

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA  
DO RIO DE JANEIRO



**Bruno Carriço de Azevedo**

**Dionísio Areopagita e Nagarjuna:  
o indizível no Ocidente e no Oriente**

**Dissertação de Mestrado**

**Dissertação apresentada como requisito parcial  
para obtenção do grau de Mestre pelo Programa  
de Pós-graduação em Estudos da Linguagem do  
Departamento de Letras da PUC-Rio**

**Orientadora: Prof. Helena Franco Martins**

**Rio de Janeiro  
Maio 2020**



**Bruno Carriço de Azevedo**

**Dionísio Areopagita e Nagarjuna:  
o indizível no Ocidente e no Oriente**

**Dissertação apresentada como requisito parcial para  
obtenção do grau de Mestre pelo Programa de Pós-  
graduação em Estudos da Linguagem da PUC-Rio.  
Aprovada pela Comissão Examinadora abaixo.**

**Prof. Helena Franco Martins  
Orientadora  
Departamento de Letras – PUC-Rio**

**Prof. Paulo Fernando Henriques Britto  
Departamento de Letras – PUC-Rio**

**Prof. Ana Paula Grillo El-Jaick  
UFJF**

**Rio de Janeiro, 22 de maio de 2020.**

Todos os direitos reservados. A reprodução, total ou parcial, do trabalho é proibida sem autorização do autor, do orientador e da universidade.

### **Bruno Carriço de Azevedo**

Graduou-se em Letras pela PUC-Rio em 2015. Cursou mestrado em Estudos da Linguagem na PUC-Rio. Sua pesquisa foca-se na área de filosofia da linguagem, com interesse especial no indizível e nos limites da linguagem.

### **Ficha Catalográfica**

**Azevedo, Bruno Carriço de**

**Dionísio Areopagita e Nagarjuna: o indizível no Ocidente e no Oriente / Bruno Carriço de Azevedo ; orientadora: Helena Franco Martins. – 2020.  
102 f. ; 30 cm**

**Dissertação (mestrado)–Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de Letras, 2020.  
Inclui bibliografia**

**1. Letras – Teses. 2. Dionísio Areopagita. 3. Nagarjuna. 4. Discurso apofático. 5. Limites da linguagem. I. Martins, Helena Franco. II. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Departamento de Letras. III. Título.**

**CDD: 400**

## Agradecimentos

Aos meus pais, por me darem as condições de seguir esse caminho.

À Helena Martins, pela orientação, incentivo, leituras, comentários e sugestões.

À Julia, pela parceria e amizade inestimáveis.

À Rava, por tudo.

Aos meus professores, pelas aulas incríveis, disponibilidade e troca.

Ao Paulo Henriques Britto e à Ana Paula El-Jaick, por aceitarem o convite para a banca, e ao Cristiano Barreto, por aceitar o convite para ser suplente.

Ao CNPq e à PUC-Rio, pelos auxílios essenciais concedidos, sem os quais este trabalho não poderia ter sido realizado.

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 001

## Resumo

Carriço, Bruno; Martins, Helena Franco. **Dionísio Areopagita e Nagarjuna**: o indizível no Ocidente e no Oriente. Rio de Janeiro, 2020. 102 p. Dissertação de Mestrado – Departamento de Letras, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

Esta dissertação investiga o uso de discursos apofáticos como ferramentas epistemológicas nas situações em que a linguagem parece alcançar seus limites, com ênfase especial no contexto místico-religioso. Como falar de Deus, compreender a natureza última da realidade ou conceber o que havia “antes” da origem do universo? Tanto místicos, religiosos e poetas quanto filósofos, físicos e cosmólogos lidam com questões como essas há bastante tempo. Ao longo da história, a linguagem catafática (afirmativa) pareceu a muitos destes não dar conta de respondê-las; e, percebendo-a como insuficiente, as grandes religiões, em especial, adotaram um tipo de discurso que veio a ser conhecido como discurso apofático, ou *via negativa*. A fim de examinar algumas técnicas de negação empregadas por místicos e contemplativos diante das dificuldades que encontram para falar sobre o inefável, esta dissertação contrasta as obras de duas figuras centrais em suas respectivas tradições religiosas: *Teologia Mística*, do cristão Dionísio Areopagita, e *Fundamentos do Caminho do meio*, do budista Nagarjuna – textos conhecidos por levarem a negação ao extremo. Por meio dessa comparação, e apoiando-se, principalmente, nos comentadores Denys Turner, Eric Perl e Giuseppe Ferraro, este estudo aponta e discute diferenças significativas entre as linguagens negativas empregadas nas duas obras. Discute por fim, de modo pontual, como esses discursos se relacionam com contrapartes e paralelos contemporâneos, como o pensamento filosófico de Jacques Derrida e as descobertas da física moderna no início do século XX.

## Palavras-chave

Dionísio Areopagita; Nagarjuna; discurso apofático; limites da linguagem.

## Abstract

Carriço, Bruno; Martins, Helena Franco (Advisor). **Dionysius, the Areopagite and Nagarjuna: the unspeakable in the West and the East.** Rio de Janeiro, 2020. 102 p. Dissertação de Mestrado – Departamento de Letras, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

This dissertation seeks to investigate the use of apophatic discourses as epistemological tools in situations where language seems to reach its limits, with special emphasis on the mystical-religious context. How to talk about God, understand the ultimate nature of reality or conceive what was "before" the origin of the universe? Mystics, religious people and poets, as well as philosophers, physicists and cosmologists have been dealing with issues like these for a long time. Throughout history, cataphatic (affirmative) language has seemed, to many of them, to be unable to answer these questions; and, perceiving it as insufficient, the great religions, in particular, adopted a type of discourse that came to be known as apophatic discourse, or *via negativa*. In order to examine some techniques of negation employed by mystics and contemplatives in the face of the difficulties they encounter in talking about the ineffable, this dissertation contrasts the works of two central figures in their respective religious traditions: *Mystical Theology*, by the Christian Dionysius, the Areopagite, and *The Fundamental Wisdom of the Middle Way*, by the Buddhist Nagarjuna – texts known for taking denial to the extreme. Through this comparison, and relying mainly on the commentators Denys Turner, Eric Perl and Giuseppe Ferraro, this study points out and discusses significant differences between the negative languages used in the two works. Finally, it discusses, briefly, how these discourses relate to contemporary counterparts and parallels, such as the philosophical thought of Jacques Derrida and the discoveries of modern physics in the early 20th century.

## Keywords

Dionysius, the Areopagite; Nagarjuna; apophatic speech; the limits of language.

# Sumário

<b>Abreviações</b>	<b>9</b>
<b>1. Introdução</b>	<b>11</b>
1.1. O caminho da negação	11
1.2. O problema: os limites da linguagem	13
1.3. Dionísio Areopagita e Nagarjuna	17
<b>2. Dionísio Areopagita</b>	<b>20</b>
2.1. A polêmica da identidade e o Corpus Dionysiacum	20
2.2. A linguagem apofática de Dionísio	21
2.3. O Deus transcendente	26
2.4. Ascensão e união com Deus pelo não-saber	30
2.4.1. Ascensão	31
2.4.2. União com Deus na escuridão do não-saber	33
2.4.3. O pseudônimo: Dionísio, o discípulo de Paulo	35
2.5. The Mystical Theology como hino	37
2.6. Hierarquia do ser, ascensão e descenso	39
2.6.1. Hierarquia do ser e teofania	40
2.6.2. Negação e afirmação, ascensão e descenso	44
<b>3. Nagarjuna</b>	<b>50</b>
3.1. Breves considerações sobre o budismo	50
3.2. Nagarjuna e o Mūla-madhyamaka-kārikā [MMK]	52
3.3. A natureza da realidade em Nagarjuna: śūnyatā (vacuidade)	54
3.4. Sobre a tradução de śūnyatā no Ocidente	57
3.5. A vacuidade e a negação absoluta de todos os pontos de vista	59
3.6. O tetralema da negação	62
3.7. Outras técnicas de negação	68

<b>4. Dionísio, Nagarjuna e paralelos</b>	<b>72</b>
<b>4.1. Dionísio e Nagarjuna</b>	<b>72</b>
<b>4.1.1. Deus e śūnyatā</b>	<b>72</b>
<b>4.1.2. Dionísio e a negação de metáforas</b>	<b>75</b>
<b>4.1.3. Nagarjuna e a negação de proposições</b>	<b>78</b>
<b>4.1.4. Negação como resposta à origem da realidade</b>	<b>82</b>
<b>4.2. A vacuidade e a física quântica</b>	<b>85</b>
<b>4.3 Derrida, teologia negativa e khôra</b>	<b>88</b>
<b>5. Considerações finais</b>	<b>91</b>
<b>Bibliografia</b>	<b>95</b>
<b>Anexo: Teologia Mística (tradução de Marco Lucchesi)</b>	<b>98</b>



## Abreviações

### Obras de Dionísio Areopagita

[MT] *Mystical Theology*

[CD] *Corpus Dionysiacum*

### Obra de Nagarjuna

[MMK] *Mūla-madhyamaka-kārikā*

A prima Luz, que neles todos raia,  
de tão variado modo se recebe  
quão vários os Fulgores em que caia.

Donde: porque do ato que concebe  
provém o afeto, do amor a doçura  
mais, ou menos, fervente se percebe.

A amplidão podes ver agora, e a altura  
do Poder que, até o último luzeiro  
de espelhos mil partindo-se, fulgura;

Uno restando em si, como primeiro.

Dante, *Paraíso*, XXIX. 136-145

# 1. Introdução

## 1.1 O caminho da negação

Este trabalho de dissertação pretende investigar o uso de discursos negativos como ferramentas epistemológicas para a compreensão de alguns dos aspectos percebidos como os mais fundamentais, misteriosos e elusivos da natureza da realidade. Apesar de termos desenvolvido capacidades linguísticas espantosas ao longo de nossa evolução como espécie, e de termos criado uma confiança quase inabalável em nossas palavras e conceitos – uma confiança que parece persistir mesmo em face da proliferação de discursos que, pelo menos desde Nietzsche, denunciam-na como confiança cega e ilusória – impõem-se ainda situações, experiências e áreas de conhecimento que parecem desafiar nossos recursos de linguagem. Quando confrontados com casos desse tipo, a consequência natural não é o esgotamento da criatividade do ser humano; pelo contrário, novas modalidades de discurso acabam surgindo na tentativa de dar conta dessas zonas limítrofes da linguagem. O tipo de discurso que nos interessa aqui é o da linguagem negativa (principalmente em sua manifestação apofática), que procura atribuir sentido aos fenômenos por meio de definições e características negativas: em vez de descobrir o que são, a linguagem negativa se preocupa mais em estabelecer o que os fenômenos não são.

Confiamos tão intensamente em nossa linguagem porque foi ela quem nos garantiu a posição no topo da cadeia alimentar do planeta. Afinal, não somos particularmente fortes, rápidos nem ágeis; não dispomos de dentes ou garras afiadas, nem de chifres ou couraças protetoras; nossa visão, audição e olfato também mostram-se inferiores aos sentidos de outras espécies. Se conseguimos a proeza de dominar e subjugar todas as outras formas de vida que dividem a Terra conosco, foi, sem dúvida, graças às nossas capacidades linguísticas. Se somos mais fracos, lentos e inofensivos, fisicamente, do que muitos outros animais, nossas habilidades de linguagem excedem significativamente os recursos comunicativos de qualquer outra espécie que conhecemos. Nossa vantagem vem do fato de sermos dotados de uma capacidade extraordinária de organização social, de trabalho em grupo, de colaboração para atingir determinados objetivos que não poderíamos alcançar individualmente. Criamos estruturas e ferramentas complexas, preparamos

defesas, organizamos ataques, aprendemos com o passado e planejamos para o futuro: tudo graças às nossas faculdades linguísticas. Parafraçando Nietzsche (1999, p. 116), o intelecto funciona como meio de conservação do indivíduo, e a linguagem humana é uma forma de sobrevivência.

Portanto, não surpreende que reflexões e experimentações com a linguagem atravessem não apenas a história do pensamento ocidental como também estejam presentes em praticamente todas as sociedades de que já tivemos conhecimento. Antes dos primeiros estudos e sistematizações levados a cabo pelos gregos, no Ocidente, e pelos indianos, no Oriente, outras civilizações já haviam reconhecido a importância central da linguagem em suas vidas. Em muitas tribos indígenas, por exemplo, atribui-se à palavra um poder mágico, encantatório; é o caso dos Dogons, para quem, na orelha, “essa corneta que se chama pavilhão é um pênis [...] e o canal auditivo, uma vagina. A fala é o esperma, essencial para a fecundação. Concepção pelo ouvido, diríamos, pois, toda a filosofia” (Derrida, ano, p. 15). Além disso, os mitos que explicam a origem das línguas e seu papel na constituição não só da vida dos homens como do próprio universo podem ser encontrados em diversas épocas, em todos os cantos do planeta. Não precisamos, no entanto, ir além de nossa própria tradição judaico-cristã se quisermos encontrar alguns exemplos: no primeiro livro do Antigo Testamento, o Gênesis, Deus cria o mundo por meio de comandos verbais: “Faça-se a luz” (Gênesis, 1, 3), “Faça-se um firmamento entre as águas, e separe ele umas das outras” (Gênesis, 1, 6); na história da Torre de Babel, uma única língua separa-se em muitas e dá origem aos diversos idiomas de diferentes povos; e o evangelho de João abre com a afirmação de que “No princípio era o Verbo, e o Verbo estava com Deus, e o Verbo era Deus” (João, 1, 1).

As faculdades linguísticas humanas podem nos parecer um presente dos deuses: as palavras nos abrem novas possibilidades de apreensão do real, modos vários de nos relacionarmos com o mundo, sensibilidades que de outra maneira não seríamos capazes de experimentar. Como diz Sophia de Mello Breyner (1977, p. 621), em síntese poética: “De longe muito longe desde o início / O homem soube de si pela palavra”. No entanto, pela palavra também experimentou o não saber. Existem momentos em que ela nos falta, falha, gera ruídos irreconhecíveis, encontra interferências experimentadas como desnorteantes, atinge regiões de fronteira. No catálogo das manifestações mais recorrentes de tais situações limite, encontraremos, entre outras, estas perguntas: como conceber ou falar sobre a

origem do universo, sobre o que existia “antes”, por exemplo, do Big Bang (se aceitamos essa teoria física como cientificamente sólida)? Como falar de Deus (se aceitamos que existe)? Como compreender e verbalizar os aspectos mais fundamentais da natureza da realidade (se aceitamos que estão lá)?

Com fé ou ceticismo, essas dificuldades vêm assombrando os seres humanos nas mais variadas áreas de conhecimento em que se engajam: filósofos, físicos, cosmólogos, escritores e poetas debatem-se recorrentemente com essas perguntas ao longo da história.

Nesta dissertação, o intuito será o de tentar compreender principalmente como os místicos e contemplativos das grandes religiões, em particular do cristianismo e do budismo, vêm tentando lidar com essas questões que parecem levar a linguagem aos seus limites.

## 1.2 O problema: os limites da linguagem

Aqueles que se aventuram pelos textos clássicos das grandes tradições espirituais do mundo logo se deparam com uma observação recorrente por parte dos místicos<sup>1</sup>: a incapacidade de transmitir seus *insights* através da linguagem. A frase de abertura do *Tao Te Ching*, por exemplo, em sua tradução para o inglês, afirma que “O Tao de que se pode falar não é o Tao Absoluto” (Watts, 1975, p. 39); e Santo Agostinho diz, em *De Trinitate* (p. 8): “De fato, se compreendes, não é Deus”. A fim de compreender a origem dessa dificuldade, precisamos identificar a natureza das descobertas às quais os contemplativos estão se referindo e por que expressá-las em palavras se apresenta como uma tarefa tão árdua.

Aqui pode ser útil recorrer a uma distinção que Nietzsche faz entre dois modos de conhecimento: o racional e o intuitivo. O primeiro geralmente se expressa por uma estrutura linear e sequencial e depende da abstração, da "igualação do não-igual" (Nietzsche, 1999, p. 119); faz parte do campo do intelecto, que classifica, mede e compara fenômenos da natureza. Em nossas experiências de vida, no entanto, os eventos se apresentam de forma simultânea, concomitante, e no mundo

---

<sup>1</sup> Entendo por místicos aqueles que dizem ter acesso a uma experiência direta e total da realidade, não necessariamente mediada pela linguagem.

natural não nos deparamos com linhas retas ou círculos perfeitos. A realidade não pode ser compreendida exclusivamente por meio do pensamento racional: precisamos recorrer, também, ao conhecimento intuitivo. Existem momentos em que o ser humano “não é guiado por conceitos, mas por intuições. Dessas intuições, nenhum caminho regular leva à terra [...] das abstrações: para elas não foi feita a palavra, o homem emudece quando as vê” (ibidem, p. 123).

Essas duas formas de apreensão do real (intuitiva e racional) foram reconhecidas também pelas principais tradições contemplativas do Oriente: nos *Upanishads* elas se apresentam como conhecimento superior e inferior; no budismo, como conhecimento absoluto e relativo; e no taoísmo, como *yin* e *yang* (Capra, 2011, p. 40). O problema dos místicos parece consistir quase em um problema de tradução, em como expressar o pensamento intuitivo através do linguístico, e a origem dessa dificuldade talvez possa ser encontrada em duas características essenciais da linguagem, que, grosso modo, para os místicos, seriam as seguintes:

1) As palavras e conceitos que usamos nascem de nossas experiências cotidianas da realidade, das impressões que nos são acessíveis pelos sentidos. Assim, as áreas de conhecimento que, eventualmente, se situam nas bordas, ou mesmo fora, da nossa vivência de mundo geralmente precisam encarar o desafio de como comunicar, por meio da linguagem, as suas descobertas. Essa percepção dos místicos recorre em outras áreas, como já dito. Foi o que aconteceu, por exemplo, com os físicos no início do século XX, quando a Teoria da Relatividade e a física quântica derrubaram todos os alicerces sobre os quais se erguia a física clássica: as noções usuais de espaço, tempo e causalidade, por exemplo, entram em colapso no reino subatômico, e os primeiros responsáveis pelo desbravamento do mundo quântico relataram dificuldades no uso da linguagem muito semelhantes àquelas dos místicos. Nas palavras de Werner Heisenberg: "Os problemas da linguagem, aqui, são efetivamente sérios. Desejamos de alguma forma falar acerca da estrutura dos átomos... Mas não podemos falar sobre os átomos utilizando a linguagem usual." (Capra, 2011, p. 59). As investigações sobre a natureza última da realidade, ou sobre a essência de Deus, que constituem o objeto desta dissertação, buscam dar conta do que lhes parece escapar à experiência cotidiana, às impressões sensoriais usuais, e por isso se mostra difícil de expressar em palavras.

2) A comunicação linguística depende de uma experiência previamente compartilhada, e as experiências mais fundamentais que todos compartilhamos, em alguma medida, são as dos nossos corpos, nossas percepções, por meio dos cinco sentidos físicos, dos ambientes em que nos encontramos. Uma analogia comum para sustentar essa percepção evoca o caso dos cegos: pelo recurso das palavras, como transmitir a uma pessoa que nasceu cega no que consiste a diferença entre o azul e o vermelho? Pode-se dar explicações a respeito do espectro eletromagnético, quais frequências vibratórias correspondem a quais grupos de cores, como os fótons (ou ondas) se propagam pelo espaço e são refletidos por objetos que, de acordo com suas características físicas específicas, manifestam determinada cor. Mas a qualidade subjetiva, o *qualia*, a vermelhidão do vermelho, não será, nunca, apreendida pelo cego de nascença mediante o discurso. Assim, o problema da linguagem enfrentado pelos místicos consistiria, também, na ausência dessa experiência compartilhada: não sabemos, exatamente, a que se referem quando relatam os insights a que chegam após atingirem estados de consciência não usuais, alcançados em meditação profunda.

Em *The Varieties of Religious Experiences* (1982, p. 343), William James aponta a inefabilidade como a “marca” mais óbvia da experiência mística:

A mais útil das marcas pelas quais classifico um estado mental como místico é negativa. O sujeito da experiência diz imediatamente que ela desafia a linguagem, que nenhum relato adequado de seu conteúdo pode ser expresso em palavras. Daí resulta que sua qualidade deve ser diretamente experimentada; não pode ser transmitida ou transferida para outros. Nesta peculiaridade, os estados místicos são mais como estados de sentimento do que de intelecto. É preciso ter ouvidos musicais para reconhecer o valor de uma sinfonia.<sup>2</sup>

Ao lermos ou escutarmos os relatos dos místicos a respeito das suas experiências meditativas, por exemplo, os discursos relativos ao transcendente e ao inefável geralmente não demoram muito a surgir. A transcendência apresenta-se como um problema irresolúvel, uma aporia, sempre associada ao problema da linguagem, ao inefável. O transcendente, por definição, está além de qualquer nome. No entanto, para afirmar sua existência além dos nomes é preciso, paradoxalmente, atribuir-lhe um nome: “transcendente”, “realidade última”, “Deus”, “Brahman”, e muitos outros (Sells, 1994, p. 2).

---

<sup>2</sup> São minhas nesta dissertação todas as traduções sem outra indicação.

Apesar de insolucionável, surpreendemos na história alguns modos de tentar, ao menos, contornar o problema. Uma resposta natural seria o silêncio total, absoluto; e, de fato, muitos místicos seguem por esse caminho. No entanto, mesmo reconhecendo a enorme dificuldade que a inefabilidade de suas experiências apresenta, outros tantos persistem no empenho de transmiti-las: somos movidos pelo desejo de conhecer o desconhecido, de falar sobre o inefável. Em *Como mudar sua mente*, o jornalista Michael Pollan apresenta dezenas de relatos de sujeitos que passaram por experiências psicodélicas após ingerir LSD ou psilocibina. Todos são unânimes ao afirmar a impossibilidade de descrever suas “viagens” em palavras; e, ainda assim, os entrevistados tentam expressá-las da melhor maneira que podem. O próprio autor admite, constrangido, a grande revelação a que chegou após o uso de LSD: “[o] amor é tudo”. Ele se justifica:

Fico constrangido em escrever essas palavras; parecem tão simples, tão banais. Isso é uma falha na minha linguagem, sem dúvida, mas talvez seja mais que isso. As experiências psicodélicas são notoriamente difíceis de traduzir em palavras; tentar fazer isso significa violentar o que foi visto ou sentido, que é fundamentalmente pré e pós-linguístico, ou, como dizem os estudantes de misticismo, inefável.

(Pollan, 2018, p. 261)

Um segundo motivo – talvez ainda mais crucial no caso dos místicos – é aquele que também levou o Buda a se levantar, após atingir a iluminação, e contar as novidades de suas descobertas a quem se dispusesse a escutá-lo: a compaixão. Quando os místicos acreditam ter tido acesso a verdades capazes de auxiliar os seres humanos a aliviarem o seu sofrimento, eles são movidos pela compaixão a empreender os maiores esforços no intuito de comunicar essas verdades. Daí surge a variedade de narrativas, parábolas, e metáforas que permeiam as diversas mitologias e religiões da história humana. Os mitos, mesmo fazendo uso da linguagem conceitual em suas narrativas, encontram-se menos presos a estruturas lógicas e racionais do que outros tipos de discurso, como o científico e o filosófico. Recorrendo de modo mais livre ao uso de imagens, eles buscam alcançar as verdades dos místicos por meios indiretos ou sugestivos.

Nesta dissertação, contudo, o foco recairá, como se disse, sobre um outro tipo de linguagem, que – apesar de amplamente utilizada por místicos e teólogos em suas tentativas de se referir ao transcendente, à realidade última – é menos



difundida e conhecida, de maneira geral, do que as grandes histórias de deuses e heróis propagadas pelas mitologias ao redor do planeta. Trata-se dos discursos negativos, do uso de negações sistemáticas como um tipo de ferramenta epistemológica. Esse modo de discurso, no Oriente, é amplamente aplicado pelos budistas em suas investigações da natureza fundamental da realidade; já no Ocidente, principalmente nas obras dos neoplatônicos e dos teólogos místicos do cristianismo, ele se consolidou no que veio a ser conhecido como *via negativa*, um caminho para o conhecimento de Deus por meio de negações.

### 1.3 Dionísio Areopagita e Nagarjuna

Mesmo nas situações, experiências e áreas de conhecimento em que a linguagem parece ser insuficiente, ainda assim permanecemos presos a ela. Precisamos recorrer à linguagem na tentativa de explicar suas próprias deficiências, sondar suas barreiras e investigar seus limites. Nossa cognição, nossos conceitos e nossa própria apreensão do mundo dependem de nossas capacidades linguísticas; parece não haver saída do mundo da linguagem.

Existem as pessoas que por vocação, por interesse ou por serem carregadas por circunstâncias da vida habitam essas zonas em que a linguagem se mostra insuficiente. É comum, por exemplo, que ex-combatentes de guerra não consigam descrever as experiências pelas quais passaram em batalha; e, como vimos, os filósofos muitas vezes parecem se envolver com o problema movidos pela curiosidade intelectual, e alguns cientistas, como os físicos enredados nos mistérios da mecânica quântica, precisam se engajar com os problemas da linguagem quando tentam dar sentido às suas descobertas. Para os místicos e religiosos, a questão dos limites da linguagem também se coloca de forma determinante: suas visões de mundo, seu relacionamento com o aspecto divino da existência, seus códigos sagrados, suas práticas e rituais encontram-se atravessados pela linguagem. Talvez por isso eles venham refletindo e debatendo sobre suas questões e dificuldades linguísticas há milênios.

Neste trabalho, o escopo da investigação foi restrito a dois autores representativos de duas grandes tradições religiosas: o cristão Dionísio Areopagita e o budista Nagarjuna. Essa escolha se deve principalmente aos seguintes motivos:

1) tanto Dionísio quanto Nagarjuna podem ser considerados quase como re-fundadores de suas tradições; ambos exercem uma influência decisiva nos rumos posteriores seguidos por suas religiões. Dionísio foi o grande responsável por consolidar a síntese entre o neoplatonismo e o cristianismo; e Nagarjuna organizou e sistematizou os ensinamentos do Buda, sendo considerado o fundador daquela que ainda hoje é considerada a principal escola do budismo, o Caminho do Meio. 2) E a segunda razão, mais importante para esta dissertação, é o fato de ambos serem pensadores conhecidos por levar a linguagem da negação ao extremo. Aqueles que fazem uso de linguagens negativas até quase chegar à sua exaustão por vezes são criticados por falar e não dizer nada; é o caso, por exemplo, de Derrida, que, no entanto, observa que “falar para (não) dizer nada não é não falar” (Derrida, 1997, p. 15). Dionísio e Nagarjuna falam, e seus textos repletos de negações serão os objetos de estudo desta dissertação.

Acredita-se que Nagarjuna tenha vivido no que hoje é o território que abrange a Índia, entre os séculos II e III d.C., enquanto Dionísio provavelmente foi um monge sírio dos séculos V e VI d.C. (existem dúvidas quanto a sua real identidade, como veremos no próximo capítulo). Por meio do contraste entre as obras de dois autores oriundos de tradições tão distantes no tempo e no espaço, acredito ser possível jogar luz sobre alguns recursos de linguagem empregados na tentativa de dar conta das questões que parecem transcender o entendimento humano. Veremos como ambos empregam léxicos, formas e técnicas de negação diferentes no intuito de falar de Deus ou da natureza última da realidade.

