

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO NORTE  
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES  
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

**ÍRIS FÁTIMA DA SILVA**

## **O conceito de participação em João Escoto Eriúgena**

**NATAL/RN**

**2006**

**ÍRIS FÁTIMA DA SILVA**

## **O conceito de participação em João Escoto Eriúgena**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Filosofia - PPGFIL, da Universidade Federal do Rio Grande do Norte, na área de concentração História da Metafísica, como requisito parcial à obtenção do título de mestre em Filosofia

**NATAL/RN**

**2006**

Catálogo da Publicação na Fonte. Universidade Federal do Rio Grande do Norte.  
Biblioteca Setorial Especializada do Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes (CCHLA).

Silva, Íris Fátima da.

O conceito de participação em João Escoto Eriúgena / Íris Fátima da Silva. -  
Natal, RN, 2006.

112 f.

Orientador: Prof. Dr. Oscar Federico Bauchwitz.

Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Federal do Rio Grande do Norte. Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes. Programa de Pós-graduação em Filosofia. Área de Concentração: História da Metafísica.

1. História da metafísica – Dissertação. 2. Filosofia medieval – Dissertação.  
3. Eriúgena – Dissertação. 4. Causas – Dissertação. 5. Efeitos – Dissertação.  
4. Participação – Dissertação. I. Bauchwitz, Oscar Federico. II. Universidade Federal do Rio Grande do Norte. III. Título.

RN/BSE-CCHLA

CDU 11(091)(043.3)

**ÍRIS FÁTIMA DA SILVA**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia-PPGFIL da Universidade Federal do Rio Grande do Norte, sob o título: **O CONCEITO DE PARTICIPAÇÃO EM JOÃO ESCOTO ERIÚGENA**, requisito necessário para a obtenção do grau de Mestre em Filosofia, orientada pelo **Prof. Dr. OSCAR FEDERICO BAUCHWITZ**.

**Aprovada pela Banca Examinadora:**

**PROF. DR. OSCAR FEDERICO BAUCHWITZ**

**Orientador – Presidente - UFRN**

**PROF. DR. CÍCERO CUNHA BEZERRA**

**Examinador externo - UFS**

**PROFA. DR<sup>a</sup>. MONALISA CARRILHO DE MACEDO**

**Examinadora - UFRN**

**Para: Francisco de Assis da Silveira Silva**

**Meu estimado irmão.**

# O CONCEITO DE PARTICIPAÇÃO EM JOÃO ESCOTO ERIÚGENA

## AGRADECIMENTOS

À universidade Federal do Rio Grande do Norte, em particular ao Centro de Ciências Humanas Letras e Artes-CCHLA, pela concessão do afastamento das atividades que me competem, durante o tempo necessário para a realização dessa pesquisa no prazo estabelecido pelas normas do Programa de Pós-Graduação em Filosofia-PPGFIL.

Agradeço especialmente ao muito estimado Professor Dr. Oscar Federico Bauchwitz, meu orientador, pela seriedade, concessão de bibliografia, orientação e a oportunidade ímpar de vislumbrar fascinantes descobertas na extraordinária obra de João Escoto Eriúgena. Sem a sua valiosa contribuição esse trabalho dificilmente teria sido possível.

Agradeço também de modo especial ao Professor Gian Luca Potestá da Università Cattolica del Sacro Cuore – sede de Milão, por possibilitar acesso ao extraordinário sistema bibliotecário, seminários, aulas, contribuindo gentilmente para a investigação em curso.

A todos os professores que estiveram comigo durante esse percurso, aparentemente curto, mas, intenso o suficiente para tornar-se inesquecível.

Agradeço especialmente a Edrisi Fernandes, pela presteza e disponibilidade constantes; a paixão comum pela filosofia nos possibilitou compartilhar o encanto de instigantes descobertas.

A meus pais e irmãos e a Thiago e Marcela, meus filhos muito amados, pela paciência e compreensão.

As amigas Noemi e Janaína por compartilharmos propósitos comuns, pela troca constante e o apoio nos momentos mais difíceis.

**ÍRIS FÁTIMA DA SILVA**

**O CONCEITO DE PARTICIPAÇÃO EM JOÃO ESCOTO ERIÚGENA**

**RESUMO**

A presente dissertação tem como objetivo o estudo do conceito de participação em João Escoto Eriúgena. O desenvolvimento da pesquisa dá-se a partir da identificação das fontes do irlandês, investigando o referido conceito a partir de Dionísio e os padres cristãos gregos, até chegar ao *Periphyseon*. Para Eriúgena os termos que se relacionam na participação - Deus, causas e efeitos - *são*, enquanto que aquilo que não mantém nenhuma relação de participação *não é*. Apoiando-se em sua concepção da relação entre causa e efeito, segundo a qual os efeitos participam da causa e se contêm nela de alguma maneira, nos disse que todas as coisas subsistem eternamente em Deus, e que Deus se pode significar pelas coisas criadas. Eriúgena parte do princípio que as criaturas existem porque participam da Natureza Divina e dela recebem seu ser, pois fora dela nada existe verdadeiramente.

**Palavras-chave:** Eriúgena, participação, causas, efeitos

ÍRIS FÁTIMA DA SILVA

O CONCEITO DE PARTICIPAÇÃO EM JOÃO ESCOTO ERIÚGENA

ABSTRACT

This thesis aims at studying the concept of participation according to John Scotus Eriugena. The development of our research is based on an identification of Eriugena's sources, investigating the concept of participation since Dyonisius and the Greek Christian fathers, until the *Periphyseon*. To Eriúgena, the terms that are brought together in participation – God, causes, and effects – *are*, while everything that falls out of participation *is not*. Leaning on his understanding of the relation between cause and effect, according to which the effects participate in the cause and somehow are contained in it, he told us that all things and beings subsist eternally in God, and that God can signify Himself through the created things and beings. To Eriugena, creatures exist because they participate in the Divine Nature and receive their being from It, for nothing truly exists outside of It.

**Keywords:** Eriúgena, participation, causes, effects.



# O CONCEITO DE PARTICIPAÇÃO EM JOÃO ESCOTO ERIÚGENA

## ABREVIACÕES

<i>Peri.</i>	<i>Periphyseon (De divisione naturae)</i> <i>Sobre a natureza</i>
ND	<i>Nomes Divinos</i>
HC	<i>Hierarquia Celeste</i>
I	<i>Periphyseon</i> Livro I
II	<i>Periphyseon</i> Livro II
III	<i>Periphyseon</i> Livro III
IV	<i>Periphyseon</i> Livro IV
V	<i>Periphyseon</i> Livro V
N.	Mestre
A.	Aluno
<i>Predest.</i>	<i>Divina Predestinação</i>
<i>Homil.</i>	<i>Homilia sobre o Prólogo ao Evangelho de São João</i>

# O CONCEITO DE PARTICIPAÇÃO EM JOÃO ESCOTO ERIÚGENA

## SUMÁRIO

<b>1 INTRODUÇÃO .....</b>	<b>10</b>
<b>2 AS FONTES DE ERIÚGENA .....</b>	<b>18</b>
<b>2.1 A influência de Agostinho .....</b>	<b>21</b>
<b>2.2 A influência de Orígenes .....</b>	<b>26</b>
<b>2.3 A influência dos padres gregos .....</b>	<b>28</b>
<b>3 QUATERNIDADE E UNIDADE DA NATUREZA .....</b>	<b>36</b>
<b>3.1 A inaplicabilidade das categorias à natureza divina .....</b>	<b>46</b>
<b>3.2 Criador e criatura .....</b>	<b>52</b>
<b>3.3 Causa e efeito .....</b>	<b>57</b>
<b>3.4 Princípio e Fim .....</b>	<b>62</b>
<b>3.5 O nada de tudo .....</b>	<b>67</b>
<b>4 SOBRE A PARTICIPAÇÃO E CRIAÇÃO NO <i>PERIPHYSEON</i> .....</b>	<b>75</b>
<b>5 CONSIDERAÇÕES FINAIS .....</b>	<b>95</b>
<b>REFERÊNCIAS .....</b>	<b>103</b>

Da minha idéia do mundo

Caí...

Vácuo além de profundo,

Sem ter **Eu** nem **Ali**...

Vácuo sem si - próprio, **Caos**

De ser pensado como ser...

Escada absoluta sem degraus...

Visão que se não pode ver...

**Além-Deus! Além-Deus! Negra calma...**

Clarão de Desconhecido...

Tudo tem outro sentido, ó alma,

**Mesmo o ter-um-sentido...**

Fernando Pessoa

## O CONCEITO DE PARTICIPAÇÃO EM JOÃO ESCOTO ERIÚGENA

### 1 INTRODUÇÃO

Qual a origem do conceito de participação no pensamento de João Escoto Eriúgena? Em que consiste e qual o sentido desse conceito no *Periphyseon*? Essas são as questões que fundamentam a escolha do tema da presente dissertação, sobretudo pelo objetivo de entender um conceito de significativa importância para o neoplatonismo. Mesmo depois das inúmeras tentativas para esclarecer a doutrina da participação, desde Platão até nossos dias, ela ainda não foi esclarecida a contento com a exigência filosófica que a questão requer. Em Eriúgena a questão é tratada mais precisamente no terceiro livro do *Periphyseon*, *De Divisione Naturae* (*Da Divisão da Natureza*). Esse tópico é citado cerca de 60 vezes no decorrer dos cinco livros do mestre carolíngio<sup>1</sup>. A presente dissertação parte da identificação das fontes de Eriúgena; pesquisa o conceito de participação a partir da influência do [Pseudo -] Dionísio (citado 89 vezes na obra magna do mestre carolíngio) e Gregório de Nissa<sup>2</sup> (335-395 d.C), para chegar ao

---

<sup>1</sup> João Escoto é chamado Eriúgena ou Erígena por ter nascido na Irlanda (Eriu–Erin: Irlanda), por volta de 810. Não se sabe com precisão o ano em que se dirigiu à França, a convite de Carlos, o Calvo; há registros que indicam ter sido nos primeiros anos do reinado de Carlos Magno. Escoto Eriúgena participou da controvérsia teológica suscitada pela tese do monge Godescalco sobre a predestinação; a condenação de Godescalco ocorreu em 853, provavelmente a vinda do irlandês para a França foi anterior ao ano de 847. Carlos, o Calvo, nomeou-o diretor da Academia do Palácio, a *Schola Palatina*, em Paris. A pedido do mesmo rei, Eriúgena traduziu as obras de Dionísio, o Areopagita (em 864), cujos textos o imperador bizantino, Miguel Balbo, tinha oferecido a Ludovico Pio em 827. O papa Nicolau I queixou-se ao rei do fato de Eriúgena não ter submetido essa tradução à censura eclesiástica antes de publicá-la e quis instaurar um processo contra as heresias que a mesma continha. Além do *Periphyseon*, as suas obras são: *Expositionis in Ierarchiam Cælestem*, *Commentarius in S. Euangelium secundum Ioannem*, *Homilia in Prologum S. Euangelii (secundum Ioannem)*. Comentou Marciano Capella em suas *Annotationes in Marcianum* e escreveu alguns poemas. Depois da morte do rei Carlos em 877, não há notícias seguras sobre o que ocorreu com o irlandês.

<sup>2</sup> Gregório de Nissa aparece sempre associado ao seu irmão Basílio e ao de outro Gregório, o de Nazianzeno. Os três são conhecidos como Padres Capadócijs. No ano 372, o imperador Valente decidiu enfraquecer o poder eclesiástico da região através da divisão da Capadócia em duas partes. Basílio, que nessa época já era bispo de Cesaréia e exercia grande influência em toda a região, decidiu agir rápido e nomeou novos bispos para a nova Capadócia, e entre eles estava Gregório. Alguns hereges tramavam contra sua vida, e em 376 conseguiram que ele fosse expulso e exilado de Nissa através de falsas acusações de inexactidão na contabilidade de sua diocese. Após a morte do imperador Valente, Gregório retornou a Nissa, onde foi recebido triunfalmente pelo povo. A morte de seu irmão Basílio (379) o obrigou a assumir um papel mais ativo na condução da cristandade da Capadócia. A partir de então, passou a escrever inúmeras cartas, trabalhos teológicos e a proferir inúmeras homilias, das quais muitas

referido conceito no *Periphyseon*. É importante destacar que o irlandês cita Gregório cerca de 60 vezes no decorrer dos cinco livros, sendo 21 delas no quarto livro, o que ressalta a influência deste pensador na antropologia eriugeniana<sup>3</sup> (IV, 758A a 835A).

O mestre carolíngio introduz o conceito de participação partindo do entendimento que as criaturas existem porque participam da natureza divina e dela recebem seu ser, pois fora dela nada existe propriamente, assegurando a condição criadora e de autocriação de Deus. Com esse conceito o irlandês esclarece a controversa questão panteística. Para Eriúgena, a idéia de participação torna visível à criatura a relação entre as causas primordiais e seus efeitos, que se manifestam apenas na contingência de tempo e lugar, visto que as causas subsistem na sabedoria divina e tornam-se aparentes somente através da criatura, o que o irlandês entende por aparições divinas ou teofanias, posto que a unidade invisível só é possível ser contemplada indiretamente, propriamente através de aparições.

O presente trabalho divide-se em três capítulos, distribuídos do seguinte modo: no primeiro capítulo achamos imprescindível investigar as Fontes de Eriúgena, a influência de Agostinho, a influência de Orígenes, a influência dos padres gregos. Consideramos a investigação acerca das fontes de significativa importância e prosseguimos ressaltando a importância fundamental da herança do [Pseudo -] Dionísio

---

se conservaram até os dias de hoje. Entre outras obras escreveu: “A criação do homem”, onde desenvolve uma antropologia teológica; “A Grande Catequese”, que buscou ser um compêndio das principais verdades de fé da época; “Vida de Macrina”, onde faz a biografia de sua irmã. Nesse período, ele escreve sublimes obras de teologia mística, onde demonstra originalidade e extrema sensibilidade para tratar de temas referentes à oração, à vida espiritual, temas que na Idade Média serão retomados. Segundo Gregório, o itinerário da vida espiritual pode ser descrito como uma caminhada incessante, através de purificações sucessivas, que são outras tantas aberturas a novas graças, até chegar-se ao despojamento total (...) Nesta total desapropriação, o homem se abre a Deus, no êxtase do puro amor, em que Deus o reconhece como amigo, ‘o que é meu, a meu ver, a perfeição de vida’ (Hamman, p. 163). Participou de inúmeros sínodos e concílios, entre os quais merece destaque o Concílio de Constantinopla (381), onde, juntamente com Gregório de Nazianzo, se destacou a favor da sã doutrina opondo-se a todo pensamento herético. Foi dele o discurso de abertura, e os demais bispos entusiasmaram-se com suas palavras cheias de vigor, temor a Deus e amor à Igreja de Cristo. No fim desse Concílio, o imperador Teodósio o nomeou guardião da ortodoxia em toda a região do Ponto (Ásia Menor). Em 394 assistiu pela última vez a um sínodo, pois pouco tempo depois veio a falecer. Muitas vezes foi envolvido em questões teológicas, acusado de ter aderido a pensamentos heréticos de Orígenes. Entretanto o pensamento de Gregório de Nissa chegou ao Ocidente através do [Pseudo-] Dionísio, o Areopagita, que se inspirou claramente em suas posições teológicas e filosóficas, também foi comentado por grandes doutores da Escolástica, entre eles, podemos destacar São Tomás de Aquino (séc. XIII). “A grandeza de Gregório está no poder de seu pensamento e na profundidade de sua elaboração teológica, onde ele supera Basílio e o Nazianzeno. É um dos pensadores mais originais da história da Igreja. Nenhum outro Padre do século IV utilizou em igual medida a filosofia para aprofundar os mistérios da revelação.” <http://www.comunidadeshalom.org.br/formacao/santos/gregorio.html>

<sup>3</sup>SHELDON-WILLIAMS, I.P. *Periphyseon*. Liber Primus, vol. VII. Dublin: Dublin Institute for Advanced Studies, 1978. Liber Secundus, vol. IX, 1983. Liber Tertius, vol. XI, 1981. Liber Quartus, vol. XIII, 1995.

para o mestre carolíngio.

No terceiro livro do *Periphyseon*, Eriúgena remete ao [Pseudo -] Dionísio o Areopagita<sup>4</sup>, “o mais famoso Bispo de Atenas”, quando trata da participação da Essência Divina; o irlandês reconhece e expressa a influência do Areopagita na seguinte passagem (III, 644B): (...) “[vejamos] uma opinião na qual ele (Dionísio), mostra muito claramente que todas as coisas que existem e que não existem [devem ser entendidas como] nada além de participação na Essência Divina, e que essa participação nada mais é que o tomar sobre si mesma dessa citada Essência Divina. Pois, diz ele “talvez elas [= essas coisas] não existissem se não tomassem sobre si mesmas o ser e princípio de todas as coisas que são”(III, 644C). O irlandês prossegue numa longa explicação como se segue:

assim, sua participação na essência divina é Sua tomada [= da Essência Divina] sobresi mesma, e essa tomada é a efusão da Sabedoria Divina, a qual é a substância e essência de todas as coisas, e é o que quer que se entenda que está naturalmente nelas. Ouça-o também sobre a processão/o progresso de Deus através de todas as coisas e Sua permanência n’Ele, na carta que ele escreveu respondendo ao pontífice Tito, que perguntara o que era a Casa da Sabedoria, o que era seu vasilhame, sua comida e sua bebida. [sobre] “A Sabedoria Divina”, disse ele, “prepara dois tipos de comida, uma sólida e comestível, a outra úmida e escorregadia, e oferece num vasilhame seus bens providenciais. O vasilhame, sendo redondo e tendo as bordas curvadas para fora, é um símbolo da Providência de todas essas coisas, pois de uma só vez se difunde através de todas as coisas e abarca todas as coisas, sem começo e sem fim” (III, 644CD)

De acordo com Beierwaltes<sup>5</sup> para uma compreensão significativa e adequada de Eriúgena, é fundamental uma reflexão sobre as fontes do seu pensamento. A linguagem de Eriúgena é um testemunho da apropriação e da transformação de um pensamento em um processo diferenciado de formação lingüística através das traduções dos textos em grego de Dionísio, de Máximo, o Confessor<sup>6</sup> de Gregório de Nissa e da

<sup>4</sup> Todas as referências ao Areopagita, no texto, referem-se ao [pseudo -] Dionísio.

<sup>5</sup> BEIERWALTES, Werner. “Plato philosophantium de mundo maximus”. Su’l “Platonismo” come una fonte essenziale Del pensiero di Eriúgena” in: Eriugena, I fondamenti del suo pensiero, trad. Enrico Peroli. Vita e Pensiero, Milão, 1998, p. 41.

<sup>6</sup> Máximo, o Confessor, (citado 99 vezes no *Periphyseon*), monge e teólogo, nasceu em Constantinopla próximo do ano (c.580-662). Depois de haver recebido uma esmerada educação civil e religiosa, ocupou um alto cargo estatal que abandonou no ano 630 para tornar-se monge. No início, combateu o monofisismo; mais tarde, dedicou todas as suas energias contra a heresia monotelita. Participou em numerosos sínodos africanos e tomou parte ativa no concílio de Latrão no ano 649 que condenou o monotelismo junto com os patriarcas que o haviam favorecido. Em seu regresso à Constantinopla, foi arrastado por ordem do imperador Constante II, torturado e desterrado. Morreu no exílio em 13 de agosto do ano 662. Escreveu numerosos escritos teológicos, exegéticos e éticos. É ainda atribuído a ele uma Vida de Maria, recentemente descoberta em tradução georgiana do século XI. Sua data (teria sido escrita

redação de um comentário ao *De nuptiis Philologiae et Mercurii* (As Bodas de Filologia e Mercúrio) de Marciano Capela (360/80-429 d.C), traduzido por volta de 860, que passou a ser referência na Idade Média sobre as sete artes liberais. O pensamento do irlandês é caracterizado por uma profunda e recíproca compenetração de concepção filosófica e teológica em uma estrutura de pensamento em si unitária, afirma Beierwaltes (p. 41), acrescentando que é em virtude desta unidade que tal pensamento pode ser considerado como o paradigma mais persuasivo e em si mais coerente no alto medievo, uma teologia filosófica especulativa. “Filosofia” e “teologia” constituem neste pensamento uma unidade em que estes dois elementos se condicionam reciprocamente em um modo dialético.

No segundo capítulo iniciamos com a Quaternidade da natureza; investigamos A inaplicabilidade das categorias à natureza divina; Criador e criatura; Causa e efeito; Princípio e Fim e a paradoxal questão sobre o Nada de tudo.

O terceiro capítulo investiga a Participação e Criação no *Periphyseon*, ou seja, a questão núcleo da pesquisa.

Na questão sobre a Quaternidade e unidade da natureza, partimos do entendimento que a primeira natureza é Deus, na medida em que não tem princípio, e é a causa principal de tudo o que procede d’Ele. Com efeito, Deus é o Princípio, o Meio e o Fim: é Princípio na medida em que d’Ele derivam todas as coisas que participam da divina essência; é o Meio na medida em que n’Ele e por Ele subsistem e se movem todas as coisas; é o Fim na medida em que todas as coisas se movem para Ele, em busca do repouso do seu movimento e da estabilidade da sua perfeição<sup>7</sup>. Nas palavras do irlandês: “Princípio porque desde ele tudo o que participa de sua essência é, Meio porque nele e por ele subsistem e se movem. E também Fim, porque para ele se movem pelo desejo de quietude própria de seu movimento e pela estabilidade de sua perfeição” (I, 451D).

A segunda natureza, a que é criada e cria, contém as idéias e as formas das coisas; equivale às Causas Primordiais, através das quais todas as coisas foram criadas. Eriúgena interroga-se sobre o valor causal que podem ter as formas subsistentes na

---

antes do ano 626) faz dela a mais antiga biografia (Vida) da Virgem que chegou até nós. Junto aos pontos fundamentais do dogma mariano, o autor destaca a profundíssima união de Maria Santíssima com seu Filho e Deus, em todos os momentos de sua vida, mesmo depois de sua Ascensão ao Céu.

<sup>7</sup> I, 451C. A. (aluno) *Lucescunt sane, quantum talia nostris mentibus lucere sinuntur. De re enim ineffabili quis in hac uita luculenter potest fari ut nil amplius inquirentium appetat desiderium? – praesertim cum nulla alia promottitur nobis gloria praeter eorum quae hic per fidem creduntur et ratione queruntur et quantum licet suadentur in futura uita per experimentum cognitionem.*

Causa divina, e ainda se os corpos do mundo são formados por elementos que foram criados do nada.

A terceira natureza, criada e não criadora, é o próprio mundo – o conjunto universal das coisas sensíveis que procedem das causas primordiais pela ação distributiva e multiplicadora do Espírito Santo.

A quarta natureza, a que não cria nem é criada, é o próprio Deus, como Fim último da criação.

