionysius, as we have seen, was careful to use only this biblical nomenclature, adding no new names. Others before him, such as the Latin authors Ambrose (339-97) and Jerome (c. 347-420) and the Greek writers Gregory of Nyssa (c. 335-c. 394) and John Chrysostom (c. 347-407) had already noticed these various scriptural designations and had tried to pull them together into lists of various lengths. Some of them, such as Cyril of Jerusalem (c. 315-86), had listed the very same nine ranks or types that appear in The Celestial Hierarchy, starting with angels and archangels and ending with cherubim and seraphim. What distinguished the Dionysian teaching, and thus constituted its specific influence, was not the common fund of biblical names, or even the identification of nine ranks, but rather the precise way that the nine were grouped. [...] More importantly, it was Dionysius who first organized the nine into three groups of three each, and he credited this triadic framework to Hierotheus (200D,

Como conceber o termo então? Em uma palavra, *táxis* é ordem. Trata-se de um ordenamento posicional. Relembremos toda a organização do cosmos ontológico que remete a um ordenamento. Não por menos, trata-se de uma noção tão importante. Mas não somente isso. Trata-se de uma ordem sagrada. E a isso remonta a segunda “parte” do conceito: a questão da *thesmós*, ou seja, trata-se de uma lei divina.

A disposição da ordem hierárquica é um mandado de Deus. A vontade divina assim dispôs as coisas com vistas a determinado fim. Fizemos menção recorrente à ordem do universo, como disposição divina das coisas, no primeiro capítulo desta pesquisa. Assim, o próprio universo é uma ordem sagrada. É sagrada, pois é fruto da ação divina. É um querer divino que estabeleceu a realidade segundo sua vontade amorosa, boa e justa. A ordem é fruto do divino.

Lembremos, ademais, ser uma ordem que estabeleceu seres em suas perfeições distintas, com participações na bondade primeira distintas; participações estas que permitem um desfrutar e um retorno, uma união, mais excelentes a determinadas criaturas. Disso decorre que tal ordem não é fortuita, acidental. Mas foi a vontade amorosa de Deus que assim dispôs as coisas.

E isso não somente no macrocosmo; nas realidades mais específicas também. As hierarquias angélica e eclesiástica são mostras disso. Há uma disposição precisa dos integrantes das respectivas hierarquias, sendo tal cenário divinamente estabelecido. Não por menos, a quebra de tal ordem hierárquica é algo fortemente reprovado por Dionísio; prova disso é sua longa *Epístola VII*.

René Roques (1954, pp. 36-40) e Alexander Golitzin (2013, pp. 210-214) estão de acordo quanto ao seguinte ponto: *táxis ierá* é *thesmós*²¹³. Tal noção é importante, pois é através da ordem que as iluminações se dão; pela e na ordem há contemplação simbólica, anagogia, e por fim, união. O leitor já deve ter em mente como tal concepção é próxima ao que vimos sobre a transmissão das iluminações. Essa transmissão se dá na ordem hierárquica divinamente estabelecida. Os seres mais próximos ao centro recebem iluminações e as passam a seus posteriores na cadeia. Por isso é que lemos na *De Coelesti Hierarchia* que os anjos de hierarquia

160-61). Whenever medieval angelology presented the angelic ranks as a triple triad, the Dionysian imprint is unmistakable.

²¹³ No *Corpus* as passagens que corroboram essa afirmação são inúmeras. Por exemplo, EH V.1 504CD; CH IV.3 181A.

superior recebem as iluminações de maneira não mediada. Já os inferiores recebem as iluminações de maneira mediada. Vemos inúmeras passagens no *Corpus Dionysiacum* sobre seres de primeira, segunda e última hierarquia²¹⁴, demonstrando a importância dessa disposição exata dos seres.

No que diz respeito a nosso estudo, ou seja, quanto aos anjos, a *ordem sagrada* é a seguinte:

1.^a tríada (mais elevada)

Serafins

Querubins

Tronos

2.^a tríada (intermediária)

Dominações

Virtudes

Potestades

3.^a tríada (inferior)

Principados

Arcanjos

Anjos

É importante destacar que Dionísio concebe a hierarquia celeste como composta de três tríadas, cada uma composta de três classes angélicas. Duas coisas de pronto saltam aos olhos. Em primeiro lugar, salientamos a influência paulina na nomenclatura dos anjos. À exceção dos Serafins e Querubins, bem como dos próprios termos anjo e arcanjo, os nomes são todos advindos de escritos paulinos. O segundo ponto é a influência neoplatônica: a questão das tríadas. Existem três grupos, cada um formado de três classes. O princípio neoplatônico é o seguinte: um termo superior e outro inferior, os quais são aglutinados por meio de um intermediário e assim o todo se harmoniza em comunicação. Já vimos tal questão nesta pesquisa, em especial em

²¹⁴ Por exemplo, CH VIII.2 240D; XIII. 4 305B; DN XII.4 972B.

Jâmblico e Proclo²¹⁵. Em suma, Dionísio usa dos princípios filosóficos neoplatônicos, como o das tríadas e a mediação necessária, junto a uma estrutura de nomenclaturas bíblicas.

Não se pode olvidar, entretanto, que Golitzin tem razão ao afirmar que o termo *táxis* em Dionísio opera em uma força maior do que nos neoplatônicos. Para estes últimos o termo expressa uma lei natural, uma necessidade, um sentido fraco, por assim dizer. Em Dionísio, o termo representa a vontade, o propósito de Deus para a criação. Há um sentido forte em *táxis*, um querer, e não somente uma consequência natural das coisas (GOLITZIN, 1994, p. 121-122). Expressa-se assim essa vontade legal de Deus em ação e não mera naturalidade na realidade, ou mera profusão natural da bondade. Da mesma maneira, Vladimir Lossky, quando trata da concepção de ser pela tradição oriental, foca neste mesmo ponto: o bem que se difunde necessariamente do neoplatonismo não é o Deus criador da tradição patrística e apostólica; a vontade criadora é marca premente desse último (LOSSKY, 1944, p. 85 Epub).

Para posicionar este entendimento em termos práticos, poderíamos expor que a primeira e mais elevada classe de anjos recebe as iluminações diretamente da Tearquia em manifestação, e tem por tarefa o repasse de tais iluminações a seus sucessores, ordenadamente, por meio da ordem posicional estabelecida.

Mas há um problema que se faz sentir sobre este ponto. Há hierarquização interna nas tríadas? Essa interrogação levanta-se, pois Dionísio é dúbio em suas afirmações quanto ao ponto. Ele reconhece o princípio neoplatônico de que dentro de cada hierarquia as ordens se distribuem em três graus: o primeiro, o médio e o último (CH IV, 3). Entretanto, Paul Rorem é acurado ao afirmar o que segue:

Ou seja, na primeira tríada (serafim, querubim e tronos), Dionísio não propõe uma ordem interna visando um termo primeiro, um médio e um último. Da mesma maneira, as dominações, virtudes e potestades foram simplesmente agrupadas sem qualquer explícito ranking ou discussão de sua ordem, ou interrelações próprias (ROREM, 1993, p. 67)²¹⁶

Paul Rorem tem toda razão ao assim se manifestar. A leitura dos trechos sobre a primeira e a segunda tríadas é clara quanto a uma mesma maneira de ser e

²¹⁵ Cf. capítulo 3 desta pesquisa.

²¹⁶ That is, within the first triad (seraphim, cherubim, and thrones), Dionysius did not propose an internal order regarding first, middle, and last. Similarly, the dominions, powers, and authorities were simply grouped together without any explicit ranking or discussion of their order or interrelationship.

estar desses seres. É somente na última tríada que esse princípio interno de hierarquização é trazido. Não vemos nas duas primeiras tríadas um explanar da relação de umas com as outras no sentido de superiores, médias e inferiores. Antes, vemos termos como: “seus membros gozam de igual estado (*homotagés*)” (CH VI 2, 201A).

Veremos, nas próximas linhas, como a análise contemplativa das duas primeiras tríadas corrobora também essa concepção. A leitura dos capítulos é cristalina quanto a este ponto. Os seres destas tríadas superiores gozam de igual estado e a relação entre uns e outros, deixa entrever uma igualdade de condições. Corroborando tal questão, vemos, por exemplo, João Escoto Erígena comentando o *De Coelesti Hierarchia* e afirmando que Dionísio louva as três ordens da primeira hierarquia uniformemente (*Comentário à Hierarquia Celeste* apud CHASE, 2002, p. 167). E ainda:

Pela maneira como estas palavras devem ser entendidas, ou inteligentemente julgadas, no que diz respeito a sua completa uniformidade, há uma igualdade entre estas ordens que formam a primeira hierarquia (João Escoto Erígena, *Comentário à Hierarquia Celeste* apud CHASE, 2002, p. 177)²¹⁷.

A mesma leitura depreende-se da segunda tríada. Há uniformidade na explanação e análise. Entretanto, ao longo da obra, lemos trechos como: “*vimos que cada hierarquia se divide em poderes superiores, medianos e últimos*” (CH X 2, 273B²¹⁸); bem como: “*em cada hierarquia [Deus] estabeleceu que existam três graus de ordens e poderes: primeiros, medianos e últimos*” (CH IV 3, 181A²¹⁹).

É somente quando se chega à última hierarquia angélica que Dionísio é claro ao explanar as diferenciações internas dessa tríada. Em especial a classe dos arcanjos, a mediana, que serve de elo entre as duas extremas (principados e anjos). O filósofo traça alguns comentários sobre tal comunicação de poderes e iluminações nessa tríada. Sem dúvida há uma dubiedade nessa questão, afinal, ou os seres das tríadas gozam de igual estado e condição, ou há uma hierarquização interna.

Talvez aqui haja um dos pontos de maior tensão entre a doutrina cristã e o ensino neoplatônico. Em Jâmblico e Proclo a hierarquização interna das tríadas é fato

²¹⁷ From the manner of these words it ought to be understood, or intelligently judged, that on account of their complete uniformity, there is an equality among these orders forming the first hierarchy.

²¹⁸ *Prótas kai mésas kai teleytaías dynámeis.*

²¹⁹ *Prótas kai mésas kai teleytaías.*

dado e caractere básico da doutrina. No cristianismo não há uma tal concepção tão cristalina. As conjecturas neste último se veem sentir com mais premência. Já se viu nesta pesquisa²²⁰, como a tradição patrística em seus preceitos está ciente da limitação humana para tratar de tal assunto com segurança; o próprio Areopagita tem ciência e reafirma a limitação humana quanto ao ponto (CH VI 1, 200C). Dionísio, neste tópico específico, parece não querer prescindir das duas tradições a que abraça. Reconhece o ensino neoplatônico e o explicita mais de uma vez; ao passo que, simultaneamente, afirma que as ordens celestes superiores comungam de uma mesma situação. Claro é o ponto: a análise de seres tão excelsos encontra uma limitação primordial na capacidade humana em lidar com isso – somado à pouca doutrina bíblica, portanto revelada, sobre o assunto –; e, em simultâneo, o ensino neoplatônico ser claro. Tal intersecção entre clareza e reconhecimento de uma limitação, não poderia levar a outro cenário que não uma ambiguidade.

5.3. Saber

Dionísio afirma que a hierarquia é também um saber (*epistème*). Esta palavra possui uma grande importância na tradição filosófica. O dicionário grego-português de Malhadas, Dezotti e Neves (2007) sobre tal palavra assim se manifesta: “1. *experiência; habilidade; destreza em algo*, 2. *conhecimento; saber* 3. *conhecimento científico; ciência*”. O dicionário Bailly de grego (2020) explana, em primeiro lugar, a acepção de ciência, seguida por uma arte ou habilidade para algo, e por fim, um conhecimento, um saber adquirido pelo estudo²²¹.

Já vimos no segundo capítulo desta pesquisa a noção de conhecimento aplicada aos anjos²²². Vimos a maneira como o conhecimento angélico é uma união entre objeto conhecido e sujeito que conhece. Vimos também como o conhecimento é infundido internamente nesses seres, o que garante a inserção das iluminações advindas da Tearquia e a contemplação das ideias como pensamentos divinos revelados – para utilizar a terminologia da tradição de Filo de Alexandria.

O que nos interessa então nesse momento é reforçar essa noção do saber enquanto iluminação que se dá por meio da ordem hierárquica. Vejamos.

²²⁰ Cf. Capítulo 3.

²²¹ Disponível em <https://outils.bibliissima.fr/en/eulexis-web/> Acesso em 05/09/2022.

²²² Ali outra palavra importante surgiu, a saber, *gnósis*.

A hierarquia é também um saber, uma ciência, uma *epistême*, pois há transmissão apropriada e correta, por meio da ordem hierárquica, de iluminações (*elámpsis*). Um primeiro ponto é que aquilo que se dá no conhecimento angélico passa pela lei da mediação necessária. Os anjos transmitem as iluminações recebidas. Mas em um passo anterior, a iluminação advém de Deus somente na hierarquia. Deus não se manifesta especialmente fora da hierarquia. O conhecimento mais perfeito Dele, portanto, se dá por meio dessa ordem sagrada. Eis então o porquê de tal sistema ser fruto da ação criadora, e, portanto, da vontade divina. Deus decidiu se manifestar em iluminações aos primeiros anjos, aqueles de nível ontológico mais elevado, mais profundo, e a eles compete a transmissão das iluminações por meio único da hierarquia, em ato de amor, de comunhão e de respeito às capacidades de cada um.

Salientemos duas noções: a ordem hierárquica possibilita que cada ser receba iluminações de acordo com sua capacidade. Aqueles de primeiro grau, recebem iluminações diretamente. Aos posteriores, as iluminações são recebidas dos primeiros e isso, por duas razões: em primeiro lugar, para que se respeitem as possibilidades de cada um – seres de capacidades inferiores, iluminações inferiores –, e em segundo lugar, para que aqueles que iluminem possam servir e assemelhar-se a Deus em sua ação.

Dionísio salienta a necessidade de não se repassar conhecimentos a não iniciados, ou mesmo, de não repassar conhecimentos não adequados ao nível de cada um (EH I, 1, 369A-372B). Esse ponto é muito importante. O saber hierárquico deve ser transmitido e desfrutado na hierarquia. Fazê-lo fora da ordem hierárquica é quebrar esse sistema harmônico divinamente instituído e profanar o conhecimento divino.

Tanto ao final do *De Divinis Nominibus* como ao final da *De Coelesti Hierarchia*, Dionísio retrata de maneira prática estes princípios: transmissão das iluminações de maneira hierarquicamente adequada. Ou seja, vê-se que o filósofo mostra de maneira prática que respeita estas concepções. Ei-lo claramente:

Veja, não tomei por meu nenhum dos ensinamentos que recebi da hierarquia, mas os transmiti sem alterá-los a ti a outros santos homens, e seguirei os transmitindo, na medida em que possa falar e os ouvintes sejam capazes de escutar, sem prejudicar em nada a tradição (DN 13, 4. 984A).

E ainda, afirmando que necessita receber ainda algumas coisas, mas que aquilo que possui, já transmitiu adequadamente:

Assim é o que pude dizer sobre as representações sagradas. Certamente está longe de sua exata manifestação. [...]. Para algumas coisas não recebemos a ciência supramundana e necessitamos outro iniciador que nos ilumine mais sobre elas (CH 15, 9, 340B).

Quanto aos anjos, assim também se dá. Os anjos não contemplam diretamente a manifestação primeira da Tearquia, mas o fazem por meio de seus superiores. Somente a primeira hierarquia assim o faz, diretamente. Da mesma maneira, essa primeira hierarquia não transmite diretamente suas iluminações aos últimos na escala, mas somente por meio dos intermediários. O capítulo XIII do *De Coelesti Hierarchia* é prova clara disso.

De tudo isso, podemos afirmar, então, que o conhecimento em Dionísio não é outra coisa que não uma teoria da iluminação. Mas antes de tratarmos o ponto, é importante um pequeno parêntese desde já. Ora, uma noção importante sobre a *epistème* na hierarquia que nos parece ser primordial para a compreensão desse termo é a contemplação (*theoría*). Para usar a terminologia do professor Bernardo Brandão, contemplação é *conhecimento com admiração*. Contemplação é alumbramento, é estupefação. O conhecimento transmitido por meio da hierarquia, ou melhor, o conhecimento hierárquico é manifestação do divino, é ação, é *enérgeia* de Deus para o retorno das criaturas a si. Mas por ora, já insta salientar que um tal conhecimento é revelação divina; e assim sendo, carrega um profundo sentido; um profundo amor; um profundo revelar próprio de Deus. Não por menos, a hierarquia é em si, *epistème*, afinal, conhecimento que revela o divino, mas também é, em sendo hierarquia, a própria manifestação da vontade divina. Essa é a *epistème* revelada na hierarquia: conhecimento divino, divinamente estipulado que tem por ponto final, o retorno a Deus. Tal conhecimento conclama à contemplação; conclama à estupefação; conclama à anagogia. Por isso, conhecimento e alumbramento na hierarquia são caracteres indissociáveis.

Ora, Dionísio não está sozinho nessa acepção. A própria tradição platônica como um todo já estava imiscuída de tal concepção. “*Para Platão e para os*

*neoplatônicos, como para Dionísio, a epistème e a theoría se aplicam somente a Deus e aos objetos Divinos*²²³ (ROQUES, 1954, p. 95).

Ademais, nas palavras de Golitzin:

Se a “ciência” da hierarquia é equivalente ao conhecimento do universo criado enquanto estabelecido por Deus, isso necessariamente significa o conhecimento da criatura enquanto santificada ou redimida²²⁴ (GOLITZIN, 1994, p. 131-132).

Tais palavras são compreendidas em toda a sua extensão se lembrarmos o nome divino “*salvação*”, já exposto no capítulo primeiro desta pesquisa. Tal nome revela a manifestação do divino não somente como criador, mas também como mantenedor da totalidade das coisas em ordem. E assim, aqui revela-se um eco paulino. *Epistème* mostra-se então como um ter “a mente de Cristo” (1 Coríntios 2:16). É conhecer conforme a redenção, a encarnação de Cristo, é conhecer conforme Deus quer que haja conhecimento de Si (de Deus) e do mundo. Nesse sentido, é realmente frutífera a afirmação de Paul Gavrilyuk sobre o termo *hyperkósmioi ophthalmoí*, citando a tradução do *Corpus Dionysiacum* para o inglês de Luibheid, no sentido de “*olhos de um mundo superior*” serem bem compreendidos como a capacidade de discernir Deus em todas as coisas (GAVRILYUK, 2012, p. 97). É na hierarquia que todo o profundo significado da ordem das coisas faz sentido; é na hierarquia que há a compreensão dos ritos sagrados em toda a sua profundidade. Tal conhecimento só é possível porque há retorno, anagogia, divinização. Portanto, conhecer é contemplar.

Nesse caminho, conhecimento não é outra coisa que não iluminação (*elámpsis*). A luz (*phôs*) é um termo central no *Corpus Dionysiacum*. Alguns poucos trechos merecem destaque. O trecho inicial do próprio *Corpus* – se tomarmos o *De Coelesti Hierarchia* como primeiro texto – trata disso, ou seja, o *CD* é aberto com o tema da luz que se manifesta a nós e nos faz retornar em processão.

“Toda boa dádiva e todo dom perfeito vêm do alto, descendo do Pai das luzes [Tiago 1:17]”. Mais ainda, toda manifestação luminosa (*fotophaineías*) que recebemos e procede (*próodos*) da bondade do Pai, nos atrai, por sua vez em retorno ao alto (CH 1, 1, 120B).

²²³ Pour Platon e pour le néoplatoniciens, comme pour Denys, l’epistème et la theoría s’appliquent seulement à Dieu et aux objets divins.

²²⁴ [...] if the “science” of hierarchy is equivalent to the knowledge of the created universe as intended by God, this must mean knowledge of the creature as sanctified, or redeemed.

A epístola primeira é também aberta com o assunto:

As trevas são dissipadas pela luz e mais ainda por muita luz. A ignorância (*agnosía*) é dissipada pelos conhecimentos (*gnóseis*) e mais ainda por muitos conhecimentos (Ep. 1, 1, 1065A).

A questão é clara: conhecimento é iluminação infundida, conforme visto acima. Muita luz e muito conhecimento são mostrados juntos no início das *Epistulae*.

Iluminação que provém da Tearquia. Luz divina exarada. Já vimos no primeiro capítulo desta pesquisa a questão do raio luminoso, que também corrobora o ponto. Concordamos com Paul Rorem quando este afirma que as *Epistulae* são uma espécie de introdução ou resumo dos assuntos tratados em todo o *Corpus Dionysiacum*. De maneira embrionária, vemos pontos centrais da teologia e filosofia de Dionísio ali apresentadas (ROREM, 1993, p. 3-37). Ora, assim como o *De Coelesti Hierarchia*, a primeira epístola é aberta também com o tema *Luz*.

Por fim, e ainda mais importante, não se pode diminuir a afirmação constante no *De Mystica Theologia*, o qual afirma que Deus é treva mais que luminosa. Novamente reproduzimos o trecho inicial deste tratado:

Trindade supra-essencial, supradivina e suprabondosa, guardiã da sabedoria divina dos cristãos, conduz-nos ao supradesconhecido, supraclaro e altíssimo cume das Escrituras místicas, ali onde os simples, livres e imutáveis mistérios da teologia estão escondidos sob a bruma supraluminosa do silêncio iniciático oculto, no mais obscuro supra-resplandecem o mais supraclaro e, no totalmente intangível e invisível, suprapreenchem de esplendores suprabelos as inteligências sem olhos²²⁵ (MT I, 1).

Deus é luz acima de toda luz, cuja melhor expressão é a negativa, apofática, ou seja, a melhor expressão de tal luminosidade não é outra que não a treva (*skótos*). Como tratar do indizível, daquilo que não há palavra? Como tratar da luz sobre toda luz, fonte de toda iluminação? Como tratar do conhecimento que ultrapassa todo conhecimento? Nada melhor do que pela sua total negação, e utilizando tal método, Dionísio pode afirmar que Deus é, assim, treva supraluminosa.

²²⁵ Utilizo a tradução de Bernardo Lins Brandão.

Para condensar o que temos dito aqui, Paul Gavriluik tem uma importante noção que corrobora a constatação: a teoria do conhecimento de Dionísio é uma teoria da iluminação. Veja-se:

Apesar de Dionísio estar consciente da distinção platônica entre opinião e conhecimento, ele não está tão intensamente interessado, como Platão estava, em resolver o problema de como uma opinião verdadeira se torna conhecimento. A ênfase epistemológica de Dionísio repousa em outro lugar, a saber, em uma versão da teoria da iluminação divina. (GAVRILUIK, 2012, p. 89)²²⁶.

Ora, já vimos, no capítulo dois desta pesquisa, a questão do conhecimento angélico, enquanto iluminação infundida diretamente por Deus. Ademais, também vimos como o conhecimento tem como fundamento o estável, imutável e, por conseguinte, causa de identidade entre aquele que conhece e o objeto conhecido. Em uma palavra, conhecimento é iluminação infundida por Deus, o fundamento desse próprio conhecimento; aquele que garante a certeza do saber, que fundamenta a identidade e sólido embasamento de tal conhecimento.

[...] Nele preexistem as causas de todas as coisas [...]. Este Verbo [*lógos*] é a verdade simples e que realmente existe. Sobre ele, como conhecimento puro e inefável de tudo, se fundamenta a fé, o fundamento sólido dos que creem, a fé que os confirma na verdade e os deposita com imutável identidade à verdade dos que creem, daqueles que tem um conhecimento simples desta verdade. Pois o conhecer [*gnósis*] é a união [*hénosis*] das coisas conhecidas com aqueles que as conhecem, e a ignorância [*agnosia*] é causa de mudança e de contradição consigo mesmo naquele que ignora; nada poderá afastar aquele que confia na verdade, [...] do verdadeiro fundamento da fé; sobre si terá a estabilidade da identidade inamovível e que não muda. (DN VII, 4 872D).

Se o problema do conhecimento na tradição platônica se dava quanto à questão do certo, do imutável, do inteligível; em Dionísio essa questão se simplifica sobremaneira e não lhe atrai tanto a atenção. Ora, em Deus está a verdade simples de todas as coisas: imutável, inamovível e certa. Esse próprio Deus manifesta-se enquanto iluminação; portanto, conhecimento não é outra coisa que não contemplação divina, ou melhor, recebimento contemplativo das iluminações divinas. O próprio Deus é garantidor da identidade entre ser que conhece e objeto conhecido. No que diz respeito aos anjos, tal conhecimento é ainda mais certo, pois

²²⁶ Although Dionysius is aware of the Platonic distinction between opinion and knowledge, he is not as keenly interested as Plato was in resolving the problem of how true opinion becomes knowledge. Dionysius's epistemological emphasis lies elsewhere, namely, in a version of divine illumination theory.

internamente infundido. Quanto aos seres humanos é necessário um passo a mais, uma anagogia. No tocante a este ponto sobre uma distinção entre o conhecimento angélico frente ao humano, Dionísio afirma que, inclusive, o maior dos teólogos é inferior ao último dos anjos (DN XIII, 4).

Assim, uma faceta a ter em mente é a importância da hierarquia como meio adequado do conhecimento. Ou melhor, o conhecimento só é adequado quando na hierarquia, ou ainda, só é conhecimento certo, pois dentro da hierarquia. Vimos acima que tanto no *De Mystica Theologia* (“Trindade [...], guardiã da sabedoria divina dos cristãos”), quanto no *De Divinis Nominibus* (“fundamento sólido dos que creem”) que o papel daqueles iniciados é preponderante. São esses que possuem tais certezas, de iluminações e conhecimentos. Não os demais, mas os iniciados, aqueles que fazem parte da hierarquia. Os últimos parágrafos do *De Divinis Nominibus* e do *De Ecclesiastica Hierarchia* são importantes mostras do conhecimento enquanto luz sendo transmitida dentro da hierarquia, ou seja, da maneira adequada. Dionísio está se esforçando por transmitir aquilo que recebeu a pessoas adequadas a receberem tais iluminações. Ele está praticando, nesse sentido, sua própria aceção da doutrina. Hierarquia é conhecimento, pois é contemplação das iluminações recebidas; mais ainda, iluminações propriamente recebidas, porque propriamente transmitidas dentro da hierarquia.

5.4. A atividade

O último termo da definição de hierarquia de Dionísio no *De Coelesti Hierarchia* é atividade (*enérgeia*). Poderíamos dizer, de antemão, que a atividade é aquilo que congrega todos os termos anteriores em uma dinâmica viva de organismo. A *enérgeia* traz em si o pôr em prática todo o cenário, por assim dizer.

Tal termo tem uma grande importância na tradição filosófica anterior. Dionísio também usa o conceito de maneira prolífica²²⁷. O que nos interessa neste momento é a aceção do termo quanto à definição de hierarquia. Vejamos então como tal concepção se dá²²⁸.

²²⁷ Um pequeno exemplo: DN IX.5 912D; DN IX.9 916C; CH XI.2 284D; CH XIII.4 308A e XIII.4 305C.

²²⁸ Adequadas explicações sobre o termo em sua aceção mais ampla na tradição anterior encontram-se em: BRADSHAW, 2004; STANG, 2012, pp. 89-92 (sobre a patrística); GERSH, 1978 pp. 37-44 (tradição neoplatônica). Em Dionísio o termo aparece de maneira muito importante enquanto concebido

A definição de Dionísio afirma que a hierarquia é uma *enérgeia*, uma atividade, um agir. Em termos simples, a ordem e o saber são postos em prática por meio de um agir. Receber iluminações e as repassá-las. A própria hierarquia seria assim posta em movimento, que, por si, denota uma ação, uma *enérgeia*.

Já vimos acima que a hierarquia é uma ordem sagrada e um conhecimento. Agora, temos que a hierarquia é também uma atividade, ou seja, os princípios anteriores são postos em marcha em um agir. O conhecimento é repassado na e pela ordem sagrada das coisas: eis seu agir. Como já vimos extensivamente nesta pesquisa: as iluminações recebidas da Tearquia – sua providência – são recebidas sem intermediários somente pela primeira hierarquia angélica – e repassadas aos níveis inferiores de maneira mediada. Em sentido contrário, as iluminações recebidas são causa de conhecimento e contemplação por parte dos níveis inferiores.

Mas não somente isso. Em sendo uma ação, carrega em si um fim, um porquê. Poderíamos nos perguntar, então, qual o fim de tal ação? Pondo em termos do vulgo: para que serve tal agir? Em uma palavra, a atividade hierárquica tem por fim a divinização (*théosis*) de seus participantes. O combustível de tal divinização não é outro que não o amor. Vejamos como isso se dá.

René Roques enumera três aspectos essenciais da atividade hierárquica, a saber, a purificação, a iluminação e a união (ROQUES, 1954, pp. 116). Tais termos são de extrema importância, pois denotam como a atividade hierárquica alcança seus fins. Note-se que os aspectos são três, ou seja, há um elemento triádico na atividade. Em outras palavras, a *théosis* é alcançada também por uma tríplice atividade. Quando trata a operação sacramental, Dionísio explana como isso se dá. Lemos no *De Ecclesiastica Hierarchia*:

O primeiro efeito deificante da santa operação sacramental é a sagrada purificação [*kátharsis*] dos iniciados. O médio [i. e., o segundo], o iluminar [*photistikés*] esses já purificados. O último [i. e., o terceiro], como complemento dos anteriores, o aperfeiçoar [*teléiosis*]²²⁹ os iniciados no conhecimento dos mistérios a que tem acesso (EH V, 3 504A-B).

A hierarquia em ação promove a deificação de seus participantes. Para tanto é necessária uma tríplice ascensão, ou seja, que se dá por meio de três passos,

como uma manifestação divina. Diríamos a atividade divina, a manifestação da ação de Deus. Para uma explanação acurada sobre esse ponto cf. GOLITZIN, 2013, pp. 113-115.

²²⁹ União e perfeição tem sentido assemelhados nesse contexto.

a saber, a purificação, a iluminação e a perfeição/união. O leitor deve se recordar de como tratamos sobre tais termos acerca da atividade angélica nos capítulos precedentes²³⁰. Ora, acerca do trecho acima, vemos que Dionísio intenta por replicar a mesma sistemática para a hierarquia eclesiástica, ou mais apropriadamente, aquilo que ocorre na hierarquia celeste, mostra-se como espelho para a “*nossa hierarquia*”.

Em uma palavra, poderíamos dizer que a hierarquia é uma *enérgeia*, pois é por meio dela, hierarquia, que os seres dotados de razão cumprem sua finalidade: o retorno à causa primeira. Aqui temos algo central para Dionísio: a hierarquia é o meio pelo qual há a anagoria e por fim a *hénosis* (a união). Golitzin afirma que a hierarquia é a “cola” que liga todo o *Corpus Dionysiacum* (GOLITZIN, 1994, pp. 167-168): “O CD é centrado na EH, no altar, e, portanto, em Cristo”²³¹. O próprio Dionísio afirma: “O fim da hierarquia é alcançar a semelhança e união com Deus” (CH, III, 2, 165A). Aqui há uma importante noção quanto ao que dissemos no primeiro capítulo da pesquisa. Dionísio está interessado em mostrar como todo o arcabouço filosófico só faz sentido, ou somente alcança toda sua plenitude, se aplicado junto à tradição cristã. É a Cristo que toda a realidade converge em retorno. Ele é a manifestação principal da realidade divina. Portanto, em estabelecendo a Igreja como continuadora de sua obra, é somente nesse *milieu* que o retorno pleno é possível.

O ponto aqui é muito mais do que institucional: é uma questão de metafísica, de ordenamento do universo. Não por menos, a hierarquia eclesiástica é – e deve ser – uma espécie de réplica da hierarquia celeste²³², sua imagem divinamente estabelecida. Interessantemente, Charles Stang reitera a curiosa afirmação de que *enérgeia* traduz-se bem como luz (*phôs*) na filosofia de Dionísio; e, por sua vez, este último termo é intercambiável com amor (STANG, 2012, p. 90). Referências que provam essas alegações podem ser encontradas em EH I, 3 376A; CH II.

Dionísio usa luz e amor intercambiavelmente, pois, em última instância, o que está em ação nas hierarquias não é nenhum outro que não o próprio Jesus, que é, para Dionísio, ambos: luz e amor. (STANG, 2012, p. 91)²³³

²³⁰ Cf. capítulo dois desta pesquisa.

²³¹ “The CD is centered in the EH, at the altar, and thus in Christ” (GOLITZIN, 1994, p. 168).

²³² “A nossa sagrada hierarquia foi estabelecida por disposição divina imitando as hierarquias celestes” (CH I 3).

²³³ Dionysius uses light and love interchangeably because ultimately what is at work in the hierarchies is none other than Jesus himself, who is, for Dionysius, both light and love.