Nagarjuna compôs seus textos em sânscrito, enquanto Dionísio escreveu seus livros em grego. Não sendo proficiente em nenhuma das duas línguas, nesta dissertação faço uso de traduções no estudo das obras dos dois autores. Para a análise de Nagarjuna, recorro à tradução de Giuseppe Ferraro para o português de *Versos fundamentais do Caminho do Meio*, sua principal obra; e no caso de Dionísio, utilizo a tradução mais consagrada de seus textos para o inglês por Colm Luibheld, em particular a de *The Mystical Theology* (ao final da dissertação insiro, em anexo, para eventuais consultas, a tradução para o português de Marco Lucchesi). Como não tenho conhecimento do idioma para compreender o texto no original em grego, não posso julgar a qualidade das traduções. No entanto, optei pela versão em inglês por considerá-la superior poeticamente; creio que as imagens

e as metáforas na tradução de Luibheld expressam mais fortemente alguns aspectos da obra de Dionísio que serão vistos neste trabalho.

Assim, no capítulo 2 iremos tratar brevemente da polêmica em torno da identidade de Dionísio; analisar sua linguagem apofática, seu uso de uma profusão de imagens linguísticas, e o papel desempenhado em seu pensamento pelas metáforas de ascensão e descenso, luz e escuridão; investigar sua compreensão do Deus transcendente – a Causa de todas as coisas – e a maneira de atingir um estado de união com Ele através de um total abandono do pensamento e da linguagem, da negação absoluta de todas as características usualmente atribuídas a Deus.

No capítulo 3, veremos como Nagarjuna compôs sua obra em resposta às posições defendidas por diversas escolas budistas (além de algumas hinduístas e jainistas). Para os budistas, estabelecer a visão correta a respeito da natureza última da realidade desempenha um papel central na eliminação do sofrimento. Nagarjuna, por meio de uma linguagem que consiste principalmente de negações e do uso de técnicas argumentativas específicas, como o tetralema da negação, procura chegar à visão correta derrubando todas e quaisquer teses e afirmações sustentadas por outras correntes budistas. O próprio Nagarjuna afirma não defender nenhuma tese, e iremos buscar compreender como isso pode ser possível através da análise do termo mais fundamental do seu pensamento: a vacuidade (*śūnyatā*).

No capítulo 4, iremos contrastar alguns aspectos das obras de Dionísio e Nagarjuna: como o primeiro fala de Deus para se referir à natureza mais fundamental da realidade enquanto o segundo recorre ao vazio; como a linguagem apofática de Dionísio envolve principalmente a negação de metáforas, enquanto Nagarjuna nega proposições e argumentos lógicos; e como as linguagens negativas de ambos encontram-se intimamente vinculadas às concepções da realidade que suas respectivas tradições religiosas desenvolveram. Além disso, veremos também como a teologia negativa de Dionísio e a vacuidade de Nagarjuna encontram paralelos em algumas áreas da filosofia e da física modernas, como no conceito de *khôra*, que Jacques Derrida foi buscar na obra de Platão, e nas ideias sobre a natureza fundamental da matéria desenvolvidas pela física quântica.

E no capítulo 5, concluímos retomando brevemente algumas das ideias expostas neste trabalho, e, por fim, propondo como, a partir de uma noção de alteridade exposta por Derrida, sua área de aplicação pode se expandir de modo quase ilimitado.

## 2. Dionísio Areopagita

Ouvindo eles [acerca da] ressurreição dos mortos, uns zombavam, mas outros disseram: “Iremos te ouvir sobre isto outra vez”. Dessa maneira Paulo saiu do meio deles. Contudo, alguns homens, aderindo a ele, acreditaram, entre os quais Dionísio, o Areopagita; e uma mulher de nome Dâmaris; e outros com eles.

Atos dos Apóstolos (17,32-4)

### 2.1 A polêmica da identidade e o *Corpus Dionysiacum*

A obra do escritor que conhecemos como Dionísio Areopagita exerceu uma enorme influência no desenvolvimento da teologia e filosofia cristãs: John Scotus Eriugena, São Tomás de Aquino, Meister Eckhart, Nicolau de Cusa e São João da Cruz são apenas alguns dos que reconhecem em seus textos o quanto devem a Dionísio. Apesar de ter sido uma figura tão decisiva na história do pensamento cristão, a identidade do Areopagita ainda hoje permanece cercada de mistério.

Durante quase mil e quinhentos anos, acreditou-se que o autor do *Corpus Dionysiacum* [CD] fosse o discípulo convertido por Paulo no areópago de Atenas. Apesar de algumas contestações quanto à identidade do autor do CD terem sido levantadas ao longo de todo esse tempo, foi somente em 1895, com a publicação de dois estudos independentes, que a questão acabou por ser resolvida de modo definitivo: os textos do CD, afinal, não provinham do século I d.C. Existe atualmente um consenso acadêmico que atribui sua autoria a um monge sírio, de identidade ainda desconhecida, que teria vivido por volta do final do quinto ou início do sexto século depois de Cristo (Carabine, 2015, p. 279).

Os debates quanto à origem da confusão, no entanto, permanecem abertos: teria sido uma farsa perpetrada pelo escritor ou um mal-entendido na recepção dos textos? É certo que o status sub-apostólico atribuído ao autor do CD não só contribuiu para difundir sua obra como também lhe conferiu uma autoridade adicional. Além disso, Dionísio parece ser intencionalmente vago com relação às suas fontes: hoje sabemos da influência do neoplatonismo, em particular de Proclo, na obra do Areopagita; mas, apesar de ser amplamente parafraseado, Proclo não aparece nominalmente em momento algum (Stang, 2009, p. 21).

O mistério que envolve o CD não se restringe à questão da autoria: existem dúvidas também quanto aos textos que compõem a obra completa de Dionísio. Quatro livros (em inglês, *The Divine Names*, *The Mystical Theology*, *The Celestial Hierarchy* e *The Ecclesiastical Hierarchy*) e dez cartas sobreviveram ao tempo, e nesses textos o Areopagita faz referência a outros dois escritos que talvez tenham se perdido: *Theological Representations* e *Symbolic Theology*. Uma hipótese alternativa, que aparece como nota na tradução do CD para o inglês (Luibheld, 1987, p. 52), levanta a possibilidade de que tais obras nunca tenham sido escritas. Sua existência ficcional serviria para corroborar a identidade de Dionísio como o discípulo de Paulo; assim, os textos descobertos no século VI d.C seriam a parte remanescente de uma obra maior, escrita no século I d.C.

Ainda que a confusão quanto ao status sub-apostólico do autor do CD tenha sido intencional, a motivação por trás da decisão do Areopagita pode ir além de um mero recurso com o fim de garantir maior projeção e autoridade à sua obra. Como veremos mais adiante, a escolha do pseudônimo (e, talvez, mais ainda, o próprio ato de escrever sob um pseudônimo) pode ser interpretada como um elemento fundamental para uma melhor compreensão do conteúdo e das ideias apresentadas por Dionísio no CD.

## 2.2 A linguagem apofática de Dionísio

*The Mystical Theology* [MT] é o menor dos livros de Dionísio Areopagita. Nas traduções feitas do grego para o inglês por Colm Luibheld, *The Divine Names* se estende por 92 páginas, *The Celestial Hierarchy* por 46, *The Ecclesiastical Hierarchy* por 65, enquanto *The Mystical Theology* é composto por apenas seis páginas. Mesmo sendo tão curto, é possível considerar o MT como o principal texto de Dionísio. No primeiro capítulo, Dionísio louva a Trindade, oferece conselhos ao seu discípulo Timóteo e narra a alegoria da ascensão de Moisés no Monte Sinai; no segundo, aparece uma de suas mais famosas imagens, em que a teologia negativa é comparada ao ato de esculpir em pedra; no terceiro, Dionísio oferece um panorama geral de suas obras anteriores, além de traçar as distinções entre as teologias positiva e negativa; e no quarto e quinto capítulos, o autor explica como negar,

respectivamente, atributos perceptivos e conceituais em relação à Causa de todas as coisas.

Assim, em cinco breves capítulos Dionísio apresenta, de modo objetivo e preciso, os principais pontos de sua doutrina filosófica; diferencia a teologia negativa da afirmativa; expõe seus métodos de investigação e os modos adequados de se referir a Deus (ou de louvá-lo); e faz uso do vocabulário místico que viria a influenciar as gerações subsequentes de pensadores cristãos. Por isso, na tentativa de compreender como Dionísio fala do/ao Deus transcendente, o MT será tomado como ponto de partida nesta dissertação. E no intuito de manter em evidência a voz do Areopagita, citaremos, ao longo deste capítulo, o texto na íntegra, e comentaremos os trechos representativos das questões relevantes para o estudo. Começemos, então, pelo primeiro capítulo de MT.

#### CHAPTER ONE

*What is the divine darkness?*

1. Trinity!! Higher than any being,  
 any divinity, any goodness!  
 Guide of Christians  
 in the wisdom of heaven!  
 Lead us up beyond unknowing and light,  
 up to the farthest, highest peak  
 of mystic scripture,  
 where the mysteries of God's Word  
 lie simple, absolute and unchangeable  
 in the brilliant darkness of a hidden silence.  
 Amid the deepest shadow  
 they pour overwhelming light  
 in what is most manifest.  
 Amid the wholly unsensed and unseen  
 they completely fill our sightless minds  
 with treasures beyond all beauty.

For this I pray; and, Timothy, my friend, my advice to you as you look for a sight of the mysterious things, is to leave behind you everything perceived and understood, everything perceptible and understandable, all that is not and all that is, and, with your understanding laid aside, to strive upward as much as you can toward union with him who is beyond all being and knowledge. By an undivided and absolute abandonment of yourself and everything, shedding all and freed from all, you will

be uplifted to the ray of the divine shadow which is above everything that is. [MT, 997A-1000A]<sup>3</sup>

Denys Turner (1995, p. 3) fala de uma espécie de língua franca que perpassa os escritos da espiritualidade e misticismo cristãos. As imagens, metáforas e oxímoros de interioridade, de ascensão, de luz e escuridão, e de união com Deus seriam, depois de quase dois milênios, quase indissociáveis do pensamento teológico ocidental. Talvez por isso os cristãos, ao rezar para Deus, sintam uma necessidade intuitiva de fechar os olhos. Essa atitude pode ser testemunhada diariamente no ápice da missa católica, a comunhão, quando Deus e o humano se unem por meio da hóstia e do vinho. Após ingerir o corpo e o sangue de Cristo, o fiel retorna em silêncio ao seu lugar, fecha os olhos, mergulha na escuridão e na sua própria interioridade, e torna-se um com Deus.

Dionísio ajudou a estabelecer e consolidar essa língua franca não somente tornando seu vocabulário amplamente conhecido, como também cunhando novos termos e expressões (como *teologia mística*, ou como o neologismo *hierarquia*). Mas se o vocabulário e as práticas da teologia negativa se consolidaram a ponto de se tornarem identificáveis, ao mesmo tempo um certo aspecto não delimitável, indefinível, segue existindo. Como diz Jacques Derrida, em *Como no hablar* (p. 13-4):

Sob o título muito solto de “teologia negativa”, uma certa forma de linguagem é frequentemente designada, com sua encenação, seus modos retóricos, gramaticais, lógicos, seus procedimentos demonstrativos, em uma palavra, uma prática textual testemunhada ou situada “na história”. É verdade que às vezes excede os predicados que constroem esse ou aquele conceito de história. Existe **uma** teologia negativa, a teologia negativa? De qualquer forma, a unidade do seu arquivo segue sendo difícil de definir.

Em todo caso, as primeiras linhas de MT já expõem algumas das ideias e imagens centrais do pensamento de Dionísio: ascensão e hierarquia (“*Higher than any being...*”, “*up to the farthest, highest peak...*” [997A], “*... to strive upward as much as you can...*” [1000A]), luz e escuridão (“*in the brilliant darkness...*”, “*Amid the deepest shadow they pour overwhelming light...*” [997B], “*... the ray of the divine shadow...*” [1000A]) e a união com um Deus (“*... toward union with him...*”)

<sup>3</sup> A tradução de *Teologia Mística* para o português, por Marco Lucchesi, encontra-se em anexo no final desta dissertação.

transcendente, incognoscível e inefável (“... with him *who is beyond all being and all knowledge...*” [1000A]) através de um total abandono da identidade individual, da linguagem, da cognição, do entendimento intelectual e dos sentidos (“... leave behind you everything perceived and understood, everything perceptible and understandable...” [997B], “By an undivided and absolute abandonment of yourself and everything, shedding all and freed from all...” [1000A]). Todos esses temas, metáforas, oxímoros e hipérboles serão retomados e desenvolvidos em outros pontos de MT e do CD. Aqui, quero aproveitar essa exposição inicial ao texto do Areopagita para me deter por um momento na natureza da linguagem apofática de MT.

Para Michael Sells (1994, p. 5), a história do discurso apofático no Ocidente começa com Plotino. Os elementos apofáticos, sem dúvida, já existiam na filosofia ocidental (em Platão e nos neo-pitagóricos, por exemplo), mas foi Plotino quem os teceu em um “discurso sustentado de intensidade apofática” (ibidem, p. 5). Em uma de suas passagens mais famosas, Plotino ilustra um conceito fundamental para a tradição do discurso apofático, a *aphairesis* (abstração), pedindo ao leitor que imagine uma massa luminosa no centro de uma esfera vazia. A luz pode ser encontrada em todo e qualquer ponto da esfera. E então,

se alguém eliminasse a massa corporal, mas preservasse o poder da luz, você conseguiria dizer onde a luz estaria? Ou não estaria ela em toda parte, distribuída por toda a esfera? Você não pode mais dizer por meio de *dianoia* onde ela inicialmente se encontrava, e não pode mais dizer de onde e de que modo veio. Você será levado à perplexidade e admiração.

(Plotino, 6.4.7.32-38, apud Sells, 1994, p. 18)

O trecho acima demonstra a importância que a abstração assume na linguagem apofática de Plotino (o conceito de *aphairesis* será retomado e desenvolvido no capítulo quatro desta dissertação).

Dionísio, por sua vez, foi o responsável por introduzir e consolidar o discurso apofático na tradição cristã. O Areopagita distingue explicitamente, em MT, dois diferentes modos de discurso: a catáfase – do grego *kataphasis*, afirmar, dizer –, e a apófase – do grego *apophasis* (*apo*: para longe de; *phasis*: afirmação), negar, desdizer, dizer para longe (Franke, 2007, p. 2). Entre esses dois modos, Dionísio atribui ao segundo um lugar mais elevado em sua teologia.



O discurso apofático tem sua origem no eterno dilema da transcendência. O transcendente, por definição, é inefável, está além de qualquer nome. Por isso, uma das soluções encontradas por místicos e religiosos para lidar com esse problema foi o silêncio. No entanto, como já vimos na introdução, se quisermos nos aventurar a falar sobre o transcendente, até mesmo para afirmar sua inefabilidade, é preciso atribuir-lhe um nome, seja “o transcendente”, “o inefável”, “o Uno”, ou Deus. O dilema mostra-se irresolúvel, e o discurso apofático aceita e afirma essa impossibilidade de resolução, levando a linguagem das negações ao extremo.

Os textos apofáticos mais intensos estão repletos de situações e imagens aparentemente ilógicas, de contradições, de paradoxos e de oxímoros. No primeiro capítulo de MT, por exemplo, já encontramos uma *escuridão brilhante de um silêncio oculto* (“the brilliant darkness of a hidden silence” [997B]), *mentes cegas repletas de tesouro além de toda beleza* (“our sightless minds with treasures beyond all beauty” [997B]) e o *raio da divina sombra* (“the ray of the divine shadow” [1000A]). As contradições são inevitáveis, e até mesmo necessárias, quando a linguagem tenta lidar com o transcendente, e por isso os oxímoros aparecem com frequência em MT. O oxímoro pode representar a transcendência de Deus em relação a todos os pares de opostos, assim como a superação da dualidade pela mente humana que se une a Ele. A riqueza do discurso apofático consiste em abraçar as contradições, em não tentar esclarecê-las por meio de termos mais acessíveis, em permitir que a mente do leitor seja levada para duas direções opostas simultaneamente. Assim como um poema perde a força quando parafraseado em prosa, ou uma piada perde a graça quando explicada, a potência da linguagem apofática consiste em sua performance, na permanente tensão entre ideias e imagens contraditórias.

Uma particularidade que distingue alguns discursos apofáticos é o fato de sua unidade mínima de significado ser composta não por *uma* sentença, mas por *duas* (Sells, 1994, p. 21). Por exemplo: “Deus está em todas as coisas” só faz sentido quando seguido pela frase complementar “Deus não está em nenhuma das coisas”. A total transcendência de Deus implica também na sua total imanência, e os motivos filosóficos e teológicos que levam Dionísio a fazer tais afirmações serão analisados mais à frente. Nesta altura, minha intenção é somente ressaltar os seguintes pontos: 1) o sentido e a verdade dessas duas afirmações (ou de uma afirmação e sua negação) só podem ser encontrados em seu confronto e na tensão

que daí resulta; e 2) o fato de que Dionísio subverte a lógica aristotélica. O princípio da não-contradição estabelece que uma proposição e seu contrário não podem ser verdadeiros: se a primeira é verdadeira, a segunda deve ser falsa. Não é possível dizer, portanto, que “x é y” e que “x não é y”. Ao afirmar que Deus está ao mesmo tempo em todas as coisas e em nenhuma das coisas, Dionísio rompe com o princípio de Aristóteles, propondo ideias que se mostram absolutamente absurdas do ponto de vista da razão, mas que “fazem sentido” de acordo com a doutrina cristã. Afinal, a Santíssima Trindade do cristianismo também afronta a lógica aristotélica ao proclamar a unidade de Pai, Filho e Espírito Santo (um é igual a três).

Ao final do primeiro parágrafo de MT, Dionísio exorta Timóteo a deixar para trás tudo aquilo que pode ser percebido ou compreendido, a pôr de lado todo o seu conhecimento. Um dos maiores riscos enfrentados pelos teólogos místicos é a transformação de símbolos em ídolos, uma vez que os ídolos obscurecem a visão e colocam obstáculos no caminho da união mística com o Deus transcendente e incognoscível. Assim, a tensão constante entre imagens contraditórias ou entre sentenças que se negam mutuamente mantém a mente do discípulo em movimento, num estado dinâmico que dificulta o congelamento de ideias em conceitos fixos. Daí, também, a famosa oração de Meister Eckhart, no século XIV “... Therefore pray God that we may be free of God” (Sells, 1994, p.1).

### 2.3 O Deus transcendente

Depois da oração à Trindade e dos conselhos oferecidos ao amigo Timóteo, Dionísio apresenta a questão central de MT: como conhecer e como falar de Deus (a Causa de todas as coisas)?

2. But see to it that none of this comes to the hearing of the uninformed, that is to say, to those caught up with the things of the world, who imagine that there is nothing beyond instances of individual being and who think that by their own intellectual resources they can have a direct knowledge of him who has made the shadows his hiding place. And if initiation into the divine is beyond such people, what is to be said of those others, still more uninformed, who describe the transcendent Cause of all things in terms derived from the lowest orders of being, and who claim that it is in no way superior to the godless, multiformed shapes they themselves have made? What has actually to be said about the Cause of everything is this. Since it is the

Cause of all beings, we should posit and ascribe to it all the affirmations we make in regard to beings, and, more appropriately, we should negate all these affirmations, since it surpasses all being. Now we should not conclude that the negations are simply the opposites of the affirmations, but rather that the cause of all is considerably prior to this, beyond privations, beyond every denial, beyond every assertion. [MT 1000A-B]

O problema é colocado já nas primeiras linhas – é impossível obter conhecimento direto dAquele que fez das sombras o seu esconderijo – e o método é apresentado pela primeira vez ao final do parágrafo – devemos atribuir à Causa de todas as coisas cada afirmação possível de ser feita à respeito de todos os seres para, em seguida, de modo mais apropriado, negá-las. A análise do método de Dionísio será conduzida em outro momento; agora, quero me deter na questão da completa transcendência de Deus, que está “além de privações, além de qualquer negação, além de qualquer afirmação”.

Eric Perl (2007, p. 5) afirma que “a doutrina de que Deus ou o Uno, o primeiro princípio da realidade, está além do Ser e além do pensamento, para Dionísio e seus ancestrais neoplatônicos, não é um ponto de partida infundado nem um artigo de fé, mas sim a conclusão de uma rigorosa linha de argumentação filosófica.” Assim, para compreender o Deus transcendente de Dionísio e a linguagem apofática utilizada pelo Areopagita, é preciso entender também o pensamento dos neoplatônicos que o influenciaram de maneira decisiva, especialmente Plotino, além de algumas das ideias do próprio Platão.

A doutrina metafísica de Platão e dos neoplatônicos, herdada de Parmênides, parte do princípio de que *ser é ser inteligível*: “pois não poderás conhecer o que não é, não é consumável, nem mostrá-los [...] pois o mesmo é pensar e ser” (Parmênides B2-B3). O pensamento é sempre a apreensão de algum ser, alguma coisa (já que não se pode conhecer o que não é); e o ser, por outro lado, é aquilo que pode ser apreendido pelo pensamento (seria incoerente pressupor a existência de um ser ininteligível, uma vez que tal ação, necessariamente, demandaria que se pensasse nesse ser hipotético). Um segundo princípio fundamental de Platão e dos neoplatônicos é o fato de a *diferença* se constituir, também, como um elemento necessário do ser: “As diferenças entre as formas e suas relações umas com as outras são condições necessárias à sua inteligibilidade” (Perl, 2007, p.7). Ser, portanto, é ser inteligível e diferenciável.

Sabe-se que as formas, para Platão, são o que existe de mais real, pois só elas são perfeitamente inteligíveis. O mundo fenomênico, sensível, perceptível como uma manifestação diferenciada assumida pelas formas e mais apreendido pela sensação do que pelo intelecto seria, portanto, menos real do que as formas. Estas, por sua vez, devem sua existência (e sua inteligibilidade) ao princípio que pode ser considerado uma espécie de causa primeira na filosofia de Platão: o bem.

Deves dizer também que não só é sob a ação do bem que a faculdade de serem conhecidos está presente nos objetos, mas também que é sob a ação dele que eles ainda vêm a ter a existência e o ser, muito embora o bem não seja essência, mas esteja muito além da essência em majestade e poder.

(*A República*, VI, 509b)

Esse talvez seja o pensamento mais decisivo, em toda a obra de Platão, para o posterior desenvolvimento do neoplatonismo. O bem confere existência e essência às formas, mas não é uma delas: ele é ontologicamente anterior às formas, está além delas, além da realidade, da essência, do ser. “[...] a ideia do bem não se confunde com elas [...]” (*A República*, VI, 508e).

Plotino parte da filosofia de Platão para elaborar sua própria doutrina metafísica. Também para Plotino, ser é ser inteligível e – aqui com mais ênfase do que em Platão – diferenciável. O Intelecto (*nous*) apreende as formas devido às diferenças que as constituem. Cada ser só pode ser compreendido em contraste, em diferenciação, como algo distinto de outros seres. É a diferença que estabelece seus limites, suas fronteiras. Sem ela não haveria inteligibilidade e, portanto, existência. Portanto, ser é ser inteligível e, necessariamente, distinto, determinado e finito (Perl, 2007, p. 10). E assim como o “bem” de Platão, a causa primeira de Plotino está além desses atributos.<sup>4</sup> Para demarcar sua total transcendência, Plotino deu-lhe o nome de “Uno”.

A fim de compreender o aspecto transcendente do Uno, precisamos entender primeiro o conceito platônico de participação. Para Platão, quando diferentes seres compartilham de um mesmo atributo, o próprio atributo, como

<sup>4</sup> Embora, para Platão, o bem esteja além de qualquer essência, em *Timeu*, 28c, o filósofo dá a entender que, mesmo sendo uma tarefa extremamente difícil, o bem (aqui chamado de pai e criador do universo) mostra-se inteligível (mas incomunicável): “Ora, constitui uma tarefa e tanto descobrir o criador e pai deste universo, e mesmo que eu o descobrisse, anunciá-lo a todos seria impossível”.

aquilo em que os seres participam, é ontologicamente anterior a eles. Assim, o Belo, como forma, é ontologicamente anterior à beleza de uma flor, de uma pintura ou de um pôr do sol (que, por sua vez, participam do Belo). Por isso, o Uno não pode existir como um ser em meio à totalidade das coisas; se fosse esse o caso, ele compartilharia com os seres o atributo da existência, que lhe seria ontologicamente anterior e lhe tiraria o posto de causa primeira. Se o que constitui o ser é a inteligibilidade, a diferença, a determinação, o Uno não pode participar dessas características. Assim, ele está além de qualquer inteligibilidade, diferença, determinação e, logo, existência.

Tendo analisado alguns aspectos do pensamento neoplatônico do qual Dionísio é herdeiro, torna-se possível entender um pouco melhor sua afirmação de que a Causa de todos os seres está além do ser (“it surpasses all being” [MT 1000B]). Como está além da existência (e, portanto, além da inteligibilidade), Deus está também além de privações, além de qualquer negação, além de qualquer afirmação (“beyond privations, beyond every denial, beyond every assertion” [MT 1000B]). O pensamento e a linguagem só podem lidar com aquilo que é existente e inteligível, e, para Dionísio, Deus não se encaixa nessas categorias. Mesmo ao dizer que Deus é a causa de todas as coisas, o Areopagita não está atribuindo, de fato, uma característica ao Deus transcendente, mas sim destacando o caráter secundário, derivativo, do ser. Eric Perl resume de modo bastante claro a transcendência do Deus de Dionísio e do Uno de Plotino, assim como a natureza da nossa incapacidade de compreendê-los:

O Deus de Dionísio, como o Uno de Plotino, é transcendente não em um sentido vago, inespecífico, mas sim no sentido metafísico muito preciso de não estar incluído na totalidade do real, das coisas que são, como um membro da realidade. Se ele não tem “nome”, isso se deve ao fato de ele não ser coisa nenhuma. Deus não está meramente além de um “pensamento humano”, ou de um “pensamento finito”, como se existisse algum “outro” tipo de pensamento que pudesse alcançá-lo, ou como se sua incompreensibilidade se devesse a uma limitação de nossa parte, mas está além do pensamento como tal, porque o pensamento é sempre direcionado aos seres, e, portanto, àquilo que é finito e derivado.

(Perl, 2007, p. 13)

## 2.4 Ascensão e união com Deus pelo não-saber

No terceiro parágrafo do primeiro capítulo encontra-se a versão de Dionísio sobre o episódio bíblico da ascensão de Moisés ao Monte Sinai, ao qual o Areopagita irá recorrer para ilustrar um ponto central de seu pensamento, a união pelo não saber.

3. This, at least, is what was taught by the blessed Bartholomew. He says that the Word of God is vast and minuscule, that the Gospel is wide-ranging and yet restricted. To me it seems that in this he is extraordinarily shrewd, for he has grasped that the good cause of all is both eloquent and taciturn, indeed wordless. It has neither word nor act of understanding, since it is on a plane above all this, and it is made manifest only to those who travel through foul and fair, who pass beyond the summit of every holy ascent, who leave behind them every divine light, every voice, every word from heaven, and who plunge into the darkness where, as scripture proclaims, there dwells the One who is beyond all things. It is not for nothing that the blessed Moses is commanded to submit first to purification and then to depart from those who have not undergone this. When every purification is complete, he hears the many-voiced trumpets. He sees the many lights, pure and with rays streaming abundantly. Then, standing apart from the crowds and accompanied by chosen priests, he pushes ahead to the summit of the divine ascents. And yet he does not meet God himself, but contemplates, not him who is invisible, but rather where he dwells. This means, I presume, that the holiest and highest of the things perceived with the eye of the body or the mind are but the rationale which presupposes all that lies below the Transcendent One. Through them, however, his unimaginable presence is shown, walking the heights of those holy places to which the mind at least can rise. But then he [Moses] breaks free of them, away from what sees and is seen, and he plunges into the truly mysterious darkness of unknowing. Here, renouncing all that the mind may conceive, wrapped entirely in the intangible and the invisible, he belongs completely to him who is beyond everything. Here, being neither oneself nor someone else, one is supremely united to the completely unknown by an inactivity of all knowledge, and knows beyond the mind by knowing nothing. [MT 1000B-1001A]

Como vimos em 2.2, Dionísio ajudou a cunhar uma espécie de linguagem mística que viria a ocupar um lugar central nos escritos da espiritualidade cristã ao longo dos séculos seguintes. Do parágrafo acima, repleto de exemplos de linguagem apofática, quero destacar principalmente duas das metáforas mais importantes do léxico espiritual de Dionísio: a ascensão (“the summit of every holy ascent”; “he pushes ahead to the summit of the divine ascents”) e, como vimos, a união com Deus na escuridão do não-saber (“the truly mysterious darkness of unknowing”).

