



## A “MISTURA DE MEL E CICUTA”: O USO DAS NOÇÕES DE *ενέργεια* E *οὐσία* NA DEFESA DOS SANTOS HESICASTAS POR GREGÓRIO PALAMAS

PATRÍCIA CALVÁRIO<sup>1</sup>

**RESUMO:** Gregório Palamas (1296-1359) é forçado a explicar a experiência espiritual da luz divina vivenciada pelos monges do Monte Atos. Causava perplexidade o facto de afirmarem a visão, com os olhos corporais, de uma luz que, apesar de perceptível, não é física, mas sim divina e incriada. Numa tentativa explicativa desta experiência identificam esta luz com a luz irradiada por Cristo na Transfiguração. Mas esta justificação não foi considerada satisfatória pelos monges mais instruídos na filosofia antiga. Estes, tendo como representante o monge Barlaão, acusam Palamas e os hesicastas de messalinianismo. Por isso, Palamas teve de elaborar uma argumentação para justificar a veracidade desta experiência e mostrar como ela estava enraizada na tradição patrística. Se se afirma que os monges hesicastas não experimentam, na visão da luz, a glória divina e incriada, ter-se-á de, ao mesmo tempo, negar a deificação. Pois a visão da luz incriada pressupõe a deificação [também corporal] daquele que a experimenta. Para compor a sua defesa da experiência dos hesicastas, Palamas tem de recorrer ao que considera ser o “veneno de serpente” e “mistura de mel e cicuta” – a filosofia antiga, especialmente de Platão e Aristóteles. Pretendo, nesta exposição, mostrar que Palamas procura provar que a luz que os hesicastas contemplam é divina e incriada, recorrendo aos conceitos aristotélicos de *ενέργεια* e *οὐσία* e aplicando-os a Deus.

**PALAVRAS-CHAVE:** Palamas, *ενέργεια*, *οὐσία*, corpo, luz.

**ABSTRACT:** Gregory Palamas (1296-1359) is forced to justify philosophically the spiritual experience of the divine light experienced by the monks of Mount Atos. It was bewildering to affirm the vision, with the bodily eyes, of a light which, though perceptible, is not physical but divine and uncreated. In an attempt to explain this experience, they identify this light with the light radiated by Christ in the Transfiguration. But this justification was not considered satisfactory by the most learned monks in ancient philosophy. These, having as representative the monk Barlaam (1290–1348), accused Palamas and the hesychasts of messalinianism. For this reason, Palamas had to elaborate an argumentation to justify the orthodoxy of this experience and to show how it was rooted in the patristic tradition. If it is said that the hesychast monks do not experience divine and uncreated glory in the vision of light, we have, at the same time, to deny deification, because the vision of the uncreated light presupposes the deification [also of the body] of the one who experiences it. To compose his defense of the hesychast experience, Palamas must resort to what he considers to be the “venom of serpent” and “mixture of honey and hemlock” - the ancient philosophy, especially of Plato and Aristotle. I intend, in

<sup>1</sup> Doutora pelo Instituto de Filosofia da Faculdade de Letras da Universidade do Porto. E-mail: pcalvario@letras.up.pt.

this exposition, to show that Palamas seeks to prove that the light that the hesychasts contemplate is divine and uncreated, resorting to the Aristotelian concepts of ἐνέργεια and οὐσία and applying them to God.

**KEYWORDS:** Palamas, ἐνέργεια, οὐσία, body, light

“Tal como há um benefício terapêutico até mesmo em substâncias obtidas a partir da carne de serpentes, da mesma forma há coisas úteis e boas nos filósofos profanos, mas de uma forma semelhante à mistura de mel e cicuta. Por conseguinte é extremamente importante que aqueles que desejam extrair o mel da mistura estejam atentos para que não retirem o resíduo mortal por engano” (Gregório Palamas, *Triades em defesa dos santos hesicastas*, I, 1, 21).

Antes de avançarmos é oportuno mencionar alguns aspectos biográficos do pensador bizantino Gregório Palamas, muitas vezes comparado a Tomás de Aquino, não pela semelhança das suas posições filosófico-teológicas, mas pela importância da sua obra no mundo bizantino, equivalente à de Tomás no mundo latino. Nasceu em Constantinopla em 1296 e faleceu em Tessalónica em 1359. Foi a figura central do hesicasmo do século XIV. O hesicasmo é uma escola espiritual cristã cuja origem remonta aos padres e madres do deserto, por volta do século IV<sup>2</sup>, embora a configuração que assume no século XIV seja controversa.