É importante remarcar que a atividade hierárquica produz purificação, iluminação e perfeição/união. Essa atividade tem como fim a divinização dos participantes, ou seja, o retorno adequado e excelente. Como já visto, na divinização, a perfeição é também tornar-se cooperador de Deus. É ser também dispenseiro das iluminações recebidas. “[A hierarquia] *faz com que seus membros sejam imagens d’Ele [de Deus] sob todos os aspectos, espelhos transparentes e sem mancha*” (CH III, 2).

É justamente nesse sentido que podemos compreender outra definição de hierarquia em Dionísio, a saber, a constante na EH. Nesse tratado lemos: “*nossa hierarquia [...] comporta uma ciência, uma operação, e uma perfeição que conduzem a Deus*” (EH I 1–4 369D-372A). E ainda: “*o objeto próprio de nossa hierarquia é o de nos assimilar e nos unir, o quanto pudermos a Deus* (EH II 1, 392A).

Lembre o leitor daquilo que já afirmamos nessa pesquisa sobre a atividade angélica enquanto purificação, iluminação e perfeição. Ademais, novamente, “*a nossa sagrada hierarquia foi estabelecida por disposição divina imitando as hierarquias celestes*” (CH I 3).

5.5. Apontamentos conclusivos sobre o conceito de hierarquia

Alguns pontos são fundamentais para o que afirmamos acima. Um primeiro, é o de que a compreensão do conceito de hierarquia passa, necessariamente, pela compreensão de seus caracteres internos – ordem sagrada, conhecimento e agir.

A partir dessa concepção pode-se verificar a profundidade de um tal conceito, e em como ele perpassa todo o *Corpus Dionysiacum* e não somente a *De Coelesti Hierarchia* ou *De Ecclesiastica Hierarchia*. Vemos nele toda uma profunda concepção metafísica do universo. Ainda que repetitivo, é importante que se destaque que a hierarquia é muito mais do que mera instituição, é antes um modo de conceber a realidade em processão, permanência e retorno.

As palavras de Golitzin são realmente adequadas a tudo que temos aqui argumentado e merecem a citação completa.

As características das hierarquias dionisianas podem ser assim resumidas: 1) hierarquia é a realidade pretendida por Deus para os dois mundos da criação: inteligível (os anjos) e sensível (os humanos); 2) e é, portanto, a plena expressão da Providência para aqueles mundos, [...] 3) como ícone da

Providência é necessariamente um objeto de contemplação, porque 4) carrega a gnose de Deus e assim comunica uma parte de sua "mente". E [uma vez que a] mente de Deus sendo amor, 5) uma hierarquia, é, portanto, uma comunidade, um único organismo corporativo unido pelo exercício de uma providência amorosa e mútua, cujas origens e poder capacitador vem diretamente de Deus. 6) Este elemento corporativo significa que cada criatura, anjo ou ser humano, descobre sua salvação e deificação como membro de uma comunidade. O caminho para a *hénosis* passa por e dentro da hierarquia, não fora dela. Dionísio não concebe um "só ao só". Sua visão é, falando sociologicamente, centrípeta. Há, porém, 7) um lugar para o desfrute individual da união com Deus em Cristo. Isso é indicado pela função da hierarquia como microcosmos²³⁴. (GOLITZIN, 1994, p 163-164).

Em suma, temos a recepção de Jesus – luz divina – atuando nas hierarquias, iluminando seus membros e os chamando a se tornarem semelhantes a ele, divinos. O primeiro capítulo da *De Coelesti Hierarchia* é uma mostra clara dessa concepção.

Nada mais adequado, então, que nos dediquemos detalhadamente a tal tratado. Como dito, o tema angélico é aí extensivamente exposto, sendo obra imprescindível para seu o período histórico e de ampla influência na posteridade.

5.6. O tratado sobre a hierarquia celeste

O tratado sobre a hierarquia celeste poderia ser dividido em três partes primordiais: a primeira delas, a modo de prolegômeno para a análise das hierarquias celestes; a segunda parte, uma análise contemplativa dos seres individuais das hierarquias em si; e, por fim, a terceira parte, a qual lida com problemas advindos da interpretação proposta. Ou seja, uma parte trata de problemas filosóficos relativos aos anjos, bem como princípios interpretativos; a segunda trata de uma interpretação alegórica dos seres angélicos a partir de seus nomes bíblicos (o que abrirá uma importante porta para a contemplação mística dos seres angélicos), e por fim, a

²³⁴ The characteristics of the Dionysian hierarchies may be summarized as follows: 1) hierarchy is the reality intended by God for the two worlds of creation intelligible (the angels) and sensible (humans); 2) and is thus the full expression of Providence for that world, the analog of God. 3) as the icon of Providence it is necessarily an object of contemplation, because 4) it carries the gnosis of God and so communicates a share in his "mind". The mind of God being love, 5) a hierarchy is therefore a community, a single corporate organism bound together by the exercise of a loving and mutual providence whose origins and enabling power come directly from God. 6) This corporate element means that the given creature, angel or human being, discovers its salvation and deification as the member of a community. The path to *hénosis* lies through and within the hierarchy, not outside of it. Dionysius has no "alone to the alone". His vision is, speaking sociologically, centripetal. There is, though, 7) a place for individual's enjoyment of union with God in Christ. This is indicated by hierarchy's function as microcosmos.

terceira a modo de resposta a possíveis objeções. A primeira parte e a terceira parte, portanto, seriam mais teóricas e a segunda, contemplativa.

Começamos pelo começo. E o começo da análise da CH não poderia deixar de retomar alguns pontos primordiais do que já tratamos nessa pesquisa.

Lemos na Epístola número dez que “*verdadeiramente o visível é imagem (eikón) do invisível*” (Ep. 10 1117B). De tudo quanto tratamos sobre a filosofia de Dionísio no primeiro capítulo desta pesquisa, é importante que se diga: esse filósofo não é um fisicista. Seu interesse na ordem do mundo, das coisas visíveis é somente um: afirmar peremptoriamente que essas coisas apontam para o inteligível. Paul Rorem usa tal trecho para reiterar sua teoria de que as cartas seriam uma espécie de introdução a todo o *Corpus*, pois condensam os assuntos tratados (ROREM, 1993, p. 28). Nesse mesmo sentido, as palavras de René Roques,

O universo sensível será então considerado como um campo de símbolos que podem e devem introduzir as inteligências humanas ao mundo inteligível que constituem a vida da Igreja, das essências angélicas e da Divindade (ROQUES, 1954, p. 53).²³⁵

Essas palavras são importantes, pois indicam o caminho que trilhamos desde o início desta pesquisa: do sensível ao inteligível. Ademais, corroboram uma importante faceta sobre o *Corpus Dionysiacum*: a hierarquia celeste como primeiro tratado. Seus capítulos iniciais são importantes mostras disso. Afinal de contas porque apor como primeiro tratado do CD o *De Coelesti Hierarchia*? Por que os anjos? Veja-se, temos muitas indicações internas de que o *De Coelesti Hierarchia* antecede o *De Ecclesiastica Hierarchia*, e que o *De Divinis Nominibus* antecede a *De Mystica Theologia*. O caminho então seria mostrar a hierarquia celeste como modelo para a hierarquia eclesiástica. Após isso, demonstrar a teoria dos nomes divinos (catafaticismo e apofaticismo), para somente então explanar a união mística. O começo, então, é um caminho anagógico de um modelo para a “*nossa hierarquia*”. Após, o mundo como revelação de Deus; por fim, o ápice com a união.

Vejamos então como Dionísio explana a hierarquia celeste. Aconselha-se que as próximas páginas sejam lidas concomitantemente ao tratado em si, constante no apêndice dois, pois o detalhamento se dá na análise do texto explanado.

²³⁵ L'univers sensible sera plutôt considéré comme un champ de symboles qui peut et doit introduire les intelligences humaines au monde intelligible que constituent la vie de l'Église, les essences angéliques et la Divinité.

5.6.1. Capítulo 1 da CH.

O início do tratado traz temas recorrentes na obra, bem como conceitos importantes para o que já entabulamos. Desses temas principais deste primeiro capítulo, poderíamos já citar a luz; a anagogia; a recepção e transmissão das iluminações.

Quanto a esse cenário, de maneira geral, um trecho essencial para a compreensão do que passaremos a expor se encontra em *De Ecclesiastica Hierarchia* I, 4:

[Deus] concedeu a hierarquia para salvação [sotería] e divinização [théosis] de todos os seres racionais [lógikón] e inteligíveis [noerón]. A deu de forma imaterial e inteligível aos bem-aventurados do mundo superior [hyperkósmos²³⁶] (porque Deus não os move exteriormente até as coisas divinas; mas sim, inteligivelmente [noetós], desde dentro [héndothen] iluminando-lhes [elámpsis] de um querer mais que divino em uma luz pura e imaterial). Quanto a nós, o dom que os seres celestes receberam, unido e simplificado, a tradição das Escrituras Sagradas nos transmite divinamente de maneira adequada a nós, ou seja, por meio de símbolos múltiplos, variados e compostos. (EH, I, 4 376B).

Já tratamos sobre a divinização e salvação nas páginas anteriores. Além disso, digno de nota novamente, é a demarcação de que a hierarquia foi instituída por Deus para que se assegure essa salvação e divinização. Quanto aos anjos, isso se dá de maneira imaterial, por via de entendimento, de dentro para fora; quanto a isso também já nos dedicamos nessa pesquisa. O que surge então é o próximo passo na cadeia das iluminações transmitidas por meio da hierarquia: os seres humanos, a hierarquia eclesiástica, a qual Dionísio chama de “nossa hierarquia”.

O conhecimento nessa última esfera já não é imaterial e direto, mas antes, mediado pelos sentidos. Não há uma iluminação direta – própria e privilegiadamente interior – mas antes, de fora para dentro. Nesse nível, Dionísio afirma que é necessário que a iluminação seja adequada àquele que a recebe. Em assim sendo, é necessário que as iluminações sejam simbólicas, ou seja, por meio de imagens que representam outras realidades; temos então a questão do ícone/símbolo. É com esse cenário que se abre *O Corpus Dionisyacum* no primeiro capítulo do *De Coelesti Hierarchia*.

²³⁶ Viu-se no capítulo anterior como este termo já foi usado por Gregório de Nissa para se referir ao local de habitação dos anjos. Dionísio por certo tinha conhecimento disso.

O primeiro parágrafo da obra traz importantes temas. O assunto principal não é outro que não processão, permanência e retorno (LUIBHEID & ROEM, 1987, p. 145). E isso entendido como luz ou brilhante manifestação divina (*photophaneías*). Tal parágrafo é aberto e fechado com citações bíblicas. Vemos aqui claramente um tema filosófico caro ao neoplatonismo sendo justificado e embasado pela Escritura Sagrada sob a pena de Dionísio.

O segundo parágrafo também inicia-se com uma surpreendente afirmação: Jesus é identificado como a luz do Pai (*to patrikon phôs*), pela qual se tem acesso ao próprio Pai. Vemos algo que já mencionamos nesta pesquisa: a centralidade da ação de Jesus Cristo. Aqui ele é identificado com a luz divina que proporciona o retorno, ou seja, nele residem a processão e o retorno.

Após essa introdução dos temas, conclama-se para que se elevem os olhos – olhos imateriais do entendimento – às hierarquias celestes, que as escrituras sagradas revelam de modo simbólico e anagógico. Mas tal olhar é, antes, um olhar para o raio puro divino. Vemos assim uma importante acepção acerca da anagogia. O olhar do entendimento conclama à contemplação das realidades inteligíveis criadas por Deus, sendo este a fonte destes seres, causa de sua existência e foco último da referida anagogia. A contemplação dos anjos é caminho à união com Deus.

Aquilo que Dionísio chama aqui de raio divino, não perdendo nada de si quando da processão, manifesta-se adequadamente à cada ser, ou seja, à medida de suas capacidades de receber tal iluminação. Não por menos – tendo em vista o dito acima acerca da capacidade da inteligência humana, a saber, o de não receber o conhecimento diretamente, de maneira inteligível, mas, antes, mediada pelos sentidos – as iluminações recebidas pelos seres humanos são simbólicas e anagógicas. O raio divino “esconde-se” ou acomoda-se (*perikekalymménos*) ao receptor. Portanto, é necessário que a revelação do inteligível se dê de maneira simbólica, adequada à nossa material capacidade.

Como já dito, nossa hierarquia foi estabelecida em imitação (*mímesis*) à celeste. Entretanto, os seres inteligíveis revestiram-se de formas e símbolos para que seja possível uma anagogia que parte do sensível e chega ao inteligível. Há aqui claramente uma menção às alegorias constantes nas Escrituras. Aquilo que está ali registrado possui um significado mais profundo do que aquele de primeiro plano. É necessário uma tal contemplação para que se chegue ao real significado dos seres celestiais. Os símbolos foram estabelecidos como imagens sensíveis de uma

realidade inteligível, à espera de contemplação que proporcionará um retorno excelente e à união com a causa primeira.

Vale remarcar de início, ainda neste sentido de anagogia e imitação, as palavras de Bellini, de que a hierarquia angélica é modelo de imitação para a hierarquia eclesiástica (BELLINI, 2009, p. 176). Cardedal caminha na mesma direção ao afirmar que estas alusões servem de introdução à EH e sua atividade (CARDEDAL, p. 105, 2007); Luibheid & Rorem partilham da mesma opinião (LUIBHEID & ROEM, 1987, p. 147). O contexto monástico do *Corpus Dionysiacum* revelará uma importância capital a tal noção: em última instância o monge deseja ser como um anjo, ou em outras palavras, participar plena e permanentemente de sua realidade celeste.

5.6.2. Capítulo 2 da CH.

O segundo capítulo é um detalhamento dos princípios entabulados inicialmente. A seguinte frase é notória nesse sentido:

Não podemos imaginar aquelas inteligências celestes com muitos pés e rostos, de forma parecida a bois ou como leões selvagens. Não possuem bicos curvos de águias, nem asas ou penas de pássaros. Não as imaginemos como rodas de fogo pelo céu, tronos materiais nos quais se senta o rei dos céus, cavalos de várias cores, capitães brandindo espadas [...] (CH II, 1 137A).

Essas são claras referências às aparições angélicas na Bíblia. Dionísio afirma que não se pode conceber tais aparições como de fato sendo a real natureza angélica. É nesse sentido que se concebe o símbolo ou alegoria. Afirma o filósofo que se a real intenção do texto bíblico fosse a descrição exata dos anjos, dever-se-ia utilizar elementos mais nobres, imateriais ao invés de imagens ínfimas. Há inclusive uma reprimenda, cheia de ironia, pois se as imagens fossem exatas, ter-se-ia uma realidade celeste cheia de mugidos, revoada de pássaros e rosnados de leões ou relinchos de cavalos (CH II 2, 137 D). Mas o que é mais importante é que Dionísio afirma, ao contrário, que tais símbolos são os mais apropriados para que aquele que os contempla perceba, desde logo, que se tratam de uma outra realidade, ou seja, que é preciso elevar-se a algo mais excelente. Em uma palavra, tais símbolos, à primeira vista, os mais absurdos, são, na realidade, os mais apropriados à anagogia.

Justamente por mostrarem que uma realidade mais excelsa e elevada, não poderia ser realmente retratada como animalesca.

Nesse mesmo sentido, tem-se já outro assunto importante que já apareceu neste capítulo, a saber, as teologias positiva e negativa – já tratadas nesta pesquisa. O princípio presente aqui, quanto aos anjos, é o mesmo: “*as dessemelhanças servem melhor que as semelhanças para elevar nossa mente*” (CH II, 3 141A). Nesse mesmo sentido, a noção de iniciação hierárquica é importante – conforme vimos acima – pois o conhecimento é repassado àqueles capazes de compreendê-lo, enquanto que ao não iniciado, permanece inacessível (CH II 2, 140B).

Vários exemplos são dados nesse sentido sobre os símbolos dessemelhantes, não apenas no aspecto “físico” – como dito acima a descrição feita a partir de animais –, mas também em outros aspectos, como, por exemplo, instintos ou intemperança: tais termos são símbolos dessemelhantes e é necessária uma reflexão e contemplação para que se possa reconhecer seu real significado na medida do possível, ou seja, uma anagogia à medida que seja possível aplicar adjetivos a seres inteligíveis a partir de termos sensíveis. Veremos tal cenário em detalhes quando da análise contemplativa de tais seres, nas páginas a seguir. Em uma palavra, a teologia negativa aplicada a Deus, possui o mesmo princípio a ser aplicado às realidades angélicas. “*Portanto, não é nada absurdo, representar também os seres celestiais com as desiguais semelhanças inverossímeis*” (CH II 5, 145A).

Ainda quanto ao ponto, relembremos que imagens que possam parecer mais adequadas a realidades superiores – e.g. resplendor luminoso, vestes douradas, vozes de trovão – são mais “perigosas”, pois podem levar àquele que as contempla a conceber tais seres nessa real imagem. Os símbolos dessemelhantes, por outro lado, de pronto, exigem uma reflexão mais apropriada e, portanto, são mais convidativos à anagogia.

Mas ainda assim há uma possível teologia positiva. Bellini condensa bem a questão ao afirmar ser necessário contemplar tais símbolos em recorrendo a possíveis correspondências no mundo sensível a fim de capturar suas verdadeiras propriedades (BELLINI, p. 176, 2009). O capítulo XV da CH está repleto desse tipo de contemplação. A título de exemplo, quando analisa a figura do leão – representação bíblica de uma realidade angélica – afirma Dionísio que isso revela seu domínio, poder, o indomável, etc. Cabe ao intérprete alcançar tais sentidos espirituais.

5.6.3. Capítulo 3 da CH.

O capítulo terceiro da CH inicia-se com a célebre frase analisada anteriormente, ou seja, a afirmação de que a hierarquia é uma ordem sagrada, um saber e uma atividade. Há também, de pronto, a ideia da iluminação divina que se distende à criação na medida das capacidades individuais em recebê-la; este cenário tem um fim: a semelhança (*aphomóiosis*) e união (*hénosis*) com Deus, que nada mais é do que a perfeição: união e imitação de Deus, que se dá em se transmitindo as iluminações recebidas aos próximos na escala, sendo assim, manifestação da providência e do amor divinos, conforme vimos nas páginas precedentes.

Para além desses tópicos já tratados, o capítulo em comento traz outra concepção importante de Dionísio quanto às hierarquias, a saber, o reforço da atividade hierárquica em uma via de duas mãos, por assim dizer. Vemos nesse capítulo claramente a aplicação do princípio.

Ora, a ordem hierárquica, como tal, estabelece que uns sejam purificados e outros purifiquem (*kátharsis*); e que uns sejam iluminados (*photismós*) e outros iluminem; e que uns sejam aperfeiçoados (*teléiosis*) e outros aperfeiçoem. Imitar-se-á, assim, a Deus da maneira que convenha a cada um seu modo. (CH III, 2)

O leitor deve se lembrar daquilo que foi afirmado sobre a atividade hierárquica, no sentido de ser um duplo caminho, ascensional e descensional. A luz que desce da Tearquia é causa de ascensão daqueles que a recebem; ascensão contemplativa dessas luzes. As luzes que descem na ordem hierárquica – por meio daqueles que se fazem cooperadores da divindade – são causa da ascensão. Os três níveis dessa vida contemplativa – para relembrar as palavras de Cardedal acima citadas –, a saber, purificação, iluminação e perfeição, são operados adequadamente em cada ordem. Três operações realizadas adequadamente por cada respectiva ordem hierárquica.

É importante destacar que Dionísio traz estas questões quando está tratando dos aspectos constitutivos da hierarquia. A hierarquia que tem como fim a união e imitação a Deus, ou seja, é um princípio muito superior a uma mera instituição organizacional. Antes, é revelação da própria divindade adequadamente a cada um, é revelação de sua providência e amor (*philantropia*). É sinal da comunhão (*koinonia*)

dos participantes: uns com os outros, e principalmente com Jesus Cristo, fonte de toda luz e hierarquia, a própria luz da Tearquia (CH I 1, 121A).

Tendo apresentado estes três capítulos iniciais, os quais mostram os princípios a que Dionísio está atrelado em sua concepção, o autor poderá, então, tratar de apresentar as hierarquias angélicas e suas características individualizantes. Paul Rorem traz um resumo importante sobre o cenário:

Assim, os três primeiros capítulos da Hierarquia Celestial servem como prefácio para o restante do tratado, bem como para a Hierarquia Eclesiástica. Esses capítulos introduzem o material que dá forma fundamental à hierarquia celeste e à hierarquia humana: processão e retorno; um método para interpretação de símbolos materiais; e uma definição funcional de hierarquia como imitação da própria atividade de Deus de purificação, iluminação e perfeição (ROREM, 1993, p. 59)²³⁷

Rorem traz os pontos fundamentais dos aspectos introdutórios da obra. Vejamos como, então, tais princípios são aplicados na análise dos seres angélicos.

5.6.4. Capítulo 4 da CH.

Em tal capítulo passa-se à segunda parte do tratado, ou seja, após a entabulação dos princípios interpretativos, inicia-se a contemplação das realidades angélicas propriamente. A primeira questão a que se propõe o filósofo é verificar o significado do nome “anjo”. O início do parágrafo é já revelador que tal problema analisado se trata de uma contemplação de realidades superiores. Tal contemplação deve ser feita com olhos superiores a este mundo (*yperkosmíois ophthalmois*) – clara menção à reflexão inteligível de um mundo elevado, termo este já tratado neste estudo²³⁸ – e elevaria a mente à divina simplicidade de tais seres, e por fim, atingiria o cume com a origem de toda ciência hierárquica, a saber, ao próprio Jesus Cristo (CH IV, 1 177B-C).

²³⁷ Thus The Celestial Hierarchy's first three chapters serve as a preface to both the rest of the treatise and to The Ecclesiastical Hierarchy. These chapters introduce material that forms the foundation of the heavenly and the human hierarchies: procession and return, a method for interpreting material symbols, and a functional definition of hierarchy as imitating God's own activity of purification, illumination, and perfection.

²³⁸ Lembremos a acepção tradutiva de Colm Luibheid – trazida por Paul Gavriluk – de que tal termo seria bem compreendido como uma capacidade de ver Deus em todas as coisas (GAVRILYUK, 2012, p. 97).

Este primeiro parágrafo demonstra também a importância dessa escala contemplativa, mostrando a realidade angélica como que um caminho obrigatório nas contemplações anagógicas. Algo como que um acostumar o olhar para este mundo superior. Há aqui um desvelar de uma profunda tradição contemplativa. Dionísio, em seguida, argumenta sobre como os anjos estão mais próximos a Deus, sendo seres de dignidade ontológica superior aos seres humanos; preenchem a lacuna ontológica, por assim dizer, da criação, entre a causa primeira e os seres materiais, ainda que racionais. Ora, é justamente por isso que recebem o nome de anjo: “*aqueles que primeiro participam da divindade, dela recebem as iluminações (élampsis) e as transmitem*” (CH IV, 2 180B). *Ángelos* é primeira e essencialmente alguém que porta uma nova, um mensageiro²³⁹. É nesse sentido que diversos exemplos bíblicos são dados, como a lei mosaica sendo dada por um anjo; os anjos como conselheiros de profetas, ou mesmo indicando a interpretação correta de determinada profecia.

O parágrafo terceiro deste capítulo traz um importante problema, um ponto fulcral entre tudo o que Dionísio adota acerca da relação entre filosofia neoplatônica e teologia cristã: Deus se manifestaria *diretamente* aos cristãos, ou só e necessariamente pela hierarquia – passando pelos anjos?

A resposta de Dionísio a essa pergunta encerra sua aproximação ao neoplatonismo e sua solução é uma só: somente pela hierarquia e não diretamente (CH IV 3, 180C²⁴⁰). E aqui, e somente aqui, talvez Martinho Lutero tenha razão quando afirma que Dionísio mais “*platoniza que cristianiza*” (*Cativeiro Babilônico da Igreja* 6, 562). A lei da mediação necessária de Proclo aqui se faz sentir fortemente²⁴¹. Ao responder essa questão, Dionísio entra em conflito com alguns preceitos básicos do cristianismo, como, por exemplo, a noção de que o Espírito Santo de Deus habita nos cristãos²⁴² e que o próprio Espírito Santo os levaria a toda a verdade, nas palavras de Jesus Cristo²⁴³. Ou seja, o próprio Deus agindo diretamente nos cristãos na pessoa do Espírito Santo.

A título de exemplo da tradição cristã, vemos que Agostinho concebe alguns seres humanos como tendo uma revelação excepcional de Deus, como Moisés

²³⁹ Dicionário Bailly de grego. Disponível em <https://outils.bibliissima.fr/en/eulexis-web/> acesso em 03/10/2022.

²⁴⁰ *Oudeí heórate, oudé dpsetai*: ninguém viu, ninguém verá [a Deus sem intermediários (*ámesos*)].

²⁴¹ Teologia Platônica 4, 16.

²⁴² 1 Coríntios 6:19: “*Acaso não sabem que o corpo de vocês é santuário do Espírito Santo que habita em vocês, que lhes foi dado por Deus, e que vocês não são de si mesmos?*”.

²⁴³ João 16:13: “*Mas quando o Espírito da verdade vier, ele os guiará a toda a verdade.*”

ou Paulo (*Gen. ad litt.* 12, 26-27). Ademais, já era notório no trilhar ortodoxo a noção de que o Espírito Santo é Deus pleno, que age plenamente nos cristãos²⁴⁴.

Eis a força da hierarquia em Dionísio. Uma possível resposta do Areopagita a tal problema se daria no seguinte sentido: a hierarquia é revelação do próprio Deus. Não por menos, a hierarquia seria uma lei estabelecida por Deus em que há o estabelecimento do meio apropriado para recebimento e transmissão das iluminações, ou seja, de Jesus. Assim, o Espírito Santo em nós se daria por meio das iluminações mediadas pela hierarquia. Mas essa é apenas uma hipótese, que, em última análise, não responde plenamente ao problema.

A seguir, o texto elenca brevemente um tensionamento nessa questão – antevendo, parece-nos, a polêmica – ao afirmar que a lei veterotestamentária foi dada a Moisés por meio de anjos e não diretamente por Deus. Bellini afirma que a ideia de que Deus havia dado a lei a Moisés por meio de anjos não se encontra explicitamente na Escritura Sagrada, mas deve-se a um judaísmo tardio e advém do conceito de “Anjo do Senhor”, que indicava a manifestação de Deus (BELLINI, 2009, p. 181). Luibheid & Rorem opinam no sentido de que o problema é parcialmente resolvido pela possibilidade de se chamar a Moisés de um anjo, tendo em vista que, como em todas as hierarquias, ele é também um “anunciador” ou mediador, ancorando-se em CH 12 293A, EH 7 561C, 564A. (LUIBHEID & ROREM, 1987, p. 158). Essa segunda opção, é menos verossímil – afinal, Moisés é um ser humano; entretanto, encerra uma importante possibilidade: a ideia de um caminhar filosófico ascensional de uma tal medida que tornará os seres humanos semelhantes aos anjos.

Uma única exceção a tal cenário seria a própria *hénosis*, a união com Deus, tratada no *De Mystica Theologia*. Entretanto, apesar de haver contato, o próprio cenário é de uma não-visão, silenciosa, para além do conhecimento, de puro desfrute, e não necessariamente de recebimento de alguma mensagem especial, por exemplo. O cenário da união é outro que o da transmissão hierárquica²⁴⁵. O ponto é o de que Dionísio compreende a comunicação como *visão*. Deus se manifestar diretamente seria sinônimo de Deus ser visto diretamente. A um ser tal visão seria impossível, dada a própria natureza do divino. Portanto, seria necessário Deus se adequar à capacidade receptiva de cada um; esse adequar-se seria justamente a hierarquia.

²⁴⁴ Veja as discussões de Basílio Magno, em especial, seu *Tratado sobre o Espírito Santo*, capítulo 16.

²⁴⁵ Talvez por esse motivo Paulo de Tarso tenha afirmado que: “Foi arrebatado ao paraíso; e ouviu palavras inefáveis, que ao homem não é lícito falar” (2 Coríntios 12:4).

Há um problema adicional nessa questão que não pode ser ignorado: a clareza da teologia cristã e do texto bíblico em afirmar que “*há um só Deus e um só mediador entre Deus e os homens: o homem Cristo Jesus*” (1 Timóteo 2.5). Essa declaração coloca a mediação de Cristo em um patamar singular, não apenas no sentido de ser exclusiva, mas também de ser essencialmente distinta de qualquer outro tipo de mediação.

A resposta a esse problema pode ser encontrada na diferenciação dos níveis de mediação apresentados pela tradição cristã e, em certa medida, pela teologia de Dionísio. A mediação de Cristo opera em um nível redentivo, relacionado diretamente à salvação, ao perdão dos pecados e à reconciliação entre Deus e a humanidade. A tarefa mediadora de Cristo é única e incomparável, conforme enfatiza o próprio Dionísio ao descrever sua obra como divino-humana (Ep. IV). Essa obra redentora é possível porque Cristo possui tanto a natureza divina quanto a humana, o que lhe permite atuar como ponte perfeita entre Deus e os homens.

Em contraste, a mediação desempenhada pelos anjos, conforme Dionísio, opera em outro nível, mais específico e funcional. Os anjos não são mediadores redentores, mas sim mediadores de iluminações e guias para a ascensão espiritual dos seres humanos. Sua função é auxiliar na compreensão das verdades divinas e na progressão hierárquica em direção a Deus. Esse tipo de mediação, embora importante, está subordinado à mediação única e universal de Cristo.

Ademais, é importante observar que os anjos, por mais elevados que sejam em sua natureza, carecem de um atributo essencial para a obra redentora: a divindade. A tarefa salvífica exige uma comunhão ontológica com Deus que os anjos, como criaturas, não possuem. Essa limitação ontológica impede que qualquer anjo ou ser celestial atue como mediador salvífico no sentido pleno. Apenas Cristo, sendo verdadeiro Deus e verdadeiro homem, possui a capacidade de realizar tal tarefa.

Essa diferenciação entre níveis de mediação reflete a estrutura hierárquica da criação conforme concebida por Dionísio. A hierarquia angelical desempenha um papel importante na ordem cósmica, mas jamais substitui a centralidade de Cristo. Na visão do Areopagita, toda mediação angelical é derivativa e aponta para a mediação superior e absoluta de Cristo. O parágrafo inicial da CH é prova clara disso. Nesse sentido, os anjos não competem com Cristo, mas servem como instrumentos que participam, de forma limitada, no desígnio divino de conduzir os seres humanos à luz divina, ou seja, ao próprio Jesus.

Portanto, ao abordar a mediação hierárquica em Dionísio, é essencial reconhecer essas distinções teológicas fundamentais. A tarefa redentiva e única de Cristo não é, de forma alguma, diluída ou comprometida pela existência de mediações subordinadas. Pelo contrário, essas mediações refletem a ordem divina e a pedagogia espiritual, que utilizam instrumentos apropriados para guiar os seres humanos em sua jornada ascensional, sempre subordinados à obra consumada e insubstituível de Cristo.

5.6.5. Capítulo 5 da CH.

O capítulo cinco trata de um corolário dos problemas tratados no capítulo anterior, a saber, por que todos os seres celestiais são chamados de anjos, já que existem diversas ordens?

A resposta a esse problema é relativamente simples: as ordens hierárquicas superiores possuem todas as “*iluminações (elámpsis) e poderes (dýnamis)*” (CH V 1, 196B) das ordens inferiores. Já vimos acima que, propriamente, “anjo” é somente a classe hierárquica de grau ínfimo. Entretanto, os demais também são referidos nas Escrituras Sagradas por esta denominação. A este problema Dionísio responde: os superiores possuem todas as iluminações e poderes dos inferiores, portanto, não é inadequado chamá-los também de anjos. Já o oposto não é verdadeiro; um Arcanjo, por exemplo, não pode ser chamado de Querubim, pois não possui o mesmo grau deste último, nem suas iluminações ou seus poderes.

5.6.6. Capítulo 6 da CH.

Este sexto capítulo é o início da análise contemplativa das hostes angélicas diretamente. Nos dois capítulos precedentes tal análise já começara, mas lidando ainda com algumas questões prévias, como visto, a contemplação do significado e aplicação geral do nome “anjo”. Agora, Dionísio volta-se a afirmações que farão do *De Coelesti Hierarchia* um marco na história da angelologia oriental e ocidental, a saber, a contemplação do ordenamento angélico triádico.

Qual a fonte do Areopagita? Afirma Dionísio que transmitirá o que aprendeu dos “*santos teólogos*” (os escritores bíblicos); ademais, conclama a autoridade de seu mestre Hieroteu. Esse mestre teria organizado os nomes bíblicos em três graus de

três ordens. Antes de tratarmos de Hieroteu, convém uma palavra sobre este capítulo e sua influência.

