Nunt. Antiquus, v. 22, n. 2, e62819, 2026
Dossiê
ISSN: 1983-3636 - DOI: 10.35699/1983-3636.2026.62819
Data de submissão: 12/11/2025 | Data de aprovação: 17/03/2026

O paradoxo da alteridade: transcendência e imanência divinas em Pseudo-Dionísio Areopagita

The Paradox of Otherness: Divine Transcendence and Immanence in Pseudo-Dionysius the Areopagite

Juliano Eugenio da Silva
Universidade Federal do Paraná (UFPR)
Curitiba | PR | BR
eugeniodasilvajuliano@gmail.com
https://orcid.org/0000-0002-4118-9765

Resumo: Este artigo investiga o conceito de alteridade divina em Pseudo-Dionísio Areopagita, abordando o paradoxo central de como um Deus radicalmente transcendente e *supraessencial* pode, simultaneamente, ser a causa imanente, o sustentáculo e o fim de toda a realidade. A investigação demonstra que a solução dionisiana para essa tensão, que o situa entre o neoplatonismo e o cristianismo, não reside na definição da essência divina (julgada incognoscível), mas na análise da sua relação com o cosmos. O estudo explora a distinção, central na tradição oriental, entre a *ousía* (essência) incognoscível de Deus e suas *enérgeiai* (energias) manifestas, que são suas ações providenciais. Argumenta-se que a processão (*próodos*) não é uma emanação necessária, mas um ato voluntário de amor *extático*, que permite a Deus criar e ser conhecido *em todas as coisas* sem, contudo, perder sua absoluta transcendência.

Palavras-chave: Pseudo-Dionísio Areopagita; alteridade divina; transcendência e imanência; *ousía*; *enérgeia*.

Abstract: This paper investigates the concept of divine alterity in Pseudo-Dionysius the Areopagite, addressing the central paradox of how a God who is radically transcendent and *supraessential* can simultaneously be the immanent cause, sustainer and end of all reality. The investigation demonstrates that the Dionysian solution to this tension, which places him between Neoplatonism and Christianity,

This work is licensed under the Creative Commons Attribution 4.0 International License. To view a copy of this license, visit http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/ or send a letter to Creative Commons, PO Box 1866, Mountain View, CA 94042, USA

does not lie in defining the divine essence (judged unknowable), but in analyzing Its relationship with the cosmos. The study explores the distinction, central to the Eastern tradition, between God's unknowable *ousía* (essence) and His manifest *enérgeiai* (energies), which are His providential actions. It is argued that the procession (*próodos*) is not a necessary emanation, but a voluntary act of *ecstatic* love, which allows God to create and be known *in all things* without, however, losing His absolute transcendence.

Keywords: Pseudo-Dionysius the Areopagite; divine alterity; transcendence and immanence; *ousía*; *enérgeia*.

1 Introdução

Este trabalho investiga a concepção de transcendência (ou alteridade[1]) divina em Pseudo-Dionísio Areopagita[2], focando no paradoxo central de seu pensamento acerca desta questão: como um Deus radicalmente "outro" pode ser, ao mesmo tempo, a causa, o sustentáculo e o fim de toda a realidade? O objetivo é analisar de que maneira a absoluta transcendência divina (seu *ser completamente outro*) se concilia com sua presença imanente no mundo.

Essa questão é crucial para situar Dionísio em sua dupla herança: a filosófica, de matriz neoplatônica, e a teológica, de tradição cristã oriental. Argumenta-se que a reelaboração dionisiana do Uno plotiniano – um Deus que transcende as próprias categorias do ser e do conhecer – só pode ser desvelada a partir da análise da própria estrutura do universo criado.

Para demonstrar essa tese, o percurso do artigo inicia-se com a caracterização do primeiro princípio e sua natureza supraessencial. Em seguida, analisa o ato criador como uma processão (*próodos*) voluntária, em contraste com a emanação

[1] Alteridade e transcendência divina podem ser concebidas, neste texto, como sinônimos. Esperamos que fiquem claras, ao final do trabalho, as razões que nos levaram a tanto.

[2] Atribui-se a Pseudo-Dionísio Areopagita a autoria de um corpo de textos que se denominou *Corpus Dionysiacum*. Esse *Corpus*, escrito em grego, contém os seguintes tratados: "Hierarquia Celeste" (CH); "Hierarquia Eclesiástica" (EH); "Sobre os Nomes Divinos" (DN); "Teologia Mística" (MT), além de dez "Epístolas" (Ep.). Essas 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.

necessária. Por fim, a análise se volta para a estrutura do cosmos, concebido como uma hierarquia teofânica, na qual cada ser manifesta Deus.

2 O problema

Como o Pseudo-Dionísio Areopagita concebe um Deus que é, por definição, completa e radicalmente outro em relação a tudo o que existe? O desafio para a compreensão não é pequeno, pois essa alteridade é levada às suas últimas consequências, como veremos. Dionísio descreve Deus com uma linguagem hiperbólica, que busca forçar os limites do pensamento e da palavra para apontar para uma realidade que está para além de ambos. Logo na abertura de seu tratado "De Mystica Theologia" (talvez o mais famoso e influente de seus textos), deparamo-nos com esta impressionante invocação:

> Trindade supraessencial, supradivina, suprabondosa[3]; da sabedoria divina dos cristãos, a guardiã. Conduz-nos ao cume das escrituras místicas, ao supradesconhecido e supraluminoso. Ali onde estão velados os simples, puros e imutáveis mistérios da teologia, na treva mais que luminosa, no silêncio de iniciação oculta. Onde na treva mais profunda, suprarresplandecendo se torna mais manifesta; onde completamente intangível e invisível, suprapreenchendo de esplendores suprabelos, os intelectos sem olhos[4] (Dionysius Areopagita, De Mystica Theologia I, 1, 997a-b[5]).