Os adeptos desta escola têm um único objectivo: a deificação. Para isso seguem uma rigorosa metodologia, que inclui exercícios ascéticos, o silêncio, a solidão, a permanente recordação de Deus (μνήμη τοῦ Θεοῦ), a vigilância dos pensamentos (νήψις), a repetição de uma fórmula conhecida por “oração do nome de Jesus” (μονολόγιστος εὐχή) acompanhada por exercícios respiratórios e precisas posturas corporais (método psicofísico). Tudo isto era vivido de forma espontânea pelos monges e monjas e era passado de mestre para discípulo.

No entanto, no século XI começam a circular obras que descrevem o método hesicasta de oração. Este método tem duas componentes fundamentais. Por um lado, a importância da postura corporal e a atenção à respiração com o intuito de encontrar o “lugar do coração”<sup>3</sup>, onde estão reunidas todas as potências da alma, e por outro, tendo sido encontrado, aí permanecer ocupando a memória com a repetição da “oração do nome de Jesus”<sup>4</sup>. Este método vem

---

<sup>2</sup> Arsénio, o “grande e angélico hesicasta”, como o chama João Clímaco, é o modelo da hesiquia e da forma de conduta que ela requer. Os apotegmas contam da seguinte forma a sua vocação: “Abba Arsénio, estando ainda no palácio imperial, dirigiu-se a Deus nos termos seguintes: ‘Senhor, mostra-me uma forma de vida onde me possa salvar’. E uma voz disse-lhe: ‘Arsénio, foge dos homens e serás salvo’. Sendo ele já anacoreta, na sua vida de eremita, faz de novo a mesma oração e ouve uma voz que lhe diz: ‘Arsénio, foge, cala-te e permanece tranquilo” (Guy, J.-C. (1993): 125). É considerado o pai dos hesicastas.

<sup>3</sup> (pseudo) Simeão, *Novo Teólogo* (1927): 164.

<sup>4</sup> Senhor Jesus, filho de Deus, tem piedade de mim (Κύριε Ιησου Χριστέ, Υιέ του θεου ἐλέησον με).

resumido pela primeira vez<sup>5</sup> no pequeno tratado *O método da santa atenção e da oração*, que durante muito tempo se julgou ter sido escrito por Simeão, o Novo Teólogo<sup>6</sup>. O que se verifica nas várias descrições do método é uma estreita relação entre a postura corporal (com especial atenção aos olhos e umbigo), a respiração e todos os órgãos nela envolvida (desde as narinas aos pulmões), o coração, a razão e o intelecto. Uma certa concatenação destes processos e faculdades tem como resultado, dizem os hesicastas, a “alegria” (εὐφροσύνη), o intelecto vê-se a si mesmo “todo luminoso e pleno de discernimento” (...καὶ ἑαυτὸν φωτεινὸν ὅλον καὶ διακρίσεως ἔμπλεον), para mencionar apenas alguns dos efeitos.

A experiência da visualização de uma luz é descrita por monges do Monte Atos, sobretudo mais tarde, no século XIV<sup>7</sup>. Estes afirmam que a prática do método conduz à experiência da luz divina<sup>8</sup>. A origem da polémica hesicasta está, precisamente, no uso do método psicofísico e, especialmente, na alegada visão, pelos monges hesicastas, da luz após o exercício deste método. A visão da luz por si só não é problemática<sup>9</sup>. O problema é que os monges afirmavam que esta luz é a luz da própria divindade, que é incriada e eterna.

Barlaão de Seminara e o seu círculo monástico instruído na filosofia grega antiga analisam o método e as afirmações dos hesicastas. Concluem que contêm superstições fruto da iliteracia dos monges. A sede geográfica do hesicismo deste período era o Monte Atos, onde, de facto, a grande parte dos monges não tinha instrução e vivia uma fé simples. Mas, lembramos, o Monte Atos era também o local da autoridade máxima em assuntos espirituais.

Barlaão pensa ser inconcebível que algo visível seja ao mesmo tempo divino, incriado e eterno. A iluminação divina é, para ele, intelectual, nunca corporal. Tudo o que é visível é inferior ao inteligível. Esta objecção incide, portanto, na concepção de experiência mística. Na

---

<sup>5</sup> (pseudo) Simeão, Novo Teólogo (1927). Para a descrição do método veja-se também Nicéforo (1995): 205-206. Nicodemos o Hagiorita (1989): 157 ss; Gregório do Sinai (1995): 264-266.