A partir da reflexão de DO CARMO SILVA (p. 255)<sup>8</sup>, entendemos que: “a divisão da natureza pode ser perspectivada como a expressão ontológico-estética do problema da conciliação entre a diversidade e a unidade do real. Divide-se para se ordenar, reconhecendo oposições ou determinações de primazia temporal ou hierárquica. A figura mental que primeiramente veio manifestar o sentido expressivo da divisão como processo ontológico foi a da oposição concretizada em variadas antinomias que se fenomenalizam em tensões cósmicas. No horizonte do discurso mítico e das primeiras formulações filosóficas presocráticas encontram-se as grandes divisões do real numa oposição de dualidades, personificadas nas instâncias dimensionadas no âmbito espacializante de uma cosmologia fisicista”<sup>9</sup>.

Após a investigação das quatro naturezas nos propomos a entender outra questão fundamental, ou seja, A inaplicabilidade das categorias à natureza divina. Não menos instigante que a questão da Quaternidade da natureza é a investigação sobre a inaplicabilidade das categorias à natureza divina. É importante ressaltar a originalidade da interpretação de Eriúgena das categorias de Aristóteles, importante tema da filosofia medieval, apresentada no primeiro livro do *Periphyseon* não como uma questão de interesse em si mesma, mas inserida na problemática teológica do neoplatonismo. Não há um interesse do irlandês em problematizar as categorias aristotélicas simplesmente, mas não se pode deixar de destacar três pontos fundamentais desenvolvidos pelo mestre carolíngio, a saber: 1) as relações entre as categorias; 2) seu status; 3) sua condição de gêneros generalíssimos.

No final do primeiro livro do *Periphyseon*, Eriúgena afirma a natureza

---

<sup>8</sup> DO CARMO SILVA, C.H. “O Pensamento da diferença no De Divisione Naturae de Escoto Eriúgena”, Em Didascalía (Lisboa), 3 ( 2 ), 1973: 247 – 303; p. 255.

<sup>9</sup> M. CONFORD, *From Religion to Philosophy, a Study in the originis of Western Speculation*, New York, Harper & Row, 1957, pp. 61-72 e sobret. 65 e ss. Recordem-se a propósito as palavras de G. GUSDORF, *Introduction aux Sciences Humaines*, Essai critique sur leurs origines et leur développement, Paris, Belles-Lettres, 1960, p. 34: “Um même rythme vital s’impose au ciel dès dieux et à la terre dès hommes selon l’ordonnance grandiose d’une *cosmobiologie*, dont le panorama régit non seulement la pensée antique, mais encore la philosophie médiévale et la majeure partie des doctrines renaissantes”.



inefável de Deus como aquela “que está sobre toda essência e inteligência; de quem nem se diz, nem se entende; de que não há propriamente nem nome nem palavra” (I, 510C). Toda palavra que atribuímos a Deus é transladada da criatura ao Criador, usada sempre no sentido metafórico; os nomes que atribuímos a Deus não designam o que Ele é propriamente “pois princípio e fim não são nomes de Deus, são suas relações com as coisas criadas” (II, 528A). Conforme Bauchwitz<sup>10</sup> “reunindo a primeira e a quarta espécie em Deus, como princípio e fim, alude-se ao movimento natural das criaturas, que se originam em Deus e a Ele retornam, - não porque em Deus possa existir algum tipo de movimento ou diferença que justifique estes predicados, como se ora fosse o princípio, ora fosse o fim”. Observemos o que afirma o irlandês: “Não são formas de Deus, senão de nossa razão, por uma dupla consideração do princípio e do fim; tampouco em Deus se reduzem a uma forma senão que nossa visão quando considera princípio e fim, cria em si mesma como duas considerações que são reduzidas a uma forma de visão quando trata da simples unidade da natureza divina”(II, 527D – 528A). Dito isso, passamos a investigar causa e efeito, uma questão de vital importância na compreensão do *Periphyseon*.

Para Eriúgena a partir da primeira natureza, ou seja, da compreensão que Deus cria-Se a Si mesmo, e é conhecido nas espécies da natureza que foram criadas por Ele, isto é, nas causas primordiais e em seus efeitos compreendemos que: “a criatura reúne todas as espécies criadas e pertence à terceira natureza mostra-se através da própria relação entre os efeitos e as causas, visto que os efeitos participam das causas e nelas têm seu ser”. No segundo livro da sua obra magna o irlandês afirma: “não duvides, portanto, que todas as causas de todas as coisas, e todos os efeitos das causas, são na palavra eternos efeitos”. (II, 667C). Na reflexão de Bauchwitz (p. 48), constatamos que: “é para o mundo dos efeitos – nosso mundo – tal como se manifesta em tempos e lugares, para onde deve dirigir-se à investigação. Como sabemos uma contemplação universal quando se dirige ao mundo, deve considerar justamente o que não é o mundo, quer dizer, pensar o mundo dos efeitos exige pensar nas causas dos efeitos que se ocultam em sua criação e que, neste sentido, não são”.

Seguimos a investigação analisando a questão do Criador e criatura, entendendo que Deus não é a criatura, mas segundo Eriúgena não se distingue dela, posto que tudo o que existe verdadeiramente existe porque participa da bondade divina.

---

<sup>10</sup> BAUCHWITZ, Oscar. A Caminho do Silêncio. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003, p. 42.

Então, todas as criaturas estão em Deus e são Deus mesmo, não podendo haver nenhuma diferença entre as criaturas e seu Criador, visto que são as criaturas que mostram que Deus existe e que está presente, embora inaparente, é possível percebê-lo enxergando a criatura como sua imagem e semelhança.

No item que trata de Princípio e Fim partimos do entendimento que a natureza não-criadora e não-criada é a quarta na ordem enumerada por Eriúgena, mas em si mesma representa a ordem quaternária englobante de todas as divisões definidas, de toda a ordem do ser limitado. Esta natureza não-criadora e não-criada aparece como o indiviso da própria divisão, indiferenciada com a natureza, e a determinar os sentidos, os momentos da causalidade e inteligibilidade finitas. Assim, Eriúgena pensa as limitações através do momento privilegiado da divisão da natureza em que a divisão se mantém indivisa, e, por um processo de infinita divisibilidade, ou por uma sempre dúplice ilimitação. O limitado surge como momento crucial produzido pela interseção de dois processos ilimitados ou de um processo dual também ilimitado, que define a estrutura quaternária, que torna descontínuo o processo da divisão, reconverte o caráter ilimitado deste sobre si mesmo, traduzindo a tensão metafórica, presente na interseção dos processos ilimitados de divisão, na curvatura simbólica que permite o eterno retorno dialético. Para o irlandês: A inefável natureza de Deus é assegurada por sua própria natureza os nomes que se atribuem a Deus não designam o que Ele é, pois como já dissemos antes, “princípio e fim não são nomes de Deus, mas são suas relações com as causas criadas” (II, 528A).

Na questão sobre o nada de tudo, investigamos a impossibilidade de nomear a Deus, a partir do [Pseudo-] Dionísio, direcionando o nosso olhar para a importância fundamental do Nada: “Da luz supradivina que, ainda sendo causa de tudo o que é ela mesma não é nada, posto que está mais além de todo modo e conceito<sup>11</sup>”. A “superessencialidade” de Deus<sup>12</sup> origina o bem sem nome, o bem com todos os nomes. “Quem com o olhar posto na Divindade se queixa do desconhecimento de sua razão e de sua ‘Superessencialidade’ inacessível e a abandona ao divino Bem primordial, deixa para um lado, como inconcebível na justiça da salvação do comensurável, o

---

<sup>11</sup> HAAS, Alois. M. “La nada de Dios y sus imágenes explosivas”, trad. do alemão por V. Cirlot e Amador Vega. *Er*, Revista de Filosofia (Barcelona), 1998; 13-34, p. 14.

<sup>12</sup> I, 462D. *Superessentialis est, non quod est dicit sed quid non est; dicit enim essentiam non esse sed plus quam essentiam, quid autem illud est quod plus quam essentia est non exprimit. Dicit enim deum non esse aliquod eorum quae sunt sed plus quam ea quae sunt esse, illud autem esse quid sit nullo modo diffinit.*

incomensurável de Deus<sup>13</sup>”. O [Pseudo-] Dionísio designou a Deus mesmo como “Nada”; Deus é inefável e, por isso, podemos denominá-Lo de Nada, de maneira que em uma primeira análise todos os enunciados que se lhe aplicam e se fixam sobre cada um de seus atributos, podem ser considerados como o Nada. Cada vez, e de um modo mais impactante, se reforça a impossibilidade fundamental de nomear a Deus, o que sucede de um modo mais radical com o Areopagita, para quem Deus é conhecido tanto em todos, como longe de todos, o que o faz se converter num paradoxo na história da espiritualidade cristã<sup>14</sup>.

No terceiro capítulo, como já dissemos antes, consideramos a importância do conceito de participação a partir do termo grego *μέθεξις*; latim *participatio*. Partimos do princípio que um dos conceitos de que Platão se valeu para definir a relação entre as coisas sensíveis e as idéias foi a participação; o outro foi o de presença ou parúsia (παρούσια). “Nada torna bela uma coisa” – disse ele – “a não ser a presença ou a participação do belo em si mesmo, seja qual for o caminho ou o modo como a presença ou a participação se realiza” (*Fédon*, 100d). Platão entendeu a participação como imitação<sup>15</sup>: “Parece-me que as idéias estão como exemplares na natureza, que os outros objetos semelhem a elas e sejam suas cópias, e que essa participação das coisas nas idéias consiste em serem imagem delas”. Platão no *Timeu* afirma que a matéria não pode ser apreendida pelos sentidos. É através de um “raciocínio bastardo” (*Tim.* 52b), que se conhece a matéria, já que ela parece não pertencer de todo nem ao sensível, nem ao inteligível, ainda que participe do inteligível “por maneira obscura e difícil de compreender” (*Tim.* 51a-b). Esta participação no inteligível garante a existência do mundo sensível. Um mundo corpóreo, moldado na matéria à imagem do inteligível. “A imagem (...), não passando, pois, de um fantasma sempre mutável de outra coisa, deve, por tal razão, nascer em outra coisa e agarrar-se de qualquer modo à existência, sob pena de não ser nada” (*Tim.* 52c)<sup>16</sup>.

Comprendemos que para o irlandês o mundo procede de Deus porque é uma participação de Deus. A participação poderia ser uma simples emanção ou divisão de coisa que já existe, mas nesse caso a seta estaria apontada em direção ao panteísmo. O nosso autor define a participação como atividade, causalidade, criação, ressaltando,

<sup>13</sup> HAAS, Alois. M. p. 13.

<sup>14</sup> VEGA, Amador, p. 13.

<sup>15</sup> ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*, São Paulo: Martins Fontes, , 1998, p. 745.

<sup>16</sup> OLIVEIRA, Loraine. “Cosmogonia e criação no *Timeu*”, *Theophilos*. (Canoas), 2, n. (2), jul./dez. 2002: 23-41; p. 32.

entretanto, a dificuldade no determinar a essência desta atividade ou causalidade por evidenciar-se a natureza da relação entre a causa e o efeito, entre o mundo e Deus (III, 631A-631D).

“Toda coisa real é também participante, ou seja, participa de um outro ou é participada, ou [ambos] o ato de participar, ou participado e participante ao mesmo tempo” (III, 630AD).

Dito isso, nos ocuparemos agora das fontes de Eriúgena. Demonstramos o conteúdo apresentado nessa introdução e seguimos a seqüência proposta no sumário.

## 2 AS FONTES DE ERIÚGENA

Segundo Beierwaltes<sup>17</sup> para uma compreensão significativa do pensamento eriugeniano é imprescindível uma reflexão sobre as fontes do seu pensamento. A linguagem de Eriúgena é um testemunho da apropriação e da transformação de um pensamento em um processo diferenciado de formação lingüística através das traduções dos textos em grego de Dionísio, de Máximo, o Confessor, de Gregório de Nissa e da redação de um comentário do *De nuptiis Philologiae et Mercurii* (Bodas de Filologia e Mercúrio) de Marciano Capela, por volta de 860, que passou a ser referência na Idade Média sobre as sete artes liberais. O pensamento do irlandês é caracterizado por uma profunda e recíproca compenetração de concepção filosófica e teológica em uma estrutura de pensamento em si unitária, afirma Beierwaltes, (p. 41), acrescentando que é em virtude desta unidade que tal pensamento pode ser considerado como o paradigma mais persuasivo e em si mais coerente no alto medievo, uma teologia filosófica especulativa. “Filosofia” e “teologia” constituem neste pensamento uma unidade na qual estes dois elementos se condicionam reciprocamente em modo dialético

Eriúgena herdou um platonismo originado das fontes cristãs<sup>18</sup>. Ele não conheceu os escritos originais de Platão. Eriúgena raramente cita Platão (quinze citações no *Periphyseon*), no entanto, algumas vezes, o trata como sumo filósofo, ainda

<sup>17</sup> BEIERWALTES, *Op. cit.*, p. 41-42.

<sup>18</sup> MORAN, Dermot. “The Philosophy of John Scottus Eriugena – A study of idealism in the middle ages”, Cambridge University Press, Cambridge, 1989. pp. 104, 105.

que as citações sejam freqüentemente imprecisas. De acordo com Beierwaltes (p. 16), seu contato com Platão foi através do comentário sobre o Timeu de Calcídio (citado por Eriúgena em *Anotationem in Marcianum*, p. 10 [7, 10] e p. [13, 23]) as quais o irlandês compreendeu mal sob certos pontos de vista, como nos mostra Sheldon Williams. O mestre carolíngio tomou do Timeu (ou possivelmente da referência da doutrina de Agostinho a Platão, por exemplo), o ensinamento de que o cosmos é uma vida animal com um corpo e alma (I, 476C), tanto quanto a descrição de Platão da natureza da matéria informe (I, 500C). Eriúgena atribui a Platão a idéia de que todas as coisas sensíveis estão contidas com o princípio da vida, o movimento vital (III, 735C), o qual era um conceito da Escritura encontrado em João I, 3-4. O irlandês remete a Platão a visão de que todos os planetas giram em torno do sol (III, 698A). Embora Eriúgena credite Platão como sendo o primeiro filósofo da antiguidade que se refere à existência do Criador e da criatura<sup>19</sup>, não obstante, ao contrário de Plotino (Enéada V. I.8, por exemplo), ele não vê a si mesmo explicando Platão, e em (III, 732D), ele afirma que não quer ser confundido por um membro da facção (seita) platônica (*de Platone sileo, ne videar sectam illius sequi*). Eriúgena não está rejeitando certos aspectos do que ele pensou ser a doutrina platônica, quando, por exemplo, ele rejeita a definição platônica dos anjos entendida como uma espécie “animal racional e imortal” (III, 732D e IV 762C). Eriúgena refuta a doutrina do Timeu de Platão – referindo-se apenas “aos filósofos pagãos” sem explicitamente citar Platão – quando ele rejeita a idéia que o mundo era formado da matéria pré-existente (III, 664C), embora o irlandês obviamente lera isso em Agostinho.

Seguimos a orientação de Dermot Moran (p. 105), no entendimento que a influência de Plotino e Proclo parte do âmbito do contato de Eriúgena com o Platonismo pagão, o que não é fácil descrever com precisão. Partindo do princípio de que em *Anotações* (Lutz, p. 22 [13. I]) é evidente a rejeição de Eriúgena no que se refere à doutrina pagã de um ciclo de existência, considerando uma doutrina absurda, recentemente, d’Alverny afirmou que Eriúgena teve acesso à versão latina do *Solutiones ad Chosroem* de Prisciano da Lídia (que contém a passagem comentando o *De anima* de Aristóteles descrevendo a alma em termos neoplatônicos), o que pode provar uma tênue ligação entre Eriúgena e a escola platônica tardia. Uma formulação grega das quatro partes da dialética, usada por Eriúgena na *Divina Predestinação*

---

<sup>19</sup> III, 724B. [*cum creatorem ex creatura deberent inuenire, quod solus Plato legitur fecisse*].

(358a), é na realidade uma formulação encontrada em escritos como os do Pseudo-Elias, de Davi, e de outros seguidores tardios de Proclo (410-85). Permanecendo na argumentação de Dermot Moran, pode-se afirmar que é notoriamente claro o quanto é difícil identificar as fontes de algumas crenças neoplatônicas do irlandês - tanto quanto é difícil dizer com precisão se foi Plotino ou Porfírio, ou algum manual de idéias filosóficas que primeiro influenciou a visão de Agostinho.

Diversos escritores têm argumentado sobre a influência direta de Plotino e ou Proclo sobre Eriúgena. Em 1927 Techert pensou ter encontrado evidência de uma influência direta de Plotino, baseada na doutrina metafísica central e em uma série de idéias paralelas. Essas idéias paralelas incluem a crença na transcendência e onipresença do Uno, a relação entre o *Logos* e o mundo inteligível, a descida da alma e seu anelo para o retorno ao Uno e assim por diante. Nenhuma dessas idéias paralelas ou correspondências da doutrina é garantia suficiente para provar uma adequada base para a conclusão de Techert, e seu argumento foi rejeitado por Cappuyns e por Paul Henry.

Segundo Dermot Moran (p. 106), o “eco plotiniano” em Eriúgena é explicado por seu conhecimento dos escritores Gregos da patrística – especialmente Basílio, Gregório de Nissa e Gregório Nazianzeno, que tiveram algum contato com o pensamento de Plotino –, tanto quanto pelas leituras dos Neoplatonistas latinos como Ambrósio e Agostinho. Na realidade, Eriúgena evidencia mais fortemente as formas de Neoplatonismo encontradas em Gregório de Nissa, [Pseudo-] Dionísio, o Areopagita, e Máximo, o Confessor, em particular. Como Trouillard opinou “é como se Eriúgena fosse reinventando as teses e temas do neoplatonismo que tinham sido esquecidas, e foi hábil através dos fragmentos e comentários para recuperar o autêntico espírito do neoplatonismo”.

Alguns conceitos do mestre carolíngio não são paralelos com os de Plotino, estando mais perto das versões do Platonismo de Proclo, Porfírio e Jâmblico. Por exemplo, o entendimento por Eriúgena do tormento da danação da alma no inferno, correspondente àquele da alma sendo atormentada pelas *fantasias*, ou visões dolorosas, é próximo daquele de Porfírio. Stephen Gersh, em seu excelente estudo *From Iamblichus to Eriugena*, mostrou muito mais claramente a ligação estreita entre Eriúgena e os escritores Platônicos tardios (como Jâmblico, Siriano e Damásio), especialmente no entendimento da natureza das hipóstases e da seqüência da emanção ou processão e retorno. Eriúgena parece próximo a Porfírio e Jâmblico em seu discurso sobre o Não-Ser além de Ser e Não-Ser.

Nos termos de seu entendimento do princípio de causalidade, Eriúgena é particularmente próximo a Proclo, especialmente ao reconhecer a idéia da auto-reversão da causa, e alguns críticos (como Théry) têm sugerido que Eriúgena leu Proclo no original, o que é altamente improvável. É muito mais provável que o eco de Proclo em Eriúgena derive da leitura tardia de Dionísio, o qual teve forte ligação com a escola de Proclo. O tratamento por Dionísio dos anjos como *henades* encontra-se também em Eriúgena e poderia dar ao seu trabalho a aparência de ter sido influenciado diretamente por Proclo.

No entanto, para Dermot Moran (p. 107), o entendimento por Eriúgena da doutrina central platônica das formas e a participação não é aquele de Plotino, mas parece ser inspirado essencialmente por Dionísio (III, 644D). Embora ele não pareça se preocupar com os números, auto-identidade, ou distinções das formas; mais propriamente, elas são idéias divinas ou vontades, ambas uma e muitas ao mesmo tempo. No terceiro livro de sua obra magna o próprio Eriúgena ressalta que sua compreensão do conceito de participação vem diretamente de suas traduções da Obra de Dionísio, onde ele traduz o termo *méthexis* (μέθεξις) como *participatio* (III, 644A).

## 2.1 A influência de Agostinho

Segundo Dermot Moran, (p. 110), nenhum escritor cristão ocidental do nono século poderia escapar da influência do bispo de Hipona (354-430 d. C), O agostinismo de Eriúgena transparece em muitas das suas idéias e atitudes. Para o irlandês, Agostinho é o *summæ ac sanctæ auctoritatis magister* (I, 446B). Bett<sup>20</sup> e O'Meara<sup>21</sup>, entre outros, têm mostrado que o débito de Eriúgena para com Agostinho é considerável, não somente nas características principais de seu pensamento, mas também em detalhes precisos. Bett, por exemplo, sugeriu Dermot Moran (p. 21), que a origem da forma quaternária da divisão da natureza é encontrada na Cidade de Deus (*De civitate Dei* V.9). Também encontramos outros pontos importantes nos escritos de Beda. O mestre carolíngio também tomou de Agostinho a teoria das *rationes æternæ* e das *causæ primordiales*, a qual se encontra expressa no comentário de Agostinho sobre

<sup>20</sup> H. Bett, *Johannes Scottus Erigena*, pp. 157-8.

<sup>21</sup> J. J. O'Meara: "O uso dos ensinamentos de Agostinho por Eriúgena sobre o retorno da alma e a visão de Deus", in Roques, *Jean Scot Erigène*, pp. 191-201, e *Magnorum virorum quendam consensum velimus machinari* (IV, 804B). Sobre o uso que Eriúgena faz do *De Genesi ad litteram* de Agostinho no *Periphyseon*, Beierwaltes, *Eriugena*, pp. 105-17.

o *Genesis*, o *De Genesi ad litteram*<sup>22</sup>. Agostinho é a maior autoridade na *Divina Prædestinatione* até certo grau porque Eriúgena ultrapassou a habilidade de Godescalco para citar o bispo de Hipona como suporte de seus argumentos, mas também presumivelmente porque o irlandês ainda não estava bem familiarizado com os escritores gregos que poderiam tornar-se mais tarde as autoridades mais importantes para ele. Eriúgena cita *Da Verdadeira religião* de Agostinho, o primeiro trabalho na identificação da verdadeira religião com a verdadeira filosofia, na passagem que inspirou Hegel e leitores posteriores, que mostraram um tipo de interpretação diferente da versão de Eriúgena para o texto de Agostinho.

No *Periphyseon*, Eriúgena toma emprestado de Agostinho o contraste entre *scientia* e *sapientia*: a distinção entre os muitos que acreditam e os poucos que verdadeiramente entendem (I, 511C-D), (passagem que contrasta os rudes com os instruídos e o sábio, *sapientes* - uma análise também encontrada no *Da Verdadeira religião* de Agostinho). Segundo Dermot Moran, Eriúgena também invoca a distinção entre verdadeira razão e autoridade como duas partes da sabedoria (encontrada no *De ordine* de Agostinho), tanto quanto a avaliação da função das artes no retorno da mente das coisas mais baixas para as mais altas, e o aspecto geral da teoria da iluminação e a concepção de Deus com *lux mentium*, tanto quanto a metafísica da luz. Conforme Dermot Moran, o irlandês faz uso da razão da definição de Agostinho no *De quantitate animæ*, capítulo XXV, parágrafo 47, onde as definições são ditas falhas quando elas incluem também muito (e. g., importante é um animal mortal) ou também pouco (e. g., homem é um animal mortal, racional, gramático). Essa discussão geral da definição é também encontrada em Marciano.

