



DE PALAMAS A AGOSTINHO: A NATUREZA DA TEOFANIA COMO DISTINÇÃO ENTRE O ORIENTE E O OCIDENTE CRISTÃOS

GABRIEL TOSSATO¹

Resumo

Agostinho e Palamas foram frequentemente colocados como expoentes de sistemas filosóficos e teológicos opostos, os quais ilustrariam as distinções entre o oriente e ocidente cristãos. Nossa investigação consiste em avaliar o entendimento sobre a natureza das teofanias e do conhecimento de Deus em Gregório Palamas, no oriente, e Agostinho, no ocidente, e explorar as raízes das diferenças entre ambos autores nos seus pressupostos filosóficos e respectivos contextos históricos. Para isso, partiremos da análise da querela hesicasta e a fundamentação da distinção entre essência e energia no pensamento de Gregório, e compararemos ao entendimento agostiniano sobre as teofanias no *De Trinitate*.

Palavras-chave: Agostinho. Gregório Palamas. Hesicasmo. Apofatismo. Essência e Energia.

Abstract

Abstract: Augustine and Palamas were often cited as exponents of opposites philosophical and theological systems, which are illustrated as distinctions between Christian East and West. Our investigation consists in assessing the understanding of the nature of theophanies and knowledge of God in Gregory Palamas in the east, and Augustine in the west, and explore the roots of differences between the two authors in their philosophical and historical contextual assumptions. To conduct this study, we will start from the analysis of the hesychast controversy and the foundation of the distinction between essence and energy in Gregory's thought, and compare it to the Augustinian understanding of the theophanies in *De Trinitate*.

Keywords: Augustine. Gregory Palamas. Hesychasm. Apopatism. Essence and Energy.

¹ Graduando no Bacharel em Ciências e Humanidades da Universidade Federal do ABC (UFABC).
E-mail: gabriel.tossato@gmail.com



INTRODUÇÃO

Os escritos de Gregório Palamas tornaram-se um dos principais objetos de estudos para os pesquisadores do pensamento cristão oriental desde o século XX, sendo tomados como um exemplo de originalidade das articulações teológicas e filosóficas próprias do cristianismo ortodoxo oriental quando comparado a outras tradições cristãs. Dentre estes autores, um dos mais influentes foram os membros da chamada *síntese neo-patristica*, os quais enfatizaram os aspectos metafísicos da filosofia de Gregório como um ápice de distinções do desenvolvimento do pensamento cristão oriental em relação ao pensamento ocidental e escolástico, narrativa esta que fez com que Marcus Plested classificasse-os como criadores de um paradigma *oriente-ocidente* (PLESTED, 2012). Vladimir Lossky especialmente contribuiu na análise dos textos de Palamas, apresentando-os como um modelo do que chamou de *teologia mística* (LOSSKY, 1944), em distinção da filosofia cristã escolástica e seus grandes expoentes, como Tomás de Aquino, traçando as rupturas entre ocidente e oriente desde os desdobramentos da influência de Agostinho até o evento do Grande Cisma em 1054. Já George Florovsky não considerou com tanta ênfase a existência de distinções na antiguidade tardia entre o mundo grego e latino para elencá-los como motores das divergências que se apresentaram na época de Palamas, porém Gregório ainda lhe é um expoente de destaque da sistematização da tradição oriental. João Meyendorff publicou estudos relevantes sobre Gregório e a espiritualidade ortodoxa, os quais popularizaram a discussão no ocidente, especialmente na França e no mundo anglófono, ainda gerando uma série de discussões sobre as relações das disputas intra-bizantinas com o nominalismo e a querela dos universais. E João Romanides construiu uma análise teórica que diferenciava radicalmente a natureza do pensamento cristão ocidental do pensamento ortodoxo, estudando extensivamente Gregório Palamas e criando um discurso fortemente anti-agostiniano, identificando as raízes das distinções oriente e ocidente na obra e desenvolvimento da filosofia de Agostinho.

O período no qual Palamas escreve suas obras argumentativas e sistemáticas mais conhecidas ocorre durante a *controvérsia hesicasta* no século XIV, com o objetivo de defender os monges hesicastas do Monte Atos das críticas recebidas inicialmente por Barlaão da Calábria e posteriormente por outros opositores, como Gregório Acindino e Gregóras.



Esta querela pode ser considerada fundante, ou um grande escancaramento, das rupturas filosóficas e cosmológicas entre o pensamento ortodoxo e os rumos da filosofia no ocidente nascida das escolas latinas medievais.