### 2.4.1 Ascensão

O pensamento filosófico de Dionísio Areopagita não é particularmente original. Tivemos uma amostra, na seção 2.3, de como muitas das suas ideias se devem ao neoplatonismo que o precedeu, em particular a Plotino e Proclo. O gênio de Dionísio consistiu na unificação que conseguiu empreender entre as duas principais culturas que se encontram na base do que podemos, genericamente, chamar de pensamento ocidental (ou, pelo menos, europeu-ocidental): a greco-romana e a hebraico-cristã. Ainda hoje debate-se se a teologia mística de Dionísio seria uma doutrina cristã permeada pela filosofia grega ou um sistema de filosofia grega com a incorporação de elementos da doutrina cristã.

A ideia de ascensão é fundamental para a teologia e para a filosofia da linguagem de Dionísio. Ela está intimamente relacionada à sua visão hierárquica de mundo – a hierarquia dos seres – e será retomada adiante quando falarmos dos métodos de afirmação (*kataphasis*) e negação (*apophasis*) a que Dionísio recorre para tentar se referir a Deus. Por enquanto, quero destacar a centralidade da metáfora da ascensão na língua franca da espiritualidade ocidental (Turner, 1995, p.3) e como o Areopagita a utiliza na sua síntese do neoplatonismo com o cristianismo.

Denys Turner (1995, p. 11) estabelece a origem das metáforas de luz e escuridão, ascensão e descenso (em um contexto místico) na convergência que se dá entre as influências gregas e hebraicas no pensamento cristão de Dionísio. Segundo Turner (1995, p. 13), Dionísio

[...] forjou a linguagem [espiritual], ou uma boa parte dela, e criou uma teologia a partir dessas metáforas centrais, sem as quais não poderia ter existido, como existiu, essa tradição mística: ‘luz’ e ‘escuridão’, ‘ascensão’ e ‘descenso’, o amor de Deus como *eros*. Esse é o vocabulário do nosso misticismo: historicamente, nós o devemos a Dionísio; e ele o devia, de acordo com ele mesmo, a Platão e Moisés.

A “Alegoria da Caverna”, contada no livro VII de *A República*, de Platão, e a subida e o encontro de Moisés com Deus no Monte Sinai, em *Êxodo* 19-20, são considerados pedras de toque em suas respectivas culturas, e o Areopagita os combina no terceiro parágrafo de MT (1000B-1001A) – citado aqui, inteiramente,

no início da seção 2.4. Dionísio, ao recontar a ascensão de Moisés, funde imagens e conceitos platônicos à narrativa do Êxodo.

Na alegoria da caverna, lembremos, Sócrates pede ao seu interlocutor que imagine homens aprisionados por correntes, incapazes de mover quaisquer partes de seus corpos que não sejam os olhos. Tudo que podem ver são sombras projetadas em uma parede à sua frente. Um desses prisioneiros é solto de suas correntes, se vira em direção à luz da qual as sombras se projetam, e fica, então, desorientado e atordoado pelo súbito excesso de luminosidade. Em seguida, arrastado “à força pela ladeira áspera e abrupta” (*A República*, VII, 515e), o recém-liberto é exposto à luz do sol e completamente ofuscado por ela. À medida que seus olhos se acostumam às novas condições de luminosidade, o ex-prisioneiro passa a enxergar o mundo ao redor com clareza e reconhece a situação inferior na qual vivia antes de sua saída da caverna. Como Sócrates diz, de modo mais explícito, um pouco adiante, a ascensão do prisioneiro representa a jornada da alma rumo à sabedoria: “[...] se tomares a subida até o alto e a visão das coisas que lá estão como a ascensão da alma até o mundo inteligível, não me frustrarás em minha expectativa [...]” (*A República*, VII, 517b).

A ascensão de Moisés ao Monte Sinai, como narrada na Bíblia, é de natureza mais prática. Em Êxodo 19-20, Deus chama o profeta ao alto do monte para que ele transmita sua palavra ao povo de Israel. Num espaço de texto de poucas linhas, Moisés sobe e desce o Monte Sinai cerca de cinco vezes, sempre estabelecendo uma linha de comunicação entre Deus e seu povo. As mensagens que ele transmite, por sua vez, são objetivas: os dez mandamentos, alguns modos de purificação do corpo, instruções de como construir um altar e de como realizar sacrifícios, e a proibição do culto a ídolos. A conotação da história de Moisés como uma ascensão do espírito (“walking the heights of those holy places to which the mind at least can rise” [MT 1001A]) que renuncia a qualquer atividade e conhecimento até culminar na união com o Deus desconhecido (“one is supremely united to the completely unknown” [MT 1001A]) se mostra como o resultado da obra de “uma mente educada tão completamente nas tradições platônicas, como a de Dionísio, e que poderia facilmente detectar as ressonâncias metafóricas da narrativa do Êxodo” (Turner, 1995, p. 17).



## 2.4.2 União com Deus na escuridão do não-saber

O ápice de MT não fica para o fim do livro: ele é apresentado ao leitor ao término do primeiro capítulo, por meio da história da ascensão de Moisés ao topo do Monte Sinai. Dionísio antecipa o resultado final de MT, a união com Deus, antes de expor seu método de afirmações e negações; por isso, seguirei também a ordem do texto do Areopagita. Nesta seção, quero me deter principalmente nas metáforas de luz e escuridão como aspectos centrais do pensamento de Dionísio, em particular no que diz respeito à (im)possibilidade de se obter conhecimento de Deus por meio de quaisquer métodos racionais, lógicos, linguísticos e discursivos.

É na narrativa sobre a ascensão de Moisés de MT que aparece aquela que talvez seja a expressão mais influente da obra de Dionísio no posterior desenvolvimento da espiritualidade ocidental: a escuridão do não-saber (“he plunges into the truly mysterious *darkness of unknowing*” [MT 1001A]). Nicolau de Cusa, por exemplo, publicou no ano de 1440 seu livro sobre a ignorância aprendida, *De Docta Ignorantia*, amplamente inspirado pelas ideias do Areopagita; e um pouco antes, durante a segunda metade do século XIV, uma das obras mais importantes do misticismo cristão do final da Idade Média, escrita por um autor até hoje desconhecido, aponta para a influência de Dionísio já em seu título: *The Cloud of Unknowing (A nuvem do não-saber)*.

A história de Moisés, como recontada por Dionísio, se divide em duas partes. Primeiro, o profeta se submete a todas as purificações que o Senhor lhe demanda. Então, acompanhado de apenas alguns poucos sacerdotes escolhidos, ele segue adiante, escuta trombetas de sons variados (“he hears the many-voiced trumpets”) e vê muitas luzes, emanando, em abundância, de raios puros e difusos (“He sees the many lights, pure and with rays streaming abundantly”). No entanto, nesse ponto, Moisés ainda não se encontra com Deus (“And yet he does not meet God himself”), mas apenas contempla o local que Ele habita (“but contemplates[...] rather where he dwells”). Moisés, aqui, chega ao lugar mais sagrado, mais elevado, que o olho humano pode alcançar (“the holiest and highest of the things perceived with the eye of the body”) [MT 1000D].

A primeira etapa da jornada de Moisés ainda está repleta de luzes, de sons, de imagens relacionadas aos sentidos e ao próprio corpo purificado. Para seguir adiante, no entanto, tudo isso precisará ser deixado para trás. A fixação nas imagens

e sensações agradáveis, no êxtase que pode acompanhar os estágios iniciais de uma experiência mística, é, na verdade, um obstáculo à união última com Deus. Talvez essa tenha sido uma razão adicional para Dionísio escolher o encontro em *Êxodo* 19-20 para falar sobre o abandono de todo conhecimento; afinal, nessa passagem da Bíblia, Deus proíbe ao povo de Israel que produza ou cultue quaisquer ídolos. Os símbolos, as representações conceituais, as imagens e a linguagem podem abrir, mas também podem obstruir (ainda mais quando congelados em ídolos ou ideias), o caminho para a união com Deus. Dionísio coloca de forma clara em sua carta I: “Alguém que contemple Deus e entenda aquilo que viu, na verdade não viu Deus” (1987, p. 263).

É preciso, portanto, seguir em frente. Moisés se liberta até dos lugares mais elevados e sagrados que a mente humana pode atingir (“But then he [Moses] breaks free of them”), deixando para trás tudo aquilo que vê e é visto (“away from what sees and is seen”), renunciando a qualquer coisa que seja concebível (“renouncing all that the mind may conceive”), e até à própria identidade (“being neither oneself nor someone else”). Somente na completa inatividade, no total não-conhecimento (“by an inactivity of all knowledge”) é possível se unir ao Deus desconhecido (“one is supremely united to the completely unknown”): conhecendo além da mente, não conhecendo nada (“and knows beyond the mind by knowing nothing”) [MT 1001A].

A união com Deus na escuridão do não-saber não se deve a uma espécie de hipérbole mística ou a uma tentativa de articular algum tipo de experiência sublime (Perl, 2007, p. 14); ela é, sim, o resultado da doutrina filosófica de Dionísio que analisamos em 2.3. Já vimos que ser é ser inteligível, diferenciável e determinado, que a linguagem e o pensamento só são capazes de dar conta daquilo que é existente e inteligível, e que o Deus transcendente de Dionísio está além da existência. Por isso, a união com Deus necessariamente demanda o abandono de todos os sentidos, a completa inatividade do saber, a total renúncia ao conhecimento e o silêncio da linguagem. Enquanto essas faculdades estiverem operando, estaremos no reino dos seres, das coisas que existem, são inteligíveis e determinadas, e não em união com Deus. E, conforme visto no trecho citado da carta I do Areopagita, qualquer Deus que pudesse ser apreendido, compreendido pela linguagem e pelo pensamento, não seria, na verdade, Deus, mas alguma outra coisa, um ser finito e criado. O não-saber

de Dionísio quer proteger Deus de idolatrias, representações intelectuais e antropomorfizações.

Assim, a escuridão aparece como metáfora para o não-saber. Se na primeira parte da ascensão de Moisés o texto de MT é composto principalmente por imagens relacionadas à luz e à visão, na etapa final predominam a escuridão (“*darkness of unknowing*”) e a ausência de sentidos (“*wrapped entirely in the intangible and the invisible*”). Ao contrário da nossa experiência usual no mundo físico, a luz, em vez de revelar, esconde a presença de Deus. A luz está simbolicamente associada ao conhecimento, à sabedoria; além disso, ela é o elemento por meio do qual os seres se manifestam em sua individualidade, diferença e finitude. Deus, no entanto, transcende essas características, e só pode ser encontrado na escuridão do não-saber. E do mesmo modo como a escuridão desaparece na presença da luz, o não-saber é afastado pelo conhecimento, pela sabedoria. Assim, a união com Deus só pode acontecer a partir da inatividade de todo conhecimento (“*by an inactivity of all knowledge*”), na escuridão do não-saber (“*darkness of unknowing*”), uma escuridão, no entanto, sempre paradoxalmente associada a uma forma inconcebível de luz (“*Amid the deepest shadow / they pour overwhelming light*”).

### 2.4.3 O pseudônimo: Dionísio, o discípulo de Paulo

“Here, being neither oneself nor someone else, one is supremely united to the completely unknown [...]” [MT 1001A]. Antes de passar para o capítulo dois de MT, quero aproveitar o trecho acima, que aparece nas últimas linhas do primeiro capítulo, para falar sobre o pseudônimo de Dionísio. As hipóteses apresentadas a seguir foram retiradas de um artigo de Charles Stang a respeito dos significados da escrita sob pseudônimo de Dionísio Areopagita (Stang, 2009, pp. 11-25).

Em primeiro lugar, devemos nos perguntar porque o autor do CD escolheu escrever sob o pseudônimo de Dionísio, o Areopagita, um discípulo de Paulo. Para isso, precisamos voltar a Atos dos Apóstolos, 17, à chegada de Paulo ao Areópago de Atenas.

Estando Paulo em Atenas à espera deles, irritava-se-lhe o espírito ao ver quão idólatra era a cidade. Discutia na sinagoga com os judeus e com os que veneravam [a Deus], assim como diariamente na praça pública com quem ele lá encontrava.

Alguns filósofos epicuristas e estoicos conversavam com ele. Uns diziam: “O que quereria dizer esse garganta?” Outros [diziam]: “Parece ser um pregoeiro de divindades estranhas”. Isto, porque Paulo anunciava a boa-nova de Jesus e da ressurreição. Levando-o com eles até o Areópago, dizem-lhe: “Podemos saber que nova doutrina é essa, por ti falada? Pois lanças [ideias] estranhas contra os nossos ouvidos. Queremos saber, portanto, o que isto pretende ser”. Todos os atenienses e os estrangeiros residentes em Atenas em outra coisa não se alegravam que não fosse dizer ou ouvir algo de novo.

Paulo, de pé no meio do Areópago, disse: “Homens atenienses! Em tudo eu vejo que sois muito religiosos. Percorrendo [a vossa cidade] e observando os vossos [monumentos] sagrados, encontrei até um altar no qual fora escrito:

*A um desconhecido deus.*

Aquilo que, desconhecedores, venerais, é isso que eu vos anuncio.

Atos dos Apóstolos, 17, 16-23

É possível perceber no trecho acima alguns dos aspectos do pensamento de Dionísio que já abordamos até agora: a impossibilidade de se obter conhecimento de Deus, refletida no “desconhecido deus” do altar grego; os obstáculos que os ídolos representam à união última com Deus, expressa aqui pela irritação de Paulo “ao ver quão idólatra era a cidade”. Mas, conforme visto em 2.4.1, a maior originalidade do Areopagita consistiu em unificar elementos da filosofia grega e da doutrina cristã, como exemplificado pela inserção de ideias neoplatônicas na narrativa de Êxodo 19-20. Em Atos dos Apóstolos 17, Paulo desempenha uma tarefa semelhante: em Atenas, no coração do mundo grego, entre filósofos epicuristas e estoicos, o apóstolo percorre a cidade, observa seus monumentos sagrados, até chegar a um altar erguido a um desconhecido deus. E, então, Paulo anuncia a boa-nova de Jesus, realizando uma espécie de batismo do deus desconhecido dos gregos, transformando-o no Cristo ressuscitado. Assim como Dionísio ao recontar a história de Moisés, “a intenção de Paulo, em seu discurso, é envolver a sabedoria pagã com a revelação cristã” (Stang, 2009, p. 13).

Um outro ponto importante para compreendermos a escolha de um discípulo de Paulo como pseudônimo está em Carta aos Gálatas, 2, 20, em que o apóstolo afirma: “Já não sou eu que vivo, mas é Cristo que vive em mim”. O objetivo final de Dionísio, em MT, é a união com Deus, sobre a qual falamos na seção anterior, através de um total abandono do eu, e de tudo mais. Nesse sentido, Paulo é um

modelo a ser seguido, de acordo com ele mesmo: “Tornai-vos meus imitadores, tal como eu [sou imitador] de Cristo” (1ª Carta aos Coríntios, 11,1).

Mas ainda mais significativo do que entender a escolha do discípulo de Paulo como pseudônimo é investigar os efeitos que a própria decisão de escrever sob um pseudônimo exercem no CD. A obra de Dionísio se insere no que Charles Stang chama de “tradição do pseudônimo”, que remontaria aos escritos apocalípticos judaicos. Nela,

[...] os autores acreditam que a distância entre passado e presente pode ser colapsada, de modo a que as autoridades antigas venham a habitá-los e falar em seu lugar. Nessa visão, o autor sob pseudônimo passaria a se entender como uma ‘extensão’ da personalidade da autoridade antiga.

(Stang, 2009, p. 19)

Portanto, no próprio ato da escrita a voz do autor do CD se misturaria à voz de Dionísio Areopagita, o discípulo de Paulo. Dionísio, portanto, performa na escrita aquilo que nos insta a fazer em MT, e as identidades do monge sírio e do discípulo de Paulo se fundem em uma unidade. No CD, o Areopagita “se transporta até a comunidade apostólica, a ponto de estar presente na Dormição de Maria; aconselha João, o Evangelista, em seu exílio em Patmos”, ao mesmo tempo em que permanece no século V, “passando perigosamente perto de controvérsias cristológicas contemporâneas, descrevendo os cerimoniais de igrejas bizantinas em vez das igrejas domésticas mais humildes do Novo Testamento” (Stang, 2009, p. 21). Assim, como na frase de MT que citamos no início desta seção, Dionísio incorpora na escrita a condição exigida para se atingir a união com Deus no não saber: ao escrever, o Areopagita não é nem ele mesmo nem outra pessoa.

## **2.5 *The Mystical Theology* como hino**

No capítulo dois de MT, Dionísio finalmente faz uma apresentação inicial do método que utiliza para falar do Deus transcendente: afirmações (“assertions”) e negações (“denials”); ascensão (“we climb [...] up”) e descenso (“moved down”). Como essas técnicas serão retomadas com mais detalhes no terceiro capítulo do

livro, quero aproveitar o léxico empregado por Dionísio no capítulo dois para fazer algumas breves considerações a respeito da forma de MT como um hino.

## CHAPTER TWO

*How one should be united, and attribute praises, to the Cause of all things who is beyond all things.*

I pray we could come to this darkness so far above light! If only we lacked sight and knowledge so as to see, so as to know, unseeing and unknowing, that which lies beyond all vision and knowledge. For this would be really to see and to know: to praise the Transcendent One in a transcending way, namely, through the denial of all beings. We would be like sculptors who set out to carve a statue. They remove every obstacle to the pure view of the hidden image, and simply by this act of clearing aside they show up the beauty which is hidden.

Now it seems to me that we should praise the denials quite differently than we do the assertions. When we made assertions we began with the first things, moved down through intermediate terms until we reached the last things. But now as we climb from the last things up to the most primary we deny all things so that we may unhiddenly know that unknowing which itself is hidden from all those possessed of knowing amid all beings, so that we may see above being that darkness concealed from all the light among beings. [MT 1025A-B]

O título do capítulo dois expõe a questão de modo explícito: como atribuir louvores (“attribute praises”) à Causa de todas as coisas. E na primeira linha, Dionísio já começa com uma oração: “I *pray* we could come to this darkness so far above the light!”. E, no início do segundo parágrafo: “[...] we should *praise* the denials quite differently [...]”. E, retomando a evocação das primeiras linhas do primeiro capítulo: “Trinity!! Higher than any being,/ any divinity, any goodness!” [MT 997A].

“Dionísio não está apenas escrevendo, mas rezando enquanto escreve; não apenas rezando, mas escrevendo enquanto reza. *The Mystical Theology* é texto e oração, *ratio et oratio*” (Caputo, 1997, p. 39). Tamsin Jones (apud Coakley; Stang, 2009, p. 217) considera o hino a mais elevada forma de discurso teológico. Se a teologia não é nada mais do que uma “gloriosa celebração dos mistérios divinos” (ibidem, p. 217), o hino, como louvor, seria o discurso mais apropriado a refletir toda beleza e esplendor da manifestação divina.

Louvar se apresenta como uma alternativa a pregar, e o discurso sobre Deus se orienta na direção do divino: não falar de Deus, mas se dirigir diretamente a Ele. Se Dionísio busca a união com Deus no não-saber, o hino seria a maneira

mais adequada de *se aproximar* dele, e a oração serviria como uma espécie de guia ou mapa do caminho. Na teologia do Areopagita, “[...] onde se trata de Deus e do divino, a palavra *hymnein* quase substitui a palavra ‘dizer’” (ibidem, p. 215).

John Caputo (1997, p. 38) diz que a oração sempre se dirige ao outro enquanto outro, suplicando, assim, a sua presença. A prece consiste em um tipo de performance, em falar a Deus, e não sobre Deus, e não pode ser considerada nem verdadeira nem falsa, como Aristóteles já dizia em *Da Interpretação* (17a1-5):

embora toda sentença tenha significado [...], nem todas as sentenças podem ser classificadas como proposições. Chamamos de proposições somente as que encerram verdade ou falsidade em si mesmas. Uma prece, por exemplo, é uma sentença, porém não encerra nem verdade nem falsidade.

Se, como veremos adiante, Dionísio, em sua linguagem apofática, procura ir além tanto das afirmações quanto das negações, o louvor e a oração, por não serem nem verdadeiros nem falsos, apresentam-se como uma terceira via que lhe abre a possibilidade de transcender esse dualismo quase inescapável (afirmar/negar).

## 2.6 Hierarquia do ser, ascensão e descenso

Dionísio começa o capítulo três retomando alguns aspectos a respeito da teologia afirmativa, que teriam sido apresentados em uma obra anterior, *Theological Representations* (perdida, ou, talvez, ficcional).

### CHAPTER THREE

*What are the affirmative theologies and what are the negative?*

In my *Theological Representations*, I have praised the notions which are most appropriate to affirmative theology. I have shown the sense in which the divine and good nature is said to be one and then triune, how Fatherhood and Sonship are predicated of it, the meaning of the theology of the Spirit, how these core lights of goodness grew from the incorporeal and indivisible good, and how in this sprouting they have remained inseparable from their co-eternal foundation in it, in themselves, and in each other. I have spoken of how Jesus, who is above individual being, became a being with a true human nature. Other revelations of scripture were also praised in *The Theological Representations*.

A parte que mais interessa a este trabalho, no entanto, vem a seguir. Aproveitando as imagens e ideias apresentadas nos parágrafos seguintes, iremos analisar dois temas fundamentais do pensamento de Dionísio: a hierarquia do ser e o mundo como teofania. O areopagita continua:

In *The Divine Names* I have shown the sense in which God is described as good, existent, life, wisdom, power, and whatever other things pertain to the conceptual names for God. In my *Symbolic Theology* I have discussed analogies of God drawn from what we perceive. I have spoken of the images we have of him, of the forms, figures, and instruments he wears. I have spoken of his anger, grief, and rage, of how he is said to be drunk and hungover, of his oaths and curses, of his sleeping and waking, and indeed of all those images we have of him, images shaped by the workings of the symbolic representations of God. And I feel sure that you have noticed how these latter come much more abundantly than what went before, since *The Theological Representations* and a discussion of the names appropriate to God are inevitably briefer than what can be said in *The Symbolic Theology*. The fact is that the more we take flight upward, the more our words are confined to the ideas we are capable of forming; so that now as we plunge into that darkness which is beyond intellect, we shall find ourselves not simply running short of words but actually speechless and unknowing. In the earlier books my argument traveled downward from the most exalted to the humblest categories, taking in on this downward path an ever-increasing number of ideas which multiplied with every stage of the descent. But my argument now rises from what is below up to the transcendent, and the more it climbs, the more language falters, and when it has passed up and beyond the ascent, it will turn silent completely, since it will finally be at one with him who is indescribable.

Now you may wonder why it is that, after starting out from the highest category when our method involved assertions, we begin now from the lowest category when it involves a denial. The reason is this. When we assert what is beyond every assertion, we must then proceed from what is most akin to it, and as we do so we make the affirmation on which everything else depends. But when we deny that which is beyond every denial, we have to start by denying those qualities which differ most from the goal we hope to attain. Is it not closer to reality to say that God is life and goodness rather than that he is air or stone? Is it not more accurate to deny that drunkenness and rage can be attributed to him than to deny that we can apply to him the terms of speech and thought? [MT 1032D-1033D]

### 2.6.1 Hierarquia do ser e teofania

Começamos a análise do terceiro capítulo pelo final, mais precisamente pelas últimas quatro linhas, quando Dionísio pergunta: “Is it not closer to reality to say that God is life and goodness rather than that he is air or stone? Is it not more



accurate to deny that drunkenness and rage can be attributed to him than to deny that we can apply to him the terms of speech and thought?” [MT 1033D]. Essas perguntas são representativas de um dos aspectos mais centrais de toda a teologia mística de Dionísio: a hierarquia do ser. O léxico do Areopagita é dominado por palavras como ascensão, descenso, acima, abaixo, mais elevado, superior, inferior, categoria, classe... Até mesmo os modos de negar e afirmar atributos a respeito de Deus estão associados a movimentos de subida e descida. Assim, é fundamental compreendermos a visão hierárquica de Dionísio da realidade. E, para tanto, precisaremos mais uma vez retornar aos neoplatônicos que o influenciaram.

Vimos anteriormente, em 2.3, os conceitos platônicos de forma e participação. As formas, apreendidas pelo intelecto, seriam mais reais do que suas manifestações individuais, percebidas pelos sentidos. Mas entre as diversas aparições das formas no mundo fenomênico também existiriam diferentes graus de realidade. Por exemplo: um gato capaz de miar e caçar ratos seria *mais real* do que um gato rouco e incapaz de capturar um roedor. O primeiro exerce de modo mais pleno os atributos que constituem o que é ser um gato; ele *participa* mais inteiramente da forma “felinidade”, e, portanto, é *mais existente*. Essa noção, hoje, nos parece estranha: em nossa cultura as coisas existem ou não. Para Platão e os neoplatônicos, no entanto, a existência podia se manifestar em níveis.

A noção de causalidade em Platão está intimamente associada ao conceito de participação dos fenômenos nas formas, ou na instanciação das formas em aparências. Diferentemente da nossa ideia horizontal de causa e efeito como processos relacionados em um mesmo plano ontológico (uma bomba como a causa de uma explosão, por exemplo), a causalidade vertical de Platão expressa a dependência de um nível de realidade inferior em relação a um superior. Assim, a forma “felinidade” seria a causa da existência de cada gato; e cada fogueira deveria o seu ser à forma “fogo”. Sócrates explica essa ideia de causalidade em *Fédon* (100d):

Se alguém me diz que o que torna bela uma coisa é a sua linda cor, forma ou qualquer outra coisa desse gênero, limito-me a ignorá-lo porque tudo isso me confunde. Agarro-me de modo simples, rude e, talvez, cândido a isso, ou seja, que nada mais a faz bela exceto a presença ou a comunhão, ou como queiras descrever essa associação, com o *belo* indicada por nós, com o *belo* em si mesmo; não me deterei no preciso caráter dessa associação, restringindo-me a afirmar que todas as coisas belas são belas devido ao *belo* em si mesmo.

\*\*\*\*\*

A ideia de ordenação em níveis e categorias é tão fundamental no pensamento de Dionísio a ponto de levá-lo a cunhar o neologismo *hierarquia* e inseri-lo nos títulos de dois de seus livros: *The Celestial Hierarchy* e *The Ecclesiastical Hierarchy*. Em *The Divine Names*, Dionísio dedica um capítulo a cada um dos seguintes nomes divinos: Bem (“Good”), Ser (“Being”), Vida (“Life”) e Sabedoria (“Wisdom”). Esses quatro nomes estão ranqueados de acordo com a sua universalidade: do mais abrangente, o Bem, ao mais específico, a Sabedoria.

