

## Para uma Metafísica da Beleza em Pseudo-Dionísio

«E Deus olhou tudo quanto tinha feito e viu que era tudo muito belo»<sup>1</sup>.

Nesta passagem bíblica, surpreendemos, desde logo, a tese da essencial Beleza do mundo, fazendo equivaler «ser» e «belo», como universais que subsumem a totalidade do que existe. Aplicado à extensão da realidade criada, o conceito de «Beleza» parece definir-se como propriedade empírica, porque percebida nesse mesmo acto de contemplação da realidade visível. Vislumbramos um optimismo estético que é tanto mais pronunciado se evidenciarmos que a afirmação da Beleza do mundo não depende de uma opinião particular, mas do próprio juízo divino. Porém, na medida em que é justamente da visão de Deus – princípio gerador e, por conseguinte, antecedente do universo criado – que procede a afirmação da Beleza do mundo, o fundamento desta não radica no próprio mundo, uma vez que enquanto efeito não pode afectar a sua causa que o precede. A contemplação divina não se deixa incitar pela Beleza do mundo, mas é, ela mesma, ordem que possibilita que o mundo seja belo (caso contrário, firmar-se-ia como causada pelo seu efeito, invertendo a relação de causalidade).

---

\* Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa.

<sup>1</sup> Gén. I, 31. Como realça Tatariewicz, a tradução grega das Sagradas Escrituras – Septuaginta –, através do Livro do Génesis, confere à criação divina uma intencionalidade estética – sentido que se terá esbatido na versão latina da Vulgata, que traduz por *bonum* [bom] o que os tradutores gregos haviam traduzido por *Κάλλος* [belo], verificando-se, assim, a perda de uma visão estética do universo em prol de uma perspectiva ética mais vincada, em que o ser é ordenado segundo uma intencionalidade moral. Cfr. W. TATARIEWICZ, «The Aesthetics of the Holy Scriptures», in *History of Aesthetics. Medieval Aesthetics*, Vol. II, Thoemmes Press, Bristol 1999, pp. 4-12.

No Livro do *Génesis* deparamo-nos, portanto, com um conceito de «Beleza» que não é resultado de apreensão sensível do mundo, mas de um conhecimento supra-sensível, porque divino. Ora, quando Pseudo-Dionísio Areopagita, na sua obra *Nomes Divinos*, insere o conceito de «Beleza» no âmbito das suas reflexões teológicas, destitui-o, precisamente, da sua dimensão estética, atendendo ao sentido etimológico do termo – proveniente de *aisthesis* – que designa percepção sensorial. Pensada enquanto atributo ou nome de Deus, a Beleza [Καλῶς] assume um carácter transcendente<sup>2</sup>. Por exceder o mundo, despoja-se de toda e qualquer determinação material, furtando-se, assim, à apreensão dos sentidos.

O autor do *Corpus Areopagiticum* (nascido no séc. V) revestiu-se, durante um largo período de tempo<sup>3</sup>, de uma aura de santidade ao fazer-se passar pelo discípulo de São Paulo, membro do Areópago Atenense, referido nas Sagradas Escrituras. No discurso paulino, que assinala a conversão de São Dionísio ao Cristianismo, lemos uma exortação ao conhecimento de Deus pelo tacto<sup>4</sup>; e se a reivindicação deste sentido para o pressentimento da Divindade não denota uma concepção corpórea do Divino, pode, no entanto, apontar para a hipótese de um percurso estético, isto é, para um processo de elevação ao espiritual que se inicia na experiência do mundo através dos órgãos sensitivos. Procuramos, deste modo, mostrar como a apropriação da identidade de São Dionísio por parte do autor daqueles escritos é, em parte, a apropriação desta ideia. A partir da noção de «Beleza» visa-se, então, relevar uma estética, não enquanto disciplina filosófica autónoma – conceito forjado apenas no século XVIII por Baumgarten – mas como posicionamento humano no mundo e em Deus.