De particular interesse para os filósofos é a reinterpretação do assim-chamado *cogito* de Agostinho, o qual ele poderia ter encontrado nas *Confissões* XIII.II, na *Cidade de Deus* XI. 26, no *Livre Arbítrio* II. 3.7, em *A Trindade* XV. 12.21, ou no *Da Verdadeira Religião* XXXIX. 73, ou no *Soliloquies* II.I.I<sup>23</sup>. Eriúgena não usa a fórmula de Agostinho *si fallor, sum*, mas se interessa pela idéia expressada no *De diversis quaestionibus*, q. 15, de que a mente, a qual tem imediato auto-conhecimento, auto-limita-se e conseqüentemente é finita, conforme Dermot Moran (p. 111).

O mestre carolíngio tomou muitos aspectos dos ensinamentos sobre a alma humana da *Trindade* de Agostinho a qual espelha o modelo triádico da *Trindade* (*esse* –

<sup>22</sup> B. STOCK, "In Search of Eriugena's Augustine," in Beierwaltes, Eriúgena, pp. 86 e ss.

<sup>23</sup> B. STOCK, "Intelligo me esse: Eriugena's Cogito," in Roques, Jean Scot Erigène, pp. 327-37.



*scire* [ou *nosse*] – *velle* etc). Eriúgena particularmente adota a tríade de Agostinho de ser, bem-estar, e ser eterno, ou ser, vida, e intelecto (*esse, vivere, intelligere*; do *Livre Arbitrio*), por outro lado, para diferenciar alguns dos estágios da passagem da mente de Deus. Eriúgena é claro, nunca se limita a uma fonte só e poderia também ter encontrado essas tríades nos escritos de Máximo, o Confessor – a tríade de *einai* (εἶναι), *eu einai* (εὐ εἶναι), *aei einai* (αἰε εἶναι) aparece na *Ambígua* (9. III6b), por exemplo. Ademais, Eriúgena desenvolveu o entendimento agostiniano da operação da palavra na alma humana na maneira que prenunciou seu uso por Mestre Eckhart no século quatorze.

De acordo com Dermot Moran (p.110), o mestre da Escola Palatina leu Agostinho com olhos do nono século, e muitos aspectos do que é agora reconhecido como peculiarmente agostiniano (assim como o “existencialismo” psicológico de Agostinho e sua análise detalhada da disposição e memória humanas), não poderiam ter sido aparentes para o irlandês. Familiarmente, Eriúgena enfatiza aspectos de Agostinho os quais são raros para o nosso tempo, fortemente influenciados como nós somos pelos Escolásticos, leitores de Agostinho purificados pelo olhar de Tomás de Aquino, que “corrigiu” algumas das sentenças conforme a nova metafísica de Aristóteles. Desse modo, os Escolastas são inclinados a ver o idealismo do nosso autor como dívida, obrigação, pela influência dos escritores gregos cristãos, embora Agostinho possa ser interpretado sob uma luz intelectualista e num sólido idealismo, especialmente em algumas das observações no *De diversis quæstionibus* e o *De Genesi ad litteram*. No quarto livro do *Periphyseon* (IV, 766A), o irlandês cita uma passagem da *Trindade* de santo Agostinho em suporte ao seu argumento que as coisas sensíveis são menores do que as idéias, menos do que as fantasias que surgem na nossa mente, enquanto Agostinho não estava completamente comprometido com sua tese idealista de que as imagens mentais têm primazia ontológica sobre a realidade sensível, mas, falando de modo mais geral, somente estava comprometido com a visão menos idealista de que Verdades imutáveis, imateriais, eternas, são mais importantes do que coisas mutáveis, e que os seres espirituais são mais importantes do que as coisas materiais.

Permanecendo na reflexão de Dermot Moran (p.113), compreendemos que alguns Escolastas recentes vêem a distância do Deus de Agostinho com o Uno neoplatônico e enfatizam, acompanhando Gilson, o pensamento agostiniano de que Deus é um Ser, diminuindo a importância da hierarquia metafísica de Agostinho e enfatizando o tema da ausência de intermediários entre o homem e Deus. Eriúgena aceita que nada existe entre o homem e Deus (esta era a disputa de Agostinho com

Porfírio e os neoplatonistas pagãos); não obstante, ele interpreta as teofanias descritas no [Pseudo –] Dionísio como um modo intermediário entre Deus e homem. O mestre carolíngio aceita ambas as autoridades: as Teofanias estão entre o homem e Deus; elas não são entidades, mas vontade divina, e conseqüentemente elas são a percepção, ainda que por um instante, de Deus mesmo. Eriúgena interpreta a afirmação que nós devemos vir a ver Deus face-a-face como significando que nós devemos ter acesso as teofanias mais altas.

O mestre carolíngio leu Agostinho e Dionísio não para contestá-los e opor-se as suas autoridades, mas como proponente de uma verdadeira filosofia; conseqüentemente ele está normalmente de acordo com ambos. Assim, no segundo livro do *Periphyseon* (II, 597D), ele cita ambos sobre a matéria da ignorância divina (*divina ignorantia*); para santo Agostinho: “Deus é melhor conhecido pela ignorância”, para o [Pseudo –] Dionísio: “Sua ignorância é verdadeira sabedoria” (II, 597D).

Eriúgena faz algumas referências ocasionalmente a Agostinho com relação à teologia negativa e a deificação, mas reconhece, entretanto que o bispo de Hipona diverge dele em alguns pontos em relação à natureza da existência no paraíso.

Em várias passagens da sua obra magna Eriúgena deixa claro que Agostinho opõe-se à transformação do corpo material em entidade intelectual pura, e em geral quer permanecer fiel a uma perspectiva realista. Não obstante, o irlandês rapidamente absorve a objeção de Agostinho, pelas citações do mentor Ambrósio, um proponente da absorção idealista da matéria na mente. Agostinho discutiu freqüentemente que as coisas incorpóreas são “melhores” do que coisas corpóreas, que algumas almas são melhores do que alguns corpos, e Eriúgena concorda com esse princípio neoplatônico geral. Stock, no entanto, Dermon Moran, (p. 114) concorda que Eriúgena certamente entendeu Agostinho melhor do que seus contemporâneos no que se refere a matéria, a predestinação para o mal e a queda original do Demônio, mas ele sugere que em termos gerais o mestre carolíngio teve que recorrer aos Sofistas para harmonizar Agostinho com sua própria intenção. Agostinho e Eriúgena concordam que o Demônio não tinha conhecimento prévio de sua própria queda quando ele estava no paraíso, mas ele já estava fadado à queda desde sua criação. Eriúgena explicitamente diz que o Demônio nunca foi um anjo no paraíso; foi criado “cadente”, como ele foi. O neoplatonismo em geral tem grande dificuldade de explicar porque haveria um movimento do Uno em primeiro lugar, e Agostinho tem semelhante dificuldade para localizar a origem da ruptura inicial, especialmente dada à natureza não-temporal desse *exitus*. Eriúgena,

mais do que Agostinho, é hábil para dar uma explanação do seu esquema cosmológico das quatro divisões da natureza. Ademais, Eriúgena é mais apreciador da natureza alegórica e metafórica para falar sobre o Demônio.

Seguindo Dermot Moran (p. 114), Mathon e Russell, mostram que Eriúgena em geral subordinou os ensinamentos de Agostinho à sua própria hermenêutica e esquema dialético; já para pontos importantes, Eriúgena nega que as palavras de Agostinho signifiquem o que ele diz explicitamente – na discussão da existência da sexualidade e espécie no paraíso antes da queda, por exemplo, Eriúgena segue Gregório de Nissa, que ele quer contestar; não está divergindo de Agostinho.

Para resumir a questão controvertida da influência de Agostinho, é necessário notar que o entendimento de Eriúgena de tempo e lugar, da transcendência e onipresença divina e da hierarquia da ordem do ser é completamente distinta da de Agostinho e que quando Eriúgena adota alguma coisa de Agostinho ele habitualmente a modifica, especialmente enfatizando a tendência imaterialista e intelectualista que prevalece em seu próprio trabalho. Ademais, Eriúgena é mais confiante do que Agostinho na habilidade da inerência do ser humano para alcançar a gnose e deificação na forma de produzir identidade absoluta de traço e aspecto entre o homem como imagem e Deus como arquétipo. A preocupação de Agostinho com o corpo e com a heresia raramente encontra um eco em Eriúgena. Eriúgena nunca discute o desejo sexual. Similarmente, Eriúgena não usa a definição de Agostinho da alma no *De quantitate animæ*.

Permanecendo na reflexão sobre o pensamento de Dermot Moran (p.115), entendemos que todo o comprometimento filosófico de Eriúgena é uma grande tentativa de mostrar a profunda unidade subjacente entre o sistema cristão do Oriente grego e Ocidente latino, sistema que dá a impressão de ser incompatível com a mentalidade latina daquela época. Em particular, Eriúgena quer mostrar a harmonia interior entre os escritos de Agostinho, por um lado, e o [Pseudo-] Dionísio, os padres capadócijs, e Máximo, o Confessor, por outro. Para Eriúgena eles são duas revelações ou teofanias da infinita Verdade. Eriúgena aplicará um método hermenêutico que parece falsear, torcer o sentido das palavras de Agostinho<sup>24</sup>. A hermenêutica de Eriúgena trouxe à tona o impacto dos escritores gregos, que não vamos aprofundar aqui por necessitarmos falar sobre o conceito de participação propriamente.

---

<sup>24</sup> Sheldon -Williams, “Eriugena’s Greek Sources,” in O’Meara and Bieler, *The Mind of Eriugena*, p. 5.

## 2.2 A influência de Orígenes

Eriúgena também teve contato com escritores do período chamado Médio-Platônico. Conheceu o filósofo Orígenes<sup>25</sup>, por exemplo, – possivelmente através da tradução latina de Gregório de Nissa e Gregório Nazianzeno, de Rufino e também através dos escritos de Ambrósio e Epifânio (IV, 818C, 832D). Orígenes é citado principalmente nos livros IV e V (IV, 815C, 818B-D, 832D; 922C; 929A; 930D)<sup>26</sup>. Eriúgena parece ter conhecido o comentário sobre o Gênesis de Orígenes; ele também cita *De principiis (Peri Archon)* no *Periphyseon* V, 929C. As idéias de Orígenes (a noção do paraíso é para ser identificada com o *nous* humano) também influenciaram Eriúgena através dos escritos de Basílio, Gregório de Nissa e Gregório Nazianzeno. De acordo com Dermot Moran, Meyendorff indicou que Orígenes persistiu como uma forte influência nos escritos cristãos gregos até os séculos VI e VII. Eriúgena tem sido chamado o “Orígenes do Ocidente” (por Huber), e inegavelmente há uma estranha similaridade entre algumas das doutrinas ensinadas pelos dois. Dermot Moran enfatiza especialmente a peculiaridade da mente desses dois autores. Naturalmente, devido à similaridade de seus nomes Eriúgena foi muitas vezes confundido com Orígenes, especialmente quando a *Vox spiritualis* circulou na Idade Média tardia como um texto de Orígenes<sup>27</sup>. Nesse período, os críticos de Eriúgena – o poderoso Hincmar, por exemplo – acusou Eriúgena de Origenismo. Um dos pontos mais importantes do *De Principiis* é que a criação é um ato *eterno* de Deus, não temporal, e é claro, segundo Dermot Moran (p. 108), que Eriúgena reproduz a versão origeniana dessa

---

<sup>25</sup> Dicionário dos filósofos / diretor da publicação Denis Huisman. São Paulo: Martins Fontes, 2001, p. 737. “Orígenes (185-251/4), nasceu de pais cristãos em 185 ou 186 da nossa era. Aos 18 anos, assumiu a direção da escola catequista como sucessor de Clemente, mas em 215 os massacres praticados por Caracala obrigaram-no a fugir para a Palestina, onde os bispos Alexandre de Jerusalém e Teócito de Cesárea o acolheram com honra e o fizeram pregar nas suas igrejas. Fundou uma escola teológica em Cesárea, tendo como discípulo São Gregório Taumaturgo, onde permaneceu até a morte. Estudioso dos filósofos gregos, sustentava em seus ensinamentos que Deus é puramente espiritual, a mônada, o Uno que transcende a verdade, a razão e o ser. Retomando e ampliando a noção de Clemente, Orígenes compara a ação de Deus à de um pedagogo ou de um médico, que pune e inflige males e dores para corrigir ou para curar. Explica a formação do mundo sensível como uma queda das substâncias intelectuais que habitavam o mundo inteligível, sendo o mundo visível a queda e a degeneração do mundo inteligível e das puras essências racionais que o habitavam. Nesse processo de queda do mundo inteligível ao mundo sensível o *lógos* tem uma função essencial, pois é a ordem racional do mundo, a força que determina sua unidade e o dirige. A providência divina dirige-se em primeiro lugar à educação dos homens, e a tarefa da filosofia é esclarecer essa relação”.

<sup>26</sup> IV, 815C, 818B-D, 832D; 922C; 929A; 930D.

<sup>27</sup> JEAUNEAU, E. *Jean Scot: Homélie sur le Prologue de Jean*. Paris: Sources Chrétiennes, 1969, pp. 151-60.

argumentação. Além disso, Orígenes possui uma teoria da criação original, envolvendo somente a criação da esfera do ser inteligível. Eriúgena poderia também ter encontrado o ensinamento sobre um eterno ato de criação, e um mundo espiritual como o produto daquela criação, no livro I do *De Genesi ad Litteram* de Santo Agostinho, e certamente Agostinho é provavelmente sua fonte aqui. Para Orígenes, como para Eriúgena, é a queda da alma que produz o mundo material e o corpo da própria alma. Orígenes, como Eriúgena, argumenta que todo ser espiritual ou intelecto é um com Deus em *ousía*, e esse é um dos importantes pontos fortemente argumentados no *Periphyseon*. À influência dos platonistas cristãos gregos seguem-se as fontes latinas de Eriúgena, que também lhe forneceram concepções neoplatônicas. A citação dessas fontes é prova de sua crença nas “autoridades” a quem ele faz referência no *Periphyseon*, às vezes atribuindo-lhes um reconhecimento de modo indireto. Mas, inegavelmente, Agostinho é considerada a maior e uma das mais importantes fontes de Eriúgena (citado 115 vezes no *Periphyseon*); segundo Dermot Moran, Eriúgena poderia citar também muitos outros clássicos de idéias neoplatônicas. Ele certamente leu e citou de Boécio o “Tratado Teológico” *Opuscula Sacra*; foi o primeiro do nono século a citá-lo, mas curiosamente, ele não faz referência à obra *Consolações da Música, Teologia e Filosofia*, que ele provavelmente leu, dada a sua popularidade no Medievo. Ele, entretanto, cita o *Da instituição aritmética* de Boécio em (I, 498AB e III, 655). Outras fontes neoplatônicas latinas certamente disponíveis a Eriúgena incluem o comentário de Macróbio sobre o *Somnium Scipionis*, o qual dá uma razão viva da doutrina neoplatônica do afastamento da alma e dos níveis de ser do universo. Eriúgena estava entre os primeiros medievalistas a citar Macróbio. Mais importante para Eriúgena era *O Casamento da Filologia com Mercúrio*, de Marciano Capella, o qual contém muitos conceitos neoplatônicos. Muito importante também foi o sumário da lógica de Aristóteles e um breve acontecimento de sua teoria das categorias. *De rerum natura* de Beda foi sempre citada como uma fonte da divisão quaternária da natureza e da concepção de causas primordiais de Eriúgena.

A exegese filosófica da Sagrada Escritura do mestre carolíngio cujo propósito destina-se à perfeita inteligência da Bíblia<sup>28</sup>, interpretada sob o primado da razão, não

---

<sup>28</sup> Dicionário dos filósofos, p 738/39. “Orígenes conhecia perfeitamente o texto sacro, além dos comentários e homilias sobre as Escrituras, constituiu as Hexaplas, uma sinopse em colunas apresentando o hebraico transliterado e as versões gregas que reunira. Seu trabalho sobre a Bíblia desempenhou importante papel na história do Antigo Testamento. Há dois períodos distintos na sua obra, o primeiro em Alexandria, o segundo em Cesaréia. Por volta dos 20 anos abre uma escola de gramática; lê os filósofos e

deu margem para dúvidas de que a *ratio* é a única fonte válida do conhecimento, e de que a revelação positiva é considerada somente como uma acomodação da linguagem usual às representações sensíveis dos intelectualmente débeis, incapazes de compreender o puro racionalismo dos *sapientes*. Com efeito, do Absoluto somente se pode falar metaforicamente.

Mais recentemente, especialmente desde o excelente estudo feito por Hadot, à atenção tem se voltado para Mário Vitorino, como uma importante fonte latina do neoplatonismo de Eriúgena. Mário Vitorino (fl. 350) conheceu os escritos Carolíngios, e alguns estudos recentes têm sugerido uma conclusão paralela entre suas idéias de quatro níveis de ser, os quais não discutiremos nesta dissertação, e a descrição de Eriúgena das quatro divisões da natureza (II, 546D). Entre os escritores carolíngios, Eriúgena foi provavelmente influenciado por Alcuíno, Rabano Mauro, Fredegiso de Tours e outros, mas realmente ele raramente os cita, dando a impressão de não haver interesse em manter diálogo com os escritores seus contemporâneos. A teoria de Ratramo sobre a alma do mundo, por exemplo, trouxe uma visão similar para o irlandês, mas nunca é mencionada pelo mestre Carolíngio.

Passamos agora à investigação da herança grega em Eriúgena: consideramos importante pesquisar uma influência que está presente em todo o *Periphyseon*.

### 2.3 A influência dos padres gregos

No terceiro livro do *Periphyseon*, o próprio Eriúgena remete a Dionísio o [pseudo] Areopagita quando trata da participação da Essência Divina (III, 644CD – 645A), constatamos também em Dermot Moran a afirmação que é do [Pseudo-] Dionísio a herança da inspiração do irlandês, mas este vai além da tradição e considera o não-ser tão importante quanto o ser no estado da realidade da natureza como um todo. O mestre entende que a ontologia não é o mais fundamental, ou seja, a disciplina universal; por isso desenvolve uma dialética negativa a qual compensa afirmações e construções ontológicas com a meontologia, fazendo uma minuciosa análise do não-ser. O irlandês vê “o sujeito humano como sendo essencialmente mente”<sup>29</sup>. Esta

---

ouve Amônio Sacas. Por volta de 205-210 esconde-se devido às perseguições. Em 230 volta à Alexandria, entabula seu comentário do Evangelho de João. Pouco depois é ordenado padre em Cesaréia da Palestina, por Teoctisto. Denunciado como herético ao Papa Fabiano em Roma. Por volta de 250, é aprisionado e torturado, sai do cativeiro em 251, depois não se sabe ao certo quanto tempo sobreviveu”.

<sup>29</sup> MORAN, Dermot. p. 140. Para Eriúgena, tudo é produto da mente – a realidade material, a espacio-

consideração tem origem na revelação bíblica: a mente humana é uma imagem da mente divina, e a mente divina contém em si mesma a idéia exemplar de todas as coisas.

Permanecendo na reflexão de Dermot Moran (p. 120), compreendemos que dado o enorme impacto sobre Eriúgena das idéias altamente espiritualizadas e da mística dos escritores gregos cristãos, era necessário que houvesse uma importante revisão de sua “perspectiva intelectual latina” e uma transformação da sua posição como um “mestre carolíngio das artes liberais” em um filósofo importante com uma dialética negativa radical e sistemática. Nas palavras de Moran,

Eriúgena produziu uma síntese não-usual da perspectiva do leste grego e do oeste latino, mas não se pode negar que uma das suas grandes realizações foi sua habilidade de identificar muitos dos elementos comuns dessas duas tradições e de destilar a partir delas um poderoso idealismo filosófico. Mas sua filosofia ainda é um neoplatonismo, se é que podemos empregar esse termo num sentido geral. Assim, em particular, ele manteve o conceito platônico de uma separação entre um imutável mundo eterno das idéias e o mundo dependente, mutável e não completamente real do espaço, do tempo e da corporalidade. Ademais, Eriúgena organizou seus conceitos filosóficos numa estrutura e divisão ou sucessão e retorno, que renovou a tradição da hierarquia neoplatônica ( p. 120).

Citando Gersh, Dermot Moran (p.121), lembra que a filosofia de Eriúgena “é perpassada pela perspectiva bastante usual da antiguidade tardia e sutilmente adapta idéias neoplatônicas em um sistema que foi propriamente dele, mas que teria parecido bastante reconhecível a um autor grego tardio, mas que teria sido quase incompreensível para um leitor instruído apenas na tradição latina”. Isso ocorreria porque, ainda segundo Gersh<sup>30</sup>, os autores gregos tardios entenderam a estrutura da realidade como “uma série continua da causas e efeitos na qual cada termo relaciona-se dinamicamente com o termo prévio”: ele “permanence” no seu precedente (i. e., ele manifesta um elemento de identidade com ele), ele “provém” dele (manifesta um elemento de diferença em relação a ele), e ele “reverte” a ele (busca restabelecer a identidade com ele). Esse sistema resulta numa série de hipóstases (*hypostases; taxis; seira; hierarchia*) mediadoras entre o Uno e a multiplicidade das “entidades”

---

temporal e a existência do próprio corpo. E neste sentido, Eriúgena é considerado um minucioso idealista. A matéria é uma mistura de qualidades incorpóreas que a mente equivocadamente toma como corporal; a realidade espacio-temporal é uma conseqüência de seduções da mente pelos sentidos; o próprio corpo é uma exteriorização dos desejos secretos da mente; “a verdade do ser de todas as coisas é seu ser na mente”.

<sup>30</sup> Gersh, *From Iamblicus to Eriugena*, p. 125.

individuais (seres, percepções e emoções), e essa mediação constitui aquilo que Agostinho e Dionísio, seguindo Plotino e os neoplatonistas gregos, entenderam como uma cadeia de elementos ônticos (“chain of being” dos anglófonos) que se estenderia desde Deus até a matéria informe. Permanecendo na reflexão de Dermot Moran (p. 121), entendemos que para Eriúgena, do mesmo modo que para Dionísio, nada se interpõe nessa ordem ou hierarquia entre o Uno e a alma humana, “embora nem sempre seja claro como ao mesmo tempo pode haver uma ordem ôntica consistente e não haver nada interposto entre o homem e Deus – nem mesmo os anjos, a alma do mundo ou outras inteligências”. A solução eriugeniana encontrada no segundo livro (II, 529B; II, 616A) é empregar o método dionisiano de considerar essas hierarquias como “volições divinas (*theia thelemata*)”, “atos mentais” ou “teofanias” de Deus, já que para Ele o pensar e o agir são um só processo, de modo que, ao fim e a cabo, essas hierarquias ou são idênticas a Deus ou são atos de Deus e, na qualidade de algo que é como uma espécie de não-ente, não distanciam ainda mais a criatura humana de Deus, e em sua “transparência” permitem ainda à mente humana atravessá-las e apreender a Deus diretamente.