Em pesquisas mais recentes surgiram diferentes exegeses e discussões críticas do pensamento palamita e de sua representatividade na história da filosofia medieval e contemporânea. David Bradshaw em *Aristotle East and West: Metaphysics and the Division of Christendom* (2007) considerou as divergências entre ocidente e oriente em um extenso trabalho que traçou as relações entre Ser (οὐσία) e energia (ἐνέργεια) desde Aristóteles, passando pelos neoplatônicos, até suas recepções em Agostinho, Boécio e Tomás de Aquino, no ocidente, e em Dionísio Areopagita, Máximo o Confessor e Gregório Palamas, no oriente, chegando ao debate de Gregório com os oponentes dos hesicastas no século XIV a respeito da distinção entre essência e atividade em Deus. Recentemente Marcus Plested em *Orthodox Readings of Aquinas* (2012) ao reavaliar as narrativas sobre a influência de Tomás de Aquino no mundo ortodoxo, contribuiu significativamente também para a discussão sobre o lugar de Palamas nas relações entre ocidente e oriente, já que tentou amenizar as narrativas de tensão entre o aquinate e escritores clássicos do cristianismo oriental, comum nos autores citados anteriormente.

Neste artigo temos como objetivo discutir a ruptura entre ocidente e oriente, partindo da distinção palamita entre essência e atividade, e avaliar especificamente um ponto de divergência derivado desta distinção: a natureza dos símbolos e teofanias na leitura de Agostinho e a natureza do conhecimento de Deus em Gregório Palamas. Para isso iniciaremos com a exposição da querela hesicasta e os argumentos para a distinção entre essência e energia, posteriormente exporemos o entendimento agostiniano sobre a natureza das teofanias a possibilidade de conhecimento de Deus, e trabalharemos as relações e divergências entre ambas as posições enquanto as inserimos na discussão contemporânea.

CONHECIMENTO DIRETO NO ORIENTE

A chamada controvérsia hesicasta surgiu no seio do Império Romano do Oriente com o confronto entre o monge Gregório Palamas e Barlaão da Calábria, inicialmente motivada por uma discussão sobre o modo de vida monástica praticada no Monte Atos do século XIV.



Barlaão ao chegar do sul da Itália para Constantinopla deparou-se com relatos monásticos de técnicas corporais para a oração e narrativas de visões da “luz incriada”, significando uma visão da divindade, motivando-o a escrever uma série de tratados contrários as práticas e doutrinas dos monges, e despertando a atenção de Gregório, que surge em defesa sistemática destes. A controvérsia gerada por esse embate foi considerada o debate teológico mais importante do final do medievo bizantino (PAPADAKIS, 1994, p. 275) e tomou proporções políticas que influenciaram a guerra civil do Império em 1341, passando por temas como as distinções entre epistemologia cristã e pagã, a exegese dos escritos de Dionísio Areopagita, o valor da tradição filosófica clássica na teologia e a possibilidade e natureza do conhecimento de Deus.

Gregório Palamas nasceu em Constantinopla em 1296, era filho de um senador e foi educado na filosofia, na corte de Andrônico II, para exercer a profissão de um homem de Estado, porém decidiu se tornar monge, e após tonsurado foi levado ao Monte Atos para viver como um eremita. Gregório adotou a tradição monástica da Igreja Ortodoxa, chamada hesicasta (de hesychia: quietude), que enfatizava a necessidade da oração incessante e busca pela experiência direta de Deus através da *deificação*, seguindo influências da literatura patrística grega, dos padres capadócijs, Máximo o Confessor, até nomes posteriores como Simeão o Novo Teólogo e Gregório do Sinai. Barlaão nasceu na Calábria em 1290, em um ambiente grego e ortodoxo do sul da Itália, sendo considerado uma das principais figuras pré-renascentistas que fomentavam o estudo de cultura grega no ocidente. Ele se mudou para a Grécia, em Tessalônica, próximo ao ano de 1325 e viajou para Constantinopla periodicamente para visitar membros da aristocracia bizantina. Os ataques de Barlaão aos monges gregos tinham como objeto a alegação hesicasta da possibilidade de conhecimento e experiência direta da divindade, fazendo com que o Calabrês os acusasse de messalianismo e afirmasse a impossibilidade da 1) visão corpórea da divindade e do 2) conhecimento da essência divina.

