

A BELEZA NO RITMO PSEUDO-DIONISIANO DA PROCESSÃO/CONVERSÃO¹

Filipa Afonso²

RESUMO: No contexto da Metafísica Medieval, a «beleza» foi pensada como um conceito ambíguo: ora atribuído a Deus, ora atribuído ao Mundo. O propósito deste artigo é clarificar o sentido desta ambiguidade no âmbito da filosofia do Pseudo-Dionísio Areopagita. Se, portanto, o conceito de «beleza» é, em primeiro lugar, despojado do seu carácter sensível e mundano, para ser apropriado à natureza divina, ele é, num segundo momento, apostado à própria criação, de forma a designar a manifestação visível da beleza transcendente e o chamamento vital para a perscrutação teológica.

PALAVRAS-CHAVE: Beleza. Criação. Processão. Conversão.

Quando, numa das primeiras páginas das Sagradas Escrituras, lemos que «Deus olhou tudo quanto tinha feito e viu que era tudo muito belo»³, surpreendemos, desde logo, ancorada na espiritualidade cristã, a tese da

¹ Este texto tem por base a Comunicação apresentada no I Colóquio da SPFM – Sociedade Portuguesa de Filosofia Medieval – A Idade Média e Filosofia, que decorreu na Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, nos dias 21 e 22 de abril de 2006.

² Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa. E-mail: filipa.a.afonso@gmail.com

³ *Gén.* I, 31. Como realça Tatkiewicz, a tradução grega das Sagradas Escrituras – *Septuaginta* –, através do Livro do *Génesis*, confere à criação divina uma intencionalidade estética – sentido que se terá esbatido na versão latina da Vulgata, que traduz por *bonum* [bom] o que os tradutores gregos haviam traduzido por *Kállos* [belo], verificando-se, assim, a perda de uma visão estética do universo em prol de uma perspectiva ética mais vincada, em que o ser é ordenado segundo uma intencionalidade moral. Cf. TATARKIEWICZ, 1999, p. 4-12.

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

No Livro do *Génesis*, deparamo-nos, portanto, com um conceito de «Beleza» que não é resultado da apreensão sensível do mundo, mas de um conhecimento suprassensível, porque divino. Ora, quando Pseudo-Dionísio Areopagita, na sua obra *Nomes Divinos*, insere o conceito de «Beleza» no âmbito das suas reflexões teológicas, destitui-o, precisamente, da sua dimensão estética, atendendo ao sentido etimológico do termo – derivado de *aisthesis* –, que designa percepção sensorial. Pensada enquanto atributo ou nome de Deus, a Beleza [*Kalos*] assume um carácter transcendente⁴. Por exceder o mundo, despoja-se de toda e qualquer determinação material, furtando-se, assim, à apreensão dos sentidos.

O autor do *Corpus Areopagiticum* (nascido no séc. V) revestiu-se, durante um largo período de tempo⁵, de uma aura de santidade, ao fazer-se passar pelo discípulo de São Paulo, membro do Areópago Ateniense, referido nas Sagradas Escrituras. No discurso paulino que assinala a conversão de São Dionísio ao Cristianismo, lemos uma exortação ao conhecimento de Deus pelo tacto⁶; e, se a reivindicação desse sentido para o pressentimento da Divindade não denota uma concepção corpórea do Divino, aponta, no entanto, para a hipótese de um percurso estético, ou seja, para um processo de

⁴ Cf. «Chama-se-lhe Belo [...]. Belo eternamente, invariável». (PSEUDO-DIONÍSIO AREOPAGITA, *De Divinis Nominibus*, 701 D).

⁵ Recordamos que, apesar das suspeitas levantadas desde a Idade Média, nomeadamente por Abelardo, a identidade do autor do *Corpus Areopagiticum* só no século XIX foi verdadeiramente dissociada do discípulo de São Paulo.