Para Dermot Moran (p. 122), Eriúgena apoia-se na Escritura, que dá a entender que a vida contém todas as coisas, o mestre carolíngio reinterpreta a hierarquia dionisiana dos seres sem-vida, viventes e racionais numa hierarquia de seres viventes (todos os que têm forma, que é sinal primário de vida) e intelecto (incluindo todas as idéias e ordens ontológicas). A metafísica de Eriúgena, interpretando o [Pseudo-] Dionísio e Agostinho sob uma luz desviante e altamente intelectualista que “constantemente enfatiza o modo como todas as categorias ontológicas dependem da mente e retorna à mente quando ela realiza atos corretos de contemplação ou *theoria*”, é melhor entendida como: “um tipo de idealismo e como uma desconstrução da metafísica da substância”.

De acordo com Dermot Moran, Brilliantoff, Cappuyns, Sheldon-Williams, Roques e Gersh (pp. 116-120), - eruditos considerados consagrados – argumentaram a favor da dominante importância da influência Greco-cristã sobre Eriúgena – mais precisamente, acerca do impacto de Dionísio, dos capadócijs (especialmente Gregório de Nissa e Basílio), e de Máximo, o Confessor. Esses escritores deram a Eriúgena um novo entendimento do significado da criação, da natureza do tempo, e da relação entre idéias divinas e seus efeitos criados. Permanecendo com a argumentação do Dermot Moran, Eriúgena também tomara emprestado dos gregos uma nova antropologia e um



novo conceito, mais radical, de natureza infinita, assim como um complicado método de dialética negativa teológica e filosófica. Ainda de acordo com Dermot Moran, Eriúgena leu todos esses autores como que confirmando seus pontos de vista entre si, e daí enfeixa os distintos sistemas de máximo, dos capadócius e de Dionísio num extraordinário sistema de pensamento.

No quarto livro do *Periphyseon*, constatamos que Gregório de Nissa em particular ajudou a formar a visão eriugeniana da natureza do homem em sua relação com Deus. De fato, Eriúgena atribui a Gregório o status mais elevado entre as autoridades gregas, comparável ao de Agostinho entre os latinos (IV, 804C-D). Quase um quarto do *De hominis opificio* [= *De op.*] de Gregório é citado traduzido no *Periphyseon* [Eriúgena chamava-o *De imagine*]. O irlandês tomou de Gregório a idéia da matéria como uma mistura e coesão de qualidades incorpóreas [*De op.*, cap. XXV], o conceito de uma progressão infinita da alma na pós-vida [*De anima et resurrectione*], e o trajeto da idéia da divisão da alma em dois sexos após a queda [cap. XVII 7-8]. Mais importante para nossa discussão, Eriúgena assimilou de Gregório importantes argumentos a favor de seu entendimento da idéia de participação: citando o nisseno [*De op.*, cap. XIII], Eriúgena esclarece que “Posto que Deus é Ele mesmo o mais belo e melhor de todos os entes, aquele ao qual aspiram todos os entes que têm um desejo em relação ao Bem, dizemos, portanto, que a mente também é criada à imagem do Mais-formoso – na medida em que participa da similaridade como o Exemplar Primal – tanto quanto é permitido residir no Bem. Mas, se de alguma maneira ela ultrapassa esse limite, ela é desnudada daquilo em que esteve residindo” (IV 788B-789A). A partir do *De hominis opificio* de Gregório, Eriúgena deduz que “de certo modo o homem inteiro [constituído de mente, movimento vital e matéria] pode ser apropriadamente descrito como modelado segundo a Imagem de Deus, embora realmente e primariamente apenas na mente se percebe que a Imagem subsiste” (IV 790C-D). De fato, lemos em Gregório que “o homem foi feito à imagem de Deus; isto é, a natureza universal, o ente como Deus. Não uma parte do todo, mas toda a plenitude da natureza conjunta foi feita desse modo pela sabedoria onipotente” (*De opif.*, XXII, 4)<sup>31</sup>. A mente recebe de Deus, sem qualquer mediação, a causa de sua formação, e por sua vez a passa ao movimento vital [que Gregório por vezes chama de “fluido” e por vezes de “princípio vital, material”

---

<sup>31</sup> Gregory of Nyssa, *Dogmatic Treatises, etc.*, ed. e trad. Philip Schaf. N. Iorque: Christian Literature Publishing Co., 1892; reimpr. Grand Rapids, Michigan: Ethereal Library, s/d. *On the Making of Man*, p. 526-585; p. 563.

(IV 790C)], que a seu turno transmite a causa de sua formação à matéria informe, e é por isso que a matéria [e do mesmo modo o movimento vital, e a mente] pode, enquanto direcionada a Deus, “preservar a beleza e a integridade de sua natureza” enquanto segue o movimento vital [que segue a mente, que segue a Deus], mas “definha e desfigura não apenas a si, mas também aquilo que está sujeito a ela” quando se direciona contrariamente a Deus (791A). A partir do *De hominis opificio* de Gregório, o irlandês esclarece que pôde “entender que toda a alma humana é feita à imagem de Deus, posto que ela é completamente um intelecto que entende, completamente uma razão que raciocina, completamente um sentido, no sentido interior e na percepção, completamente vida e doadora de vida” (IV 788A). Parece que podemos entreler através de Eriúgena as palavras do *De anima et resurrectione* de Gregório a respeito da nossa alma:

em nosso caso, a natureza, devido a estar indigente do Bem, aspira sempre àquilo de que carece, e essa aspiração a uma coisa que permanece faltando é o próprio hábito do Desejo - que nossa constituição igualmente exhibe -, quer seja privado do verdadeiro bem, quer ganhe aquilo que é bom ganhar. Mas uma natureza que supera toda idéia que podemos formar do Bem e que transcende todos os outros poderes, e que não carece de nada que pode ser considerado como bom, é ela mesma a plenitude de todo Bem; ela não se move na esfera do Bem apenas por participação nela, mas é ela mesma [feita] da substância do Bem (o que quer que imaginemos que seja o Bem)<sup>32</sup>.

O que faz o homem buscar a Deus, segundo Gregório, é o desejo, mas impulsionado pelo livre-arbítrio, “pois Aquele que fez o homem por participação de seu próprio bem peculiar, e incorporou a ele os instintos em relação a tudo que é excelente, de modo que seu desejo possa ser levado a cabo em cada caso por seu símile, nunca o teria privado daquele mais excelente e precioso de todos os bens – quero dizer, do dom de ser seu próprio mestre, e de ter uma vontade livre” (*Oratio catechetica*, cap. V)<sup>33</sup>. A recompensa da virtude, conforme Gregório é a própria participação no Bem<sup>34</sup>.

Eriúgena também traduziu e comentou o *Hexaemeron* de Basílio, do qual ele assimilou um relato idealista do tempo que também pode ter influenciado Agostinho. De fato, se as opiniões de Plotino são encontráveis em Eriúgena, elas são quase certamente uma consequência da leitura que são Basílio, que foi um leitor atento das *Enéadas*, fez daquele. O irlandês entende Basílio e Gregório como se estes estivessem

<sup>32</sup> Idem, *On the Soul and Resurrection*, p. 586-643; p. 617.

<sup>33</sup> Idem, *On the Great Catechism*, p. 644-700; p. 656.

<sup>34</sup> *Id.*, *ibid.*

ensinando o mesmo tipo de teoria acerca das idéias divinas e da participação das idéias sensíveis nessas idéias. Seria uma tarefa impossível “peneirar” a obra de Eriúgena tentando detectar as influências individuais de cada um dos capadócijs, especialmente quando se sabe que o *De hominis opificio* de Gregório de Nissa foi escrito para suplementar o *Hexaemeron* de Basílio e que Eriúgena apoiou-se mais pesadamente nesses dois trabalhos correlatos. Ademais, Eriúgena “fundiu” os dois Gregórios e viu Máximo como um comentador deles. Donde ele ter entendido essas fontes distintas como um corpo único de pensamento. Eriúgena leu e traduziu toda a obra de Dionísio, incluindo as cartas. De Dionísio ele aprendeu que Deus é um/é o Uno (*De divinis nominibus* [DN] I.iv. 589d) mas que Ele também é “além do Um” (*DN* II.ii.649c), além do ser e da essência (I.i 588b). Ele permanece inteiro em Si mesmo (XI.ii 952a) ao mesmo tempo em que é causa de tudo (XIII.ii9777c). A imagem dionisiana da luz foi absorvida por Eriúgena. Deus é uma fonte de luz, de quem inúmeros raios irradiam, ganhando forma enquanto progridem desde os *paradeigmata* [arquetipos] dionisianos até o to auto einai (ser si mesmo), a vida em si, e assim sucessivamente. No *De divinis nominibus* V.iv 817c, Dionísio diz que é a fonte ou o estal [suporte principal] (*hypostates*) do ser em si. O texto dionisiano não é claro quanto a se os raios divinos ou paradigmas são criaturas de Deus ou se são a essência de Deus, e ele apela para uma descrição adverbial de sua natureza. (Assim, os raios ou poderes são Deus archimos, “causalmente”, “principalmente” ou “maticialmente”. Eriúgena esclarece isso se referindo a eles como “criados”, uma palavra que Dionísio não emprega, nem, a propósito, Máximo, que em outras instâncias é bastante claro em sua interpretação de Dionísio). Para Máximo a criação envolve uma entrada no mundo do tempo, e posto que as causas são eternas elas não são estritamente criadas no esquema de Máximo. Em sua tradução, Eriúgena torna claro que Deus *supra omnia quae sunt et quae primo sunt*, é/ está acima de todas as coisas que são e que primariamente são, isto é, está acima das causas primárias. Essa é uma típica instância onde a tradução latina de Dionísio feita por Eriúgena resolve uma ambigüidade do texto grego.

De acordo com a reflexão fundamentada no pensamento de Dermot Moran (p. 118), observamos que os comentadores desses escritores usualmente os vêem como se eles ensinassem que Deus não é cognoscível em Si mesmo, mas é cognoscível em Suas atividades ou energias. Sua filosofia é vista, então, como se fosse um relato das processões (*acolouthia*, regra, ordem) da vontade divina, e da restauração de todas as coisas em Deus em *apocatastasis*. Eriúgena segue esse padrão geral; ele está muito

mais impressionado com a “moldura” grega da mente e pela superioridade das idéias de suas leituras gregas. Particularmente, ele toma emprestado e translitera os conceitos de *theophania* (aparições, manifestações ou vontades divinas) e *theosis* (deificação), a descrição de Deus como um ser superessencial ou como um não-ser (*me on, nihil*), e os conceitos de teologia afirmativa, negativa e mística. Ademais, Eriúgena toma dos gregos os termos relativos à dinâmica geral da realidade espiritual, nomeadamente, a estrutura de *mone, proodos e epistrophe* que ele explica para descrever a saída do (*exitos, processio, progressio*, III, 681C), e o retorno para (*reditus*) o Uno. Mas sua interpretação desses conceitos é própria, e seu esquema geral ou sistema também é individual e único. Por exemplo, ele reduz o esquema bastante complexo das teologias de Dionísio (catáfática, apofática, simbólica e mística) para apenas duas: afirmativa e negativa. Com essa redução faz uma defesa mais radical do caráter essencialmente negativo de todos os termos aplicáveis a Deus, como “trindade”, “Pai” e “Filho”. Eriúgena reduz o número de teologias para duas de modo a fazê-las corresponder mais precisamente com os aspectos positivos e negativos de seu conceito de filosofia com o seu entendimento teológico são uma única e a mesma coisa. Contudo, ele situa a natureza entre o ser humano e o divino, de um modo nem um pouco encontrado em Dionísio, mas presente em Máximo. Constatamos que esses dois aspectos da dialética e da teologia ao fim são reduzíveis a um; todas as afirmações negativas têm uma dimensão negativa e vice-versa; Eriúgena nunca estratifica uma dialética viva em um sistema rígido.

Permanecendo na orientação de Dermot Moran (p. 119), podemos observar que Eriúgena permanece próximo aos termos dionisianos para a distinção entre eternidade e tempo. Dionísio emprega os termos *aion e chronos*, que Eriúgena traduz como *eternum e tempus*. Diferentemente de filósofos posteriores como Tomás de Aquino, Eriúgena não faz uso do termo *aevum*, que estava acessível aos escritores latinos daquela época. Além dos capadócijs e de Dionísio, portanto, Eriúgena veio a herdar um outro complexo sistema grego – aquele de Máximo, o Confessor (o monge de Constantinopla que iria desempenhar um importante papel na controvérsia monotelita), especialmente a chamada *Ambígua* de Máximo, comentários sobre dificuldades e complexidades nos escritos de Gregório Nazianzeno. Máximo misturou a tradição filosófica dos capadócijs e Dionísio com a terminologia e o “contorno” aristotélico e estoíco dos comentadores gregos tardios sobre Aristóteles. Em seu prefácio à tradução de Máximo, Eriúgena diz que aprendeu daquele em que medida

Deus é uno e também múltiplo, a natureza da saída e do retorno das coisas, e a maneira como pode-se dizer que Deus é imóvel mas move todas as coisas. Na sua *Ambíguo*, Máximo diz que Deus é *to auto einai* (1073c), o ser em Si; mas ele também diz que Deus está acima de toda *ousia* (II80c). Ele não fala de ser a criatura uma parte (*moira*) de Deus (r080-c), e chama as *theia thelemata* de Dionísio pelo nome de *logoi*, possivelmente mostrando uma influência dos estóicos. Na *Ambíguo* I081c Máximo usa a imagem dos raios de um círculo para descrever a infinita onipresença de Deus. Máximo deu a Eriúgena uma exposição clara sobre a maneira como o *Logos* perpassa todas as coisas. Segundo Dermot Moran (p.120), Máximo, o Confessor influenciou o desenvolvimento do conceito eriugeniano de dialética, bem como deu a ele especificamente a idéia de um *ekstasis* especial da alma que é a mesma coisa que a contemplação da *physis*, resultando na *physea theoria* encontrada frequentemente no *Periphyseon*. Poderíamos nos ater mais sobre as fontes do irlandês, mas devido às especificidades acadêmicas devemos passar ao segundo capítulo com a pesquisa sobre a Quaternidade e unidade da natureza.

### 3 QUATERNIDADE E UNIDADE DA NATUREZA

A estrutura quaternária apresentada desde o início do primeiro livro do *Periphyseon* e nas passagens seguintes: (I, 441A; 442AB; II, 523-532; III, 619- 621; 690A; IV, 741-744; V, 1019-1020), traz à tona o pensamento da “diferença fundamental”<sup>35</sup> entre ser e não ser que dá origem à divisão da natureza na filosofia eriugeniana. É através da diferença fundamental que podemos contemplar a divisão através das espécies ou formas. Faz parte destas quatro espécies de naturezas não só tudo o que é, mas também tudo aquilo que não é. Pelo não-ser não se entende o nada, mas a negação das várias determinações possíveis do ser<sup>36</sup>. Deste modo poder-se-ia afirmar que não existem “*per excellentiam suae naturae*” as coisas que escapam aos sentidos e ao intelecto e à razão, ou as coisas inferiores em relação às coisas superiores e celestes, ou as coisas futuras que ainda não são, ou as que nascem e morrem, ou, em suma, as que transcendem o entendimento. Todas as coisas deste gênero, de certa forma, não são; todavia, não se identificam com o nada e constituem parte da realidade universal a que Eriúgena chama natureza (I, 443BCD). “De nenhuma maneira um intelecto ou razão pode compreender o que é uma substância ou essência, seja de criatura visível ou invisível (...). O que o sentido corporal percebe ou o que o intelecto considera não é senão um certo acidente” (I, 443BC). As coisas que são compreendidas não são senão acidentes da essência e, portanto, pertencem às categorias, isto é, ao modo pelo qual a palavra compreende o que se mostra como criatura. A esse respeito nos diz Eriúgena: “*Cognoscitur non quid est sed quia est*”. (os termos *quid est* e *quia est* se traduzem como “o que é” e “que é”, respectivamente). Podemos observar a ênfase de Eriúgena a essa importante passagem: “Freqüentemente ao refletir, com a diligência que meus poderes permitem investigar, sobre todas as coisas que podem ser percebidas pelo espírito ou aquelas que superam seu esforço, a primeira e suprema divisão entre aquilo que é e aquilo que não é, me parece o termo geral para tudo o que em grego se chama *physis* e em latim *natura*” (I, 441A).

Sumarizando: a primeira natureza cria e não é criada: é ela a causa de tudo o que

<sup>35</sup> A expressão “diferença fundamental” encontra-se na obra citada de Bauchwitz. Como dissemos no texto trata-se da diferença entre as coisas que são e as coisas que não são.

<sup>36</sup> BRIAN, Stock. (“Intelligo me esse: Eriugena’s Cogito”, in: *Jean Scot Erigène et l’histoire de la philosophie*, [Roques, 1977], 327-335) apresenta a *Divisão da Natureza* no contexto da queda do homem do paraíso, justapondo razão e autoridade. As quatro divisões da natureza se opõem entre si em pares: a terceira se opõe a primeira e a quarta à segunda. Porém, a quarta se situa no impossível, cujo ser é não poder ser. A questão do “possível” e “impossível” é tratada no livro II, 597B.

é e tudo o que não é.

A segunda natureza é criada e cria: constitui o conjunto das causas primordiais.

A terceira é criada e não cria: constitui tudo o que é gerado no espaço e no tempo.

A quarta natureza não cria nem é criada; é o próprio Deus, como fim último da criação (I, 441A). “Esta quarta consideração do universo, bem como a primeira, somente é entendida de Deus” (II, 526D-527A). De acordo com Bauchwitz (p. 41), “a quarta espécie indica o intenso matiz intelectualista da divisão da natureza na medida em que sua existência é uma dedução lógica que predica a Deus o fim de todas as coisas que se geram segundo as condições do lugar e do tempo, quer dizer, os efeitos das causas”.

“Quatro diferenças permitem a divisão da natureza em quatro espécies, a primeira é a que cria e não é criada, a segunda é a que é criada e cria, a terceira a que é criada e não cria, a quarta aquela que não é criada e nem cria. Mas as quatro formam dois pares de opostos. Pois a terceira é oposta à primeira, a quarta à segunda; mas a quarta está entre os impossíveis, cujo ser é não poder ser (...) pois a primeira cria e não é criada, por isso tem seu contrário naquela que é criada e que não cria; a segunda à quarta, pois a segunda é criada e cria e contraria em tudo à quarta que não é criada nem cria” (I, 441B-442A).

A partir dessa questão o mestre conduz o aluno a fazer um percurso através das quatro espécies de natureza que constituem o círculo vital do ser divino, ou seja,

1) Deus descende da superessencialidade da sua natureza, na qual se deve dizer que Ele não é. Criado por si próprio nas causas primordiais converte-se em princípio de toda a essência, de toda a vida, de toda a inteligência. Eriúgena assegura a inefabilidade divina, afirmando que “a natureza divina está sobre toda essência e inteligência; de quem nem se diz, nem se entende; do qual não há propriamente nem nome nem palavra” (I, 510C).

2) Desce às causas primordiais que estão entre Deus e a criatura, entre a inefável superessencialidade de Deus, que transcende toda a inteligência, e a natureza que se manifesta aos que tem um espírito puro; encontra-se nos efeitos das causas primordiais e manifesta-se abertamente nas suas teofanias.

3) Procede através das fórmulas múltiplas de tais efeitos até a última ordem da natureza inteira que contém os corpos. Deste modo, procedendo ordenadamente

em todas as coisas, cria todas as coisas e acaba por ser tudo em tudo; e volta-se a si próprio, chamando a si todas as coisas, e apesar de se encontrar em todas as coisas, não deixa de estar acima de tudo<sup>37</sup>.

4) A quarta espécie da natureza, pela sua complexidade só é tratada mais adiante no segundo livro. Diz o irlandês “para tudo o que se move naturalmente, o princípio e o fim são uma só coisa: é Deus, desde onde, por onde e para onde se movem todas as coisas”<sup>38</sup>. Nada existe que não se encontre em movimento para o repouso, que é o fim do movimento. De um movimento que, como tudo que é criado, parte de Deus, de quem se afirma um movimento estável e um estado móvel, e encontra nele seu fim: “desde ele começam a ser, já que é princípio; e por ele são levadas até ele em um movimento natural para que nele repousem imutavelmente e eternamente, já que de tudo é o fim e o repouso” (I, 453B)<sup>39</sup>. A finalidade de todo movimento é seu princípio; Deus retorna a si mesmo, e as coisas se deificam, se resolvem no todo divino *théosis* (θέωσις). “Qualquer coisa que o intelecto pode compreender naquilo mesmo se converte” (I, 450A). Fazer-se Deus, isto é, *théosis*, (θέωσις), significa a superação da finitude humana.

Mas, esclarecendo a segunda forma de natureza nos diz o irlandês;

A segunda forma é similar à primeira na medida em que ambas criam, mas é distinta porque é criada. Pois a primeira cria e não é criada, enquanto a segunda é criada e cria. A terceira tem semelhança com a segunda enquanto que é criada, mas difere dela porque não cria nada. A terceira assemelha-se à quarta enquanto que não cria, mas é dessemelhante porque é criada. Pois a terceira é criada e não cria. E ainda, a quarta é semelhante à primeira porque não é criada, mas é distinta porque não cria. Pois a primeira cria e não é criada, enquanto que a quarta nem cria e nem é criada (II, 525C).

Este círculo, pelo qual a vida divina procede a constituir-se constituindo todas as coisas e com elas retorna a si própria, fundamenta o pensamento de Eriúgena. Nele se encontra contida e determinada a relação entre Deus e o mundo: o mundo é o próprio Deus enquanto teofania ou manifestação de Deus, mas Deus não é o mundo, porque ao criar-Se e converter-Se em mundo Se mantém acima dele.

<sup>37</sup> SHELDON-WILLIAMS, I.P. *Periphyseon*, Scriptores Latini Hiberniae, Dublin, Liber Tertius, vol. XI, 1981, 665A.

<sup>38</sup> I, 515D. (...) *Dum omnium quae naturaliter mouentur principium et finis unum sit (est enim deus, a quo et per quem et ad quem mouentur omnia)*.

<sup>39</sup> BAUCHWITZ, p. 31.



Para Bauchwitz (p. 40), “o mestre carolíngio se refere às diferenças da divisão utilizando, de modo alternado, os termos espécies, formas, partes e à própria divisão como *quadripartita* (II, 525A; III, 688C). Estas variações, entretanto, não alteram seu significado, afinal, seja como partes, formas ou espécies, a divisão se instala a partir de uma visão geral da natureza, uma *universitas* que abarca Criador e criatura”<sup>40</sup>: “*uniuersitatem dico deum et creatura*” (I, 524C). O processo da divisão enquanto esquema quaternário pode ser entendido como concepção do intelecto<sup>41</sup>.