Cada uma dessas categorias representa um modo de participar de Deus, ou a maneira como Deus se faz presente em cada ser. Assim, um ser inanimado, como uma pedra, existe; ele participa de Deus simplesmente sendo. Um ser vivo, como uma planta, existe e vive; ele participa de Deus sendo e vivendo. Já os seres cognitivos são divididos por Dionísio em três subclasses: um ser sensitivo, como um animal, existe, vive e sente; um ser racional, como um ser humano, existe, vive, sente e pensa; e um ser intelectual, como um anjo, existe, vive, sente e pensa de um modo ainda mais elevado. Os seres cognitivos, portanto, participam de Deus sendo, vivendo, sentindo e pensando.

As categorias do ser, de Dionísio, são diferentes modos de participar de Deus. No trecho a seguir, de *Dos Nomes Divinos* [DN] (na tradução de Bento Silva Santos para o português), o Areopagita expõe a ordem da sua hierarquia de seres:

De fato, as coisas que participam de modo mais intenso dos dons de Deus deveriam ser melhores e superar as outras. [...] Se, porém, as inteligências divinas superam todas as outras coisas existentes, e vivem acima de todos os outros seres vivos, e compreendem e conhecem melhor que a sensação e a razão e mais do que todos os outros seres aspiram ao belo e ao bem e deles participam, são elas que mais se aproximam do bem, que dele participam mais abundantemente e recebem maiores e mais numerosos dons, assim como os seres racionais são superiores aos sensíveis pela presença da razão superior, e os sensíveis, pela sensibilidade, e os outros, pela vida. E é verdade, creio eu, que as criaturas que melhor participam do Deus único e infinitamente doador estão mais próximas dele e são mais divinas do que as afastadas. [DN 817A-B]<sup>5</sup>

---

<sup>5</sup> The reality is this. Divine intelligences do exist in a manner superior to other beings and they live in a fashion surpassing other living things. They have understanding and they have knowledge far

(Dionísio Areopagita, Dos Nomes Divinos, p. 129)

Quanto mais elevada a posição de um ser na hierarquia divina, mais plenamente ele participa de Deus. A vida é um modo mais intenso de ser; a sensação, um modo mais intenso de viver; o intelecto, um modo mais intenso de sentir. E quanto maior a intensidade da existência, maior a proximidade do ser em relação a Deus (o atributo de distância só pode ser conferido ao ser existente, não a Deus; por isso, pode-se afirmar que tal ser encontra-se próximo ou distante de Deus, mas não que Deus encontra-se próximo ou distante de tal ser).

A doutrina de participação de Dionísio, no entanto, difere em um ponto fundamental dos sistemas de participação de Platão, Plotino e Proclo. Em Platão, as aparências sensíveis e perceptíveis participam das formas, que, por sua vez, participam do bem. Em Plotino e Proclo, as coisas participam do Intelecto, que, por sua vez, participa do Uno. Em Dionísio, todos os seres e todos os fenômenos participam *diretamente* de Deus (Perl, 2007, p. 29), de modo mais ou menos intenso. Assim, ao se referir a Deus como a *causa de todas as coisas*, o Areopagita tem em mente a ideia de participação, o fato de que todas as coisas participam diretamente de Deus e são, portanto, causadas por ele<sup>6</sup> (do mesmo modo como, para Platão, a beleza de algo é causada pelo *belo*). Para Dionísio, portanto, o mundo e todos os seres são manifestações de Deus: a realidade é uma teofania.

Mas se Deus é a causa de todas as coisas e está presente em todas as coisas, como pode ser, ao mesmo tempo, transcendente? Como vimos em 2.2, a unidade mínima da linguagem apofática por vezes consiste em duas sentenças, e não uma, e por isso, aqui, a frase “Deus está em todas as coisas” só faz sentido quando complementada por “Deus não está em nenhuma das coisas”. Agora, depois de passar pela noção platônica de participação das formas, torna-se possível compreender como a transcendência de Deus implica também na sua imanência.

---

beyond perception and reason. They desire and participate in the Beautiful and the Good in a way far above the things which exist. They are very much closer to the Good and participate much more in the Good, from which they have received more and certainly greater gifts. And in a similar manner, creatures endowed with reason surpass those having perception simply because of the greater powers of reason. And these are the superior [to those who are merely alive] by virtue of having perception, and these are superior [to those who are merely being] by virtue of having life. For, as it seems to me, the truth is this. The more a thing participates in the one infinitely generous God, the closer one is to him and the more divine one is with respect to others [DN 817A-B].

<sup>6</sup> Lembro que a causalidade não pode ser atribuída a Deus como uma característica Sua; ela apenas aponta para a natureza secundária e derivada do ser.

Eric Perl (2007, pp. 19-20) coloca de modo bastante preciso a questão imanência-transcendência nas formas (e, portanto, em Deus):

Onde, dentre as coisas bonitas do mundo, está a Beleza? Em todo lugar e em lugar nenhum: em todo lugar, porque onde quer que haja uma coisa bonita, lá está a Beleza, como a natureza por meio da qual tal coisa é bonita; em lugar nenhum, porque como uma natureza inteligível e universal ela tem alteridade em relação às muitas coisas bonitas e não é condicionada por nenhuma delas.

Assim, o Deus de Dionísio está além do ser, da inteligibilidade, da existência e da não-existência: é totalmente transcendente, o pensamento não pode alcançá-lo, nenhum nome é capaz de dizê-lo. Por outro lado, Deus também é completamente imanente a todas as coisas, como a causa a partir da qual elas vêm a existir. Como a luz que preenche uma sala mas só pode ser percebida ao refletir nos objetos, Deus se manifesta por meio de toda a criação. Por isso, *todos os nomes* podem ser predicados de Deus. Essa tensão, como veremos a seguir, irá se manifestar na linguagem do Areopagita, nas técnicas de afirmação e negação utilizadas para se referir ao deus desconhecido.

### 2.6.2 Negação e afirmação, ascensão e descenso

O discurso apofático, como vimos em 2.2, nasce quando místicos e teólogos reconhecem a incapacidade do pensamento humano de conceber qualquer ideia apropriada a respeito de Deus. Como argumentamos até aqui, no entanto, essa não é uma ignorância acrítica, mas sim o resultado de uma linha de pensamento que culmina na absoluta transcendência divina. Uma vez que é impossível obter conhecimento sobre a natureza de Deus, não podemos nem mesmo ter certeza do que as coisas que tentamos dizer sobre ele *realmente* significam. A consequência inevitável, portanto, seria falar o mínimo possível.

Para Dionísio, da total transcendência de Deus segue-se o fato de que Ele seria também a causa de todas as coisas (lembramos: a causa primeira não pode participar da existência, pois, se assim fosse, seria apenas mais um ser em meio a outros seres). Tudo que existe participa, a seu próprio modo, de Deus; e Deus se manifesta por meio da totalidade de sua criação. Assim, todos os nomes Lhe podem

ser atribuídos. Como diz o próprio Areopagita: “Sabendo disto, portanto, os autores sagrados celebram-no como inominável e pleno de todo nome” [DN 596A] (Dionísio Areopagita, 2004, p. 65).

Apesar de ser mais conhecido por suas negações, as afirmações são um aspecto igualmente importante na linguagem de Dionísio. O catafático é o que Turner (1995, p. 20) chama de elemento *verboso* da teologia, aquilo que lhe dá *peso*: a tentativa de recorrer a diversos recursos linguísticos (imagens, metáforas, analogias, narrativas, etc.) a fim de expressar qualquer ideia significativa a respeito da causa de todas as coisas. A união com Deus, no entanto, se dá pelo não-saber, pelo abandono do conhecimento, da linguagem, da própria identidade, de qualquer forma de cognição e sensação, no absoluto silêncio da mente. Mas, para Dionísio, parece que esse silêncio só pode ser alcançado depois de muito falar. A profusão de nomes atribuídos e negados a Deus resulta num cansaço, no esgotamento da linguagem: “[...] o dilema da teologia é como aquele do professor verborrágico que, com vergonha de ter falado demais em aula, cai num silêncio envergonhado”; a boa teologia “tem o mesmo resultado, pois leva ao silêncio que só pode ser encontrado do outro lado de um constrangimento linguístico geral” (Turner, 1995, p. 23).

Portanto, o objetivo final de Dionísio é o silêncio, mas, para chegar lá, ele precisa falar. No capítulo três de MT, o Areopagita expõe seu método de afirmações e negações, associando cada um desses tipos de discurso a um movimento: quando a intenção for afirmar algo a respeito de Deus, deve-se começar pelas categorias mais elevadas do ser até chegar às mais baixas; quando, ao contrário, o intuito for negar atributos de Deus, deve-se começar pelas categorias mais baixas do ser até alcançar as mais elevadas. Dionísio explica sua lógica no último parágrafo do capítulo, que repetimos abaixo:

When we assert what is beyond every assertion, we must then proceed from what is most akin to it, and as we do so we make the affirmation on which everything else depends. But when we deny that which is beyond every denial, we have to start by denying those qualities which differ most from the goal we hope to attain [MT 1033D].

Vimos, na seção anterior, como Dionísio hierarquiza a realidade a partir da noção de participar de Deus. Quanto mais uma coisa ou um ser participa de Deus, mais intensamente, plenamente ela existe; mais ela “Lhe é afim”. Por outro lado, quanto

menos algo ou alguém participa de Deus, “mais Lhe é distante”, e menos intensa e plena é sua existência.

O movimento catafático de descenso emula, portanto, o próprio movimento da criação. A medida que descem na hierarquia de Dionísio, os seres, fenômenos e ideias se multiplicam e se diferenciam cada vez mais (“taking in on this downward path an ever-increasing number of ideas which multiplied with every stage of the descent” [MT 1033C]). Segundo uma imagem muito apta de Denys Turner, como a lava de um vulcão em erupção que se consolida em formas geométricas e composições químicas diversas à medida que se afasta do centro da explosão, os seres igualmente se fragmentam e se particularizam conforme se distanciam de Deus, e o mesmo acontece aos seus nomes: quanto mais diferenciados e específicos, menos capazes se tornam, individualmente, de se referir à Causa de tudo que existe (Turner, 1995, p. 30). Daí resultam a prolixidade e a aparente inesgotabilidade do discurso catafático, com sua profusão de imagens, metáforas, analogias, narrativas e mitos, assim como as explicações de Dionísio, no terceiro capítulo de MT, sobre como Deus pode ser chamado bom, vida, sabedoria ou poder; sobre as imagens que temos dele, de suas formas, e até dos instrumentos que usa; de sua raiva e sua tristeza, de como fica bêbado e de ressaca, ou de como promete e amaldiçoa, dorme e acorda [MT 1033B].

Já o discurso apofático está relacionado ao movimento contrário, de ascensão. Essa é a estratégia utilizada por Dionísio nos dois últimos capítulos de MT. No capítulo quatro, são negados da Causa suprema todos os atributos perceptíveis:

#### CHAPTER FOUR

*That the supreme Cause of every perceptible thing is not itself perceptible.*

So this is what we say. The Cause of all is above all and is not in-existent, lifeless, speechless, mindless. It is not a material body, and hence has neither shape nor form, quality, quantity, or weight. It is not in any place and can neither be seen nor be touched. It is neither perceived nor is it perceptible. It suffers neither disorder nor disturbance and is overwhelmed by no earthly passion. It is not powerless and subject to the disturbances caused by sense perception. It endures no deprivation of light. It passes through no change, decay, division, loss, no ebb and flow, nothing of which the senses may be aware. None of all this can either be identified with it nor attributed to it.

E no quinto e último capítulo, Dionísio nega quaisquer características conceituais que poderiam ser atribuídas a Deus:

#### CHAPTER FIVE

*That the supreme Cause of every conceptual thing is not itself conceptual.*

Again, as we climb higher we say this. It is not soul or mind, nor does it possess imagination, conviction, speech, or understanding. Nor is it speech per se, understanding per se. It cannot be spoken of and it cannot be grasped by understanding. It is not number or order, greatness or smallness, equality or inequality, similarity or dissimilarity. It is not immovable, moving or at rest. It has no power, it is not power, nor is it light. It does not live nor is it life. It is not a substance, nor is it eternity or time. It cannot be grasped by the understanding since it is neither knowledge nor truth. It is not kingship. It is not wisdom. It is neither one nor oneness, divinity nor goodness. Nor is it a spirit, in the sense in which we understand that term. It is not sonship or fatherhood and it is nothing known to us or to any other being. It falls neither within the predicate of nonbeing nor of being. Existing beings do not know it as it actually is and it does not know them as they are. There is no speaking of it, nor name nor knowledge of it. Darkness and light, error and truth — it is none of these. It is beyond assertion and denial. We make assertions and denials of what is next to it, but never of it, for it is both beyond every assertion, being the perfect and unique cause of all things, and, by virtue of its preeminently simple and absolute nature, free of every limitation, beyond every limitation; it is also beyond every denial. [MT 1040D-1048B]

Assim, Dionísio separa os elementos que serão negados em duas grandes classes: coisas perceptíveis (ou sensíveis) e coisas conceituais (ou inteligíveis). De maneira geral, a primeira categoria comportaria características mais concretas, como corpo material, forma, quantidade, peso, visão, toque, percepções sensoriais, etc.; e a segunda englobaria características mais abstratas, como mente, imaginação, convicção, fala, conhecimento, igualdade, desigualdade, vida, eternidade, tempo, verdade, divindade, bondade, etc. Turner (1995, pp. 40-42) aponta uma certa confusão no agrupamento de elementos nas classes perceptiva e conceitual de Dionísio, e para fins de análise propõe dividir as características negadas de Deus nos dois últimos capítulos de MT em quatro subgrupos:

- 1) os atributos perceptíveis, como “grandeza”, “pequenez”, “escuridão” e “luz”;
- 2) coisas que foram “criadas”, como “fala”, “imaginação”, “número” e “ordem”;

3) os atributos conceituais, como “bondade”, “existência”, “verdade” e “unidade”;

e 4) os atributos que denotam *relação*, como “igualdade” e “desigualdade”, “semelhança” e “dessemelhança”.

O primeiro grupo consiste de características que quando entendidas em seus sentidos literais podem ser percebidas e apreendidas pelos sentidos. Por isso, quando atribuídas a Deus devem ser necessariamente consideradas metafóricas. No capítulo 4 desta dissertação, veremos o método empregado por Dionísio para negar metáforas.

Os elementos do segundo grupo incluem atributos que foram criados, ou que dependem de uma alma imaterial para serem conceitualizados e apreendidos. Como, para Dionísio, as almas também são frutos da criação divina, e como nenhum aspecto que tenha sido criado pode ser adequadamente usado para se referir a Deus, a predicação dos nomes desse segundo grupo também deve ser entendida como metafórica (Turner, 1995, p. 41); conseqüentemente, a negação que Dionísio empregará aqui também será a negação de metáforas.

Já os atributos da terceira categoria (bondade, existência, verdade), quando empregados a respeito de Deus, não podem ser considerados literalmente verdadeiros nem falsos.

Mesmo que seja verdade – e é verdade – que a mente humana não pode conceber o que é a existência de um ser não criado; se é verdade, isto é, que as mentes humanas podem formar concepções apenas da existência criada, não há nada na lógica da existência, da bondade, da verdade ou da unicidade que limite essas atribuições às coisas criadas. Em resumo, esses predicados nunca são literalmente falsos sobre qualquer coisa; [...] não há nada que não seja bom, verdadeiro ou único.

(Turner, 1995, p. 41)

Assim, os nomes do terceiro grupo não podem ser predicados de Deus nem mesmo metaforicamente. Uma alternativa que se apresenta a Dionísio nesse caso, portanto, é a oração, que, não sendo verdadeira nem falsa, transcende a dualidade entre afirmação e negação.

Por fim, os atributos negados na quarta categoria denotam aspectos de relação. Igualdade e desigualdade, semelhança e dessemelhança não são propriedades absolutas; elas são sempre relativas a algum objeto de comparação. Vimos como o Deus de Dionísio se encontra além de quaisquer conceitos, ideias,



nomes e palavras. Se não existe nenhuma característica compartilhada entre Deus e suas criaturas, se não há um mínimo denominador comum, não é possível estabelecer uma base de comparação entre Deus e qualquer fenômeno criado. E uma vez que não é possível encontrar um único ponto em comum, não se pode falar em semelhança ou igualdade. Como os atributos de relação necessariamente demandam a presença de dois lados a serem comparados, e Deus não pode ser alcançado ou compreendido de modo algum, também não se pode falar em diferença ou dessemelhança. Não que Deus não difira de sua criação: ele simplesmente se encontra além de igualdade e diferença, semelhança e dessemelhança.

\*\*\*\*\*

Para concluir esta apresentação ao pensamento e à linguagem de Dionísio Areopagita, quero ressaltar o movimento de ascensão que leva a mente a negar todos os predicados de Deus, das coisas mais baixas às mais elevadas, das mais distantes àquelas mais próximas da Causa primeira. Como Moisés, ao se purificar e deixar para trás tudo aquilo que a mente pode conceber e todas as sensações que o corpo é capaz de sentir, Dionísio ascende da multiplicidade dos fenômenos para a simplicidade de sua origem; das coisas mais diferentes da divindade àquelas mais semelhantes; dos muitos nomes que estão distantes de Deus (como pedra e ar) aos poucos que se encontram próximos dEle (como vida e bondade); até, finalmente, negar as próprias distinções entre multiplicidade e unidade, diferença e semelhança, distância e proximidade. Pois somente na “total inatividade de todo conhecimento”, deixando para trás tudo que se a mente pode conceber e perceber, é que se torna possível mergulhar na misteriosa escuridão no não-saber e, por fim, se unir ao completamente desconhecido.

### 3. Nagarjuna

Se eu tivesse alguma tese, então este erro [do qual vocês me acusam] me pertenceria. Mas eu não tenho nenhuma tese, e assim, de fato, não há nenhum erro da minha parte.

*A dissolução das controvérsias, 29*

#### 3.1 Breves considerações sobre o budismo

Antes de passar à análise da filosofia e da linguagem de Nagarjuna, é importante compreender algumas das características da doutrina budista. As categorias de pensamento e de classificação de que dispomos no Ocidente não são suficientes para apreender de modo preciso do que se trata o Budismo. Geralmente, tendemos a classificá-lo como uma religião. No Oriente, entretanto, o Budismo (assim como o Taoísmo) é visto como um *método de liberação*, como um caminho a ser seguido por aqueles que pretendem cultivar e desenvolver harmonia, paz, contentamento, compaixão e felicidade genuína.

Buda, ao contrário do que por vezes se pensa no Ocidente, não é um nome próprio, mas sim um título que se aplica ao seres que alcançam a iluminação completa. Sua tradução corresponderia a algo como "aquele que está desperto" ou "aquele que despertou". Sabe-se que, ao se referirem ao Buda, os budistas têm em mente o príncipe Sidarta Gautama, uma figura histórica que viveu no território que hoje conhecemos como Índia nos séculos VI e V a.C. Ao contrário das três grandes religiões ocidentais (Cristianismo, Judaísmo e Islã), cujas figuras centrais possuem um caráter divino e sobrenatural (ou, pelo menos, uma relação especial com o divino e o sobrenatural), o príncipe Sidarta foi um homem comum. Ele não possuía nenhum tipo de conexão exclusiva com algum reino ou divindade transcendentes, nem recebeu revelações ou escrituras de anjos ou deuses. O Buda foi um ser humano sem nenhum atributo que o diferenciasse, a princípio, de seus contemporâneos. Sua grande realização foi desenvolver novos métodos de contemplação, técnicas de meditação e de investigação da realidade que lhe permitiram compreender e lidar com a grande questão que orientava todas as suas ações: o sofrimento humano e a possibilidade de liberação desse sofrimento. Por isso, o budismo é visto no Oriente como um método de liberação. Os budistas não

estão preocupados com grandes questões metafísicas, como a existência ou não existência de Deus: sua única motivação consiste na cessação do sofrimento de todos os seres sencientes. Por esse motivo, mesmo quando se envolvem em discussões metafísicas, os budistas as conduzem mantendo em vista seu objetivo principal, a liberação do sofrimento; as questões que não contribuem para a aproximação dessa meta podem ser, portanto, ignoradas.

O Buda transmitiu seus ensinamentos oralmente, nunca tendo escrito uma palavra. Seus alunos e seguidores, no entanto, anotaram, reproduziram, espalharam e popularizaram suas ideias. O conjunto de textos produzidos e compilados durante a época em que o Buda e seus discípulos diretos viveram é conhecido como "Cânone Pali" (o pali foi a primeira língua "oficial" do budismo). Aqui, no entanto, é importante destacar mais uma diferença fundamental entre o budismo e as três grandes religiões ocidentais: enquanto no Cristianismo, Judaísmo e Islã os textos fundadores (Antigo Testamento, Novo Testamento, Pentateuco, Talmud, Alcorão...) adquiriram um caráter sagrado, inquestionável e inviolável, o Cânone Pali é encarado no budismo como um ponto de partida, um pontapé inicial para discussões que permanecem vivas e abertas até hoje. O budismo possui uma forte tradição dialética. Os debates das escrituras ocupam um tempo significativo da educação nos mosteiros: em muitas linhagens, as discussões orais ocupam cerca de cinco horas da rotina diária dos monges. Além disso, os budistas também "conversam" com os mestres e textos que os precederam. Existe no budismo um volume assombroso de textos e comentários compostos a partir das escrituras clássicas. Essa atitude investigativa, empírica, não-dogmática tem origem no próprio Buda, que, segundo Wallace (2016, p. 61), teria dito aos seus alunos:

Ó monges, assim como um ourives testa seu ouro,  
derretendo, cortando e friccionando, os sábios aceitam  
meus ensinamentos após um exame completo, e não  
apenas por devoção a mim.

Ao longo dos séculos, o budismo se fragmentou em muitas escolas e sistemas de pensamento, mas, de maneira geral, pode-se estabelecer uma divisão entre duas vertentes principais: o *Theravada* ("Doutrina dos Anciãos") e o *Mahayana*

(“Grande Veículo”)<sup>7</sup>. Dentro do *Mahayana* existem ainda algumas subdivisões, que geralmente concordam entre si no que diz respeito à doutrina budista de modo mais amplo, e discordam quanto a algumas questões específicas. A principal escola *Mahayana* leva o nome de *Madhyamaka*, (“Caminho do Meio”) e foi fundada tomando como base os escritos de Nagarjuna, em particular o *Mula-madhyamaka-karika* (*Versos fundamentais do caminho do meio*).

### 3.2 Nagarjuna e o *Mūla-madhyamaka-kārikā* [MMK]

Pouco se sabe a respeito de Nagarjuna: assim como no caso de quase todas as grandes figuras dos primeiros séculos do budismo na Índia, os relatos sobre sua vida misturam fatos históricos e feitos mágicos, biografia e hagiografia. Alguns trabalhos recentes, no entanto, indicam que Nagarjuna teria nascido em uma família de brâmanes, no sul da Índia, vivendo entre os anos 150 e 250 d.C. (Ferraro; Alves Vieira, 2016, p. 32). Diz-se também que teria sido professor na Universidade de Nalanda, o grande centro de estudos budistas que, em seu auge, abrigava mais de dez mil alunos e cerca de mil e quinhentos professores.

Para compreender a obra de Nagarjuna é preciso conhecer um pouco do cenário budista em que ele viveu. Como vimos na seção anterior, existe no budismo um poderoso componente dialético, e as discussões acerca de pontos específicos das doutrinas se davam não somente dentro dos próprios mosteiros como também entre escolas diferentes (e até rivais): muitos debates eram realizados em público, em frente a grandes plateias. Essa tradição de disputas filosóficas não se devia, na maioria dos casos, a meros conflitos de egos, à vontade de querer derrotar um adversário. Todas as linhagens budistas têm como objetivo supremo a liberação do sofrimento, e todas são unânimes em identificar sua causa principal: *avidya*. *Avidya* significa falta de visão (*a* = prefixo de negação, *vidya* = visão), manter concepções

---

<sup>7</sup> Uma das principais diferenças entre o *Theravada* e o *Mahayana* encontra-se em seu objetivo final. No caminho *Theravada*, aqueles que atingem a iluminação são chamados de *arhats*, enquanto o ápice do *Mahayana* é atingir a condição de *bodisatva*: enquanto o *arhat* chega sozinho à liberação final, o *bodisatva* faz um voto de não atingir a iluminação até que todos os seres também se iluminem (e trabalha incessantemente para esse fim). Além disso, o budismo *Mahayana* se baseia em escrituras conhecidas como *sutras*, diálogos que surgiram por volta do século I d.C. e que seriam representativos da palavra do Buda, ao passo que o budismo *Theravada* aceita como válidos apenas os escritos pertencentes ao “Cânone Pali” – compilado em concílios realizados algumas dezenas ou centenas de anos após a morte do Buda.

equivocadas a respeito da natureza da realidade. Por isso, o debate se configura como um instrumento fundamental para se atingir aquilo que no budismo se chama “visão reta”, o primeiro de oito passos no caminho para a libertação do sofrimento.

É nesse contexto que se insere o *Mūla-madhyamaka-kārikā* [MMK] (*Versos fundamentais do caminho do meio*), a principal obra de Nagarjuna. O MMK é composto por um total de 447 versos, divididos em 27 capítulos, que, em sânscrito, são chamados de *parīkṣā* (“exame crítico”, “investigação”). Cada capítulo destina-se a rebater um ponto de vista defendido por alguma escola rival e considerado falso – e, portanto, um obstáculo à liberação – por Nagarjuna. Assim, ao longo de 27 capítulos, Nagarjuna realiza, por exemplo, o “Exame das condições”, o “Exame dos elementos”, o “Exame do sofrimento”, o “Exame da realidade em si”, o “Exame do tempo”, etc. Já os versos do MMK (*kārikās*) seguem a métrica sânscrita *śloka* (que se perde na tradução para o português): 32 sílabas, separadas em quatro pés.

A linguagem do MMK é extremamente objetiva, racional, lógica e seca. É muito difícil encontrar metáforas, oxímoros ou hipérboles na obra de Nagarjuna. Ainda que os exames realizados se destinem a refutar alguma posição sustentada por uma escola rival, não há ironias, provocações nem tentativa de induzir qualquer tipo de reação emocional no leitor. O que há são proposições, teses, argumentos lógicos, objeções, perguntas e respostas, réplicas e tréplicas, tudo isso exposto por meio de versos bastante claros, e respeitando os limites impostos pela forma e pela lógica a que os debates filosóficos e religiosos aderiam na época de Nagarjuna.

No segundo capítulo do MMK, dedicado à investigação do movimento, já se pode perceber algumas das características formais da obra de Nagarjuna. Reproduzo-o abaixo não no intuito de entrar na análise filosófica sobre o fenômeno do movimento, tema ali desenvolvido, mas para ilustrar, principalmente, como o aspecto dialético do budismo aparece claramente no MMK.

2.1 Em primeiro lugar, o já percorrido não é percorrido; o ainda não percorrido não é percorrido; independente do já percorrido e do ainda não percorrido, o que está sendo atualmente percorrido não é percorrido.

2.2 Objeção: O mover-se existe ali onde há atividade; e, já que essa atividade não está nem no que já foi percorrido nem no que ainda não foi percorrido, mas, sim, no que está sendo atualmente percorrido, assim, pode-se afirmar que o mover-se está no que está sendo atualmente percorrido.

2.3 Resposta: Como, porém, poderá haver movimento para algo que está sendo percorrido, uma vez que não é concebível algo que está sendo percorrido desprovido de movimento?