<sup>6</sup> Simeão, o Novo Teólogo, tem uma posição bastante semelhante à de Palamas no que respeita à experiência do Espírito Santo. Diz ele que não é uma experiência unicamente intelectual e que o corpo também o experimenta. Para Simeão qualquer experiência do divino inclui também o corpo, mesmo no caso da contemplação. As referências à experiência da luz são abundantes na sua obra, especialmente nos *Tratados éticos e teológicos*. Cf. Simeão, o Novo Teólogo (1927): 79-81, 101-107.

<sup>7</sup> A experiência da luz remonta a Evágrio Pontico: “O estado da mente (*nous*) é um pico inteligível semelhante à cor do céu, ao qual a luz da Santíssima Trindade vem durante a oração” (Evágrio Pontico (2003), 4 e também em *Acerca dos pensamentos*, 42 (Evágrio Pontico (1998))). No entanto Evágrio considera-a uma experiência intelectual. Também Gregório do Sinai menciona esta experiência no mesmo sentido de Evágrio, isto é, luz intelectual. Cf. Gregório do Sinai (1995.2): 23, 116, 286. Quanto a Simeão, o Novo Teólogo, veja-se a nota anterior.

<sup>8</sup> Barlaão descreve o que lhe contaram alguns monges do Atos acerca da visão da luz. Veja-se a Epístola 3.328-31. Cf. EG 5 Ignatios 119-22: And he had heard others speaking of a light «which enters a man through the nostrils and penetrates to the navel: a light which when it has become excessive and has poured forth externally illuminates the entire room although it be night: a light which is demonic if it be reddish, but divine if it be white».

<sup>9</sup> Se bem que Diádoco de Fótica, nos seus *Discursos Ascéticos*, refira que a visão de luzes ou figuras ígneas é sempre uma ilusão com origem demoníaca. Cf. Diádoco de Fótica (1955): 105.

perspectiva dos opositores dos hesicastas qualquer experiência do divino será sempre intelectual, extática, fora do corpo e, portanto, não perceptível e não sensível.

A relutância em aceitar a atribuição do nome luz a Deus fora do âmbito simbólico ou metafórico deve-se ao carácter estético desta propriedade. Uma noção de Deus que envolva a propriedade luz parece diminuí-lo, circunscrevê-lo, limitá-lo, materializá-lo. Esta ideia é veementemente rejeitada por Barlaão, que concebe a luz, na melhor das hipóteses, como um símbolo da iluminação intelectual. A sua repugnância por aquilo que considera ser “obscurantista e irracional” leva-o a denunciar os hesicastas.

Palamas foi chamado, precisamente pelo seu conhecimento de Platão e Aristóteles, a sair do recolhimento do eremitério onde vivia, para escrever uma fundamentação demonstrativa da experiência mística dos hesicastas. Deixava, entretanto, claro, desde logo, que “é a fé que guia a doutrina cristã e não, seguramente, a demonstração”<sup>10</sup>. O resultado é uma obra – *Triades em defesa dos santos hesicastas* – nada sistemática, extremamente densa, que repete as mesmas ideias de várias formas, enfim, uma teia, onde muito dificilmente se conseguem separar os temas tratados e que convida a uma leitura meditativa.

Na visão de Palamas a luz não é metáfora nem símbolo e é tão legítimo afirmar que Deus é luz como afirmar que ele é bondade, beleza ou sabedoria. No que se refere à fundamentação bíblica, usa como paradigma o episódio da Transfiguração de Cristo no Monte Tabor. Procura mostrar, por meio de diversos argumentos, que não cabe aqui expor que a luz da Transfiguração era a luz eterna e incriada de Deus a irradiar do corpo de Cristo. Uma luz da mesma natureza estava presente nos rostos de Moisés e de Estevão. A cegueira de Paulo de Tarso deveu-se a esta luz. No fundo, todas as epifanias luminosas referidas nas Escrituras têm a mesma natureza divina e incriada. E também a que os hesicastas experimentam.