⁶ *Act.* XVII, 27.

elevação ao espiritual que se inicia na experiência do mundo através dos órgãos sensitivos. Procuramos, deste modo, mostrar como a apropriação da identidade de São Dionísio por parte do autor daqueles escritos é, em parte, a apropriação desta ideia. A partir da noção de «Beleza» visa-se, então, a relevar uma estética, não enquanto disciplina filosófica autónoma – conceito forjado apenas no século XVIII por Baumgarten –, mas como posicionamento humano no mundo e face a Deus.

À primeira vista, e como já mencionado, o carácter abstracto da ideia de «Beleza» não permite a sua referência à sensibilidade humana. A esse respeito, todavia, somos alertados, pela leitura de Urs Von Balthasar do *Corpus Areopagiticum*, para a íntima conexão do corpo ao espírito, cuja faculdade cognitiva se encontra, por isso mesmo, «corporalmente determinada»⁷. É nesse sentido que compreendemos a expressão dionisiana «santificação integral», dado que a participação da alma no divino não se opera, segundo o filósofo, sem a própria redenção do corpo por via dos rituais simbólicos da Comunhão e da Extrema Unção⁸. O que a alma efectivamente é deixa-se, finalmente, condicionar pelo corpo por intermédio do qual se manifesta, tecendo-se uma unidade que fundamenta, concomitantemente, o enobrecimento da corporeidade e a capacidade humana de ascender à contemplação das realidades espirituais, através do conhecimento das suas imagens sensíveis, oferecidas à acção dos cinco sentidos⁹.

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

Contudo, ao aprofundarmos a nossa investigação em torno da ideia de «Beleza», que, referida à Divindade, se desvelara como incorpórea e invisível,

⁷ Cf. VON BALTHASAR, 1986, p. 160.

⁸ Cf. «Por isso a justiça divina associa o corpo à alma que lhe chega o juízo [final], porque o corpo a acompanhou ao longo da mesma viagem [...]. Consequentemente, as instituições sagradas concedem a ambos participar no divino: a alma, por meio da pura contemplação e o conhecimento dos ritos sagrados. O corpo, pela imagem dos santos óleos e pelo símbolo da Sagrada Comunhão» (PSEUDO-DIONÍSIO AREOPAGITA, *De Divinis Nominibus*, 565 B-565 C).

⁹ Cf. «Na alma estão intimamente unidas as faculdades que provêem a todas as partes do corpo». (PSEUDO-DIONÍSIO AREOPAGITA, *De Divinis Nominibus*, 821 B).

poderemos reatá-la à criação e, desse modo, conformá-la à especificidade do conhecimento humano. A esse respeito, será conveniente explicitar a diferença que o autor assinala entre os conceitos de «Belo» [*kállos*] e de «Beleza» [*kalos*], quando empregados para nomear o Divino. À luz do primeiro termo, Deus é pensado em si mesmo, como detentor absoluto da Beleza. Enquanto Beleza, Deus é pensado na relação com o Mundo, participando-se na pluralidade dos entes que, em virtude dessa mesma participação, se reconhecem como belos¹⁰.

Em virtude do seu desdobramento numa profusão de imagens intelectuais e sensíveis, hierarquicamente ordenadas, que evocamos sob o termo «*Uni-verso*»¹¹, a inefável e transcendente Beleza faz-se comparecer *no* e *ao* homem. Com efeito, no interior do campo lexical de *kállos*, Pseudo-Dionísio descobre o verbo *kaló*, traduzido por um «convocar a si» que denuncia da Beleza, já não o movimento centrífugo da processão dos seres, mas a força centrípeta que os reconduz ao princípio primordial. Implicada na multiplicidade sensível, pela qual se exprime, a Beleza adequa-se à natureza da contemplação humana, para aí instituir o apelo de conversão à unidade espiritual¹². Tal é o sentido último de um universal desejo de Beleza que, no homem, se faz ímpeto para se elevar à transcendência. Descrita desse modo como causa final, polo para o qual tende todo o ser, a Beleza identifica-se com o Bem, tendo Pseudo-Dionísio forjado a expressão singular «Bem-Beleza» [*ágathon-kalòn*] como Nome Divino. A coincidência dos dois atributos deduz-se, justamente, da percepção de que todo o ser está marcado por um desejo comum de Beleza e de Bem¹³, constituindo-se como fluxo vital que perpassa toda a esfera da criação e a orienta até ao fim último.