Esse trecho evidencia o problema central: se Deus está para além das essências/substâncias, ou seja, se é "supradesconhecido", como podemos sequer falar dele? Como um princípio tão radicalmente "outro" pode ser a causa de um universo cognoscível? A resposta dionisiana não se encontra em uma definição direta

---

[3] Estes três termos (*hyperousie*, *hypérthee*, *hyperágathe*) apresentam tradução complexa ao português caso; quisermos compreender a profundidade da afirmação. Se optássemos por substituir adjetivos por outras formulações para captar as afirmações, poderíamos traduzir: "Trindade que está para além da essência/substância, para além do divino, para além da bondade".

[4] "Τριὰς ὑπερούσιε καὶ ὑπέρθεε καὶ ὑπεράγαθε, τῆς Χριστιανῶν ἔφορε θεοσοφίας, ἴθυνον ἡμᾶς ἐπὶ τὴν τῶν μυστικῶν λογίων ὑπεράγνωστον καὶ ὑπέρφωτον καὶ ἀκροτάτην κορυφήν, ἔνθα τὰ ἁπλᾶ καὶ ἀπόλυτα καὶ ἄτρεπτα τῆς θεολογίας μυστήρια κατὰ τὸν ὑπέρφωτον ἐγκεκάλυπται τῆς κρυφιομύστου σιγῆς γνόφον, ἐν τῷ σκοτεινοτάτῳ τὸ ὑπερφανέστατον ὑπερλάμποντα καὶ ἐν τῷ πάμπαν ἀναφεῖ καὶ ἀοράτῳ τῶν ὑπερκάλων ἀγλαϊῶν ὑπερπληροῦντα τοὺς ἀνομμάτους νόας" (Dionysius Areopagita, De Mystica Theologia I, 1, 997a-b, tradução minha). Todas as traduções são de minha autoria.

[5] O texto de referência utilizado é: Heil & Ritter, 2012.

da essência divina – o que ele julga impossível – mas na análise da relação entre esse princípio e a totalidade do real que dele emana.

Diante disso, a questão da alteridade divina impõe uma investigação sobre a própria estrutura do cosmos. Para compreender o Deus transcendente de Dionísio, é preciso primeiro compreender o universo que ele cria e ordena. É a partir da "ordem de todos os seres" (*diátaxis*) que podemos nos elevar, não à essência incognoscível de Deus, mas à celebração de sua manifestação providencial no mundo. Assim, a concepção do universo, com suas noções de hierarquia, teofania e do ciclo de processão, permanência e retorno (*próodos*, *moné*, *epistrophé*), torna-se a chave para entender como um Deus absolutamente outro pode, ainda assim, ser conhecido e revelado em tudo o que existe.

3 As causas da realidade

A filosofia da Antiguidade se dedicou à busca pela inteligibilidade das coisas, procurando compreender as causas e razões do universo tal como se nos apresenta. Alguns intérpretes chegam a afirmar que essa busca configura a filosofia antiga como uma *filosofia das causas* (Perl, 2007, p. 62-63; *cf.* Ross & Vázquez, 2024), na qual a explicação racional do cosmos torna-se um elemento central do exercício filosófico.

Pseudo-Dionísio Areopagita não foge a essa tradição. As correntes de pensamento que o influenciaram oferecem uma visão de mundo estruturada. Por um lado, o cristianismo enfatiza o criacionismo, por outro, o neoplatonismo se fundamenta na teoria das hipóstases, com especial atenção às dinâmicas de emanação, permanência e retorno (*próodos*, *moné, epistrophé*).

Entretanto, a questão transcende a mera cosmologia física: trata-se de expor as causas últimas da realidade, compreendendo a ordem cósmica como um problema filosófico essencial. Como expressa Dionísio: "verdadeiramente as coisas visíveis são imagens das invisíveis" (Dionysius Areopagita, Epistula 10, 1117b)[6]. Dessa forma, o sentido último do que percebemos no mundo material reside numa esfera superior e invisível, revelando as verdadeiras causas daquilo que é sensível. A essa dimensão deve o filósofo voltar sua atenção.

Esse panorama prepara o terreno para a análise que se seguirá: compreender a cosmologia de Pseudo-Dionísio é essencial para captar a profundidade e radicalidade da transcendência divina em sua essência.

[6] "Ἀληθῶς ἐμφανεῖς εἰκόνες εἰσὶ τὰ ὁρατὰ τῶν ἀοράτων" (Dionysius Areopagita, Epistula 10, 1117b, tradução minha).

4 O princípio primeiro

Quais são as causas que Dionísio concebe para explicar o universo tal qual ele nos apresenta? Ou, formulando de outro modo: ao contemplar o cosmos, como Dionísio compreende a totalidade do real?

Para responder à questão, poderíamos ser diretos: Deus. Ele é o fundamento e o desfecho de tudo o que existe, a origem suprema do cosmos. Deus constitui o princípio da realidade: tudo dele emana. Ele é também a razão da estabilidade de tudo o que há, sustentando e preservando toda a criação. Ele representa o destino último da existência: tudo converge a Si.

Assim, Deus é a fonte da emanação, da permanência e do retorno. A revelação de seus atributos divinos constitui o eixo central do tratado dionisiano "De Divinis Nominibus". Explicar os nomes divinos nada mais é do que interpretar a ação de Deus sobre a totalidade do real e a maneira como ele se manifesta em relação à criação.

É dessa atividade divina que surge a existência. Deus irradia poder, e é essa força que dá origem a tudo o que há. Dessa dinâmica deriva a *próodos*, ou seja, a processão, pela qual todos os seres procedem dele.

> E o bem é, como dizem as Escrituras, aquilo *do qual* todas as coisas foram produzidas e subsistem como de uma causa perfeita e *no qual* todas as coisas permanecem unidas, guardadas e mantidas firmes por um fundamento todo-poderoso; e *para o qual* todas as coisas retornam, como cada uma para seu próprio fim; e o qual todas as coisas desejam: as inteligíveis e as racionais, pelo conhecimento; as sensitivas, por sensação; e as privadas de sensação, por um movimento instintivo de desejo vital, e as privadas de vida e que meramente existem, por sua aptidão pela simples participação essencial (Dionysius Areopagita, De Divinis Nominibus IV, 4, 700b. grifos meus[7]).