À primeira vista e como já mencionado, o carácter abstracto da ideia de «Beleza» não permite a sua referência à sensibilidade humana. A este respeito, no entanto, somos alertados pela leitura de Urs Von Balthasar do *Corpus Areopagiticum*, para a íntima conexão do corpo ao espírito, cuja faculdade cognitiva se encontra, por isso mesmo, «corporalmente determinada»<sup>5</sup>. É nesse

<sup>2</sup> Cfr., «Chama-se-lhe Belo [...]. Belo eternamente, invariável». (Pseudo-Dionísio Areopagita, *De Divinis Nominibus* 701 D).

<sup>3</sup> Recordamos que, apesar das suspeitas levantadas desde a Idade Média, nomeadamente por Abelardo, a identidade do autor do *Corpus Areopagiticum* só no século XIX foi verdadeiramente dissociada do discípulo de São Paulo.

<sup>4</sup> *Act.* XVII, 27.

<sup>5</sup> Cfr. H.U. von BALTHASAR, «Dionísio», in *Gloria. Una estética teológica. Formas de Estilo. Estilos eclesialísticos [Herrlichkeit. Fächer der Stile. Klerikale Stile]*, P. II, Vol. 2, trad. J.L. ALBIZU, Ediciones Encuentro, Madrid 1986, p. 160.

sentido que compreendemos a expressão dionisiana «santificação integral», dado que a participação da alma no divino não se opera, segundo o filósofo, sem a própria redenção do corpo por via dos rituais simbólicos da Comunhão e da Extrema Unção<sup>6</sup>. O que a alma efectivamente é deixa-se, finalmente, condicionar pelo corpo através do qual se manifesta, tecendo-se uma unidade que fundamenta, concomitantemente, o enobrecimento da corporeidade e a capacidade humana de ascender à contemplação das realidades espirituais através do conhecimento das suas imagens sensíveis, oferecidas à acção dos cinco sentidos<sup>7</sup>.

Se considerarmos conjuntamente esta dimensão empírica do conhecimento humano e a absoluta transcendência do nome «Beleza», somos levados a inferir uma natural inaptidão do homem para conhecer e amar a Beleza. E, neste âmbito, ainda que o seu modo de ser no mundo se possa desde já traduzir por um posicionamento estético, ao relacionar-se com os outros seres por meio da sua sensibilidade, a concepção de um percurso estético, enquanto demanda e contemplação da Beleza originária, é, por ora, suspendida.

Contudo, ao aprofundarmos a nossa investigação em torno da ideia de «Beleza», que, referida à Divindade, se desvelara como incorpórea e invisível, poderemos reatá-la à criação e, desse modo, conformá-la à especificidade do conhecimento humano. A este respeito, será conveniente explicitar a diferença que o autor assinala entre os termos «Belo» [Κάλλος] e «Beleza» [Καλόν], quando empregues para nomear o Divino. À luz do primeiro termo, Deus é pensado em si mesmo, como detentor absoluto da Beleza. Enquanto Beleza, Deus é pensado na relação com o Mundo, participando-se na pluralidade dos entes que, em virtude dessa mesma participação, se reconhecem como belos<sup>8</sup>.

Em virtude do seu desdobramento numa profusão de imagens intelectuais e sensíveis, hierarquicamente ordenadas, que evocamos sob o termo «*Uni-verso*»<sup>9</sup>,

<sup>6</sup> Cfr. «Por isso a justiça divina associa o corpo à alma que lhe chega o juízo [final], porque o corpo a acompanhou ao longo da mesma viagem [...]. Consequentemente, as instituições sagradas concedem a ambos participar no divino: a alma, por meio da pura contemplação e o conhecimentos dos ritos sagrados. O corpo, pela imagem dos santos óleos e pelo símbolo da Sagrada Comunhão». (Pseudo-Dionísio Areopagita, *De Divinis Nominibus* 565 B-565 C).

<sup>7</sup> Cfr. «Na alma estão intimamente unidas as faculdades que provêm a todas as partes do corpo». (Pseudo-Dionísio Areopagita, *De Divinis Nominibus* 821 B).

<sup>8</sup> Cfr. Pseudo-Dionísio Areopagita, *De Divinis Nominibus* 701 C-704 A.