Baseando-se na teologia apofática de Dionísio Areopagita, Barlaão advogava a completa transcendência e incognoscibilidade da essência (οὐσία) de Deus e que todas as proposições afirmativas deveriam ser descartadas em detrimento da linguagem negativa, a qual seria mais apropriada para discursar sobre a supra-essência divina. Logo a experiência sensível e a capacidade racional seriam incapazes da compreensão da divindade, levando-o



a concluir que toda a possibilidade de conhecimento teológico é no máximo *relativa ou simbólica*. Como exemplo de sua argumentação anterior a querela com os hesicastas, nas críticas anti-latinas, escritas os durante debates para reunião das igrejas ocidentais e orientais nos anos de 1333-1334, Barlaão argumentou contrariamente a adição do *filioque* ao credo, tomando como base a pressuposição de que as afirmações sobre Deus são limitadas ao discurso apofático, e dizendo que a tentativa latina de provar silogisticamente a processão eterna do Espírito Santo a partir do Filho, ou de provar apoditicamente qualquer relação trinitária, seriam uma arrogância. (SIECIENSKI, 2010, p 144). Além do fundo patrístico e dionisíaco na compreensão da inacessibilidade do conhecimento de Deus a mente humana, Papadakis apontou também a influência da teoria do conhecimento de Aristóteles no sistema do calabrês, a qual fundamentou suas críticas aos hesicastas quando estes afirmavam verem com os olhos corpóreos a luz incriada, em semelhança aos apóstolos no monte Tabor.

“Em particular, seu raciocínio silogístico se inspira na teoria aristotélica da gnose, na qual a experiência direta por si só é o caminho para o conhecimento. Isso acabou convencendo Barlaão de que o conhecimento direto de Deus não era possível, pelo menos na medida em que o divino não é suscetível aos sentidos. Assim, a luz do Tabor, descrita pelos místicos Bizantinos como sendo uma visão direta de Deus, só poderia ser um ‘símbolo da divindade’.” (PAPADAKIS, 1994, p. 294, tradução nossa).

No entanto, Barlaão não era um cético em relação à possibilidade de todo conhecimento filosófico e científico, nem levava os princípios apofáticos aplicados ao discurso sobre a divindade para limitar a possibilidade de conhecimento do mundo. Ao contrário, ele igualava em valor e natureza a tradição filosófica grega ao conhecimento evangélico e ensinamentos dos Padres da Igreja, entendendo que as grandes figuras filosóficas da antiguidade tiveram uma iluminação idêntica ao conhecimento revelado, gerando assim um debate com Palamas acerca da natureza das distinções entre o conhecimento filosófico e teológico. Norman Rusell também observou que a influência aristotélica em Barlaão vinha de uma leitura neoplatônica com a estrutura conceitual dos comentários de Proclo ao *Timeu* e dos comentários de Siriano de Alexandria a *Metafísica* de Aristóteles, conhecidas por causa do trabalho de Teodoro Metoquita, um filósofo e patrono das artes de Bizâncio.

“Na realidade, Barlaão compartilhou da abordagem neoplatonizante de Aristóteles exemplificada por Metoquita e Gregoras [...] Foi através de seu



estudo desses comentaristas não-cristãos do século XV que Barlaão chegou a formular as visões que tanto perturbavam Palamas, a saber: que os silogismos apodícticos eram inválidos como um meio de conhecer Deus, porque não pode haver premissas que sejam anteriores a Deus por natureza, e que os filósofos pagãos eram iluminados por Deus como os Padres da Igreja, porque a verdade que pode ser encontrada tanto na filosofia quanto teologia é uma.” (RUSELL, 2019, p. 115, tradução nossa).

Gregório Palamas, surgindo em defesa dos hesicastas, não negou os princípios apofáticos da teologia de Dionísio Areopagita, ao contrário, Dionísio é um dos autores mais citados em suas *Tríadas* escritas entre 1338 d.c e 1441 d.c. Porém o conhecimento real de Deus é reafirmado em Palamas através de uma gnoseologia diferente daquela que acreditava seu opositor, apresentando uma exegese distinta do corpus areopagiticum. Barlaão entendia que a possibilidade de conhecimento de Deus dita pelos hesicastas apenas como a visão da essência divina, o que Gregório também negava a possibilidade, e esta partia das fontes de conhecimento natural, como já mencionamos. Quando Barlaão criticava os monges a respeito da visão e participação da “luz increiada”, ele identificava o atributo increiada como referência à própria essência de Deus, negando a veracidade do conhecimento e reconhecendo na experiência hesicasta no máximo um símbolo e uma experiência temporal, já que Deus é tido por invisível e inacessível aos sentidos, e aceitava apenas uma participação no divino de forma nominal ou analógica.