Dionísio utiliza o termo "bem" para descrever a causa primordial de tudo o que existe. Este termo "bem" aqui é empregado para se referir a Deus, que figura como o primeiro dos nomes divinos apresentados. Na tradição neoplatônica, esse

[7] "Καὶ τἀγαθόν ἐστιν, ὥς τὰ λόγιά φησιν, ἐξ οὗ τὰ πάντα ὑπέστη καὶ ἔστιν, ὡς ἐξ αἰτίας παντελοῦς παρηγμένα· καὶ ἐν ᾧ τὰ πάντα συνέστηκεν, ὡς ἐν παντοκρατορικῷ πυθμένι φρουρούμενα καὶ διακρατούμενα· καὶ εἰς ὃ τὰ πάντα ἐπιστρέφεται, καθάπερ εἰς οἰκεῖον ἕκαστον πέρας· καὶ οὗ ἐφίεται πάντα, τὰ μὲν νοερὰ καὶ λογικὰ γνωστικῶς, τὰ δὲ αἰσθητικὰ αἰσθητικῶς, τὰ δὲ αἰσθήσεως ἄμοιρα τῇ ἐμφύτῳ κινήσει τῆς ζωτικῆς ἐφέσεως, τὰ δὲ ἄζωα καὶ μόνον ὄντα τῇ πρὸς μόνην τὴν οὐσιώδη μέθεξιν ἐπιτηδειότητι" (Dionysius Areopagita, De Divinis Nominibus IV, 4, 700b, tradução minha).

conceito tem especial relevância e sua origem remonta à *República* de Platão (508c). A ideia do bem constitui o princípio fundamental do mundo inteligível, sendo a fonte de sua própria inteligibilidade e transcendendo tudo o que existe (*epékheina tês ousías*) (Platão, *República*, 509b).

O neoplatonismo adotará essa linguagem de forma contundente, levando-a às suas últimas consequências. O bem será identificado com o Um, na esteira no diálogo platônico "Parmênides", tornando-se o princípio supremo da realidade, a primeira hipóstase e a causa primordial de tudo. A partir de sua emanação, surgirão outros níveis ontológicos de realidade, em especial a hipóstase Intelecto e a hipóstase Alma.

Dionísio utiliza essa linha de pensamento para reafirmar a causa primordial de toda existência: Deus, identificado com o bem supremo, fonte de tudo o que há. Toda realidade deriva de Sua ação e perfeição infinita. Além de criar, o bem sustenta e mantém todas as coisas, garantindo a permanência da existência. Mais do que isso, o bem supremo é o alvo de todo desejo e aspiração. Em última instância, ao buscar o bem, todas as coisas anseiam por Deus e convergem para ele. Assim, estabelece-se a ordem da realidade. Nesse contexto, os seres se relacionam com a causa primordial por meio de um ciclo de processão, permanência e retorno: os racionais através do conhecimento, os dotados de sensação por sua percepção sensorial, os seres vivos pelo desejo inerente à vida e, por fim, aqueles que simplesmente existem, pelo próprio fato de existir.

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 nos aprofundarmos na causa primordial de tudo o que existe: Deus.

5 Ainda o princípio primeiro: o uno-bem

Perl (2007) oferece uma explanação notável sobre esse tema do primeiro princípio. Em uma palavra, a concepção dionisiana acerca de Deus faz somente sentido e alcança toda a sua plenitude quando se compreende um ponto central: Deus está para além das esferas do ser e da inteligibilidade. Nas palavras de Dionísio:

> Lembremos apenas disto: que o propósito do nosso discurso não é revelar a essência supraessencial tal como ela é em si mesma – pois isso é inatingível, totalmente inefável e transcende até mesmo a pró-

> pria união [mística – "hýperairon ten hénosin"] – mas sim celebrar a processão criativa de toda a essência que, a partir da Tearquia que a tudo origina, produz o ser em todas as coisas existentes (Dionysius Areopagita, De Divinis Nominibus V, 1, 816b)[8].

Fica evidente que a intenção de Dionísio não é explicar (*lógos*) a essência divina, pois ela está além da esfera do ser (*hyperoúsion*), sendo inefável e inacessível ao conhecimento humano. Deus transcende toda unidade, inclusive aquela do primeiro princípio neoplatônico. Essa transcendência se manifesta de maneira clara na doutrina da Trindade, que O concebe simultaneamente como uno e trino. O verdadeiro propósito de Dionísio, no entanto, não é definir essa essência, mas celebrar sua processão (*próodos*), o movimento criativo de Deus, que, este sim, revela de forma autêntica os nomes divinos.

Embora possa parecer um detalhe menor, compreender corretamente esse ponto é essencial, sobretudo no que se refere à ascensão (que se mostra hierarquicamente estabelecida na própria realidade).

Deus transcende infinitamente tudo o que existe, inclusive os seres mais elevados, como, por exemplo, os anjos na tradição cristã. A distância ontológica entre o grau mais sublime dos anjos e a essência divina é imensurável – tão vasta quanto, se pudermos recorrer a essa analogia, a diferença entre um minúsculo grão de areia e o próprio Deus. Essa ideia é exposta com clareza em "De Coelesti Hierarchia":

> [...] 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] (Dionysius Areopagita, De Coelesti Hierarchia XIII, 4, 304c)[9].

O que buscamos enfatizar é que uma concepção mais precisa da hierarquia do real não deve ser vista como uma escada na qual Deus, em sua essência, ocupa o ápice. Em vez disso, pode-se considerar que o ponto culminante corresponde

---

[8] "Μετιτέον δὲ νῦν ἐπὶ τὴν ὄντως οὖσαν τοῦ ὄντως ὄντος θεωνυμικὴν οὐσιωνυμίαν. Τοσοῦτο δὲ ὑπομνήσωμεν, ὅτι τῷ λόγῳ σκοπὸς οὐ τὴν ὑπερούσιον οὐσίαν, ᾗ ὑπερούσιος, ἐκφαίνειν (ἄρρητον γὰρ τοῦτο καὶ ἄγνωστόν ἐστι καὶ παντελῶς ἀνέκφαντον καὶ αὐτὴν ὑπεραῖρον τὴν ἕνωσιν), ἀλλὰ τὴν οὐσιοποιὸν εἰς τὰ ὄντα πάντα τῆς θεαρχικῆς οὐσιαρχίας πρόοδον ὑμνῆσαι" (Dionysius Areopagita, De Divinis Nominibus V, 1, 816b, tradução minha).