No entanto, Dermot Moran afirma que: é de Dionísio a herança da inspiração do irlandês, mas este vai além da tradição e considera o não-ser tão importante quanto o ser no estado da realidade da natureza como um todo. O mestre entende que a ontologia não é o mais fundamental, ou seja, a disciplina universal; por isso ele desenvolve uma dialética negativa a qual compensa afirmações e construções ontológicas com a meontologia, fazendo uma minuciosa análise do não-ser.

Segundo Dermot Moran (p.116), Eriúgena vê o sujeito humano como sendo essencialmente mente. No terceiro livro do *Periphyseon*, o irlandês nos dá a explicação que se segue:

pois nosso próprio intelecto também, ainda que em si mesmo é invisível, chega a manifestar-se e ser compreensível por meio de determinados signos quando se materializa em sons e letras e também indicações como se fossem tipos de corpos; e enquanto chega a aparecer externamente desta forma, permanece internamente invisível, e enquanto se expõe em várias figuras compreensíveis aos sentidos, nunca abandona o incompreensível estado de sua natureza; e antes que chegue a ser aparente, se move ele mesmo dentro de si mesmo; e portanto, é silencioso e clama, e enquanto está em silêncio clama e enquanto está clamando está em silêncio (633BC).

O irlandês considera isso como uma seqüência da revelação bíblica: “A mente humana é uma imagem da mente divina, e a mente divina contém em si mesma a idéia

---

<sup>40</sup> O binômio criador-criatura não representa uma estrutura substantiva, mas uma relação de função adjetiva que se pode dizer de todos os níveis da *natura*. Em consequência de não atenderem ao caráter relacional deste binômio na divisão quadripartida da natureza, alguns intérpretes do pensamento de Eriúgena são conduzidos à incompreensão da duplicidade do seu processo dialético: M. CAPPUYNS, *Jean Scot Érigène*, p. 311: (...) *cette superposition un peu déroutante, à la dialectique des êtres, d'une dialectique purement formelle, recherchant les rapports logiques entre les quatre natures; de là ces explications répétées sur les divers sens qu'on peut donner au substantif "espèce" ou au verbe "créer"*.

<sup>41</sup> I, 524D. (...) *metaphorice[que] Deus dicatur et genus, et totum, et species, et pars; omne enim, quod in ipso et ex ipso est, pie ac rationabiliter de eo praedicare potest – sed intelligibili quadam universitatis contemplatione – universitatem dico Deum et creaturam – breviter diximus, nunc eandem naturae divisionem latius, si videtur, repetamus*. Note-se a impossibilidade de interpretar o caráter inteligível do *intellectus* em termos de meras “formas” da inteligência, como o faz M. Cappuyns, *Jean Scot Érigène*, p. 311.

exemplar de todas as coisas”.

A primeira natureza criadora e não criada representa o Ser de Deus enquanto princípio criador de todas as coisas (III, 620B -621B). A esta natureza opõe-se a que não é criadora, mas criada, que representa tudo o que aparece produzido no tempo e no espaço (II, 556A). A estas duas divisões da natureza segue-se a oposição existente entre a segunda e a quarta divisão, a saber: entre a natureza criadora e criada e a natureza não-criadora nem criada (III, 678D; ver tb. II, 527B-528A; II, 547D -548A).

Deus é incriado, no sentido de que não é criado por outro; como tal, está acima de todos os seres e não pode ser compreendido nem definido adequadamente. É *unidade*, mas unidade inefável que não se encerra na sua singularidade; articula-se em três substâncias; a substância ingênita, o Pai; a substância gênita, o Filho; a substância procedente da ingênita e da gênita, o Espírito Santo. Eriúgena herda do [Pseudo] Dionísio, a distinção das duas teologias<sup>42</sup>.

A Deus não se pode atribuir nenhuma das categorias aristotélicas<sup>43</sup>. Conclui-se que tudo que a razão humana pode conseguir em relação a Deus é demonstrar que nada se pode propriamente afirmar d’Ele. No final do primeiro livro ele afirma: “Ele supera todo o entendimento e todo o significado sensível e inteligível, de modo que o conhecemos ignorando-O, e a ignorância acerca d’Ele é a verdadeira *sapiência*” (I,

---

<sup>42</sup> I, 459B-461C. A teologia *catafática* afirma de Deus todos os atributos que lhe correspondem. A *apofática* nega que a substância divina possa ser determinada mediante os caracteres das coisas que são; isto é, que possa ser de algum modo compreendida. Mas os mesmos caracteres que a teologia positiva atribui a Deus assumem nesta referência um valor diferente daquele que possuem quando se referem às coisas criadas. Deus não é propriamente essência, mas *superessência*; não é verdade, mas *supraverdade*, e o mesmo podemos dizer de todos os caracteres positivos que possam ser atribuídos a Deus. De modo que a própria teologia positiva é na realidade negativa; a menos que não se lhe queiram chamar positiva e negativa ao mesmo tempo, uma vez que dizer que Deus é a superessência equivale a afirmar e negar simultaneamente que Ele seja essência. As teologias *catafática* e *apofática* nos mostram o que de fato pode ser dito, mas não entendido, de Deus. Quando afirmamos algo sobre a natureza divina, está implícita a negação, por exemplo: “Deus é Sabedoria”, significa que Ele não é a Sabedoria porque é “mais que Sabedoria”. Por outro lado, na teologia *apofática*, quando se diz que “Deus não é Sabedoria”, isso significa dizer que não é a Sabedoria, mas pode ser chamado como tal. Eriúgena afirma que a natureza divina é incompreensível e inefável, entendendo com isso que a negação não se caracteriza negativamente. A essência de Deus é entendida por nosso sentido limitado unicamente por nossas categorias de entendimento, as quais definem e delimitam-na imperfeitamente e parcialmente. Nenhuma inteligência criada conhece a divina Essência em sua totalidade. Deus é a causa de si mesmo; e se nada pode ser dito de Deus, o que pode ser dito, só o é mediante transliterações ou metáforas.

<sup>43</sup> I, 463B; I, 512D. Qualquer categoria referida a Deus, assume um significado diferente. Se Deus caísse no âmbito de algumas categorias seria um gênero (como, por exemplo, animal). Se Deus não é nenhum gênero, nem espécie nem acidente, nenhuma categoria pode propriamente qualificá-Lo. Essência, substância, ou acidente se aplicam a Deus não pela verdade das coisas, mas por uma certa necessidade de significar a Natureza inefável. Sabe-se que as palavras que significam o movimento das essências, substâncias e acidentes, não se podem dizer propriamente de Deus, que pela excelência incompreensível e inefável de sua natureza transcende a toda essência e substância, a todo acidente, a todo movimento, ação, paixão e qualquer coisa que se entenda ou diga dos tais, ou qualquer coisa que nem se diz nem se entende, pese a estar neles.

510B).

A segunda natureza, a que é criada e cria, contém as idéias e as formas das coisas; denominam-se causas primordiais, através das quais todas as coisas foram criadas. Podemos chamar a atenção para a investigação do irlandês acerca dos corpos do mundo, sobre se são formados por elementos que foram criados do nada. Se o nada fosse efetivamente à origem de tais corpos, teria sido também a sua causa. Sendo assim, o nada seria melhor que as próprias coisas do que foi causa, uma vez que a causa é sempre superior ao efeito. Eriúgena resolve essa dificuldade afirmando que os elementos que compõem o mundo não foram criados pelo nada, mas pelas causas primordiais. Contudo, levanta novamente a questão a respeito das causas primordiais. Teriam sido estas criadas do nada? Ele mesmo responde que não, as causas primordiais sempre estiveram com o Filho, ou seja, são coessências.

A criação a partir do nada não se refere às causas primordiais, nem às coisas que dependem delas. “O nada não encontra lugar nem dentro nem fora de Deus. O fato de as coisas terem sido criadas do nada significa apenas que existe um sentido no qual não são: com efeito, as coisas tiveram um princípio no tempo através da geração e antes desta não apareciam nas formas nem nas espécies do mundo sensível. Mas, noutro sentido, são sempre, já que subsistem como causas primordiais na Sabedoria divina, na qual nunca começam ou deixam de existir” (III, 665A). A teofania divina começa nas causas primeiras que subsistem no Filho. Para elas, o próprio Criador é criado por si mesmo e por si se cria, isto é, começa por surgir nas suas teofanias, emergir dos recessos da sua natureza e a descer aos princípios e às coisas, começando assim a existir justamente com elas (III, 688B). Ao longo de toda sua obra, Eriúgena atribui uma identidade essencial das criaturas com o Criador, pela presença substancial do Criador nas criaturas. O mundo é o próprio Deus na sua auto-revelação. Deus não pode subsistir antes do mundo. Deus não precede o mundo no tempo, mas apenas racionalmente enquanto causa dele. Não começa a ser causa num momento dado, uma vez que é essencialmente causa; portanto, a Sua criação deve ser eterna, co-eterna com Ele (III, 639A). “Deus não existia antes de criar todas as coisas” afirma Eriúgena (I, 516D).

A palavra interior de Deus é essência criadora, não é o som de uma voz. É a divina sabedoria, a Sabedoria de Deus: por ela tudo foi dito e tudo foi feito. A natureza divina, por um lado, é idêntica com a essência do Criador; por outro, é idêntica com a essência da criatura. É idêntica com a essência do Criador porque não é criatura, mas

princípio da criatura e porque está em Deus, no qual não subsiste sem diversidade nem multiplicidade. Por outro lado, é a própria essência das coisas criadas: pois o que seria a natureza divina se não fosse Essência das coisas? A Essência divina é a própria Sabedoria. É necessário, portanto, entender que não existiria o Criador se não existissem as criaturas? Isso é inconcebível, porque o Criador é necessário e eterno como o é o próprio Deus. Mas, por outro lado, se as criaturas não existissem como poderia esse Verbo ser um Verbo do que não existe? Talvez a solução fosse a de que a Sabedoria é, em primeiro lugar, a inteligência que Deus tem de si mesmo. Assim, tal como a mente humana tem conhecimento e compreensão de si própria, o mesmo acontece com o Criador: A Sabedoria divina é a eterna inteligência que Deus tem de si. Mas, ao mesmo tempo, é também Essência das coisas criadas.

A terceira natureza, criada e não criadora, é o próprio mundo – o conjunto universal das coisas sensíveis que procedem das causas primordiais pela ação distributiva e multiplicadora do Espírito Santo. Eriúgena sustenta que todos os corpos do mundo são constituídos de forma e matéria. A matéria, quando privada de forma e de cor, é invisível e incorpórea, e por isso é objeto não dos sentidos, mas da razão. É resultado do conjunto das diversas qualidades, por si mesmas incorpóreas, que a constituem reunindo-se conjuntamente e transformam-se nos distintos corpos à medida que se lhes juntam as formas e as cores (III, 662C).

No terceiro livro do *Periphyseon* (III, 633A), afirma Eriúgena: “também a terceira natureza, isto é, o mundo, não se distingue, na realidade, da Sabedoria divina. A razão, obriga-nos a reconhecer que na Sabedoria não só subsistem as causas primeiras, mas ainda os seus efeitos; e do mesmo modo, nela se encontram os lugares e os tempos, as substâncias, os gêneros e as espécies, até as espécies especialíssimas representadas pelos indivíduos com todas as suas qualidades naturais. Numa palavra, subsiste na Sabedoria divina tudo o que está reunido no universo das coisas criadas, tanto o que é compreendido pelos sentidos, ou pela inteligência humana ou Angélica, como o que transcende os sentidos e a própria mente” (III, 666B). O mundo foi certamente criado; afirma-o a Sagrada Escritura. O mundo é certamente eterno, porque subsiste na Sabedoria divina; afirma-o a razão. De que maneira se concilia criação e eternidade é problema que a mente humana não pode resolver. Mas, na realidade, talvez o problema seja mais aparente do que real. As coisas que subsistem no espaço e no tempo e estão distribuídas nos gêneros e nas formas do mundo sensível não são, em verdade, distintas das causas primordiais que subsistem em Deus, e são o próprio Deus.

Não se trata de duas substâncias diversas, mas de dois modos distintos de entender a mesma substância; na eternidade da Sabedoria divina ou na vida do tempo. Assim, não há duas substâncias “homem”, uma como causa primordial e outra individuada no mundo, mas uma só substância, que pode ser entendida de dois modos, ou na causa intelectual, ou nos seus efeitos criados. Entendida da primeira forma está sujeita a mudança livre de toda a mutabilidade; entendida da segunda forma surge composta por qualidades e quantidades diversas e não é susceptível de ser conhecida pela inteligência (IV, 762C). “Não se entende que uma criatura está em suas causas e outra está criada nos efeitos das causas, mas que é uma e a mesma: em suas razões como na escuridão da sabedoria secreta e afastada de todo sentido, e apreendida pelo intelecto nas processões das razões em seus efeitos, como manifesta em um dia de perfeito conhecimento” (III, 693AB).

Para Eriúgena Deus não é apenas o princípio, mas também o fim das coisas. Para Ele retornarão as coisas que d’Ele saíram e n’Ele se movem e estão. A Sagrada Escritura ensina claramente o fim do mundo e é por outro lado evidente que tudo o que começa a ser, o que antes não era, deixará também de ser o que é. Se os princípios do mundo são as causas de que este saiu, estas mesmas causas serão o último termo do seu retorno. O mundo não será reduzido ao nada, mas às suas causas primeiras; e, uma vez terminado o seu movimento, será conservado perpetuamente em repouso. Pois bem, as causas primeiras do mundo são a própria Sabedoria divina: à Sabedoria divina voltará, portanto, o mundo quando chegar o seu termo. Uma vez reunido a Deus, para o qual tende no seu movimento, o mundo não terá um fim ulterior a atingir e necessariamente repousará. Por isso o princípio e o fim do mundo subsistem na Sabedoria Divina e são o próprio Verbo (V, 892D).

A natureza não-criadora e não-criada é a quarta na ordem enumerada por Eriúgena, mas em si mesma representa a ordem quaternária englobante de todas as divisões definidas, de toda a ordem do ser limitado. Esta natureza não-criadora e não-criada aparece como o indiviso da própria divisão, indiferenciada com a natureza, e a determinar os sentidos, os momentos da causalidade e inteligibilidade finitas. Assim, Eriúgena pensa as limitações através do momento privilegiado da divisão da natureza em que a divisão se mantém indivisa, e, por um processo de infinita divisibilidade, ou por uma sempre dúplice ilimitação. O limitado surge como momento crucial produzido pela interseção de dois processos ilimitados ou de um processo dual também ilimitado, que define a estrutura quaternária, que torna descontínuo o processo da divisão,

reconverte o caráter ilimitado deste sobre si mesmo, traduzindo a tensão metafórica, presente na interseção dos processos ilimitados de divisão, na curvatura simbólica que permite o eterno retorno dialético.

Eriúgena leva ao extremo da virtualidade metafórica de expressão o sentido da divisão, realiza em relação à ilimitada continuidade da natureza e seu ciclo de eterno retorno uma verdadeira quadratura de compreensão mística desse círculo de reflexão dialética.

A partir da reflexão sobre: o pensamento da diferença no “De divisione naturae” de Escoto Eriúgena DO CARMO SILVA, (p. 272), constatamos que: “Eriúgena situa as divisões da natureza segundo a oposição entre a natureza criadora e criada, ou mundo dos arquétipos, das causas e do homem racional no seu estado primordial, e a natureza não-criadora nem criada, que chega a ser entendida como causa final. Tal sobrevalorização, não só é justificada pela primazia da negação ou apofática, mas também se legitima pela suposição de continuidade do espaço de consideração lógica e ontológica, pelo âmbito real que antecipa o indefinido virtual e o infinito da natureza nem criadora nem criada, como espaço também infinitamente divisível, de acordo com a estrutura quaternária da própria divisão” constatadas em todas estas passagens do *Periphyseon*: (I, 441AB – 442AB – 523AB - II, 532AB; III, 619-621; 690A; IV, 741-744; V, 1019-1020).

Mas, de acordo com DO CARMO SILVA, se o criador e a criatura constituíam os termos extremos do ciclo dialético de processão e retorno, segundo a economia ainda advinda do esquema neoplatônico influenciador do pensamento eriugeniano podemos partir do princípio que na orientação original do irlandês torna-se relevante a meditação de relações transcendentais, como se fossem as que referem um sentido criador na criatura, e como que um estatuto de “ser criado” referente ao Criador (II, 526B – 532C).

Permanecendo na reflexão de DO CARMO SILVA (p. 272), o mesmo afirma: “que as divisões concretizadas na oposição criador-criatura representam uma dimensão estática do plano relacional que permite diferenciações indefinidas numa divisão transcendente, que é antes um movimento transcendente da divisão. Se a divisão se concretiza na bi-polaridade criador-criatura de um modo estático, pode dinamizar esta sua figura dual, quando se conjuga reflexivamente segundo o ritmo transcendente, que conduz à conseqüente consideração quadridimensional da própria divisão”.

Ainda seguindo a reflexão de DO CARMO SILVA (p. 272), “substitui-se o horizonte descontínuo e limitado pelos termos Criador-criatura, tornando-se a natureza criada e criadora e a natureza não-criada e não-criadora como se fossem duas dimensões sempre virtuais e provisórias de um processo indefinidamente prorrogável e expressivo em termos de infinitude. Tal substituição do primeiro e terceiro momentos limitados e definidos, descontínuos e estáticos, pelos segundo e quarto, que representam uma oposição dinâmica, ilimitada e um âmbito indefinido e contínuo, permite uma conjugação do processo da divisão da natureza a vários níveis de concepção da realidade” (II, 529A)<sup>44</sup>. Para Eriúgena o processo de divisão e o de análise conjuga-se complementarmente como um instrumento de explicitação racional para todos os níveis da realidade conforme observamos nesta passagem:

pois não há divisão racional já seja da essência nos gêneros, do gênero nas formas e indivíduos ou da totalidade em suas partes ou do universo nas divisões que a correta razão contempla em seu interior, que não possa ser reconduzida pelos mesmos estágios nos quais a divisão previamente se ramificou em uma multiplicidade, até que alcance o Uno que permanece inseparável em si mesmo e do qual a divisão toma a sua origem (II, 526A).

Partindo do princípio que a tese comum do panteísmo é aquela que “Deus é a substância ou a essência do mundo”, não há dúvida de que a doutrina de Eriúgena seria considerada um legítimo panteísmo. Mas, no terceiro livro da sua obra magna o irlandês afirma: “Deus está em todas as coisas, tudo em todos, fazedor e feito, vidente e visto, e o lugar e a essência de todas as coisas, e suas substâncias e seus acidentes, e dito simplesmente, tudo o que verdadeiramente é e não é, tudo o que não é, superessencial nas essências, supersubstancial nas substâncias, o Criador além de todas as criaturas” (III, 677C). E ainda: “Sendo tudo em tudo, não deixa de ser tudo fora de todas as coisas. Ele é tudo no mundo, tudo ao redor do mundo, tudo na criatura sensível, tudo na criatura inteligível; é tudo ao criar o universo, está todo nas várias partes deste, porque Ele é o todo e a parte e não é nem o todo nem a parte” (IV, 749B).

Seguindo a compreensão de Bauchwitz (p. 14), “A obscuridade do panteísmo deixa de existir quando se introduz a idéia de participação que entende que as criaturas

---

<sup>44</sup> O processo de divisão e o de análise conjugam-se complementarmente como um instrumento de explicitação racional a todos os níveis da realidade. (II,529). “*Processio namque creaturarum earumdemque reditus ita simul rationi occurrunt eas inquirenti ut a se invicem inseparabiles esse videantur, et nemo de una absolute sine alterius insertione, hoc est, de processione sine reditu et collectione, et conversim, dignum quid ratumque potest explanare*”.

existem porque participam da natureza divina e dela recebem seu ser, pois fora dela nada existe verdadeiramente. Com isso se resguarda o papel criador e de autocriação de Deus”. Consideramos que não devemos nos ater nessa questão nesse momento, visto que cuidaremos mais adiante, trataremos agora da inaplicabilidade das categorias à natureza divina.

### 3.1 A inaplicabilidade das categorias à natureza divina

Parece intencional a sutileza do irlandês ao apresentar Aristóteles “como o mais agudo entre os gregos em mostrar a distinção das coisas naturais”<sup>45</sup>. Há evidência de dois pontos importantes a serem destacados aqui: a) A afirmação de que “nenhum dos gregos ou dos latinos questionou a classificação aristotélica dos dez gêneros” (I, 507C), b) Os “nomes descobertos por Aristóteles não provêm da natureza das coisas, mas da perspectiva de alguém que vê as coisas por partes” (I, 467A). Eriúgena considera parcial a visão de todo possível opositor das categorias. A análise da multiplicidade individual, sensível e finita feita por Aristóteles instiga o irlandês, que considera não haver nada na natureza das coisas criadas e na multiplicidade dos movimentos dos animais que preceda aos gêneros que Aristóteles descobriu. Toda realidade pode ser explicada pelas categorias que contêm ou estão contidas em algum desses gêneros. Contudo, nenhum som sensível, nenhum modo estrito, ou coisa alguma convertida em signo, senão metafórico, pode significar a natureza inefável.

A partir da compreensão das teologias afirmativa e negativa, herdadas do [Pseudo -] Dionísio, atribuídas translaticamente à natureza criadora, mas incriada, ou seja, a primeira forma da Divisão da natureza, Eriúgena acrescenta ao discurso teológico dionisiano o modo superlativo a fim de aproximar-se mais da natureza infinita.

a) a teologia negativa nega que a natureza divina seja alguma das coisas que são, ou seja, alguma das coisas que podem ser ditas ou entendidas do inefável;

b) enquanto a teologia afirmativa afirma de Deus tudo que as coisas são, não porque garanta que Deus “é” algo das coisas que são, mas porque d’Ele pode predicar-se tudo o que é a partir d’Ele;

---

<sup>45</sup> FORTUNY, F. División de la Naturaleza. Livro I, Orbis, Barcelona, 1984. *Aristoteles acutissimus apud Graecos, ut aiunt, naturalium rerum discretionis repertor omnium rerum quae post deum sunt et ab eo createae innumerabilis conclusit, quae decem Kategorias, id est praedicamenta, uocauit* ( I, 463A, II, 467A).



c) o modo superlativo sintetiza os dois primeiros modos, o qual se vale de nomes aos quais antepõe o prefixo *hyper* (“mais que”). “Deus é mais que essência”, mas ao mesmo tempo, “Deus não é essência” (I, 462B – 463B).