Gregório Palamas, por outro lado, sintetizou em sua obra argumentativa uma distinção entre o Ser de Deus, ou sua Essência (οὐσία), e suas as energias (ενέργεια) ou atividades, articulando e clamando a autoridade de autores da tradição cristã oriental, como Máximo o Confessor, os Padres Capadócijs e Cirilo de Alexandria para sustentar sua posição. Para Gregório, ao mesmo tempo que a divindade é imparticipável em um sentido, ela é participável em outro, pois a essência é completamente transcendente e incognoscível, do contrário Deus estaria sujeito a multiplicidade e seria uma poli-hipóstase e não uma tri-hipóstase (Trindade) e seria compreensível. Porém a energia divina, as operações ou atividades de Deus, são perceptíveis ao intelecto humano e participáveis. A ενέργεια, embora distinta da οὐσία, é Deus, mas não enquanto algo à parte da essência, mas Deus em si mesmo enquanto se comunica ad extra. Palamas dizia que as energias são “indivisivelmente divididas” (PALAMAS, 1988, p. 163, tradução nossa) para evitar entendimentos de composição ou divisão na divindade, e que “Aqueles que afirmam que Deus é substância



somente, com nada observado nEle, estão representando Deus como não tendo nem criação, nem operação e nem relação.” (PALAMAS, 1988, p. 138, tradução nossa), explicitando a necessidade de considerar as energias divinas para comunicar Deus e a criação.

Palamas utilizou uma analogia para exemplificar a distinção entre a essência e energias tomando a imagem do sol e seus raios. Da mesma forma que o sol é um, seus raios comunicam calor, claridade e vida permitindo que tudo participe nele. Assim, por analogia, a energia é uma em sua natureza, porém muitas em suas atividades, permitindo a participação em energia mas não em essência. Desta maneira, a experiência da luz incriada pelos hesicastas era uma experiência de Deus enquanto energia e operação, não sendo apenas um símbolo ou intermédio de natureza criada para a analogia com a deidade, como afirmou Barlaão. A natureza das teofanias tanto do velho testamento quanto do novo testamento, na leitura de Gregório Palamas, são incriadas e significam uma experiência e conhecimento direto de Deus, não submetidos ao processo regular de apreensão sensível ou abstração racional do conhecimento natural, por este motivo ele criticou Barlaão quando este identificou o conhecimento racional da filosofia pagã com a teologia revelada.

A mística bizantina, hesicasta, focava-se na ascese e em processos para purificação interna para que o praticante pudesse apreender diretamente as energias, como na metáfora do sol, e assim conhecer e participar de Deus, transformando-se em *deuses pela graça*, não entendendo que a natureza deste conhecimento fosse semelhante ao que Barlaão acreditava, mas sim que tratava-se de uma outra natureza de conhecimento, por participação em tudo o que Deus é, exceto em sua essência transcendente, e por transformação do homem em “deus” pela comunicação da divindade através das energias divinas. Norman Rusell acertadamente notou as relações entre a exegese do apofatismo dionisíaco dos críticos do hesicismo e a negação do conhecimento de Deus como deificação, já que eles identificavam as restrições do apofatismo no discurso sobre Deus com qualquer forma de conhecimento.

“Os anti-Palamitas mantiveram o apofatismo radical de Dionísio sem dar peso suficiente à doutrina da deificação que tendia a mitigá-lo. Para Barlaão, Akindynos e Gregoras, Deus em si era imparticipável. O que quer que tenha sido participante foi causado pela Divindade única e, portanto, foi criado. [...] Mas como a essência de Deus é de fato incomunicável, os homens participam da natureza divina apenas em um sentido nominal ou



análogo. Para Palamas, essa compreensão removeu Deus completamente do conhecimento e da experiência humana.”