Palamas explica que a luz de facto é invisível, mas perceptível pelos sentidos intelectuais<sup>11</sup> que comunicam a visão também aos sentidos corporais<sup>12</sup>. Se fosse uma mera luz sensível, os olhos do corpo vê-la-iam directamente, sem ser por reverberação, e também os olhos dos animais a veriam. Mas a luz é vista somente por seres racionais<sup>13</sup>, porém é uma experiência supra-racional. Todos os que experimentam a luz percebem que é hiperessencialmente transcendente a todas as coisas (ὄτι πάντων ἐστὶν ὑπερουσίως

---

<sup>10</sup> Gregório Palamas (2003): 1067.

<sup>11</sup> Palamas usa a expressão “sensação intelectual” (νόησις αἰσθησίς) com o intuito de mostrar que de facto a visão não é nem sensitiva nem intelectiva.

<sup>12</sup> Cf. Gregório Palamas (2006): 483.

<sup>13</sup> Cf. Tr. I, 3, 27-28: “Se um animal privado de razão estivesse presente na montanha [do Tabor], será que tinha sentido este brilho mais luminoso que o sol? Creio que não.”

ἐξηρημένον)<sup>14</sup>, não tem limites (πέρας)<sup>15</sup> e é infinita e supraceleste (ἀπειρον καὶ ὑπερουράνιον)<sup>16</sup>. E é por isto que é possível ver o universo inteiro num só raio desta luz. Foi o que aconteceu a Bento de Núrsia, considera Palamas. Porém o próprio S. Bento, que experimenta essa luz, não conhece a sua natureza, sabe somente que é uma luz hipernatural e hiperessencial<sup>17</sup>.

Para demonstrar a sua posição, Palamas, por um lado distingue em Deus essência e energia<sup>18</sup>. E por outro, defende uma escatologia antecipada, isto é, a visão da luz *in via* é uma antecipação do mundo que há-de vir e ao mesmo tempo uma deificação *in via* do homem todo, alma e corpo. Assim, os santos, durante a vida terrena, experimentam já como que uma antecipação do que será a visão de Deus através do corpo “absorvido” (κατάποσις) pelo Espírito<sup>19</sup>.

São inúmeras as advertências de Palamas à filosofia que designa de exterior, isto é, a filosofia grega. Não é por acaso que inicia a sua obra de defesa dos hesicastas reflectindo sobre a *exo-sophia*, sabedoria do exterior, saber profano ou filosofia grega. Palamas considera a filosofia do exterior como uma inteligência da lógica das palavras, que mais não é que um jogo e um divertimento de gramáticos, uma “palavra que contradiz outra palavra”<sup>20</sup>. É obrigado a usar a filosofia para defender os monges hesicastas que estavam a ser acusados de heresia, mas afirma que é necessário uma outra sabedoria para penetrar os mistérios do Espírito.

Palamas compara a filosofia ao veneno de uma serpente, que é perigoso, mas também é útil para fabricar o antídoto usado para combater o próprio veneno. Pergunta Palamas: “Há então alguma coisa que nos possa ser útil na filosofia? Certamente”, responde. “Pois tal como há um benefício terapêutico até mesmo em substâncias obtidas a partir da carne de serpentes (...) da mesma forma, há coisas úteis e boas nos filósofos profanos, mas de uma forma semelhante à mistura de mel e cicuta. Por conseguinte é extremamente importante que aqueles

---

<sup>14</sup> Tr. I, 3, 19.

<sup>15</sup> Cf. Tr. I, 3, 21.

<sup>16</sup> Cf. Tr. I, 3, 22.

<sup>17</sup> Cf. Tr. I, 3, 22.

<sup>18</sup> Optamos por traduzir *energeia* por energia, ainda que este termo tenha, actualmente, uma conotação fisicista. A opção por acto seria aproximar demasiado do sentido que lhe atribui Aristóteles e que em Palamas se encontra bastante modificado. Em inglês: activity, energy, operation, action. Cf. Lampe, G.W.H. (1951) (ed.): 470-473. Migne, na *Patrologia Graeca*, opta pela palavra latina *operatio*. Para uma discussão acerca da melhor tradução possível do termo *energeia* no contexto palamita veja-se a introdução do coordenador da tradução da obra completa para italiano, Ettore Perrella, pp. XXVII-XXIX. Perrella opta pelo termo “atto”. Enquanto que Meyendorff, o primeiro tradutor de Palamas para uma língua contemporânea, o francês, usa o termo “énergie”.

<sup>19</sup> Tr. I, 3, 33.

<sup>20</sup> Tr. I, 1, 1.

que desejam extrair o mel da mistura estejam atentos para que não retirem o resíduo mortal por engano”<sup>21</sup>.