Dionísio em seu pseudônimo se afirma como vivendo e escrevendo na era apostólica. Afirma neste trecho que “*nada tenho a dizer por mim mesmo*” (CH 6 1, 200C), como dito, somente transmitindo um conhecimento revelado pela Escritura – a tradição escrita –, bem como de um certo Hieroteu – que Rorem interessantemente traduz como um tipo de tradição não escrita, um alguém que estaria entre Dionísio e o apóstolo Paulo. Repare o leitor que não por menos há um fundamento muito forte em tais afirmações. Tradição bíblica e eclesiástica. Menção às ordens explanadas na bíblia, acrescidas de uma organização proveniente de um mestre iniciático. Não por menos, haverá uma autoridade quase que absoluta em tal organização.

Quem então seria Hieroteu? Há neste trecho somente uma pequena menção, ao passo que no *De Divinis Nominibus* há maior detalhamento. Para não nos alongarmos no assunto, somente um dado é importante. Afirma Dionísio que Hieroteu escrevera um tratado chamado “*Elementos de Teologia*” (648A; 681A). Ademais, vimos acima que a organização triádica dos nomes angélicos bíblicos foi feita por esse mestre. Tais pistas já são suficientes para nos mostrar uma menção à Proclo. Esse filósofo possui um tratado chamado exatamente de “*Elementos de Teologia*” bem como, dá grande influência à organização metafísica triádica, como já mencionado nesta pesquisa.

Esse é mais um indicador preciso daquilo que, reiteradamente, temos trazido nestas páginas. A intenção de Dionísio de mesclar duas vertentes, *a priori*, distintas: filosofia (neo)platônica e tradição cristã. O princípio científico filosófico das tríadas é aplicado à nomenclatura angélica bíblica. Ao fim e ao cabo, aqui, novamente, há um esforço do Pseudo-Areopagita por mesclar as duas tradições, reafirmando sua compatibilidade ou total cientificidade filosófica da doutrina cristã. Cumpre salientar, neste ponto, a acurada afirmação de Paul Rorem de que a Bíblia fornece sim nove nomes aos seres celestes, mas não há no texto sagrado qualquer sistematização disso e menos ainda as relações entre tais seres (ROREM, 1993, p. 62). A precisa sistematização das ordens triádicas – dois termos extremos ligados por um intermediário – bem como suas relações só se dará nas reflexões de Jâmblico e Proclo. Cardedal chega a se perguntar: “*Não está Dionísio desvelando seu pseudônimo e declarando-se discípulo de Proclo?*” (CARDEDAL, 2007, p. 124, nota

1)²⁴⁶. Portanto, é unindo duas tradições que Dionísio possui material para uma total explanação de seu quadro. Sua pseudo-apostolicidade dará azo a uma autoridade quanto a isso, inimaginável, tornando seus escritos quanto ao ponto quase inquestionáveis na posteridade.

Após isso há, então, as primeiras análises, a modo de apresentação somente, das classes e ordens angélicas e suas características. Relembremos:

1.^a tríada (mais elevada)

Serafins

Querubins

Tronos

2.^a tríada (intermediária)

Dominações

Virtudes

Potestades

3.^a tríada (inferior)

Principados

Arcanjos

Anjos

Há, neste momento, um pequeno detalhamento da primeira tríada: o primeiro grupo está sempre unido a Deus, sem intermediários; ao redor da Tearquia, estão mais próximos da causa primeira que os demais. Seus membros gozam de igual estado, são os mais divinizados e recebem, antes de quaisquer outros, as iluminações da Tearquia. Por fim, encerra o capítulo somente mencionando as demais ordens e classes.

²⁴⁶ No está Dionísio desvelando su pseudónimo y declarándose discípulo de Proclo, gran maestro de la escuela neoplatónica de Atenas en el siglo V?

5.6.7. Capítulo 7 da CH.

Este capítulo é o início da análise contemplativa da primeira tríada da hierarquia celeste. Dionísio afirmou anteriormente (CH VI 1, 200C) que dada a realidade excelsa dos anjos, não nos é possível conhecê-los adequadamente, a não ser por intermédio da revelação dada pela Tearquia. Nesse ponto, os nomes fornecidos pelas Escrituras Sagradas são o material a que nos é possível acessar para tal contemplação, ou melhor, como já dito, são a própria revelação advinda da divindade sobre tais seres.

É importante que se diga novamente: Dionísio toma do neoplatonismo os princípios metafísicos triádicos – a organização de seu mestre Hieroteu – mas as propriedades individuais de tais seres são manifestas pela tradição cristã. É esta tradição que dá azo à contemplação anagógica dos seres celestes que será tão importante para a posteridade.

Pondo de maneira clara: a análise contemplativa dos seres celestes têm como material seus nomes próprios. São estes nomes dados pela Bíblia que Dionísio contemplará. São eles que mostram as propriedades dos seres em análise. Cardedal mostra a importância disso no ambiente local de então:

Os diferentes nomes de anjos respondem a funções ou realidades distintas. É frequente entre os orientais esta vinculação nome-coisa ou pessoa. [...] Para Eusébio (Mist. Ecl. 2.17) os nomes são espelhos de realidades. Orígenes (Contra Celso, I 25, 705ss) faz uma exegese de nomes de arcanjos. Gregório Nazianzeno (Or. 30, 16,125ss) foi o primeiro a escrever um livro sobre “os nomes de Cristo” (CARDEDAL, 2007, p. 125 nota 2).²⁴⁷

É importante que se repise: os nomes dados pela tradição bíblica, portanto revelados, são aqueles que serão os meios contemplativos. João Escoto Erígena assim se manifesta e aclara a questão:

Finalmente, [podemos dizer que], não são as virtudes ou atributos angélicos que nos instruem sobre seus nomes, mas antes, é o nome em si que traz a

²⁴⁷ Los diferentes nombres de ángeles responden a funciones o realidades distintas. Es frecuente entre los orientales esta vinculación nombre-cosa o persona. [...] Para Eusebio (Mist. Ecl. 2.17) los nombres son espejos de realidades. Orígenes (Contra Celso, I 25, 705ss) hace exégesis de nombres de arcángeles. Gregorio Nacianceno (Or. 30, 16,125ss) fue el primero en escribir un libro sobre "los nombres de Cristo".

natureza e a qualidade das virtudes. (João Escoto Erígena, *Comentário à Hierarquia Celeste apud CHASE*, 2002, p.177)²⁴⁸.

Há somente um acréscimo a isso que será explorado no último capítulo da CH, a saber, a questão da simbologia presente nas descrições bíblicas sobre os anjos. Por exemplo, as imagens dos anjos como animais ou mesmo o formato de suas vestes serão também objeto de contemplação. Mas nos dedicaremos a isso detalhadamente quando chegarmos ao capítulo 15 da CH, logo abaixo. Por ora, a análise individual das hierarquias tem como material suas nomenclaturas bíblicas.

Como dito, a reflexão então se inicia pelas mais elevadas das hierarquias; e nessa hierarquia os primeiros membros são trazidos: o *serafim* (*seraphim*), o *querubim* (*queroubim*) e os *tronos* (*thrónon*).

Quanto ao primeiro destes seres, o serafim, afirma Dionísio que tal nome significa *inflamado* ou *enfervecido* (*emprestés*), conclamando uma tradição hebraica. Querubim significa “*pleno de conhecimento*” (*plethos gnóseos*) e “*efusão de sabedoria*” (*kýsin sophías*) (CH VII, 1 205B).

As características do serafim – advindas desse nome, portanto – são o incessante movimento, um calor permanente, o movimento contínuo. Ademais, lemos também sobre uma capacidade de purificar seus subordinados com calor e raio luminoso. Poderíamos aqui retocar a imagem das revoluções em volta da causa primeira. Tal proximidade e tais revoluções tornam o serafim enfervecido, quente.

Quanto aos querubins, diz-nos que seu relevo e preponderância encontra-se em sua capacidade de “*conhecer e ver a Deus*” (*tó gnostikón auton kai theoptikón*) (CH VII 1, 205C). Tal contemplação lhes ilumina, lhes enche de sabedoria. Compartem com os próximos na escala tais conhecimentos.

Por fim, os tronos revelam uma estabilidade fundamentada em seu tender às coisas sublimes e afastar-se de vilezas. Firme estabilidade ao alto são suas marcas prementes (CH VII 1, 205D).

Feita essa análise acerca dos nomes próprios de cada ordem, Dionísio passa a analisar em que consiste essa hierarquia. No primeiro plano, salienta a “*altura*” ou “*profundidade*” de tais seres. Verdadeiramente próximos ao primeiro

²⁴⁸ Finally [we can say that], it is not angelic virtues or attributes that instruct us concerning the name, but rather that the name itself brings out the nature and quality of the virtues.

princípio, são realmente elevados e sublimes. Sua categoria de ser revela o mais alto grau de perfeição possível às criaturas, manifestada na capacidade de seu ser de estar em contato com Deus e receber seus dons. Tal perfeição é justamente advinda de sua proximidade e intimidade, por assim dizer, com a Tearquia. São enfeverados, cheios de conhecimento e fortemente assentados nesta posição. Revelam um estado beatífico de pura contemplação – sem intermediários – da bondade e beleza primeira manifestada à criação. Tal proximidade, como já dito, não se dá em termos de espaço, mas antes, como bem afirma Rorem, por sua capacidade de receber mais da presença divina (ROREM, 1993, p. 64). Dionísio remarca mais de uma vez que tal estado é totalmente livre de qualquer tipo de materialidade.

Nas próximas linhas há uma importante afirmação acerca de Jesus: tais seres foram dignos de entrarem em comunhão com Jesus (*Iesou koinonía*). Cardedal afirma que aqui é uma das poucas vezes em que ocorre essa menção a Jesus no *De Coelesti Hierarchia*, ao passo que no *De Ecclesiastica Hierarchia* ela é recorrente (CARDEDAL, 2007, p. 129). René Roques salienta que tal aparição – que foca na natureza divina de Jesus e deixa de lado aspectos da relação da natureza divina com a natureza humana – deu azo, juntamente a outros textos, à leitura de Dionísio enquanto monofisista, algo tão comum em seu tempo e espaço sírio (ROQUES, 1954, p. 319-329). O que nos parece primordial quanto ao caso é o fato de que Dionísio faz questão de lembrar aquilo que disse no início do tratado: Jesus enquanto princípio de toda hierarquia. Não por menos a primeira e mais elevada hierarquia, ao não ter intermediários, recebe diretamente de Jesus suas iluminações.

Remarquemos também algo importante: essa primeira hierarquia recebe diretamente da Tearquia a purificação, a iluminação e a perfeição (CH VII, 3 209D). Dado que seriam seres tão elevados, em que consistiria tais atividades? Em nada que não no aprofundamento de seu estado. Os três termos seriam um maior conhecer, uma maior iluminação e uma maior perfeição, em infinita contemplação, em infinito estado de crescimento. Uma menção a Plotino aqui é esclarecedora quanto a este princípio. Afirmou esse filósofo que a purificação se dá não no sentido de que tenha havido alguma falta ou mancha moral na alma; mas antes devido à insuficiência da criatura para alcançar o plano do divino (Enéada III, 6 5). Ora, dada a infinitude de Deus frente à finitude da esfera do ser, é sempre possível o crescimento na contemplação. Ademais, Luibheid & Rorem fazem uma importante aceção ao afirmarem:

Ao aplicar o tema da purificação, iluminação e perfeição aos seres angélicos, Dionísio faz dois ajustes característicos. Primeiro, transpõe a categoria de pureza do campo da moralidade, onde os anjos não têm necessidade de progresso, para o campo do conhecimento, e. g., “purificado da ignorância” 209C e 537ABC. Segundo, substitui a linguagem da “contemplação” para a “iluminação” 208B. (LUIBHEID & ROEM, 1987, p. 163)²⁴⁹.

Mais de uma vez é destacada a morada destes seres – como já dito, termo alegórico. Sua proximidade com a Tearquia. Sua posição elevada, sem mediação. Sua contemplação excelsa e repasse dessas iluminações àqueles que lhes sucedem na escala hierárquica. A posição de igual estado a qual as três ordens desfrutam, ou seja, não vemos motivos para creditar a Dionísio uma hierarquização interna, mas antes um mesmo estado às três ordens. O texto termina com a menção à providência divina através desses seres, que conclama a todos a um abraço perene de comunhão consigo.

5.6.8. Capítulo 8 da CH.

O capítulo oitavo se digna a tratar da hierarquia mediana (*mésos*) a qual Dionísio apõe as seguintes ordens: dominações (*kyriotéton*), virtudes (*dýnaton*) e potestades (*exousión*). Paul Rorem traz uma importante afirmação sobre tal capítulo:

Ao explicar e distinguir a maioria dos graus celestes, especialmente estes três [acima mencionados], o autor tem pouco ou nenhum conteúdo escriturístico para trabalhar, mas somente os nomes bíblicos e sua própria inventividade em um trabalho etimológico (ROEM, 1993, p. 65)²⁵⁰.

De fato, diferente da hierarquia superior ou mesmo da inferior e última, há pouco para se trabalhar quanto aos nomes ora analisados. Quanto às dominações, afirma que seu nome revela um elevar-se sem se deixar submeter por tendências inferiores; uma liberdade daquilo inferior e um voltar-se sempre e firmemente ao alto.

²⁴⁹ In applying the motif of purification, illumination, and perfection to these angelic beings, Dionysius makes two characteristic adjustments. First, he transposes the category of purity from the realm of morality, where the angels have no need to progress, to that of knowledge, e.g., "purified of ignorance" 209C and 537 ABC. Second, he substitutes the language of "contemplation" for that of "illumination" (208B).

²⁵⁰ In explaining and distinguishing most of the heavenly ranks, especially these three, the author has little or no scriptural content to work with, but only the biblical names and his own inventiveness in etymological wordplays.

Às virtudes apõe uma condição de força, inflexibilidade em suas operações e firmeza na imitação de Deus²⁵¹. Por fim, às potestades reafirma o mesmo grau hierárquico das anteriores (*homotagés*) para mostrar que justamente essa ordem é característica deste grau, ou seja, uma disposição celeste à ordem é marca das potestades.

Após analisar brevemente os nomes de cada ordem, Dionísio reforça a posição mediana destes seres afirmando que sua purificação, iluminação e perfeição se dá de maneira mediada – a partir da hierarquia mais elevada – e não diretamente da Tearquia.

De fato, há um decreto universal que estabeleceu de forma divina o princípio de toda ordem, a saber, os de segunda [*deutéra*] ordem participem da iluminação divina através dos de primeira [*próton*] ordem. Constatarás que os autores sagrados assim afirmam em vários lugares. (CH 8, 2 240 D).

Dionísio encerra o capítulo com vários exemplos bíblicos que ele acredita serem provas do princípio da mediação. Embora haja pouco material sobre os nomes em si para contemplação, o filósofo intenta argumentar que há evidências suficientes para demonstrar que esse princípio neoplatônico e científico é também bíblico, em alguma medida. Em outras palavras, observa-se aqui mais um esforço para provar que os princípios metafísicos da ciência platônica da época estão de acordo com a doutrina bíblica. Os anjos seriam prova incontestes disso: a hierarquia mediana teria essa função primordial de organizar o todo, ligando dois extremos e comunicando-os; transmitindo as iluminações da Tearquia recebidas pelo primeiro grupo de seres e repassando-os aos seus próprios subordinados, sem, claro, deixarem de ser iluminados por essas iluminações recebidas.

5.6.9. Capítulo 9 da CH.

Por fim, o capítulo nove compreende a contemplação da ínfima hierarquia angélica, que possui as seguintes ordens: principados (*arkhaí*), arcanjos (*arkhangélos*) e anjos (*ángelos*). Tais nomes permitem uma contemplação mais elaborada; ademais, as referências bíblicas são mais abundantes – em especial

²⁵¹ Tal noção é um forte eco de Proclo, em especial quanto ao termo “*apeirodýnamos*” (força sem limite). Cf. Elementos de Teologia, 84.

quanto aos anjos e arcanjos – e permitem um maior detalhamento da exposição por parte do Areopagita.

Quanto aos Principados, Dionísio se manifesta em termos como principado e hegemonia deiforme (*Theoeidó árquikhó ka hegemonikó*). Esse principado, ou mando principesco, é exercido com o objetivo de elevar a Deus aqueles que lhes estão subordinados, sendo responsável por conduzir os subordinados àquele que é fonte de todo princípio. Dionísio joga com as palavras principado (*arkhaí*) e princípio (*arkhé*)²⁵².

Ao falar dos arcanjos, Dionísio hesita quanto a não haver hierarquização interna das ordens. Parece admitir, aqui, a distinção entre dois extremos e um termo médio.

E como não há hierarquia que não possua um poder primeiro, um médio e um último, a santa ordem dos arcanjos, comunga dos extremos, justamente por achar-se em uma situação média (*mésos*) (CH IX 2, 257C).

Até aqui não havia uma tal sugestão. Como já dito, o princípio do recebimento das iluminações e repasse aos inferiores parecia não se aplicar internamente. É somente aqui, na última ordem hierárquica, que o filósofo se dá conta disso. Em termos práticos, as iluminações são recebidas pelos arcanjos, advindas dos principados, e repassadas aos anjos. Entretanto, em nenhuma das demais ordens hierárquicas há tal sugestão. Não se fala, por exemplo, dos querubins sendo iluminados pelos serafins e iluminando os tronos. Antes, esses termos, gozam de “igual estado”. Da mesma forma quanto às dominações, virtudes e potestades. Não por menos, chamamos esse movimento do texto como hesitação, ou seja, Dionísio, nos parece, não toma uma posição bem definida quanto a isso. O princípio neoplatônico é claro, ao passo que a tradição cristã neste quesito não.

É justamente ao marcar a posição média dos arcanjos que Dionísio percebe sua realidade: recebem poderes de mando dos principados, os quais repassam a seus subordinados, os anjos. Por fim, temos esses anjos, a última ordem de todos os seres celestes. Tais seres são a via de contato entre o mundo inteligível e o material. Em outras palavras, são eles que revelam o mundo inteligível aos humanos, ou melhor dizendo, transmitem as iluminações daquela realidade. Uma nota

²⁵² Cf. ROEM, 1993, p. 66-67.

importante é que neste trecho da obra se faz menção aos anjos das nações. Já vimos como tal concepção tinha uma importante escola – desde Filo de Alexandria, bem como na tradição cristã²⁵³ –, ao passo que Dionísio não dá tanta importância a isso. É somente neste ponto, como embasamento para o cuidado dos anjos pelos humanos, que reconhece que haja anjos que cuidam das nações; o exemplo dado é o de Miguel como cuidador de Israel²⁵⁴. Mas aqui Dionísio comete um deslize. Miguel é reconhecido pela tradição cristã – desde a própria Escritura Sagrada²⁵⁵ como um *arcanjo* e não como um *anjo*, ou seja, em ordens diferentes. Em assim sendo, ou Miguel é um anjo – contrariando a tradição – ou os arcanjos cuidam das nações – contrariando o princípio hierárquico exposto por Dionísio.

Após isso, Dionísio trata de um problema: se os anjos cuidam das nações a serviço da providência divina, por que as nações se desviaram ao paganismo e para longe do adequado retorno a Deus? O Areopagita responde a questão afirmando que isso se deve ao livre arbítrio e à vontade próprias dos seres humanos que não ouviram o chamado divino ao retorno. Prova disso é que mesmo fora do âmbito judaico houve pessoas santas, como o sacerdote Melquisedeque (Gênesis 14: 17-20). Ademais, anjos das nações egípcias e babilônicas ajudaram tais nações em colocando em posições de lideranças a pessoas que serviam a Deus – em uma clara referência bíblica a José do Egito e Daniel e seus amigos na Babilônia. Insta salientar que Dionísio nega peremptoriamente que os anjos das nações sejam demônios – anjos estranhos ao serviço da providência divina (claramente em CH IX, 4 261 B-D). Em última instância, somente Israel se converteu plenamente.

Há algo de primordial nestes trechos: Dionísio reconhece que a intermediação angélica não se dá somente através da Hierarquia Eclesiástica, mas sim a todas as nações. Somos levados a crer, então, que os anjos não tratam somente com os hierarcas mais elevados – os bispos – mas também que há algum tipo de comunicação com, talvez, governantes, por exemplo. Mas não há desenvolvimento nesse tema por parte do filósofo, ao passo que a *Hierarquia Eclesiástica* é o tratado onde o tema da comunicação angélica com os hierarcas é plenamente desenvolvido.

Esses são os capítulos em que há a análise contemplativa das hierarquias celestes. Os trechos são relativamente breves e não há muito material a ser analisado

²⁵³ Cf. Capítulo anterior desta pesquisa.

²⁵⁴ Cf. Daniel 10:13-21.

²⁵⁵ Cf. Judas 1:9, onde se lê “o arcanjo Miguel” (*hó de Mikhal hó arkhangélos*).

a não ser os nomes próprios das ordens angélicas e os princípios hierárquicos estampados. A título de comparação, a análise contemplativa dos ritos litúrgicos do *De Ecclesiastica Hierarchia* é imensamente mais elaborada; os sentidos espirituais – alegóricos – de tais ritos são matéria de profundo significado ao Areopagita. Mas isso provém da própria natureza do conhecimento humano – que parte do sensível ao inteligível. Na EH é preciso demonstrar o sentido espiritual de toda uma liturgia, ao passo que na CH tem-se como material somente os símbolos presentes nas Escrituras.

5.6.10. Capítulo 10 da CH.

Tal capítulo não é mais que uma recapitulação dos princípios e análises entabuladas até então. As primeiras ordens são aquelas que recebem as iluminações da Tearquia de maneira não mediada. São os primeiros e mais excelentes seres da criação, justamente por essa proximidade²⁵⁶ que revela, no nível de seu ser, a capacidade de comunicar-se diretamente com o princípio primeiro e dele receber iluminações. A segunda hierarquia revela um grau inferior, já mediado, que recebe as iluminações da primeira hierarquia, ou seja, de maneira menos unificada. Por fim, a terceira hierarquia que, por sua vez, recebe as iluminações da segunda, e tem por função iluminar os seres humanos.

Lemos algumas condensações nesse capítulo que são importantes. “*Todos os anjos são portadores de revelações daqueles que lhes antecedem*” (CH 10 2, 273A). Também se recapitulam ali questões relacionadas aos termos superiores, médios e inferiores de toda hierarquia – como já dito, os únicos dois textos da CH que admitem hierarquização interna das ordens angélicas.

Ademais, afirma pela primeira vez que tal princípio é também interno às naturezas racionais em uma espécie de microcosmo. Quanto a este ponto, Bellini reitera que o princípio hierárquico é também modelo espiritual individual nas divisões da alma (BELLINI, 2009, p. 185). Golitzin reiteradamente toma esta noção em sua concepção de hierarquia (GOLITZIN, 1994, p. 163-164). Ademais, Orígenes já usara tal termo “*microcosmo*” para se referir ao homem como concentrando em si toda a

²⁵⁶ Reiteramos novamente que esta proximidade não é física, mas sim de capacidade de receber a Deus, nesse caso, sem intermediários. Cf. Ep. VIII 2 1092B: “*não entenda como se se tratasse de um lugar (tópikos), mas antes, que estar perto seja uma certa capacidade maior de receber de Deus (theodókhon)*”.

criação (*Homilia sobre o Gênesis I, 11-16*). Gregório de Nazianzo (*Oração Teológica 28, 22*) e Gregório de Nissa (*Criação de Homem 2, 132*) também já salientaram o ponto do ser humano como uma espécie de compêndio de outras realidades. Tal noção é importante, pois remarca o caráter absolutamente constitutivo da hierarquia, que é algo muito além de uma mera organização posicional, mas antes uma realidade vivenciada intrinsecamente a cada ser.

Por fim, após essa análise, Dionísio avança para a terceira etapa do desenvolvimento do tema. Nos próximos capítulos, ele aborda diversos problemas levantados por sua análise e argumentação anterior.

5.6.11. Capítulo 11 da CH.

O primeiro problema tratado diz respeito a uma denominação comum dos anjos, a saber, poderes celestes (*dynámeis ouranías*): por que são todos assim chamados, uma vez que há divisões claras em seu ser e mundo²⁵⁷? O problema surge uma vez que a classe das virtudes (*dýnaton*) é específica. Ou seja, como pode haver uma denominação comum, tendo em vista a especificidade da mencionada classe hierárquica? O problema é semelhante ao tratado no capítulo 5 da CH, acima analisado, a saber, por que todos os seres celestiais são chamados de anjos, já que existem diversas classes? Nesse caso específico, as *virtudes* são o material de análise e raiz da questão.

Há ainda um complicador no cenário, uma vez que a resposta dada quanto ao termo anjo se dá no sentido de que todos os seres superiores possuem os atributos dos inferiores, e assim todos os seres celestes possuiriam as qualidades específicas da classe dos anjos, a mais inferior. Entretanto, isso não se dá com as virtudes, que estão a meio caminho, ou seja, na hierarquia média. Segundo o princípio entabulado, os inferiores não possuem as qualidades dos superiores, ou seja, um anjo não poderia ser chamado virtude, nesse sentido.

Dionísio responde ao problema afirmando que tal denominação generalizada não diz respeito à classe hierárquica e seus atributos próprios, mas antes, aos seres celestes que possuem, individualmente, poderes, virtudes

²⁵⁷ “*Hostes*” ou “*exércitos*” no texto bíblico. Cardedal (2007, p. 144) e Luibheid & Rorem (1989, p. 174) aludem a isso, em especial na afirmação bíblica sobre o “Senhor dos Exércitos”, é dizer, senhor das hostes, dos poderes celestiais.

específicas; afinal todo ser possui essência (*ousía*), poder (*dýnamis*) e ação (*enérgεια*)²⁵⁸ (CH XI, 2, 284D). Assim, quando se refere aos seres celestes de maneira generalizada enquanto poderes – ou virtudes – está-se referindo a que cada um, de maneira geral, possui em seu ser um poder, uma virtude própria, e não necessariamente se fazendo referência à ordem hierárquica específica. Em resumo, a consideração de Bellini sobre o caso é profícua: afirma que o termo virtude possui duas acepções, uma específica e outra genérica. A específica diz respeito à classe angélica em si; a genérica diz respeito à virtude de todo ser, independente da classe (BELLINI, 2009, p. 185). No mesmo sentido, Paul Rorem (1993, p. 69).

5.6.12. Capítulo 12 da CH.

O segundo problema analisado nesta parte do tratado é a seguinte: por que a tradição bíblica chama os bispos de anjos²⁵⁹? Ora, se os inferiores não possuem os atributos dos superiores, e considerando que o grau mais elevado da hierarquia eclesiástica é o bispo, que se comunica com o grau mais inferior da hierarquia celeste, conforme já mencionado, a ordem dos anjos, seguindo os princípios hierárquicos estabelecidos, tal denominação não seria adequada para os bispos. No entanto, como já mencionado, a Sagrada Escritura o faz.

A resposta de Dionísio se dá no seguinte sentido: apesar de não possuírem plenamente os atributos das ordens superiores, os inferiores participam dos atributos daqueles ao receber suas iluminações. A participação se dá a maneira de unificação anagógica. Aquilo que os anjos conhecem e participam de maneira mais unificada, conhecemos nós e participamos nós, de maneira menos unificada – princípio este já explanado nesta pesquisa. Ora, se há participação, se há transmissão, há também um desfrutar, em menor grau, daquilo que os superiores desfrutam e possuem. Em assim sendo, não seria absurdo, afirma Dionísio, que o bispo fosse chamado de “anjo do Senhor Todo-poderoso” (*angélos kiríou pantokrátoros*) (CH XII 1, 292C).

²⁵⁸ Tais termos já apareceram nesta pesquisa. Ademais, Cf. DN IV.1 693B; e IV.23 724C; e ainda 725A. Golitzin assim se manifesta sobre o caso: “*estes três termos expressam os três aspectos básicos da existência criada, a gama completa daquilo que é próprio aos seres criados*” (GOLITZIN, 2013, p. 167 e ss. para um maior detalhamento sobre a questão).

²⁵⁹ E. g. Malaquias 2:7 (LXX); Gálatas 4:14; Apocalipse 2:3 e 2:8.

Tal resposta abrirá caminho para o problema analisado a seguir e que demandará uma maior explanação por parte do Areopagita. Apesar do maior detalhamento, o princípio será o mesmo. Vejamos o problema tratado e sua solução.

5.6.13. Capítulo 13 da CH.

Este capítulo analisa a seguinte questão: "*por que se diz que o profeta Isaías foi purificado por um serafim?*". O problema surge devido à narrativa exposta neste livro bíblico do profeta Isaías. O relato completo é importante; ei-lo:

No ano em que o rei Uzias morreu, eu vi o Senhor assentado num trono alto e exaltado, e a aba de sua veste enchia o templo. Acima dele estavam serafins; cada um deles tinha seis asas: com duas cobriam o rosto, com duas cobriam os pés, e com duas voavam. E proclamavam uns aos outros: "Santo, santo, santo é o Senhor dos Exércitos, a terra inteira está cheia da sua glória". Ao som das suas vozes, os batentes das portas tremeram, e o templo ficou cheio de fumaça. Então gritei: Ai de mim! Estou perdido! Pois sou um homem de lábios impuros e vivo no meio de um povo de lábios impuros; e os meus olhos viram o Rei, o Senhor dos Exércitos!" Então um dos serafins voou até mim, trazendo uma brasa viva, que havia tirado do altar com uma tenaz. Com ela tocou a minha boca e disse: "Veja, isto tocou os seus lábios; por isso, a sua culpa será removida, e o seu pecado será perdoado". Isaías 6:1-7.

Este relato contraria o princípio entabulado por Dionísio, afinal, um serafim, a mais alta classe dos anjos, teria tratado diretamente com um ser humano, desrespeitando toda a cadeia hierárquica de transmissão e de comunicação adequada de iluminações. O problema é sério e merece uma análise detalhada por parte do Areopagita.

Dionísio apresenta duas possíveis saídas e não atribui a si tais interpretações, mas antes adere a uma delas. Ademais, ao fim do capítulo afirma ser possível a Timóteo, seu interlocutor, propor outra saída possível que tenha como fundamento a palavra de Deus. Esse ponto revela uma clara comunidade de interpretação com a qual Dionísio dialoga. Os termos iniciais do segundo²⁶⁰ e terceiro²⁶¹ parágrafos deste capítulo mostram isso de maneira clara; bem como o já citado final do capítulo²⁶². O ponto importante a se ter em mente é o problema ser evidente, mas só é tão significativo porque uma passagem bíblica clássica da

²⁶⁰ Alguns asseveram que... (CH 13, 2 300B).

²⁶¹ Outro sugeriu que... (CH 13, 3 300C).

²⁶² ou [...] tu deves buscar tu mesmo uma explicação mais concernente à verdade (*isos tó álethes*)... (CH 13, 4 308B).

angelologia – a descrição dos serafins – mostra tais seres em contato direto com um profeta. Esse cenário nos mostra que o problema é levantado pela pura interação entre princípios filosóficos e a leitura bíblica de uma comunidade.

Há aqui mais uma distinção que deve ser remarcada: o problema tratado no capítulo anterior da obra – sobre o bispo ser chamado de “*anjo do Senhor*” – é relativamente semelhante ao presente. Entretanto, o detalhamento a que Dionísio se propõe é, ao tratar ambos os assuntos, realmente diverso. Isso nos revela que a comunidade levantou esse problema de maneira mais aguda, ou seja, o relato bíblico é claro: o serafim tratou com um profeta. Como conciliar os cenários? Como dito, Dionísio oferece duas respostas levantadas por outrem, ou seja, houve uma discussão na comunidade, e respostas foram oferecidas²⁶³. Dionísio expõe pelo menos duas dessas respostas e deixa aberto o caminho para que Timóteo, se assim desejar, busque outras, desde que fundamentadas na palavra de Deus. Vejamos estas respostas.

A primeira delas foca no ponto da operação angélica de purificação; tenta mostrar que o relato diz respeito ao envio de um ser angélico para purificar o profeta. O ponto principal, não seria, portanto, a classe angélica em si, mas antes a atividade realizada, ou seja, a de purificação. Somente usou-se a terminologia “*serafim*” dada a semelhança entre a atividade purificadora e o fogo – caractere premente daquela ordem angélica “*enfervescida*”. Assim vê-se essa certa confusão entre nomenclatura e atividade. A interpretação proposta por outrem, já afirmara Dionísio, seria nesse sentido.

A segunda resposta oferecida – também levantada por outra pessoa – é bastante semelhante àquilo que foi afirmado quando do capítulo XII da obra, a saber, o bispo ser chamado de anjo do Senhor todo-poderoso. A resposta dada é no seguinte sentido: o anjo que tratou com o profeta atribuiu a Deus e à hierarquia sua atividade. Ora, em sendo algo que parte de Deus e passa pela hierarquia, tal ser não era outro que não um anjo. Somente foi chamado de serafim por atuar em participando das características daquela ordem – mas a seu mando e aquela ordem, por sua vez, a mando de Deus. Em termos simples: relatou-se um serafim, mas de fato era um anjo

²⁶³ Recentemente Ernesto Sergio Mainoldi levantou a possibilidade de uma autoria conjunta ao *Corpus Dionisyacum*, ou melhor, um trabalho a muitas mãos, dirigido por um supervisor específico. Tal ponto corrobora, ainda que de outra perspectiva, aquilo que aqui defendemos. Neste caso, porém, diríamos que não houve consenso na equipe de escrita e optou-se por manter mais de uma resposta ao problema. Cf. MAINOLDI, 2018, p. 483-489.

que participara dos atributos dos serafins e do próprio Deus, pois estava a seus serviços e sob suas ordens. A transmissão das iluminações, bem como a questão da perfeição dos seres – temas já tratados nesta pesquisa – explicam o cenário. Paul Rorem chama este anjo de “*humilde*” por não dar crédito à sua ordem, mas antes à seráfica (ROREM, 1993, p. 70-71).