Neste contexto está inserida a questão da inaplicabilidade das categorias à natureza divina (I, 457D). Quando atribuímos à natureza infinita “Essência, Verdade, Sabedoria, Mais que Verdade, Mais que Sabedoria, Superessencial, aplica-se com mais propriedade” (I, 463ABC). Não se pode afirmar que Deus é real; só é possível apreender a existência divina indiretamente, e esse apreender dá-se através da inserção dos prefixos *super*, *plus quam*, *hyper*, que permitem a aproximação do entendimento daquilo que não é Deus. O Superessencial, Causa de Si Mesmo, Causa das Causas Primeiras, pela excelência da sua inefabilidade, não comporta nenhuma categoria a não ser por transliterações (I, 464A). A natureza divina não necessita de qualidades; predicam-se qualidades a ela seja por que pertencem ao criador de todas as qualidades ou por que as qualidades podem significar virtudes. Tanto a bondade quanto a justiça diz-se que são qualidades. Mas, Deus é mais que virtude, mais que bondade, mais que justiça. Deus não é nenhum gênero, nem espécie, nem acidente; categoria alguma pode significar propriamente sua natureza (I, 463AC).

Parece complexa essa discussão introduzida na problemática teológica do neoplatonismo, no discurso acerca do divino – do todo, que está, ao mesmo tempo e em distintos sentidos, “em” e “fora de” cada uma das partes. O irlandês atribui às categorias interesses próprios, distintos do aristotélico, que evidenciam certas discordâncias e circulam em torno de três importantes pontos, a saber: As relações entre as categorias, seu status e sua condição de gêneros generalíssimos. Compreende-se, entretanto, que os dez gêneros intrinsecamente relacionados, não constituem em entidades lógicas apenas, mas em realidades ontologicamente vinculadas através da participação. Desenvolve-se uma interpretação relacionista das categorias que devem ser entendidas desde a profundidade da unidade divina até a multiplicidade sensível.

O mestre carolíngio cita a Agostinho, que se refere às categorias no livro V de seu Tratado sobre a Trindade, do seguinte modo:

do inefável não se pode falar nenhuma palavra propriamente; só Ele tem a imortalidade e habita uma luz inacessível; ninguém conhece o seu pensamento... Como àquelas coisas que de modo algum podem ser expressas acerca de Deus, não há palavra capaz de alcançá-Lo. O homem não pode compreender com sua inteligência à Natureza Divina se ainda não compreende a sua própria inteligência; o que não descobrimos em nossa parte mais nobre não podemos buscar naquele que

é superior ao mais sublime do nosso ser<sup>46</sup>.

Para Eriúgena, nenhum predicado ou categoria pode significar o que já é a Causa de Si Mesmo, o que só metaforicamente pode ser dito. A partir do reconhecimento de que a natureza divina é incompreensível e inefável dá-se a idéia de que a negação não se caracteriza negativamente, mas como um reconhecimento dessa incompreensibilidade.

Deus é entendido como sem-princípio, criador de todas as coisas, ilimitado e potência criadora: duas manifestações significativas e distintas da natureza e do poder divinos. A definição da sua natureza é concreta partindo do princípio de que o que não tem princípio terá de ser explicado num princípio que não implica começo físico, mas, que pode denotar a distinção das outras divisões da natureza. Para o irlandês, os dez gêneros estão incluídos em outros dois superiores: movimento e repouso. Estes, por sua vez, pertencem a um gênero mais geral, totalidade. O movimento, repouso e totalidade são superiores aos dez predicamentos. No estado de repouso encontram-se: a *ousía*, quantidade, situação e lugar, enquanto qualidade, relação, hábito, tempo, ação e paixão pertencem ao movimento (I, 469B). A *ousía* é incorpórea, imperceptível aos sentidos; permanece indivisível em virtude de sua natureza, e não pode ser fracionada por nenhum ato ou operação visível. Só pela razão pode ser dividida em seus gêneros, espécies e indivíduos; eterna e imutavelmente permanece em suas divisões, simultaneamente, e todas as suas subdivisões estão nela como uma unidade dando suporte às outras categorias. Está presente nos gêneros e nas espécies em todos os seus graus, do mais supremo até os indivíduos. Por sua vez, a qualidade encontra-se nas figuras e superfícies dos corpos naturais e geométricos, quando são considerados mais internamente pelo espaço que ocupam, delimitados pela quantidade. No caso das coisas incorpóreas aplica-se quase sempre à qualidade um lugar de privilégio, já que a ela se remetem todas as disciplinas e todas as virtudes.

O lugar, a quantidade e a situação estão entre os acidentes da essência, mas Eriúgena atribui um *status* especialíssimo ao lugar. Ao negar seu caráter corpóreo, conseqüentemente eleva-o a ter seu lugar na alma (I, 474B; 475B e 489B). Ou seja, “do âmbito” no qual se inclui uma determinada coisa dentro de limites fixos até não

---

<sup>46</sup> AGOSTINHO, Santo. Tratado sobre la Santíssima Trinidad En Edición Bilingüe, TOMO V, 1ª. Versión Española, introducción y notas del Padre Luiz Arias, Madrid, BAC, 1956. Agostinho (354-430) viveu numa época na qual oficialmente ainda não havia iniciado a Idade Média (476-1492 d.C.), mas não se pode deixar de citá-lo quando se discute o pensamento filosófico medieval, pela forte influência de suas idéias.

estarem contidos em coisa alguma e ao mesmo tempo abraçar todas as coisas que se localizam nele” (I, 470D).

Lugar e tempo se contam, pois, entre as coisas criadas, em ambos se encerra o mundo tal como é agora; e sem os quais não poderia existir; por isso, são chamados pelos gregos *ôn áneu to pan*, isto é, sem os quais o universo não pode existir (I, 468CD).

Há tantos lugares quanto às coisas que podem ser limitadas, corporais ou incorpóreas (I, 474B). Entre o lugar entendido como definição da coisa e esta, entendida como o localizado ou o contido por ou em um lugar, existe uma relação de metonímia semelhante à relação existente entre a que é transferida das criaturas a Deus. Assim como predicamos de Deus tudo o que são as criaturas, não porque Ele seja alguma criatura, mas, porque “é a causa de” toda criatura, também dizemos que o lugar é corpo, por ser o que contém a todo corpo (I, 480A - 481B). A definição de um corpo não alcança sua essência, só à natureza finita; o lugar não tem vontade, não deseja estar em algo. As coisas que estão nele sempre tendem para ele como um fim. O lugar não se movimenta; todas as coisas que estão nele são movidas para ele, enquanto ele permanece em repouso.

Assim como quem está em um rio, ou sentado ou nadando não pode reter aquela parte do rio para que possa dizer que tem certo lugar no rio, quando consta que transita sem nenhuma interrupção, do mesmo modo ninguém deve dizer que este ar que se move sem nenhuma interrupção e em nenhum momento do tempo repousa, é o lugar de seu corpo (I, 487D-488A).

Não consideramos a situação quando dizemos: “primeiro”, “segundo”, “depois”, tanto quando se trata de totalidades como das partes, gêneros ou espécies. Se disséssemos “à direita”, “à esquerda”, “acima” “abaixo”, “adiante”, “atrás”, o que isso poderia indicar a não ser uma posição qualquer seja geral ou de uma parte? Quando nos referimos a algum corpo dizemos que repousa, está de pé ou que se mantém em uma situação intermediária. Quanto ao lugar, quando consideramos o “superior”, “inferior”, “maior”, “menor”, atribuímos uma relação, e esta relação não provém de sua natureza, mas da perspectiva com que se olham às coisas segundo as partes. Nada em seu gênero pode ser maior ou menor. “Nenhuma natureza é maior, menor, superior ou inferior, que outra natureza” (I, 467B).

A *ousía*, a quantidade e a qualidade se encontram em todas as categorias. Os números corporais podem aumentar até ao infinito e diminuir até inteiramente deixarem de ser. Alguns acidentes estão fora da *ousía*, e alguns nela, e aparecem fora dela através de outros acidentes. Algumas categorias se predicam em torno da *ousía*, as quais são consideradas “circunstâncias”, “em torno de”. Outras estão nela mesma, e a estas chamamos acidentes. Estas também se entendem que estão fora dela, em outras categorias, por exemplo, a qualidade na quantidade, como o calor no corpo, a qualidade na *ousía*, como nos gêneros a invisibilidade e a incompreensibilidade; a relação fora da *ousía*: pai a filho, filho a pai. Não são por natureza, mas por acidente. O pai não é pai da natureza do filho, nem o filho é filho da natureza do pai, já que pai e filho são de uma única e mesma natureza. Segundo Eriúgena, “nenhuma natureza engendra a si mesma”. “Na mesma *ousía* ocorre uma relação ao remeter o gênero à espécie e a espécie ao gênero. O hábito ocorre tanto na *ousía* como fora dela”. Diz-se que alguém está vestido em referência ao corpo. Mas o hábito próprio da *ousía* é a virtualidade imóvel dos gêneros e das espécies, pela qual o gênero, enquanto se divide pelas espécies, em si mesmo sempre permanece uno e indiviso, e por inteiro em cada uma das espécies, e as espécies singulares nele são um (I, 471D e 472A). Os nomes das coisas naturais, quando atribuídos à natureza divina, enganam aos mais simples, que ao ouvir acreditam terem sido atribuídos com propriedade; mas, não se enganam quando ouvem que se afirmam de Deus os nomes das coisas que são contra a natureza infinita, pois ou as julgam inteiramente falsas e as condenam, ou crêem serem ditas figuradamente, e as aceitam. Eriúgena esclarece, entretanto, o modo translático que se transfere à natureza criadora tanto quanto as palavras que significam metaforicamente movimentos da natureza criada do natural ao não-natural (I, 512C). Essências, substâncias e acidentes se aplicam a Deus não pela propriedade, mas por uma certa necessidade de significar a natureza inefável. As palavras que significam o movimento das essências, substâncias e acidentes, não se podem dizer propriamente de Deus, que pela excelência da sua natureza transcende a todo movimento (I, 512D).

Os dez gêneros aludidos se incluem em outros dois ainda superiores, o movimento e o repouso. Os quais, por sua vez, se recolhem em um gênero generalíssimo que os gregos costumam chamar *to pan* e os nossos totalidade (I, 469B).

Há três aspectos importantes das categorias, a saber: autonomia, distinção ou separação, esclarece o irlandês. Cada categoria está em todas as demais. Os nomes que

designam “hábitos” são introduzidos por uma consideração não do universo propriamente, mas de suas partes. Se o hábito – afirma Eriúgena - existe em todas as demais categorias, porque conserva um lugar próprio, como se auto-sustentasse em suas próprias razões? Ao movimento do espírito, seja racional ou irracional, que alcance um estado de rigidez, atribui-se a característica de hábito. Nos corpos instáveis, nunca pode dar-se propriamente um hábito, pela peculiaridade da repetição do mesmo modo durante um certo tempo (I, 474BC). As essências se relacionam entre si de modo racional ou irracional através do hábito, pela ausência ou presença da razão. Toda proporção é um hábito, embora nem todo hábito seja proporção. A proporção dá-se entre duas coisas no mínimo, enquanto que o hábito pode ocorrer em uma só. Aos números estimamos vê-los em todas as coisas essencialmente, posto que a essência de todas as coisas subsista nos números. Quando se compara o maior, o menor e a média entre si, aparecem vários hábitos. Na qualidade, por exemplo; entre as cores: o branco e o negro, pelos extremos das cores a contradição lhes vincula. A relação evidencia-se no caso do hábito que passa do pai ao filho e vice-versa (I, 466BCD)..

Na situação, o “estar pronto” e “repousar” comportam certos hábitos entre eles. Nessa oposição não se pode pensar o intelecto pronto desvinculado do intelecto em repouso; sempre nos aparecem simultaneamente. Tudo quanto alcança um hábito perfeito permanece imutável (I, 467BC). A relação entre pai e filho, ou a do duplo ao simples, mantêm-se imóvel: o pai sempre é pai do filho, o filho sempre é filho do pai, e similarmente nos demais casos. Tudo quanto não é inerente à criatura de um modo simultâneo procede por meio de algum movimento até alcançar a perfeição. Todo hábito tende a chegar à perfeição naquele onde se situa (I, 469CD). A relação sempre implica a dois e a partir da tendência mútua de dois se gera algum movimento. Tudo quanto é criado desde Deus e mais além d’Ele está em movimento; por geração, se move para passar do não existente à existência, do não-ser ao ser, para que cada uma das coisas se mova por sua tendência natural para sua essência, gênero, espécie e número. Diz se que está em repouso aquilo que subsiste por si mesmo; mas o que existe em outro por não poder existir por si mesmo, está em movimento (I, 513A).

No primeiro livro Eriúgena afirma: “a natureza divina é simples, não admite uma compreensão através de substância e acidentes. Dela se afirma o ser quando é mais que ser é causa de todo ser; por isso, atribui-se a Deus o atuar e o fazer, por ser mais que atuar e mais que fazer, ou seja, causa de todo fazer e atuar, sem nenhum movimento que possa ser entendido como acidente, superior a todo movimento. Deus é

causa e Princípio de tudo” (I, 524A). Tudo que a razão humana pode demonstrar em relação à natureza divina é que nada se pode afirmar dela propriamente. Deus supera todo o entendimento e todo o significado sensível e inteligível, de modo que O conhecemos ignorando-O e a ignorância acerca d’Ele é a verdadeira sabedoria (I, 510BC).

### 3.2 Criador e criatura

No segundo livro do *Periphyseon* Eriúgena descreve a processão das criaturas do Criador através das causas primordiais para a diversidade das coisas. Para o irlandês trata-se de uma processão lógica: Não existe verdadeira essência fora do Criador. Essas causas ou essências podem também ser chamadas de idéias divinas, exemplares, definições, vontades, predestinações. Elas são as “razões” imutáveis de todas as coisas que serão feitas, antes delas serem feitas. O Pai preformou essas “razões” em sua Palavra.

A luz eterna se declara ao mundo de uma dupla forma, pela escritura e pela criatura. Pois o conhecimento divino não pode renovar-se em nós de nenhuma outra forma, senão pelas letras da divina Escritura e pela visão da criatura (*Homiliaaoo Prólogo do Evangelho de João*, 289C).

Segundo O’Meara (p. 16). Eriúgena recorre a Máximo, o Confessor, aos cinco modos de divisão das coisas:

- 1) O primeiro seria aquele entre a natureza incriada e a criada;
- 2) O segundo modo aquele entre as coisas inteligíveis e as coisas sensíveis;
- 3) O terceiro modo aquele entre céu e terra (anjo e homem);
- 4) O quarto modo entre Paraíso e a terra inabitada (homem antes da Queda e homem depois da Queda);
- 5) O quinto modo dá-se entre masculino e feminino. A partir disso vê-se que o homem é o foco ou harmonia de toda criação: todas as criaturas, visíveis e invisíveis, são encontradas nele. A questão primária é como um Criador incorpóreo pode criar coisas corpóreas. Na realidade o corpóreo é a confluência de incorporealidades

No primeiro livro do *Periphyseon* (I, 510B), Eriúgena afirma que: “ Deus transcende todas as categorias de Aristóteles. Nós podemos conhecê-Lo através da

Teologia *afirmativa*, mas menos imperfeitamente conhecemo-Lo através da Teologia *negativa*. Nós podemos dizer que Deus é “bom”, mas essa bondade implica a existência de maldade, por isso é melhor negar que Deus é “bom” e dizer que Deus é “mais-do-que-bom”, podemos mais verdadeiramente dizer que Deus não é, do que Ele é: que é melhor conhecido pelo não conhecimento; pela ignorância que é a verdadeira sabedoria; podemos negá-Lo mais verdadeiramente e lealmente em todas as coisas do que afirmá-Lo”.

A natureza representa o quadro mais amplo que engloba Criador e criatura, divisão e distinção das mesmas, através de um estatuto primordial e irreduzível, que se deixa sugerir pela caracterização da natureza não-criadora nem criada e pela metodologia apofática e superlativa da teologia. O desenvolvimento das naturezas como articulação ontológico-lógica no quadro da divisão explicitada no *Periphyseon* constitui-se num ciclo dialético, cuja ação promove um aperfeiçoamento ético intrínseco a todos os seres e a ela sujeitos (V, 981D). Tal caminho de perfeição moral não pode confundir-se com o caráter absolutamente perfeito de Deus enquanto considerado transcendente à criação.

Eriúgena, obviando a um possível erro de interpretação do seu pensamento em termos de panteísmo, acentua a diferenciação da natureza em confronto consigo própria, mostrando que a soma das divisões não é sinônima da natureza indivisa (I, 517B; III, 643B-620-621A). A diferenciação, que explica esta natureza nas naturezas constituindo-as como dimensões ontológicas de um mesmo processo de ser, não é ela própria uma realidade do mesmo nível e integrada neste todo.

De acordo com DO CARMO SILVA (p. 296), entendemos que a diferenciação constitui a característica da natureza e, enquanto tal, acaba por esclarecer o seu possível entendimento como natureza indiferente posto ainda não diferenciada. Com efeito, a natureza independentemente das suas divisões pode ser concebida como o momento indiviso da própria diferenciação que torna o real manifesto<sup>47</sup>.

O pensamento de Eriúgena acerca da natureza, que estima entender segundo a aceção grega de *physis* (*φύσις*), aprofunda o nexo da divisão dos seres e seus graus até um sentido de reversibilidade, que transcende a manifestação cósmica e pretende

---

<sup>47</sup> Sobre a ambigüidade da matéria informe a partir da qual se dão todas as informações; J. CHEVALIER, *Histoire de la Pensée*, t. II: *La pensée chrétienne des origines à la fin du XVI siècle*, Paris, Flammarion, 1956, p. 172.

penetrar como que na essência do próprio divino transcendente<sup>48</sup>. E este movimento pensante de aprofundamento conduz à caracterização da natureza não como um momento indiferente em que metodologicamente o ciclo da metáfora constitui em termos analógicos o âmbito conjunto da natureza criada e criadora. Por outro lado, manifesta o seu sentido divisor, que revela a natureza abscondita do divino, enquanto caracterizado pela transcendência da natureza não-criadora nem criada.

O desenvolvimento ontológico da divisão quadripartida explícita no *Periphyseon* (I, 517B; III, 643B-620-621A), começa por referir o estatuto do Deus Criador e incriado. Eriúgena aproveita esta parte da sua obra para mostrar como a estrutura trinitária do Deus Criador já é por si mesma geradora da diversidade de substâncias na unidade da essência (II, 599B. A). Esse entendimento conduz às relações intratrinitárias nos possibilitando comparar o modelo da geração com o da criação<sup>49</sup>. Aliás, tal procedimento concilia-se com a unidade de método, que a teologia afirmativa implica na determinação da natureza criadora e não-criada.

Se utilizarmos um procedimento de teologia negativa excluimos do divino a possibilidade de identificação, quer ao nível da falha moral da criatura, quer na ordem da impossibilidade lógica, quer ainda na pura virtualidade, ou mesmo como categoria de realidade (I, 445C)<sup>50</sup>. No segundo livro do *Periphyseon* (II, 596AD), constatamos que estas quatro limitações ou exclusões da afirmação de Deus são, transcendidas pelo carácter superlativo da inefável ultrapotência e incompreensível infinitude de Deus, como natureza não-criada nem criadora.

Quanto à natureza criada e criadora a sua manifestação ontológica engloba os protótipos, que constituem a teofania infinita do próprio Criador, sendo o “lugar” do pensamento como espaço lógico substante de todos os seres criados (II, 529AB).

De acordo com o estudo da obra citada DO CARMO SILVA (p. 297), traduz-se a participação dos arquétipos inteligíveis na manifestação do microcosmo do sensível e humano ao nível da natureza não-criadora. Os seres manifestados e hierarquizados no seu inventário tal como se lê no *Periphyseon* irão ser reconvertidos a uma *deificatio*, que completa o ciclo da processão e retorno e reconstitui a unidade primordial. Nesta medida, entendemos o estatuto ontológico da natureza não-criadora nem criada identificada com Deus, como fim e perfeição à qual aspiram todas as

<sup>48</sup> J. CHEVALIER, *Histoire de la Pensée*, t. II, pp. 173-174.

<sup>49</sup> E. GILSON, *La philosophie au Moyen Age*, p. 209. *La notion de division de la nature est donc équivalente à celle de création, laquelle équivaut à son tour à la production du multiple par l'Uno.*

<sup>50</sup> Cf. Tb., M. CAPPUYNS, Jean Scot Érigène, p. 342.



criaturas<sup>51</sup>.

Mas se o ciclo de desenvolvimento ontológico da natureza se torna inteligível devemos a uma reconversão metodológica proporcionada. A metáfora e as suas hipertrofias simbólicas possibilitam a tradução das fases ontológicas do desenvolvimento da natureza pelo caráter lógico que as fundamenta no seu nexu.

A dimensão ética copresente ao desenvolvimento analítico, que resolve a multiplicidade na unidade indivisa de um Deus - causa final de todo o processo cósmico, pode de certa maneira dizer-se conseqüente da fase demonstrativa do método teológico, que manifesta o divino nas criaturas. Esta fase demonstrativa do método aparece a caracterizar o desenvolvimento do procedimento ético, tornando a intenção moral esclarecida pela sensibilidade aos sinais e manifestações do divino inseridas nas criaturas.

O ulterior desenvolvimento deste método pretende apurar já uma via de reconversão caracterizada pelo conhecimento, pela meditação e visão intelectual, que reconverte das manifestações ao não-manifesto do próprio Deus. Nesta medida, a teologia de Eriúgena pode dizer-se predominantemente intelectual, embora não se possa reduzir o porte do *intellectus* à formalidade do discurso racional. Trata-se de um saber que implica participação vivenciada do próprio princípio da realidade.

Permanecendo na orientação de DO CARMO SILVA (p. 298), concluímos que quanto ao método de divisão ou de diferenciação, ele acaba por consentir que se identifique a resolução ontológica das diferenças pelo caráter diferencial de análise no seu estatuto lógico radical. Mais do que estabelecer diferenças, o *Periphyseon* propõe um plano diferencial equivalente, por outro lado, a uma análise que resolve, na noção de natureza, a diferenciação ontológica da mesma.

O início e o fim dos ciclos de desenvolvimento ontológico e lógico são respectivamente complementares e inversos no sistema esquemático do *Periphyseon*, o que permite o equilíbrio estável da configuração geral do pensamento eriugeniano<sup>52</sup>. Deste modo, a articulação sintáctica dos seres e a semântica das suas razões equivalem-se numa dialética, ou seja, no plano global da ação dizível e pensável em que consiste a

---

<sup>51</sup> II, 526CD. Cf. tb. M. CAPPUYNS, *Jean Scot Erigène*, p. 360.

<sup>52</sup> I.P. SHELDON-WILLIAMS, "The Greek christian Platonist tradition..." in: ARMSTRONG, *The Cambridge Hist. of later Greek and early Med. Philos.*, p. 525: *Therefore throughout his discourse on universal nature Eriugena remains a dialectician. The terms species, which he explicitly uses of the four aspects, and genus, which by implication denotes the universal nature, are transferred from the dialectics of the intelligible creation to the universal meta-dialectis which embraces both the intelligible creation and its creator.*

concepção de Eriúgena.