Nessa generosa doação de si na diversidade fáctica, a Beleza readquire densidade estética, não tanto por se precipitar no sensível e, dessa forma, quedar-se sob a contemplação humana, mas porque nessa descida propicia o desbravamento de um caminho de retorno do homem a si próprio, na sua plenitude una e espiritual. Partilhamos, assim, da concepção de «estética»

¹⁰ Cf. PSEUDO-DIONÍSIO AREOPAGITA, *De Divinis Nominibus*, 701 C-704 A.

¹¹ A expressão «Universo» compreende a ideia de uma coesão interna da pluralidade de entes que o constituem, estando-lhe, por conseguinte, subjacente a concepção de harmonia.

¹² Cf. «[...] porque somos incapazes de nos elevarmos directamente à contemplação mental, necessitamos de algo que nos seja co-natural, metáforas sugestivas das maravilhas que escapam ao nosso conhecimento» (PSEUDO-DIONÍSIO AREOPAGITA, *Coeslestis Hierarchia*, 140 A-140 B); «[...] o desejo de beleza [...] eleva-nos até Ele [...]» (PSEUDO-DIONÍSIO AREOPAGITA, *Ecclesiastica Hierarchia*, 372 B).

¹³ Cf. «A Beleza identifica-se com o Bem. Todos os seres, qualquer que seja aquilo que os faz mover, buscam a Beleza e o Bem» (PSEUDO-DIONÍSIO AREOPAGITA, *De Divinis Nominibus*, 704 B).

de Urs von Balthasar, entendida como «relação entre a sensibilidade e o espírito»¹⁴, cujo dinamismo é instaurador dos dois momentos do círculo cosmológico: processão e conversão – trânsito do espiritual ao sensível e do sensível ao espiritual. Esses dois tempos que compassam o ritmo universal não podem, contudo, conceber-se como cronologicamente sequenciados, pois, na totalidade da realidade criada, a declinação para o grau inferior da hierarquia, que visa à transmissão da espiritualidade recebida, é simultânea elevação, porquanto imitação do gesto primordial da Divindade¹⁵. Ambos os movimentos confluem numa peculiar mundividência estética dionisiana, que se deixa configurar pelos conceitos axiais de «expressão» e «símbolo». Aparentemente sinónimos, esses termos divergem na perspectiva que testemunham, na medida em que o primeiro diz o mundo como efeito do espargimento da Beleza no sensível, e o segundo di-lo como trampolim do refluxo do homem à Beleza arquetípica.

A manifestação da Beleza no mundo, não obstante o movimento de corporificação e multiplicação que envolve, não redundará na pulverização da unidade originária por um abandono da plenitude principial ou esvaziamento de si na criação¹⁶. A eclosão de todas as coisas, pelo contrário, devém da superabundância divina, a qual, por conseguinte, não se submete a si mesma ao curso da processão, retendo-se antes no seu segredo. O sinal da criação é, pois, o excesso fecundo doador da totalidade óptica, e não o esgotamento da transcendência na imanência do ser.

E porque o Pseudo-Areopagita nos relembra que «Deus é conhecido em todas as coisas e distinto de todas elas [...]»¹⁷, compreendemos que é a própria Beleza divina, na sua integridade, e não um mero fragmento caído da sua supremacia, que se faz presente nas múltiplas manifestações que compõem o real. As belezas sensíveis não são outras relativamente ao

¹⁴ Cf. H. U. VON BALTHASAR, «Dionísio», *op. cit.*, p. 195.

¹⁵ Cf. «Creio ter dito já suficientemente que toda a hierarquia tem como fim imitar sempre Deus até se configurar com Ele, e cumpre o ofício de receber e transferir a purificação imaculada; a luz divina e o saber que leva à perfeição» (PSEUDO-DIONÍSIO AREOPAGITA, *Coeslestis Hierarchia*, 208 A). Referem-se, neste excerto, as três etapas da vida interior: purificação, iluminação e aperfeiçoamento. Ainda que o princípio destas actividades transcenda a hierarquia celeste e eclesiástica, são estas que, no seu duplo direccionamento, vivificam toda a escala do ser, na relação de si a si e com a alteridade, onde cada patamar hierárquico assume, à vez, e de acordo com a sua integração na ordem global, a posição de purificador, iluminador ou aperfeiçoador (na via descendente), e de purificado, iluminado ou aperfeiçoado (na via ascendente).