[9] "ὅτι κατὰ πᾶσαν ὑπερούσιον ὑπεροχὴν ἀσυγκρίτως ὑπερίδρυται τὸ θεῖον ἁπάσης ὁρατῆς καὶ ἀοράτου δυνάμεως, καὶ μὴ ὅτι πάντων ἐστὶν ἐξῃρημένον ὡς καθόλου μηδὲ ταῖς πρώταις τῶν ὄντων οὐσίαις ἐμφερές" (Dionysius Areopagita, De Coelesti Hierarchia XIII, 4, 304c, tradução minha).

à primeira e mais elevada classe dos anjos. Além desse nível, porém, há algo que transcende toda possibilidade de compreensão: Deus em sua essência divina[10]. A essência divina é absolutamente distinta, sua substância transcende qualquer forma de intelecção, inclusive aquela acessível aos mais elevados anjos. A única maneira de conceber uma "escada" da criação seria situando em seu ápice as atividades divinas e suas emanações, que permeiam todos os seres, revelando a ação criadora e cuidadora de Deus. Assim, toda a criação conheceria, perceberia e retornaria a Deus conforme sua própria natureza, não por meio de Sua essência inacessível, mas através de Sua manifestação como poder imanente – isto é, naquilo que ele escolheu revelar. Lossky expressa essa ideia com precisão ao afirmar que "de fato, todo conhecimento tem por objeto aquilo que é; ora, Deus está além de tudo o que existe" (Lossky, 1944, p. 24), tornando-o inacessível à intelecção. E ainda: "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, 1944, p. 34-35)[11].

No *Corpus Dionysiacum* abundam os exemplos que ilustram essa questão[12]. Mas a fim de exemplificar melhor a questão, os estudos de Piero Scazzoso sobre a linguagem em Dionísio são essenciais. Nessas análises, esse intérprete desvela um tom místico e uma busca profunda pela exaltação da transcendência por meio do termo *hyper* – constantemente utilizado por Dionísio para se referir à divindade. Trata-se, de fato, de uma *espiritualidade da linguagem*, como o próprio estudioso destaca[13]. Existe um autêntico anseio em moldar a linguagem para atender às exigências do autor quanto à alteridade divina, ao sublime, ao transcendente e, por fim, ao inefável[14].

---

[10] O próprio termo "algo" 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.

[11] «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» (Lossky, 1944, p. 34-35, tradução minha).

[12] Especialmente no primeiro capítulo do "De Divinis Nominibus". 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" (Dionysius Areopagita, De Divinis Nominibus I, 4, 593a).

[13] "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, à 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" (Scazzoso, 1958, p. 441).

[14] "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,

Nas palavras de Dionísio:

> Além disso, é preciso investigar como nós conhecemos a Deus, se ele não é nem inteligível, nem sensível, nem absolutamente qualquer uma das coisas que existem. Não seria, portanto, verdade dizer que conhecemos a Deus não a partir de Sua própria natureza – pois esta é incognoscível e transcende toda razão [*lógon*] e intelecto [*noún*] – mas sim a partir da ordem de todos os seres, que provém dele e que contém certas imagens e semelhanças de Seus divinos paradigmas? Por meio da remoção e da transcendência de todas as coisas e no conhecimento dele como a Causa de tudo, nós nos elevamos, por um caminho ordenado e na medida de nossa capacidade, àquilo que está além de tudo. Por isso, Deus é conhecido tanto em todas as coisas como à parte de todas as coisas (Dionysius Areopagita, De Divinis Nominibus VII, 3, 869c-872a)[15].

O dilema central reside precisamente aí: Deus transcende completamente tudo o que conhecemos, tanto no âmbito do inteligível quanto do sensível. Como, então, podemos nos aproximar de algo tão além da nossa compreensão? Primeiramente, não se trata de falar sobre sua natureza (*phýsis*), pois esta ultrapassa toda razão e inteligência. Antes, é imprescindível partir da ordem dos seres (*diátaxis*) estabelecida por ele, valendo-nos de imagens (*eikónes*) e semelhanças (*homoiómata*) de paradigmas, exemplares divinos ("tón Theíon autoú paradeigmáton"), para podermos nos elevar até sua própria manifestação.

Uma última reflexão: *Deus é mistério absoluto*, como Dionísio expressa claramente na "De Coelesti Hierarchia": "Desconhecemos por completo sua supraessência, pois ininteligível, infinita e inefável[16]" (Dionysius Areopagita, De Coelesti Hierarchia II, 3, 141A). E, como reforça Lossky (1944, p. 30), "é justamente a

---

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" (Scazzoso, 1958, p. 444).

[15] "Ἐπὶ δὲ τούτοις ζητῆσαι χρή, πῶς ἡμεῖς θεὸν γινώσκομεν οὔτε νοητὸν οὔτε αἰσθητὸν οὔτε τι καθόλου τῶν ὄντων ὄντα. Μήποτε οὖν ἀληθές εἰπεῖν, ὅτι θεὸν γινώσκομεν οὐκ ἐκ τῆς αὐτοῦ φύσεως (ἄγνωστον γὰρ τοῦτο καὶ πάντα λόγον καὶ νοῦν ὑπεραῖρον), ἀλλ' ἐκ τῆς πάντων τῶν ὄντων διατάξεως, ὡς ἐξ αὐτοῦ προβεβλημένης καὶ εἰκόνας τινὰς καὶ ὁμοιώματα τῶν θείων αὐτοῦ παραδειγμάτων ἐχούσης, εἰς τὸ ἐπέκεινα πάντων ὁδῷ καὶ τάξει κατὰ δύναμιν ἀνίεμεν ἐν τῇ πάντων ἀφαιρέσει καὶ ὑπεροχῇ καὶ ἐν τῇ πάντων αἰτίᾳ. Διὸ καὶ ἐν πᾶσιν ὁ θεὸς γινώσκεται καὶ χωρὶς πάντων" (Dionysius Areopagita, De Divinis Nominibus VII, 3, 869c-872a, tradução minha).