A divisão da natureza tomada globalmente representa um símbolo perfeitamente definido por um estatuto metadialético, que discerne até a transcendência intrínseca, que rompe a forma por uma dimensão mística.

A vasta síntese que Eriúgena realiza, fazendo apelo ao sentido unificado da divisão da natureza, veicula o predomínio da natureza independente de qualquer uma das suas determinações, como a figura que espacializa o pensamento e lhe concede, no âmbito finito do seu esquema total, uma inesperada transcendência para “outro” espaço, in-finito, ou simplesmente diferente.

A totalidade da natureza trans-figura-se na unicidade da diferenciação, que abre para sempre uma outra dimensão a própria unidade das naturezas divididas. Este intento de Eriúgena de tentar prosseguir a análise diferencial ao nível da natureza do próprio Deus tem nítidas afinidades com a intenção dos pensadores místicos, que ulteriormente distinguem Deus e a divindade como sua essência, ou o fundamento e seu Abismo radical<sup>53</sup>.

Os desenvolvimentos da natureza reconsiderados a este nível colocam o próprio pensamento de Eriúgena perante a natureza no seu desenvolvimento, ou, por outras palavras, na negação transcendente dos seus desenvolvimentos.

Para DO CARMO SILVA (p. 300), “se o discurso eriugeniano, realizado no *Periphyseon*, pode ser entendido como uma vivência cristã repensada nos quadros do helenismo areopagítico, por outro lado, indica o já não inteligível em relação à totalidade significativa do símbolo, mas também assumido como o seu cerne, qual silêncio que irrompe e pauta o âmago diferenciador de todo o plano dizível e afinal já indiferente. Este confronto entre a linguagem e seu silêncio transcendente, ou entre o silêncio indizível e sua palavra transcendente, não se esclarece de modo explícito no pensamento de Eriúgena, que reflete a plenitude do sentido temporal da diferença numa especialização do drama cósmico contido no quadro do *Periphyseon*”. Dito isso, passamos à investigação de Causa e efeito.

---

<sup>53</sup> J. CHEVALIER, *Histoire de la Pensée*, t. II, p. 170.

### 3.3 Causa e efeito

Conforme Eriúgena expõe no terceiro livro da sua obra magna (III, 645C) e também de acordo com Bauchwitz (p. 52), entendemos que: “com a doutrina da participação compreende-se que a relação entre as causas primordiais e seus efeitos é tão evidente que Eriúgena vai além da aparente contradição e afirma que a criatura é criada e eterna. Constatamos que: entre as causas e seus efeitos se estabelece uma relação que possui como único fundamento o conceito de participação. Participando em suas causas, os efeitos recebem dela o seu ser, *participatio nil aliud est nisi omnium essentia*. Na participação converge toda a natureza, pois todas as espécies a ela se referem”: “Tudo o que é, ou é participante ou participado ou participação, ou participado e participante ao mesmo tempo” (III, 630AB). Continuando na argumentação de Bauchwitz (pp. 52-3), “Deus pode ser visto como o único ser que é apenas participado, pois Ele mesmo não participa de nada que lhe seja superior e é participado por todas as coisas; enquanto os corpos somente são participantes, pois nada subsiste neles. Entre a unidade que é participada por todos e o corpo que em absoluto não é participado se encontram aqueles que são participantes e participados ao mesmo tempo, isto é, as causas primordiais, que participam da unidade divina e que são participadas por seus efeitos”. Eriúgena retoma o termo grego *metousía*, pelo qual se entende que a participação nomeia a derivação desde uma essência superior em uma *secunda essentia*, o modo pelo qual Deus se mostra em todas as coisas que existem e se manifestam com seus efeitos (III, 632B). Assim, participação se entende de todas as coisas e denota o modo pelo qual Deus chama à existência toda a sua obra.

Quanto é o número das causas que são formadas ou que possam ser formadas de algum modo no intelecto daqueles que a contemplam, tanto é o das disposições das ordens e da pluralidade que elas oferecem de si mesmas, de acordo com uma maravilhosa disposição da providência divina, para aqueles que praticam retamente a filosofia, de acordo com a capacidade de contemplação e segundo a inclinação de cada um (III, 626B).

Na reflexão de SILONIS (p. 151), compreendemos que Eriúgena afirma que: “pelas criaturas conhecemos que Deus é e também que é Causa e Criador de todas as coisas”. cremos, entretanto, que para Eriúgena o sentido de conhecer a Deus como Criador e como Causa é um sentido que contém uma riqueza maior que o mero conhecer a Deus. O irlandês ao descobrir a segunda função da razão, que chama de

segunda operação da alma, nos diz que a razão define a Deus como Causa.

(...) Isto é, somente conhecemos de Deus desconhecido que é Causa de todas as coisas que são, e que as Causas Primordiais de todas as coisas foram feitas eternamente por Ele e n'Ele, e imprime na alma o conhecimento daquelas causas, entendidas enquanto é possível. Pois assim como a alma recebe das coisas inferiores as imagens das coisas sensíveis, que os gregos chamam fantasias, assim também imprime em si mesma os conhecimentos que vêm das coisas superiores, ou seja, das Causas Primordiais; estes conhecimentos são chamados pelos gregos teofanias, por nós aparições divinas, e por meio deles percebemos algum “conhecimento” notícia acerca de Deus (II, 576C-577A).

O mestre carolíngio “define a Deus desconhecido enquanto que é Causa de todas as coisas” e por ele a alma “impõe a si mesma... as razões naturais formadoras de todas as coisas, que subsistem feitas eternamente n'Ele, conhecido somente por Causa – pois se conhece que é Causa -, ou seja, as expressa em si pelo conhecimento delas” (II, 572D-573A).

Definir ou conhecer a Deus como Causa é, portanto, conhecer que é Causa e que as Causas Primordiais foram feitas eternamente por Ele e n'Ele, e que n'Ele subsistem eternamente. E temos notícia do conhecimento de Deus como Causa por meio dos conhecimentos (“cognitiones”) das Causas Primordiais (esses conhecimentos também se chamam teofanias); pelo contexto podemos dizer que definir ou conhecer a Deus como Causa é saber que d'Ele temos “conhecimento” por meio do conhecimento das Causas Primordiais. A associação de definir a Deus como Causa com os conhecimentos das Causas primordiais e com o “conhecimento” de Deus que obtemos por meio delas nos move a pensar que na mente de Eriúgena conhecer a Deus como Causa não é somente conhecer que Deus é a Causa das coisas, mas que inclui nesse conhecimento o conhecer a Deus como a sede das Causas Primordiais e como o exemplar de todas as coisas (IV, 778AB). Assim se explica que pelos conhecimentos ou teofanias das Causas Primordiais podemos significar a Deus (III, 633CD). Em Eriúgena as Causas Primordiais subsistentes eternamente em Deus podem explicar-se como uma interpretação concreta que foi feita da concepção da Causa (que pré-contém em si seus efeitos) aplicada a Deus<sup>54</sup>, e por isso conhecer a Deus como Causa se associa com as Causas primordiais e com o “conhecimento” de Deus que alcançamos por meio das

---

<sup>54</sup> I, 452D; III, 632B-633B. (Eriúgena deduz a subsistência de todas as coisas eternamente em Deus a partir da idéia da criação e do Criador. Esta subsistência aparece pela consideração de Deus como Causa exemplar, não tanto como Causa eficiente. Eriúgena nos diz que Deus vendo, ou seja, entendendo, faz todas as coisas conforme observamos na passagem I, 452D; III, 632B-633B).

teofanias ou conhecimento delas. Estas teofanias ou “cognitiones” das Causas Primordiais, pelo que obtemos notícia de Deus, conhecido como Causa, são precisamente tais perfeições como essência, bondade, vida, sabedoria, virtude<sup>55</sup>, correspondentes às Causas Primordiais dos mesmos nomes ( I, 463D).

Segundo Silonis (p.153), “quando Eriúgena nos diz que podemos conhecer pelas criaturas que Deus é Criador ou Causa, supomos que estas são teofanias de Deus, e em algum sentido também das causas Primordiais, pois delas derivam por participação. Pelas criaturas podemos conhecer não somente o mero fato de que Deus é Causa, mas também o que esse fato em si inclui ou as conseqüências que dele derivam, segundo a concepção da Causa<sup>56</sup>. Podemos conhecê-lo como o exemplar de todas as coisas, o qual, segundo o que acabamos de dizer, é conhecer que é a sede das Causas Primordiais, que foram feitas por Ele e n’Ele, e n’Ele subsistem. Quando conhecemos as perfeições de bondade, vida, sabedoria nas criaturas, e por essas perfeições conhecemos ou significamos a Deus como Causa, e alcançamos, portanto, por meio delas algum “conhecimento” de Deus, podemos dizer que conhecemos a Deus como o exemplar de tais perfeições, que subsistem eternamente em Deus como em Causa”. Permanecemos na reflexão de SILONIS, (p. 154), entendemos que o conhecimento, “de que Deus é a Causa de todas as perfeições, nos leva ao conhecimento de que Deus é o exemplar da bondade, da essência, da vida, da sabedoria, o que equivale a dizer que é a bondade, a essência, a vida, a sabedoria suma e verdadeira, por si mesma e imutável. Quando Eriúgena nos afirma que Deus é o verdadeiro ser, a verdadeira e suma bondade, a verdadeira e suma vida, a verdadeira e suma sabedoria, nos faz enxergar à luz do rico conteúdo encerrado em sua concepção de Deus, conhecido como Causa, que significa que Ele é o exemplar principal, o protótipo de todas as perfeições criadas, do qual estas são imagens e teofanias. A negação terá sempre uma função importante nesta concepção, pois precisará que Deus, o exemplar principal, não é como suas imagens e teofanias, mas infinitamente mais excelente que elas”<sup>57</sup>. No terceiro livro da sua obra magna o irlandês nos esclarece que: é na própria natureza humana que buscamos inspiração para tornar mais clara a imagem e semelhança de Deus refletida pelo ser

<sup>55</sup> I, 463D A enumeração era: bondade, essência, vida, etc.; quer dizer, os nomes das perfeições puras. Logo, as teofanias são precisamente essas perfeições. Segundo Eriúgena, esses modos ou aspectos segundo os quais se consideram as Causas primordiais correspondem aos modos como Deus se considera na teoria (III, 622B-623C). Assim, pelas teofanias das Causas Primordiais podemos também conhecer a Deus. Isto está de acordo com a concepção de Eriúgena de que as Causas Primordiais são por participação de Deus e ao mesmo tempo subsistem n’Ele.

<sup>56</sup> III, 663D. *In causa namque omnia quorum causa est causaliter et primordialiter subsistunt.*

<sup>57</sup> SILONIS, p. 154 e ss.

humano, nas palavras de Eriúgena: “não se entende que uma criatura está em suas causas e outra está criada nos efeitos das causas, senão que é uma e a mesma: em suas razões como na escuridão da sabedoria secreta e afastada de todo sentido, e apreendida pelo intelecto nas processões das razões em seus efeitos, como manifesta em um dia de perfeito conhecimento” (III, 693AB).

No entanto, Bauchwitz (p. 49), diz que: “com a identificação das causas primordiais com o não ser das criaturas se indicou a incompreensibilidade da sua natureza”. Por isso, Eriúgena considera que as causas primordiais são tão inefáveis quanto à própria natureza divina, pois permanecem nela e, portanto, “não pode haver nenhuma dúvida de que as razões de todas as coisas, que existem eterna e imutavelmente nela, são inacessíveis a tudo aquilo de que são razões” (III, 693AB).

As mesmas causas primordiais das coisas são chamadas pelos gregos *prototipa*, isto é, exemplares primordiais, ou *proorismata*, predestinações ou predefinições. Elas também são chamadas igualmente *theia thelémata*, vontades divinas. Elas são chamadas também de *ideai*, espécies ou formas em que as imutáveis razões das coisas que tinham que ser feitas foram criadas antes que as coisas existissem (...) E não inapropriadamente são assim chamadas, pois o Pai, Princípio de todas as coisas, pré-formou em sua Palavra, seu Filho unigênito, as razões de todas as coisas que desejou que se fizessem, antes que ela viesse a ser em seus gêneros e espécies e indivíduos e diferenças específicas e em cada uma das coisas que podem e são consideradas na criatura criada, e naquelas coisas que não podem e não são consideradas nelas pela elevada natureza e que, no entanto, existem (II, 529B).

Na definição das causas primordiais confluem os três aspectos divinos: a vontade, porque nela está tudo o que Deus quis criar, quer dizer, o que é e o que não é; o conhecimento, porque tudo o que foi criado foi antes concebido e definido nelas; e todo o ser, porque nada há em Deus que não seja coessencial à sua inefável unidade, sua Essência é seu conhecimento e sua vontade. Com isto se evidencia a eternidade das causas primordiais, porque é impossível pensar que a sabedoria divina em algum momento existisse sem elas, quer dizer, sem o conhecimento que dá existência a todas as criaturas. Assim, as causas primordiais se encontram no Filho, que é sabedoria do Pai: “O Pai pronuncia sua palavra – o Pai engendra sua sabedoria – e todas as coisas se fazem”<sup>58</sup>. *Ineffabilis paradoxum*, escreve Eriúgena: “por meio daquilo que não é criado, mas engendrado, todas as coisas foram criadas, mas não engendradas”<sup>59</sup>.

---

<sup>58</sup> *Homilia*, 287B.

<sup>59</sup> *Homilia*, 287AB.

Não é de admirar que as causas primordiais se estendam *in infinitum*. Pois assim como a causa primeira de todas as coisas, desde a qual, na qual e por meio da qual e para a qual elas são criadas, é infinita, deste modo elas mesmas desconhecem limites que se encerram salvo a vontade de seu criador (III, 623D-624A).

Na palavra estão todas as coisas que são, foram e que serão; e estão ali por meio das causas primordiais, nas imutáveis razões que formam e governam o mundo visível e invisível. Assim, nas causas reside à virtualidade infinita do conhecimento e da vontade divina. Nelas se guarda, em silêncio, toda a criação: “Não é de admirar que as causas primordiais se estendam *in infinitum*. Pois assim como a causa primeira de todas as coisas, desde a qual, na qual e por meio da qual e para a qual elas são criadas, é infinita, deste modo ela mesma desconhece os limites que se encerram salvo a vontade de seu criador” (III, 623D-624A).

O produto das causas primordiais, isto é, seus efeitos, devem coincidir com os limites da própria vontade divina, pois nada há no mundo que, com anterioridade não haja sido querido, pensado e conhecido por Deus. Neste sentido Eriúgena interpreta a sentença do qohelet, *nihil sub sole novum* (Ecl. 1,9): “Nada é novo no curso da presente vida que não tenha aparecido antes na ordem natural das coisas” (II, 560D).

Tudo o que está na palavra está imutavelmente estabelecido na vontade divina desde antes dos tempos. Tudo está já contido potencialmente nela. Do contrário, a própria criação divina poderia ser pensada como um acidente em sua natureza, como se alguma vez Deus não houvesse querido criar o mundo e outra vez o desejou (III, 639B). A substância dessas coisas que são feitas por ela (= pela palavra), começou nela antes de todos os tempos seculares, não no tempo, mas com o tempo. Pois o tempo foi feito entre as coisas feitas, não é feito nem produzido antes delas, mas é co-criado com elas”<sup>60</sup>.

Desse modo, entendemos que o estudo das causas primordiais situa-se no tempo, ainda que elas mesmas participem da eternidade. Isso significa que o conhecimento das causas passa pelos seus efeitos, que é onde e como elas aparecem; quer dizer, o conhecimento das causas se origina na percepção dos aspectos pelos quais elas se mostram. Assim, as causas primordiais são também elas, *theorias* e *contemplationes* que procuram expressar o conhecimento divino que sustenta toda a criação, a difusão da palavra divina que por natureza e graça estabelece a ordem natural da qual todas as criaturas participam. Eriúgena, seguindo o Areopagita, expõe uma

---

<sup>60</sup> *Homilia* 287C.

ordem estabelecida pela participação da espécie no gênero. A ordem, por si mesma, simboliza as primeiras participações que recebem a unidade divina e o modo pelo qual se difunde a palavra: a primeira causa é a bondade, pois dela participam todas as coisas criadas que são e que não são, estas últimas inclusive são *amplius meliora* que as primeiras; a segunda é a essência; a terceira é a vida. Estas três causas são inseparáveis, pois tudo o que é bom, é e vive. Logo vem a razão, o intelecto, a sabedoria, o poder, a beatitude, a verdade e a eternidade. E ainda, a magnitude, o amor, a paz, a unidade, a perfeição. Pois bem, a ordem não se vê senão nos efeitos e é alcançada por meio das criaturas, quer dizer que a lógica estabelecida entre eles, isto é, a participação se manifesta *deiformiter in omnibus rerum* (III, 623C).

No entanto, Eriúgena deixa claro que tal ordem está constituída *non in ipse sed in theoria*, na mente que a investiga. Pois, diz o mestre, ocorre com as causas primordiais o que se entende a partir do exemplo da mônada, pois nela não se distingue um número de outro: “Do mesmo modo, as causas primordiais quando se entendem subsistir no princípio de todas as coisas são um simples e indivisível uno e quando procedem em seus efeitos multiplicados ao infinito, adquirem sua pluralidade ordenada e numerada” ( III, 624B)<sup>61</sup>.

Dito isso, passamos para a questão seguinte, onde falaremos de Princípio e Fim.

### 3.4 Princípio e Fim

No início do segundo livro do *Periphyseon*, Eriúgena assegura que os nomes que se aplica a Deus de modo metafórico ou translaticio não dizem o que Deus é propriamente. De acordo com SILONIS (p. 132), “não conhecemos acerca de Deus “*quid est*” somente conhecemos “*quia est*” . Que sentido tem em Eriúgena a negação de que podemos conhecer que coisa é Deus? Eriúgena cai no antagonismo a respeito do conhecimento da essência de Deus? Estamos acostumados a ver no termo “*quid est*” um termo análogo que significa a essência, termo também análogo. Cremos que o sentido que tem em Eriúgena “*quid est*” não coincide com o sentido escolástico. Em Eriúgena “*quid est*” significa concretamente a substância categorial, finita e limitada; para

---

<sup>61</sup> BAUCHWITZ, p. 52.



Eriúgena “*quid est*” é sinônimo da categoria de substância. “Portanto, quando perguntamos que coisa é isto ou aquilo? Não te parece que buscamos uma substância definida ou que pode definir-se?” Pergunta o mestre. O discípulo responde: “Nenhuma outra coisa. Pois esta palavra “*quid*”, quando é interrogativa, não busca senão como se define aquela substância, acerca da qual se pergunta” (II,586C). Por isso não podemos perguntar nem conhecer acerca de Deus que coisa “*quid*” é. Pois se perguntássemos d’Ele que coisa é buscaríamos a Deus em uma substância definida ou definível, que na mente de Eriúgena é uma substância finita; se respondêssemos que é isto ou aquilo encerraríamos a Deus em uma substância limitada; se entendêssemos que coisa é Deus o entenderíamos dentro dos limites de uma essência finita”.

No entanto, Bauchwitz (p. 42-3), diz: “quando se afirma que Deus é o princípio e o fim de todas as criaturas não se deve entender que estes nomes possam definir a natureza divina. Como vimos, Eriúgena assegura a inefabilidade da natureza divina, seja em virtude da impredicabilidade das categorias ou por meio das teologias afirmativa e negativa; toda palavra quando se refere a Deus possui a marca da metáfora, pois é extraída do mundo criado e transladada ao Criador, pelo que seria mais conveniente negar que seja um predicado realmente divino. Os nomes que se atribuem a Deus não designam o que Ele é” (II, 528A). “Não são formas de Deus, mas de nossa razão, por uma dupla consideração do princípio e do fim; tampouco em Deus se reduzem a uma forma, mas que nossa visão, quando considera princípio e fim, cria em si mesma [algo] como duas considerações que são reduzidas a uma forma de visão quando trata da simples unidade da natureza divina” (II, 527D-528A).

Na tradição bíblica e nos comentários dos Padres dos primeiros séculos do Cristianismo encontram-se já variadas referências a uma expressão quádrupla de seqüência dos tempos ou idades do ciclo histórico-providencial. O sonho de Daniel constitui como que um modelo de toda uma ulterior tradução alegórica e simbólica, que exprime ainda na linguagem figurada e mítica o signo da tétrada, que irá também ser de outras maneiras expressa em variados contextos culturais<sup>62</sup>. Assim, desde as variadas traduções do sistema formado pelos quatro elementos – quer entendidos como o Céu e a Terra, a Água e o Fogo, numa linguagem cosmológica e astrológica ou mitológica, quer desligados segundo a nomenclatura dos componentes mágicos do chamado

---

<sup>62</sup> DANIEL, VII, 7: 1-7, a visão dos quatro animais simbólicos, que aparecem ligados a tradições orientais, assírias, Egípcias e gregas (notadamente as zoroastricas). Trata-se do tema da esfinge, depois assimilado no tetramorfo sagrado, e no simbolismo dos quatro evangelistas.

processo alquímico, como, por exemplo, o azoto e o sal, o mercúrio e o sulfúrio espagíricos; - manifesta-se o carácter estético e ao mesmo tempo, de enumeração periódica muito útil e de ritmo equilibrado simétrico, que representa e legitima o esquema quaternário<sup>63</sup>.

Se tal ritmo permite a divisão dicotômica perfeita, consente também uma tradução mais adequada à exploração de dualidades, ou a exercícios de carácter binário das formulações gnoseológico-psicológicas do pensamento humano. Esta conveniência mostrarse-ia legitimada por numerosas utilizações semanticamente variadas; a persistência do esquema formal quaternário sobrevive ainda hoje em expressões de índole mítica. Assim, por exemplo, as referências feitas aos pontos cardeais, aos quadrantes definidos pelas coordenadas de um espaço geometrizável, à demarcação das quatro idades da vida, às quatro subdivisões do dia (madrugada, dia, tarde e noite) como unidade de vivência biopsicológica, ou ainda, à indicação de oposições duplas, até ao nível da arcaica concepção dos quatro humores, ou numa ordem lógica, dos quatro tipos de proposições, operações, relações das suas instâncias – todos estes aspectos são sinais da universalidade e do carácter ancestral da utilização do esquema numérico quatro<sup>64</sup>. Se o nível vivencial e até implícito atesta a presença da estrutura quaternária de um modo manifesto pelo quadro da chamada mentalidade mítica, todavia esta estrutura numérica só se universaliza e torna relevante a partir das especulações pitagóricas, ulteriormente desenvolvidas pelo neo-pitagorismo, e cuja influência se faz sentir em Eriúgena<sup>65</sup>.