¹⁶ Cf. «[...] a diversidade em Deus não se deve imaginar como algo que altere a sua imutável identidade» (PSEUDO-DIONÍSIO AREOPAGITA, *De Divinis Nominibus*, 913B).

¹⁷ PSEUDO-DIONÍSIO AREOPAGITA, *De Divinis Nominibus*, 872 A.

princípio que as põe na existência, mas ecos materiais de uma mesma ideia espiritual que nelas se espalha e habita. Isso não significa, certamente, a diluição do carácter transcendente da Beleza, mas mostra como a distância do infinito ao finito não é topológica e como o trajecto humano se erige, portanto, por aprofundamento da contemplação sensível, e não por uma privação sensorial. À luz desse mesmo excerto, dissolve-se a aparente contradição em que incorre o conceito de Deus, quando, a seu propósito, alternadamente, se nega e se afirma a Beleza¹⁸. Ao recuperar esse atributo para o domínio do criado e intuindo, por seu turno, a anterioridade de Deus perante a criação, renuncia-se ao nome divino de «Beleza»¹⁹, que, nesse horizonte, cai no domínio do fundado e não do fundamento.

À palavra «pulverização» opomos o conceito de «aparicação», apresentado por Balthasar²⁰, depreendendo no mundo o espaço teofânico onde Deus simultaneamente se comunica e se esconde, uma vez que a opacidade corpórea das expressões oculta a unidade inefável do arquétipo. Manifestação da divindade, meio através do qual o espírito se figura e se mostra, o universo enquanto símbolo é também véu que vela e, assim, preserva o sagrado mistério da Beleza principial. Na *dizibilidade* do mundo não se encerra a plenitude indizível da Beleza e, nesse sentido, o que o símbolo integra não é a explicação da divindade, mas o pressentimento dessa espiritualidade que absolutamente o transcende.

A abertura do homem à Beleza, por via do desdobramento desta no sensível, consagra-se, não como acesso imediato, mas como esforço de alusão ao princípio da realidade, por meio da própria realidade que simbolicamente a exprime. A Beleza deposta no símbolo difere, ao mesmo tempo que prenuncia, a união com a Beleza invisível, reenviando a um para além de si que não se encerra nos limites da sua figura, mas que refulge (de modo incompreensível, por superar toda a compreensão) sob a contemplação sensível e convoca a mente a mergulhar numa perscrutação mais profunda²¹.

¹⁸ Cf. «[...] d'Ele pode predicar-se qualquer atributo e na realidade [Ele] não se identifica com nenhum. É de toda a figura e de toda a forma, mas sem forma nem beleza [...]» (PSEUDO-DIONÍSIO AREOPAGITA, *De Divinis Nominibus*, 824 A).

¹⁹ Fazemos deste modo referência, pela primeira vez no nosso texto, à via da teologia negativa, que se explica não pela rejeição da realidade sensível ou intelectual, mas pela sua superação: acção que, embora visando a sua transposição, abraça num primeiro momento os dados dos sentidos e do entendimento.

²⁰ Cf. H. U. VON BALTHASAR, «Dionisio», *op. cit.*, p. 164.

²¹ Explana-se, uma vez mais, a tese da universalidade do desejo de Beleza, que, entrevista nos contornos do real, suscita no homem o retorno a si.