Como já dito, o capítulo encerra-se com a possibilidade aberta de outra possível solução a tão agudo e evidente problema.

5.6.14. Capítulo 14 da CH.

Após a detalhada explanação do capítulo anterior, Dionísio aborda a questão do número dos anjos. Nesse ponto, não há muita polêmica, pois a tradição bíblica atribui um número imenso às hostes angélicas. Além disso, a tradição cristã já se posicionara de forma semelhante. Dionísio corrobora essa proposição, afirmando que nossos números materiais são insuficientes para contar os seres celestes inteligíveis. Esses seres ultrapassam em muito nossa capacidade limitada de quantificação. Em outras palavras, a realidade inteligível não pode ser quantificada materialmente, especialmente devido à condição inferior em que os humanos se encontram atualmente.

5.6.15. Capítulo 15 da CH.

O último capítulo do tratado é de extrema importância, pois aborda um problema central para Dionísio: a questão da simbologia. Por que a tradição bíblica representou os anjos com diversas imagens terrenas, e qual a utilidade de tais representações?

O primeiro parágrafo do capítulo estabelece o princípio da simbologia no *Corpus Dionysiacum*: a realidade sensível proporciona representações (*eikónon*), para que, partindo delas, seja possível ascender à simplicidade dos seres inteligíveis celestes. A simbologia, ou desde já, os ícones, são a representação sensível de uma realidade que não comporta materialidade, mas que se vale dela para que nossa mente, habituada às realidades materiais, possa acessar outra realidade.

Nesse sentido, há a necessidade da reflexão contemplativa sobre essas representações, pois elas não são um fim em si mesmas, mas apontam para os seres

representados e nos convidam à anagogia. Cardedal (2007) relaciona esse método ao tratado *Teologia Simbólica* (fictício ou perdido), que segue basicamente o mesmo princípio: do símbolo visível à realidade invisível. Ele lembra acertadamente que esse método abrange as duas hierarquias, a celeste e a eclesiástica. Outro ponto importante a ser considerado é sua relação com a processão e o retorno, conforme exposto por Luibheid e Rorem: é o exegeta que desce — ou seria mais apropriado dizer, afigura-se à realidade material — para depois ascender novamente em contemplação (LUIBHEID & ROREM, 1989, p. 182).

Os exemplos dados por Dionísio são numerosos. A questão é a seguinte: por que os seres inteligíveis celestes são representados na Bíblia como animais (bois, águias, por exemplo) ou como tendo olhos, nariz, boca ou orelhas? A resposta mencionada anteriormente é que tais descrições são símbolos que apontam para a realidade excelsa do inteligível. É necessário que quem contempla essas descrições busque compreender seu verdadeiro significado. Vejamos alguns exemplos.

Primeiramente, temos o fogo, que representa as atividades e o ser inteligível, além da própria divindade. O fogo penetra tudo sem se mesclar, ilumina com seus resplendores, tende às alturas, movendo a si mesmo e movendo os demais, etc. (*CH XV 2 329B*). O fogo, portanto, revela em sua representação uma imagem do ser e do agir constante no inteligível.

Em segundo lugar, podemos mencionar a manifestação antropomórfica dos seres angélicos. Essa manifestação revela a capacidade dos seres inteligíveis de olhar para cima em busca das realidades mais elevadas. Os próprios olhos são manifestações dessa capacidade, assim como os narizes e ouvidos, que demonstram uma aptidão para perceber e receber estímulos, especialmente o conhecimento e as iluminações vindas do alto. Nesta mesma linha, há contemplações de cada representação desses seres, sejam suas vestimentas, suas armas, seus instrumentos, etc. O objetivo em cada descrição é apreender o significado espiritual e inteligível de cada passagem presente na Sagrada Escritura. “Cada figura carrega uma explicação anagógica das imagens representativas” (*CH XV 7 336C*).

Por fim, até mesmo as representações animais possuem um significado espiritual: seja o leão (revelando seu domínio e poder, o ser indomável, etc.), seja o boi (sua força e vigor), seja a águia (o porte, a força ascensional, o voo veloz), entre diversos outros exemplos.

Em suma, esse é o método da Teologia Simbólica: do símbolo visível à realidade invisível (CARDEDAL, 2007, p. 155). Essa é a riqueza da contemplação anagógica e mística. Esse é o esforço do exegeta em, a partir da representação afeita à realidade material, ascender ao significado espiritual dessas representações, e, em última análise, ascender ao seu verdadeiro significado.

Por fim, o tratado conclui-se com a noção de alegria (*kharas*). Essa questão é importante, pois a vida angélica é feliz e bem-aventurada à sua maneira. Não por menos, a vida angélica serve como modelo por excelência, não somente no sentido espiritual e contemplativo, mas também na alegria e no desfrute de tudo quanto há de mais excelente em todo o universo. Ou seja, é o exemplo mais profícuo da vida virtuosa e voltada à sabedoria; em última análise, é o exemplo primaz de vida filosófica.

Conclusão

A presente pesquisa teve como ponto de partida a lacuna identificada por Brisson, O'Neill e Timotin, os quais destacam a necessidade premente de uma compreensão abrangente da natureza e função dos seres intermediários na teologia neoplatônica²⁶⁴. Tal lacuna, conforme ressaltada pelos autores mencionados, revela-se como um dos maiores desafios e imperativos para os estudos dessa tradição filosófica. Considerando essa perspectiva, empreendemos uma análise de tal cenário no *Corpus Dionysiacum*, visando não apenas preencher esse vazio epistêmico, mas também lançar luz sobre os seres que ocupam uma posição intermediária entre o primeiro princípio da realidade e o mundo material. Nosso intento foi, portanto, não apenas explanar, mas também investigar na medida do possível, a questão dos seres que habitam essa esfera intermédia e as múltiplas dimensões de sua atividade e viver. Ao fazê-lo, buscamos não apenas compreender a complexidade dessa temática, mas também contribuir para um enriquecimento do debate acadêmico e filosófico sobre o neoplatonismo e suas influências.

Pseudo-Dionísio Areopagita emerge como uma figura de indiscutível importância nesse cenário intelectual, teológico e principalmente filosófico. Seu papel é tão significativo que é difícil encontrar outro autor, senão pouquíssimos, que possuam tamanha autoridade em matéria de angelologia como ele. Além disso, poucos foram tão profundamente influenciados pelo neoplatonismo quanto Dionísio, o que torna seus escritos uma fonte inestimável para a compreensão não apenas da angelologia, mas também das interações entre o pensamento neoplatônico e a tradição cristã. No contexto de um mundo em processo de cristianização, onde outras correntes de pensamento eram frequentemente perseguidas, o *Corpus Dionysiacum* assume um papel ainda mais crucial. Em meados do século VI d.C., especialmente no Oriente Cristão, esses escritos serviram como uma âncora para a preservação e transmissão do pensamento neoplatônico, ainda que com correções advindas da ortodoxia. Assim, sua contribuição não se limita apenas ao campo da teologia, mas também à preservação e disseminação de uma tradição filosófica rica e multifacetada em um contexto de mudanças e incertezas.

²⁶⁴ Relembremos: “Uma compreensão holística da natureza e função de tais intermediários é, portanto, um dos maiores imperativos para o estudo da teologia neoplatônica” (BRISSON, O'NEILL & TIMOTIN, 2018, p.1)

Em outras palavras, o vasto campo de pesquisas sobre os seres intermediários no neoplatonismo que se abre, conclama a uma abordagem mais detalhada e aprofundada. Nesse sentido, o *Corpus Dionysiacum* se destaca como uma fonte inestimável para tal análise, pois consegue articular de forma primorosa a vertente neoplatônica com o cristianismo, que na época estava em processo de se estabelecer como o paradigma dominante de pensamento. No entanto, sua importância vai além dessa integração. O *Corpus* não apenas preserva os ensinamentos neoplatônicos, mas também os desenvolve, os transforma, os adapta, oferecendo uma doutrina rica e complexa que lança luz sobre os mistérios e interações entre os reinos celestiais e terrenos²⁶⁵. Portanto, explorar o *Corpus Dionysiacum* em profundidade não só nos permite compreender melhor a cosmovisão neoplatônica, mas também oferece percepções valiosas sobre a interseção entre filosofia e teologia em um período de transformação cultural e religiosa.

Na introdução de nossa pesquisa, buscamos, por um lado, trazer a discussão acerca da vertente que enfatiza como o *Corpus Dionysiacum* foi amplamente percebido como profundamente enraizado no neoplatonismo. Autores pagãos, sob o disfarce do pseudônimo do cristão Dionísio, teriam sido responsáveis por estabelecer esse vínculo de forma indelével. Cláudio Mazzuchi (2009) argumenta que o verdadeiro autor teria sido Damascio, diádoco da Academia Platônica, perseguido por Justiniano, O Grande; Tuomo Lanquila (2011), por sua vez, propõe o que denomina de "hipótese cripto-pagã", sugerindo a presença de um paganismo latente oculto por trás da escrita atribuída a um cristão, de tal forma, que o que realmente estava a intentar-se era somente manter a tradição pagã neste contexto de perseguição e aniquilamento; enquanto Stiglimair (1895) levantou a hipótese de que o próprio Proclo seria o autor do *Corpus Dionysiacum*.

Não obstante, é importante destacar que tais hipóteses carecem de fundamento, especialmente quando consideramos o contexto patrístico oriental no qual o *Corpus Dionysiacum* foi produzido. Como mencionado anteriormente nesta pesquisa, uma perspectiva de análise emergente tem ganhado destaque nos últimos

²⁶⁵ Não por menos, os comentários de autores consagrados na antiguidade tardia e medievo se multiplicam. Novamente relembremos alguns leitores e intérpretes do CD, no Ocidente: João Escoto Erígena, Hugo de São Vítor, Alberto Magno, São Boaventura, São Tomás de Aquino, entre outros. No Oriente: João de Citópolis, Sérgio de Reshaina, São Máximo Confessor, São João Damasceno; São Simeão, Novo Teólogo; São Gregório Palamas, entre outros.

anos na academia, e é precisamente essa perspectiva que adotamos aqui. Ao examinar a angelologia do pseudo-Areopagita, torna-se evidente que ela desempenha um papel fundamental na conjugação da ortodoxia do *Corpus*, corroborando a hipótese de que um cristão foi o autor dessas obras. Essa ênfase na ortodoxia cristã reflete-se não apenas na teologia e filosofia presentes no texto, mas também na forma como ele se insere no contexto mais amplo da tradição patrística oriental, seja anteriormente, seja posteriormente à produção do *Corpus*. Portanto, ao considerar esses elementos, torna-se cada vez mais claro que a atribuição do *Corpus Dionysiacum* a um autor cristão é não só plausível, mas também coerente com as características e preocupações teológicas e filosóficas do período em que foi escrito (Cf. Mainoldi, 2018; em especial o contexto histórico, político, teológico e filosófico que compõe aquilo que esse autor chama de mosaico da tessitura do CD).

Antes de prosseguirmos, entretanto, é importante destacar que, ao afirmarmos que Dionísio era um cristão e não um “cripto-pagão”, não estamos sugerindo que ele desconsiderasse ou menosprezasse a tradição pagã. Muito pelo contrário: é inegável a influência e utilização da filosofia pagã no *Corpus Dionysiacum*. No entanto, é crucial observar que essa filosofia e tradição pagãs são frequentemente sujeitas a críticas, negações e correções ao longo das obras atribuídas a Dionísio. Portanto, ao examinarmos o texto, torna-se evidente que Dionísio não rejeita a sabedoria pagã de forma absoluta, mas sim a integra e a transforma por meio de uma perspectiva filosófica cristã. Diante desse contexto, torna-se primordial explorar como a hierarquia celeste se insere e se manifesta dentro dessa dinâmica complexa entre as influências pagãs e cristãs presentes no *Corpus Dionysiacum*, que, como afirmamos, corroboram peremptoriamente para a ortodoxia destes escritos. Retomemos como.

Em primeiro lugar, o anjo é manifestação divina: ser no mais alto grau; capaz do desfrute pleno da bondade e da beleza primeira; espelho puro, manifestação da luz escondida:

O anjo é, portanto, imagem de Deus, manifestação da luz escondida, espelho puro, perfeitamente límpido, imaculado, incorrupto, sem mistura, capaz, se é justo assim dizer, de receber toda a beleza da forma divina que traz a marca do bem, e que faz resplandecer em si de modo puro, enquanto é possível, a bondade do silêncio inacessível (DN, IV, 22 724B).

Ora, tais seres fazem “*sair Deus de seu silêncio. [...] Correspondem à mais alta manifestação de Deus*” (ROQUES, 1954, p. 135): a boa ação divina, organizadamente, primeiramente cria um ser excelente, o mais excelente de todos no nível criado, e ao fazê-lo revela-se nessa sua ação: luz da beleza e bondade a nós revelada. Eis o ser do anjo. Como visto, a manifestação da ação divina carrega em si um querer, uma vontade e não uma necessidade. Ou seja, foi da vontade de Deus assim proceder ao criar o anjo. Nesse sentido, o anjo emerge como uma expressão suprema da providência divina, uma manifestação sublime do amor e da generosidade de Deus em relação à sua criação. Sua existência transcende a mera necessidade, refletindo o desejo intencional e deliberado de Deus de compartilhar sua perfeição e beleza com o mundo criado, na medida do possível ao receptor. Portanto, ao contemplarmos o ser do anjo, somos levados a reconhecer não apenas sua excelência intrínseca, mas também a profunda vontade e intenção divinas que o trouxeram à existência.

Ademais, é crucial destacar que o ser angélico não apenas é inteligível, mas também e, ao mesmo tempo, inteligente. Dionísio, ao se apropriar da terminologia e estrutura dos esquemas triádicos de Proclo, reconstrói a estrutura da realidade de acordo com as exigências da ortodoxia cristã: os anjos são seres que não apenas podem ser contemplados inteligivelmente, mas também inteligem. Essa afirmação desafia a visão neoplatônica tradicional, na qual os seres inteligíveis – de determinado grau mais elevado, em especial – são vistos somente como objetos de contemplação. Em vez disso, Dionísio afirma que até mesmo os anjos mais elevados, os quais ocupam os escalões superiores da hierarquia celestial, são agentes de intelecção. Em outras palavras, mesmo os mais altos, de hierarquia superior, são também inteligentes e não somente inteligíveis (fonte de contemplação). Eles são inteligentes porque contemplam incessantemente e sem mediação alguma, a Deus, ou melhor, a manifestação divina.

Prossequindo com nossa análise, é notável observar como o movimento e o conhecimento angelical ressoam fortemente as tradições patrísticas, especialmente aquelas originárias da Capadócia (DN IV, 8, 704D-705A). Essa influência é claramente perceptível nas descrições do movimento circular em torno a Deus, ilustrado certas vezes como uma dança celestial. Além disso, encontramos paralelos na concepção da vida contemplativa como uma experiência luminosa, assim como na transmissão das iluminações divinas. Nessa mesma linha de pensamento, encontramos o conceito

de conhecimento infundido como luz, uma noção que demonstra uma iluminação interior nos seres angelicais, permeando sua essência com a sabedoria divina e capacitando-os para uma compreensão mais profunda e íntima das coisas, já que direta²⁶⁶.

Por fim, é importante que demarquemos a atividade angelical. Conforme examinamos anteriormente, Dionísio elabora uma concepção da vida contemplativa que se estende ascensionalmente pelas esferas das realidades inteligíveis, culminando na perfeição. Essa perfeição, como delineada pelo pensamento dionisiano, é essencialmente uma imitação de Deus (*Theomímesis*). Ser perfeito implica em ser um imitador de Deus na medida do possível, bem como em ser um colaborador ativo (*synergós*) na obra divina. Essa concepção remonta claramente às ideias de pensadores como Orígenes, Gregório de Nissa, Clemente de Alexandria e Evágrio do Ponto (LOUTH, 1989, p. 40), evidenciando uma continuidade de reflexão filosófica neste *milieu*. Além disso, a perfeição para os anjos reside na sua capacidade de serem amantes, especialmente manifestando a filantropia, como destacado anteriormente, ou seja, o amor e providência divina dispensado através de seres que manifestam em sua própria essência este amor e providência, bem como em seu agir em se tornando imitadores de Deus em seu amor, ou seja, dispenseiros da providência. Esses pontos revelam não apenas um desenvolvimento de pensamento independente por parte de Dionísio, mas também uma reorientação do pensamento pagão, uma apropriação e correção dos conceitos com objetivos próprios e uma sólida inserção dentro de uma herança ortodoxa bem definida. Portanto, ao examinarmos a atividade angelical à luz desses princípios, somos convidados a contemplar não apenas a natureza e função dos anjos, mas também a visão filosófica e teológica mais ampla que permeia todo o *Corpus Dionysiacum*.

²⁶⁶ Novamente, Cf. Oração Teológica 28 de Gregório de Nazianzo.

Apêndice 1 – O mal no mundo intermediário: a questão dos demônios

O que se propõe nas próximas páginas é analisar a questão do mal no mundo intermediário, ou seja, os demônios. Importante destacar que não nos propomos a analisar o mal enquanto mal em Dionísio – uma teodiceia –, mas antes, somente analisar a questão da concepção dionisiana quanto aos chamados anjos caídos²⁶⁷. O problema se dá justamente quando se relaciona toda a natureza excelsa dos anjos esplanada nesta pesquisa com a questão dos demônios e do próprio Satanás. Como é possível, em um tal mundo, a existência de seres maléficos? Como isso ocorreu e como se dá a natureza e atuação de tais seres? O problema surge justamente pela clara menção bíblica a esses seres maléficos. Some-se a isso o fato de Proclo, por exemplo, não admitir a queda de seres superiores, ao passo que Dionísio deve admitir tal queda, ou seja, há neste ponto uma tensão entre neoplatonismo e doutrina cristã.

Nos proporemos nas próximas páginas a verificar como o tema aparece no *Corpus Dionysiacum*, relacionando-o com a natureza angelical em si. Escolheu-se esse apêndice para tratamento da questão por um ponto simples: ele é também incidental no *Corpus Dionysiacum*. Se os anjos têm menção destacada, os demônios são esparsamente mencionados e somente o são quando sua existência suscita algum problema a ser resolvido. Ou seja, os bons anjos são lugar privilegiado de análise, ao passo que os caídos não. A título de exemplo, poder-se-ia destacar que não há menção deles em *De Coelesti Hierarchia*; há uma menção na *De Ecclesiastica Hierarchia* (III, 7 433D); três menções na Epístola 8 (por duas vezes em 1089C e uma em 1097A); e, por fim, 15 vezes em *De Divinis Nominibus*. Ou seja, os termos relacionados aos demônios aparecem dezenove vezes no *Corpus*, e, tendo em vista o tema angélico ser tão caro ao Areopagita, tal número é realmente pequeno. Por esta questão, a análise dos trechos enquanto apêndice coaduna-se com sua aparição no próprio *Corpus Dionysiacum*.

Ademais, é importante notar que o problema do mal em Dionísio é realmente interessante. Foi justamente o cotejo dos parágrafos 18 a 35 do capítulo IV do *De Divinis Nominibus* com o *De Malorum Subsistentia* de Proclo, que levou à

²⁶⁷ Para o tratamento do mal em Dionísio Cf. CORSINI, 1962, pp. 3-38; WEAR & DILLON, 2007, pp. 75-85; PERL, 2007, pp. 53-65; SCHAFFER, 2002, pp. 406-469.

conclusão de que Dionísio era filiado a Proclo. E não somente isso, havia muitas citações diretas, verdadeiras cópias – uma vez que não era possível citar a fonte, devido ao próprio pseudônimo. O que vemos no *De Divinis Nominibus* nos aparece claramente como sendo um resumo do texto procleano, ou seja, aquilo que foi detalhadamente tratado no *De Malorum Subsistentia* é trazido por Dionísio *en passant*. Ernesto Sergio Mainoldi afirma que tal trecho – parágrafos 18 a 35 do DN – são uma inserção tardia ao texto já produzido, algo que posteriormente inserido meio que às pressas (MAINOLDI, 2018, p. 216-217). Ao fim e ao cabo, o capítulo quatro do *De Divinis Nominibus* trata do nome divino Bem, e em como tudo a esse nome remete e dele participa. Há, então, uma mudança brusca de direção a partir do parágrafo 18 deste capítulo IV, a partir de uma indagação ou uma contra-argumentação. A título de ilustração, é como se um diálogo travado se desse nos seguintes termos: “O nome divino Bem é o primeiro e mais excelente dos nomes, que a tudo remete; mas e os demônios? Como se dá sua existência neste cenário?”.

Pensamos que somente neste contexto – de mudança abrupta, forçada, daquilo que mais excelente há no universo para o sério problema do mal – é que se pode compreender os parágrafos 18 a 35 do capítulo IV do *De Divinis Nominibus*. E neste contexto – aliado ao pseudônimo, que não permitiria citações diretas a um autor do quinto século de nossa era – é que se pode compreender a aproximação e citações diretas a Proclo. Em assim sendo, as críticas remetidas ao pseudo-Areopagita não seriam de todo justas²⁶⁸. Como já dito nas primeiras páginas desta pesquisa, Dodds chamara Dionísio de mero imitador de Proclo não chegando a conclusões por conta própria (DODDS, 1963, p. xii); Opsomer & Steel afirmam que os trechos citados “*podem ser considerados uma adaptação e um sumário (frequentemente bastante medíocre) dos argumentos de Proclo*” (OPSOMER & STEEL, 2003, p. 4). Não obstante, os próprios Opsomer & Steel reconhecem que justamente no tratamento dos demônios há um distanciamento entre Proclo e Dionísio.

A mudança é radical. No mesmo capítulo em que se trata do mais evidente dos nomes divinos, afinal, a tudo remete, tem-se um sério problema: e o mal? E os demônios? A partir de então, o Areopagita muda de rumo e começa o tratamento do tema, aproximando-se a Proclo, porém não aderindo totalmente, mas antes,

²⁶⁸ Repare o leitor que não estamos eximindo o autor do *Corpus Dionysiacum* de suas responsabilidades, mas antes, argumentamos que há um cenário em que é possível compreender sua posição e suas escolhas.

reposicionando a doutrina neoplatônica com relação à doutrina cristã. Schafer (2006, p. 134) chega a afirmar que o problema do mal está como que fora de lugar no tratado; é algo estranho, meio que surge forçadamente. E isso o leva a afirmar que o mal como um todo, deve ser assim entendido, como que fora de lugar na realidade concebida por Dionísio.

Deixemos estas palavras introdutórias para tratarmos diretamente a questão dos anjos caídos. Como dito, tratando sobre o bem, Dionísio questiona:

Não obstante, alguém poderá dizer: como a multidão dos demônios não deseja o Belo e o Bem, mas estão conectados à matéria, tendo perdido sua condição angélica de desejar o Bem, e são causa dos males, tanto para si como para os outros que dizemos que fazem mal? (DN IV, 18 716A).

Novamente: os demônios em si, são o primeiro questionamento, são aquilo que leva Dionísio a iniciar o tratamento do mal, justamente quando analisa o primeiro nome divino, o Bem. Ora, como conceber a Bondade Suprema a que tudo remete, se a crença cristã apõe à realidade criaturas que optaram por opor-se a essa Bondade Suprema? Em que consistem tais seres, essa multidão dos demônios (*daimonía plethus*)?

Neste primeiro trecho vemos que tais seres perderam sua condição angélica de desejar o Bem; que estão conectados à matéria; e que são causa de males tanto a si quanto a outrem.

Mas é no parágrafo 23 do capítulo IV do *De Divinis Nominibus* em que há o tratamento detalhado sobre tais seres. Pergunta-se aí se os demônios – incluído o diabo – são maus por natureza; ou seja, se o mal em si pode ser identificado com eles. E a resposta é um peremptório não. Neste parágrafo 23 se encontra o cerne do tratamento do *De Divinis Nominibus* sobre o tema. No trecho há a argumentação sobre a natureza dos demônios e seu agir, bem como em que medida tais questões se relacionam com o mal. Vejamos o trecho, passo a passo.

E nem os demônios são maus em sua natureza (*phísei kakoí*) (DN IV, 23 724C).

A argumentação, para demonstrar tal ponto, se dá em várias frentes. Em primeiro lugar, se fossem por natureza maus, os demônios não procederiam da Bondade primeira e suprema. Como vimos, o Bem supremo, que Dionísio apõe a

Deus, é o único criador de absolutamente toda a realidade. E de uma tal bondade não se admite que algo mal proceda.

Ademais, se fossem maus em sua natureza, seriam totalmente instáveis em seu ser, tendo em mente o princípio metafísico de que se o Bem é estável e sempre o mesmo, o mal é totalmente instável (*ástatón*)²⁶⁹. “*Portanto, se os demônios permanecem iguais, não são maus, pois o permanecer o mesmo é algo próprio do Bem*” (DN IV, 23 725B).

Por fim, não estão totalmente privados do Bem; há algo em seu ser que ainda remete ao Bem, mesmo que desse bem se afastem. Dionísio enumera, quatro tópicos do ser demoníaco que ainda remetem ao Bem, a saber, existirem (*eisi*); viverem (*zosi*); inteligirem (*noousi*), e em suma, manterem seu movimento desejanter (*kínesis*)²⁷⁰ do bem (DN IV, 23 725B).

Portanto, não se verifica o mal em si na natureza demoníaca. Em que consiste então o mal nos demônios (dado que tais seres são apresentados bíblicamente como opositores à ação divina e, portanto, opositores ao bem)?

A resposta a tais questões se dá no sentido de os demônios terem perdido sua condição angélica. Viu-se extensivamente nesta pesquisa a ação angélica – não caída – de ministros de Deus, que recebem iluminações e as repassam a seus subordinados. Viu-se em como os anjos permanecem em constante contemplação divina ao redor da Bondade primeira. Ora, é justamente essa condição que foi perdida pelos demônios. Foram lançados fora de tal círculo virtuoso. “*Como dizem as Escrituras, não foram capazes de manter ‘sua condição original’ [Judas 1:6]*” (DN IV, 23 724C).

Essa condição original perdida é justamente a participação na hierarquia celeste. O local apropriado em tal hierarquia foi perdido. Lemos na *De Ecclesiastica Hierarchia* IV, 3, 6, 537B:

Pois, se algum [anjo] cair ao mal, seria lançado longe da harmonia celeste e inconfusa das inteligências divinas. Cairia nas trevas da turba dos apóstatas.

²⁶⁹ Proclo no *De malorum subsistentia* (18, 6) afirma que: “*pois todo mal é, por natureza, infixo e instável*”.

²⁷⁰ O dicionário Malhadas de grego-português traduz “*kínesis*” como ação de mover, movimento. Poderíamos entender então o trecho como que os demônios mantendo um movimento de desejo em direção ao bem. Entretanto, diversas traduções do trecho preferem “apetite” a “movimento” para tradução. É o caso de Hypólito Cid Blanco para o castelhano; de Maurille de Gandillac para o francês; Luibheid para o inglês prefere desejo (*desire*); Scazzoso para o italiano utiliza “movimento de desejo” (*movimento di desiderio*), o que nos parece bastante adequado.

Isso é importante, pois demarca a queda dos demônios como exclusão da hierarquia celeste. René Roques faz exatamente essa afirmação quanto ao ponto (ROQUES, 1958, XLIV), a qual estamos de acordo. É interessante notar também que Dionísio não alude a uma possível hierarquia demoníaca. Afinal, os anjos caídos mantêm sua ordem hierárquica ou caem em instabilidade neste quesito? Não há resposta clara a isso no *Corpus Dionysiacum*, o que corrobora a questão de o assunto ser incidental, ser um desvio forçado, algo realmente perturbador da ordem sagrada vigente.

Mas como essa queda se deu? Como uma condição excelente foi perdida?

Algumas sugestões foram dadas pelos intérpretes. Schafer afirma que o primeiro pecado seria a negação em ser aquilo que é. Em termos bíblicos, seria a vontade de Satanás em ser algo diferente daquilo que lhe foi apostado: não seria suficiente ser um excelso anjo, mas antes desejara ser como Deus (SCHAFER, 2006, p. 148). Ademais, o mesmo intérprete afirma que “*Assim que algo falha em atingir sua própria definição conforme estabelecido por natureza, estamos falando de algum mal*²⁷¹” (SCHAFER, 2006, p. 143).

Entretanto, neste ponto seu argumento é quase que exclusivamente bíblico²⁷². Mas ainda assim, é possível utilizá-lo em conexão com a afirmação de Eric Perl. Este último afirma que é possível compreender este cenário como o mal enquanto uma falha na *epistrophé*, no retorno. A queda da condição angélica seria a “*falha do ser em se apropriar, em desejar, em amar a Deus como a Bondade tal como ela é*²⁷³” (PERL, 2007, p. 59). Ou seja, os demônios preferiram não retornar à Bondade primeira tal qual foram ordenados; mas antes, em desejando algo diferente, voltaram-se para direções divergentes em seus desejos de apetite. Em outras palavras, seu movimento de apetite voltou-se a algo distinto, resultando em uma falha no retorno à causa primeira e sua vontade ao universo. Em suma, ser algo distinto daquilo que lhes foi apostado.

Roques afirma que o mal para uma inteligência consistiria justamente em excluir-se da atividade hierárquica; seria um desvio em sua atividade própria; uma

²⁷¹ “As soon as anything fails to accomplish its proper definition as established by its nature, we talk of evils”.

²⁷² Quase que exclusivamente porque podemos perceber esse argumento como uma falha na *permanência* (*moné*) e um erro com relação ao amor: um desejo desviado.

²⁷³ [...] the being’s failure to appropriate, to desire, to love God as the Goodness whereby it is.

corrupção de suas capacidades anagógicas; “*estes desenvolvimentos do capítulo IV dos Nomes Divinos desejam mostrar que o mal é um desvio, uma falta de equilíbrio, uma ruptura ou uma fraqueza em elementos bons em si*”²⁷⁴ (ROQUES, 1949, pp. 24-25).

O que se desejaria, se amaria, seria outra coisa que não a Bondade primeira. Em assim sendo, é possível compreender o desejo de ser um outro algo; para tanto, seria necessário excluir-se da ordenação divina e, por consequência, da hierarquia, perdendo-se assim a condição angélica.

Em uma palavra, há uma clara menção aqui à liberdade de escolha dos demônios. Foi seu livre arbítrio que possibilitou sua exclusão da hierarquia celeste. É importante notar, nesse mister, que não há qualquer desenvolvimento sobre essa questão do livre arbítrio. Sobre essa questão, Paul Rorem é lapidar:

Subitamente o argumento volta-se ao livre arbítrio e implica que o mal provém de escolhas erradas: “Portanto devemos ignorar a noção popular de que a providência levar-nos-ia à virtude mesmo contra nossa vontade. A providência não destrói a natureza” (733B, 95). Os comentários de conclusão e as passagens escriturísticas de suporte, alteram a responsabilidade pelo mal da providência divina para a liberdade humana [acrescentaríamos aqui a angélica também]. Assim parece ser o caso para preservar a justiça divina, [...], mas o argumento não é realmente suportado por qualquer discussão sobre o livre arbítrio em si. (ROREM, 1993, p. 153)²⁷⁵.

Seguindo o ponto, é importante perscrutar a que outro fim se voltaram os anjos caídos ao se excluir da hierarquia celeste. Vimos no início deste apêndice que Dionísio afirma que os demônios “*estão conectados à matéria*”. Como entender então estas palavras?

Ademais, no *De Ecclesiastica Hierarchia* III, 7, 433D, lemos Dionísio tratando de possessos, que apostatando de suas vidas divinas:

[...] [adotaram] os mesmos hábitos e costumes destrutivos de execráveis demônios [...]. Em sua extremada loucura, tão destrutiva para si, se distanciaram dos verdadeiros bens [...]. Ambicionaram e operaram em direção às cambiantes e múltiplas paixões características da matéria,

²⁷⁴ [...] ces développements du chapitre IV des Noms Divins veulent montrer que le mal est une déviation, un manque d'équilibre, une rupture ou une faiblesse dans des éléments bons en soi.