<sup>9</sup> A expressão «Universo» compreende a ideia de uma coesão interna da pluralidade de entes que o constituem, estando-lhe, por conseguinte, subjacente a concepção de harmonia.

a inefável e transcendente Beleza faz-se comparecer *no* e *ao* homem. Com efeito, no interior do campo lexical de *Κάλλος*, Pseudo-Dionísio descobre o verbo *καλῶ*, traduzido por um «convocar a si» que denuncia da Beleza, já não o movimento centrífugo da processão dos seres, mas a força centrípeta que os reconduz ao princípio primordial. Implicada na multiplicidade sensível, pela qual se exprime, a Beleza adequa-se à natureza da contemplação humana, para aí instituir o apelo de conversão à unidade espiritual<sup>10</sup>. Tal é o sentido último de um universal desejo de Beleza que, no homem, se faz ímpeto para se elevar à transcendência. Descrita deste modo como causa final, pólo para o qual tende todo o ser, a Beleza é identificada com o Bem, tendo Pseudo-Dionísio relevado a expressão singular «Bem-Beleza» [*Ἄγαθοῦ-Καλῶν*] como Nome Divino. A coincidência dos dois atributos deduz-se justamente da percepção de que todo o ser está marcado por um desejo de Beleza e de Bem<sup>11</sup>, constituindo-se como fluxo vital que perpassa toda a esfera da criação e a orienta até ao fim último.

Nesta generosa doação de si na diversidade fáctica, a Beleza readquire densidade estética, não tanto por se precipitar no sensível e, desse modo, quedar-se sob a contemplação humana, mas porque nessa descida propicia o desbravamento de um caminho de retorno do homem a si própria, na sua plenitude una e espiritual.

Partilhamos, assim, da concepção de «estética» de Urs von Balthasar, entendida como «relação entre a sensibilidade e o espírito»<sup>12</sup>, cuja dinâmica é instauradora dos dois momentos do círculo cosmológico: processão e conversão – trânsito do espiritual ao sensível e do sensível ao espiritual. Estes dois tempos que compassam o ritmo universal não podem, contudo, entender-se, como cronologicamente sequenciados, pois que na totalidade da realidade criada, a declinação para o grau inferior da hierarquia, que visa a transmissão da espiritualidade recebida, é simultânea elevação, porquanto imitação do gesto primordial da Divindade<sup>13</sup>.

<sup>10</sup> Cfr. «[...] porque somos incapazes de nos elevarmos directamente à contemplação mental, necessitamos de algo que nos seja co-natural, metáforas sugestivas das maravilhas que escapam ao nosso conhecimento». (Pseudo-Dionísio Areopagita, *Coeslestis Hierarchia* 140 A-140 B); «[...] o desejo de beleza [...] eleva-nos até Ele [...]». (Pseudo-Dionísio Areopagita, *Ecclesiastica Hierarchia* 372 B).

<sup>11</sup> Cfr. «A Beleza identifica-se com o Bem. Todos os seres, qualquer que seja aquilo que os faz mover, buscam a Beleza e o Bem». (Pseudo-Dionísio Areopagita, *De Divinis Nominibus* 704 B).

<sup>12</sup> Cfr. H. U. von BALTHASAR, «Dionísio», cit., p. 195.

<sup>13</sup> Cfr. «Creio ter dito já suficientemente que toda a hierarquia tem como fim imitar sempre Deus até se configurar com Ele, e cumpre o ofício de receber e transferir a purificação imaculada; a

Ambos confluem numa peculiar mundividência estética dionisiana, que se deixa configurar pelos conceitos axiais de «expressão» e «símbolo». Aparentemente sinónimos, estes termos divergem na perspectiva que testemunham, na medida em que o primeiro diz o mundo como efeito do espargimento da Beleza no sensível, o segundo di-lo como trampolim do refluxo do homem à Beleza arquetípica.

A manifestação da Beleza no mundo, não obstante o movimento de corporificação e multiplicação que envolve, não redundará na pulverização da unidade originária, por um abandono da plenitude principial ou esvaziamento de si na criação<sup>14</sup>. A eclosão de todas as coisas, pelo contrário, devém da superabundância divina, a qual não se submete, por conseguinte, a si mesma ao movimento da processão, retendo-se antes no seu segredo. O sinal da criação é pois o excesso fecundo doador da totalidade ôntica, e não do esgotamento da transcendência na imanência do ser.