(Nagarjuna, 2016, p. 40)

Como podemos ver no trecho acima, Nagarjuna enuncia sua tese e apresenta a objeção de um oponente para, então, elaborar sua resposta. Há algo em seu método dialético que talvez possa ser comparado ao de Santo Tomás de Aquino, no Ocidente. Ainda que Tomás de Aquino discorra longamente sobre os aspectos da doutrina cristã, enquanto Nagarjuna refuta seus oponentes de modo bastante conciso, uma estrutura semelhante de “tese, objeção, resposta” pode ser encontrada nas obras dos dois autores.

Outro ponto importante acerca das obras budistas é o fato de elas geralmente serem constituídas por um texto-raiz e por comentários. O texto-raiz quase sempre é escrito em versos, a fim de facilitar sua memorização; ele é extremamente conciso, e por isso requer um comentário que elucide seu sentido completo. Como o budismo está intimamente associado a uma tradição oral, em que os ensinamentos são passados de mestre para discípulo em uma linhagem que remonta ao próprio Buda, é comum que um aluno decore o texto-raiz para, em seguida, receber de seu mestre as elaborações orais. Paralelamente a essa tradição, estabeleceu-se também o costume em que grandes estudiosos budistas escrevem tratados extensos que desenvolvem os temas e as ideias dos textos-raiz. Esses comentários não são acessórios:

[...] para a inteligibilidade de um sutra, é indispensável o auxílio da literatura comentarial. Como diz o jaina Dharmasagara (século XVII), querer enfrentar um sutra diretamente, sem basear-se nos comentários, é semelhante a enfrentar com os dentes a fechadura de um cofre adamantino.

(Ferraro; Alves Vieira, 2016, p. 41)

### 3.3 A natureza da realidade em Nagarjuna: *śūnyatā* (vacuidade)

Vimos como Nagarjuna compõe sua obra como uma resposta às falsas visões de mundo sustentadas por outras escolas budistas (e também pelo jainismo e por

algumas vertentes do hinduísmo). Por isso, para entender como essas posições serão sistematicamente rebatidas no MMK, é necessário compreender também em que consistem e em quais erros incorrem.

A principal disputa entre Nagarjuna e seus adversários se encontra na questão da natureza última da realidade. Todas as doutrinas budistas operam com dois diferentes níveis de verdade: a verdade relativa (ou convencional) e a verdade absoluta (ou suprema). A primeira é aquela que experienciamos no dia a dia, na vida comum, composta pelo que o budismo chama de “aparências”. Já a segunda diz respeito à base das aparências, aos elementos que se unem para tornar manifesta a nossa experiência convencional da realidade, chamados pelos budistas de *dharmas*.

A palavra *dharma* possui mais de uma dezena de sentidos dentro do budismo: pode significar, por exemplo, o conjunto de ensinamentos do Buda, a lei universal a qual todos os seres estão submetidos, ou características, atributos e propriedades dos entes (Ferraro; Alves Vieira, 2016, p. 79). O sentido que nos interessa aqui, no entanto, é o de componente mínimo da realidade; algo similar ao átomo de Leucipo e Demócrito:

[...] os dharmas designam a realidade última à qual pode ser reduzida qualquer experiência fenomênica: coisas, pessoas, estados mentais – o conjunto de entidades da nossa visão ordinária da realidade –, analisados a fundo (através da lógica, mas também da introspecção meditativa), se revelam aglomerados de dharmas.

(Ferraro, 2016, p. 15)

A noção de dharma como o elemento último do real, defendida principalmente pelas escolas *Theravada* e *Sarvastivada*, foi considerada uma verdadeira revolução filosófica nos primórdios do budismo na Índia. E

o cerne da “revolução” que torna os dharmas noções plenamente “ontológicas” é sua concepção como existentes últimos e *supremamente* verdadeiros frente a entes fenomênicos que, ao contrário, serão considerados falsos ou apenas *convencionalmente* verdadeiros [grifos no original].

(ibidem, p. 14-15)

A principal crítica de Nagarjuna será direcionada contra a ideia de dharma como algo existente e supremamente verdadeiro. Mas, para compreendê-la, ainda

precisamos destacar um outro conceito fundamental do budismo: *svabhāva*, geralmente traduzido como “essência” ou “natureza intrínseca”. A noção de *svabhāva* atribui aos dharmas uma natureza própria, independente de outros dharmas, seres ou coisas. Todas as escolas budistas estão de acordo quanto ao fato de que os seres e fenômenos que se manifestam na percepção da realidade convencional, relativa, não possuem natureza intrínseca (*svabhāva*); todas as coisas são aparências e devem sua existência a uma rede de causas e condições infinitamente complexas que interagem entre si para fazer com que qualquer fenômeno surja. Para usar um exemplo clássico do budismo, uma planta, para existir, depende da causa “semente” e de uma variedade de condições como luz solar, ar, água, solo, nutrientes, etc. A existência da planta resulta da união de todos esses fatores; na falta de qualquer um deles, não há planta, e, por isso, diz-se que ela não possui natureza inerente, *svabhāva*. Os budistas geralmente usam a imagem do universo como uma rede de pérolas, em que o brilho de cada uma se reflete em todas as outras, para ilustrar a interdependência entre todos os fenômenos.

Assim, para as escolas *Theravada* e *Sarvastivada*, os *dharmas* seriam “entes substanciais”, dotados de natureza própria, enquanto os fenômenos que se manifestam na nossa experiência teriam existência apenas convencional e seriam “entes nominais” (Ferraro, 2016, p. 15). É nesse ponto que Nagarjuna irá se opor a essas escolas, negando a existência intrínseca, *svabhāva*, até mesmo dos dharmas, e apresentando o conceito mais importante de sua obra filosófica e um dos mais fundamentais das doutrinas budistas que lhe são posteriores: *śūnyatā* (traduzido para o português como *vacuidade*).

É justamente no contexto dessa disputa doutrinária que deve ser colocada a proposta filosófica apresentada por Nagarjuna nas suas MMK: o sentido mais imediato das 447 “Estrofes do Caminho do Meio” (ou de sua grande maioria) é o de opor-se a metafísicas que concebem a realidade em si como um conjunto de entes dotados de uma “natureza própria” e, portanto, ultimamente existentes. Assim, em oposição direta e total à noção de *svabhāva* – “essência”, que confere realidade última aos dharmas – Nagarjuna desenvolve [...] a ideia de *śūnyatā*, vacuidade dos dharmas, isto é, “ausência de *svabhāva*”: os dharmas devem, portanto, ser considerados como desprovidos de essência, logo, de realidade última. Consequentemente, no projeto filosófico nagarjuniano não há mais nenhuma distinção ontológica entre existentes primários e secundários: não apenas os fenômenos, mas também os dharmas [...] não passam de “nomes”, “convenções”, “entes [apenas] nominais”; ao invés disso, não existe nenhuma entidade que possa ser considerada como um “existente substancial”.



(Ferraro, 2016, p. 16)

A ideia de vacuidade tornou-se central ao pensamento do budismo pós-Nagarjuna, mas o vazio talvez seja também o conceito budista que mais recebeu leituras equivocadas no Ocidente. A vacuidade nagarjuniana foi recebida por aqui como uma espécie de niilismo, mas esse engano decorre da igualação do vazio ao nada, à absoluta não existência de todas as coisas, e não é esse o significado de *śūnyatā*. Nagarjuna nega apenas a existência *intrínseca, inerente, autônoma* de todos os dharmas e fenômenos. Se Kant diz que não se pode conhecer “a coisa em si”, para Nagarjuna “a coisa em si” não existe. O que existe são redes de relações, aparências que se originam de modo mútuo, interdependente e inseparável. Essa é uma das ideias mais fundamentais do pensamento budista: a *co-originação interdependente de todos os fenômenos*. A parte de trás de uma folha de papel surge simultaneamente à parte da frente; um ângulo côncavo não pode se manifestar sem um ângulo convexo. Todo o universo vem a existir dessa maneira, numa dança infinitamente complexa entre causas e condições que se afetam e se condicionam mutuamente, como na imagem da rede de pérolas.

### 3.4 Sobre a tradução de *śūnyatā* no Ocidente

Antes de passar à próxima seção, creio que cabe fazer aqui algumas breves considerações relacionadas à tradução e à importação, pelo Ocidente, de alguns termos centrais ao pensamento de Nagarjuna (e do budismo, de maneira geral), em particular a tradução de *śūnyatā*. Vimos como as escrituras budistas geralmente compõem-se de um texto-raiz seguido de comentários, e como o texto-raiz tem a característica de ser bastante curto. Além disso, os budistas têm uma certa tendência a classificar seus ensinamentos em tópicos e listas: as quatro nobres verdades; os doze elos da originação interdependente; os cinco agregados; o nobre caminho óctuplo; as quatro formas de ação, etc.

Muitos desses ensinamentos são transmitidos de forma extremamente concisa. O primeiro ensinamento do Buda após atingir a iluminação é conhecido como “As quatro nobres verdades”: a verdade do sofrimento (*dukkha*), a verdade

das causas do sofrimento (*trishna*), a verdade da possibilidade de se libertar do sofrimento (*nirvana*) e a verdade sobre o caminho para se atingir a liberação do sofrimento (*marga*). Alguma vezes, é possível que essa seja toda a informação encontrada sobre o tema em um texto-raiz: *dukkha*, *trishna*, *nirvana* e *marga*. Um outro ponto fundamental das ideias budistas, "Os 12 elos da originação interdependente" (que retomaremos no capítulo 4), pode ser transmitido da mesma maneira, em forma de lista: o primeiro elo é *Avydia* (ignorância, ou perda de visão), o segundo, *Sanskaras* (marcas mentais), o terceiro, *Alayavijnana* (consciência), o quarto, *Nama-rupa* (nome e forma), etc. Por isso, não basta ao tradutor conhecer um termo correspondente a cada um dos elos na língua-alvo (muitas vezes ele inclusive não existe e alguma solução nova precisa ser inventada): caso não tenha o conhecimento da língua, da cultura e dos ensinamentos budistas, ele corre o risco de distorcer ou deturpar uma ideia indispensável para a compreensão da doutrina.

O vazio (*śūnyatā*) de Nagarjuna foi bastante deturpado em sua chegada ao Ocidente, não tanto por uma tradução equivocada mas por uma falha de interpretação. O budismo começou a se inserir no ambiente acadêmico europeu em meados do século XVIII. Nessa época, sob a influência dos ideais iluministas, a Europa passou a se mostrar um pouco mais curiosa quanto a outras fontes de conhecimento e a voltar seus olhos para o resto do mundo. Talvez a principal figura a ter incorporado e difundido na Europa a filosofia budista tenha sido o alemão Arthur Schopenhauer (1788-1860). Schopenhauer, no entanto, submeteu as ideias budistas com as quais travou contato a um processo de domesticação, selecionando-as e editando-as de modo a reforçarem seu próprio sistema de crenças e valores. Ao se inspirar em alguns ensinamentos budistas na elaboração de seu sistema filosófico, Schopenhauer não foi além da segunda verdade do Buda, ignorando, portanto, a possibilidade da liberação do sofrimento. Para o filósofo alemão, o mundo era um lugar injusto e cruel, a vida humana era tragédia e sofrimento, e a Vontade, uma força a ser negada (Cartwright, 2010). Por isso, somente as duas primeiras verdades do Buda eram importantes para Schopenhauer.

No caso de *śūnyatā*, portanto, o problema não se encontrava em sua tradução como "vazio", mas na apropriação a que o conceito foi submetido no Ocidente, na maneira como Schopenhauer e os iluministas o compreenderam. Ao ser inserido no ambiente europeu do século XIX, em um cenário permeado por ideias niilistas, o vazio foi associado ao nada, à não-existência, e essa interpretação

contribuiu para a imagem niilista e pessimista a que o budismo, ainda hoje, é erroneamente associado. Para o budismo, no entanto, os fenômenos e eventos são *vazios de uma natureza intrínseca*, o que não quer dizer que eles não existem, mas sim que são interdependentes e indissociáveis de outros eventos, causas e condições; que só existem em relação a todos os outros fenômenos que os cercam.

Essa confusão a respeito da natureza de *śūnyatā* só veio a ser esclarecida no Ocidente quando muitos monges budistas fugiram para a Europa e para os Estados Unidos após a invasão do Tibete pela China comunista em 1959: encontrando na contra-cultura dos anos 1960 um ambiente bastante propício e receptivo a ideias novas e estrangeiras, os tibetanos passaram, então, a re-traduzir e a esclarecer os textos e conceitos-chave do budismo. Desde então, a tradução de *śūnyatā* como vazio destaca o fato de que vacuidade não significa não-existência, e sim aponta para a ausência de *existência intrínseca*, ou *inerente*, de todos os fenômenos.

### 3.5 A vacuidade e a negação absoluta de todos os pontos de vista

A motivação de Nagarjuna é o aspecto mais importante para compreendermos seu conceito de vacuidade. Como vimos em 3.2, o objetivo último do budismo é liberar os seres do sofrimento; e o sofrimento surge de se sustentar visões equivocadas sobre a natureza da realidade (*avidya*). O intuito de Nagarjuna é demonstrar que *nenhum* conceito ou categoria consegue resistir a uma investigação rigorosa; ao longo dos 27 capítulos do MMK, Nagarjuna irá combater e destruir certezas, verdades, pontos de vista e teorias sobre as mais variadas concepções da realidade.

Nagarjuna reconhece a tendência humana de formular teorias sobre a realidade e, em seguida, tomá-las como verdades absolutas. Ele define essa prática como a “‘superimposição’ de uma ‘natureza própria’, ou seja, ‘projeção’ das categorias da ‘substância’ e da ‘identidade’ sobre uma realidade que, ultimamente, não pode ser definida nesses termos” (Ferraro, 2016, pp. 17-18). Para Nagarjuna, a natureza da realidade não pode ser adequadamente descrita por nenhum conceito, termo ou teoria; ela transcende quaisquer ideias ou noções que somos capazes de conceber.

Ainda assim, o budismo está repleto de teorias e explicações a respeito de diversos fenômenos que se manifestam em nossas experiências cotidianas. Vimos,

na seção anterior, como seu principal ensinamento pode ser resumido nas quatro nobres verdades do Buda; já “os doze elos da originação interdependente” expõem em detalhes as causas do surgimento das aparências; e “os cinco *skhandas* (agregados)” discorrem sobre a composição material e mental da realidade. Por isso, a posição de Nagarjuna, de negar todas as teorias, pode parecer paradoxal dentro de uma doutrina que conta com uma infinidade de listas que procuram explicar uma imensa variedade de elementos da realidade.

Para resolver essa contradição, é preciso lembrar do aspecto essencialmente soteriológico do budismo. O Buda não estava interessado em elucidar seus discípulos a respeito das grandes questões da existência, como a origem do universo, a existência de Deus ou a vida após a morte (apesar de muitos desses pontos terem sido abordados posteriormente por grandes pensadores budistas); diz-se que, quando perguntado sobre esses assuntos, o Buda mantinha um “nobre silêncio”. Seu único intuito era liberar os seres do sofrimento, e, por isso, adaptava seus discursos de acordo com as capacidades de cada audiência. Seus ensinamentos – incluindo os mais fundamentais, como “As quatro nobres verdades” – deveriam ser encarados como “meios hábeis” (*upayas*), sendo abandonados imediatamente após atingirem seu objetivo. O próprio Buda os comparava a uma canoa utilizada para atravessar um rio: após chegar a outra margem, deve-se deixá-la para trás; caso o viajante continue a carregá-la nas costas, ela se transformará em uma limitação, um obstáculo.

É por isso que Nagarjuna alerta para o perigo de reificar o vazio, de transformá-lo em uma espécie de explicação última da realidade: “quem tomar a vacuidade como uma teoria sobre o ser enquanto ser pode ser considerado como [...] perdido e ‘incorrigível’” (apud Ferraro, 2016, p. 19). As visões equivocadas sobre a realidade (*avidya*) são a primeira causa do sofrimento, e o meio pelo qual elas operam é o apego. Através de *avidya*, nos apegamos a nossas concepções de mundo, desenvolvemos teorias sobre como as coisas são e como deveriam ser, e quando nossas teorias não batem com a realidade (o que inevitavelmente acontece) sofremos. Assim, a vacuidade de Nagarjuna

não pode de forma alguma ser considerada como uma *definição* da verdade suprema: ela é apenas [...] ‘um meio de extinção’ de todas as teorias. [...] a função de *śūnyatā* deve ser entendida como apenas *destruens*: uma ferramenta conceitual que visa

mostrar a ausência de natureza própria em todos os dharmas, logo, a inexistência última de tudo que aparece na dimensão cognitiva ordinária.

(Ferraro, 2016, p. 19)

O próprio Nagarjuna não assume nenhuma posição metafísica, nenhuma teoria sobre a realidade. Sua intenção não é combater pontos de vistas falsos a fim de substituí-los por um verdadeiro, como a vacuidade, e sim extinguir todos os pontos de vista; tirar de seus discípulos qualquer ponto de apoio sem oferecer alternativa em que possam se escorar. Toda crença “[...] deve ser superada, pois é patogênica; não ajuda a superar o sofrimento, mas, ao invés disso, contribui para criá-lo e reproduzi-lo.” Seu caminho do meio é uma “[...] recusa em comprometer-se – metafisicamente – com a afirmação e/ou a negação de qualquer coisa relativa à realidade em si” (ibidem, p. 22). *Śūnyatā* – assim como todos os ensinamentos do Buda – deve ser encarada como um meio, não um fim.

\*\*\*\*\*

Ainda que não seja examinada sistematicamente, que não haja no MMK um capítulo intitulado “Exame da linguagem” ou “Exame dos nomes”, é possível apreender, a partir de seus escritos, o pensamento de Nagarjuna a respeito da linguagem. E, de maneira nada surpreendente, a linguagem tampouco escapa de sua vacuidade: ela também é vazia.

Nagarjuna, no MMK, está sempre se dirigindo a algum adversário filosófico ou religioso, inserindo-se nas controvérsias que dominavam os debates travados por diferentes doutrinas ou escolas religiosas de sua época. Naturalmente, as discussões sobre a natureza da linguagem já faziam parte desses debates, e uma das principais correntes a que Nagarjuna se opõe ao afirmar a vacuidade da linguagem é a dos *Mimansakas*.

A teoria da linguagem proposta pelos *Mimansakas* defende que as palavras existem de modo inerente, independentes dos falantes e do contexto. Essa posição pode soar absurda, mas o *Mimansa* é uma doutrina do hinduísmo, e sua posição se justifica como uma maneira de afirmar a autoridade dos *Vedas*, as escrituras sagradas dos hindus.

Presume-se que os elementos da linguagem védica existam eternamente, sem a necessidade de um falante. Qualquer enunciado humano em particular depende, é claro, de uma instanciação fonética ou tipográfica da linguagem, mas os tipos instanciados existem *ante rem*, sem depender dos que os instanciam. Os referentes das expressões, que os Mimamsakas consideram universais eternos e imutáveis, estão relacionados a essas expressões por meio de um conjunto de relações objetivas e necessárias.

(Westerhoff, 2009, p. 189)

O debate acerca da natureza inerente ou convencional das palavras, é claro, não é exclusividade do Oriente. Uma discussão semelhante pode ser encontrada no *Crátilo*, de Platão, em que Sócrates e Hermógenes deliberam extensivamente sobre a “correção dos nomes”, ou seja, se os nomes seriam eternos, originando-se por meio de atos de criação oriundos de um “legislador” divino, ou se surgiriam de convenções mutáveis estabelecidas entre os falantes de uma língua. Mas se o diálogo de Platão termina sem resolver a disputa de modo claro em favor de um dos lados, na Índia Nagarjuna não deixa dúvidas ao rebater a posição dos *Mimamsakas*: os nomes são vazios (convencionais).

Podemos passar, agora, para a análise de alguns dos procedimentos utilizados por Nagarjuna em sua refutação extrema de qualquer teoria sobre a realidade. Iremos nos deter apenas no primeiro dos vinte e sete capítulos do MMK, “Exame das condições”, por considerá-lo já representativo das técnicas de negação empregadas por Nagarjuna.

### **3.6 O tetralema da negação**

Como visto em 3.2, o *Mūla-madhyamaka-kārikā* [MMK] é composto por 27 capítulos, cada um deles destinado a refutar alguma posição equivocada sustentada por adeptos de outras escolas do budismo (ou, em alguns casos, do hinduísmo ou do jainismo). Nagarjuna começa o MMK pelo “Exame das condições”: nesse primeiro capítulo, ele irá analisar e rejeitar a categoria de causação.

#### **I. Exame das condições**

1.1 Nunca, em nenhum lugar, são conhecíveis quaisquer entes originados a partir de si, a partir de outro, a partir de ambos, de si e de outro, e também privados de causa.

1.2 Pois a natureza intrínseca dos entes não é encontrada nas condições etc; e, apesar de a natureza intrínseca ser ausente, também sua natureza extrínseca não é encontrada nelas.

1.3 Quatro são as condições: causa, base objetiva, imediatamente antecedente e dominante; não existe uma quinta condição.

1.4 O poder causal não possui condições; mas o poder causal também não é desprovido de condições; as condições não são desprovidas de poder causal, mas elas também não possuem poder causal.

1.5 São comumente chamados “condições” aqueles entes em dependência dos quais algo é originado; mas, enquanto esse algo não for originado, como, então, eles poderiam não ser não-condições?

1.6 Uma condição não é logicamente possível nem de um objeto inexistente nem de um objeto existente. Haveria condição de que, no caso de um objeto inexistente? E para que serviria uma condição, no caso de um objeto existente?

1.7 Desde que nenhum fator último da realidade – nem existente, nem inexistente, nem existente e inexistente – leva a cabo a produção do efeito, como, então, sendo assim, é logicamente possível uma “causa produtiva”?

1.8 É ensinado que um fator último da realidade, enquanto ele é existente, está presente sem uma “base objetiva”; ora, por quem então, falar ainda em base objetiva se o fator último da realidade está privado de base objetiva?

1.9 Se os fatores últimos da realidade não são originados, sua evanescência também não é possível; em virtude disso, não é correto falar de uma “condição imediatamente antecedente” – e qual condição existiria em algo que cessou de existir?

1.10 Visto que a existência de entes privados de ser intrínseco não é encontrada, também não é possível isto: se isto é, aquilo vem a ser.

1.11 O efeito não está nas condições tomadas separadamente ou interligadas entre si. Como, pois, surgiria das condições o que não está nelas?

1.12 Ora, se esse efeito, mesmo inexistente nas condições, provém dessas condições, por que o efeito não advém também de não-condições?

1.13 O efeito é formado por condições, mas as condições não subsistem por si mesmas. Como aquele efeito que é formado por condições provém de condições que não subsistem por si mesmas?

1.14 Portanto, nenhum efeito formado por condições nem formado por não-condições pode ser estabelecido, e, já que o efeito não existe, como haveria condições e não-condições?

Aqui quero aproveitar a proximidade do texto de Nagarjuna para destacar, mais uma vez, a ausência de metáforas, hipérboles, oxímoros, alegorias e imagens poéticas. Vemos, em vez disso, a enunciação de proposições, teses, e de sua comprovação ou refutação por meio de argumentos e causas estritamente lógicos. No primeiro capítulo do MMK, já é possível identificar a maioria dos recursos

utilizados por Nagarjuna para negar os pontos de vista de seus oponentes. Como seu objetivo principal é rebater as concepções falsas acerca da realidade defendidas por outras doutrinas religiosas e filosóficas, Nagarjuna segue à risca as regras de debate e a lógica vigentes na Índia dos séculos II-III d.C, respeitando, por exemplo, o princípio da não-contradição, defendido no Ocidente por Aristóteles (Ferraro, 2017, p. 32). E as “condições” se mostram como uma categoria bastante adequada para abrir sua obra e dar início a sua série de negações: se no budismo todas as coisas se originam a partir de uma combinação complexa de causas e condições, ao refutar a existência das condições Nagarjuna abre caminho para contestar, posteriormente, o surgimento de uma imensa variedade de fenômenos.

Os budistas são bastante rigorosos e lógicos quanto às classificações que estabelecem nos mais diversos campos de estudo. Seja na descrição da realidade, na explicação da natureza da mente ou na exposição de regras lógico-argumentativas válidas em um debate, as distinções traçadas entre as categorias costumam ser muito precisas. Aqui, é preciso destacar a diferença entre dois tipos de negação utilizados nas discussões budistas: a negação implicativa, ao refutar uma posição, acarreta a afirmação do seu contrário (negar  $x$  implica não- $x$ ); e a negação não implicativa, por sua vez, simplesmente nega uma afirmação, sem, com isso, assumir qualquer outra posição (negar  $x$  não implica não- $x$ ). Nagarjuna, ao longo do MMK, recorre, de maneira geral, à negação não implicativa.

Já nas primeiras linhas de *Versos Fundamentais do Caminho do Meio* [MMK], Nagarjuna emprega aquela que talvez seja a sua mais conhecida técnica de negação: o tetralema, ou a refutação dos quatro extremos. “Nunca, em nenhum lugar, são conhecíveis quaisquer entes originados a partir de si, a partir de outro, a partir de ambos, de si e de outro, e também privados de causa” [MMK 1.1]. O tetralema consiste em contestar as quatro posições possíveis que qualquer argumento pode assumir (Ferraro; Alves Vieira, 2016, p. 91):

- (1)  $x$
- (2) não- $x$
- (3)  $x$  e não- $x$
- (4) nem  $x$  e nem não- $x$

Assim, no primeiro verso do MMK, Nagarjuna refuta as quatro possibilidades de originação dos entes: “a partir de si” ( $x$ ), “a partir de outro” (não- $x$ ), “a partir de ambos, de si e de outro” ( $x$  e não- $x$ ) e “privados de causa” (nem  $x$  e



nem não-x). Ao rejeitar a conclusão de que os entes sejam auto-originados, Nagarjuna descarta também, em seguida, a posição contrária (a hetero-originação), a combinação das duas teorias e, por último, a negação de ambas.

As quatro posições acima não são negadas no MMK somente por representarem todas as possibilidades de originação dos entes. É importante lembrar, mais uma vez, que Nagarjuna escreve em resposta às posições equivocadas que circulavam nos meios filosóficos da Índia em sua época, e cada uma dessas quatro teorias era sustentada por pelo menos uma escola rival. Como a segunda hipótese (hetero-originação) era a mais difundida entre as escolas budistas naquele tempo, Nagarjuna e seus comentadores se empenham mais para refutá-la, em comparação com as outras três. Já a última possibilidade, menos popular e mais absurda, é descartada sem tanto esforço.

Como vimos em 3.2, as obras budistas geralmente são compostas por textos-raiz e comentários. Os textos-raiz, a fim de facilitar a memorização, são extremamente concisos e *requerem* elucidação por meio dos comentários. Por isso, Nagarjuna, no primeiro verso, nega as quatro possibilidades de orientação mas não discorre sobre suas causas. É possível que ele tenha oferecido explicações orais aos seus alunos, mas os budistas de séculos posteriores precisaram recorrer aos escritos de seus mais famosos comentadores, como Buddhapālita <sup>8</sup>(470-550 d.C.), Bhāviveka <sup>9</sup>(500-570 d.C.) e Candrakīrti <sup>10</sup>(600-650 d.C.).

Assim, são os comentadores que destrincham o sentido dos versos de Nagarjuna. A primeira teoria, do auto-surgimento, consiste

[n]o poder que um ente possui de produzir um efeito a partir de sua própria essência [...]. A existência potencial do efeito na causa faz com que ambos, causa e efeito, sejam considerados como dois momentos de uma só e mesma substância: a existência potencial do efeito (causa) torna-se existência efetiva e atual (efeito), de tal modo que o efeito é causado por si mesmo [...].