²⁷⁵ Suddenly the argument turns to free will and implies that evil stems from wrong choices: "Therefore we should ignore the popular notion that Providence will lead us to virtue even against our will. Providence does not destroy nature" (733B, 95). The concluding comments, and supporting scriptural passages, shift the responsibility for evil from God's providence to human freedom. This may seem to preserve God's justice, as the author claims (736B, 96), but the evasive argument is not really supported with any discussion of free will itself.

prazeres [*hedoné*] efêmeros e corruptíveis, coisas instáveis e felicidade aparente (EH III, 7, 433D)²⁷⁶.

Interessante notar que Dionísio apõe aos demônios hábitos e costumes destrutivos, que os distanciam dos verdadeiros bens, ou seja, da ideal posição dentro da hierarquia celeste: local apropriado de fruição da providência divina. Mas ao contrário, tais hábitos e costumes os levaram a aproximarem-se do instável, do cambiante, de prazeres efêmeros, de felicidade aparente. Ao deixar o verdadeiro Bem, por uma falha na *epistrophé*, os demônios ainda mantêm um traço de ser bom, o desejanste. Entretanto, seu desejo está para outra coisa que não o Bem supremo: para prazeres efêmeros e corruptíveis, instáveis, ou seja, às coisas realmente próximas à matéria, enfim, à instabilidade, à mutabilidade, à efemeridade. Termos diametralmente opostos à estabilidade e perenidade da fruição dos verdadeiros bens pela hierarquia celestial.

Tal concepção é realmente interessante e possíveis fontes podem ser remontadas a Filo e a Orígenes, ou seja, a uma tradição alexandrina.

Como se viu anteriormente nesta pesquisa, Filo de Alexandria concebe os anjos maus – ainda que somente os do Antigo Testamento – justamente como almas que se fixaram em realidades inferiores e não mais se voltaram ao elevado e bom. São os seres que se distanciaram das realidades elevadas, de Deus, enfim (*De gigantibus*, 17-18):

Éstos son los ángeles malos, los ocultos bajo el nombre de ángeles, que no conocen a las hijas de la recta razón, vale decir, a las ciencias y a las virtudes, y cortejan, en cambio, a los placeres [*hedoné*], hijas mortales de hombres mortales, carentes de toda legítima belleza, belleza que sólo la inteligencia discernie; y revestidas de falsa hermosura, por la que son engañados los sentidos.(*De gigantibus* 17)²⁷⁷.

A aproximação entre os escritos é notória, no sentido da descida de tais seres que trocam a verdadeira beleza, razão e virtude, por prazeres (*hedoné*) falsos, inferiores, efêmeros e instáveis. O ponto a se ter em mente é a possibilidade de erro

²⁷⁶ Texto complexo de difícil tradução. É notável como as versões variam consideravelmente de um idioma a outro. Não obstante, é clara a menção aos “hábitos e costumes dos execráveis demônios”.

²⁷⁷ Este trecho contém uma menção, em interpretação alegórica, ao texto de Gênesis 6: 1-2,4: “Quando os homens começaram a multiplicar-se na terra e lhes nasceram filhas, os filhos de Deus viram que as filhas dos homens eram bonitas e escolheram para si aquelas que lhes agradaram. Naqueles dias havia nefilins na terra, e também posteriormente, quando os filhos de Deus possuíram as filhas dos homens e elas lhes deram filhos. Eles foram os heróis do passado, homens famosos”. A interpretação de Filo é a de que “os filhos de Deus” são anjos que desceram de sua região excelsa e fixaram-se em realidades inferiores, crendo como belos os prazeres inferiores, carentes estes de legítima beleza.

advinda justamente da liberdade de ação dos seres dotados de razão, que podem optar por voltarem-se, em seu movimento de desejo, a outras coisas que não o Bem supremo, às realidades superiores, onde residem a verdadeira beleza e o verdadeiro bem. Essa realidade é trocada por prazeres efêmeros, “*carentes de toda legítima beleza, [...], revestidas de falsa beleza, por quais são enganados os sentidos*”. No texto escriturístico, “os filhos de Deus” descem ao material, por crerem belas as filhas dos homens, as quais tomam por esposas. Filo vê aqui justamente a queda de realidades superiores a prazeres inferiores afeitos à matéria.

Não obstante, ainda que maus, tais seres continuam a trabalho do “Monarca” do universo. Filo concebe que mesmo castigos e a cólera divina tem um caráter de disciplina e, portanto, pedagógico da parte de Deus. Assim, mesmo os anjos maus, estão debaixo da autoridade e do serviço divino (*De gigantibus* 17). Não parece ser o caso de Dionísio: os demônios estão em oposição à vontade divina (a exemplo da Epístola VIII, 6, 1100B), ainda que inferiores em poder e ação. O fato de estarem excluídos da hierarquia celeste e terem perdido sua condição angélica, os faz não participar mais da ação de dispenseiros da providência divina, das iluminações recebidas. Sua ação e vontade corromperam-se. Corrobora essa afirmação o visto acima acerca dos anjos caídos excluírem-se da hierarquia celeste: lugar este único de recebimento de iluminações e providência.

Outro autor importante é Orígenes. Viu-se anteriormente que a noção de mérito é algo realmente significativo a este autor. É concebido que a partir da ação meritória própria de cada ser racional, há ascensão ou queda dessas naturezas racionais. Ou seja, os demônios tornaram-se assim devido à sua queda quanto à contemplação e vivência em respeito às realidades superiores; e que tal realidade demoníaca, portanto, não é fruto da criação divina, mas sim, da liberdade de escolha dos seres racionais. O ponto é o mesmo que de Filo. O que Orígenes faz questão de remarcar é a criação boa dos anjos – e não a criação por um Deus bom, de seres substancialmente maus –, caídos por seu próprio arbítrio. Mais uma vez, há já a opção pela justiça divina em ação, advinda da liberdade de escolha de cada ser. Novamente a citação é importante:

É preciso com certeza pensar o mesmo dos poderes adversos que se apresentam em tais condições de lugares e de funções, de tal modo que sua posição como principados, potências, dirigentes do mundo das trevas, ou espíritos de maldade, ou espíritos malignos, ou demônios impuros, eles não a possuem de modo substancial como se tivessem sido criados como tais,

mas segundo seus avanços e seus progressos no crime obtiveram esses graus na malignidade. Essa é a segunda ordem da criação racional que de tal modo se precipitou no mal que nem quer se converter, embora possa, porque o furor do crime é voluptuoso e dá prazer (*Sobre os princípios*, 1, 8, 4).

Nota-se uma diferença primordial no neoplatonismo posterior a Jâmblico neste quesito. Como se viu nesta pesquisa até Plotino e Porfírio concebia-se a possibilidade de ascensão a seres racionais para que se tornassem de alguma maneira, mais elevados – podemos citar, a título de exemplo, quando da invocação do *daímon* de Plotino manifestar-se antes um deus; ademais, o próprio Plotino que se torna, após sua morte, em um *daímon*, conforme exposto pelo oráculo de Delfos a Amélio, seu discípulo. Em Porfírio “*todos os daímones são, então, constituídos de alma [...]*”²⁷⁸ (BRISSON, 2018, p. 94). Ademais, a queda era da mesma forma concebida como possível, afinal se há ascensão, há possibilidade de queda. Os exemplos aqui expostos de Filo e de Orígenes também corroboram essa concepção: anjos caíram e tornaram-se demônios.

Mas em Jâmblico e em sua posteridade – especial em Proclo –, há uma mudança profunda de concepção. É justamente Jâmblico de Cálcis que abre a porta para essa nova concepção deste neoplatonismo tardio. Como vimos anteriormente, a busca por preencher lacunas entre o Um absoluto e as demais esferas do real, suscitou a necessidade de seres específicos para locais específicos na escada do real: salientou-se nesse aspecto um *continuum* gradual da realidade. E em assim sendo, predispõe-se se a uma exata localização de seres distintos, a fim de que haja uma escada ascensional exata (*Sobre os mistérios egípcios I, 5 e 7*)²⁷⁹. Em Proclo tal concepção é sentida e aprofundada, como também visto anteriormente²⁸⁰. Dionísio seria então um retorno ao platonismo (pré-)plotiniano neste ponto: reconhece a possibilidade da queda de seres elevados. Os anjos não teriam substancialmente a não possibilidade de mudança. O uso que faz das tríadas jâmblico-procleanas se dá somente em um sentido da atividade mediatória (transmissão de iluminações), e não na acepção ontológica fixa, por assim dizer. Neste quesito a reflexão alexandrina é fonte incontestante ao Areopagita. Ou seja, a opção, ao confrontar-se a doutrina do

²⁷⁸ “*All demons are thus made up of a soul [...]*”.

²⁷⁹ Nas páginas precedentes tratamos do tema em maiores detalhes, em especial a questão das hénadas.

²⁸⁰ Ademais, para uma localização exata do sistema de Proclo Cf. ROSAN, 1949, pp. 99-193; VAN RIEL, 2017, pp. 73-98; CHLUP, 2012, pp. 135-161.

neoplatonismo tardio com a ortodoxia cristã, obriga Dionísio ao retorno do platonismo (pré-)plotiniano e na mobilidade de seres elevados em perderem sua condição original.

Diante deste cenário, poderíamos então conceber os demônios, em Pseudo-Dionísio Areopagita, como anjos que falharam no retorno, e por vontade própria, distanciaram-se da hierarquia celeste, voltando-se a bens e prazeres instáveis e efêmeros. Caíram, assim, à instabilidade afeita à condição material e, por consequência, afastaram-se das realidades superiores e da própria hierarquia celeste, em oposição à lei divina (*thesmós*).

Por fim, uma palavra acerca da atividade demoníaca. Vemos na Epístola VIII, os demônios atormentando determinadas pessoas, em uma clara menção ao suplício infernal. Dionísio corrobora a narrativa bíblica, mas principalmente a tradição monástica acerca da ação demoníaca como perturbadora e opositora. Ou seja, não somente os demônios desviaram-se, mas agem para desviar os seres humanos de seu retorno e ascensão, atormentando-os, oprimindo-os, etc²⁸¹.

É necessário, neste contexto de ação demoníaca, retomar o parágrafo 23 do capítulo IV do *De Divinis Nominibus*. Ali Dionísio pergunta-se se os demônios são o mal ou para si ou para os outros e responde que nem são total e absolutamente maus para si, pois se destruiriam a si mesmos completamente (DN IV, 23 724C), e nem para os outros, pois não lhes é possível a total destruição das essências das naturezas incorruptíveis – Dionísio parece referir-se aqui ao ser humano enquanto ser racional dotado de alma. Em outras palavras, os demônios não possuem poder para destruir completamente as almas, distanciando-se, assim, da possibilidade de serem compreendidos como o mal em si, mesmo em sua ação. Portanto, os demônios, mesmo em seu obrar, não são total e absolutamente o mal em si.

Mas mais uma vez, é importante notar que o assunto é sempre incidental. Está a se tratar de outra questão, e, em meio à discussão, é necessário fazer um adendo e referir-se aos anjos caídos. O assunto não é desenvolvido à exaustão – como em Proclo, por exemplo. Vários temas não são tratados. A título de exemplo, não se tem interesse na hierarquia infernal (se há *táxis*) – por assim dizer –, seus meios de ação (sua atividade), e se lhes seria possível a redenção – como em

²⁸¹ “Na verdade, os cristãos [dos primeiros séculos] atribuíram cada fato e fenômeno que de algum modo impediram a união pessoal com Deus e a submissão do mundo a Cristo, à influência demoníaca, [em especial pelo ambiente hostil à fé]” (STUDER, 2014, p. 689).

Orígenes; ou mesmo a própria questão do livre arbítrio não é detalhada, como visto acima. Louth corrobora a questão e afirma: “[...] *e*le [Dionísio] *não tem muito o que falar sobre eles* [os demônios] (LOUTH, 1989, p. 35)²⁸².

Vemos, assim, uma aproximação à doutrina bíblica e ao platonismo anterior a Jâmblico; há inclusive um distanciamento de Proclo sobre o tema. Repetimos, se o problema do mal fora prova inconteste da aproximação entre Dionísio e Proclo, no que diz respeito aos demônios, há distanciamento entre os dois. Vejamos como.

Opsomer & Steel afirmam:

Uma principal divergência de Proclo é encontrada em seu tratamento dos demônios. Dionísio sustenta a visão de que os demônios foram criados bons (Proclo aceitaria isso), mas eles caíram através de seu próprio pecado. O mal então inicia-se no universo com a queda dos anjos, que, em caindo, tornaram-se demônios. Para Proclo, é impossível que demônios ou outros “seres superiores” perdessem sua perfeição inicial. Somente as almas particulares em descendo aos corpos poderiam “cair”. [...] Em fazendo isso, Dionísio alinhou-se com a ortodoxia cristã, segundo a qual o mal somente origina-se em seres que podem fazer escolhas livres²⁸³ (OPSOMER & STEEL, 2003, pp. 4-5).

É importante remarcar que Proclo está a tratar de *daímones*; não obstante, o cotejo entre as diferentes concepções é possível, em especial, justamente por ser viável, em Dionísio, a queda de seres elevados, ao passo que Proclo não o admite. E, mais uma vez, a filosofia tem uma correção de rota sob a pena de Dionísio ao confrontar-se com a ortodoxia cristã. Há um distanciamento também, pois Proclo mostra a ação dos *daímones* como boa, seja como instrutores, guias ou mesmo castigadores, pois sempre tem em mente o serviço dos deuses (*De malorum subsistentia* 17), aquilo que Filo já havia advogado. Ademais, quanto a seu ser, “*como poderia aquele que recebe sua existência dos deuses ser sempre mal?*” (*De malorum subsistentia* 17, 7). Aqui, quanto ao ser dos *daímones*, o argumento é, *mutatis mutandis*, o mesmo de Dionísio: do bem não provêm o mal. Não obstante, a possibilidade da queda é razão de divergência fulcral.

²⁸² “*he has not very much to say about them*”.

²⁸³ One major divergence from Proclus is to be found in his treatment of demons. Dionysius upholds the view that the demons were created good (Proclus would have accepted this), but that they fell away from their creator through their own sin. Evil then starts in the universe with the fall of the angels, who by falling become demons. For Proclus, it is impossible that demons or other 'superior kinds' would ever lose their initial perfection. Only the particular souls descending in the bodies can 'fall'. [...]. By doing so, Dionysius has aligned himself with the Christian orthodoxy, according to which evil can originate only in beings that can make free choices.

Como vimos, Dionísio concebe sim a possibilidade do livre arbítrio operado pelos demônios ao distanciarem-se da causa primeira em desejando efêmeros bens e assim a queda de seres angélicos, ainda que elevados, ao mal e, através de seu livre arbítrio, ao pecado.

Em conclusão, tomemos as palavras finais do parágrafo 23 do capítulo IV do *De Divinis Nominibus*:

E não são maus por natureza os demônios; não por sua natureza, mas no que lhes falta. E o bem que lhes foi concedido também não se alterou, mas eles voluntariamente caíram de maneira total dos bens que receberam. Os bens angélicos que receberam, não dizemos que se alteraram, pois permanecem inalterados na plenitude de sua luz; mas aqueles que os receberam que não os querem mais, tendo eles mesmos paralisado a faculdade que possuíam de contemplar o Bem. Portanto, o ser que possuem, advém do Bem; é graças ao Bem que são bons e que tendem ao Bem e ao Belo, pois o objeto de seu desejo são o ser, o viver, o inteligir. Dizemos que são maus, pois carecem dos bens que lhes são próprios, ou por os perderem ou por os abandonarem. E são maus, enquanto não são, ao desejar o não ser desejam o mal (DN IV, 23, 725C).

Em uma palavra, ao desviarem-se da contemplação divina, do verdadeiro ser, em última instância voltaram-se ao não ser e caíram. “*O mal é identificado por Dionísio como uma tendência ao não ser [...] (DN 897B)*”²⁸⁴ afirma Schafer (2006, p. 151).

²⁸⁴ “*Evil is identified by Dionysius as this tendency to non-being [...] (DN 897B)*”.

Apêndice 2 - Uma tradução do tratado sobre a Hierarquia Celeste.

De Dionísio, o presbítero; ao também presbítero Timóteo.

Sobre a Hierarquia Celeste

Capítulo 1

Toda divina iluminação, pela bondade e providência que emana de múltiplas maneiras, permanece simples, unificando a todo que ilumina.

1. [120 B] “Toda boa dádiva e todo dom perfeito vêm do alto, descendo do Pai das luzes²⁸⁵”. Mais ainda, toda processão da manifestação luminosa que recebemos e procede da bondade do Pai, nos atrai, por sua vez em retorno ao alto, que nos congrega e deifica. Porque “Dele e para Ele são todas as coisas”, [121 A] assim dizem as Sagradas Escrituras.

2. Invocando então a Jesus, a luz do Pai, que sendo “a verdadeira luz, que, vinda ao mundo, ilumina todo homem”²⁸⁶, [121 B] “por meio de quem temos acesso ao Pai”²⁸⁷, fonte de toda luz, elevemo-nos, o quanto possível, às iluminações das Santíssimas Escrituras advindas do Pai, e contemplemos as hierarquias das inteligências celestes, conforme o que a Escritura nos revelou, de uma maneira anagógica e simbólica. Devemos nos elevar, com os olhos imateriais e imóveis de nossa mente, à manifestação luminosa do Pai, princípio teárquico, que nos revela [121 B], por meio de símbolos representativos, as bem-aventuradas hierarquias dos anjos; elevemo-nos a elas por meio desse raio de luz.

Esse raio não perde nada de sua natureza unitária e singular: se por bondade, se multiplica e procede aos seres em providência, visando a elevação e unificação, ainda assim permanece inerentemente estável e é sempre um com sua identidade própria. E dá às criaturas poder para elevarem-se a Ele, na medida do

²⁸⁵ Tiago 1:17.

²⁸⁶ João 1:9.

²⁸⁷ Romanos 5:2;Efésios 2:18, 3:12.

possível a cada uma, e unifica-as por sua própria unidade simples. Entretanto, esse raio divino pode nos iluminar somente sendo velado por uma variedade de véus sagrados [121 C] os quais a providência do Pai adapta à nossa natureza de seres humanos.

3. Assim, essa fonte de perfeição de toda instituição sagrada, considerou nossa hierarquia digna da imitação supramundana da hierarquia celeste. E revestiu tal hierarquia imaterial com figuras materiais e corpóreas, de uma maneira adequada a nós, para que pudéssemos nos elevar, a partir destas santas figuras, à similitude, às alturas simples e não figuradas. Pois não é possível que nossa mente seja elevada até aquela imitação e contemplação imaterial da hierarquia celeste, [121 D] sem a ajuda/direção de meios materiais capazes de nos guiar, conforme requer nossa natureza. Assim pensa-se que a beleza visível é uma imagem da beleza invisível; os perfumes sensíveis, figuras da difusão inteligível; as luzes materiais, imagens de uma manifestação luminosa imaterial; as sagradas disciplinas discursivas do discipulado, indicam a imensa capacidade contemplativa da mente; as ordens deste mundo, como as ordens organizadas da região divina; o recebimento da diviníssima Eucaristia é imagem da participação em Jesus [124 A]; e assim para todo o mais, que a nós se nos apresenta de maneira simbólica, mas de maneira supramundana às essências celestes. Desta maneira, a fonte de deificação, por amor aos homens, nos proporciona esta deificação: nos manifesta a hierarquia celeste e institui nossa hierarquia como cooperadora de seu ministério deiforme, na medida de nossas possibilidades. As inteligências supracelestes foram descritas nas Escrituras com sagradas imagens sensíveis, para que fôssemos elevados das coisas sensíveis às coisas inteligíveis e dos símbolos sagrados até a simplicidade da hierarquia celeste.

Capítulo 2

Como as coisas celestes e divinas são reveladas convenientemente, mesmo que através de símbolos dissímiles.

1. [136 D] Assim, creio que em primeiro lugar, deve-se expor aquilo que cremos ser o escopo de toda hierarquia e em que consiste ser vantajosa a seus membros; cantaremos então um hino às hierarquias celestes segundo sua

manifestação presente nas Escrituras. Descreverei as formas sagradas dadas a estas celestes ordens pela Escritura [137 A], e com qual simplicidade devemos elevar-nos até tais figuras, pois não devemos imaginar, como muitos impiamente fazem, que os divinos intelectos celestes possuem muitos pés e muitas faces. Que seriam representados com a brutalidade de bois ou a ferocidade de leões, ou com bicos retorcidos como as águias ou com asas e penas de pássaros. Não se deve imaginar rodas flamejantes girando pelos céus, ou tronos materiais prontos para o repouso da divindade, ou cavalos de diversas cores, ou capitães portando espadas, ou qualquer destas formas que as Escrituras os representam. [137 B] Com efeito, a Sagrada Escritura faz uso poético das imagens quando expõe essas inteligências que não possuem figura, considerando assim, como já se disse, nossa inteligência e provendo uma elevação própria e adequada à nossa natureza.

2. Essas representações dizem respeito a seres tão simples que deles não podemos ter nem conhecimento, nem contemplação adequada. Alguém, então, poderia pensar que as imagens presentes nas Escrituras acerca destes intelectos são incongruentes e a nomenclatura angélica é inadequada. Ora, ademais, poderia ser dito que se os escritores sagrados quisessem dar forma corpórea àquilo puramente incorpóreo, eles deveriam usar uma linguagem mais adequada com tópicos convenientes. Deveriam se reservar àquilo considerado mais nobre, imaterial e transcendente, ao invés de trazer uma multiplicidade de formas terrestres e aplicar tais formas a estas realidades deiformes que são realmente celestes e simples. Intenta-se talvez nos elevar e não rebaixar estas celestes descrições à dissimilaridades sem sentido. De qualquer modo, isso é inadequado às virtudes celestes e enreda nossa mente em composições profanas. Alguém poderia imaginar que os elevados céus são realmente cheios que grupos de leões e cavalos; que os divinos hinos de louvor são, de fato, mugidos ou rugidos; [137 D] revoada de pássaros ao bater suas asas ou outros tipos de criaturas do gênero; ou ainda, coisas materiais menos honradas, onde as Escrituras revelam coisas como que tendendo ao absurdo, adulterado, algo mesmo como que emocional, enfim, onde as similaridades dissímiles se fazem presentes.

[140 A] Entretanto, se alguém buscar a verdade da questão, a santíssima sabedoria da Escritura se torna evidente, pois quando os intelectos divinos são representados com formas materiais, um grande cuidado providencial é tido para que

não se ofendam as virtudes celestes, como se poderia dizer, nem certamente nos detenhamos em uma dependência de símbolos baixos e vulgares. Com razão nos propõem em forma aquilo que é carente de forma e com figura aquilo que é carente de figura. Não temos a capacidade de sermos elevados diretamente à contemplação puramente intelectual, mas necessitamos de uma elevação própria e natural a nós, pelas quais nos elevamos às maravilhosas visões sem forma. Ademais, é mais adequado aos mistérios das Escrituras, que a sagrada e ignota verdade acerca dos intelectos celestes seja oculta pelo inexpressível sagrado, inacessível à multidão. [140 B] Nem todos são santos, e como dizem as Escrituras, nem todos possuem o conhecimento.

Se alguém acusar aquelas descrições incongruentes afirmando que é vergonhoso atribuir forma tão grosseira às ordens divinas e santíssimas, deve-se responder que tal manifestação sagrada se revela de duplo modo:

3. [140 C] Primeiro, procede naturalmente, por meio de imagens semelhantes às formas sagradas; segundo, usa figuras dessemelhantes, inclusive o totalmente distinto e mesmo absurdo. Algumas vezes a tradição dos mistérios das Sagradas Escrituras representa a bendita supraessencial Tearquia sob a forma de “Verbo”, “Inteligência” ou “Essência”. Mostra-se que a racionalidade e sabedoria são necessariamente atributos de Deus; que verdadeiramente Ele é a subsistência e verdadeira causa da subsistência de todos os seres, bem como é representado como “Luz” e chamado de “Vida”. Tais formas sagradas são mais nobres e se mostram em muito superiores às representações materiais. Não obstante, ainda assim, não são menos defectivas que as anteriores, pois a Tearquia é muito superior a toda manifestação de ser e de vida; nenhuma representação de luz pode caracterizá-la; toda razão ou intelecto fica longe de qualquer comparação a Ela [140 D].

Outras vezes Deus é celebrado de modo supramundano na mesma Escritura, com revelações que se mostram em expressões negativas. Ele é descrito como invisível, infinito, incompreensível, além de outras coisas que revelam não aquilo que Ele é, mas aquilo que não é. Me parece mais adequado tal modo, pois, assim como a sagrada e misteriosa tradição tem instruído, Deus não é, de nenhuma maneira, semelhante às coisas que são; [141 A] desconhecemos por completo sua supraessência infinita, ininteligível e inefável.

Uma vez que as negações são mais apropriadas para referir-se a Deus, ao passo que as afirmações positivas são inadequadas ao recôndito do inefável, as manifestações dessemelhantes são mais apropriadas ao reino do invisível. Assim, a Escritura sagrada, longe de degradar as ordens celestes, as honram ao descrevê-las com formas dessemelhantes, realmente distintas daquilo que elas realmente são; desse modo, podemos perceber como tais ordens são realmente distantes de nós, acima de toda materialidade. Ademais, não creio que qualquer um recusasse a ideia de que tais incongruências são mais adequadas para elevar nossas mentes. Figuras nobres poderiam levar ao erro de pensar que as essências celestes são homens brilhantes, dourados, portando brilhantes vestes, trazendo chamas inofensivas [141 B]; ou que tenham outras belezas semelhantes as quais a Escritura Sagrada dispõe aos intelectos celestes.

Para evitar este tipo de concepção entre aqueles incapazes de elevarem-se sobre as belezas visíveis, foi que os santos autores, tão sabiamente e de maneira a nos elevar, usaram imagens dessemelhantes e inverossímeis. Assim fazendo, levaram em conta nossa tendência natural ao material e nosso desejo de permanecer em imagens baixas. Favoreceram assim aquela parte da alma que anseia pelas coisas superiores para poder ser elevada. Com essas imagens tão inadequadas, lograram que, inclusive aqueles mais inclinados ao material, não considerem verdadeiro ou justo que estas imagens correspondam às realidades supracelestes e divinas [141 C]. Lembremos também que nenhuma das coisas carece totalmente de sua participação na beleza, como dizem, em verdade, as Escrituras: “Tudo era muito bom”²⁸⁸.

4. É possível conceber belas contemplações a partir de todas as coisas e, a partir de coisas materiais, aplicar aos seres inteligíveis e inteligentes as similitudes dissímiles que mencionamos. Mas, ainda, há diferença entre aquilo inteligível e sensível. [141 D] A ira, por exemplo, surge nas criaturas irracionais por um impulso passional, que carrega uma irracionalidade em seu agir colérico. Por outro lado, assim me parece, nos seres inteligentes se deve considerar que a ira demonstra um agir valoroso de sua racionalidade própria e a capacidade de manter seu fundamento divino imutável em um princípio sagrado.

Da mesma forma o desejo. Para os seres irracionais é um apetite ilimitado pelo material, um impulso natural pelo efêmero, [144 A] aquele desejo em permanecer

²⁸⁸ Gênesis 1:31.

em tudo que apetece os sentidos. Por outro lado, ao serem aplicadas as similitudes dissímiles aos seres inteligentes, percebemos que quando afirmamos que eles experimentam o desejo, este deve ser compreendido como um anseio divino pela realidade imaterial, que está para além de toda razão e intelecto. É um claro e firme desejo pela contemplação supraessencialmente casta e impassível. Desejo por uma comunhão infinita, inteligível e verdadeira com a luz sublime, de beleza esplêndida e reluzente. Quanto à intemperança, se trataria de um impulso infalível e imutável, um desejo irrefreável pela divina beleza e uma entrega total àquilo verdadeiramente desejável.

[144 B] Também chamamos a privação de razão e de percepção sensível em animais e objetos, respectivamente, como uma deficiência de razão e percepção. Mas quando tratamos de seres imateriais e inteligentes, dizemos santamente que enquanto seres transcendentais, em muito sobrepõem nossa razão corpórea e discursiva, na mesma medida em que a percepção material é em muito inferior àqueles seres inteligentes e incorpóreos. É neste sentido que as formas podem ser aplicadas aos seres celestes, mesmo que as mais baixas. A matéria, em última instância, deve sua subsistência à beleza absoluta e mantém alguns vestígios da beleza inteligível em sua condição material. Através da matéria pode-se ser elevado aos arquétipos imateriais. Mas deve-se ser cuidadoso ao usar similaridades dissímiles, como dito, para evitar correspondências exatas, e fazer as correções na medida em que há grande divisão entre o adequado ao inteligível e o sensível.

5. Encontraremos também que os intérpretes da teologia misteriosa usam de tais termos, não somente para tornar conhecidos as ordens celestes, mas também revelam algo do próprio Deus. Algumas vezes usam de imagens das mais elevadas, como, por exemplo, quando o chamam de Sol da Justiça, Estrela da Manhã que se levanta no intelecto, ou brilhante Luz intelectual. [144 D] Algumas vezes se apropriam de termos mais intermediários, como fogo que arde sem queimar; água que traz a plenitude de vida e, por assim dizer, que vai até as entranhas, fazendo brotar correntes inesgotáveis. Algumas vezes as imagens são das mais baixas, como óleo de unção perfumado ou pedra angular. Certas vezes as imagens advêm mesmo de animais e assim, Deus é descrito com um leão ou pantera, um leopardo ou um urso devorador.

[145 A] É necessário incluir ainda os mais ínfimos e abjetos, pois os doutos nas coisas divinas o dão a forma de um verme²⁸⁹.

Assim, os sábios homens de Deus, conhecedores dos mistérios da inspiração, separam o “Santo dos Santos” da contaminação daquilo que pertence ao profano e imperfeito. Desse modo, honram a forma dissimilar das coisas divinas que permanecem inacessíveis ao profano, bem como todos os que realmente desejam mirar as imagens sagradas, não ficam restritos a suas imagens como se verdadeiras fossem. As verdadeiras negações e as comparações dissimilares com seus meros reflexos, oferecem a devida honra às coisas divinas. Por esta razão não há nada de absurdo em representar as essências celestes pelas similaridades dissímiles que são incongruentes. [145 B] Justamente devido a estas imagens deformadas usadas pelas Escrituras em relação aos anjos, foi possível elevarmo-nos a uma explanação mais precisa destas verdades sagradas, devido justamente a estas dificuldades surgidas durante a investigação. Minha mente foi incapaz de permanecer em imagens tão inadequadas, mas provocada a ir além daquilo que é mostrado pelo material; a se acostumar com ideia do ir santamente além das aparências, em elevação a realidades supramundanas.

Por ora é o suficiente acerca destas imagens incongruentes e materiais usadas na Escritura Sagrada com relação aos anjos. Devemos agora explicar o que compreendemos por hierarquia e qual benefício essa hierarquia oferece a seus participantes. Que Cristo, o meu Cristo, a inspiração de toda manifestação sobre as hierarquias, guie este discurso, se assim puder falar. [145 C] Tu, criança, deve seguir as recomendações de nossa tradição hierárquica. Ouça aquilo que foi dito santamente; inspire-se por isso a uma iniciação acerca das coisas inspiradas. Guarde estas verdades sagradas no recôndito de seu intelecto; preserve sua unidade frente a multiplicidade do profano, pois, como dizem as Escrituras, não se pode lançar aos porcos aquela inteligível pérola, pura, luminosa e em esplêndida harmonia.

Capítulo 3

O que se entende por hierarquia e qual sua utilidade.

²⁸⁹ Salmo 22:6.

1. [164 D] A meu ver, a hierarquia é uma ordem sagrada, um saber e um atuar o mais possível assemelhado a Deus. Há nela uma ascensão que tende a imitar a Deus na medida das iluminações que Dele recebe. Ora, a beleza divina, simples, boa, fonte de perfeição, não se mescla a qualquer dissimilitude; antes, doa a todos, conforme os méritos, uma parte de sua própria luz, o divino sacramento, de forma harmoniosa e imutável, uma conformidade a si.