[16] "[...] ἀγνοοῦμεν δὲ τὴν ὑπερούσιον αὐτῆς καὶ ἀνόητον καὶ ἄρρητον ἀοριστίαν" (Dionysius Areopagita, De Coelesti Hierarchia II, 3, 141, tradução minha).

incognoscibilidade a única definição própria de Deus, segundo Dionísio"[17]. Esse tema lhe é profundamente caro.

Ainda assim, por alguma razão insondável, esse ser supremo, infinito, autossuficiente e pleno escolheu criar algo distinto de si e revelar-se a essa criação. Eis um mistério que desafia a compreensão e, ao mesmo tempo, fundamenta toda a busca filosófica pelo sentido último da manifestação divina e a profundidade do retorno a Si.

Mas, de tudo isso, alguém poderia objetar: ora, se a distinção é tão radical, como entender essa manifestação divina? Como algo tão distinto pode ser concebido, conhecido e, enfim, desfrutado? De que maneira se daria o retorno almejado por tudo o que há a esse princípio primeiro? Em última análise, como compreender a imanência divina?

Para responder a essa questão, é imprescindível recorrer à distinção fundamental entre as teologias e filosofias do Ocidente e do Oriente cristãos. Nesse contexto, há uma peculiaridade concebida pelos orientais, mas rejeitada pelos ocidentais. Estes últimos, dentro da tradição agostiniana e tomista, tendem a enfatizar a simplicidade divina, identificando o ser divino com seus atributos e não admitindo qualquer tentativa que possa comprometer esse princípio da simplicidade em sentido estrito. Como exemplo, podemos citar Agostinho em "De Trinitate" 7.1.2[18]. "Para Agostinho, [...] Deus é um ser totalmente simples, idêntico a seus atributos" (Bradshaw, p. 313)[19]. Diversos outros trechos poderiam ser mencionados[20]. Mas a questão é sempre concebida por este viés: Deus e seus atributos se identificam na essência divina.

O eminente pesquisador russo, Vladmir 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)[21]. Se isso é assim, é fundamental examinar as razões que sustentam essa posição de

---

[17] «Or, c'est justement l'incognoscibilité qui est la seule définition propre de Dieu chez Denys» (Lossky, 1944, p. 30, tradução minha).

[18] "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" (Augustini, De Trinitate, 7.1.2).

[19] "For Augustine, too, God is a wholly simple being identical with his own attributes" (Bradshaw, p. 313, tradução minha).

[20] *Cf.* Augustini, De Trinitate 5.10.11; Confessiones 12.15.18; De Civitate Dei 8.6; 11.10.

[21] "Lossky charged that such an understanding of divine simplicity flowed not from a Christian conception of God, but 'from a philosophical concept of essence' (Pino, 2023, p. 183, tradução minha).

Lossky. Em essência, a resposta encontra-se na distinção entre a concepção oriental da simplicidade divina, que difere significativamente da abordagem ocidental.

Observamos no Oriente cristão uma diferenciação entre a *ousía* divina e suas *enérgeiai*[22]. Os orientais ressaltam que a simplicidade divina comporta uma distinção entre a essência (*ousía*) divina, absolutamente transcendente, e sua atividade, que se manifesta na criação. São Gregório Palamas talvez seja o mais renomado representante dessa controvérsia. Não por acaso, durante muito tempo entre os ocidentais, o termo "palamita" carregava um sentido derrogatório. O fato é que esse debate ainda gera considerável divergência, especialmente entre aqueles vinculados à tradição filosófica latina. István Perczel sintetiza esse aspecto 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)[23].

Nesse cenário, podemos afirmar que em Dionísio é possível ver claramente o ponto desta distinção entre a *essência* divina e sua atividade, suas *enérgeiai*[24]. Já explanamos acima esta questão da total transcendência da *essência* divina. Novamente,

---

[22] David Bradshaw afirma que esta distinção *ousía-enérgeia* há muito é reconhecida como uma das mais importantes distinções de concepções filosóficas entre os pensamentos orientais e ocidentais no cristianismo (Bradshaw, 2004, p. 11).

[23] "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" (Perczel, 2001, p. 126, tradução minha).

[24] Este problema é de grande interesse e revela os autores gregos em um contexto de contraste com os latinos. Abre-se aqui um vasto campo de estudos. A discussão mais completa e recente sobre o tema encontra-se em Pino (2023), cuja leitura recomendamos fortemente aos interessados. Além disso, ali se aponta uma bibliografia extensa e exaustiva. Em segundo lugar, mas não menos relevante, destaca-se o já fundamental trabalho de David Bradshaw (2004), bem como suas contribuições subsequentes em Bradshaw (2006; 2023).

se não é possível conceber a essência divina, o que concebemos sobre Deus, afinal de contas? A resposta oriental é: suas *enérgeiai*[25] 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 [...] (Dionysius Areopagita, De Divinis Nominibus V, 2, 816c)[26].

É importante notar que "De Divinis Nominibus" não trata diretamente do 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 no escondido" e ultrapassa aquilo que podemos apreender. Simplesmente, não se pode falar da essência divina. Não obstante, ainda há percepção. Essa percepção da bondade, do ser, da vida e da sabedoria manifesta-se por meio da Providência. É precisamente essa manifestação que "De Divinis Nominibus" celebra e examina.

Alexander Golitzin afirma que "*enérgeia* é um termo básico empregado por Dionísio para expressar Deus *ad extra*. É usado diversas vezes de maneira equivalente à *próodos* [processão]" (Golitzin, 1994, p. 60)[27]. Ademais, Paul Rorem declara: "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)[28]. Dessa forma, Dionísio concebe que temos acesso à atividade divina, às suas *enérgeiai*, reveladoras de sua providência e de sua presença imanente, mas jamais à essência absolutamente transcendente de Deus.