(Ferraro; Alves Vieira, 2016, p. 103)

Mas se a causa já contém em si o efeito, então pode-se dizer que ele, de algum modo, já existe, e nada de novo realmente surge. Como diz Candrakīrti, “Se

<sup>8</sup> *Comentários aos versos fundamentais do caminho do meio, compostos pelo mestre Buddhapālita.*

<sup>9</sup> *Esclarecimento da sabedoria, comentários [aos versos] fundamentais do caminho do meio.*

<sup>10</sup> *Introdução ao caminho do meio.*

fenômenos emergem a partir deles mesmos, nada é ganho.” Ou, nas palavras de Buddhapālita, “os entes não surgem, de forma alguma, a partir de si mesmos, pois assim sua produção seria inútil” (ibidem, p. 104). Além disso, no caso da auto-originação, umas de duas alternativas teria que ser verdadeira: (1) o efeito, como “pura atualidade” da causa, esgotaria sua potencialidade e nada mais poderia causar; nada teria a possibilidade de vir a surgir em sequência; ou (2) haveria uma “contínua e ininterrupta produção do efeito [...] Assim sendo, ‘sementes reproduzir-se-iam até o fim dos tempos’.”

Aqui não está mais em jogo a ideia de uma causa que se esgota no efeito, do qual, portanto, nada mais surgirá. O argumento, agora, procura extrair todas as consequências (mesmo as mais paradoxais) [...]: (a) se o efeito é necessariamente produzido pela causa; (b) se uma causa específica (por exemplo, o fogo) não produz necessariamente nada diferente do que o seu específico efeito (por exemplo, o calor); e (c) se a causa produz o efeito a partir de e por si mesma, então é também plausível admitir que o efeito já presente na causa nunca deixará de ser produzido, pois tanto a presença potencial do efeito na causa quando a inexorável necessidade do ato de autocausação não poderão fugir à intrínseca necessidade que lhes é própria: a necessidade incessante de produzir o efeito.

(Ferraro; Alves Vieira, 2016, p. 105)

A segunda possibilidade de surgimento dos entes negada no tetralema de Nagarjuna é a heterocausação. Aqui é importante retomar o conceito de alteridade do MMK: diz-se que um ser é diferente do outro quando cada um deles é dotado de *svabhāva*, de natureza própria, inerente (e vimos como Nagarjuna nega a noção de *svabhāva* através da vacuidade de todos os dharmas). A teoria do surgimento de um ente a partir de outro pressupõe que eles sejam dotados de existência intrínseca, e o aparecimento de novos entes seria justificado por meio das relações que estabelecem uns com os outros. Nessa hipótese, o efeito não existiria previamente na causa, como na teoria da autocausação; “o novo ente, o efeito [...] não preexistia [...] antes de sua efetiva entrada na existência [...] Há, ao contrário, [...] uma passagem do não ser (*asat*) ao ser (*sat*) no momento em que o novo ente é levado a efeito” (ibidem, p. 109). O efeito seria uma emergência inteiramente nova.

A primeira objeção levantada contra a hipótese do heterosurgimento dos entes deriva do fato de eles serem compostos por *svabhāva*, por uma natureza intrínseca. Causa e efeito demandam uma relação de dependência, em que o efeito

estaria subordinado à causa. Mas se cada ente for possuidor de uma natureza inerente, “não há sentido em falar em relação de causa e efeito, pois o efeito já existe, por assim dizer, ‘em seu próprio lado’ de forma absolutamente espontânea e independente”; não há porque considerar o surgimento dos entes “se sua existência já está garantida em virtude de uma natureza intrínseca” (ibidem, p. 111).

Além disso, se cada ente possuísse uma natureza inerente, não seria possível diferenciar causas de *não causas*: ambas seriam igualmente válidas para justificar a existência de um efeito. Se fossem dotados de *svabhāva*, o fogo e o calor, por exemplo, representariam uma relação de causa e efeito tão adequada quanto a neve e o calor, uma vez que

[o] fogo [seria] tão outro e diferente em relação ao calor quanto a neve também o é. Ora, se o fogo tem uma natureza intrínseca, é outro em relação ao calor e é causa do calor, por que, então, a neve, possuidora de semelhante natureza [intrínseca] e sendo outra em relação ao calor, também não seria causa do calor?

(Ferraro; Alves Vieira, 2016, p. 110)

A terceira negação do tetralema é resolvida de modo mais breve por Nagarjuna e seus comentadores. As escolas que defendem esse ponto de vista afirmam que o surgimento dos entes se dá pela união entre autocausação e heterocausação. Assim, “[...] um broto é originado [de ambos]: de fatores causais (*kāraṇa*) que são distintos [dele] e [de um fator causal] que não é distinto [dele].” (ibidem, p. 113). Mas, para Nagarjuna, Buddhapālita, Bhāviveka e Candrakīrti, a junção de duas explicações deficientes não pode resultar em uma justificativa eficiente. Todas as falhas contidas nas duas primeiras teorias ainda se mantêm: “a soma de duas hipóteses falsas não resulta em uma terceira hipótese verdadeira” (ibidem, p. 114).

A quarta e última hipótese afirma que os entes são produzidos sem a intervenção de uma causa. No entanto, se essa teoria fosse válida, qualquer efeito poderia resultar de qualquer causa e o mundo se tornaria incompreensível. Como dizem alguns exemplos clássicos do budismo, um broto de cevada seria capaz de se originar de um grão de aveia, ou uma flor de lótus poderia surgir no céu. Buddhapālita observa: “entes não surgem sem causa, porque ocorreria a consequência indesejável de que qualquer coisa sempre teria origem de qualquer coisa” (ibidem, p. 115). Se assim fosse, a experiência dos seres seria totalmente desprovida de explicação e de sentido.

Esta breve análise passa longe de exaurir as implicações do primeiro verso do MMK (“Nunca, em nenhum lugar, são conhecíveis quaisquer entes originados a partir de si, a partir de outro, a partir de ambos, de si e de outro, e também privados de causa”). Os comentários escritos em resposta à obra de Nagarjuna destrincham essas linhas iniciais de modo ainda mais detalhado, oferecendo muitos outros motivos, além dos expostos acima, para reforçar a negação de cada uma das quatro hipóteses a respeito da originação dos entes. E esse é apenas um dos diversos tetralemas de Nagarjuna. Assim, o intuito desta seção não foi o de realizar um estudo completo do verso de abertura (existem livros inteiros dedicados a essa tarefa), mas, sim, apresentar um dos principais recursos de negação a que Nagarjuna recorre em sua obra e ilustrar a dinâmica entre texto-raiz e comentários dos cânones budistas.

### 3.7 Outras técnicas de negação

Antes de passar para o próximo capítulo da dissertação, quero me deter por um momento em três outros recursos de negação utilizados por Nagarjuna ao longo do MMK, que já podem ser observados no (ou inferidos a partir do) primeiro capítulo, “Exame das condições”: (1) regresso *ad infinitum*; (2) princípio das contrapartes coexistentes e (3) argumento dos três tempos. Esses três raciocínios encontram-se presentes nos versos quatro, cinco e seis do capítulo inicial; por isso, reproduzo-os mais uma vez abaixo:

1.4 O poder causal não possui condições; mas o poder causal também não é desprovido de condições; as condições não são desprovidas de poder causal, mas ela também não possuem poder causal.

1.5 São comumente chamados “condições” aqueles entes em dependência dos quais algo é originado; mas, enquanto esse algo não for originado, como, então, eles poderiam não ser não-condições?

1.6 Uma condição não é logicamente possível nem de um objeto inexistente nem de um objeto existente. Haveria condição de que, no caso de um objeto inexistente? E para que serviria uma condição, no caso de um objeto existente?

As condições constituem a primeira das muitas categorias que serão refutadas nos *Versos fundamentais do caminho do meio*. Em 1.3, Nagarjuna elenca os quatro tipos

de condições possíveis (causa, base objetiva, imediatamente antecedente e dominante), e os versos 1.7, 1.8, 1.9 e 1.10 são dedicados a negar a existência de cada uma delas. Em 1.4, no entanto, Nagarjuna nega a noção de poder causal (*kriyā*), que havia sido criada por uma escola oponente a fim de justificar o aparecimento dos entes. Se os entes não podem surgir das condições, as condições, então, se unem e constituem o poder causal, que, por sua vez, seria o responsável pela criação dos seres. Bhāviveka, para ilustrar o conceito de *kriyā*, “cita o caso do cozimento do arroz, que deriva não diretamente de condições como a panela, a água, o fogo, etc., mas do ‘poder causal’ que o conjunto dessas condições produz” (Ferraro, 2016, p. 87). No entanto, os problemas apresentados na seção anterior, referentes à autocausação ou a heterocausação (ou à soma e à ausência de ambos), se mantêm com relação ao poder causal. Caso *kriyā* estivesse contido nas condições, estaríamos diante das dificuldades da autocausação; e caso fosse heterogêneo no que diz respeito às condições, cairíamos nos obstáculos representados pela teoria da heterocausação. Assim, “se, para explicar a relação entre *a* e *b*, recorro ao elemento intermediário *c*, em seguida, para explicar a relação entre *a* e *c*, eu precisarei de um elemento *d*, intermediário entre os próprios *a* e *c* [...]” (Ferraro; Alves Vieira, 2016, p. 144), numa cadeia de causação que acabará por se estender *ad infinitum*. Esse é um dos raciocínios utilizados por Nagarjuna e seus comentadores para refutar não apenas a noção de poder causal como também a existência de alguns outros conceitos defendidos por escolas rivais.

A argumentação no MMK 1.4 parece sofrer de um problema lógico de circularidade: Nagarjuna nega a existência e a inexistência de poder causal nas condições, assim como a existência e a inexistência de condições no poder causal. Essa circularidade, no entanto, não é fortuita ou sem sentido. Aqui, é preciso lembrar de um dos pontos mais importantes da doutrina de Nagarjuna, que vimos nas seções 3.3 e 3.5 desta dissertação: a co-originação interdependente. Todos os fenômenos surgem *em dependência* uns dos outros, assim como a parte da frente de uma folha de papel não pode surgir sem a parte de trás. Portanto, no MMK 1.4, Nagarjuna demonstra “a originação dos entes a partir da causação recíproca de ‘contrapartes existentes’ – que para o surgimento de um ente *x* não há outra explicação que o surgimento do ente *y*, que, por sua vez, depende de *x*” (Ferraro, 2016, p. 88): é assim que Nagarjuna refuta a ideia de natureza intrínseca dos fenômenos (*svabhāva*) e comprova a vacuidade (*śūnyatā*) da realidade. E assim

como todos os fenômenos são vazios de natureza inerente e devem sua existência à combinação de uma variedade de fatores, causas e condições, para Nagarjuna nenhum conceito é dotado de “autonomia epistemológica”; qualquer ideia se manifesta a partir de suas “contrapartes conceituais”. Assim, “a ideia de  $x$ , p. ex., existe somente a partir da ideia de  $não-x$ , ou, em alguns casos, de  $y$ . Por sua vez,  $não-x$  (ou, quando o caso,  $y$ ) apenas existe por causa de  $x$ . Em outras palavras, os conceitos de  $x$  e  $não-x$  surgem ou se cooriginam em dependência recíproca” (ibidem, p. 26). Desse modo se explica a técnica da negação por meio do princípio das contrapartes coexistentes.

O argumento dos três tempos é um dos mais utilizados por Nagarjuna ao longo dos 27 capítulos do MMK, e nos versos 1.5 e 1.6 já é possível vislumbrá-lo pela primeira vez. Toda relação de causa e efeito entre dois entes só pode se encaixar em uma de três possibilidades temporais: (1) a causa é anterior ao efeito; (2) a causa é posterior ao efeito; (3) a causa é concomitante ao efeito. Em 1.5, Nagarjuna recusa a primeira hipótese, e para entender seu raciocínio é preciso recorrer mais uma vez ao princípio das contrapartes coexistentes: causa e efeito existem em dependência recíproca; se um efeito ainda não se manifestou, não se pode dizer que sua causa já existe. “Haveria condição de que, no caso de um objeto inexistente?” [MMK 1.6], pergunta Nagarjuna no sexto verso. A segunda possibilidade, de uma causa posterior ao efeito, mostra-se absurda, e é refutada na pergunta final em 1.6: “E para que serviria uma condição, no caso de um objeto existente?” [MMK 1.6]. Se o efeito já existe, qual seria a utilidade da causa? Já o terceiro caso, da concomitância entre causa e efeito, pressupõe um momento em que o efeito se encontra em *processo de produção*, e, nesse instante, poderia fazer sentido dizer que ambos existem. Mas os entes não passam da não-existência para a existência gradualmente: diz-se que algo existe ou não. “[U]m ente em processo de produção é um ente, de fato, existente, embora de forma embrionária ou incompleta” (Ferraro; Alves Vieira, 2016, p. 141). Assim, o ser que ainda não veio a existir se encaixa na possibilidade (1), da causa que antecede o efeito, já refutada por Nagarjuna, enquanto o ser que já veio a existir não tem necessidade de uma causa que o produza (mais uma vez: “E para que serviria uma condição, no caso de um objeto existente?” [MMK 1.6]). Portanto, a terceira relação temporal se mostra tão inviável quanto as duas primeiras.

\*\*\*\*\*

Os *Versos fundamentais do caminho do meio*, na verdade, não se iniciam no capítulo 1, “Exame das condições”, mas na dedicatória ao Buda, reproduzida abaixo:

**Versos introdutórios**

Saúdo o perfeitamente desperto, melhor dos oradores, que ensinou – como benéfica pacificação do pensamento dicotômico – a cooriginação dependente, que é sem cessação e *sem originação*, sem aniquilação e sem eternidade, sem identidade e sem diferença, sem vir e sem ir [grifo meu.]

A causa do sofrimento dos seres foi identificada pelo Buda como *avidya* – a teia de teorias, ideias, conceitos, suposições e opiniões, sobrepostas à realidade, que assumimos como verdadeiras. Se a motivação de Nagarjuna é ajudar os seres a se livrar do sofrimento, ele precisa negar todos os pontos de vista a respeito da natureza da realidade. Para atingir tal fim, Nagarjuna, não por acaso, resolve começar com a negação das ideias sobre a causalidade. No primeiro capítulo do MMK, ao refutar as causas e condições responsáveis pelo surgimento dos entes, Nagarjuna está, ao mesmo tempo, elaborando também a segunda das oito características da cooriginação dependente expostas nos versos introdutórios, o conceito de não-originação: pois

refutando a categoria da causação, a ideia de originação torna-se insustentável. [...] Assim, pôr em questão a causação, logo, a ideia do surgimento das coisas em dependência de outras coisas, constitui um primeiro, crucial desafio ao que pode ser considerado como a verdade ordinária.

(Ferraro, 2016, p. 79)

Por isso, se a intenção de Nagarjuna é dismantelar a teia de confusão responsável por manter os seres presos ao sofrimento, o “Exame das condições” se mostra como o ponto de partida ideal.

## 4. Dionísio, Nagarjuna e paralelos

É bastante provável que na história do pensamento humano os desenvolvimentos mais fecundos ocorram, não raro, naqueles pontos para onde convergem duas linhas diversas de pensamento. Essas linhas talvez possuam raízes em segmentos bastante distintos da cultura humana, em tempos diversos, em diferentes ambientes culturais ou em tradições religiosas distintas. Dessa forma, se realmente chegam a um ponto de encontro – isto é, se chegam a se relacionar mutuamente de tal forma que se verifique uma interação real –, podemos esperar novos e interessantes desenvolvimentos a partir dessa convergência.

Werner Heisenberg

Vimos na introdução desta dissertação como muitos discursos e métodos de investigação surgiram ao longo dos séculos com o intuito de responder a circunstâncias em que os limites da linguagem se fazem sentir de modo radical. Neste trabalho, restringi a análise desses problemas ao método religioso-filosófico, mostrando, por meio da exposição das obras de dois autores oriundos de culturas bastante distintas, duas maneiras diferentes de abordá-los. Agora, neste capítulo, pretendo traçar algumas comparações entre as obras de Dionísio Areopagita e Nagarjuna, com foco em seus procedimentos de negação. Expandindo um pouco o escopo da investigação, estabeleço paralelos entre suas ideias, desenvolvidas há quase dois milênios, e, por um lado, algumas descobertas da física do século XX e, por outro, o conceito de *khôra*, assim como retomado dos gregos por Jacques Derrida. As comparações não serão feitas com o objetivo de avaliar se um método de investigação se mostra mais ou menos eficiente em relação a um outro; não se trata de defender uma suposta superioridade do pensamento oriental sobre o ocidental, ou vice-versa, ou as ideias da física quântica, por exemplo, como uma legitimação dos conceitos de Nagarjuna. O intuito aqui será apenas estabelecer pontos de contato, possibilidades de diálogo, de troca, entre sistemas de pensamento tão distintos quanto o cristianismo, o budismo, a física quântica e a filosofia do século XX.

### 4.1 Dionísio e Nagarjuna

#### 4.1.1 Deus e *śūnyatā*



Dionísio Areopagita e Nagarjuna tentam falar sobre a realidade última de maneiras diferentes, e os principais termos que os dois usam a fim de atingir esse objetivo representam um bom ponto de partida para tentar estabelecer algumas comparações entre eles: enquanto Deus (*théos*) é a figura central no pensamento de Dionísio, em Nagarjuna o conceito mais fundamental é a vacuidade (*śūnyatā*).

Nos capítulos 2 e 3 desta dissertação, vimos como tanto Dionísio quanto Nagarjuna negam todas e quaisquer características que possam ser atribuídas a Deus, no caso do primeiro, e ao vazio, no segundo. Mas ainda que o resultado final possa apontar para uma direção semelhante, para uma total incapacidade de se referir à natureza última da realidade, o ponto central ao redor do qual a filosofia de cada um deles orbita acaba por determinar direções e processos que darão origem a sistemas de pensamento e técnicas de negação bastante distintos.

O elemento apofático da linguagem está sempre em interação com o catafático. A fim de negar um conceito, é preciso antes afirmá-lo, trazê-lo à mente, e esse primeiro ato, anterior à negação, já é responsável por direcionar o pensamento para um determinado caminho. Dizer que Deus é ininteligível, inconcebível e inefável, que está além da existência e da não-existência, não equivale a permanecer em silêncio e nada afirmar a seu respeito. Ainda que posteriormente refutados, os conceitos de inteligibilidade, existência, inefabilidade e até mesmo de Deus aparecem e apontam a mente para diferentes direções. Não é por acaso que os atributos negados a respeito de Deus se repetem ao longo da tradição neoplatônica – em Plotino, Proclo e muitos outros filósofos – até Dionísio: bondade, unidade, justiça, amor, beleza, existência, inteligibilidade, etc. A negação dessas afirmações não as anula totalmente: “[a] negação não é um tipo de máquina de ficção científica que faz com que as coisas desapareçam ou evaporem completamente. O negativo e o positivo são interdependentes” (Mortley, 1986b, p. 251). Agostinho, em suas *Confissões*, por exemplo, compara Deus a um perfume que não é inteiramente dispersado pelo vento, ou a um gosto que permanece na boca; e mesmo negando essas duas imagens, “a aura do conceito positivo permanece” (ibidem, p. 251).

Assim, ao aludir à realidade última, à causa de todas as coisas, pelo nome *Deus*, Dionísio traz à mente também uma variedade de conceitos que – historicamente, na tradição greco-romana/judaico-cristã da qual é herdeiro e na qual

sua teologia mística se insere – estão intimamente associados à noção de divindade. Ainda que posteriormente venha a negar qualquer concepção e imagem divinas, seus pensamentos e atitudes já se voltaram para um caminho de entrega, devoção, adoração, louvor, purificação, hierarquia, ascensão e união com Deus. Nagarjuna, ciente das implicações decorridas do uso de palavras já previamente impregnadas de significados e associações, resolve cunhar seu próprio termo para se referir à natureza última da realidade: *śūnyatā*, vacuidade. Mesmo tendo buscado a palavra mais vazia de alusões e referências que conseguisse encontrar, Nagarjuna estava consciente a respeito dos riscos de reificar a própria vacuidade em um conceito fixo, congelado, e, por isso, advertiu, em passagem já citada: “quem tomar a vacuidade como uma teoria sobre o ser enquanto ser pode ser considerado como [...] perdido e ‘incorrigível’” (Nagarjuna, 2016, p. 19).

Por isso, ainda que Dionísio e Nagarjuna façam uso de uma série de negações na tentativa de compreender a natureza última da realidade, os tipos de negação a que recorrem são consideravelmente distintos. Dionísio, herdeiro de uma tradição impregnada de imagens e metáforas bíblicas e gregas, emprega alguns recursos linguísticos destinados a refutar precisamente imagens e metáforas; já Nagarjuna, inserido em um cenário de debates lógico-filosóficos rigorosos, se utiliza de um raciocínio minucioso a fim de derrubar as visões de mundo equivocadas sustentadas por seus oponentes.

De igual modo, os contextos em que se inserem acabam por influenciar as diferenças formais entre seus escritos. O cristão Dionísio não quer apenas falar de Deus ou compreendê-Lo, mas também louvá-Lo, unir-se a Ele, e, para isso, compõe hinos. Vimos como o hino evoca a presença de um outro, como Dionísio, dessa maneira, se aproxima de Deus. Assim, o Areopagita se dirige a Ele diretamente, e sua obra está permeada de emoção: há, em MT, louvores (“Trinity!! Higher than any being, / any divinity, any goodness!” [MT 997A]), súplicas (“Lead us up beyond unknowing and light” [MT 997A]) e orações (“For this I pray” [MT 997B]; “I pray we could come to this darkness so far above light!” [MT 1025A]). Esse tipo de emoção não tem lugar no MMK. Nagarjuna, como já se disse, escreve em versos; no entanto, ao contrário dos poetas, que podem empregá-los para compor belas imagens, evocar paisagens e situações, contar histórias ou despertar emoções, o motivo pelo qual o budista recorre aos versos é de natureza mais prática: facilitar a memorização de seus argumentos. Em uma tradição em que os ensinamentos

budistas eram, em grande parte, transmitidos oralmente de mestre para aluno, a composição de textos em verso se apresenta como uma alternativa, acima de tudo, pragmática.

#### 4.1.2 Dionísio e a negação de metáforas

Para entender a negação de metáforas em Dionísio, vamos partir da série de refutações a respeito de Deus que o Areopagita tece nos capítulos quatro e cinco de MT. Já vimos como Dionísio divide os elementos que serão negados em dois grupos, os perceptíveis e os conceituais. Assim, Deus não pode ser descrito em termos de forma, quantidade, toque, percepções sensoriais, etc., nem em termos de mente, vida, bondade, verdade, igualdade, etc.

Aqui, é importante destacar dois aspectos com relação à linguagem de Dionísio. Primeiro, a diferença entre negação e apófase. As negações fazem parte dos discursos humanos assim como as afirmações, e a mera linguagem negativa não é mais apofática do que a afirmativa. Como Dionísio repete algumas vezes em seus escritos, Deus está além de quaisquer afirmações e negações (“[...] the cause of all is beyond every denial, beyond every assertion” [MT]). O discurso apofático, negando tanto afirmações quanto negações, procura indicar a insuficiência linguística em lidar com determinadas questões e apontar para aquilo que se encontra além dos limites da linguagem.

O segundo ponto a ser ressaltado diz respeito à distinção fundamental entre uma imagem negativa e a negação de uma imagem. A tradição apofática está repleta de imagens negativas em oposição a imagens positivas: silêncio e fala, escuridão e luz, ignorância e conhecimento, etc. Mas

[...] existe uma grande diferença entre a estratégia de *proposições negativas* e a estratégia de *negar proposições*; entre *imagens negativas* e a *negação de imagens*. O primeiro elemento de cada um desses pares pertence ao catafático na teologia, enquanto apenas o segundo faz parte da estratégia apofática.

(Turner, 1995, p. 35)

Turner entende que todos os nomes perceptíveis e muitos dos nomes conceituais negados por Dionísio nos capítulos quatro e cinco de MT devem ser tomados como

imagens, metáforas, e não como verdades literais sobre Deus; e, por isso, sua negação demanda estratégias próprias.

Ao negar atributos como peso, forma, quantidade e percepções sensoriais a respeito de Deus, parece óbvio que Dionísio emprega esses termos em sentido metafórico; sua teologia é por demais sofisticada para tomá-los literalmente. De acordo com a lógica de negação elaborada por Aristóteles séculos antes, negar uma característica quer dizer, ao mesmo tempo, afirmar o seu contrário: “[...] basta um ou outro termo, em um par de contrários, para conhecer a si mesmo e seu contrário” (*De Anima*, 411a). Para recorrer a um exemplo clássico, o conhecimento do significado da frase “Há um gato sentado no tapete” resulta também no conhecimento do que significa a sua negação, “Não há gato algum sentado no tapete”. Assim, se os nomes perceptíveis de Deus, aplicados e refutados por Dionísio, fossem empregados em sentido literal, a negação do atributo “vida” implicaria na verdade do atributo “morte”; refutar o “peso” acarretaria na “leveza”; a “bondade” na “maldade, etc.

Assim, podemos assumir que os nomes perceptíveis e conceituais de Deus são empregados por Dionísio como metáforas, e o tipo de negação a que o Areopagita recorre não é o mesmo usado para verdades literais, ou seja, a simples oposição de atributos contrários. Como o próprio Dionísio diz ao final do segundo parágrafo de MT, “we should not conclude that the negations are simply the opposites of the affirmations [...]”. Turner (1995, p. 37) observa que o sucesso das metáforas em transmitir conceitos verdadeiros consiste *na pressuposição de que elas sejam falsas sob um ponto de vista literal*. Assim, ao dizer “Deus é uma rocha”, é possível atribuir-lhe tanto o atributo de “inanimado” como também de durabilidade, confiança, de uma estabilidade não possuída pelos seres vivos. Mas o sentido de inanimado, de ausência de vida, deve ser tomado como *metafórico*, da mesma maneira que as características de durabilidade, confiança e estabilidade derivadas de “Deus é uma rocha”. Afinal, se a verdade da metáfora pressupõe a falsidade da afirmação literal, e se o aspecto inanimado de Deus é verdadeiro em um sentido metafórico, então ele não pode ser *literalmente* uma verdade. Por isso,

não se nega uma metáfora negando-se sua falsidade literal. O que nega uma metáfora é somente uma outra metáfora. O enunciado que nega a metáfora “Deus é uma rocha” é a *metáfora* “Deus é um ser vivo” [“God is alive”]. E o que nega “Deus é um ser vivo” não é a afirmação literal “Deus não é um ser vivo”, e sim a *metáfora* “Deus é

uma rocha”. As metáforas se negam enquanto metáforas, assim como “Deus é escuridão” é uma metáfora negativa em relação a “Deus é luz”.

(Turner, 1995, p. 37)

Mas enquanto dois enunciados literais contrários não podem ser afirmados simultaneamente (não é possível dizer que algo seja, literalmente, ao mesmo tempo, existente e não-existente, claro e escuro, falso e verdadeiro), o uso em conjunto de duas metáforas contraditórias aponta para o fato de que nenhuma delas é capaz de dar conta da realidade que tentam capturar. Assim, resgatando a imagem da “escuridão brilhante” (“brilliant darkness”) trazida por Dionísio nas primeiras linhas de MT,

[p]odemos dizer, metaforicamente, “Deus é luz” a fim de expressar algo a respeito de Deus. Podemos dizer, metaforicamente, “Deus é escuridão” a fim de expressar algo oposto ao que foi transmitido pela primeira metáfora. E podemos dizer, metaforicamente, “Deus é uma escuridão brilhante” a fim de expressar algo do fracasso que existe nas duas metáforas ao tentar representar o que é Deus.