2. [165 A] Assim, a hierarquia tem como fim a assimilação e a união a Deus o quanto possível. Tem a Deus como guia de todo sagrado saber e atuar, voltando-se indeclinavelmente à sua diviníssima beleza e o quanto possível conformando-se a Ele, faz com que seus membros sejam imagens divinas, espelhos puros e imaculados, refletindo o brilho da luz primordial e mesmo o próprio Deus. Dessa forma, tendo recebido plenamente o divino esplendor, é possível infundir generosamente tal esplendor àqueles que lhes seguem na escala, segundo a lei divina. Não é, portanto, permitido aos iniciadores nos sacros mistérios, nem aos que são santamente iniciados nas coisas sagradas, agir contrariamente às [165 B] sagradas ordens do princípio de iniciação. Sequer é possível agirem de outra forma, que não tendendo a esse esplendor divino, mirando-o e modelando-se segundo a proporção própria de cada inteligência sagrada. Portanto, quando se diz “hierarquia”, indica-se uma sacra disposição, uma imagem da beleza divina que opera santamente nas ordens e no saber hierárquico, os mistérios da própria iluminação e que se conforma ao princípio o quanto possível. Com efeito, para cada membro da hierarquia, a perfeição consiste em ascender à imitação divina, segundo a natureza própria, e se tornar, como dizem as Escrituras, “colaborador de Deus”, a mais divina de todas as coisas. Mostra assim, manifestada em si, dentro do possível, a atividade divina. Deste modo, quando a ordem hierárquica dispõe que uns sejam purificados e outros purifiquem; que uns sejam iluminados e outros iluminem; que uns sejam aperfeiçoados e que outros aperfeiçoem [165 C], cada um destes imitará a Deus na maneira que lhe corresponde. A beatitude divina, para usar a linguagem humana, é livre de toda dissimilaridade, plena eternamente de luz, perfeita, ou melhor, não lhe falta qualquer tipo de perfeição. Purifica, ilumina e aperfeiçoa. É, em si, purificação, e iluminação e perfeição. Ainda, é superior à purificação, superior à luz, é a própria fonte de perfeição mais que perfeita; a própria fonte da hierarquia, muito superior a qualquer coisa sagrada.

3. [165 D] Portanto, a mim me parece que os purificados devem estar perfeitamente livres de toda mescla dissímil; que os santamente iluminados devem estar cheios da luz divina, elevando-se para uma contemplação na medida de suas possibilidades, com olhos de uma inteligência sacrossanta; os que estão sendo perfeitos, abandonando toda imperfeição, devem participar da ciência perfectiva das coisas sagradas. [168 A]. Ora, aqueles que purificam, pela abundância de sua própria purificação, a outros devem compartilhar sua própria pureza; àqueles que iluminam – sendo mentes mais claras, alegremente cheios da radiância divina, capazes de receber a luz e compartilhá-la – é necessário que difundam a luz recebida, que lhes transborda, àqueles dignos dela. Por fim, aqueles que aperfeiçoam, os que conhecem a ciência que traz perfeição, devem aperfeiçoar aqueles que são iniciados na contemplação da ciência sagrada. Em suma, cada ordem do arranjo hierárquico, ascende, na medida proporcional a cada uma, à cooperação com Deus. Pela graça e poder recebidos de Deus, pode fazer aquelas coisas que pertencem natural e supranaturalmente a Deus, coisas realizadas pela Tearquia supraessencialmente, reveladas na hierarquia enquanto imitação possível das mentes amantes de Deus [168 B].

Capítulo 4

O que significa o nome “anjo”.

1. [177 B] Creio que tendo assim definido o que é a hierarquia, é necessário enaltecer as hierarquias celestes. Visar com olhos supramundanos as sagradas formas presentes nas Escrituras [177 C], para que sejamos elevados à diviníssima simplicidade, por meio destas representações místicas. Celebremos assim a fonte da ciência hierárquica e de toda iniciação, a Deus, com ações de graças.

Antes de tudo, deve-se dizer esta verdade: por bondade, a Tearquia supraessencial estabeleceu as essências dos seres e os trouxe à existência. É próprio da causa de tudo, bem sobre todas as coisas, chamar todos os seres à sua comunhão, na medida da possibilidade de cada ser. Assim, todos os seres participam da providência advinda da divindade supraessencial e causa de tudo: nada poderia existir, se não participasse em alguma medida no ser e causa de tudo. [177 D] Mesmo

aquilo desprovido de vida participa n'Ele (pois todo ser deve sua existência à divindade transcendental). Os viventes, por sua vez, participam naquele poder que produz a vida e o qual está acima de toda vida. Os racionais e inteligentes, por sua vez, participam naquela razão e inteligência primordialmente perfeita, absolutamente perfeita, sabedoria superior a todas as coisas. Claro é, portanto, que estes seres estão mais próximos a Deus, pois participam D'Ele de muitas formas.

2. [180 A] As santas ordens das essências celestes participam da prodigalidade divina de maneira muito superior, se comparadas aos seres que somente existem, ou àquelas formas irracionais de vida, ou mesmo a nós, seres racionais. Seu modo de inteligir assemelha-se a Deus. Miram a semelhança Teárquica com um olhar supramundano. Conformam sua imagem inteligente a Ele. Assim, naturalmente possuem mais abundante comunhão com a divindade. Sempre próximos a Ele, tendendo às alturas, conforme o adequado a cada um; em sintonia com a divindade, em indeclinável amor, recebem imaterial e puramente as iluminações primordiais, e a partir dessa iluminação, possuem vida de intelecção plena. Estes são o que primeiramente e de muitas maneiras participam do divino, se tornando os primeiros e que de muitas formas manifestam os mistérios da Tearquia [180 B]. Sobretudo a eles, então, é adequado o nome de “anjos/mensageiros”, uma vez que são os primeiros a revelar as iluminações teárquicas, e através deles a nós, iluminações essas tão superiores a nós.

Com efeito, as Escrituras afirmam que a Lei nos foi dada através dos anjos. Nossos ilustres pais, antes da Lei e após a Lei, foram conduzidos por anjos a Deus, que os instruindo sobre o que era necessário fazer, guiando-os pelo reto caminho da verdade, sacando-os do erro e da vida ímpia, lhes manifestaram as ordens sagradas, visões ocultas dos mistérios supramundanos e divinas predições.

3. [180 C]. Talvez alguém afirme que Deus apareceu diretamente e sem intermediários a alguns santos. Mas deve-se saber, como dizem as Santas Escrituras, que o ser secreto de Deus, tal qual seja, “ninguém jamais viu²⁹⁰” ou jamais verá. As aparições divinas aos santos se deram de maneira adequada a Deus, o qual adaptou as santas visões àqueles que as viam. A sabedoria multiforme da Escritura descreve essas visões como Teofania, onde o Deus que não possui forma é representado por meio de formas. Aqueles que veem essas visões são elevados a Deus, pois recebem

²⁹⁰ João 1: 18; Êxodo 33:20-23; 1 Timóteo 6: 16; 1 João 4: 12; cf. Ep. 1, 1065A 9-11.

iluminações e em alguma medida são divinamente instruídos sobre o divino. Foi por meio dos poderes celestes que nossos ilustres pais foram iniciados nestas visões divinas. [180 D] As Escrituras não afirmam que a Santa Lei foi entregue diretamente a Moisés por Deus e assim poderia verdadeiramente nos ensinar que estas ordenanças eram uma cópia de uma outra Lei divina e sagrada? Mas a Escritura ensina claramente isso [181 A]: que estas mesmas ordenanças vieram a nós por meio dos anjos, ou seja, de que a ordem estabelecida por Deus é a de que os superiores elevem os inferiores. Com efeito, esta Lei não afeta somente as inteligências superiores e inferiores, mas também aqueles de mesmo grau, os quais foram ordenados por parte do princípio de ordenação supraessencial de tudo: que em cada hierarquia sejam distribuídos ordens e poderes apropriados, primeiros, médios e últimos. Estabeleceu também que os mais próximos a Deus devem iniciar os menos próximos, guiando-os à proximidade divina, à iluminação e à comunhão.

4. [181 B] Vejo também que o divino mistério do amor de Jesus pelos homens primeiro se manifestou aos anjos, e somente após eles, veio então a nós a graça de um tal conhecimento. Assim, o diviníssimo Gabriel guiou a Zacarias, o hierarca, ao mistério de que, contra toda esperança e pela graça de Deus, ele teria um filho que seria profeta da obra divina e humana de Jesus, que estava por ser manifestada para o bem e salvação do mundo. E também a Maria revelou que nela se cumpriria o divino mistério da inefável encarnação. Outro anjo ensinou a José o verdadeiro cumprimento das divinas promessas feitas a seu antepassado Davi. Um outro ainda, comunicou as boas novas aos pastores que, por sua vida tranquila e apartada da maioria das gentes, já estavam de alguma maneira purificados, e com eles “uma multidão dos exércitos celestes”²⁹¹ [181 C] passaram aos habitantes da terra aquele célebre hino de glória²⁹². Desejo voltar-me, agora, às mais altas manifestações luminosas das Escrituras. Vejo que o próprio Jesus, causa supraessencial das essências celestes, veio a tomar a forma humana, sem, contudo, alterar a sua própria natureza. Ademais, nunca abandonou a forma humana que havia estabelecido e escolhido; e obediente, se submeteu à vontade de Deus, o Pai, disposta pelos anjos. Também por meio dos anjos, a José manifestou-se o arranjo do Pai, acerca da marcha do Filho ao Egito; bem como o retorno do Egito à Judeia. Vemos também que o próprio Jesus recebeu por meio dos anjos as ordens do Pai.

²⁹¹ Lucas 2:8-14.

²⁹² “*Gloria in excelsis*”.

Não farei referência, ainda, à nossa tradição sagrada, acerca do anjo que confortou Jesus; ou que o próprio Jesus [181 D], mediante a superabundância de seu bondoso trabalho que nos salvou, entrou na ordem dos reveladores e é chamado de “anjo de grande conselho”²⁹³. Com efeito, como se fosse um anjo, nos diz: “aquilo que ouviu do Pai, isso nos anunciou”²⁹⁴.

Capítulo 5

Por que todos as essências celestes são chamados indistintamente “anjos”?

[196B] Segundo me parece, esta é a causa da denominação angélica nas Escrituras. Mas creio ser necessário investigar por qual motivo os autores sagrados chamam as essências celestes indistintamente de *anjos*. Pois quando se manifestam as mesmas ordens supramundanas, chamam particularmente *anjos* somente os seres celestes que ocupam o ínfimo grau e que fecham as ordens divinas e celestes. De fato, acima destes colocam em posição superior os arcanjos, os principados, e potestades, e virtudes e todas as demais essências superiores que a tradição revelada das Escrituras reconhece. Ademais, dizemos ainda, segundo toda sacra disposição, que as ordens superiores possuem todas as iluminações e virtudes das ordens inferiores; mas que as inferiores não são partícipes dos bens que possuem aqueles acima de si.

[196C] Assim, os autores sagrados chamam anjos as ordens santas das essências superiores porque estes têm a possibilidade de revelar as iluminações da Tearquia. Mas não há razão para chamar a última ordem das inteligências celestes de Principados, ou Tronos, ou Serafins. Nenhum deles se encontra entre os poderes mais elevados, mas, assim como nosso hierarca é elevado aos esplendores divinos da Tearquia, também os poderes sagrados das essências superiores elevam até o divino todas as ordens da hierarquia angélica que lhes são inferiores. A menos que alguém diga que a denominação de *anjo* é comum a todos, segundo a comunhão mais que eminente de todas as potências celestes que participam do divino e da efusão da

²⁹³ Isaías 9:6 (LXX).

²⁹⁴ João 15:15.

luz divina. [196D] Entretanto, de modo que mais cuidadosamente proceda nosso discurso, consideremos santamente as propriedades convenientes e sagradas de cada ordem celeste manifestada na Escritura.

Capítulo 6

Qual é a primeira classe das essências celestes, qual a média e qual a inferior.

1. [200 C] Quantas e quais são as ordens das essências supracelestes e como é constituída sua hierarquia, somente Ihes conhece exatamente seu divino princípio iniciador. Afirmo também que eles próprios conhecem seus próprios poderes e iluminações, sua própria ordem sagrada e supramundana. A nós é impossível conhecer os mistérios das inteligências supracelestes e suas santíssimas perfeições, a menos que alguém enumere aquilo que a Tearquia nos manifestou mistagógicamente, enquanto conhecedora daquelas propriedades. Portanto, não diremos nada por iniciativa própria, mas, o quanto possível, exporemos as visões angélicas que foram contempladas pelos santos autores assim como Ihes foram reveladas.

2. [200 D] A Sagrada Escritura enumera nove nomes manifestativos a todas as essências celestes. Nosso santo iniciador as divide em três ordens tríplices; afirma que a primeira está sempre ao redor de Deus, unida a Ele estritamente e sem intermediários. Segundo a tradição, desfruta primeiramente desta união. De fato, a Sagrada Escritura nos revela que os santíssimos Tronos e as ordens que possuem muitos olhos e muitas asas, [201 A] aos quais os que falam hebraico chamam de Querubim e Serafim, estão ao redor de Deus sem intermediários e possuem uma proximidade que supera a todos os demais. Nosso glorioso mestre efetivamente afirma que esta tríplice disposição forma uma só hierarquia coordenada e verdadeiramente primeira. Nenhuma outra é tão conforme a Deus e mais próxima das iluminações da Tearquia, dado que não tem intermediários. A segunda, afirma ser aquela composta pelas Potestades, pelas Dominações e pelas Virtudes²⁹⁵. A terceira,

²⁹⁵ *Dynámeon*. Por vezes, aqui traduzido como poder ou virtude; as escolhas variam de acordo com o sentido da frase, em especial o jogo de palavras no texto grego.

formada pela última hierarquia celeste, a saber, as ordens dos Anjos, dos Arcanjos e dos Principados.

Capítulo 7

Sobre os Serafins, Querubins e Tronos e sobre a primeira hierarquia que constituem.

1. [205 B] Aceitamos essa classificação das santas hierarquias. Afirmamos também que toda denominação dos intelectos celestes exprime as propriedades deiformes de cada um deles. Aqueles que conhecem o hebraico, afirmam que o santo nome Serafim significa “aquele que queima” ou “aquele aquecido”. Já o nome Querubim significa “pleno de conhecimento” ou “efusão de sabedoria”. Com efeito, esta primeira hierarquia celeste é ordenada por essências supremas. Possui o ordenamento mais alto entre todos, pois foi disposta sem intermediários junto à divindade e porque as principais manifestações e perfeições de Deus são conduzidas principalmente a esta ordem, pois Ihe é mais próxima. Por esse motivo, pois, as descrições de “aqueles aquecidos” ou “tronos”. Por causa disso também, “efusão de sabedoria”, pois tais nomes indicam sua similaridade com Deus.

O nome Serafim indica suas perenes revoluções entorno às coisas divinas; calor penetrante e transbordante deste movimento eterno, contínuo, firme e estável [205 C]. Capacidade de imprimir sua imagem em seus subordinados, acercando-os e elevando-os potentemente e aquecendo-os como uma chama de seu próprio calor. Indica também o poder purificador de seu raio luminoso ou fogo abrasador; sua aptidão para conservar sem diminuição sua própria luz e iluminação; indica a capacidade de fazer desaparecer e destruir toda treva escura. Isso revela o nome dado aos Serafins.

O nome Querubim significa o poder de conhecer e ver a Deus; o receber os maiores dons de sua luz; o contemplar o divino esplendor da beleza divina em poder primordial; o encher-se dos dons que trazem sabedoria e os compartilhar generosamente àqueles de segunda ordem, como parte da efusão de sabedoria recebida.

[205 D] Acerca dos mais sublimes e exaltados Tronos, seu nome indica total distanciamento de todo defeito terrestre e sua tendência supramundana àquilo que é elevado. Seu total distanciamento das coisas baixas e vis; sua posição altíssima, imóvel e estável ao redor daquele que é verdadeiramente Altíssimo. Livres de toda paixão e preocupação das coisas materiais, possuem total disposição em receber a divina visitação. Enfim, portadores de Deus que se abrem zelosamente aos dons divinos.

2. [208 A] Esta é, a nosso ver, a explicação acerca de seus nomes. Devemos agora nos voltar a que entendemos acerca de sua hierarquia. O propósito de toda hierarquia é ligar-se indeclinavelmente à deiformidade que é a imitação de Deus. Sua tarefa é a de receber e transmitir a casta purificação, a luz divina, e o saber que traz perfeição. Mas sobre isso já explanamos suficientemente. Espero explanar agora, em termos dignos de tais intelectos sublimes, como sua hierarquia se constitui na Escritura Sagrada.

Acerca das primeiras essências, é necessário afirmar, que foram postos imediatamente juntos à Tearquia, que lhes confere o ser. Estão, por assim dizer, em sua antessala; são superiores a todo poder criado, visível e invisível. Constituem uma hierarquia própria e totalmente homogênea. [208 B] Deve-se pensar que são totalmente puros, não devido a estarem livres de defeitos e de contatos profanos, ou mesmo enquanto livres de imagens materiais, mas sim por, sem mescla, estarem acima de toda baixeza. Colocados acima de toda forma inferior do sagrado, com todo seu poder diviníssimo e segundo sua altíssima pureza, pois se aferram indeclinavelmente à sua própria ordem que se move por si e de maneira sempre igual conforme um amor imutável a Deus. Desconhecem o rebaixar-se a qualquer coisa inferior, mas, antes, mantém sempre sua propriedade deiforme; fundação sempre inamovível, infalível e incontaminada.

São também contemplativos; não por contemplarem símbolos sensíveis ou inteligíveis, ou por serem elevados a Deus por meio de uma contemplação composta a partir da Escritura Sagrada, mas porque são cheios de uma luz superior; para além de qualquer conhecimento imaterial [208 C]. Também por serem cheios, na medida do possível, da transcendental contemplação da beleza que torna belo, fonte de toda beleza, supraessencial, triplamente luminosa. Foram considerados dignos de entrar em comunhão com Jesus, não por meio de imagens sagradas, que refletem a

semelhança da ação divina em formas, mas por serem verdadeiramente próximos a Ele em sua primeira participação no conhecimento das luzes divinamente operativas. Imitam a Deus de modo excelente. O quanto possível, participam do poder primeiro e eficaz, da virtude e ação divina e amorosa.

Similarmente, se dizem perfeitos, não porque iluminados por um saber capaz de analisar a variedade das coisas sagradas, mas sim porque cheios de uma suprema e primeira deificação; um saber transcendente e angélico do agir divino. Foram iniciados nos santos mistérios²⁹⁶, não através de outras santas essências, mas pela própria Tearquia, pois se elevam até Ele diretamente e sem intermediários, mediante um poder e uma ordem a tudo superior [208 D]. Próximos à pureza perfeita e infalível, são conduzidos à contemplação da beleza imaterial e inteligível, tanto quanto possível. Por serem os primeiros no entorno a Deus, hierarquicamente dirigidos, são iniciados nos ensinamentos das ações divinas a partir daquele que é fonte de toda perfeição [209 A].

3. Os autores sagrados claramente demonstram que as ordens inferiores das essências celestes são instruídas adequadamente acerca do agir divino somente pelas ordens superiores, ao passo que os mais elevados são iluminados, na medida do possível, pela própria Tearquia [209 B] a respeito das iluminações iniciáticas. Uns santamente sabem, por seus superiores, que o “Senhor das hostes celestes” é o “Rei da Glória” que ascendeu aos céus em forma humana. Outros, que expõe sua dúvida quanto ao próprio Jesus e desejam conhecer a natureza de sua ação divina a nosso favor, são instruídos diretamente por Jesus que lhes manifesta seu benéfico trabalho tomado em amor pela humanidade. Pois diz: “Eu, professo a justiça e o juízo da salvação”²⁹⁷.

Me surpreendo pelo fato de que os primeiros entre as essências supracelestes, aqueles realmente superiores aos demais, são semelhantes àqueles de grau intermediário no que diz respeito ao desejo das iluminações advindas da Tearquia. Não perguntam eles: “por que estão vermelhas suas vestes?”²⁹⁸ [209 C]. Assim, exprimem suas dúvidas entre si, demonstrando que desejam conhecer a

²⁹⁶ Outra possível tradução: “receberam sua hierarquia”.

²⁹⁷ Isaías 63:1.

²⁹⁸ Isaías 63:2. Rorem comenta tal trecho e traz luz à questão: “Pseudo-Dionísio aparentemente vê Isaías 63:1 ss., como uma conversação entre Jesus e os mais altos seres angélicos” (LUIBHEID & ROREM, 1987, p. 164, nota 78).

maneira da operação divina, e não se antecipam simploriamente ao derrame das iluminações divinas.

Portanto, a primeira hierarquia das inteligências celestes é hierarquicamente iniciada pela fonte de toda perfeição, a qual a eleva sem intermediários a si mesma. É assim cheia, de modo proporcional, de uma purificação santa, de infinita luz, da perfeita perfeição. Se torna purificada, iluminada e perfeita; não mesclada e livre de toda baixaza; cheia da luz sobre toda luz; adquire perfeição enquanto partícipe do saber primordial e do conhecer.

Em suma, podemos acertadamente dizer que purificação, iluminação e perfeição são, todos os três, o fruto da recepção de um entendimento da Tearquia, na medida em que esta purifica da ignorância com o saber, distribuído proporcionalmente a cada um, acerca das iniciações mais perfeitas. [209 D] Sendo iluminados por este divino saber, que também purifica por anteriormente não haver sido conhecido, mas agora revelado por uma iluminação mais alta, os torna perfeitos por esta luz de entendimento das mais brilhantes iniciações.

4. [212 A] Esta é a primeira disposição das essências celestes, segundo alcanço saber; aquela que sem intermediários permanece “ao redor de Deus”²⁹⁹. Incessante e simplesmente dança ao entorno do conhecimento eterno de Deus, em sua eterna estabilidade, na medida do possível aos anjos, em sempiterno movimento. Com uma visão pura, avista múltiplas e bem-aventuradas contemplações; é iluminada por esplendores simples e não mediados; cheia do abundante alimento divino, que vem da efusão dos primeiros dons, ainda assim simples, devido aos dons do banquete divino, que traz unidade na unidade, sem qualquer diversidade. Foram considerados dignos de grande comunhão com Deus, bem como de grande colaboração com Ele em seu obrar. Na medida do possível, imitam a beleza da virtude e da atividade divina; conhecem de maneira superior muitas coisas divinas, e na medida do possível, participam do saber e do conhecer divino.

Assim, a Escritura Sagrada transmitiu aos habitantes da terra aqueles hinos por eles cantados, nos quais se percebe santamente a superioridade de sua excelentíssima iluminação. Alguns destes hinos, se se pudesse usar de imagens sensíveis, [212 B] são como “o som de muitas águas”³⁰⁰ ao proclamarem: “Bendita a

²⁹⁹ Apocalipse 5:11.

³⁰⁰ Ezequiel 1:24; Apocalipse 14:2 e 19:6.

glória do Senhor desde seu lugar”³⁰¹. Outros cantam com veneração aquele famoso hino de louvor: “Santo, Santo, Santo é o Senhor dos Exércitos. Toda a Terra está cheia de sua glória”³⁰². Mas estes elevados cânticos das essências supracelestes, já os explicamos, o quanto possível, no tratado *Sobre os hinos divinos*, fazendo menção a tudo que, a meu ver, era necessário tratar. Para o propósito do presente, é necessário somente repetir que quando a primeira disposição é iluminada, na medida do possível, pela ciência da Palavra de Deus advinda da bondade divina, a transmite àqueles que lhes sucedem, como é própria a uma hierarquia benevolente. [212 c] Em resumo, ensina que a reverenda Tearquia, a qual está para além de toda aclamação e digna de todo louvor, seja racionalmente conhecida, o quanto possível, e celebrada pelos intelectos que recebem a Deus. Na medida em que se assemelham a Deus, são o *lugar divino do repouso teárquico*, como dizem as Escrituras³⁰³. Este primeiro grupo ensina também que a Tearquia é mônada, um que se manifesta em três pessoas³⁰⁴, que estende sua providência sumamente benéfica a todos os seres, desde as essências supracelestes aos fins extremos da terra; é princípio acima de todo princípio e causa de todo ser; contém todas as coisas supra-essencialmente em um abraço perene [212 D].

Capítulo 8

Acerca das Dominações, Virtudes e Potestades e sua hierarquia média.

1. [237 B] Devemos seguir, então, na consideração sobre as ordens da hierarquia média das inteligências celestes. Devemos mirar, com olhos superiores a este mundo, na medida do possível, as Dominações, as visões realmente poderosas das divinas Potestades e Virtudes. [237 C] Cada nome das essências superiores a nós manifesta sua propriedade capaz de imitar a Deus e a Ele se conformar. A meu ver, a manifestação do nome das santas Dominações significa uma elevação não servil e livre de todo desejo daquilo que é inferior, bem como de toda dissimilaridade tirânica caracterizada por um severo domínio ao inferior. Superior a toda servidão

³⁰¹ Ezequiel 3:12.

³⁰² Isaías 6:3; Apocalipse 4:8.

³⁰³ Possível referência à Arca da Aliança:

³⁰⁴ Unidade tri-hipostática.

humilhante, superior a toda dissimilitude e decadência. Continuamente desejosa da verdadeira dominação e do princípio de toda dominação, tendem a assemelhar-se a esta dominação, a si próprios e a seus inferiores, na medida do possível. Não tendem àquilo de aparência vã, mas antes àquele que é verdadeiro senhor, e participam, na medida do possível, da eterna e divina fonte de toda dominação.

[237 D] Acerca das santas Virtudes, seu nome designa uma certa força viril inamovível em seu agir conforme a divindade. Não admite qualquer debilidade ou preguiça quando do recebimento das divinas iluminações concedidas [240 A], sendo poderosamente elevada à imitação de Deus. Não abandona seu movimento divino por covardia, mas mira fixamente a virtude supraessencial, operadora de virtude; torna-se uma imagem poderosa, na medida do possível, daquela virtude. Volta-se àquela, enquanto princípio de virtude, e transmite a seus inferiores o poder divinizante.

Acerca das santas Potestades, seu nome indica uma ordem igual às divinas Virtudes e Dominações. Recebe os dons divinos em sua disposição bem ordenada e inconfusa, indicando a natureza ordenada da autoridade inteligente e supramundana. Não usa de autoridade tirânica para com seus inferiores, devido a seu poder, mas se eleva contínua e ordenadamente às coisas de Deus. Nessa ascensão, eleva junto a si, bondosamente, aqueles de ordens inferiores. [240 B] Assim, assemelham-se, na medida do possível, à fonte de poder produtora de todo poder. Refletem, na medida do possível aos anjos, suas ordens harmoniosas de poder e autoridade.

Desta maneira, as ordens médias das inteligências celestes manifestam sua conformidade às coisas divinas. São purificadas, iluminadas e aperfeiçoadas, como dito, pelas iluminações divinas em segundo lugar, passadas através da primeira ordem hierárquica, transmitida secundariamente enquanto ordem mediatória.

2. [240 C] Considera-se, assim, o fato de um anjo falar e outro ouvir, como um símbolo daquela perfeição completa que, ao vir de longe, diminui em sua processão na medida em que passa do primeiro ao segundo grupo. Ora, aqueles que conhecem claramente nossos santos sacramentos, nos ensinaram que as manifestações diretamente reveladas das realidades divinas são superiores às participações contemplativas recebidas por meio de intermediários. Assim, me parece, as ordens angélicas que participam de Deus primeiramente e sem intermediários, tendem a Ele em primeiro lugar e de maneira mais direta, do que aqueles aperfeiçoados através de uma mediação. Portanto, conforme nossa tradição

sacerdotal, as inteligências de primeira ordem são chamadas de virtudes perfectivas, iluminantes, e purificativas daqueles inferiores a si; pois os elevam ao princípio supraessencial, e assim adquirem sua porção de participação, o quanto lhes é possível, na purificação [240 D], iluminação e na perfeição divinas. A fonte divina de toda ordem estabeleceu universalmente que os seres de segunda ordem recebam as iluminações da Tearquia através dos seres de primeira ordem. Verás que isso foi estabelecido em muitos lugares pelos Escritores Sagrados.

Ora, quando Deus em seu amor paternal pelos homens, corrigiu Israel para que se voltasse novamente ao caminho santo de salvação, o entregou a nações vingadoras e cruéis, visando que aqueles que estavam baixo sua [241 A] providência especial fossem transformados para o bem, libertando-os então, do cativo e restaurando seu bem-estar. Zacarias, um dos autores sagrados, assim me parece, viu um dos primeiros anjos que estão ao redor de Deus (como já dito, a denominação “anjo” é comum a todos), e aprendeu do próprio Deus aquilo que a Escritura Sagrada chama de “palavras de consolo”. Outro anjo, ainda, de ordem inferior, foi ao encontro do primeiro para receber e participar de sua iluminação. Instruído assim, como um hierarca, acerca da vontade de Deus, fez saber o autor sagrado que “Jerusalém seria novamente repovoada plenamente por uma multidão de homens”. Outro autor sagrado, Ezequiel, afirma que tudo isso foi santamente estabelecido pelo própria divindade, cuja glória sobrepassa os Querubins. [241 B] Com amor paternal pela humanidade, Deus corrigiu a Israel, visando seu crescimento pela disciplina, e com um ato de justiça conveniente a Deus, determinou que os inocentes fossem separados dos culpados. O primeiro a ser instruído nisso, após os Querubins, foi aquele que tinha seus lombos cingidos de safira e vestia um longo manto, como símbolo de sua função hierárquica. Quanto aos outros anjos, aqueles que portam machados, o princípio divino de toda ordem, afirma que sejam instruídos pelos primeiros acerca deste divino juízo. Ao primeiro, ordena que cruze toda Jerusalém e que faça uma marca na testa de todos os inocentes; aos outros seja dito: “Sigam a ele por toda a cidade e os firam, e que não se compadeçam vossos olhos; mas não se aproximem de ninguém que tiver o sinal na testa”. [241 C] E o que se pode dizer do anjo que disse a Daniel: “a palavra te foi lançada”?, ou daquele que primeiramente tomou o fogo de entre os Querubins? O que prova melhor a boa ordem entre os anjos, se não o Querubim que

pôs fogo na mão daquele que trazia a veste sagrada?³⁰⁵ Ou ainda sobre aquele que chamou o diviníssimo Gabriel e lhe disse: “faça-o compreender a visão”³⁰⁶? E quanto aos demais exemplos dos Sagrados Autores sobre a ordem harmoniosa e divina das hierarquias celestes? Esta disposição é copiada por nossa hierarquia, que imita esta imagem na medida do possível, configurando-se a ela e elevando-se ao princípio supraessencial de toda ordem hierárquica.

Capítulo 9

Acerca dos principados, arcanjos e anjos. Sobre a última hierarquia.

1. [257 B] Nos resta ainda contemplar santamente a última disposição da hierarquia angélica, a saber, aquela disposição dos deiformes Principados, dos Arcanjos, e dos Anjos. Creio que em primeiro lugar é necessário considerar, o quanto me seja possível, o significado de suas santas designações. O nome dos celestes Principados designa aqueles que possuem um poder deiforme e principesco; de uma ordem sagrada afeita ao poder principal, possuem a capacidade de retornar completamente àquele princípio que está acima de todo princípio e de liderar outros àquele princípio. Poder de receber plenamente a marca daquele princípio sobre todo princípio e, através de seu exercer o poder principesco, fazer manifesto este transcendente princípio de toda ordem.

2. [257 C] Os santos Arcanjos estão na mesma ordem dos Principados. Como afirmei, uma é a disposição hierárquica deles juntamente aos Anjos. E como não há hierarquia que não possua poderes primeiros, médios e últimos, a santa ordem dos Arcanjos, enquanto mediação hierárquica, comunga de coisas das duas extremidades. Comunica-se com os santíssimos Principados e com os santos Anjos. Com os Principados, enquanto se volta ao princípio supraessencial e, o quanto possível, recebe a marca deste princípio. Também traz unificação aos Anjos, segundo o princípio hegemônico, harmonioso, ordenado e invisível. Comunica-se com os Anjos, seguindo a ordem natural de receber as divinas iluminações dos poderes superiores [257 D], para então transmiti-las com benevolência aos inferiores, os quais

³⁰⁵ Ezequiel 10:6-8.

³⁰⁶ Daniel 8:16.

por sua vez as manifestam a nós, conforme a santa capacidade de cada um em receber as iluminações divinas.

[260 A] Como já afirmei, os Anjos completam as ordens dos intelectos celestes. Entre os seres celestes são eles os que possuem em grau inferior a propriedade angélica. Pelo fato de estarem mais próximos a nós, são mais apropriadamente chamados “anjos”, uma vez que sua hierarquia é mais manifesta e mais próxima a nosso mundo, se comparada a seus superiores. Como dito, é necessário afirmar que a disposição de ordem mais alta, enquanto mais próxima ao oculto e primeira hierarquia, direciona a segunda de maneira oculta. A segunda, formada pelas santas Dominações, Virtudes e Potestades, direciona a hierarquia dos Principados, Arcanjos e Anjos de maneira mais evidente do que a primeira hierarquia, mas ainda assim, de modo mais oculto do que aquela que vem logo após esta. Ora, o ordenamento que manifesta os Principados, Arcanjos e Anjos direciona a hierarquia humana, de maneira que tragam ordem e elevação, conversão, comunhão e a união com Deus [260 B]. Em verdade, o movimento de processão, dom divino, como convém àquilo que é bom, vem a toda hierarquia a modo de comunhão e segundo uma santíssima ordem. A Sagrada Escritura atribui aos Anjos a direção de nossa hierarquia, chamando Miguel, principal do povo judeu, de: “*O Altíssimo estabeleceu os limites das nações e o número de seus anjos*”³⁰⁷, bem como a outros principais de demais nações.