---

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

[26] "Ταῦτα οὖν ὁ λόγος ὕμνησε ποθὲ τὰ τῆς προνοίας ἐκφαντορικὰ θείων ὀνομάτων. Οὐ γὰρ ἐκφράσαι τὴν αὐτοϋπερούσιον ἀγαθότητα καὶ οὐσίαν καὶ ζωὴν καὶ σοφίαν τῆς αὐτοϋπερουσίου θεότητος ἐπαγγέλλεται, τὴν ὑπὲρ πᾶσαν ἀγαθότητα καὶ θεότητα καὶ οὐσίαν καὶ ζωὴν καὶ σοφίαν ἐν ἀποκρύφοις, ὥς τὰ λόγιά φησιν, ὑπεριδρυμένην" (Dionysius, Areopagita, De Divinis, Nominibus V, 2, 816c, tradução minha).

[27] [...] *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* (Golitzin, 1994, p. 60, tradução minha).

[28] "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" (Rorem, 1993, p. 154, tradução minha).

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 como afirma Bradshaw (2004, p. 163), "Clemente afirma que nós não nomeamos a Deus propriamente (*kýrios*), mas que todos os nomes divinos tidos juntamente são indicativos de seu divino poder (*Strómata* 5.12.81-82)"[29].

Gregório de Nissa afirma que os nomes divinos não remetem à divina essência, mas a suas *enérgeiai* (*Cf.* Gregorius Nyssenus Contra Eunomium 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 autón*]; uma imagem [*phantasías*]; [...] que nos escapa assim que a concebemos, e voa assim que dela tomamos nota (Oratio 38.7 [In Teophania], Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca 36:317b-c *apud* Bradshaw, 2004, p. 167, grifos meus)[30].

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 os poderes divinos, a exemplo, do conhecimento, do estímulo vivente, da natureza e da criatividade, são chamados *enérgeiai* (Joannes Damascenus,

---

[29] "Clement asserts that we do not name God properly (*kyrios*) but that all the divine names taken together are indicative of the divine power (*Strómata* 5.12.81-82)" (Bradshaw, 2004, p. 163, tradução minha).

[30] "[God] [...] having neither beginning in the past nor end in the future; [...], transcending all conception of time and nature, only adumbrated by the mind, and that very dimly and scantily – not from the things directly concerning Him, but from the things around Him ("ouk ek ton kat'auton, all'ek ton peri autón"), one image (*phantasías*) being got from one source and another from another, and combined into some sort of presentation of the truth, which escapes us when we have caught it, and takes to flight when we have conceived it" (Oratio 38.7 [In Teophania], Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca 36:317b-c apud Bradshaw, 2004, p. 167, tradução minha).

Expositio Accurata Fidei Orthodoxae 37, 2.3); afirma ainda que a teologia não trata da essência divina, mas daquilo que dela se manifesta (Joannes Damascenus, Expositio Accurata Fidei Orthodoxae 4, 1.4). Máximo Confessor afirma que as coisas que são contempladas ao redor da essência divina; as quais são a obra divina sem início no tempo. (Maximus Confessor, Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca 90, 1100c-d).

Ou seja, São Máximo Confessor concebe a contemplação das realidades que circundam (*perí*) a essência divina, mas não da essência divina em si. Por fim, como mencionado, em São Gregório Palamas encontra-se toda a profundidade da distinção entre a *ousía* divina (totalmente transcendente e inconcebível) e suas *enérgeiai* – as quais contemplamos e nas quais 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)[31].

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 absoluta-

[31] "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 contemplated naturally around God', then, are not 'activities' in the usual sense but the attributes that mark the divine being eternally and necessarily" (Pino, 2023, p. 117, tradução minha).

> mente 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)[32].

Dessa forma, a manifestação de um Deus absolutamente outro é resultado da atividade (*enérgeia*) do próprio Deus, ao se revelar de maneira adequada ao ser criado. Somente assim é possível compreender Deus no ápice da "escada" da criação, manifestando-se aos seres criados por meio de suas *enérgeiai* e não em sua *ousía*, que transcende qualquer compreensão. Mesmo os primeiros anjos, a quem se diz desfrutarem de Deus sem mediação, na verdade, desfrutam das *enérgeiai* divinas (De Coelesti Hierarchia XIII, 4 505c; 508a).

Segundo Golitzin (1994, p. 61), Deus está presente e ativo na criação por meio de suas energias. No Capítulo XIII da "De Coelesti Hierarchia", ele dá existência à primeira categoria de anjos, permitindo-lhes participar de suas energias providenciais. Além disso, no "De Divinis Nominibus XIII", sua ação se estende a todas as coisas por meio de dons infalíveis e energias incessantes. A frequência com que esse conceito aparece na "De Coelesti Hierarchia" e na "De Ecclesiastica Hierarchia", especialmente nos tratados sobre a estrutura e os modos do ser criado, confirma essa associação de Deus com sua atividade criadora. Entre os termos já analisados, esse é o mais recorrente e estreitamente vinculado à Providência divina, que, por sua vez, constitui o tema central do "De Divinis Nominibus".

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

Temos como certo que Dionísio era cristão. Essa afirmação pode parecer trivial, mas alguns estudiosos têm buscado identificá-lo como um pagão que tentava preservar dogmas pagãos em um mundo em constante cristianização

[32] "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" (Pino, 2023, p. 315, tradução minha).

(por exemplo, Mazzucchi, 2009; Lankila, 2011). No entanto, essa interpretação não nos parece correta. Na realidade, reflete o ímpeto do século XX, após a descoberta da filiação de Dionísio a Proclo, em enfatizar os traços neoplatônicos do Areopagita. Contudo, ao concentrarem-se no neoplatonismo, esses estudos deixam de considerar que Dionísio também é profundamente influenciado pela Patrística Oriental.

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 emanação da primeira hipóstase (o Um) se dá por *necessidade*. 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 (*Enneades* V, 2, 8-9)[33].

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, não necessidade.