Dentro desta categoria – sabedoria do exterior – inclui a cultura clássica pagã e as ciências como a matemática, a astronomia e a gramática. Considera-as sabedoria do exterior porque são inúteis para a salvação.

A convicção dos hesicastas, diz Palamas, funda-se na experiência. Aqueles que se apoiam nas demonstrações lógicas, pelo contrário, mais facilmente modificam a sua posição, pois “toda a palavra contesta outra palavra”, indica Palamas. Este é um dos problemas dos helênicos, que se entregam a infinitas argumentações e contra-argumentações. E isto acontece porque, considera Palamas, devido ao pecado, a razão está desfigurada.

É, assim, à filosofia, a este “veneno de serpente” e “mistura de mel e cicuta” que Palamas vai pedir emprestado a noção de *energeia*, fundamental para construir a defesa dos hesicastas. Aristóteles cunhou o termo; e o significado nas suas obras varia, desde o exercício de uma capacidade, o estar em acto em contraste com a mera posse de uma capacidade (*Topica* I.15 106b19-20; *Protrepticus*, ap. *Iamblichus*, *Protrepticus* cap. VII 42.13) à actualidade (*Metaphysica* Θ.6).

A distinção entre energia e essência em Deus constitui uma das particularidades do pensamento cristão do oriente em relação ao latino, o que se pode explicar, talvez, pelo distanciamento do mundo latino e do mundo bizantino ao longo dos séculos e pelo progressivo desconhecimento da língua grega<sup>22</sup>.

Mas regressemos a Palamas. A sua argumentação é bastante simples. Existem várias energias ou actividades divinas, afirma, sendo a luz uma delas, que jorram da essência divina e a ela estão unidas de maneira indissociável. A essência divina é uma realidade una, simples, imparticipável, incompreensível, transcendente. Da essência divina procedem as energias divinas, participáveis, mas indivisíveis da essência, simples em si, mas diversas<sup>23</sup>. Cada energia tem em si Deus todo, mas Deus todo não se esgota nas energias. Por um lado, Deus é “essência supra-celeste, indizível e ininteligível, irreduzível e imparticipável; por outro lado, é a vida dos viventes, a sapiência dos que se tornam sábios e simplesmente a unidade de todos os entes de qualquer género (...). Deus existe como imparticipável, enquanto supra-celeste, e como

---

<sup>21</sup> Tr. I, 1, 20.

<sup>22</sup> Cf. Bradshaw (2006): 93-94.

<sup>23</sup> “A natureza da emanção é tal que, ainda que dada, permanece inseparada de quem a dá, sem sofrer nenhuma diminuição pelo facto de se dar: e de facto como pode a luz sofrer tal diminuição por causa do raio, ou este último por causa do esplendor?” (Gregório Palamas (2003): 1093) e “A divindade é una, simples e sem partes e não está desprovida de simplicidade sobrenatural devido à distinção relativamente às energias” (Gregório Palamas (2003.2): 1153).

participável, enquanto tem uma energia que intervém como modelo e leva à perfeição todas as coisas”<sup>24</sup>.

Palamas e a sua tradição consideram que a deificação é uma comunhão ontológica com a própria divindade. No entanto, não poderia afirmar que é uma assimilação pela essência divina. O ser humano deificado, por graça, une-se às energias de Deus, mas não à sua essência. Usando terminologia aristotélica e platônica, explica que se a essência divina fosse participável, isso significaria que teria tantas hipóstases quanto o número de participantes. Seria assim em vez de tri-hipostático, multi-hipostático<sup>25</sup>. Além disso, aquilo que participa da substância de algo tem de ter alguma substância semelhante àquela na qual participa e ser de algum modo semelhante a ela. Ora, na perspectiva criacionista, entre a substância divina e a da criatura nada existe em comum<sup>26</sup>. Mais: em Deus não existe somente substância, o que não quer dizer que existam acidentes. Existe algo que não é acidente pois é imutável, mas também não é substância, pois não subsiste por si mesma (é “enhipostática”). Palamas considera que de modo impróprio se pode dizer que a energia é um certo tipo de acidente (συμβεβηκός πως)<sup>27</sup>, mas de facto não é acidente, nem substância. Contra aqueles que afirmam que de Deus só se pode predicar a categoria da substância, afirma que nesse caso a categoria da relação que o dogma da Trindade (relação *ad intra*) e da criação (*relação ad extra*) pressupõem seria um absurdo. A partir da criação pode-se ainda predicar a categoria da acção<sup>28</sup>. Embora, a bom rigor, Palamas afirme que de Deus nem substância se predica, porque ele é supra-essencial<sup>29</sup>.