3. [260 C] Mas alguém poderia perguntar: por que somente o povo hebreu foi elevado às iluminações divinas? Se deve responder que não se pode culpar os anjos, que cumpriram seu dever de guardiões, se outras nações se desviaram por falsos deuses. Mas foram estes povos que, por sua própria iniciativa, abandonaram o caminho que eleva a Deus; adoraram aquilo que consideraram como divino, por arrogância e egoísmo. O próprio povo hebreu é testemunha disto, quando se encontrou na mesma situação. “Rejeitaste o conhecimento” de Deus, diz a Escritura, e seguiste o chamado de teu coração³⁰⁸. Nossa vida não está rigidamente predeterminada, e o livre arbítrio daqueles que estão sujeitos à Providência não impede que as luzes divinas dos seus atributos como fonte de iluminação providencial

³⁰⁷ Deuteronômio 32:8 (LXX).

³⁰⁸ Paul Rorem explica tal citação ao afirmar: “um composto de Oséias 4:6, e uma variação de Jeremias 7:24 e Oséias 5:11 (LXX). Estava Dionísio a citar de memória?” (LUIBHEID & ROREM, 1987, p. 171, nota 102). Esta consideração é bastante provável.

continuem a brilhar [260 D]. Pelo contrário, é a disparidade nas visões intelectuais que faz com que o abundante dom da luz da bondade do Pai não seja totalmente compartilhado e concedido, devido à resistência; ou ainda, quando há uma participação desigual nesses dons, seja em termos de maior ou menor clareza ou obscuridade, enquanto o raio brilhante permanece simples, sempre o mesmo e sempre fluindo³⁰⁹.

O mesmo pode ser dito de outros povos, dos quais nós mesmos viemos, de forma que podemos também elevar nossa mirada [261 A] ao oceano ilimitado e generoso da luz divina, que abre realmente sua participação a todos os seres. Isto não foi disposto por deuses estranhos, mas há somente um princípio universal e é até este princípio que os anjos, incumbidos da sagrada e hierárquica direção de cada nação, dirigem aqueles desejosos de os seguirem. Reflitamos sobre Melquisedeque; cheio do amor divino, era hierarca do verdadeiro Deus altíssimo e não de divindades falsas. Aqueles sábios acerca das coisas divinas não se limitaram a descrever Melquisedeque como amigo de Deus; mas o descreveram como sacerdote, a fim de deixar claro que sua tarefa era não somente a de retornar ao Deus verdadeiro, mas sim, enquanto hierarca, dirigir a outros em sua ascensão ao único e verdadeiro Deus.

4. [261 B] Há ainda outra questão, a fim de te ajudar em sua compreensão hierárquica: foi revelado ao Faraó pelo anjo dirigente dos egípcios, e ao governante da Babilônia por seu respectivo anjo, que há uma providência e um senhorio, cheios de solicitude e autoridade, sobre todas as coisas. Servos do verdadeiro Deus foram estabelecidos como líderes daquelas nações, e a manifestação daquilo representado por visões angélicas foi revelado por Deus, através de anjos, a certos homens, próximos dos anjos, a saber, José e Daniel. Pois há somente um princípio e providência de todas as coisas. De nenhuma maneira devemos pensar que Deus se ocupa somente do povo judeu, e que anjos ou deuses tivessem poder sobre outras nações de maneira igual ou contrária a Deus. [261 C] O texto da Escritura Sagrada³¹⁰ deve ser entendido de maneira santa, pois não significa que Deus compartilha o governo da humanidade com outros deuses ou anjos, ou mesmo que Ele reinou em Israel como um príncipe ou chefe da nação. A Providência simples do Altíssimo determinou que os anjos conduzissem todos os povos em direção à salvação, porém,

³⁰⁹ Trecho de difícil tradução.

³¹⁰ Deuteronômio 32:8 (LXX).

foi somente Israel que retornou à luz e reconheceu o verdadeiro Senhor. Por isso a Escritura Sagrada indica que Israel escolheu para si uma especial devoção ao Deus verdadeiro, dizendo: “tornou-se a porção do Senhor”³¹¹. Os teólogos também afirmam que Miguel dirige o governo do povo judeu e isso para deixar claro que a Israel, [261 D] assim como a outras nações, foi designado um anjo, para conhecer através dele, o único princípio de todas as coisas. Pois há somente uma providência sobre todas as coisas, uma supra-essência que transcende todo poder visível e invisível, e sobre toda nação há um anjo dirigente, ao qual foi confiado o trabalho de elevar à providência, enquanto sua própria fonte, todo aquele que queira seguir, o quanto possível.

Capítulo 10

Recapitulação e conclusão do ordenamento angélico

1. [272 D] Concluímos, então, que a mais venerável disposição das inteligências celestes é a que está ao redor de Deus. Iniciados hierarquicamente sob as iluminações perfectivas, sem intermediários, ascendem misteriosamente à Tearquia. Purificada, iluminada e aperfeiçoada pela luz mais oculta e mais clara: mais oculta, pois mais inteligível e mais simplificante e unitiva; mais clara, pois dada primeira e primeiramente revelada, a mais universal e mais profusa nesta disposição transparente. [273 A] Novamente, de maneira análoga, eleva-se hierarquicamente até o princípio supraprincipial, consumação de toda excelente ordem. Por sua vez, a segunda hierarquia por meio da primeira, e a terceira por meio da segunda. Por fim, mediante a terceira, a nossa hierarquia, segundo a mesma lei divina da disposição excelentemente ordenada, em divina harmonia e similitude.

2. Os anjos são reveladores daqueles anteriores a si; os mais veneráveis são reveladores de Deus, que os move. De maneira análoga, outros são intérpretes daquilo movido por Deus. De fato, a harmonia supraessencial de todas as coisas, tendeu aos seres dotados de razão e intelecto sua providência anagógica. Em sua santa disposição, a cada hierarquia dispôs um ordenamento santamente conveniente, decentemente e de maneira ordenada. [273 B] Ora, vemos nós toda hierarquia

³¹¹ Deuteronomio 32:9 (LXX).

separada em poderes primeiros, médios e últimos. Mas, para falar apropriadamente, Deus dispôs cada ordem, segundo sua própria divina harmonia. Por isso, os santos teólogos afirmam que os diviníssimos Serafins exclamam reciprocamente, assim mostrando claramente, me parece, que os primeiros ensinam aos segundos a ciência teológica.

3. [273 C] Ainda neste propósito, gostaria de acrescentar que cada inteligência, celeste e humana, possui poderes e ordens próprias, sendo o primeiro, médio e último. Cada qual com sua própria disposição hierárquica que ilumina e eleva, como dito anteriormente; que gera a iluminação hierárquica proporcional a todos, graças a qual tudo se torna partícipe, na medida em que lhe é possível e permitido, da santíssima purificação, da luz mais que plena, da perfeição mais que perfeita. Por certo, nada é perfeito em si; nada é completamente alheio à necessidade de perfeição; exceto, aquele perfeito em si e anterior a toda perfeição.

Capítulo 11.

Por que toda hierarquia angélica se designa com a nomenclatura comum de “poderes celestiais”?

1. [284 B] Tendo ponderado sobre estas distinções, é justo que consideremos qual a causa de todas as essências angélicas, sem distinção, serem chamadas de “poderes celestiais”. [284 C] Não se pode dizer o que foi dito acerca dos “anjos” e que a última disposição de todas seja a dos santos poderes. As ordens superiores participam nas santas iluminações concedidas às inferiores, e por sua vez estes últimos não participam daquilo que concerne a seus superiores; assim, a denominação “poderes celestiais” não pode ser aplicada a todas as inteligências divinas, assim como não se pode denominar a todos de Serafins, Tronos ou Dominações. Pois os últimos não participam das qualidades dos superiores. Os anjos, e antes destes, os arcanjos, e os principados, e as potestades, ordenados pelas Escrituras como inferiores aos “poderes celestes”, são frequentemente chamados por nós de “poderes celestes”, juntamente às outras santas essências³¹².

³¹² Cf. o tópico 4.6.11. do capítulo 4 desta pesquisa. Repisamos: “hostes” ou “exércitos” no texto bíblico. Cardedal (2007, p. 144) e Luibheid & Rorem (1989, p. 174) aludem a isso, em especial na afirmação

2. [284 D] Afirmamos que essa denominação comum a todos os poderes celestes, não induz confusão acerca dos atributos peculiares de cada disposição. Claramente, porém, por uma razão supramundana, observa-se uma divisão triádica em todas as inteligências divinas, a saber, *essência e poder e atuação*. Quando chamamos indistintamente todas ou somente alguma de “essências celestes” ou “poderes celestes”, [285 A] é necessário reconhecer que indicamos essências ou poderes, e estamos lidando com uma circunlocução, devido à essência e poder presente em cada um. Não se trata de atribuir totalmente às essências inferiores, as características superiores e próprias dos santos poderes, distinção esta já perfeitamente feita por nós, o que perturbaria o rigoroso princípio de ordem que regula as hierarquias dos anjos e que não comporta qualquer confusão. Devido à razão por nós diversas vezes e retamente exposta, as ordens superiores possuem de maneira abundante os sagrados atributos próprios de seus inferiores; enquanto que os últimos não possuem integralmente os atributos superiores daqueles mais elevados, apesar das iluminações primeiramente manifestadas, lhes serem repassadas através dos primeiros, parcial e proporcionalmente.

Capítulo 12

Por que os hierarcas humanos são chamados “anjos”?

1. [292 C] Aos que se afeiçoam em refletir sobre as questões inteligíveis das Escrituras, surge outra questão: uma vez que não há participação inteira dos últimos naquilo que pertence aos mais elevados, por que a Escritura chama de “anjo do Senhor Todo Poderoso” nosso mais elevado hierarca?

2. Esta afirmação não está em oposição ao que dissemos anteriormente. Como dissemos, faltam aos inferiores as perfeições totais dos poderes superiores e mais dignos. Aqueles as possuem em medida parcial e proporcional a si e de maneira análoga a estes, segundo a única comunhão harmoniosa e unificante de tudo.

Por exemplo, a ordem dos santos Querubins participa de uma sabedoria e conhecimento sublime [292 D]; os seres que estão abaixo destes na ordem, participam

bíblica sobre o “Senhor dos Exércitos”, é dizer, senhor das hostes, dos poderes celestiais. Ou seja, todos os anjos são chamados por uma denominação comum.

dessa sabedoria e conhecimento sublime, parcialmente, de maneira adequada a sua ordem inferior. A total participação na sabedoria e no conhecimento é algo comum a todos as inteligências deificadas [293 A], mas não é comum aos segundos e últimos, o participar contínuo e como os primeiros. Aos últimos, a participação é na medida em que lhes foi estabelecido proporcionalmente. Isso pode ser dito certamente de todas as inteligências divinas, pois assim como os primeiros possuem “de uma maneira superior” os santos atributos das ordens inferiores; os últimos possuem os atributos das primeiras, não de maneira igual, mas inferior. Assim, não vejo nada de errado, quando as Escrituras chamam nosso hierarca de “anjo”, pois este participa do poder interpretativo próprio dos anjos, elevado na medida em que é apropriado aos homens, e tende à similitude nesta função revelatriz.

3. [293 B] Perceberás também, como a Sagrada Escritura chama de “deuses” as essências celestes superiores a nós, e também a certos santos homens, amigos de Deus entre nós. De maneira universal e apropriadamente, nenhum ser pode ser sequer similar à Tearquia em sua supra essência divina, mistério distinto de todas as coisas e acima de todo ser. Não obstante, todo ser dotado de inteligência e razão, na medida de sua capacidade, é convertido totalmente à união, tendendo incessantemente a Ele, na medida em que lhe é permitido, através das iluminações divinas, segundo sua capacidade de imitar a Deus. Assim se pode dizer que são dignos de serem chamados “divinos”.

Capítulo 13

Por que se diz que o profeta foi purificado por um Serafim?

1. [300 B] Da melhor maneira possível, devemos considerar ainda o porquê foi dito que um Serafim foi enviado a um dos autores sagrados³¹³. Alguém poderia estranhar o fato que não foi um dos anjos de categoria inferior, mas antes, uma das essências mais veneráveis que foi enviada a purificar o intérprete.

2. Alguns dizem que, segundo as definições já expostas sobre aquilo que estes intelectos têm em comum, tem-se que o texto da Escritura não afirma que o

³¹³ Isaías 6:6.

intelecto que veio purificar o intérprete era uma das ordens mais elevadas e próximas a Deus. Quem estava ali, antes, era um dos anjos encarregados de nós, enviado com a santa missão de purificar o profeta. Foi denominado Serafim porque purificou os pecados mediante o fogo, e inflamou aquele purificado de um desejo vivo de obedecer a Deus. [300 C] Essa interpretação da Escritura Sagrada afirma que se refere ao Serafim não como um daqueles fincados junto a Deus, mas somente como um dos poderes encarregados de nossa purificação.

3. Outro me mostrou uma solução deveras razoável sobre o presente ponto. Dizia que aquele grande anjo, quem quer que fosse, que formou tal visão de modo a iniciar o autor sagrado nas coisas divinas, atribuiu a Deus, e depois de Deus, à primeira hierarquia, sua obra sagrada de purificação. [300 D]. Poderia esta declaração ser verdadeira? [301 A] Me disse, então, que o poder da Tearquia se difunde por todas as partes, e irresistivelmente penetra em todas as coisas, mas que se mantém invisível a todos. Ainda assim, mesmo ocultamente, exercita sobre todas as coisas seu agir providencial. Todavia, manifesta-se na medida adequada a cada essência inteligente. Transmite os dons de sua própria luz aos seres mais elevados e, devido a esse grau elevado, usa-os como intermediários para transmitir essa mesma luz de maneira harmoniosa por toda cadeia de seres inferiores, de maneira adequada às capacidades de cada disposição de elevarem-se ao divino.

Falarei de modo mais claro e com exemplos apropriados, mais evidentes a nós, ainda que não adequados à total transcendência divina. Os raios do sol passam facilmente a primeira matéria, a mais translúcida de todas. Através desta matéria, faz resplandecer mais evidentemente seus próprios raios. Mas quando encontra matéria mais espessa, seu poder difuso obscurece [301 B], devido justamente a essa matéria ser menos adaptada à passagem da luz resplandecente. Esta menor adaptação se torna maior e maior até que finalmente encerra quase que completamente a comunicação desta luz. De maneira semelhante, o calor do fogo atravessa mais facilmente aqueles seres mais receptivos e que são mais convenientes e o assimilam melhor. Mas quando sua atividade calorífica se encontra com seres mais resistentes e mesmo contrários, ele se torna ineficiente ou deixa somente uma pequena mostra de si. Isso é totalmente manifesto quando o fogo se move através de seres propriamente dispostos, e então a seres não afins, como pela água, ou quando algo não facilmente queimável é aquecido.

Seguindo esta mesma lei harmoniosa que opera na natureza, [301 C] o maravilhoso princípio de toda harmonia visível e invisível, manifesta em esplêndidas revelações aos seres superiores o brilho total e inicial de sua luz admirável, e os seguintes recebem, por sua vez, a participação no raio divino pela mediação dos superiores. Aqueles que primeiro conhecem a Deus e que desejam a virtude divina mais que outros, são considerados dignos de serem os primeiros a trabalhar no poder e atuar que imita a Deus, o quanto possível. Em sua bondade, eles elevam os inferiores a tornarem-se seus semelhantes, o quanto possível. Compartilham o raio divino que os visitou, para que seus inferiores também os transmitam àqueles mais abaixo. Assim, em cada grau, o precedente transmite àquele que o sucede, a luz divina, dada a si, e transmite a todos segundo uma providência proporcional.

[301 D] Para todo aquele que recebe a luz, certamente o princípio de iluminação é Deus mesmo, pois Ele é verdadeira e realmente a Luz. Ele é causa do ser e do ver. Em imitação a Deus, foi estabelecido que cada essência superior transmita a luz àqueles que lhes seguem na escada, pois assim a luz divina transmite-se como que por um canal. Assim, as essências angélicas seguem a primeira disposição dos seres celestes intelectivos como seu princípio após Deus, pois todo conhecimento sagrado de Deus e toda imitação de Deus [304 A] passa por esta ordem que media a iluminação divina a todos os demais seres, inclusive a nós mesmos. Desta forma, toda atividade sagrada, ao imitar a Deus, é atribuída ao próprio Deus como princípio último e às essências superiores que vivem conformes a Deus e que são os primeiros a ministrarem e ensinar as coisas divinas.

Os santos anjos das primeiras ordens possuem, mais do que os demais, o poder de inflamar e de o transmitir o saber teárquico, e a possibilidade de compreender as iluminações divinas e aquela propriedade, a dos Tronos, que significa a atitude aberta de receber a Deus. As ordens das essências inferiores participam desta virtude inflamatória, da sabedoria, da ciência, do receber a Deus, mas em grau inferior. Mirando as primeiras essências e, através destas, na medida do possível, imitam a Deus e são conduzidas ao alto à semelhança divina [304 B]. Dado que as essências de segunda disposição participam destas santas propriedades a partir da mediação dos primeiros, eles atribuem tais propriedades àqueles essências primeiras, os quais, depois de Deus, são como que hierarcas para eles.

4. Aquele que dizia tais coisas afirmava que a visão revelada ao autor sagrado foi transmitida por um daqueles bem-aventurados e santos anjos encarregados de nós; [304 C] e que sob sua iluminação foi elevado a uma santa contemplação das essências superiores, fincadas sob Deus, próximas a Deus, e ao redor de Deus, simbolicamente falando. Mirou ainda além, ao princípio inefável superior a tudo, assentado entre as virtudes superiores. O autor sagrado compreendeu nesta visão que a Deidade por toda sua supraessencial eminência sobrepassa incomparavelmente todo poder visível e invisível e essa mesma Deidade está certamente separada de todos os seres totalmente, e não se pode compará-la nem com os primeiros entre os seres. É princípio e causa do existir de todas as essências; é o fundamento imutável da estabilidade dos seres, [304 D] inclusive dos poderes mais elevados, o qual é autor de seu ser e de seu ser bom.

Foi ele então instruído pelo santíssimo Serafim sobre os poderes deificantes, cujo nome sagrado significa “aquele que inflama”, o qual explicaremos brevemente, na medida do possível, como o poder do fogo causa a elevação e a conformação a Deus. Também em como a santa imagem de suas seis asas mostram uma elevação a Deus sublime e absoluta, em uma compreensão primeira, média e última. [305 A] Mas vendo, o autor sagrado, o ilimitado número de pés, as múltiplas faces, as asas que impediam a contemplação de seus rostos, acima, e de seus pés, abaixo, e o mover constante das asas ao meio, foi elevado a um conhecimento inteligível destas coisas vistas. Lhe foi mostrado as variedades das inteligências mais exaltadas, o poder de suas sagradas visões; rico em recursos de variadas contemplações e de modo supramundano. Não se voltam a indagar os mistérios mais profundos e elevados com arrogância ou atrevimento, mas antes, há simetria entre eles, em como atuam de maneira a imitar a Deus, o quanto possível, quando se elevam às alturas.

Foi também introduzido no mistério da celebrada hinologia, pois o anjo da visão ensinou ao escritor sagrado, o quanto possível, tudo quanto sabia sobre o saber sagrado. [305 B] Ensinou-o também, que a purificação é uma participação, para aqueles que são puros, o quanto possível, na pureza do esplendor divino. Por razões transcendentais, esta purificação, que parte da própria divindade, opera uma iniciação misteriosa em todos as santas essências inteligíveis. Tais manifestações são mais claras, mais evidentes, àquelas virtudes assentadas mais próximas à divindade, já

que superiores. Às virtudes inteligíveis de segundo e último grau, mesmo a nossos próprios poderes intelectuais, a iluminação é direcionada àquela união com o desconhecido, na medida do possível a cada distância e conformidade com Deus. Ele ilumina o último grau por meio de segundo, e este por meio do primeiro; e para dizer brevemente, sai do recôndito à revelação pela mediação dos primeiros.

[305 C] Isto realmente foi ensinado ao escritor sagrado por aquele anjo que o iluminava: que a purificação e todas as atividades celestes que são refletidas nas essências superiores, se propagam aos demais na proporção devida quanto à participação nos bens divinos. Por isso, a propriedade da purificação trazida pelo fogo, foi atribuída ao Serafim, estando este bem próximo a Deus. Nada inadequado, então, quando dito que o escritor sagrado foi purificado pelo Serafim. Pois é o próprio Deus que a tudo purifica, pois é causa de toda purificação. Para usar um exemplo mais habitual, veja-se o nosso próprio hierarca. Por meio de seus diáconos e sacerdotes há purificação e iluminação, mas quem de fato purifica e ilumina é ele próprio, uma vez que tais ordens atribuem a ele o sagrado atuar que realizam. [305 D] Da mesma maneira, o anjo que atuou santamente na purificação do escritor sagrado atribuiu tudo isso a Deus, como causa, e também ao Serafim, como que a um hierarca primeiro. Como se, ao informar aquele que purificara, o anjo, com prudência, dissesse: “A purificação que lhe efetuo, tem sua causa, ser, criador e princípio transcendentem, o qual deu o ser inclusive aos seres superiores e os fixou junto a Si; [308 A] os protege e conserva imutáveis e perfeitos, e os induz a participar primeiramente em seu agir providencial (Isso aprendi acerca da “missão” do Serafim). Subsequente a Deus, estão as primeiras ordens, as quais divinamente me instruíram nesta tarefa da purificação e a qual, pelo meu agir, está lhe purificando”. Através destas ações mediatórias, daquele que é a causa e o autor de toda purificação, se traz do recôndito as ações de sua providência e no-las comunica.

Isto foi o que aprendi e eu o passo a ti. Cabe a ti, por sua inteligência e conhecimento crítico, decidir acerca de uma ou outra das soluções apontadas à questão, aceitando aquela mais razoável e mais próxima à verdade. [308 B] A menos que tu tenhas uma solução mais próxima da verdade, mesmo que aprendida de outra pessoa – desde que a palavra tenha sido revelada por Deus e explicada pelos anjos – e a poderá então me revelar. Eu, que amo os anjos, apreciaria uma contemplação mais adequada e a mim mais querida.

Capítulo 14

O que significa o tradicional número de anjos.

[321 A] Julgo digno de consideração intelectual que a tradição da Escritura, no que diz respeito aos anjos, afirmar que são milhares de milhares, e miríades de miríades, calculando assim ao quadrado os números que para nós são os maiores, multiplicando-os e manifestando claramente que as ordens das essências celestes são inumeráveis. Muitos são os bem-aventurados exércitos dos intelectos supramundanos, e superam o cômputo débil e limitado de nossos números materiais. Ademais, somente os conhecem e definem os intelectos celestes e supramundanos, capacitados com toda riqueza da parte da fonte divina do saber infinito, supraessencial; fonte e princípio de todas as coisas, causa que produz os seres, poder que os mantêm, e causa final que tudo abarca.

Capítulo 15

Como são formadas as imagens figurativas das virtudes angélicas? A propriedade do fogo; a forma humana; os olhos; narinas; ouvidos; boca; tato; pálpebras; sobrancelhas; dedos; dentes; ombros; braços e mãos; coração; peito; costas; pés; asas; nudez; vestes; vestidos luminosos; roupas clericais; cintos; cetros; lanças; machados; ventos; nuvens; metal; âmbar; coros; aplausos; pedras coloridas; forma de leão; de boi; de águia; cavalos; cavalos coloridos; rios; carros; rodas; e da mencionada alegria dos anjos.

1. [328 A] Agora, se te parece bem, repousemos os olhos de nosso intelecto deste esforço pelo qual intenta alcançar as contemplações unitárias e altas referentes aos anjos. Baixemos ao plano da distinção e multiplicidade, às formas variegadas tomadas pelos anjos. Então retornemos, a partir delas, enquanto imagens, à simplicidade dos intelectos celestes, como que por um procedimento lógico.

No entanto, tenha isso em mente: a explicação das imagens sagradas indicam que a mesma disposição das essências celestes ora dirige acerca das coisas

sagradas, ora é dirigida nestas coisas³¹⁴. Que aqueles de primeira disposição dirigem e aqueles de última disposição são dirigidos, como já mencionei; também que todos possuem os poderes primeiros, médios e últimos, sem como isso se introduzir qualquer razão absurda segundo tal modo de interpretar a questão. [328 B] Ora, seria uma absurda confusão se disséssemos que alguma disposição é dirigida pelas superiores e depois que ela própria dirige essas superiores, ou seja, que o superior dirija o inferior e, ao contrário, seja dirigido por aquele que acabara de dirigir. Quando afirmamos que os mesmos dirigem e são dirigidos, não o é pelas mesmas ordens e nem sob o mesmo aspecto, mas que cada uma é dirigida pelas superiores e dirige as inferiores. Nada estranho, então, ao afirmar que as santas formas que a Escritura descreve podem ser apropriada e corretamente aplicadas algumas vezes aos poderes superiores, outras aos médios, e outras aos últimos. O poder de se elevar sempre em retorno às alturas; o movimento em torno a si, mantendo suas próprias virtudes; a capacidade de compartilhar às ordens segundas a providência em processão; [328 C] tudo isso pertence a todos as essências celestes: de uma maneira transcendente e completa em umas, de maneira parcial e inferior em outras, como já dissemos muitas vezes.

2. Devemos iniciar a explanação e procurar em primeiro lugar o porquê da Escritura Sagrada preferir a imagem do fogo sobre todas as outras. Encontrarás ali a descrição não somente de rodas flamejantes, mas também animais em chamas e homens que brilham como fogo; montes de brasas ao entorno de tais essências celestes [329 A]; mesmo rios bravejando com fogo sem fim. Fala também sobre tronos incandescentes e os próprios serafins que têm seu ser inflamado, pelo significado de seu nome, assim como as características e atividade do fogo. Em suma, a Escritura Sagrada sempre honra a representação do fogo, em todos os níveis. Me parece que estas imagens acerca do fogo são as que melhor expressam o modo em que os intelectos celestes são conformados à divindade. Por isso, os santos escritores sagrados frequentemente descrevem a essência supraessencial que não admite forma, como fogo. Muitas das características da Tearquia são como que uma imagem refletida derivada das coisas visíveis. Sobretudo o fogo sensível que está em todas as coisas, por assim dizer. A tudo penetra, sem se mesclar, separado de tudo; a tudo

³¹⁴ Dionísio joga aqui com o verbo “hierarquizar”, no sentido da ação do hierarca. O que se afirma que é ora as ordens/ordens celestes obram como um hierarca e dirigem outros às coisas sagradas, ora são dirigidas nestas mesmas coisas.

ilumina e permanece oculto. Em si é inconhecível, mas se torna evidente por seu poder sobre a matéria. [329 B] Incontrolável; não pode ser visto. Tudo domina; transforma tudo sob sua ação, onde quer que vá, assimilando tudo a si, baixo seu poder. Aquece e renova. Ilumina com claros resplendores, puro e não mesclado. Dissocia; inalterável; eleva e penetra profundamente; exaltado e jamais tende abaixo. Sempre se movendo, move a si e a outros. A tudo abarca sem ser abarcado; autossuficiente; cresce sem ser visto e manifesta sua grandeza onde quer que se apresente. Dinâmico, poderoso, presente em todas as coisas de maneira invisível. Ignorado, parece não estar presente, mas dada a fricção, emerge; aparece de repente, naturalmente e por si, e rapidamente se eleva irresistivelmente e, sem perder nada de si, [329 C] comunica-se alegremente com tudo.

Diversos outros atributos do fogo poderiam ser encontrados, derivados das imagens de coisas sensíveis, que poderiam ser aplicadas às ações da Tearquia. Os sábios nas coisas sagradas revelam seu entendimento sobre isso quando descrevem as essências celestes como fogo. Mostram assim o quanto tais seres são parecidos com o divino e o quanto são imitadores de Deus, na medida do possível.

3. Mas também os representam com figuras humanas, pois são inteligentes e tem o poder de elevar o olhar às coisas altas. Possuem estatura reta e firme; líderes e governantes por natureza. [329 D] Mesmo sendo o menor no que diz respeito às sensações e demais capacidades dos animais irracionais, ainda assim os domina a todos com seus poderes superiores da inteligência, graças ao domínio advindo de seu saber racional e por possuir uma alma livre e independente por natureza.

[332 A] Creio ser possível também que as muitas partes do corpo humano possam trazer imagens a nós muito apropriadas acerca dos poderes celestes. A capacidade da visão, por exemplo, sugere sua habilidade de elevar o olhar às luzes divinas e, ao mesmo tempo, receber, sem paixões, as iluminações advindas da Tearquia de modo manso e claro, sem resistência, pura e abertamente.

O poder de discernir odores indica sua capacidade de receber totalmente aquelas fragrâncias que superam o entendimento e discernir com entendimento aquilo que deve ser evitado. Os poderes da audição indicam a participação e recepção consciente da inspiração teárquica. [332 B] O paladar indica que estão cheios de um alimento inteligível e sua receptividade às correntes nutritivas divinas. O tato mostra seu entendimento para distinguir entre o aproveitável e o nocivo. As pálpebras e as

sobrancelhas significam o manter aquilo visto intelectualmente de Deus. Adolescência e juventude indicam seu perene vigor de um poder de vida. Os dentes indicam a capacidade de dividir o alimento de perfeição, pois toda essência intelectual, tendo recebido de outro mais elevado o dom de uma concepção mais unificada, atua para prover a difusão aos inferiores de modo divino, para que estes sejam elevados, o quanto possível. [332 C] Ombros, braços e mesmo as mãos, significam o fazer, o agir e o operar. O coração é o símbolo de sua vida conforme a Deus, que compartilha generosamente seu próprio poder vital com aqueles que a providência se encarrega. O peito revela a força indomável e conservatriz da distribuição de vida, que guarda as manifestações vivas do coração que está por baixo. As costas revelam o trazer juntos todos os poderes que dão vida. Os pés indicam sua mobilidade e prontidão, seu andar em eterno movimento até as realidades divinas. Por isso a Escritura Sagrada dispôs asas nos pés das essências inteligíveis [332 D]. Elas representam sua prontidão em elevar-se e o gosto pelo céu; a jornada de elevar-se constante e o afastar-se das coisas terrestres. A agilidade das asas indica a liberação de toda atração terrena e a pureza de um subir livre às alturas. A nudez e os pés descalços significam desprendimento, liberdade, independência, liberdade de tudo que vem de fora, e a maior conformidade possível com a simplicidade divina.

4. [333 A] E dado que a simples e “multiforme sabedoria”³¹⁵ veste o nu e proporciona algo que lhe cubra, devo agora oferecer uma explicação acerca das vestimentas e instrumentos santos atribuídos aos intelectos celestes.

Penso que o vestido brilhante e flamejante simboliza o conformar-se a Deus, à maneira da imagem do fogo; ademais, a capacidade para iluminar, como que uma herança do céu, morada de luz. Ilumina de forma inteligível; é recebida, de forma inteligente. A veste sacerdotal significa a capacidade de guiar até às visões divinas e místicas, bem como a consagração de vida. Os cinturões indicam o controle exercido sobre seus poderes generativos e a prática de unir-se; uma absorção unificadora; um circular harmonioso e incansável em torno a própria identidade.

5. [333 B] O cetro simboliza o poder real e a soberania com que guiam a tudo de maneira adequada. As lanças e os machados representam suas habilidades de distinguir o dissímile; a clareza aguda e eficaz de seus poderes de discernimento. Os instrumentos geométricos e arquitetônicos dizem respeito à sua capacidade de

³¹⁵ Efésios 3:10.

fundar, construir, trazer à perfeição, em suma, dizem respeito a tudo ligado à providência e à elevação e retorno de seus inferiores.

[333 C] Algumas vezes estes instrumentos dos santos anjos simbolizam o juízo de Deus a nós, acerca da disciplina que corrige ou uma justa pena. Alguns indicam a liberação do perigo, outros a completude da disciplina. Uns o retorno à felicidade anterior, outros o dispensar de novos dons, grandes ou pequenos, sensíveis ou inteligíveis. Em suma, uma mente que discerne não teria dificuldade para encontrar a correlação entre a realidade sensível e a realidade invisível.

6. São também chamados “ventos”, o que significa sua prontidão e voo, que chega todo lugar de forma quase instantânea. [333 D] Indica também seu ir e vir, acima e abaixo, e de novo de baixo até em cima, quando elevam os seres de ordem inferior aos mais altos cimos, bem como para com os superiores a aproximarem-se dos inferiores e entrar em comunhão com eles e ali proceder em sua providência. Se poderia dizer também que a palavra “vento” mostra um espírito aéreo e em como as divinas essências celestes vivem em conformidade a Deus [336 A]. Contém também uma imagem e uma marca da atividade da Tearquia (explicamos mais detidamente o significado dos quatro elementos na “*Teologia Simbólica*”) a qual move naturalmente e produz vida; seu caminhar constante, direto e incontido; o segredo invisível, o recôndito dos princípios e objetivos de seu movimento. Pois diz a Sagrada Escritura: “não sabeis de onde vem e para onde vai”³¹⁶.