Segundo Lossky (1944, p. 85), a concepção neoplatônica do bem que se difunde por si mesmo não corresponde ao Deus de São Paulo, que convoca à existência aquilo que ainda não existe, como expresso em *Romanos* 4.17. A criação, portanto, não decorre da própria natureza divina, mas sim de sua vontade.

Corroborando as reflexões de Lossky, podemos mencionar 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 [*éraston*] 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 (Dionysius Areopagita, De Divinis Nominibus IV 14, 712c)[34].

---

[33] 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 emanação 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.

[34] "Τί δὲ ὅλως οἱ θεολόγοι βουλόμενοι ποτὲ μὲν ἔρωτα καὶ ἀγάπην αὐτόν φασι, ποτὲ δὲ ἐραστὸν καὶ ἀγαπητόν; Τοῦ μὲν γὰρ αἴτιος καὶ ὥσπερ προβολεὺς καὶ ἀπογεννήτωρ, τὸ δὲ αὐτός ἐστι· καὶ τὸ μὲν κινεῖται, τὸ δὲ κινεῖ, ἢ ὅτι αὐτὸς ἑαυτοῦ καὶ ἑαυτῷ ἐστι προαγωγικός καὶ κινητικός" (Dionysius Areopagita, De Divinis Nominibus IV, 14, 712c, tradução minha).

"Deus é amor", declara Jesus segundo São João Evangelista. Dionísio, ao analisar os termos *éros* e *ágape*, 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*).

> É preciso ousar dizer isto em nome da verdade: que também a própria Causa de todas as coisas, pelo amor bom e belo a todas as coisas, por um excesso de sua bondade amorosa, "sai de si mesma" em suas providências por todas as coisas existentes. Por assim dizer, é "seduzido" pela bondade, pela afeição e pelo amor; e, Aquele que está acima de tudo e de tudo separado, ele se deixa descer em direção a tudo, por um poder extático supraessencial, ainda assim, permanecendo inseparável em Si mesmo (Dionysius Areopagita, De Divinis Nominibus IV, 13, 712a-712b)[35].

Essas palavras são reveladoras e importantíssimas para o que estamos aqui afirmando. Em suma, o autor de todas as coisas, devido ao amor para com todas as suas obras, sai de si mesmo. "Deixa-se descer em direção a todos os seres, graças à *dýnamis*[36]" que lhe pertence. O que o motiva é o amor providencial, possibilitando a criação. Andia destaca que a processão (*próodos*) constitui uma das três dimensões do amor divino em Dionísio. Além disso, a própria encarnação é um ato de amor (*philanthropía*) de Cristo, que se retirou de seu mistério anterior para manifestar-se entre nós (Ep. 3) (De Andía, 1996, p. 145). Lossky, nesse sentido, oferece uma explicação esclarecedora 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[37].

---

[35] "Τολμητέον δὲ καὶ τοῦτο ὑπὲρ ἀληθείας εἰπεῖν, ὅτι καὶ αὐτὸς ὁ πάντων αἴτιος, τῷ καλῷ καὶ ἀγαθῷ τῶν πάντων ἔρωτι, δι' ὑπερβολὴν τῆς ἐρωτικῆς ἀγαθότητος, ἔξω ἑαυτοῦ γίνεται ταῖς εἰς τὰ ὄντα πάντα προνοίαις, καὶ οἷον ἀγαθότητι καὶ ἀγαπήσει καὶ ἔρωτι θέλγεται, καὶ ἐκ τοῦ ὑπὲρ πάντα καὶ πάντων ἐξῃρημένου πρὸς τὸ ἐν πᾶσι κατάγεται κατ› ἐκστατικὴν ὑπερούσιον δύναμιν ἀνεκφοίτητον ἑαυτοῦ" (Dionysius Areopagita, De Divinis Nominibus IV, 13, 712a-712b, tradução minha).

[36] Como dito acima, termo intercambiável com *enérgeia* neste contexto.

[37] «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

No mesmo sentido, 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 "autotranscendência" (Golitzin, 1994, p. 48)[38].

Ora, o que estamos afirmando e que encontra ressonância nos intérpretes acima é: Deus, em sua essência, é completamente outro, transcendente; a concepção da alteridade dessa essência divina deve ser radical, e sua transcendência em relação a tudo o mais deve estar sempre presente. 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 por meio das energias divinas. Amor e criação (processão) estão profundamente interligadas. Christian Schafer denomina esse movimento de "processão amorosa de Deus", que estrutura a realidade através dos nomes divinos (Schafer, 2006, p. 67). De Andia descreve o amor divino como o "poder de geração no seio do bem", ou seja, algo intrínseco ao próprio bem e à sua natureza. Essencialmente, isso significa que o amor divino é a causa de tudo o que existe. De Andía se refere a isso como "a última audácia de Dionísio" (De Andía, 1996, p. 145).

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. Assim, tendo o amor divino[39] como motor no seio do bem, há a processão e criação de algo de natureza distinta de Deus, um ser, tal qual podemos conceber[40].

---

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 τόπῳ ἀλλὰ φύσει"), selon la parole de saint Jean Damascène» (Lossky, 1944, p. 85, tradução minha).

[38] "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 'selftranscendence'".

[39] Sobre o amor divino em Dionísio, *cf.* Armstrong (1961); Rist (1966); De Vogel (1981); Buckley (1992).

[40] Nesse contexto, a noção de *próodos* deve ser compreendida como distinta da ideia neoplatônica de emanação. Enquanto no neoplatonismo a realidade emanada mantém uma continui-

É o poder divino (*dýnamis*) que dá origem a tudo o que existe. E, embora toda criação seja algo totalmente distinto e completamente novo, permanece intrinsecamente ligada à causa primordial, revelando-a. A providência divina (*prónoia*) traz à existência todas as coisas como um ato de amor. No entanto, sua obra não se restringe à criação; ela se manifesta em tudo, revelando tanto seu próprio ser quanto sua ação providencial.

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" (Dionysius Areopagita, De Divinis Nominibus IV, 13, 712b), como citado acima. Cada manifestação da Tearquia em suas *enérgeiai* revela um Nome Divino.