A distinção origina vários problemas filosóficos que foram resumidos por Meyendorff: (1) parece introduzir distinções em Deus; (2) as energias parecem tratar-se de um deus menor<sup>30</sup>; (3) como se distinguem as energias entre si; (4) o que é que obriga a que a distinção seja relativa ao próprio ser de Deus, sendo real e não nominal nem formal<sup>31</sup>.

Alguns neopalmitas consideram que a distinção entre a essência e as energias é apenas epistemológica e necessária ao pensamento humano (*kat' epinoian*), que se é incapaz de compreender, a não ser através desta distinção, a acção criadora ou divinizante de Deus. Separa-

---

<sup>24</sup> Tr. III, 2, 25.

<sup>25</sup> Cf. Gregório Palamas (1988): 207.

<sup>26</sup> Cf. Gregório Palamas (1988): 209.

<sup>27</sup> Cf. Gregório Palamas (1988): 241.

<sup>28</sup> Cf. Gregório Palamas (1988): 239.

<sup>29</sup> Cf. Gregório Palamas (1988): 239: “ὁ Θεὸς οὐσία ὑπερούσιος ἐστίν”.

<sup>30</sup> Contra as acusações de diteísta, Palamas refere ainda que conceber em Deus distinções não é inédito, pois a doutrina da Trindade inaugura já uma diferenciação no seio da unidade divina. Diteísmo porque, segundo os oponentes de Palamas, distinguir em Deus essência e energia é o mesmo que afirmar que existe um Deus maior, a essência, e um Deus menor, as energias.

<sup>31</sup> Cf. Meyendorff, J. (2010): 99.

se apenas conceptualmente o que é inseparável e introduzem-se distinções em Deus, ainda que elas não se possam de facto encontrar. Cyprien Kern afirma que não é a divindade em si que se cinde em essência e energias, é somente o pensamento que é incapaz de compreender de outro modo<sup>32</sup>. Palamas não concordaria com esta posição...

Barlaão e o seu círculo consideram que o que Palamas faz quando recorre às noções aristotélicas de *energeia* e *ousia* é precisamente apropriar-se da filosofia helênica, mas de uma forma que revela que não foi compreendida. Mas a distinção entre energia e essência não recebeu críticas apenas à época de Palamas. Actualmente o debate prossegue. Por um lado, especialistas como Jugie, Clucas, Williams, Milbank<sup>33</sup>, entre outros, defendem que Palamas faz um mau uso da lógica aristotélica, e distorce a doutrina dos Padres da Igreja. Von Ivanka defende que o problema do palamismo é “querer fornecer filosoficamente a fórmula ontológica que faça compreender a essência da graça, força que garante a ‘participação em Deus’, e o surgimento da criatura finita fora da divindade infinita, a relação entre o Absoluto e a criatura”<sup>34</sup>. Por outro lado, a facção simpatizante de Palamas, que inclui autores como Meyendorff, Lossky, Bradshaw<sup>35</sup>, etc., defende a validade da distinção palamita.

Concluindo, segundo Palamas, a filosofia é um recurso que pode ser mal usado. A inteligência dos filósofos é um dom divino, na medida em que é um dom natural, mas esta inteligência foi pervertida pelas investidas do maligno (*πονηρός*) e pelo pecado (*ἀμαρτία*). Por isso, diz Gregório Palamas, não há necessidade de correr riscos quando existe um método seguríssimo que permite contemplar a sabedoria de Deus nas criaturas e que se serve da oração para penetrar nos mistérios divinos. Desenham-se portanto duas vias para adquirir a sabedoria de Deus nas criaturas: uma cheia de perigos que poucos conseguem ultrapassar – a da razão - e outra segura, que consegue penetrar mais fundo nos mistérios e que se serve da oração<sup>36</sup>.

Barlaão defende que também os filósofos como Platão e Pitágoras foram iluminados por Deus<sup>37</sup> e, por isso, têm autoridade no âmbito da teologia. No fundo, parece admitir que os cristãos não têm qualquer acesso privilegiado ao divino, afirmação que coloca em causa a mediação de Cristo, e das duas uma: ou atribui à razão humana o poder de por si só chegar a conclusões verdadeiras sobre o divino, pois se os pagãos prescindem de Cristo e ainda assim são considerados iluminados, isso quer dizer que a Revelação de Deus é dispensável; ou

---

<sup>32</sup> Cf. Von Ivánka, E. (1990): 406.