E porque o Pseudo-Areopagita nos relembra que «Deus é conhecido em todas as coisas e distinto de todas elas [...]»<sup>15</sup>, compreendemos que é a própria Beleza divina, na sua integridade, e não um mero fragmento caído da sua supremacia, que se faz presente nas múltiplas manifestações que compõem o real. As belezas sensíveis não são outras relativamente ao princípio que as põe na existência, mas ecos materiais de uma mesma ideia espiritual que nelas se espraia e habita. Isso não significa, certamente, a diluição do carácter transcendente da Beleza, mas assinala como a distância do infinito ao finito não é topológica e que o trajecto humano se erige, portanto, por aprofundamento da contemplação sensível, em vez de absoluta privação sensorial. À luz desse mesmo excerto dissolve-se a aparente contradição em que incorre o conceito de Deus quando, a seu propósito, alternadamente, se nega e se afirma a Beleza<sup>16</sup>. Ao recuperar este atributo para

---

luz divina e o saber que leva à perfeição». (Pseudo-Dionísio Areopagita, *Coeslestis Hierarchia* 208 A). Referem-se, neste excerto, as três etapas da vida interior: purificação, iluminação e aperfeiçoamento. Ainda que o princípio destas actividades transcenda a hierarquia celeste e eclesiástica. São estas que, no seu duplo direccionamento, vivificam toda a escala do ser, na relação de si a si e com a alteridade, onde cada patamar hierárquico assume, à vez, e de acordo com a sua integração na ordem global, a posição de purificador, iluminador ou aperfeiçoador (na via descendente), e de purificado, iluminado ou aperfeiçoado (na via ascendente).

<sup>14</sup> Cfr. «[...] a diversidade em Deus não se deve imaginar como algo que altere a sua imutável identidade». (Pseudo-Dionísio Areopagita, *De Divinis Nominibus* 913 B).

<sup>15</sup> Pseudo-Dionísio Areopagita, *De Divinis Nominibus* 872 A.

<sup>16</sup> Cfr. «[...] d'Ele pode predicar-se qualquer atributo e na realidade [Ele] não se identifica com nenhum. É de toda a figura e de toda a forma, mas sem forma nem beleza [...]». (Pseudo-Dionísio Areopagita, *De Divinis Nominibus* 824 A).

o domínio do criado e intuindo, por seu turno, a anterioridade de Deus perante a criação, renuncia-se ao nome divino de «Beleza»<sup>17</sup>, que, neste horizonte cai no domínio do fundado e não do fundamento.

À palavra «pulverização» opomos o conceito de «aparição», apresentado por Balthasar<sup>18</sup>, depreendendo no mundo o espaço teofânico onde Deus, simultaneamente, se comunica e se esconde, uma vez que a opacidade corpórea das expressões oculta a unidade inefável do arquétipo. Manifestação da divindade, meio através do qual o espírito se figura e se mostra, o universo enquanto símbolo é também véu que vela e, assim, preserva o sagrado mistério da Beleza principal. Na *dizibilidade* do mundo não se encerra a plenitude indizível da Beleza e, nesse sentido, o que o símbolo inclui não é a explicação da divindade, mas o pressentimento dessa espiritualidade que absolutamente o transcende.

A abertura do homem à Beleza, por via do desdobramento desta no sensível, consagra-se não como acesso imediato, mas esforço de alusão ao princípio da realidade por meio da própria realidade que simbolicamente a exprime. A Beleza deposta no símbolo difere, ao mesmo tempo que prenuncia, a união com a Beleza invisível, reenviando a um para além de si, que não encerra nos limites da sua figura, mas que refulge (de modo incompreensível, por superar toda a compreensão) sob a contemplação sensível e convoca a mente a mergulhar numa perscrutação mais profunda<sup>19</sup>.