(RUSSELL, 1998, tradução nossa)

Palamas ainda recorreu a distinção entre as Pessoas (ὑπόστασις) e a Essência (οὐσία) divinas, já aceitas pela triadologia clássica dos sete Concílios Ecumênicos e compartilhada pelos seus adversários, para mostrar a distinção entre Essência e Energia como análoga. Logo, a distinção palamita não gerava composição na divindade, ou separava Deus em dois, da mesma forma que a doutrina trinitária não o fazia. Para Gregório, se a essência não se distinguísse da energia, como acreditava Barlaão, Deus se fazia compreensível em essência, e se a energia não fosse incriada e divina, não haveria conhecimento de fato sobre Deus ou deificação. Gregório sintetizou essa argumentação dizendo haver uma tripla realidade em Deus, distintas porém inseparáveis.

“Três realidades pertencem a Deus: a essência, a energia, e a tríade de hipóstases divinas. Como vimos, os privilegiados de estarem unidos a Deus, de modo a tornar-se um espírito com Ele – como disse São Paulo: ‘Aquele que se unir ao Senhor é um espírito com Ele’ (1 Cor 6:17.) – Não são unidos a Deus no que diz respeito à sua essência, uma vez que todos os teólogos testemunham que em relação a sua essência Deus não sofre nenhuma participação. Além disso, a união hipostática é cumprida apenas no caso do Logos, o Deus-homem. Assim, aqueles privilegiados para alcançar a união com Deus, estão unidos a Ele com respeito a Sua energia; e o ‘espírito’, segundo o qual eles que se apegam a Deus são um com Ele, é e é chamado de energia incriada do Espírito Santo, mas não a essência de Deus, apesar de Barlaão e Akindynos poderem discordar.” (PALAMAS, 1988, p.75, tradução nossa)

O resultado desta defesa para o que se avalia neste artigo é que a natureza do conhecimento de Deus e a exegese das manifestações evangélicas, como a Transfiguração no Monte Tabor, ou as teofanias do Velho Testamento, não são vistas como símbolos ou intermédios criados para fazer Deus presente e analogicamente cognoscível, mas sim um conhecimento direto, que modifica as qualidades do agente ao participar na realidade possível de ser participada da divindade. Após a vitória de Gregório Palamas sobre os anti-hesicastas nos concílios imperiais, finalizados em 1351 no palácio de Blachernae, a distinção entre essência e energia e a compreensão da existência de duas formas de conhecimento, o

filosófico, que lidava com a natureza e o movimento das coisas, e o teológico, que fixava-se no conhecimento experimental e participativo de Deus, tornam-se normativas no pensamento cristão oriental.

AGOSTINHO E O PROBLEMA DAS TEOFANIAS

Agostinho, sem dúvidas, foi um dos autores mais polemizados e colocado como um ponto de inflexão para o surgimento de divergências entre o pensamento cristão do leste e oeste, anteriormente citamos ao menos dois autores, Lossky e Romanides, que contribuíram para essa leitura. Por outro lado, João Meyendorff, também citado, chamou Gregório Palamas de “um dos autores mais agostinianos do oriente cristão”(MEYENDORFF, 1959), rendendo-lhe críticas severas de João Romanides (ROMANIDES, 1960-1961). Em pesquisas mais recentes, o lugar de Agostinho como opositor do sistema palamita e da teologia do oriente foi novamente atenuado ao serem publicados estudos traçando paralelos fortes entre escritos de ambos os autores, como *Palamas and Barlaam Revisited: A Reassessment of East and West in the Hesychast Controversy of 14th Century Byzantium* (1998) e *Theosis bei Palamas und Luther. Ein Beitrag zum ökumenischen Gespräch* (1997).

Neste momento, avaliaremos apenas o entendimento de Agostinho sobre a natureza das teofanias, concordando com Bogdan C. Bocur e Jean-Louis Maier, que o *De Trinitate* possui a resposta definitiva para esta questão (MAIER, 1960; BOCUR, 2008), e a compararemos com a visão hesicasta, tentando refletir junto as pesquisas atuais sobre as diferenças e possibilidades de conciliação entre ambos os sistemas.

A patrística do terceiro e quarto séculos, anterior a Agostinho, se aproximou do problema da natureza das teofanias do Velho Testamento e da dificuldade em considerar, ao mesmo tempo, a manifestação e a invisibilidade de Deus, argumentando que era o Logos, segunda Pessoa da Trindade, que apareceu e permitiu a visão direta de Deus pela prefiguração de sua futura encarnação e adoção da natureza humana. Manoussakis reconheceu que esta posição foi normativa até Agostinho questioná-la (MANOUSSAKIS, 2010). Devemos compreender alguns aspectos situacionais que exigiram e contribuíram para uma nova formulação agostiniana.