(Turner, 1995, p. 38)

Através da combinação de metáforas contraditórias, da negação simultânea de duas imagens opostas (e não simplesmente por meio do uso de imagens negativas), Dionísio aponta para a insuficiência da linguagem quando se trata de especular sobre a natureza última da realidade. Deus está além de afirmações e negações, de enunciados literais e metafóricos; mas, ainda que não sejam capazes de executar plenamente a tarefa de dar conta da natureza de Deus, talvez as imagens se mostrem, ainda assim, como um meio mais adequado na tentativa que Dionísio empreende ao tentar se referir ao transcendente.

Vimos, no capítulo dois desta dissertação, como, para Dionísio, Deus, ao mesmo tempo que está além de todos os nomes, também pode ser expresso por todos os nomes; como Ele é totalmente imanente e transcendente; como está além da unidade e da dualidade dos opostos. Aqui, pode ser oportuno um paralelo com a poesia. Para Octávio Paz (2012, p. 106-7), a imagem poética “viola as leis do pensamento”, e “não apenas proclama a coexistência dinâmica e necessária dos opostos, mas sua identidade final”. E ele acrescenta:

O poeta nomeia as coisas: isto são penas, aquilo são pedras. E de repente afirma: as pedras são penas, isto é aquilo. Os elementos da imagem não perdem o seu caráter concreto e singular: as pedras continuam sendo pedras, ásperas, duras, impenetráveis, amarelas de sol ou verdes de musgo: pedras pesadas. E as penas, penas: leves. Essa imagem resulta escandalosa porque desafia o princípio da contradição: o pesado é o leve. Ao enunciar a identidade dos opostos, atenta contra os fundamentos do nosso pensar.

(Paz, 2012, p. 105)

A operação do poeta, que confunde as distinções entre os opostos, que desafia o princípio da contradição e que iguala pedras a penas, o pesado ao leve, ao mesmo tempo em que preserva suas características essenciais de peso e leveza, se assemelha às imagens empregadas por Dionísio, como a escuridão brilhante (“the brilliant darkness”) ou a sombra profunda em meio a qual se derrama uma luz esmagadora (“Amid the deepest shadow / they pour overwhelming light”). Se Deus transcende a linguagem enquanto simultaneamente se manifesta por meio dela, as imagens que borram as distinções rígidas entre os opostos, que “violam as leis do pensamento”, talvez se apresentem como os recursos linguísticos que chegam mais perto daquilo que não se deixa aproximar.

#### 4.1.3 Nagarjuna e a negação de proposições

Se o pensamento de Dionísio se insere em uma tradição que recorre a uma grande variedade de nomes, imagens e metáforas para falar de Deus e da natureza fundamental da realidade, o de Nagarjuna pertence a um contexto de discussões filosóficas intensas, composto por rigorosas regras de debate, definições precisas de termos e categorias lógicas, e investigações profundas sobre os aspectos mais ínfimos da realidade. Por isso, enquanto Dionísio “limpa” o caminho para a união com Deus por meio da negação de metáforas, Nagarjuna procura desfazer a confusão que recobre o real (*avidya*) refutando as proposições equivocadas a respeito das coisas defendidas por seus adversários filosóficos.

Conforme vimos no capítulo anterior, Nagarjuna não defende nenhum ponto de vista, não assume nenhuma posição em relação à natureza última da realidade. Como o sofrimento provém da incompatibilidade entre nossas teorias sobre o mundo e a maneira como as coisas realmente se manifestam, a intenção de

Nagarjuna é apenas dismantelar a teia de conceitos que sobrepomos à realidade, examinando, um a um, os argumentos expostos por outras escolas budistas e demonstrando, através de um raciocínio estritamente lógico, a inviabilidade de se sustentar quaisquer teorias a respeito das coisas.

Por isso, como vimos, cada um dos capítulos de *Versos fundamentais do caminho do meio* é chamado de *parīkṣā*, ou “exame crítico”. Nagarjuna examina e refuta as posições metafísicas de seus adversários, destrinchando-as em proposições sobre a realidade que serão sistematicamente negadas. Assim, além do “Exame das condições”, analisado no capítulo três desta dissertação, Nagarjuna investiga e rejeita praticamente todas as noções possíveis de serem concebidas acerca da realidade. A fim de ilustrar alguns dos conceitos negados no MMK, estes são os títulos de alguns dos capítulos (*parīkṣās*) da obra de Nagarjuna: “III. Exame das esferas sensoriais”; “VII. Exame do surgimento, da duração e da cessação”; “VIII. Exame da ação e do agente”; “XIII. Exame da realidade em si”; “XV. Exame do ser e do não-ser”; “XIX. Exame do tempo”; “XXII. Exame do Tathāgata [Buda]”; “XXV. Exame do nirvana”; e “XXVII. Exame das teorias”.

Já vimos como Nagarjuna incorpora em sua obra a tradição dialética do budismo, expondo e, a seguir, refutando as teorias de seus oponentes. Cada capítulo do MMK pode ser subdividido em argumentos e proposições adversárias que serão, então, negadas por meio da lógica. Giuseppe Ferraro (2016, p. 81) traça a seguinte sinopse, verso a verso, do primeiro capítulo, “Exame das condições”:

### **Sinopse do capítulo**

1. Exclusão das quatro possíveis explicações do fenômeno da causação;
2. Exclusão tanto das teorias da causação intrínseca, como da extrínseca;
3. Elenco dos quatro tipos de “condição” (*pratyaya*) que serão objeto da crítica de Nagarjuna;
- 4-6. Crítica de aspectos gerais da categoria de causa:
  4. Exclusão da noção de “poder causal” (*kriyā*);
  5. Aporias lógico-linguísticas da noção de causa-efeito;
  6. Inaplicabilidade da categoria de causa tanto ao existente como ao não existente;
- 7-10. Crítica específica a cada uma das quatro “condições” indicadas em 3:
  7. Crítica de *hetu-pratyaya*;
  8. Crítica de *ārambaṇa-pratyaya*;
  9. Crítica de *anantara-pratyaya*;
  10. Crítica de *adhipati-pratyaya*;
- 11-14. Crítica das condições a partir da perspectiva do efeito (*phala*):

11. O efeito não se encontra nas condições (*satkārya*);
12. O efeito não é alheio às condições (*asatkārya*);
13. O efeito não consiste das suas condições;
14. O efeito não consiste de não-condições.

Todos os *parīkṣās* do MMK podem ser divididos dessa maneira (e Ferraro, de fato, o faz em seu comentário ao MMK), em proposições lógicas contestadas por Nagarjuna. No capítulo anterior, analisamos alguns dos métodos a que Nagarjuna recorre para refutar os argumentos de seus adversários, como o tetralema, o regresso *ad infinitum*, o princípio das contrapartes coexistentes e o argumento dos três tempos. E se a linguagem de Dionísio é rica em imagens poéticas, metáforas, oxímoros e hipérboles, a de Nagarjuna é seca, racional e objetiva. Em uma comparação anacrônica, talvez seja possível afirmar que, se não na forma, pelo menos na lógica, sua linguagem apresenta semelhanças com a linguagem de computação desenvolvida pelos programadores nas últimas décadas. Assim como os computadores realizam suas operações por meio de comandos baseados em uma lógica “se... então” (“if... then”), as negações de Nagarjuna empregam um método quase tão rígido quanto o da informática. Com exceção do capítulo XXVI do MMK, todos os outros contêm versos iniciados por “Se...”: a linguagem e o raciocínio de Nagarjuna são extremamente condicionais. Por exemplo: “Se, ao contrário, o móvel fosse pensado como alheio ao movimento, haveria um movimento sem móvel e um móvel sem movimento [MMK 2.20]”; “Se a forma material existisse, sua causa seria inadmissível; se a forma material não existisse, sua causa seria igualmente inadmissível [MMK 4.4]”; “Se o cobiçoso existisse antes da cobiça, independente da cobiça, logo a cobiça seria dependente daquele, e, ao existir o cobiçoso, haveria a cobiça [MMK 6.1]”.

Uma vez que a intenção de Nagarjuna consiste em examinar minuciosamente e, em seguida, refutar todos os pontos de vista sustentados por seus adversários, sua linguagem se mostra agudamente rígida, lógica, quase técnica. Não há espaço para ambiguidades ou contradições lógicas: as proposições de seus rivais, assim como as objeções de Nagarjuna, são expostas de modo sistemático e preciso. E, por isso, quase não é possível encontrar imagens em seus textos: pois as imagens, sejam elas



símiles, metáforas, jogos de palavras, paronomásias, símbolos, alegorias, mitos, fábulas, etc. [...] têm em comum a característica de preservar a pluralidade de significados da palavra sem romper a unidade sintática da frase ou do conjunto de frases. Cada imagem [...] contém muitos significados opostos ou díspares, que ela abrange ou reconcilia sem suprimir.

(Paz, 2012, p. 104)

Nagarjuna se empenha em seguir as regras lógicas e discursivas que determinavam os debates filosóficos de sua época, e sua intenção não é compor versos que deixem margem a uma pluralidade de significados. É claro que a variedade de interpretações faz parte da natureza das linguagens humanas e é, em alguma medida, inevitável. Mas não teria lugar confortável aqui a ideia nietzscheana de que todo conceito supostamente literal não passa de uma metáfora esquecida – “resíduo de metáfora” (Nietzsche, 1999, p. 120). Nagarjuna faz o possível para ser preciso e restringir ao máximo essa multiplicidade de significados inerentes às palavras (e, mais ainda, às imagens). Por esse motivo, seus textos são secos e áridos, principalmente quando contrastados com a rica profusão de imagens encontradas nas tradições budistas: redes de pérolas, pedras preciosas, flores de lótus brotando em pântanos (ou no céu, para indicar uma situação absurda ou milagrosa), reinos divinos ou infernais (que representam estados mentais), além de uma infinidade de narrativas alegóricas sobre a vida do Buda, que podem ser encontradas nos *sutras*. Nada disso é visto no MMK, cujos capítulos podem ser destrinchados e sistematicamente analisados verso a verso, como na sinopse do capítulo I apresentada acima: cada argumento, contra-argumento, proposição, réplica e tréplica podem ser claramente identificados.

Como já examinamos de modo mais detalhado, no capítulo anterior, as técnicas de negação empregadas por Nagarjuna (o tetralema da negação, o argumento dos três tempos, etc.), a intenção aqui foi, principalmente, demonstrar de modo um pouco mais claro a forma como, ao rejeitar uma série de proposições por meio de um raciocínio lógico e sistemático, recorrendo a uma linguagem que se pretende objetiva e precisa, as negações de Nagarjuna se diferenciam daquelas empregadas por Dionísio, de natureza mais imagética e metafórica; e como, cada uma a sua maneira, ambas se revelam estratégias adequadas aos contextos filosóficos e religiosos em que se inserem.

#### 4.1.4 Negação como resposta à origem da realidade

No decorrer desta dissertação, vimos como a negação pode ser tomada como uma ferramenta epistemológica, uma maneira complementar à afirmação de compreender e explicar a realidade. Neste ponto, é importante retomar as diferenças entre duas formas distintas de negação estabelecidas por Platão, elaboradas por Aristóteles e herdadas pelos neoplatônicos e por Dionísio Areopagita: *apophasis* (negação) e *aphairesis* (abstração).

Já analisamos como o primeiro tipo, *apophasis*, se mostra quase onipresente na obra de Dionísio. De acordo com Mortley (1985a, p. 137), a *apophasis* nega de um ser determinado atributo, ao mesmo tempo que lhe confere a característica oposta. Em vez de deixar um “buraco conceitual” aberto, a negação apofática o preenche com o seu contrário. Assim, negar o bem implica afirmar o mal, e a negação da luz invoca necessariamente a escuridão. A *aphairesis* (abstração), por outro lado, simplesmente remove determinada característica sem ocupar o vazio que fica com alguma afirmação contrária. Na *apophasis*, a negação de x implica não-x (ou y), enquanto na *aphairesis* a negação de x implica tudo menos x.<sup>11</sup>

A abstração é uma forma de negação que se mostra ideal para determinar a essência das coisas. Refuta-se uma série de atributos, dos mais específicos e concretos aos mais gerais e abstratos, até restar somente o núcleo de certo ser ou objeto. Pode-se negar de uma pedra características como: possuir órgãos dos sentidos, mobilidade, maleabilidade, fluidez, inteligência, alma e vida, até chegar a uma essência que consistiria em atributos como existência, rigidez e imobilidade, por exemplo.

A negação por abstração – como alguém removendo acessórios e peças de roupa um por um a fim de vislumbrar o corpo que se encontra escondido – consistia na técnica ideal para os neoplatônicos e para Dionísio em sua tentativa de falar da natureza fundamental da realidade. No capítulo dois, vimos como, para Platão, o Bem dá origem às formas que, por sua vez, geram a multiplicidade de aparências que experimentamos; para Plotino, o Uno se derrama no Intelecto que, por sua vez,

---

<sup>11</sup> A distinção entre *apophasis* e *aphairesis* é praticamente idêntica àquela que vimos no capítulo sobre Nagarjuna, entre negação implicativa e negação não-implicativa.

transborda na infinidade de seres; e, para Dionísio, toda realidade é uma espécie de teofania, na qual a transcendência da unidade de Deus se manifesta em cada ser, objeto e fenômeno que vem a existir.

Essa concepção da origem da realidade como uma passagem da simplicidade e da unidade para a complexidade e multiplicidade de formas tem origem nas noções matemáticas que remontam à Grécia Antiga, a Pitágoras e Zenão. No tempo de Platão, o conceito de que as formas geométricas passam, sucessivamente, do ponto, à linha, ao plano até o volume já estava plenamente desenvolvido. As diferentes “fases” da geometria resultam da soma de unidades menores que compõem o estágio seguinte, partindo do ponto até chegar, por fim, ao volume.

Se a realidade surge no movimento do simples para o complexo, numa adição de elementos que se unem e se sobrepõem para dar origem à multiplicidade das formas, então a causa de todos os seres, fenômenos e aparências pode ser encontrada realizando-se o movimento contrário, da complexidade à simplicidade, do volume, ao plano, à linha, ao ponto. É através dessa subtração de atributos que a abstração, a *aphairesis*, se apresenta como uma ferramenta epistemológica no que concerne à natureza última da realidade. É por isso que Dionísio, no terceiro capítulo de *The Mystical Theology*, expõe seu método de negação como um movimento de ascensão (“we begin now from the lowest category when it involves a denial”), partindo da refutação de tudo aquilo que é mais distinto de Deus (“we have to start by denying those qualities which differ most from the goal we hope to attain”), da multiplicidade, até negar, por fim, as características mais similares a Deus (e mais simples).

\*\*\*\*\*

Se para Dionísio e os neoplatônicos as coisas se manifestam por meio da múltipla diferenciação de uma unidade primordial, para Nagarjuna e o budismo o ponto de partida é *avidya*. O Buda explicou a origem dos fenômenos naquele que é considerado por muitos budistas como o seu ensinamento mais importante: os doze elos da originação interdependente. De acordo com o budismo, todos os seres se encontram presos a um ciclo infinito de morte e renascimento, na roda de transmigração entre incontáveis vidas conhecida como *samsara*. O elemento que

mantém a roda girando eternamente é o *karma*, que, por sua vez, é impulsionado pelos doze elos.

Não caberia no âmbito desta dissertação entrar em uma discussão elaborada a respeito do principal ensinamento oferecido pelo Buda. Existe uma variedade imensa de livros que discorrem e explicam minuciosamente cada um dos doze elos<sup>12</sup>. O ponto importante a ser destacado aqui é que para o budismo os fenômenos surgem por meio de uma roda formada por doze elos consecutivos, em que cada elemento é responsável pelo aparecimento do elo seguinte. Os doze elos da da originação interdependente são: (1) perda de visão (*avidya*) → (2) marcas mentais (*samskaras*) → (3) consciência (*vijnana*) → (4) nome e forma (*nama-rupa*) → (5) sentidos (*shadayatana*) → (6) contato → (*sparsha*) → (7) escolhas (*vedana*) → (8) desejo (*trishna*) → (9) apego (*upadana*) → (10) existência (*bhava*) → (11) nascimento (*jeti*) → (12) envelhecimento e morte (*jana-marana*).

Assim, o samsara, o ciclo de nascimento e morte permeado de sofrimento em que transmigramos eternamente, é desencadeado por *avidya*, por sustentar visões equivocadas sobre a natureza última da realidade. Todos os elos remontam ao primeiro, e, por isso, se o único intuito de Nagarjuna (e também do Buda) era levar seus discípulos ao nirvana, à liberação da roda da vida e do sofrimento, o desmantelamento de *avidya* – através da negação sistemática de toda e qualquer teoria que procure dar conta da natureza da realidade – corta o mal direto na raiz e se mostra como o caminho mais rápido e eficiente para se alcançar a libertação do samsara e atingir a paz do nirvana.

\*\*\*\*\*

Vimos, até aqui, algumas diferenças entre os métodos de negação empregados por Dionísio e Nagarjuna quando tentam se referir à natureza última da realidade: como os termos centrais em suas filosofias (Deus e vacuidade) levam a mente por direções distintas e demandam técnicas de negação diferentes; como Dionísio nega principalmente metáforas e imagens, enquanto Nagarjuna nega principalmente proposições lógicas; e como essas negações podem ser vistas como respondendo às

---

<sup>12</sup> Recomendo, em particular, *A roda da vida como caminho para a lucidez*, do Lama Padma Santem, e *Samsara, Nirvana and Buddha Nature*, do Dalai Lama.

suas concepções sobre a origem da realidade. Agora, como uma forma de apontar para os legados que deixaram, veremos, brevemente, como suas ideias encontram paralelos em pensamentos contemporâneos, como, por exemplo, na física quântica do século XX e em alguns escritos de Jacques Derrida.

## 4.2 A vacuidade e a física quântica

Não são, como já se disse, apenas místicos, religiosos, teólogos e filósofos que procuram investigar a natureza última da realidade; os físicos também vêm se empenhando nessa tarefa há pelo menos 500 anos. No início do século XX, no entanto, a Física passou por uma revolução que abalou todos os alicerces de suas teorias anteriores. A Teoria da Relatividade, elaborada por Albert Einstein, e a mecânica quântica, desenvolvida e interpretada por um grupo de físicos geniais na primeira metade do século passado, colocaram em questão a até então confiável mecânica clássica, baseada nas descobertas de Isaac Newton no século XVII. E, numa consequência mais relevante para este estudo, efetuaram uma aproximação espantosa entre as descobertas da ciência e a noção de realidade que se apresenta na obra de Nagarjuna, escrita há quase dois milênios.

Os físicos sempre se empenharam em encontrar os elementos mínimos (*building blocks*) constitutivos da realidade. Desde os tempos de Demócrito e Leucipo, supôs-se que todas as coisas poderiam ser ultimamente reduzidas a uma unidade mínima da matéria, que os gregos antigos chamaram de átomo (e os indianos, *dharma*). A mecânica clássica de Newton se erguia sobre esse princípio fundamental; no entanto, à medida que os físicos foram penetrando cada vez mais fundo na natureza da matéria, os blocos de construção foram se revelando cada vez mais fugidios e difíceis de ser encontrados. Com o tempo, descobriu-se que o átomo não é, afinal, a menor unidade da matéria: ele é formado por elementos ainda menores, os prótons, elétrons e nêutrons. Essas partículas, por sua vez, se dividem em uma infinidade de subpartículas, como quarks, glúons, léptons, neutrinos, bósons, etc.

Por fim, os físicos chegaram à conclusão de que as partículas não existem como entidades isoladas, mas apenas como partes do todo. Todas as partículas do universo encontram-se interconectadas e *só existem em relação umas às outras*.

A teoria quântica revela assim um estado de interconexão essencial do universo. Ela mostra que não podemos decompor o mundo em suas menores unidades capazes de existir independentemente. À medida que penetramos mais e mais dentro da matéria, descobrimos que ela é feita de partículas, mas essas partículas, [...] simplesmente, são idealizações úteis de um ponto de vista prático, mas desprovidas de significado fundamental. Nas palavras de Niels Bohr, “partículas materiais isoladas são abstrações, sendo que suas propriedades só podem ser definidas e observadas através de sua interação com outros sistemas”.

(Capra, 2011, p. 146-7)

Traduzindo para a linguagem de Nagarjuna, podemos afirmar a vacuidade (sūnyatā) das partículas, o fato de não possuírem uma natureza inerente (svabhava). E o budismo, de maneira geral, já havia antecipado a interconexão de todas as coisas, anunciada pela física moderna, por meio da imagem apresentada no capítulo anterior, em que o universo é retratado como uma rede de pérolas em que cada uma reflete o brilho de todas as outras.

Uma das primeiras descobertas da mecânica quântica diz respeito à inseparabilidade entre experimento e observador. A teoria por trás de um experimento, a preparação do equipamento, a escolha das propriedades a serem observadas e medidas, tudo determina o seu resultado. Se as decisões prévias à execução do experimento forem alteradas, o resultado também será outro: “[a]s propriedades da partícula não podem ser definidas independentemente desses processos. Se a preparação ou a medição forem modificadas, as propriedades da partícula também sofrerão alterações” (Capra, 2011, p. 145).

Os avanços mais recentes da Física, portanto, parecem confirmar, através de métodos de investigação completamente diferentes daqueles empregados pelo budismo, a vacuidade da natureza fundamental da realidade apresentada por Nagarjuna no MMK. E assim como os místicos, religiosos e filósofos que se depararam com dificuldades ao tentar expressar ideias que forçam os limites da linguagem, os físicos também enfrentaram problemas consideráveis ao tentar encontrar as palavras adequadas com as quais pudessem efetivamente comunicar suas descobertas.

Fritjof Capra (2011, p. 44-5) diz que o conhecimento, na Física, adquire-se num processo em três etapas: na primeira coletam-se ou reúnem-se os dados que serão interpretados e explicados; na segunda, os dados são expressos por meio de símbolos e equações representados em modelos matemáticos, para, em seguida, os

físicos formularem previsões testáveis que poderão comprovar a validade de suas teorias, caso se confirmem; e a terceira etapa consiste na tradução de suas conclusões da linguagem da matemática para nossa linguagem comum, usual. Nesse ponto, os físicos que viveram a revolução pela qual sua ciência passou no início do século passado enfrentaram enormes dificuldades ao constatarem a total incapacidade da linguagem cotidiana de dar conta das descobertas realizadas em nível subatômico. Werner Heisenberg, um dos físicos mais brilhantes do século XX, colocou o problema da seguinte maneira:

O problema mais difícil [...] no tocante à utilização da linguagem surge na teoria quântica. Aqui, não nos deparamos de início com qualquer guia simples que nos permita correlacionar os símbolos matemáticos com os conceitos da linguagem usual; e a única coisa que sabemos desde o início é o fato de que nossos conceitos comuns não podem ser aplicados à estrutura dos átomos.

(Capra, 2011, p. 59-60)

No nível quântico, nossas ideias usuais a respeito de espaço, tempo e causalidade não se aplicam; a realidade parece operar de maneira diferente daquele percebido e filtrado pelos nossos sentidos. Assim, nossa linguagem comum, originada, em grande parte, de nossa apreensão sensorial do mundo, acaba por se revelar insuficiente quando aplicada a insights sobre a natureza da realidade que desafiam nossa percepção habitual.

Uma das descobertas que mais chocou os cientistas que inicialmente se aventuraram pelo reino subatômico foi a dualidade onda-partícula. Os físicos constataram que um fóton ou um elétron, por exemplo, podem se manifestar ora como uma onda que se propaga pelo espaço, ora como uma partícula localizada em um espaço mínimo. Essa propriedade da natureza da matéria nos parece totalmente contraditória, mas ela pode ser compreendida quando se leva em conta o papel do observador na preparação e execução dos experimentos.

“Na Física atômica não podemos falar acerca das propriedades de um objeto como tal. Estas apenas possuem significado no contexto da interação do objeto com o observador” (Capra, 2011, p. 149). O físico John Wheeler, inclusive, passa a chamar o observador de *participante*, reconhecendo a função que ele desempenha na condução e no resultado de um experimento. E Heisenberg explica que “o que observamos não é a natureza propriamente dita, mas a natureza exposta ao nosso

método de questionamento” (ibidem, p. 149). As respostas que a realidade nos dá depende das perguntas que fazemos. Por isso, no nível subatômico a matéria ora assume propriedades de onda, ora de partícula, em dependência do modo como um determinado experimento é concebido, preparado e executado, assim como de seu embasamento teórico.

Assim, se parece não haver lugar para Deus em uma concepção científica do cosmo, a vacuidade de Nagarjuna, por outro lado, vem encontrando corroboração na Física moderna. Os físicos parecem ter atingido a mesma conclusão a que Nagarjuna chegou a respeito da natureza última da realidade: todas as coisas são vazias de natureza inerente e somente existem em dependência de outros fenômenos.

### 4.3 Derrida, teologia negativa e *khôra*

Em junho de 1986, Jacques Derrida proferiu, em inglês, uma conferência em Jerusalém sobre o tema da teologia negativa, intitulada *How to avoid speaking*. Sentindo-se quase obrigado a tratar do assunto devido às acusações que sofreu de fazer uso dos “procedimentos da teologia negativa” (Derrida, 1997, p. 14), o filósofo estabelece a origem desse tipo de discurso como o resultado de uma incapacidade da linguagem em atribuir qualquer predicado à essência de Deus: “somente uma atribuição negativa (‘apofática’) pode tentar se aproximar de Deus” (ibidem, p. 14). Para Derrida, no entanto, uma “apofática teológica” não se limita a investigar a natureza de Deus. Qualquer discurso que se aproxima do extremo da negação pode ser considerado uma forma de teologia negativa. “O nome de Deus seria então o efeito hiperbólico dessa negatividade”, e “toda frase negativa estaria já habitada por Deus ou pelo nome de Deus” (ibidem, p. 16).

Derrida, no entanto, se recusa a classificar seus próprios escritos como uma espécie de teologia negativa. Apesar de utilizar a linguagem de modos similares àqueles empregados por muitos representantes da tradição da teologia negativa – “O que a desconstrução não é? É tudo! / O que é a desconstrução? É nada!” (Derrida, 1987, p. 392) –, Derrida não reconhece em sua obra algumas características que, às vezes de modo indireto, marcam presença nos escritos desses autores. Por exemplo: ainda que não enunciado explicitamente, há em MT, de



Dionísio, uma meta soteriológica no objetivo final a ser alcançado, a união com Deus na escuridão do não-saber, representado pela ascensão de Moisés ao cume do Monte Sinai; e, como vimos na seção 4.1.1 deste capítulo, ainda que situe seu Deus além da existência e da não-existência, ainda que negue a Ele todos os tipos de atributos, pelo mero ato de chamar a Causa de todas as coisas pelo nome de Deus, Dionísio automaticamente evoca também um campo semântico que traz à mente ideias de entrega, devoção, adoração e salvação.

A fim de abordar o problema de como não falar escapando da tradição e do léxico cristãos, Derrida vai ao *Timeu*, de Platão, buscar um nome que não esteja impregnado de tantas associações como “Deus”: *khôra*.

Quanto à natureza receptora de todos os corpos, vale a mesma explicação. É necessário chamá-la sempre pelo mesmo nome, porque ela nunca se afasta de seu próprio caráter, porque enquanto se conserva recebendo todas as coisas, não assume qualquer forma semelhante de qualquer das coisas que nela ingressam em lugar algum e de maneira alguma. Ela é, por natureza, a matéria de modelagem para tudo, as figuras que nela ingressam a movendo e imprimindo suas próprias marcas; e devido a essas figuras, ela parece diferente em diferentes ocasiões.