A definição de «Beleza» que se esboça nos escritos do filósofo alcança, desta feita, um vigor que permite inclusivamente a sua sobrevivência até à nossa contemporaneidade, num tempo em que a Beleza parece ter perdido lugar entre as categorias estéticas. Na verdade, abordada na sua anterioridade a toda e qualquer condição material, a Beleza não se reduz a um conceito dependente de uma determinação de gosto, individual ou colectivo, geográfica ou epocalmente circunscrito. Não se tematiza também na oposição ou na comparação, com a fealdade, na medida em que é absoluta e, portanto, incomparável. A Beleza

---

<sup>17</sup> Fazemos, deste modo, referência, pela primeira vez no nosso texto, à via da teologia negativa, que se explica não pela rejeição da realidade sensível ou intelectual, mas pela sua superação: acção que, embora visando a sua transposição, abraça, num primeiro momento, os dados dos sentidos e do entendimento.

<sup>18</sup> Cfr. H. U. von BALTHASAR, «Dionísio», cit., p. 164.

<sup>19</sup> Explana-se, uma vez mais, a tese da universalidade do desejo de Beleza, que, entrevista nos contornos do real, suscita no homem o retorno a si.

[Καλόν] é antes aquele chamamento a partir da realidade sensível, que reclama a sua superação, para a aventura metafísica que pergunta pelo fundamento do real<sup>20</sup> – questão que move toda a reflexão do Pseudo-Areopagita. Promovendo no homem o espanto, elevando-o ao deslumbramento, acima do mero juízo estético, a Beleza converte-se no próprio estímulo da investigação filosófica<sup>21</sup>.

A preponderância que o conceito de «Beleza» acolhe, no âmbito da especulação dionisiana, justifica-se, precisamente, por se incrustar no real como passagem para a teologia, enquanto indagação da Divindade fundante. Já Platão reconhece a peculiaridade da ideia de «Belo» que, de entre todas as ideias inteligíveis, é a que mais intensamente fulgura na realidade sensível<sup>22</sup>, e, nesse sentido – acrescentaríamos nós, na esteira do Pseudo-Dionísio – aquela que, com maior veemência, inebria o homem e o rapta da sua condição corporal e o impele para mais além.

Esboça-se, nestes termos, aquilo a que o Pseudo-Areopagita apelidou de Teologia Simbólica, método que discursa sobre o Divino a partir dos seus efeitos sensíveis. Neste contexto, a totalidade ôntica oferece-se a um trabalho humano de exegese, pelo qual a contemplação estética da Beleza, nos rastros sensíveis, se converte em teologia, como esforço de aceder a Deus<sup>23</sup>.

Porém, o mais íntimo acesso à Beleza divina é confiado ao movimento da Teologia Mística, «[...] prescindindo de todo o discurso e esquecendo-se de todas

<sup>20</sup> Cfr. «[...] o desejo de beleza [...] eleva-nos até Ele [...]». (Pseudo-Dionísio Areopagita, *Ecclesiastica Hierarchia* 372 B).

<sup>21</sup> Na noção de «chamamento» do Pseudo-Areopagita, parece ecoar o conceito aristotélico de espanto como impulso para a actividade filosófica. Cfr. «É, com efeito o espanto que impelira os primeiros pensadores, como ainda hoje, às especulações filosóficas». (Aristóteles, *Metaphysica* 123b).

<sup>22</sup> Cfr. «Quanto à Beleza – conforme já disse – ela sobressaía entre todas as ideias puras a que nos referimos. Depois que viemos para esta existência, é ainda ela que ofusca todas as coisas com o seu brilho [...]». (Platão, *Fedro* 250 c-250d).

<sup>23</sup> A Teologia Simbólica, de acesso a Deus pelo sensível, une-se, no contexto do *Corpus Areopagiticum*, à Teologia Conceptual, que versa sobre Deus a partir dos seus nomes e que se explana mormente em *De Divinis Nominibus*, para fechar o ciclo da Teologia Afirmativa que recolhe da criação sensível ou intelectual as suas analogias com o Divino. A ênfase concedida à Teologia Simbólica, em detrimento da Teologia Conceptual, devém do nosso esforço de aprofundar o conceito de Beleza que, embora seja considerada «nome divino» e encontre a sua mais ampla formulação em *De Divinis Nominibus*, remete, muito visivelmente, para a realidade sensível. Aliás, pelo que nos é dado a conhecer do texto dionisiano, perdido ou fictício, *Teologia Simbólica*, a Beleza mereceria nas suas páginas um lugar central. Tal facto ilustra, justamente, a questão central de que nos ocupamos, referente a uma concepção de Beleza que é nome divino e propriedade visível do real.