A definição de «Beleza» que se esboça nos escritos do filósofo alcança, desta feita, um vigor que permite inclusivamente a sua sobrevivência até à nossa contemporaneidade – tempo em que a Beleza parece ter perdido lugar entre as categorias estéticas. Na verdade, abordada na sua anterioridade a toda e qualquer condição material, a Beleza não se reduz a um conceito dependente de uma determinação de gosto, individual ou colectivo, geográfica ou epocalmente circunscrito. Não se tematiza, também, na oposição ou na comparação com a fealdade, na medida em que é absoluta e, nesse sentido, incomparável. A Beleza [*kalos*] é, antes, aquele chamamento a partir da realidade sensível que reclama a sua superação, para a aventura metafísica que pergunta pelo fundamento do real²² – questão que move toda a reflexão do Pseudo-Areopagita. Promovendo no homem o espanto e elevando-o ao deslumbramento que supera o mero juízo estético, a Beleza converte-se no próprio estímulo da investigação filosófica²³.

A preponderância que o conceito de «Beleza» acolhe, no âmbito da especulação dionisiana, justifica-se, precisamente, por se incrustar no real como passagem para a teologia, enquanto indagação da Divindade fundante. Já Platão reconhece a peculiaridade da ideia de «Belo» que, de entre todas as ideias inteligíveis, é a que mais intensamente fulgura na realidade sensível²⁴ e, nesse sentido – acrescentaríamos nós, na esteira do Pseudo-Dionísio –, aquela que, com maior veemência, inebria o homem e o rapta da sua condição corporal e o impele para um mais além.

Esboça-se, nestes termos, aquilo a que o Pseudo-Areopagita apelidou como «Teologia Simbólica», método que cria um discurso sobre o Divino a partir dos seus efeitos sensíveis, sendo que a totalidade ôntica se oferece a um trabalho humano de exegese, pelo qual a contemplação estética da Beleza, nos rastros sensíveis, se converte em teologia, como esforço de aceder a Deus²⁵.

²² Cf. *supra* n. 10.

²³ Na noção de «chamamento» do Pseudo-Areopagita parece ecoar o conceito aristotélico de «espanto» como impulso para a actividade filosófica. Cf. «É, com efeito, o espanto que impeliu os primeiros pensadores, como ainda hoje, às especulações filosóficas» (ARISTÓTELES, *Metaphysica*, 123b).

²⁴ Cf. «Quanto à Beleza – conforme já disse – ela sobressaía entre todas as ideias puras a que nos referimos. Depois que viemos para esta existência, é ainda ela que ofusca todas as coisas com o seu brilho [...]» (PLATÃO, *Fedro*, 250 C-250 D).

²⁵ A «Teologia Simbólica», de acesso a Deus pelo sensível, une-se, no contexto do *Corpus Areopagiticum*, à «Teologia Conceptual», que versa sobre Deus a partir dos seus nomes e que se explana mormente em *De Divinis Nominibus* para fechar o ciclo da «Teologia Afirmativa», que recolhe da criação sensível ou intelectual as suas analogias com o Divino. A ênfase concedida à «Teologia Simbólica», em detrimento da «Teologia Conceptual», devém do nosso esforço de aprofundar o conceito de Beleza que, embora seja considerada

Porém, o mais íntimo acesso à Beleza divina é confiado ao movimento da Teologia Mística, «[...] prescindindo de todo o discurso e esquecendo-se de todas as coisas [...]»²⁶ – resposta humana à inefabilidade do Divino, que se cimenta no reconhecimento dessa dissemelhança que distancia a realidade do princípio que a origina. Trata-se de apreender, nesse mesmo acto de decifração de Deus no Mundo, a incompreensibilidade de Deus, enquanto antecedente e superior ao Mundo. A meditação apofática, reverenciando o carácter transcendente daquilo a que visa, não resulta, no entanto, na cessação do percurso de indagação do Divino que a contemplação estética inaugurara, mas, inversamente, prolonga-o para a investigação mais profunda do que nela, então, se havia renunciado.

No interior da própria interpretação simbólica, o real desvela-se como simultânea semelhança e dissemelhança relativamente ao que representa²⁷, porquanto a sua dimensão sensível constitui, ao mesmo tempo, meio de manifestação (pela adequação às condições do conhecimento humano) e de ocultação (pela desproporção do expressado à figura da expressão). Essa via preconiza, pois, a ascensão a Deus pelo indício e não pela prova. E é por meio do desenvolvimento do indício que a Teologia Mística propõe a transposição, sem renúncia, da actividade sensorial e intelectual para a imersão no silêncio humilde, porque decorrente da inspecção dos limites do entendimento e linguagem humanos para abarcar o Divino.