O contexto histórico em que Agostinho situava-se durante a escrita do *De Trinitate* era de forte discussão entre grupos favoráveis e contrários as doutrinas de Niceia, fazendo-o ter de responder especialmente as objeções do grupo conhecido como Homoians, o qual sustentava a tese de que o Filho era *similar* (homoios) e não de mesma natureza da Hipóstase do Pai. Os Homoians ocidentais se opunham tanto aos Modalistas, que negavam a realidade hipostática em distinção da essência divina e entendiam as Pessoas trinitárias como simples manifestações da divindade única, quanto aos partidários de Niceia, o qual Agostinho era representante e que sustentavam a triadologia clássica.

O tema das teofanias adentrou este debate pela argumentação dos Homoians, afirmando que a característica visível do Filho nas teofanias, fazia-o menor e de distinta natureza do Pai, que é invisível. É interessante notar aqui que a característica visível era uma prova da não divindade, como Bogdar Bocur observa "o Filho é visível *ergo* mutável *ergo* não divino" (BOCUR, 2008), já que a divindade é imaterial, ela não é apreendida pelos sentidos, logo se o Filho é visível em suas teofanias, ele não é divino.

Agostinho para lidar com a argumentação dos homoians desconsiderou a questão que a patrística anterior a ele deixava em foco, que era a pergunta de "quem" apareceu nas Teofanias do Antigo Testamento, identificadas como resposta com o Filho. Como a visibilidade do Filho seria utilizada para provar a crença subordinacionista de que Ele é menor e de distinta natureza do Pai, Agostinho focou-se em investigar "como" que acontece as Teofanias, e não limitou as aparições a uma Hipóstase trinitária específica, mas viu como toda a Trindade engajada neste processo. De forma a salvaguardar transcendência da essência divina, Agostinho abordou as teofanias veterotestamentárias como manifestações divinas *através* da criação, ou de sinais criados, diferenciando-se de padres latinos anteriores, como Hilário de Poitiers e Ambrósio de Milão, que compreendiam as teofanias como manifestações de fato do Filho, revelando a Deus e transformando os participantes de forma a experienciá-lo. Bocur, seguindo Studer (STUDER, 1971; BOCUR, 2008), mostrou que estes padres pró-nicenos entendiam que a natureza divina (*natura*) do Filho permanecia invisível ainda que Ele se manifeste pela Sua vontade, e focaram nos aspectos do sentido interior e espiritual das teofanias e na prefiguração da encarnação, configurando-se em uma "Cristofania".

Agostinho, por outro lado, via as teofanias como mensagens visíveis feitas por intermédios criados, e não diretamente a manifestação de uma Pessoa trinitária. Ele catalogou



três situações teofânicas distintas e seus modos: 1) Teofanias por meio de anjos. Agostinho lê as vozes de Deus no antigo testamento, como na entrega dos decretos da Lei no Sinai, como sendo anjos falando *ex persona Dei*. 2) Teofanias em que objetos materiais já existentes são modificados por Anjos para adquirirem formas que signifiquem e simbolize Deus. 3) Teofanias em que corpos e objetos materiais são trazidos a existência “do nada” por Deus de forma a serem significados. Como por exemplo, a sarça ardente de Moisés no Livro de Êxodos e a língua de fogo no episódio do Pentecostes. Portanto, Agostinho resolve o problema da consideração mútua entre a transcendência ou imaterialidade divina e as teofanias, ou manifestações ad extra de Deus, argumentando que estas últimas são significações que ocorrem através do criado (“per creaturam”), tomando formas simbólicas, e não apreensões ou visões da Pessoa do Filho ou da natureza divina.

CONCLUSÃO

Agostinho lidou de forma distinta dos seus antecessores latinos e dos hesicastas no oriente com o problema das teofanias. A cadeia argumentativa de que o Filho é visível *ergo* mutável *ergo* não divino poderia ter sido quebrada negando a primeira relação lógica, como seria comum em Gregório Palamas devido a distinção entre as energias divinas e a essência incognoscível e invisível. As teofanias no oriente foram tomadas como atividades transformadoras da percepção regular sensível, fazendo com que a apreensão do aspecto imanente de Deus (ενέργεια) não fosse entendida como que ocorrendo pela abstração de formas criadas que significam algo de Deus, mas sim tratando-se de um conhecimento direto possibilitado por uma transfiguração dos sentidos, sendo o corpo também participante dessa experiência. Este último aspecto justificou a distinção entre o conceito de teologia e de filosofia na tradição cristã oriental, o conhecimento teológico foi compreendido como uma *mística* (LOSSKY, 1944) e uma transformação da mente e dos sentidos para a *visio dei*, em distinção da filosofia que trabalha com a apreensão das formas e organização racional.