(*Timeu*, 50b-c)

Khôra, para Derrida, não é um conceito, nem uma ideia, e tampouco pode ser apreendida pelos sentidos, mas sim um *lugar* no qual as coisas tomam forma, um lugar que, a um só tempo, recebe as formas que nele ingressam sem ser, no entanto, impactado por elas; que funciona como a condição da manifestação criativa de todas as coisas, e que não pode ser definido ou limitado por categorias.

Platão diz, pois, que deve-se evitar falar de *khôra* como “algo” que é ou não é, que estaria presente ou ausente, que seria inteligível, sensível ou ambos ao mesmo tempo, ativo ou passivo, o Bem [...] ou o Mal, Deus ou homem, o vivo ou o não-vivo. Qualquer esquema teomórfico ou antropomórfico deve ser evitado. Se *khôra* recebe tudo, não o faz à maneira de um meio ou de um continente, nem mesmo de um receptáculo, pois o receptáculo ainda é uma figura inscrita nela.

(Derrida, 1997, p. 41-42)

Ao contrário do Deus de Dionísio, não se deve dirigir preces ou louvores a *khôra*. E se Deus, para o Areopagita, é a Causa de todas as coisas, conferindo-lhes dons como bondade, beleza, justiça e verdade, o mesmo não se pode afirmar sobre *khôra*.

O máximo que talvez se possa dizer a seu respeito é que khôra “dá lugar” às coisas, mas ainda assim o faz “sem a menor generosidade, divina ou humana” (Derrida, 1996, apud Caputo, 1997, p. 36).

O nome khôra – que Derrida toma emprestado de Platão para auxiliar suas reflexões sobre como não falar – talvez se aproxime mais da vacuidade de Nagarjuna do que do Deus de Dionísio. O fato de todas as coisas serem vazias de natureza intrínseca é a condição que possibilita que as aparências surjam, se transformem e cessem. Se as coisas fossem dotadas de uma essência (svabhava) fixa, inerente, elas seriam imutáveis e, logo, não poderiam surgir, se transformar ou cessar. O vazio (śūnyatā), assim como khôra, é a condição que possibilita a manifestação criativa e incessante de todas as aparências.

## 5. Considerações finais

Tout autre est tout autre.

*Sauf le nom*

Se a linguagem parece não dar conta de lidar com determinados aspectos da existência humana, ainda assim não nos resta outra alternativa que não passe por ela. Por mais difícil que seja colocar em palavras algumas experiências e certos conhecimentos intuitivos, ainda assim, como vimos ao longo desta dissertação, muitos insistem em seguir tentando.

Em *O herói de mil faces*, Joseph Campbell analisou e comparou centenas de mitologias ao redor do mundo, em diversas épocas, até chegar a uma série de etapas, arquétipos e temas que se apresentam de modo bastante semelhante em quase todas elas, e que ele reuniu no que chamou de “jornada do herói”. O herói parte rumo a uma aventura arriscada, passa por muitos perigos, até, por fim, derrotá-los e emergir vitorioso de suas provações. Mas a jornada, ao contrário do que se poderia esperar, não termina com o triunfo sobre o inimigo, simbolizado pela morte do dragão. Após derrotar as forças adversárias, o herói realiza o caminho de volta, retornando à tribo ou ao reino de onde partiu para dividir com a sociedade o tesouro ou o conhecimento que conquistou em sua aventura.

Esse desejo de compartilhar experiências e conhecimento parece ser um traço constitutivo da maioria das pessoas. O Buda, após alcançar a iluminação, se levantou e foi ensinar suas descobertas a quem se dispusesse a escutá-lo; Jesus, após resistir às três tentações no deserto, retorna aos seus discípulos para instruí-los; e o prisioneiro da alegoria de Platão se liberta das correntes, foge da caverna, conhece o mundo e, a seguir, volta para contar as novidades aos outros prisioneiros e libertá-los. Essa característica, é claro, não é exclusividade das grandes figuras religiosas e filosóficas de nossas tradições: ela pode ser facilmente identificada em histórias populares, no cinema, na literatura e, em alguma medida, nas vidas de praticamente todos.

Assim, se temos a necessidade de falar sobre experiências e sobre aspectos da realidade que parecem desafiar a linguagem usual, e se não podemos contornar ou escapar da linguagem, a solução consiste em inventar novos tipos de discurso

que talvez se mostrem um pouco mais adequados a tratar das questões mais difíceis de se expressar em palavras.

Os mitos, por exemplo, são encontrados em todas as sociedades de que temos registro. Por meio de uma linguagem rica em imagens, metáforas, arquétipos e associações inconscientes, as pessoas alcançam modos de compreensão, de conhecimento e de experiência da realidade que dificilmente atingiriam pelo emprego da linguagem usual, cotidiana, um pouco mais presa à lógica e ao senso comum. A poesia, a literatura, o drama e, de maneira geral, a arte, podem desempenhar função semelhante, abrindo novas possibilidades de se entender, enxergar e experimentar o mundo.

Há ainda outros caminhos que não procuram multiplicar imagens, narrativas, metáforas e associações. Pelo contrário, algumas tradições enxergaram essa profusão de palavras, conceitos e histórias como um obstáculo à compreensão e à experiência da realidade, e por isso procuraram reduzi-los ao mínimo possível. Existem sistemas de pensamento nas culturas orientais, como o budismo, o taoísmo e o *zen*, que elaboraram métodos extremamente sofisticados com o intuito de interromper o pensamento linguístico e conceitual: a escola *rinzai* do zen, por exemplo, desenvolveu a técnica do koan, uma pequena charada que não se pode resolver recorrendo à linguagem ou aos conceitos<sup>13</sup>; e o taoísmo e o budismo inventaram técnicas de meditação destinadas a acalmar a mente e a silenciar a linguagem, os conceitos, e até mesmo as imagens.

A intenção dessas tradições que recorrem ao silenciamento, ou pelo menos à rarefação, da linguagem é fazer uma espécie de limpeza na mente, livrá-la das ideias, imagens, associações, lentes e filtros através dos quais normalmente nos relacionamos com o mundo, abrindo, desse modo, espaço para uma experiência que da realidade se deseja direta, não mediada por palavras e conceitos. As técnicas de negação empregadas por Dionísio e Nagarjuna, que examinamos neste trabalho, têm esse objetivo: libertar a mente da enxurrada incessante de palavras, imagens e conceitos; criar espaço para a união com Deus na escuridão do não-saber, no caso de Dionísio, ou para a compreensão correta da realidade por meio da dissolução de avidya (ignorância), no caso de Nagarjuna.

---

<sup>13</sup> “Qual é o som de uma única mão batendo palmas?” e “Qual era o seu rosto antes de seus pais nascerem?” são exemplos de koans famosos utilizados pela escola *rinzai* do zen.

Assim, vimos, neste estudo, como a via negativa se apresenta como um caminho possível diante de situações que parecem levar a linguagem aos seus limites, em particular (mas não exclusivamente) no contexto filosófico-religioso. No cristianismo, Dionísio reconhece a importância do elemento catafático, afirmativo, na teologia, mas o coloca numa posição inferior com relação ao aspecto apofático, negativo. Para o Areopagita, o método negativo é o mais apropriado para se referir a Deus: conseqüentemente, Dionísio nega todos os atributos, imagens, e metáforas usualmente empregados para falar da Causa de todas as coisas. Já Nagarjuna, no budismo, identifica a ignorância a respeito da natureza da realidade como a origem de todo sofrimento, e, por isso, através de negações lógicas e sistemáticas, procura derrubar todas as posições equivocadas sustentadas pelas mais diversas escolas filosóficas e religiosas de sua época, sem, no entanto, substituí-las por uma visão definitiva da realidade: a intenção não é preencher o espaço aberto por suas negações com alguma teoria alternativa. Assim, seu método consiste em examinar minuciosamente as proposições de seus oponentes para, em seguida, expor suas contradições lógicas e refutá-las. Por fim, vimos também como as noções de ambos encontram paralelos – se não em termos de linguagem negativa, pelo menos quanto a algumas ideias e dificuldades – em algumas áreas do pensamento contemporâneo, como a física quântica e a filosofia

\*\*\*\*\*

Para concluir esta dissertação, quero recorrer a uma última noção de Jacques Derrida a fim de ilustrar como a linguagem negativa pode se apresentar como um recurso válido em praticamente qualquer situação com que nos deparamos no cotidiano, não ficando restrita às grandes questões filosóficas e religiosas abordadas nos capítulos anteriores deste trabalho.

Derrida parte da absoluta transcendência do Deus de Dionísio para afirmar que o nome de Deus é, na verdade, o nome daquilo que é totalmente outro (*tout autre*). O *tout autre*, no entanto, não é de propriedade ou uso exclusivo de alguma fé ou doutrina específica: por ser inteiramente outro, ele deve ser necessariamente de domínio público. E, ainda mais importante, Derrida (1995, p. 74), a seguir, afirma que “todo outro é totalmente outro [*tout autre est tout autre*]”

Assim, a alteridade absoluta que Dionísio atribui a Deus também pode ser característica de qualquer pessoa, de qualquer coisa: “O outro é Deus ou não importa quem, mais precisamente, não importa qual singularidade” (ibidem, p. 74). O *tout autre* é tudo aquilo que é singular, que não se pode generalizar. Portanto, ao lermos o nome de Deus na obra de Dionísio, travamos contato com o *tout autre*; mas, igualmente, em nossas interações cotidianas com outras pessoas, animais e coisas, também encontramos o *tout autre*. Assim, “[o] nome de Deus serviria para tudo aquilo de que só se pode aproximar, aquilo que só se pode tratar, designar indireta e negativamente” (Derrida, 1997, p. 16). E como todo outro é totalmente outro, “deve-se dizer sobre qualquer coisa ou qualquer pessoa aquilo que se diz sobre Deus” (Derrida, 1995, p. 73).

Assim, a linguagem apofática de Dionísio, geralmente associada aos procedimentos da teologia negativa, se liberta do âmbito religioso e torna-se aplicável a qualquer situação. Caputo (1997, p. 56) propõe que, além da *theologia negativa*, fundemos também uma *anthropologia negativa*, uma *ethica negativa* e uma *politica negativa*. Todas essas áreas pertenceriam a uma apofática generalizada, em que cada palavra poderia ser encarada de modo negativo. Como *tout autre est tout autre*, o escopo de aplicação da linguagem negativa – que vimos ser utilizada por Dionísio e Nagarjuna neste trabalho em um contexto filosófico-religioso – se expande a ponto de se tornar praticamente ilimitado: quaisquer manifestações da experiência e do conhecimento humanos tornam-se passíveis de ser analisados e compreendidos por meio de uma epistemologia e de uma linguagem negativas.

## Bibliografia

- ANDRESEN, Sophia de Mello Breyner. **O nome das coisas**. Lisboa: Moraes Editores, 1977.
- ARISTÓTELES. **De Anima**. Tradução de Maria Cecília Gomes dos Reis. São Paulo: Editora 34, 2006.
- \_\_\_\_\_. Da Interpretação. In: **Órganon**: Categorias, Da interpretação, Analíticos anteriores, Analíticos posteriores, Tópicos, Refutações sofisticas. Tradução de Edson Bini. Bauru: Edipro, 2010.
- Bíblia, volume II: **Novo Testamento**: Apóstolos, Epístolas, Apocalipse. Tradução de Frederico Lourenço. São Paulo: Companhia das Letras, 2018.
- CAMPBELL, Joseph. **O herói de mil faces**. São Paulo: Pensamento, 2007.
- CAPRA, Fritjof. **O Tao da Física**. São Paulo: Cultrix, 2011.
- CAPUTO, John D. **The prayers and tears of Jacques Derrida**: religion without religion. Bloomington: Indiana University Press, 1997.
- CARABINE, Deirdre. **The Unknown God** – Negative Theology in the Platonic Tradition: Plato to Eriugena. Eugene: Wipf and Stock, 2015.
- CARTWRIGHT, David E. **Schopenhauer**: a biography. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.
- COAKLEY, Sarah (ed.); STANG, Charles M (ed.). **Re-thinking Dionysius the Areopagite**. Hoboken: Wiley-Blackwell, 2009.
- DERRIDA, Jacques. Carta a um amigo japonês. In: DERRIDA, Jacques. **Psyché**: inventions de l'autre. Paris: Galilée, 1987, p. 387-93.
- \_\_\_\_\_. **Cómo no hablar y otros textos**. Tradução de Patricio Peñalver. Proyecto A, 1997, pp. 13-58.
- \_\_\_\_\_. Sauf le nom. In: **On the name**. Stanford: Stanford University Press, 1995.
- DIONÍSIO, o Areopagita. **Dos Nomes Divinos**. Tradução, introdução e notas de Bento Silva Santos. São Paulo: Attar editorial, 2004.
- DIONÍSIO, o Areopagita. **Teologia Mística**. Tradução de Marco Lucchesi. Rio de Janeiro: Fissus, 2005.

FERRARO, Giuseppe; Comentários e notas. In: NAGARJUNA. **Versos fundamentais do caminho do meio**. Tradução de Giuseppe Ferraro. Campinas: Phi, 2016.

\_\_\_\_\_. **Verdade ordinária e verdade suprema no pensamento de Nagarjuna**. Belo Horizonte. Editora UFMG, 2017.

\_\_\_\_\_; ALVES VIEIRA, Leonardo. **Introdução ao pensamento de Nagarjuna: exame das condições**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2016.

FRANKE, William. **On what cannot be said: apophatic discourses in philosophy, religion, literature and the arts: vol. 1: Classic formulations**. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2007.

JAMES, William. **The Varieties of Religious Experiences**. Londres: Penguin Books, 1982.

JONES, Richard H. **Nagarjuna: Buddhism's most important philosopher**. New York: Jackson Square Books, 2018.

KHENPO TSULTRIM GYAMTSO. **The Sun of Wisdom: teachings on the noble Nagarjuna's fundamental wisdom of the middle way**. Boulder: Shambala, 2003.

LUIBHELD, Colm. **Pseudo-Dionysius: the complete works**. Mahwah: Paulist Press, 1987.

MARTINS, Helena. Três caminhos na filosofia da linguagem. In: Mussalim, F; Bentes, A. C. **Introdução à linguística vol. 3: fundamentos epistemológicos**. São Paulo: Cortez, 2001.

MORTLEY, Raoul. **From word to silence vol. 1**. The rise and fall of logos. Frankfurt am Main: Hanstein, 1986.

\_\_\_\_\_. **From word to silence vol. 2**. The way of negation, Christian and Greek. Frankfurt am Main: Hanstein, 1986.

NAGARJUNA. **Versos fundamentais do caminho do meio**. Tradução de Giuseppe Ferraro. Campinas: Phi, 2016.

NIETZSCHE, Friedrich. **Obras incompletas**. Coleção Os Pensadores. Tradução e notas de Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Nova Cultural, 1999.

PAZ, Octavio. **O arco e a lira**. São Paulo: Cosac Naify, 2012.

PERL, Eric David. **Theophany: the neoplatonic philosophy of Dionysius the Areopagite**. Albany: State University of New York Press, 2007.

PLATÃO. **A República**. Tradução de Anna Lia Amaral de Almeida. São Paulo, Martins Fontes, 2006.



\_\_\_\_\_. **Diálogos III:** (socráticos): Fedro (ou do belo); Eutífon (ou da religiosidade); Apologia de Sócrates; Críton (ou do dever); Fédon (ou da alma). Tradução de Edson Bini. Bauru: Edipro, 2008.

\_\_\_\_\_. **Diálogos V:** O Banquete; Mênon (ou da virtude); Timeu; Crítias. Tradução de Edson Bini. Bauru: Edipro, 2010.

\_\_\_\_\_. **Diálogos VI:** Crátilo (ou da correção dos nomes); Cármides (ou do dever); Laques (ou da coragem); Ion (ou da Ilíada); Menexeno (ou da oração fúnebre). Tradução de Edson Bini. Bauru: Edipro, 2010.

POLLAN, Michael. **Como mudar sua mente.** Rio de Janeiro: Intrínseca, 2018.

SAMTEN, Lama Padma. **A roda da vida:** como caminho para a lucidez. São Paulo: Peirópolis, 2010.

SANTO AGOSTINHO. **De Trinitate,** Livros IX – XIII. Tradução de Arnaldo do Espírito Santo, Domingos Lucas Dias, João Beato e Maria Cristina Pimentel. Covilhã: LusoSofia press, 2008.

SANTOS, Bento Silva. **Os Nomes Divinos.** São Paulo: Attar Editorial, 2004.

SELLS, Michael Anthony. **Mystical languages of unsaying.** Chicago: The University of Chicago Press, 1994.

SIDERITS, Mark; KATSURA, Shoryu. **Nāgārjuna's Middle way:** the Mūlamadhyamakakārikā. Somerville: Wisdom, 2013.

STANG, Charles M. Dionysius, Paul and the significance of the pseudonym. In: COAKLEY, Sarah (ed.); STANG, Charles M (ed.). **Re-thinking Dionysius the Areopagite.** Hoboken: Wiley-Blackwell, 2009.

TURNER, Denys. **The Darkness of God:** negativity in Christian mysticism. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

WALLACE, Alan. **Budismo com atitude:** o treinamento tibetano da mente em sete pontos. São Paulo: Lúcida Letra, 2017.

\_\_\_\_\_. **Budismo tibetano:** abordagem prática de seus fundamentos para a vida moderna. Petrópolis: Vozes, 2016.

WATTS, Alan. **Eastern Wisdom, Modern Life.** Novato: New World Library, 2011.

\_\_\_\_\_. **Tao – The Watercourse Way.** New York: Pantheon, 1975.

WESTERHOFF, Jan. **Nagarjuna's Madhyamaka:** a philosophical introduction. New York: Oxford University Press, 2009.

## Anexo

### ***Teologia Mística (tradução de Marco Lucchesi)***

#### CAPÍTULO I

#### O que é a Treva Divina

Ó Trindade superexistente, ó superDeus, ó superótimo norteador da teosofia dos cristãos, eleva-nos à sumidade superdesconhecida e superluminosa e sublimíssima das revelações místicas, onde os mistérios simples, absolutos e imutáveis da teologia são revelados na treva superluminosa do silêncio que ensina ocultamente. [A treva] superesplende na mais profunda obscuridade que é supermanifesta e superclaríssima. Nela tudo refulge, e ela superpleniza com os esplendores dos superbens espirituais as inteligências espirituais. Assim sejam minhas orações. Mas tu, meu caro Timóteo, dedica-te intensamente às visões místicas; deixa de lado as sensações, as operações intelectuais, todas as coisas sensíveis e inteligíveis, tudo que não existe e que existe, para te unires com Aquele que está acima de todo ser e de todo conhecimento; no teu abandono irrestrito, absoluto e puro ao raio superessencial da treva divina esquece-te de tudo, e, de tudo esquecido, deixa-te conduzir para o alto.

Cuida para que nenhum dos não-iniciados ouçam. Falo daqueles que permanecem prisioneiros das realidades dos que supõem nada existir de modo superessencial acima dos seres, que presumem conhecer com a própria sabedoria “Aquele que fez da treva seu esconderijo”. Se as iniciações divinas vão além de suas capacidades, o que dizer a propósito dos menos iniciados, daqueles que definem a Causa transcendente de tudo através dos seres inferiores, e afirmam não ser Aquela de fato superior às ímpias e múltiplas representações por eles forjadas. Enquanto a Causa de tudo, aplicam-se-lhe todas as afirmações positivas dos seres; todavia, enquanto a tudo transcende, é mais apropriado negar-lhe todos esses atributos. Não devemos julgar que as negações se oponham às afirmações: [a Causa universal], estando acima de toda negação e afirmação, está igualmente acima das privações. Por isso,

o divino Bartolomeu diz ser a teologia longa e breve e o Evangelho amplo e vasto e igualmente conciso. Ele, ao que presumo, viu com clareza: a boa Causa universal é feita de muitas palavras, de poucas palavras e desprovida de palavras, porque não se lhe aplica discurso ou pensamento algum. Ela transcende com efeito de modo superexistente a todas as coisas, e se revela aos que, após terem atravessado todas as coisas impuras e puras, após terem deixado para trás toda ascensão que conduz às sagradas sumidades, e após terem abandonado todas as luzes, todos os sons e todas as palavras celestes, penetram na treva onde verdadeiramente se encontra, segundo as escrituras, Aquele que está acima de tudo. Não sem razão, o divino Moisés recebe antes de mais nada a ordem de purificar-se e depois a de separar-se daqueles que não são puros; purificado afinal, ouve o som variado das trombetas, e vê muitas luzes, emanando raios puros e difusos; em seguida, afastando-se da multidão, junto aos sacerdotes escolhidos, atinge a sumidade da ascensão divina. Mas ainda nesse ponto, não se está junto a Deus: o que contempla não é Ele (Ele é invisível), mas o lugar onde Ele está. Ao que penso, isto significa que as coisas mais divinas e mais altas dentre aquelas visíveis e pensáveis são apenas palavras que sugerem ao intelecto coisas subjacentes Àquele que a tudo transcende, e revelam sua presença, superior ao pensamento, situada além das sumidades inteligíveis de seus lugares mais sagrados. Em seguida, [Moisés] afasta-se de tudo que é visível e dos que vêm, e penetra na treva verdadeiramente mística da ignorância, onde se exclui toda percepção intelectual, e entra nAquele que é absolutamente intocável e invisível: sem ser de mais ninguém, nem de si mesmo, nem de outrem, vive nAquele que a tudo transcende; une-se ao princípio superdesconhecido segundo o melhor [de suas faculdades], e nada mais conhecendo, conhece além da inteligência.

## CAPÍTULO II

Como devemo-nos unir à Causa universal e transcendente, e como devemos louvá-La

Rezemos para encontrarmo-nos também nessa treva superluminosa, para ver através da cegueira e da ignorância, e para conhecer o princípio superior à visão e ao conhecimento, justo porque não vemos e não conhecemos. Louvaremos o princípio superexistente de maneira supernatural, removendo todas as coisas: do

mesmo modo pelo qual aqueles que modelam uma bela estátua aplainam-lhe os impedimentos que poderiam obnubilar a pura visão de sua arcana beleza, sendo capazes de mostrá-la plenamente, mediante a remoção. A meu juízo, as negações e as afirmações devem ser louvadas com procedimentos contrários: com efeito, afirmamos, quando partimos dos princípios mais originários e descemos através dos membros intermédios às últimas coisas; no caso das negações, todavia, removemos tudo, quando subimos das últimas coisas às mais originárias, para conhecer a ignorância escondida em todos os seres por todas as coisas cognoscíveis, e para ver a treva supernatural escondida por todas as luzes presentes nos seres.

### CAPÍTULO III

Quais são as afirmações e as negações divinas

Nos *Esboços teológicos* [celebramos] os aspectos mais importantes da teologia afirmativa; [explicamos] em que sentido a natureza divina e benigna é chamada una e em que sentido é chamada trina; qual significado possuem, se a ela referidos, o conceito de paternidade e o sentido de filiação; o que pretende mostrar a teologia do Espírito; como as íntimas luzes da bondade assomaram do bem imaterial e desprovido de partes, sem todavia cessar de permanecer no bem, em si mesmas e uma na outra, não obstante esse coeterno processo de germinação; como o Jesus superessencial tomou a essência própria da natureza humana; e todas as outras revelações das escrituras, expostas nos *Esboços teológicos*. No livro *Dos nomes divinos* [explicamos] como Deus é chamado bom, e como é chamado ser, vida, sabedoria e potência, e todas as denominações divinas. Na *Teologia simbólica* [tratamos] dos nomes transferíveis dos objetos sensíveis às coisas divinas, formas e figuras divinas, partes, instrumentos, lugares divinos, ornatos, iras, aflições, dores, cóleras, ebriedades, excessos, juramentos, imprecações, sons, vigílias e todas as sacras figurações da representação de Deus. Creio que te dás conta do modo pelo qual esses últimos temas demandam mais palavras do que os primeiros: os *Esboços teológicos* e as explicações dos nomes divinos são mais concisos que a *Teologia simbólica*. Quanto mais olhamos para cima, mais os discursos se contraem pela contemplação das coisas inteligíveis; assim também, agora, ao penetrarmos na treva superior ao intelecto, já não encontramos discursos breves, mais uma total ausência

de palavras e de pensamentos. Ao contrário, seguindo de cima para baixo, o discurso se amplia na proporção da descida; agora, todavia, elevando-se de baixo para cima, contrai-se na proporção da subida, tornando-se profundamente mudo, para unir-se totalmente ao inefável. Perguntar-me-ás: feitas as divinas afirmações, partindo do primeiro princípio, como iniciamos as negações divinas, partindo das últimas coisas? Quando afirmávamos Aquele que se encontra além de toda afirmação, devíamos afirmá-Lo, partindo do que Lhe era mais afim; mas quando negamos Àquele que se encontra além de toda negação, temos de negá-Lo, partindo do que Lhe é mais distante. Não será Ele, porventura, mais verdade e bondade que o ar ou a pedra? E o fato de não cometer excessos, ou tempouco irar-se, não é talvez mais verdadeiro que o fato de não ser objeto de discursos ou de pensamentos?

#### CAPÍTULO IV

A Causa por excelência de todas as coisas sensíveis não é uma coisa sensível

Dizemos, pois, que a Causa universal, superior a todas as coisas, não é falta de essência, de vida, de razão, de inteligência: não é um corpo, e não possui figura; nem forma, nem qualidade, nem peso; em nenhum lugar se encontra, não é visível, nem pode ser tocada materialmente; não possui sensações, não é objeto de sensações, não é perturbada por paixões materiais, não acolhe a desordem e a confusão; não é falta de forças, como se estivesse sujeita às vicissitudes do mundo sensível, nem precisa da luz; não admite a mudança, nem a corrupção, nem a divisão, nem a privação, nem o fluxo, nem qualquer outra coisa sensível; e não é tampouco nenhuma dessas coisas.

#### CAPÍTULO V

A Causa por excelência de todas as coisas inteligíveis não é nenhuma coisa inteligível

Prosseguindo, portanto, em nossa ascensão, afirmamos que [a Causa] não é alma, nem inteligência, não possui imaginação, nem opinião, nem palavra, nem pensamento, não é palavra ou pensamento; não é objeto de discurso, nem de

pensamento; não é número, nem ordem, nem grandeza, nem pequenez. nem igualdade, nem desigualdade, nem semelhança, nem dessemelhança; não está parada, nem se move, não repousa, não possui uma força, nem é uma força; não é luz, não vive e não é vida; não é essência, nem eternidade, nem tempo; não admite sequer um contato inteligível; não é ciência, nem verdade, nem reino, nem sabedoria; não é uno, nem unidade, nem divindade, nem bondade; não é tampouco espírito, segundo sabemos; não é filiação, nem paternidade, nem quaisquer das coisas que podem ser conhecidas por nós ou por qualquer outro ser; não é nenhum dos não-seres e nenhum dos seres, nem mesmo os seres conhecem-Na enquanto existe; [A Causa] tampouco conhece os seres enquanto seres. Não é razão, nome ou conhecimento, não é treva, nem luz; erro ou verdade; não se Lhe aplicam afirmações ou negações: quando negamos ou afirmamos os seres que Lhe são posteriores, não A afirmamos, nem A negamos. A Causa perfeita e unitária de todas as coisas está acima de toda afirmação, e a excelência dAquele, que está absolutamente separado de tudo, e acima de tudo supera toda negação.