7 Considerações finais

Ao longo deste percurso, investigamos um importante problema do pensamento dionisiano: como conciliar um Deus definido pela sua absoluta alteridade com a sua presença imanente, enquanto causa, sustentáculo e fim de toda a realidade. A análise demonstrou que a solução para esse paradoxo não se encontra numa definição da essência divina – julgada impossível – mas na própria estrutura da relação entre Deus, suas *enérgeiai* e o cosmos.

O ponto fulcral, que distingue a abordagem de Dionísio e da tradição oriental, reside na distinção fundamental entre a essência divina (*ousía*) e as suas energias ou atividades (*enérgeiai*) ou mesmo processão (*próodos*).

---

dade 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 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.

Por um lado, a transcendência divina é levada às suas últimas consequências. A essência de Deus é supra-essencial, incognoscível e inefável, "tem seu assento no escondido" e transcende não apenas toda a criação, mas o próprio ser e o conhecer. Como vimos, a distância ontológica entre a criatura mais elevada e a essência divina é intransponível.

Por outro lado, este Deus radicalmente "outro" não permanece num isolamento. A criação é um ato voluntário, contrastando com a emanação necessária neoplatônica. O motor dessa criação é um "excesso de bondade amorosa". Dionísio ousa descrever a própria Causa de tudo como sendo movida por *éros* e *agápe*, num movimento "extático".

Este é o mistério de um Deus que, por amor, "sai de si mesmo" e "se deixa descer em direção a tudo", criando *ex nihilo* um sujeito "infinitamente distante de si". É nesta "autotranscendência" divina que a imanência se torna possível.

Concluímos, assim, que Dionísio concebe que o que conhecemos de Deus não é a sua natureza incognoscível, mas sim as suas *energias*, as suas atividades providenciais que se manifestam na "ordem de todos os seres". Os Nomes Divinos, portanto, não celebram a essência, mas sim esta "processão amorosa".

A aparente contradição resolve-se no paradoxo do "êxtase" divino: Deus "sai" para se manifestar em tudo, mas fá-lo mediante um "poder supraessencial" que lhe permite permanecer "inseparável em Si mesmo". Desta forma, Dionísio fundamenta uma filosofia onde Deus pode, e deve, ser conhecido simultaneamente "tanto em todas as coisas como à parte de todas as coisas", permitindo que a criação, em toda a sua multiplicidade, seja o espelho daquele Uno que a tudo transcende.

Referências

AGOSTINHO. *A Trindade.* Trad. Augustino Belmonte. 2ª edição. São Paulo: Paulus, 1994.

ANDIA, Y. de. *Henosis*: l'union a Dieu chez Denys l'Aréopagite. Leiden: New York: Koln: Brill, 1996.

ARMSTRONG, A. H. Platonic Eros and Christian Agape. *In*: *The Downside Review*, Stratton-on-the-Fosse, v. 79, apr. 1961.

BRADSHAW, D. *Aristotle East and West*: Metaphysics and the Division of Christendom. New York: Cambridge University Press, 2004.

BRADSHAW, D. Time and Eternity in the Greek Fathers. *In*: *The Thomist*, Washington, v. 70, p. 311-366, 2006.

BRADSHAW, D. *Divine Energies and Divine Action*: Exploring the Essence-Energies Distinction. Saint Paul Minesota: IOTA Publications, 2023.

BUCKLEY, L. M. E. Ecstatic and Emanating, Providential and Unifying: A Study of the Pseudo-Dionysian and Plotinian Concepts of Eros. *In*: *Journal of Neoplatonic Studies*, Binghamtonv. 1, p. 56, 1992.

DIONYSIUS AREOPAGITA. *Corpus Dionysiacum*: "De Coelesti Hierarchia", "De Ecclesiastica Hierarchia", "De Mystica Theologia", "Epistulae". Editado por Günter Heil e Adolf Martin Ritter. Berlin; New York: de Gruyter, 2012. (V. 2).

GOLITZIN, A. *Et introibo ad altare Dei*: The Mystagogy of Dionysius Areopagita, with Special Reference to its Predecessors in the Eastern Christian Tradition. Thessalonike: [s. n.], 1994.

LANKILA, T. The Corpus Areopagiticum as a Crypto-Pagan Project. *In*: *Journal for Late Antique Religion and Culture*, Cardiff, p. 14-40, 2011.

LOSSKY, V. *Essai sur la théologie mystique de l'Eglise d'Orient*. Paris: Aubier, 1944.

MAZZUCCHI. C. M. Damascio, autore del *Corpus Dionysianum*, e il dialogo peri politikes epistemes. *In*: DIONIGI AREOPAGITA. *Dionigi Areopagita*: tutte le Opere. Milano: Bompiani, 2009.

PERCZEL, I. Saint Symeon the New Theologian and the Theology of the Divine Substance. *In*: *Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae*, Budapest, v. 41, p. 125-146, 2001.

PERL, E. *Theophany*: The Neoplatonic Philosophy of Pseudo-Dionisyus Areopagite. Oxford: Oxford University Press, 2007.

PINO, T. *Essence and Energies*: Being and Naming God in St. Gregory Palamas. London: New York: Routledge, 2023.

RIST, J. M. A Note on Eros and Agape in Pseudo-Dionysius. *In*: *Vigiliae Christianae*, Leiden, v. 20, 1966.

ROREM, P. *Pseudo-Dionysius*: A Commentary on the Text and an Introduction to their Influence. New York: Oxford: Oxford University Press, 1993.

ROSS, A.; VÁZQUEZ, D. (org.). *Cause and Explanation in Ancient Philosophy*. New York: London: Routledge, 2024.

SCAZZOSO, P. Valore del superlativo nel linguaggio pseudo-dionisiano. *In*: *Aevum*, Milano, anno 32, fasc. 5/6, p. 434-446, set./dic. 1958.

SCHAFER, C. *The Philosophy of Dionysius the Areopagite*: An Introduction to the Structure and the Content of the Treatise on the Divine Names. Leiden: Boston: Brill, 2006.