Como, todavia, adverte Mário Santiago de Carvalho, sendo *teo-lógica*, a Mística não pode culminar na negação de todo o discurso acerca de Deus²⁸. Perante a confirmação da insuficiência da linguagem para expressar a inefabilidade da transcendência, torna-se imperativa, não tanto a completa demissão da palavra, mas a reinvenção de uma nova linguagem, adequada ao mistério, distinta de uma definição que, enquanto tal, visa a encerrar o

«nome divino» e encontre a sua mais ampla formulação em *De Divinis Nominibus*, remete, muito visivelmente, para a realidade sensível. Aliás, pelo que nos é dado a conhecer do texto dionisiano, perdido ou fictício, *Teologia Simbólica*, a Beleza mereceria nas suas páginas um lugar central. Tal facto ilustra, justamente, a questão central de que nos ocupamos, referente a uma concepção de Beleza que é nome divino e propriedade visível do real.

²⁶ PSEUDO-DIONÍSIO AREOPAGITA, *De Divinis Nominibus*, 593 C; Cf. «Despoja-te de todas as coisas que são [...]» (PSEUDO-DIONÍSIO AREOPAGITA, *Mystica Theologia*, 99D).

²⁷ Cf. «[Os símbolos] São semelhantes a Ele no sentido de que participam em certo modo daquele que não pode ser participado. São dissemelhantes porquanto os efeitos distam da Causa e estão-lhe incomparavelmente subordinados» (PSEUDO-DIONÍSIO AREOPAGITA, *De Divinis Nominibus*, 916 A).

²⁸ Cf. CARVALHO, 1996, p. 80.

referente no interior do seu significado, constituindo-o como mero objecto. Substituindo, por isso, a definição pela celebração, «a linguagem acolhe a distância no seu seio», parafraseando o tradutor e comentador do Pseudo-Dionísio. A obra *Teologia Mística* corporificaria, assim, o esforço último de «louvor» e «homenagem» à Divindade, como exercício de linguagem no qual Deus advém e se distende, doando-se aí à adoração contemplativa, excedente da compreensão estritamente sensível e intelectual do humano.

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

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

AFONSO, Filipa . Beauty within the pseudo-dionysian rythm of the procession/ conversion. *Trans/Form/Ação*, (Marília); v.33, n.2, p.1-10, 2010.

ABSTRACT: In the scope of Medieval Metaphysics, «beauty» has been pondered as an ambiguous concept: either attributed to God, or to the World. The aim of this article is to clarify the meaning of this ambiguity within the philosophy of the Pseudo-Dionysius the Areopagite. If, therefore, the concept of «beauty» is primarily withdrawn from its sensible and mundane feature in order to be appropriated to the divine nature, it is secondly apposed to creation itself so that it may designate the visible manifestation of transcendent beauty and vital call to theological pursuit.

KEYWORDS: Beauty. Creation. Procession. Conversion.

Referências

CARVALHO, M. S. Estudo complementar. *Mediaevalia: Textos e Estudos*, Porto, v. 10, p. 27-118, 1996.

DIONYSII Areopagitae. *Omnia Opera. Patrologia Graeca* III. Ed. J. P. Migne. Parisiorum: Seu Petit-Montrouge, 1857.

TATARKIEWICZ, W. The aesthetics of the holy scriptures. In: _____. *History of aesthetics*. Bristol: Thoemmes Press, 1999. v. II: Medieval aesthetics, p. 4-12.

VON BALTHASAR, H. U. Dionisio. In: _____. *Gloria: una estética teológica. Formas de Estilo. Estilos eclesiásticos* [Herrlichkeit. Fächer der Stile. Klerikale Stile]. Traducción José Luis Albizu. Madrid: Ediciones Encuentro, 1986. P. II, v. 2.