<sup>33</sup> Veja-se: Williams, R.W. (1977); Clucas, L. (1976); Jugie, M. (1932); Milbank, J. (2008).

<sup>34</sup> Von Ivánka, E. (1990): 391.

<sup>35</sup> Veja-se: Meyendorff, J. (2010); Lossky, V. (1944); Bradshaw, D. (2013).

<sup>36</sup> Cf. Tr. I, 1, 20.

<sup>37</sup> Cf. Gregório Palamas (2006): 473.

a assistência do Espírito Santo é dada também aos pagãos, o que permite que tenham visões intelectivas<sup>38</sup>. Palamas discorda desta ideia e quer mostrar que através da vida e afirmações dos filósofos pagãos<sup>39</sup>, como matrimónios ilícitos, pederastia, a sua posição quanto aos deuses, aos demónios, aos heróis, a metempsicose<sup>40</sup>, a teoria das ideias de Platão, e outras doutrinas contrárias e diversas das cristãs<sup>41</sup>, se pode verificar que a sua iluminação intelectual não está ao nível da dos filósofos cristãos. Concordamos com Siniosoglou<sup>42</sup> quando afirma que o que Palamas pretende mostrar são as limitações da ontologia e da lógica grega no que respeita ao conhecimento de Deus.

No entanto, usa categorias filosóficas, sobretudo platónicas e aristotélicas de uma forma livre<sup>43</sup> para defender os hesicastas e reconhece nos filósofos gregos um desejo sincero de alcançar a verdade.

Quanto à luz, sendo esta uma energia divina, mas não a essência divina, pode ser experimentada por meio de uma faculdade sobrenatural. A experiência da luz divina é transformante, é uma deificação, não só da alma, mas também do corpo.

Podemos afirmar que Gregório Palamas valoriza a filosofia e, pelo facto de antecipar o início da deificação do ser humano para este mundo, valoriza também todas as dimensões humanas, incluindo o corpo. Para Palamas, o ser humano todo é *capax Dei* não só *in patria*, mas *hic et nunc*.

---

<sup>38</sup> Cf. Gregório Palamas (2006): 471.

<sup>39</sup> São referidos Sócrates, Aristóteles, Platão e Plotino.

<sup>40</sup> Cf. Gregório Palamas (2006): 485.

<sup>41</sup> Palamas refere ainda toda a religiosidade mística dos filósofos pagãos, os seus êxtases que considera demoníacos, as suas invocações das almas e dos deuses, o elogio dos possessos, a teurgia. E rejeita também a ideia de uma alma constituída por éter; os deuses primeiros e segundos, etc. Cf. Gregório Palamas (2006): 489.

<sup>42</sup> Cf. Siniosoglou, N. (2011): 225.

<sup>43</sup> Palamas serve-se de terminologia originariamente cunhada por Platão e Aristóteles, mas de forma livre. Apropria-se dos conceitos e dá-lhes um sentido já bastante diferente do original. Bradshaw, D. (2013): 2: “The Byzantines did not use Aristotle to “justify” their theology in the same way as did the Latin scholastics. Their debt to Aristotle was limited to the use of concepts that were ultimately Aristotelian in origin – a significant connection, to be sure, but one quite different from that of the West”.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

a)

Gregório Palamas, Meyendorff (trad.). *Défense des Saints hésychastes*. Louvain: Spicilegium Sacrum Lovaniense, 1959

Gregório Palamas. *A participação divina e deificante*. In: Perrella, E. (ed./trad.). *Atto e luce divina. Scritti Filosofici e teologici*. Milano: Bompiani, 2003, pp. 1067-1119

Gregório Palamas. *Diálogo entre um ortodoxo e um barlamita*. In: Perrella, E. (ed./trad.). *Atto e luce divina. Scritti Filosofici e teologici*. Milano: Bompiani, 2003.2, pp. 1122-1231.