Mas a Escritura Sagrada também os representa como nuvens. Mostra assim estes santos intelectos cheios da luz recôndita supramundana. Foram os primeiros a receber desta luz, sem arrogância, e como intermediários, a repassarem àqueles que lhes seguem na escala, na medida do possível aos recebedores. [336 B] Possuem um poder generativo, de dar vida, um poder de trazer crescimento e perfeição, ao produzir uma chuva do entendimento que convida a si e acolhe a copiosa chuva que faz parir a vida.

7. Ademais, a Escritura Sagrada atribui às essências celestes a forma de bronze, âmbar, e de pedras multicoloridas. Âmbar, porque enquanto tendo a forma de ouro e prata ao mesmo tempo, simboliza o incorruptível, o inconsumável, o indiminuível, o imaculado constante no ouro; ao passo que a clareza reluzente e

³¹⁶ João 3:8.

brilhante como que celeste, que convém à prata. [336 C] Quanto ao bronze, conforme as razões já expostas, o mesmo que o fogo e o ouro. As pedras multicoloridas é necessário tomá-las simbolicamente como: branco para a luz; vermelho para o fogo; amarelo para o ouro; verde para a vitalidade e juventude. Em suma, para cada forma, encontrarás uma razão acerca destas imagens e representações a qual traz elevação. Todavia, tendo tratado na medida de minha capacidade sobre este assunto, penso que podemos avançar e tratar das sagradas representações das figuras de animais atribuídas pela Escritura Sagrada aos intelectos celestes.

8. [336 D] Quanto à figura do leão, manifesta o domínio, a força, o indomável, e a possibilidade de assimilar-se, o quanto possível, ao mistério da Tearquia inefável. Escondem as pegadas espirituais de suas próprias mentes; com uma veste modesta e mística ascendem às iluminações divinas.

[337 A] A figura do boi demonstra sua força e poder, a capacidade de cavar sulcos profundos intelectuais, que recebem as chuvas celestes fecundantes. Os chifres indicam como que uma marca de seu poder de guardar e de serem invencíveis.

A figura da águia nos faz entender seu caráter real, sua subida às alturas, o voo veloz, a agilidade, a agudeza, a habilidade para encontrar alimento que traz força, a contemplação livre, direta, e retamente dirigida aos abundantes raios da divina iluminação, em um esforço de elevação de seus poderes óticos.

As imagens dos cavalos demonstram a obediência e a docilidade. Quando brancos representam o brilho de sua semelhança com a luz de Deus. Quando azuis, indicam o misterioso; quando vermelhos, o poder do fogo; [337 B] quando mesclados de branco e preto, indicam a síntese entre extremos, por uma virtude penetrante e a junção providencial daqueles primeiros com os segundos, e dos inferiores com os superiores.

Mas se não fosse necessário manter uma simetria em meu discurso, eu poderia refletir sobre partes individuais e detalhes corporais destes animais, aplicando aos poderes celestes as similaridades dissímiles. Assim, sua ira significaria sua bravura inteligível, da qual a cólera é seu último eco. Sua faculdade concupiscível se assemelha ao amor divino, e para ser breve, todas as sensações e as várias partes dos animais irracionais, nos elevam a uma concepção imaterial e aos poderes unificadores das essências celestes. [337 C] Aos sensatos estas coisas bastam e a

explicação de imagens incongruentes é suficiente para interpretações semelhantes sobre coisas do mesmo gênero.

9. É necessário considerar agora os seguintes apelativos das essências celestes: rios, rodas e carros.

Os rios de fogo demonstram aqueles canais divinos que abundantemente dispensam seu fluir de um nutrir de fecundidade vivificante. Os carros significam a sociedade conjunta daqueles de constituem a mesma ordem. As rodas aladas, que avançam sem retroceder ou desviar-se, [337 D] mostram a atitude de progredir em um caminho reto, devido à roda de sua inteligência ser guiada em um caminho supramundano.

É possível ainda outra explicação à iconografia das rodas inteligíveis que nos traga ascensão. Pois como o Escritor Sagrado escreveu, é chamado “Gelgel”³¹⁷ [340 A], que na língua hebraica significa “revoluções” e “revelações”. Essas rodas de fogo, deiformes, “revolvem” sobre si mesmas, em seu girar incessante em torno ao bem. Também “revelam”, uma vez que expõem coisas ocultas e elevam a mente, trazendo abaixo as mais elevadas iluminações.

Finalmente, é necessário explicar o que se diz sobre a alegria nas ordens celestes. Não experimentam os prazeres advindos das paixões. Se diz, entretanto, que compartilhem da alegria divina quando o que estava perdido é encontrado³¹⁸. Desfrutam de um contentamento sereno, deiforme, sadio e generoso pela providência e salvação daqueles que retornam a Deus. Inefavelmente felizes, como aqueles santos homens, que, visitados por Deus, em divinas iluminações, se tornam felizes.

[340 B] É isto o que tenho a falar sobre as sagradas representações, ainda que falte muito para ser uma explicação completa. Creio, porém, ser suficiente para não pararmos erroneamente em meras aparências representativas. Talvez até se diga que não mencionei todos os poderes, todas as atividades, todas as representações mencionadas nas Escrituras acerca dos anjos; isso é certo, pois não conheço a ciência supramundana de tais coisas. Preciso de outro guia que me ilumine sobre tais questões. Acerca de demais questões que omiti, o fiz por ser semelhante ao já dito,

³¹⁷ Ezequiel 10:13 (LXX).

³¹⁸ Lucas 15:7-10.

para não estender demasiadamente o discurso, bem como em honra e respeitoso silêncio às coisas ocultas que estão além de nós.

REFERÊNCIAS

ARMSTRONG, Arthur Hillary. Was Plotin a magician? **Phronesis** 1, pp. 73-79, 1955.

_____, Arthur Hillary. Platonic Eros and Christian Agape. **The Downside Review**; Volume 79, Abril, 1961.

ARNAL, Juan Armirall, **El origen de los rangos de la jerarquía celestial**. 2006. Tese (Doutorado em Filosofia). Universitat de Barcelona, Barcelona, 2006.

ASTORGA, Luiz Augusto de Oliveira. **Unidad y perfección en el intelecto de la sustancia separada según Tomás de Aquino**. Tese (Doutorado em Filosofia). Pontificia Universidad Católica De Chile, Santiago, 2013.

BARACAT JR. José Carlos. **Plotino, Enéadas I, II e III; Porfírio, Vida de Plotino Introdução, tradução e notas**. 2006. Tese (doutorado em Letras). Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2006.

BELLINI, Enzo, *In*: DIONIGI AREOPAGITA. **Dionigi Areopagita: tutte le Opere**. Milano: Bompiani, 2009.

BEZERRA, Cícero Cunha. **Dionísio Pseudo Areopagita: mística e neoplatonismo**. Paulus: São Paulo, 2009.

_____. **Mística y mistagogía en Dionisio Pseudo Areopagita**. *Patristica Et Mediævalia*, v. 45, p. 103-122, 2024.

_____. **Dionísio Pseudo Areopagita e o nada de Deus**. *Griot*, v. 19, p. 294-304, 2019.

_____. **El retorno a la sacralidad en Dionisio Pseudo Areopagita**. *Iter* (Santiago), v. XVII, p. 37-52, 2009b.

_____. **Dionisio Pseudo Areopagita: divergencias y conciliaciones entre los Nombres divinos y el Parménides**, (Buenos Aires/Argentina. *Patristica et Mediaevalia*, v. XXVIII, p. 12-28, 2007.

BEELEY, Christopher. **Divine Causality and the Monarchy of God the Father in Gregory of Nazianzus**. *HTR* 100:2 (2007) 199–214.

_____. **Gregory of Nazianzus on the Trinity and the Knowledge of God: In Your Light We Shall See Light**. Oxford University Press: New York, 2008.

BÍBLIA. **Bíblia Sagrada Nova Versão Internacional**. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2018.

BLOSSER, Benjamin, **Become like the Angels: Origen's Doctrine of the Soul**, Washington, D.C.: Catholic University of America, 2012.

BRADSHAW, David. **Aristotle East and West: Metaphysics and the Division of Christendom**. Cambridge University Press: New York, 2004.

_____. **Time and Eternity in the Greek Fathers**. *The Thomist* 70 (2006): 311-66.

_____. **Divine Energies and Divine Action: Exploring the Essence-Energies Distinction**. IOTA Publications: Saint Paul Minnesota, 2023.

BRANDÃO, Bernardo Guadalupe Dos Santos Lins. **Ascensão e Virtude em Plotino**. (Tese). Doutorado em Filosofia. Universidade Federal de Minas Gerais, 2012.

_____. **Experiência mística e filosofia em Plotino**. (Dissertação). Mestrado em Filosofia. Universidade Federal de Minas Gerais, 2007.

_____. **Mística e Paidéia: O Pseudo-Dionísio Areopagita.** *Mirabilia* 4. Jun-Dez 2005.

_____. **Uma teoria platônica do amor? Gregory Vlastos e o Banquete de Platão.** *in: Fundamento: Revista de Pesquisa em Filosofia*, n. 21, jul-dez 2020.

_____. **Pseudo-Dionísio Areopagita, Sobre A Teologia Mística Para Timóteo.** Tradução e notas de Bernardo Guadalupe S. L. Brandão. *KLÉOS N .5/6*: 146-165, 2001.

BRISSEON, Luc. **The Philosopher and the Magician (Porphyry, Vita Plotini 10.1-13). Magic and Sympathy in Antike Mythen. Medien, Transformationen und Konstruktionen,** Walter de Gruyter: Berlin-New York, 2009.

_____. Proclus' Theology. *in: D'HOINE, Pieter & MARTIJN, Marije (ed.). All From One: A Guide to Proclus.* Oxford University Press: Oxford, 2017.

_____. **What is a daímon for Porphyry?** *in Neoplatonic Demons and Angels.* Edited by Luc Brisson, Seamus O'Neill, Andrei Timotin. Brill: Leiden Boston, 2018.

BRISSEON, Luc, O'NEILL, Seamus & TIMOTIN, Andrei. **Neoplatonic Demons and Angels.** Edited by Luc Brisson, Seamus O'Neill, Andrei Timotin. Brill: Leiden Boston, 2018.

BUCKLEY, Lisa Marie Esposito. **Ecstatic and Emanating, Providential and Unifying: A Study of the Pseudo-Dionysian and Plotinian Concepts of Eros.** *Journal of Neoplatonic Studies* 1 (1992): 56.

BURKERT, Walter. **Lore and Science in Ancient Pythagoreanism.** trad. E. L. Minar Jr. Harvard University Press: Cambridge, 1972.

BUXTON, Richard. **From Myth to Reason? Studies in the Development of Greek Thought**. Richard Buxton (ed.). Oxford: Oxford, 1999.

BUTLER, John. **The Intelligible Gods In The "Platonic Theology" Of Proclus**. Méthexis, Vol. 21 (2008), pp. 131-143.

_____. **The Second Intelligible Triad And The Intelligible-Intellective Gods**. Méthexis, Vol. 23 (2010), pp. 137-155.

_____. **The Third Intelligible Triad And The Intellective Gods**. Methexis XXV (2012) p.131-150.

CARDEDAL, Olegário González de. Introdução. *in*: PSEUDO DIONÍSIO AREOPAGITA. **Obras completas**. Ed. Teodoro Martín. Trad. Teodoro Martín. Biblioteca de Autores Cristinos: Madrid, 2007

CASANOVA, Carlos A. & ASTORGA, Luiz. **El estudio de los ángeles como un tema filosófico**. Anais do XIII Congresso Internacional de Filosofia Medieval. Ufes. Vitória, Espírito Santo, 01 a 04 de Agosto de 2011.

CASTRO, Roberto Carlos Gomes De. **Negatividade e participação: a influência do Pseudo Dionísio Areopagita em Tomás de Aquino – teologia, filosofia e educação**. Tese (Doutorado – Programa de Pós-Graduação em Educação) – Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo. São Paulo: s.n., 2009.

CHIARADONNA, Riccardo & LECERF, Adrien, **Iamblichus**, *in* The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2019 Edition), Edward N. Zalta (ed.), disponível em <https://plato.stanford.edu/archives/fall2019/entries/iamblichus/> acesso em 20/05/2022. 2019

CHLUP, Radek. **Proclus: An introduction**. Oxford University Press: Oxford, 2012.

CLARK, E., **The Origenist Controversy**, Princeton: Princeton University Press, 1992.

CONSTAS, Maximos. **Dionysius the Areopagite and the New Testament**. *in: The Oxford Handbook to Dionysius the Areopagite*. Ed. Mark Edwards, Dimitrios Pallis, Georgios Steiris. Oxford University Press, New York, 2022.

_____. **The Reception of St. Paul and Pauline Theology in the Byzantine Period**, in “The New Testament and Byzantium”, ed. R. Nelson and D. Kreuger. Washington, D.C.: Dumbarton Oaks, 2015.

CORRIGAN, Kevin. “**Solitary**” **Mysticism in Plotinus, Proclus, Gregory of Nyssa, and Pseudo-Dionysius**. *The Journal of Religion*, Vol. 76, No. 1 (Jan., 1996), pp. 28-42.

_____. **Is There More than One Generation of Matter in the ‘Enneads’?** *Phronesis* 31, no. 2 (1986): 167–81.

CORSINI, Eugenio. **De Divinis Nominibus dello Pseudo-Dionigi e i commenti neoplatonici al Parmenide**. G. Giappichelli Editore: Torino, 1962.

CURIELLO, Gioacchino. **Pseudo-Dionysius and Damascius: An Impossible Identification**. *Dionysius*, Vol. XXXI, Dec. 2013, 101–116.

DANCY, Russell. **Xenocrates**. *in The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2021 Edition), ed. Edward N. Zalta. Disponível em <https://plato.stanford.edu/archives/sum2021/entries/xenocrates/> acesso em 25/05/2022.

DANIELOU, Jean, **L’essere e il tempo in Gregorio di Nissa**. trad. Pietro Lunghi. Edizioni Archesofica: Roma, 1970.

_____. **Platonisme et theologie mystique: Doctrine spirituelle de Saint Gregoire de Nysse.** Aubier: Paris, 1944.

_____. **Introduction.** *in*: Saint Gregory of Nyssa: **From glory to glory.** St Vladimir's Seminary Press: Crestwood, 1995.

DE ANDIA, Ysabel. **Henosis: L'union A Dieu Chez Denys L'aréopagite.** Brill: Leiden, New York, Koln, 1996.

_____, **Denys L'Aréopagite et sa postérité en orient et en occident.** Actes du Colloque International. Paris, 21-24 septembre 1994.

_____. **Neoplatonismo Y Cristianismo En Pseudo-Dionisio Areopagita.** Anuario Filosófico, 2000 (33), 363-394.

DE GANDILLAC, Maurice. **Oeuvres complètes du Pseudo-Denys l'Aréopagite.** Paris: Aubier, 1943.

DE VOGEL, Cornelia. **Greek Cosmic Love and the Christian Love of God.** *Vigiliae Christianae* 35 (1981): 57–81.

DILLON, John, **The middle platonists, 80 B.C. to A.D. 220.** Cornell University Press: New York, 1977.

DIONIGI AREOPAGITA. **Dionigi Areopagita: tutte le Opere.** Bompiani: Milano, 2009.

DIONÍSIO AREOPAGITA. **Obras completas.** Ed. Teodoro Martín. Trad. Teodoro Martín. Biblioteca de Autores Cristinos: Madrid, 2007.

DIONÍSIO (PSEUDO-AREOPAGITA). **Dos Nomes Divinos.** Td. Bento Silva Santos. Attar Editorial: São Paulo, 2004.

DIONYSIUS Areopagita. **Corpus Dionysiacum** / Pseudo-Dionysius Areopagita. Hrsg. von Beate Regina Suchla. — Berlin; New York: de Gruyter, Bd. 1. De divinis nominibus, 1990.

DIONYSIUS Areopagita. **Corpus Dionysiacum** / Pseudo-Dionysius Areopagita. Hrsg. von Günter Heil & Adolf Martin Ritter — Berlin; New York: de Gruyter, Bd. 2. De Coelesti Hierarchia, De Ecclesiastica Hierarchia, De Mystica Theologia, Epistulae. 2012.

DODDS, E. R. **Proclus: The Elements Of Theology**. A revised text with Translation, Introduction and Commentary by E. R. DODDS. Second Edition, Oxford At The Clarendon Press: 1963.

_____. **Os gregos e o irracional**. Trad. Paulo Oneto. São Paulo: Escuta, 2002.

DOURADO, Saulo Matias. A Via Negativa De Dionísio Areopagita Em Tomás De Aquino. Griot : Revista de Filosofia, Amargosa – BA, v.20, n.2, p.39-49, junho, 2020.

EDWARDS, Mark J., *Origen*, **The Stanford Encyclopedia of Philosophy** (Summer 2022 Edition), Editado por Edward N. Zalta, disponível em <https://plato.stanford.edu/archives/sum2018/entries/origen/> acesso em 01/06/2022.

EMILSSON, Eyjólfur, **Porphyry**, in The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2022 Edition), Edward N. Zalta (ed.), disponível em <https://plato.stanford.edu/archives/spr2022/entries/porphyry/> acesso em 19/05/2022.

FILÓN DE ALEXANDRIA. **Obras completas**. trad. José María Triviño. Universidad Nacional de La Plata: Buenos Aires, 1976.

FLAMAND, Jean-Marie. **Traité 50 (III, 5), Sur L'amour**. in. *Plotin: Traités 45-50*. Coord. Luc Brisson & J. F Pradeau. Flamarion: Paris, 2009.

GAVRILYUK, Paul L. **Pseudo-Dionysius the Areopagite**. *in*: GAVRILYUK, Paul L & COAKLEY, Sarah. *The Spiritual Senses, Perceiving God in Western Christianity*. Cambridge University Press: Cambridge, 2012.

GERSH, Stephen. **From Iamblichus to Eriugena: An Investigation of the Prehistory and Evolution of the Pseudo-Dionysian Tradition**. Leiden: Brill, 1978.

GERSON, Lloyd. **The Cambridge Companion To Plotinus**. Cambridge University Press: Cambridge, 1996.

GILSON, Étienne. **La philosophie de Saint Bonaventure**. 2^o ed. Vrin: Paris, 1943.

GOLITZIN, Alexander. **Et introibo ad altare Dei: The mystagogy of Dionysius Areopagita, with special reference to its predecessors in the eastern christian tradition**. Thessalonike, 1994.

_____. **Dionysius Areopagita: a Christian Mysticism?** Pro Ecclesia, vol. XII. n° 2. 1999.

_____. **Mystagogy A Monastic Reading of Dionysius Areopagita**. Ed. Bogdan Bacur. Cistercian Publications: Trappist, 2013.

GURTLER, Gary M. **From the Alien to the Alone: A Study of Soul in Plotinus**. Catholic University of America Press, 2022.

GREGORIO DI NISSA, **OPERE DOGMATICHE**. Testo greco a fronte. A cura di Claudio Moreschini. Bompiani: Milano, 2014.

GREGORY OF NAZIANZUS. **Five Theological Orations**. Trad. Stephen Reynolds. Trinity College: 2011.

GREENBAUM, Dorian G. **The daímon in Hellenistic Astrology: Origins and Influence**. Brill: Leiden Boston, 2015.

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

HATHAWAY, Ronald. **Hierarchy and the Definition of Order in the Letters of Pseudo-Dionysius**, The Hague. 1969.

HEINE, Ronald E. **Gregory of Nyssa's Apology for Allegory**. *Vigiliae Christianae*, Vol. 38, No. 4 (Dec., 1984), pp. 360-370.

HELMIG, Christoph & Carlos STEEL, **Proclus**. The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2021 Edition), Edward N. Zalta (ed.), disponível em URL = <https://plato.stanford.edu/archives/fall2021/entries/proclus/>. Acesso em 17/03/2022.

JOLY, Robert, **Sur Deux Thèmes Mystiques De Grégoire De Nysse**. *Byzantion*. Vol. 36, No. 1 (1966), pp. 127-143.

KECK, David. **Angels & Angelology in the Middle Ages**. Oxford University Press: New York • Oxford, 1998.

KISSLING, R. C. **The *okhema-pneuma* of the Neo-platonists and the De insomniis of Synesius of Cyrene**", *American Journal of Philology* 43, 318–330. 1922.

KOCH, Hugo. **Proklos als Quelle des Dionysius Areopagita in der Lehre vom Bösen**, *Philologus* 54, 1895, pp. 438–454.

LAIRD, Martin. **Gregory of Nyssa and the Mysticism of Darkness: A Reconsideration**. *The Journal of Religion* Vol. 79, No. 4 (Oct., 1999), pp. 592-616.

LANKILA, Tuomo. *The Corpus Areopagiticum As A Crypto-Pagan Project*. in: **Journal for Late Antique Religion and Culture**, 2011, pp. 14-40.

LÉVY, Carlos. **Philo of Alexandria**. The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2018 Edition), Edward N. Zalta (ed.), Disponível em <https://plato.stanford.edu/archives/spr2018/entries/philo/> Acesso em 27/05/2022.

LOSSKY, Vladimir. **Essai sur la théologie mystique de l'Eglise d'Orient**. Aubier: Paris, 1944 Epub.

LOUTH, Andrew. **Denys the Areopagite**. Continuum: London, New York, 1989.

MAINOLDI, Ernesto. **La Liturgie du Pseudo-Denys L'aréopagite. Quel est son message et son arrière-plan?** in Liturgie et communication, 61 Semaine d'études liturgiques. Paris, Institut Saint-Serge, 23–26 juin 2014.

_____. **Dietro 'Dionigi l'Areopagita': La genesi e gli scopi del Corpus Dionysiacum**. Roma: Città Nuova Editrice, 2018.

MALHADAS, Daisi; DEZOTTI, Maria Celeste Consolin; & NEVES, Maria Helena de Moura. **Dicionário grego-português**. Cotia, SP: Ateliê Editorial, 2007.

MÁXIMO DE TIRO. **Disertaciones filosóficas: I - XVII**. trad. Juan Luiz López Cruces. Editorial Gredos: Madrid, 2005.

MESYATS, Svetlana. **Iamblichus' Exegesis of Parmenides' Hypotheses And His Doctrine Of Divine Henads**. in: *Iamblichus and the Foundations of Late Platonism*. Edited by Eugene Afonasin, John Dillon & John F. Finamore. Brill: Leiden, Boston, 2012.

MORESCHINI, Cláudio. **Il demone nella cultura pagana dell'età imperiale**. in: *Il Demonio E I Suoi Complici: Dottrine e credenze demonologiche nella Tarda Antichità*. Ed. Salvatore Pricoco. Rubbettino: Messina, 1995.

_____. **Il Platonismo Cristiano Di Gregorio Nazianzeno**. Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa. Classe di Lettere e Filosofia, Serie III, Vol. 4, No. 4 (1974), pp. 1347-1392.

MORGAN, Michael L. **Plato and Greek Religion** *in: Cambridge Companion to Plato*, Cambridge University Press, 2006.

NIEVA, José María. **Jerarquía Y Divinización Del Hombre Según Dionisio Areopagita**. UNIVERSITAS PHILOSOPHICA 38 (pp. 137- 150). junio 2002, Bogotá, Colombia.

O'MEARA, Dominique. **Structures hiérarchiques dans la pensée de Plotin**. Brill: Leiden, 1975.

OPSOMER, Jan & STEEL, Carlos. **Proclus: On the existence of evils**. Cornell University Press, Ithaca New York: 2003.

ORÍGENES. **Tratado sobre os princípios**. trad. João Lupi. São Paulo, Paulus: s/d.

O'ROURKE, Fran. **Pseudo-Dionysius And The Metaphysics Of Aquinas**. Brill, Leiden, New York, Koln, 1992.

PARTENIE, C. **Plato's Myths**. *in: The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2018 Edition), Edward N. Zalta (ed.). 2018. Disponível em <https://plato.stanford.edu/archives/fall2018/entries/plato-myths/> acesso em 09/05/2022.

PEPIN, Jean. **théologie cosmique et theologie chrétienne: (Ambroise, exam. I 1, 1-4)**. Presses universitaires de France: Paris, 1964.

PERCZEL, István. Sergius of Reshaina's Syriac translation of the Dionysian Corpus: Some preliminary remarks. *In: La diffusione dell'eredità classica nell'età*

tardoantica e medievale. Filologia, storia, dottrina. Edizione dell'Orso: Napoli-Sorrento, 1998.

_____. **God as Monad and Henad:** Dionysius the Areopagite and the Peri Archôn. Conference Paper. Origeniana octava : Origen and the Alexandrian tradition ; Origene e la tradizione alessandrina : papers of the 8th International Origen Congress, Pisa, 27-31 August 2001.

_____. **Saint Symeon The New Theologian and the theology of the Divine Substance.** Acta Ant. Hung. 41, 2001, pp. 125-146.

_____, The Earliest Syriac Reception Of Dionysius *in: Re-thinking Dionysius the Areopagite.* Ed. Sarah Coakley and Charles M. Stang. Blackwell Publishing: Oxford, 2009.

PERL, Eric. **Theophany:** The Neoplatonic philosophy of Pseudo-Dionysius Areopagite. Oxford University Press, 2007.

PINO, Tikhon. **Essence and Energies: Being and Naming God in St Gregory Palamas.** Routledge, London & New York: 2023.

PIRENNE-DELFORGE, Vinciane. **Under Which Conditions Did the Greeks “Believe” in Their Myths? The Religious Criteria of Adherence.** *in Antike Mythen - Medien, Transformationen und Konstruktionen.* Coord. Ueli Dill & Christine Walde. Walter de Gruyter: Berlin New York, 2009.

PLATÃO. **O Banquete.** Trad. Anderson de Paula Borges. Vozes, Petrópolis: 2017.

PLATÃO. **Timeu-Crítias.** Tradução do grego, introdução e notas Rodolfo Lopes. Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos: Coimbra, 2011.

PLOTIN. Traités 7-21. Paris: Éditions Flammarion, 2003.

PLOTINO. **Eneida VI, 9**. Tradução introdução e notas de Bernardo Lins Brandão. Editora Paideusis, Petrópolis, 2020.

PORFÍRIO DE TIRO. **Vida de Plotino**. in BARACAT JR., José Carlos. **Plotino, Enéadas I, II e III; Porfírio, Vida de Plotino Introdução, tradução e notas**. Tese (doutorado em Letras). Universidade Estadual de Campinas: 2006.

PORFÍRIO DE TIRO. **Sobre la abstinência**. Trad. Miguel Lorente. Editorial Gredos: Madrid, 1984.

PRAECHTER, K. **Richtungen und Schulen im Neuplatonismus**. Genethliacon Festschrift for K. Robert. Berlin, 1910, pp. 105-156.

PROCLO. **Teologia Platonica**. Bompiani: Milano, 2019.

_____. **Elementos De Teología. Sobre La Providencia, El Destino Y El Mal**. Edición y traducción de José Manuel Garcia Valverde. Trotta: Madrid, 2017.

PROCLUS. **The Elements Of Theology**. A revised text with Translation, Introduction and Commentary by E. R. DODDS. Second Edition, Oxford At The Clarendon Press: 1963.

_____. **On the Existence of Evils**. Translated by Jan Opsomer & Carlos Steel. Cornell University Press: Ithaca, New York, 2003.

PSEUDO-DIONYSIUS. **The Complete Works**. Td. Colm Luibheid. Paulist Press: New York, 1987.

PURPURA, Ashley M. **God, Hierarchy, and Power: Orthodox Theologies of Authority from Byzantium**. FORDHAM UNIVERSITY PRESS: New York, 2018.

RIST, John. M. **Plotinus and the daímonion of Socrates**. Phoenix 17, pp. 13-24. 1963.

_____. **The Indefinite Dyad and Intelligible Matter in Plotinus**. The Classical Quarterly 12, no. 1 (1962): 99–107.

_____. **A Note on Eros and Agape in Pseudo-Dionysius**. Vigiliae Christianae, 20, 1966.

ROQUES, René, **L'Univers Dionysien: Structure Hiérarchique du Monde selon le Pseudo-Denys**. Éditions Montaigne: Aubier, 1954.

_____. **La Hiérarchie Celeste**. Éditions du Cerf: Paris, 1958.

_____. **La notion de hiérarchie selon le Pseudo-Denys**. Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age. Vol. 17 (1949), pp. 183-222.

ROREM, Paul. **Biblical And Liturgical Symbols Within The Pseudo-Dionysian Synthesis**. Pontifical Institute Of Mediaeval Studies: Toronto, 1984.

ROREM, Paul & LUIBHEID, Colm. **Pseudo Dionysius: The Complete Works**. Paulist Press: New York· Mahwah, 1987.

ROREM, Paul, **Pseudo-Dionysius: A Commentary on the text and an introduction to their influence**. Oxford University Press, New York Oxford, 1993.

ROREM, Paul & LAMOREAUX, John. **John of Scythopolis and the Dionysian Corpus: Annotating the Areopagite**. Clarendon Press Oxford: Oxford, 1998

ROSAN, Laurence Jay. **The Philosophy of Proclus: The final phase of ancient thought**. Cosmos, New York: 1949.

ROSS, Alberto & VÁZQUEZ, Daniel (org.). **Cause and Explanation in Ancient Philosophy**. Routledge, New York and London: 2024.

ROWE, Ch., **Myth, History, and Dialectic in Plato's Republic and Timaeus-Critias**, in *From Myth to Reason? Studies in the Development of Greek Thought*, R. Buxton (ed.), Oxford: Oxford University Press, 1999.

SAFFREY, H. D. La théologie platonicienne de Proclus, fruit de l'exégèse du Parménide. *Revue de Théologie et de Philosophie*, Troisième série, Vol. 116, No. 1 (1984), pp. 1-12.

SANTO AGOSTINHO. **Confissões**. Td. Lorenzo Mammi. Companhia das Letras: São Paulo, 2017.

_____. **A Cidade de Deus**. Td. Oscar Paes Leme. Vozes: São Paulo, 2017.

SANTO TOMÁS DE AQUINO. **Suma teológica**. Td. Alexandre Correia. Ecclesiae: São Paulo, 2016.

SÃO BOAVENTURA, **Breviloquium**. Trad. Dominic V. Monti, O.F.M. New York: Franciscan Institute Publications, 2005.

SCAZZOSO, Piero. **Valore Del Superlativo Nel Linguaggio Pseudo-Dionisiano**. *Aevum*, Anno 32, Fasc. 5/6 (SETTEMBRE - DICEMBRE 1958), pp. 434-446.

SCHAFER, Christian. **The Philosophy Of Dionysius The Areopagite: An introduction to the structure and the content of the treatise On the Divine Names**. Brill: Leiden Boston, 2006.

_____. **Unde Malum. Die Frage nach dem Woher des Bösen bei Plotin, Augustinus und Dionysius**. Würzburg, 2002.

SCHIBLI, Hemann. **Xenocrates' Daemons and the Irrational Soul**, CQ 43, pp. 143-167.

SPINELLI, Miguel. **O Platonismo de Gregório de Nazianzo e o Viés Aristotélico de suas Teses Teológicas**. *Revista Portuguesa de Filosofia*, T. 58, Fasc. 1, Fé e Razão & Outros Ensaaios (Jan. - Mar., 2002), pp. 43-63.

ST GREGORY OF NAZIANZUS. **On God and Christ. The Five Theological Orations and Two Letters to Cledonius**. trad. Lionel Wickham. St Vladimir's Seminary Press: Yonkers, New York, 2002.

STRUCK, **The Invention of Mythic Truth in Antiquity** in *Antike Mythen - Medien, Transformationen und Konstruktionen*. Coord. Ueli Dill & Christine Walde. Walter de Gruyter: Berlin New York, 2009.

STANG, Charles. Dionysius, Paul And The Significance Of The Pseudonym. in **Re-thinking Dionysius the Areopagite**. Blackwell Publishing: Oxford, 2009.

_____. **Apophysis and Pseudonymity in Dionysius the Areopagite, "No Longer I"**. Oxford University Press, Oxford New York: 2012.

STEEL, Carlos, **Proclus**. in: *The Cambridge History Of Philosophy In Late Antiquity*. Ed. Lloyd P. Gerson. Cambridge University Press: Cambridge, 2010.

STIGLMAYR, Joseph. **Der Neuplatoniker Proklus als Vorlage des sogenannten Dionysius Areopagita in der Lehre vom Übel**, *Historisches Jahrbuch* 16, 1895. pp. 253–273 and 721–748.

STUDER, B. **Demon**. in: *Encyclopedia Of Ancient Christianity*. Ed. Angelo Di Berardino. Inter Varsity Press, Downers Grove, Illinois, 2014.

VAN RIEL, **The One, the Henads, and the Principles**. in *All From One: A Guide to Proclus*. Ed. Pieter D'hoine & Marije Martijn. Oxford University Press: Oxford, 2017.