Manoussakis buscando conciliar as posições de Agostinho e Palamas interpretou a insistência de Agostinho em escrever “per creaturam” como uma negação do caráter exclusivamente simbólico e criado da teofania, elegendo a noção de “sacramento”, do livro *De Doctrina Christiana*, como uma chave interpretativa que possibilita que as teofanias



criadas sejam lidas como uma *indicação*, fazendo presente aquilo que é indicado. Manoussakis explica dizendo que “aquilo que aparece através da ordem criada não pode ser ele mesmo criado.” (MANOUSSAKIS, 2010, p. 79, tradução nossa) e buscou corretamente distanciar o sistema agostiniano do pensamento de Barlaão da Calábria, o qual nega a possibilidade de experiência mística *in toto*. Porém o autor mesmo admite que Agostinho é inovador na forma de lidar com a questão, e que admitir a visibilidade de Deus seria contradizer a sua divindade, já que a invisibilidade era considerada uma característica essencial da natureza divina. Aqui novamente podemos observar como que a distinção entre essência e energia de Palamas e os hesicastas orientais são um elemento que ao mesmo tempo que resolvem a questão da visibilidade das teofanias, pois admitem a divindade sendo simultaneamente visível e invisível, são ainda um ponto de divergência com o sistema agostiniano e seus desdobramentos no ocidente.

REFERÊNCIAS

AUGUSTINE, De Doctrina Christiana, Oxford: Clarendon Press, 2004(1995). Edited and translated by R.P.H Green.

BOCUR, G. B. *Theophanies and Vision of God in Augustine's De Trinitate: An Eastern Orthodox Perspective*. SVTQ 52,1, 67-93, 2008.

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

FLOGAUS, R. *Theosis bei Palamas und Luther. Ein Beitrag zum ökumenischen Gespräch*. Berlin: Vandenhoeck & Ruprecht, 1997.

FLOGAUS, R. *Palamas and Barlaam Revisited: A Reassessment of East and West in the Hesychast Controversy of 14th Century Bizantium*. SVTQ, 42, p. 1-20, 1998.

ROMANIDES, J. *Notes on the Palamite Controversy and Related Topics*, Greek Orthodox Theological Review, volume 2, 1960-61

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

MAIER, J. L. *Les Missions Divines selon Saint Augustin*. Friburgo: Éditions Universitaires Fribourg, 1960.



MANOUSSAKIS, J. P. *Theophany and indication: Reconciling Augustinian and Palamite Aesthetics*. *Modern Theology* 26, p. 76-89, 2010.

MEYENDORFF, J. *Introduction à l'étude de Grégoire Palamas*. *Patristica Sorboniensis* 3. Paris: Éditions du Seuil, 1959.

PAPADAKIS, A. *The Christian East and the Rise of the Papacy: The Church AD 1071-1453*. New York: St Vladimir's Seminary Press, 1994.

PLESTED, M. *Orthodox Readings of Aquinas: Changing Paradigms in Historical and Systematic Theology*. 1 ed. New York: Oxford University Press, 2012.

RUSSELL, N. *Gregory Palamas and the Making of Palamism in the Modern Age*. New York: Oxford University Press, 2019.

RUSSELL, N. "Partakers of the Divine Nature" (2 Peter 1:4) in the Byzantine Tradition. Disponível em: http://www.myriobiblos.gr/texts/english/Russell_partakers.html. Acesso em: 12 set. 2019.

SIECIENSKI, A. E. *The Filioque: History of a Doctrinal Controversy*. New York: Oxford University Press, 2010.

SINKEWICZ, R. E. *Saint Gregory Palamas: The One Hundred and Fifty Chapters: A Critical Edition, Translation and Study*. *Studies and Texts*, séries no. 83. Toronto: Pontifical Institute of Medieval Studies, 1998.

STUDER, B. *Zur Theophanie-Exegese Augustins Untersuchung Zu Einem Ambrosius-Zitat in der Schrift de Videndo Deo*. Roma: Herder, 1971.

Recebido: 18/11/2019

Aceito: 21/11/2019