Gregório Palamas. *Energias divinas*. In: Perrella, E. (ed./trad.). *Atto e luce divina. Scritti Filosofici e teologici*. Milano: Bompiani, 2003.3, pp. 984-1065

Gregório Palamas. *Primeira carta a Barlaão*. In: Perrella, E. (ed./trad.). *Che cos'è l'ortodossia. Capitoli, scritti ascetici, lettere, omelie*. Milano: Bompiani. 2006, pp. 430-499

Diadoco de Fótica. *Chapitres gnostiques*. Places, É. Des (trad.). Sources Chrétiennes no 5 bis. Paris: Les éditions du Cerf, 1955

Evágrio Pontico. *Skemmata 4*. Sinkewicz, R.E. (trad.). *Evagrius of Pontus. The Greek Ascetic Corpus*. New York: Oxford University Press. 2003, pp. 210-216

Evágrio Pontico. *Sur les pensées*. Géhin, P. – Guillaumont, C. – Guillaumont, A. (trads.). Sources Chrétiennes no 438. Paris: Les éditions du Cerf, 1998

Gregório do Sinai. *On stillness*. In: Palmer, G.E.H., Sherrard, Ph., Ware, K. (ed./trad.). *Philokalia. Compiled by Nikodimos of the Holy Mountain and Makarios of Corinth*. Vol. 4. London: Faber and Faber, 1995, pp. 263-274

Gregório do Sinai *On commandments and doctrines*. In: Palmer, G.E.H., Sherrard, Ph., Ware, K. (ed./trad.). *Philokalia. Compiled by Nikodimos of the Holy Mountain and Makarios of Corinth*. Vol. 4. London: Faber and Faber, 1995.2

Guy, J.-C. (trad.). *Les Apothegmes des Pères. Collection systématique. Chapitres I-IX*. Sources Chrétiennes no 387. Paris: Les éditions du Cerf, 1993

Nicéforo. *On watchfulness and the Guarding of the Heart*. In: Palmer, G.E.H., Sherrard, Ph., Ware, K. (ed./trad.). *Philokalia. Compiled by Nikodimos of the Holy Mountain and Makarios of Corinth*. Vol. 4. London: Faber and Faber, 1995, pp. 194-206.

Nicodemos o Hagiorita. *A Handbook of Spiritual Counsel*. Chamberas, P.A. (trad.). New York: Paulist Press, 1989.

Simeão, Novo Teólogo (pseudo-). *La Méthode de la Sainte Oraison et attention*. In Hausherr, I. (trad.), *La méthode d'oraison hésychaste*. Roma: PIOS, 1927

b)

Bradshaw, D., «The Concept of Divine Energies», *Philosophy and Theology* 18. 1 (2006) 93-120.

Bradshaw, D., «In defence of the essence/energy distinction: a reply to critics», in Athanasopoulos, C. – Schneider, C. (eds.), *Divine Essence and Divine Energies: Ecumenical Reflections on the Presence of God in Eastern Orthodoxy*, Cambridge: James Clarke and co., 2013, pp. 256-274.

Clucas, L., *The Hesychast Controversy in Byzantium in the Fourth Century: Consideration of the Basic Evidence*. Dissertation, Los Angeles: University of California, 1975.

Jugie, M., «Palamas, Grégoire», in Vacant, A. (ed.), *Dictionnaire de théologie catholique*. Letouzey et Ané, 1931, 11/2: col. 1735-1818, 1932.

Lampe, G.W.H. (ed.). *A Patristic Greek Lexicon*. Oxford: Clarendon Press, 1951.

Lossky, V., *Essai sur la Théologie Mystique de l'Église d'Orient*, Paris: Aubier 1944.

Meyendorff, J. *Le thème du «retour en soi» dans la doctrine palamite du XIVe siècle*. In: *Revue de l'histoire des religions*, 145 n°2., 1954, 188-206

Meyendorff, J., *A Study of Gregory Palamas*, New York: St. Vladimir Seminar Press, 2010.

Milbank, J., «Sophiology and theurgy: The new theological horizon», in Pabst, A. - Schneider, Ch. (eds.), *Encounter Between Eastern Orthodoxy and Radical Orthodoxy: Transfiguring the World Through the Word*, Ashgate 2008, pp. 45-86.

Siniossoglou, N., *Radical platonism in Byzantium: illumination and utopia in Genmistos Plethon*, Cambridge: Cambridge University Press, 2011.

Von Ivánka, E., *Plato Christianus. La reception critique du platonisme chez les Pères de l'Église*, Paris: Presses Universitaires de France, 1990.

Williams, R.D., «The Philosophical Structures of Palamism», *Eastern Churches Review* 9 (1977) 27-44.