as coisas [...]»<sup>24</sup> – resposta humana à inefabilidade do Divino, que se cimeta no reconhecimento dessa dessemelhança que distancia a realidade do princípio que a origina. Trata-se de compreender nesse mesmo acto de decifração de Deus no Mundo a sua incompreensibilidade de Deus, enquanto antecedente e superior do Mundo. A meditação apofática, reverenciando o carácter transcendente daquilo que visa, não resulta, no entanto, na cessação do percurso de indagação do Divino, que a contemplação estética inaugurara, mas, inversamente, prolonga-o para a investigação mais profunda do que nela, então, se havia prenunciado.

No interior da própria interpretação simbólica, o real desvela-se como concomitante semelhança e dessemelhança relativamente ao que representa<sup>25</sup>, porquanto a sua dimensão sensível constitui, ao mesmo tempo, meio de manifestação (pela adequação às condições do conhecimento humano) e de ocultação (pela desproporção do expressado à figura da expressão). Esta via preconiza, pois, a ascensão a Deus pelo indício e não pela prova. E é por meio do desenvolvimento do indício que a Teologia Mística propõe a transposição, sem renúncia, da actividade sensorial e intelectual para a imersão no silêncio humilde, porque derivado da inspecção dos limites do entendimento e linguagem humanos para abarcar o Divino.

Como, todavia, adverte Mário Santiago de Carvalho, sendo *teo-lógica*, a Mística não pode culminar na negação de todo o discurso acerca de Deus<sup>26</sup>. Perante a confirmação da insuficiência da linguagem para expressar a inefabilidade da transcendência, torna-se imperativo não tanto a completa demissão da palavra, mas a reinvenção de uma nova linguagem, adequada ao mistério, distinta de uma definição que, enquanto tal, visa encerrar o referente no interior do seu significado, constituindo-o como mero objecto. Substituindo, então, o movimento da definição pelo da celebração, «a linguagem acolhe a distância no seu seio», parafraseando o tradutor e comentador do Pseudo-Dionísio. A obra *Teologia*

<sup>24</sup> Pseudo-Dionísio Areopagita, *De Divinis Nominibus* 593 C; Cfr. «Despoja-te de todas as coisas que são [...]». (Pseudo-Dionísio Areopagita, *Mystica Theologia* 99 D).

<sup>25</sup> Cfr. «[Os símbolos] São semelhantes a Ele no sentido de que participam em certo modo daquele que não pode ser participado. São dessemelhantes porquanto os efeitos distam da Causa e estão-lhe incomparavelmente subordinados». (Pseudo-Dionísio Areopagita, *De Divinis Nominibus* 916 A).

<sup>26</sup> Cfr. M.S. CARVALHO, «Estudo Complementar», *Mediaevalia. Textos e Estudos* 10 (1996) 80.

*Mística* corporificaria assim o esforço último de «louvor» e «homenagem» à Divindade, como exercício de linguagem no qual Deus advém e se distende, doando-se aí à adoração contemplativa, excedente da compreensão estritamente sensível e intelectual humana.

Do espanto à celebração, desenha-se o percurso teológico dionisiano. Nele, a Beleza parece configurar todas as etapas: o que o espanto apenas profetiza irrompe no seu esplendor, no interior daquela mesma linguagem que não objectiva, segundo um princípio de dissecação, em conceitos e formas sensíveis, mas que abre espaço à transcendência, louvando-a na sua alteridade e preservando, assim, no homem, o seu maravilhamento, como a mais sábia e ignorante das atitudes.

E quando, por fim, relermos aquela passagem bíblica que nos diz que «Deus olhou tudo quanto tinha feito e viu que era tudo muito belo», redescobriremos, já não argumentos racionais ou atestações sensíveis, mas uma expressão de deslumbramento e impulso para a persecução de um itinerário estético pelo qual se ascenda à Beleza que tudo antecede e transcende.