Segundo DO CARMO SILVA (p. 279), nos primeiros pensadores pré-socráticos encontra-se ainda precária, mas já explícita, a temática relativa aos contrários, que se associam por duplo sentido ou orientação do esquema oposicional, formando já sistemas quaternários de referência de realidade. Assim, por exemplo, o quente e o frio, o seco e o úmido, prefiguram nas suas múltiplas relações à enumeração clássica dos quatro elementos, fogo, ar, terra e água, presentes em Empédocles<sup>66</sup>. Aliás, esta tradição fisicista das quatro propriedades elementares, dos quatro elementos, irá

---

<sup>63</sup> I, 441A. N. *Saepe mihi cogitanti diligentiusque quantum vires suppetunt inquirenti rerum omnium quae uel animo percipi possunt uel intentionem eius superant primam summamque diuisionem esse in ea quae sunt et in ea*

<sup>64</sup> Quanto ao simbolismo do quaternário ver J. CHEVALIER (ed.) e vários colaboradores *Dictionnaire des Symboles*, Paris, R. Laffont, p. 634a -637a.

<sup>65</sup> FILON, *De opificio mundi* III, 13-14; *ibid.*, XIV-XV, 45-48, em que o autor se refere ao simbolismo do número quatro.

<sup>66</sup> EMPEDOCLES, *Peri physeos*, Frag. 6 e 7 (Diels – Kranz, I, 311 – 312); cf. *tb.*, J. Bollack, *Empédocles*, Paris, De Minuit, 1965, t. I: Introduction à l'Ancienne physique, pp. 16-21.

persistir mesmo no estoicismo e influenciar o tipo de divisão praticada nos conhecimentos científicos das artes do *quadrivium*.

Se a doutrina dos quatro elementos pode possuir variadas leituras esotéricas e a própria formulação empedocleana faz supor uma tradução em termos mitológicos, que lembram à figura também mítica da Esfinge<sup>67</sup>, por outro lado, o caráter enigmático desta doutrina evidencia-se pela sua redução e subordinação a uma ordem de inteligibilidade, para a qual se transpõe à persistência do esquema quaternário<sup>68</sup>. Com efeito, em Aristóteles encontram-se já as quatro causas como a figura intelectual de uma determinação etiológica, as quais ele substituiu pelo binômio matéria-forma para expressar os conteúdos circunstanciais dos elementos, e permitiu a sua conjugação com a dualidade inerente-transcendente, ou “dentro” / “fora”.

As causas intrínsecas e extrínsecas, ou, respectivamente, causa material e formal, e, causa eficiente e final – numeram os quatro processos de conhecimento, aliás, correlativos dos quatro tipos de mudança, e correlacionados com as instâncias do processo formal lógico, que se articulam essencialmente pelos quatro tipos de proposições<sup>69</sup>.

Se a determinação do pensamento dos quatro tipos de causalidade aristotélica poderia até refletir a influência dos quatro graus do processo noético, alegorizados por Platão numa divisão quadripartida de uma linha imaginária e orientadora, é talvez, porém ao procedimento lógico de Aristóteles que se deve inopugnar a determinação do esquema quaternário da divisão das causas<sup>70</sup>.

Sob um ponto de vista de concepção intelectual da divisão da natureza encontra-se em Eriúgena a fidelidade à lógica aristotélica e sua relevância quaternária, dado o testemunho direto do conhecimento de alguns tratados de lógica aristotélica, indiretamente afetados pela influência de Porfírio, Apuleio e Boécio<sup>71</sup>.

<sup>67</sup> Têm sido estabelecidas aproximações entre a composição quaternária da esfinge e o tetragrama sagrado hebraico.

<sup>68</sup> C. G. JUNG. *Psychologie und Alchemie*, trad. franc. Paris, Buchet-Chastel, 1970, p. 32 e segs.

<sup>69</sup> ARISTÓTELES, *Metaf.*, Δ, 10,1018a, 20 e segs., id. *De Interpret.*, VII, 17a, 39 e segs. A distinção das ordens de inteligibilidade causal deve esclarecer-se a partir da quantificação, da qualificação, da relação e da modalidade do estatuto lógico das proposições, e, ainda da ordem de distinção das características da predicação, extensiva ou compreensiva, e afirmativa ou negativa. O chamado polígono das relações lógicas entre termos ou proposições, segundo a divisão quaternária, parece corresponder a uma dupla dicotomia, que opera em relação a si própria na quadratura de um espaço cíclico dialético. Aristóteles, ao sobrevalorizar o quaternário lógico, deve ainda fazer-se eco da aporética que já se pronuncia como dialética global na inter-relação das quatro aporias de Zenão de Eléia.

<sup>70</sup> PLATÃO, *República*, VI, 509d-511e.

<sup>71</sup> I. P. SHELDON WILLIAMS, “The Greek Christian Platonist tradition...” in: ARMSTRONG, *The Cambridge Hist. of early Med. Philos.*, pp. 518 e segs. Dentro deste quadro determinante do contexto

Eriúgena situa as divisões da natureza segundo a oposição entre a natureza criadora e criada, ou mundo dos arquétipos, das causas e do homem racional no seu estado primordial, e a natureza não-criadora nem criada, que chega a ser entendida como causa final. Essa questão é tratada em todas essas passagens da obra magna do irlandês: (I, 441AB – 442AB – I, 523- II, 532; III, 619-621; III, 690A; IV, 741-744; V, 1019-1020). Tal sobrevalorização, não só é justificada pela primazia da negação ou apofática, mas também se legitima pela suposição de continuidade do espaço de consideração lógica e ontológica, pelo âmbito real que antecipa o indefinido virtual e o infinito da natureza nem criadora nem criada, como espaço também infinitamente divisível, segundo a estrutura quaternária da própria divisão.

Se o criador e a criatura constituíam os termos extremos do ciclo dialético de processão e retorno, segundo a economia ainda advinda do esquema neoplatônico influenciador do pensamento de Eriúgena, na orientação original do irlandês torna-se relevante a meditação de relações transcendentais, como sejam as que referem um sentido criador na criatura, e como que um estatuto de “ser criado” referente ao Criador (II, 526B – 532C).

Considerando a reflexão de DO CARMO SILVA (p. 272), entendemos que as divisões concretizadas na oposição Criador-criatura, representam uma dimensão estática do plano relacional que permite diferenciações indefinidas numa divisão transcendente, que é antes um movimento transcendente da divisão. Se a divisão se concretiza na bi-polaridade criador-criatura de um modo estático, pelo contrário vem dinamizar esta sua figura dual, quando se conjuga reflexivamente segundo o ritmo transcendente, que conduz à conseqüente consideração quadridimensional da própria divisão.

Substitui-se o horizonte descontínuo e limitado pelos termos Criador-criatura, tornando-se a natureza criada e criadora e a natureza não-criada e não-criadora como se duas dimensões sempre virtuais e provisórias de um processo indefinidamente prorrogável e expressivo em termos de infinitude. Tal substituição do primeiro e terceiro momentos limitados e definidos, descontínuos e estáticos, pelos segundo e quarto, que representam uma oposição dinâmica, ilimitada e um âmbito indefinido e

---

longínquo da persistência do esquema quaternário da divisão do real aparece de modo exemplar, a figura quadridimensional do pensamento dialético de inspiração platônica, que se cristaliza no neoplatonismo. Tratam-se dos quatro momentos de duplo caminho de processão e de retorno: do *Uno* ao *Noûs* (da Causa às causas); e desta segunda hipóstase à terceira, bem como da multiplicidade à inteligibilidade una e ao Uno propriamente dito.

contínuo, permite uma conjugação do processo da divisão da natureza a vários níveis de concepção da realidade<sup>72</sup>.

O caráter quase-operatório e diferencial do esquema da divisão quadripartida da natureza deve, pois, ser entendido a partir da suposição de continuidade espacial e lógica da realidade, na medida em que esta permitir o processo de divisibilidade *ad infinitum*, ou seja, a dicotomia figurada pela dualidade estática e de referência bipolar: criador-criatura, na conjugação reflexiva sobre si própria ou na disjunção não exclusiva do seu somatório de instâncias lógicas (II, 526A).

Se a dualidade Criador-criatura serve de meio para dividir *ad infinitum* a continuidade da natureza, é indiferente que se divida cada uma das divisões já realizadas, ou que se dividam os próprios meios de divisão, independentemente do que possa vir a ser dividido.

A divisão em dois, somada com outra divisão em dois, (numa disjunção não exclusiva) ou/e multiplicada por dois níveis ou duas instâncias (de conjugação ou de produto lógico), obtêm em ambos os casos um momento modelar e rigorosamente ambíguo do seu processo pelo resultado comum de quatro partes ou dimensões.

É importante ressaltar estas passagens (I, 443A-C. I, 443D-444C), que tratam da interpretação aritmética requerida para a plena justificação da divisão quadripartida da natureza e seu suposto fundamental de continuidade do real encontrada no pensamento do irlandês. De acordo com DO CARMO SILVA (p. 273), trata-se do auxílio vindo da referência aos vários sentidos do ser e do não-ser, enquanto pensados no seu número e inter-relação estrutural.

Depois de compreendermos o que significa Princípio e Fim neste contexto, passamos para uma questão de fundamental importância, isto é, o Nada de tudo.

### 3.5 O Nada de tudo

O rigor da especulação sobre o “Nada”, tomado por Dionísio do neoplatonismo, de acordo com Alois Haas, (p.16), foi levado a sua formulação mais clara por Eriúgena no século IX. O irlandês fala, precisamente, na linguagem da doutrina cristã da criação,

---

<sup>72</sup> II, 529A. *Processio namque creaturarum earumdemque reditus ita simul rationi occurrunt eas inquirienti ut a se invicem inseparabiles esse videantur, et nemo de una absolute sine alterius insertione, hoc est, de processione sine reditu et collectione, et conversim, dignum quid ratumque potest explanare.* (O processo de divisão e o de análise conjugam-se complementarmente como um instrumento de explicitação racional a todos os níveis da realidade).

mas raramente da a entender que compreende o discurso da *creatio ex nihilo*, essencialmente, de outra maneira que na forma neoplatônica de falar sobre a emanção de todas as coisas a partir do Uno<sup>73</sup>. No terceiro livro de sua obra magna o mestre carolíngio reafirma o princípio que: o *Nihil*, o Nada, do qual Deus cria sua própria natureza, é Deus mesmo (III, 678D-679A; 681BC), Ele, que cria todo o demais, Cria a Si mesmo (III, 689AB). Este tema produziu uma fascinação própria na mística cristã, e no âmbito islâmico e judeu, mesclando-se com a especulação *apofática* relativa a Deus e chegou ao século XIV, através da *Theologia deutsch*<sup>74</sup>.

Os representantes da Mística Alemã, especialmente Mestre Eckhart e Henrique Suso, atribuíram a Deus metaforicamente “o Nada”. Mestre Eckhart, em seu sermão 71 (*Surrexit autem saulus de terra apertisque oculis nihil videbat*), através do jogo semântico do “nada vê” de Paulo (= estar cego) traduz o “ver o Nada”, claramente, como enxergar o Nada de Deus, embora seu comentário a respeito do nada não se limite a essa sua possibilidade, mas inclui o nada das coisas criadas e faz valer outras dimensões desta idéia. O primeiro sentido do Nada que Paulo contemplou em sua visão é, Deus mesmo. Os outros sentidos desse nada são: 1) A visão não se ocupa de nada além de Deus; 2) Na presença da luz divina, nada é visível em todas as criaturas exceto Deus; 3) Finalmente, as coisas aparecem ao olhar de Deus como um “Nada”. O Mestre Eckhart explica o pensamento do Nada de Deus, em clara referência a Dionísio<sup>75</sup>:

“Paulo se levantou do solo e, com os olhos abertos, nada via”. Não pôde ver o que é uno. Ele nada via, e isso era Deus. Deus é um nada e Deus é alguma coisa. O que é alguma coisa, também isso é nada. O que Deus é, o é totalmente. Daí que o clarividente Dionísio, sempre que escreve de Deus, diz: Ele está acima do ser, acima da vida, acima da luz; não lhe atribui nem isto nem o outro e “com isso” quero dizer, que Ele é “um não sei que”, que está mais além de tudo. Se alguém vê alguma coisa, ou se algo penetra em teu conhecimento, isto não é Deus, justamente, porque não é nem este nem o outro. A quem diga que Deus está aqui ou ali, não creias. A luz que é Deus brilha nas trevas (Jn. 1, 5), Deus é uma luz verdadeira; quem quer vê-la, deve ser cego e deve manter a Deus longe de todas as coisas. Um mestre disse: quem fala de Deus com um exemplo qualquer, fala em um sentido impuro dele. Mas, quem com **nada** fala de Deus, o faz corretamente. Quando a

<sup>73</sup> HAAS, Alois. M. p. 16.

<sup>74</sup> “Der Franckforter”. *Theologia deutsch*, ed. intr. e trad. ao alemão moderno por Alois M. Haas, Einsiedeln, 1980. Cap. 1.39. “*El fragmento o lo imperfecto es lo que ha tomado o ha de tomar su origen de lo perfecto o proviene de él, exactamente como un brillo o resplendor fluye del sol o de una luz, y aparece como algo, sea esto o lo otro, y se llama criatura. Y de todos esos fragmentos ninguno es lo perfecto. Tampoco lo perfecto es ninguno de esos fragmentos. Los fragmentos pueden ser comprendidos, conocidos y dichos. Lo perfecto es, para todas las criaturas, desconocido, incomprendible e indecible, em tanto que son criaturas. Por eso, a lo perfecto se le llama ‘Nada’, pues no es ninguno de esos*”.

<sup>75</sup> HAAS, Alois. M. p. 18.

alma chega ao uno e ali entra num recanto puro de si mesma, encontra a Deus como em um nada. A um homem apareceu “uma vez” no seu sonho – era um sonho de vigília – que estava prenhe do nada, como uma mulher “o está” de um filho, e nesse nada havia nascido Deus, Ele era o fruto do nada. Deus havia nascido no nada<sup>76</sup>.

Do Nada não se pode afirmar coisa alguma. Por isso, torna-se imprescindível transpor a barreira da linguagem. Esse rompimento pode dar-se à medida que o Nada se mostra em todas as coisas, ou seja, é causa de todas as coisas; é princípio, meio e fim, imutável, infinito, fonte de todo devir, de toda atividade, Uno do qual procede toda multiplicidade, o Caminho, a Vida o Poder Superior, o que não depende de nada, não tem vontades, está livre de sentimentos e paixões. Para Eriúgena a ignorância não diz o que é o Nada, mas mostra o que ele é através da expressão humana que reflete a perfeição de tudo que lhe é atribuído, devido ao fato de os efeitos só alcançar lugar no homem. Não há distinção entre o Tudo e o Nada, ambos são atribuídos ao inominável, inefável.

Deus é a causa de si mesmo e, portanto, nenhum predicado, ou seja, nome algum, pode significá-Lo. Eriúgena trata essa questão mais precisamente no livro I do *Periphyseon*: se nada pode ser dito do Inominável, o que é dito só pode ser dito mediante transliterações, ou seja, por metáforas. A teologia *catafática* e a *apofática* (I, 461B), nos mostram o que de fato pode ser dito, mas não entendido, do inefável. Para o irlandês, quando a teologia *catafática* afirma algo sobre a natureza divina, nessa afirmação está implícita a negação, como por exemplo: “Deus é Sabedoria” significa que Ele não é a Sabedoria porque é “mais que Sabedoria”. Por outro lado, na teologia *apofática*, quando se diz que “Deus não é Sabedoria” isso significa dizer que não é a Sabedoria, mas pode ser chamado como tal. O irlandês concebe a natureza divina de modo incompreensível e inefável. Por esse motivo não considera que haja problemas entre as duas teologias, *catafática* e *apofática*, considerando-se que se trata de modos distintos para expressar o que a linguagem não alcança propriamente (I, 461C).

No primeiro livro de sua obra magna (I, 462B), Eriúgena se refere ao *Superessencial* - Causa das Causas Primeiras, Inefável, Infinito, Ilimitado, Indefinível por si mesmo e por qualquer criatura, pois se qualquer definição ocorresse, Ele não seria infinito em todos os casos, mas, só para a criatura. Os nomes que se aplicam ao inominável não são aplicados pela natureza dos próprios nomes, mas por uma certa

---

<sup>76</sup> DW 3, 222, 11- 225,1; trad. em Amador Vega, *El fruto de la nada*. Madri: Siruela, 1998, pp. 90-91.

necessidade de significar a Natureza inefável. Não se segue necessariamente que as palavras que significam o movimento das essências, substâncias e acidentes, não se podem aplicar propriamente ao Sem Nome, que pela excelência incompreensível e inefável de Sua natureza transcende a toda essência e substância, a todo acidente, a todo movimento, ou qualquer coisa que não se diz nem se entende, pese a estar n'Ele (I, 512D).

Se é por sua inefável excelência e incompreensível infinitude que a natureza divina se diz não ser, não se segue que seja um mero nada, pois quando o não ser é predicado do supra essencial não é por outra causa senão porque a verdadeira razão não permite ser enumerada entre as coisas que são e por isso se entende ser além de todas as coisas que são e que não são. (III, 634BC)

Ele é causa e Princípio de todos os movimentos, de todos os acidentes, e de todas as essências (I, 524A).

O nada não é matéria, ou alguma causa, ou alguma ocasião, ou alguma coisa co-essencial ou co-eterna com Deus. Não é a privação ou relação ou ser. Ele descreve a total ausência de essência. Todas as coisas na Palavra são a Palavra mesmo, são eternas e são feitas. A Sabedoria do Pai é a causa criativa de todas as coisas, é criada em todas as coisas que Ele cria, e contém todas as coisas Por Ele criadas. Podemos ilustrar com o exemplo da mônada: todos os números possíveis estão causal e eternamente nela – mas nem todos os números estão verdadeiramente nela. Todos os números são eternos onde eles existem em potência, que é na mônada. Mas eles são feitos onde eles existem em ato.

Se a matéria está incluída no número do universo estabelecido, segue-se necessariamente que a sua causa mesma não se exclui do número das coisas que eternamente são criadas na sabedoria de Deus. (...) Quem fez o mundo da matéria informe também fez a matéria informe do nada em absoluto (*de omnino nihilo*) III, 636C-637A.

As coisas corpóreas vêm das coisas incorpóreas e retornam para as coisas incorpóreas. Quantidade e Qualidade (em si mesmas incorpóreas) são juntas novamente para tornar-se matéria informe. Todas as coisas são sempre na Sabedoria de Deus através das causas primordiais, mas elas podem ser descritas como vindo a ser para nós somente quando elas tornam-se corpóreas. Mas o modo como todas as coisas são eternas e feitas é conhecido somente da Palavra. E somente Deus é tudo em tudo: “Nós



poderíamos não entender Deus e a criatura como duas coisas separadas uma da outra, mas como uma e a mesma coisa. Pois a criatura subsiste em Deus, e Deus é criado na criatura num maravilhoso e inefável modo, manifestando-se a Si mesmo, invisível fazendo-Se visível” (III, 678C).

Numa longa passagem no terceiro livro do *Periphyseon* (III, 635ABCD), o aluno questiona o mestre sobre se é justo atribuir o nome “Nada” à negação e ausência de toda essência ou substância, por conseguinte, de todas as coisas que foram criadas na natureza. “Quando ouço ou digo que a divina bondade criou todas as coisas do nada (*de nihilo*), não entendo o que significa este nome “nada”: se a privação de toda essência ou substância, um acidente ou a excelência da divina superessencialidade” (III, 634AB). O mestre responde conduzindo o aluno a fazer um instigante percurso a partir das quatro espécies de naturezas que constituem a própria natureza divina. Não vamos tratar desse percurso aqui por tê-lo tratado na questão da quaternidade da natureza apresentada no início desse trabalho.

Segundo Bauchwitz (p. 84), “a bondade divina é Nada quando é considerada além das criaturas, e por essa razão deve-se entender que Deus não é, mas, posto que a processão da palavra, onde todas as criaturas subsistem, é o fundamento de toda criação, por isso se diz ser em todas as coisas, e por isso é a essência de todo universo. A *creatio de nihilo* quer dizer a criação desde Deus, a *progressio* desde o nada em algo que não deixa de ser Deus mesmo. Dizendo isso de outro modo, a criação advém do nada nas aparições divinas, as teofanias, de modo que uma contemplação universal que abarca Criador e criatura pode entender-se como nada e teofania, quer dizer: tudo que é criado não é senão a manifestação desse nada que circunscreve tudo que existe, “Pois não é que Deus não seja tudo em todos agora, senão que depois da prevaricação da natureza humana e sua expulsão do Paraíso, isto é, da vida de altitude espiritual e do conhecimento da claríssima sabedoria, a criatura é lançada na mais profunda treva da ignorância” (III, 683C).

No terceiro livro do *Periphyseon* (III, 679A ), o Mestre explica ao aluno que não é algo extraordinário que Deus seja o criador da matéria, considerando que ela mesma seja seu oposto, pois Deus não cria somente aquilo que se assemelha a ele mesmo, mas também aquilo que é dessemelhante. Seria uma deficiência de o Criador estar limitado a criar algo que se assemelhe a si mesmo, pois então não seria o Criador absoluto de todas as coisas que racionalmente se entende serem criadas. E, de fato, pareceria importante se necessitasse de ajuda para manifestar-se, e, portanto, “a mesma

matéria da qual se lê que foi feito o mundo é desde Ele mesmo e está n'Ele mesmo, e Ele mesmo está nela enquanto se entende que ela é". Deus cria o que é semelhante a ele, isto é, as coisas que verdadeiramente existem como eternas, imutáveis, simples, imortais, racionais, intelectuais e as demais virtudes; e aquelas coisas que são dessemelhantes, o temporal, o mutável, o composto. Para todas as coisas há somente um único e mesmo Artífice.

Para Eriúgena: "seja como semelhança ou como dessemelhança, o que é criado provém de Deus e está sempre pensado em ordem e sem confusão" (III, 637CD), de acordo com Bauchwitz, (pp. 76-77), quer dizer: "a composição que toma forma na matéria e vêm a ser no tempo e nos limites do lugar não expressa senão a processão da bondade divina. Por isso, a multiplicidade das diferenças que aparecem no mundo da matéria, de um modo inefável, procede de Deus e permite que ele se manifeste ao mesmo tempo em que constitui a beleza do mundo, que não seria belo se Deus fizesse todas as coisas iguais". Vejamos também o que nos diz Eriúgena: "Portanto, a beleza de todo o Universo criado constitui de uma forma maravilhosa a harmonia do semelhante e do dessemelhante, na qual os diversos gêneros e espécies e as diferentes ordens de substâncias e acidentes são compostos de uma inefável unidade" (III, 637D – 638A).

Eriúgena compreende o nada de cinco modos distintos no *Periphyseon*, a saber:

1) Quando "ser" é identificado com aquilo que é cognoscível pela sensação ou intelecto, "não-ser" ou nada corresponde àquilo que é incognoscível e não pode ser percebido através dos sentidos. Ao dizer que Deus criou o tudo a partir do nada, a Bíblia estaria indicando que Deus criou a partir de sua superessência, que nos é incognoscível e imperceptível (III, 681C – 685A).

2) Quando "ser" é identificado com igualdade ou identidade, não-ser ou nada corresponde à diferença: quando afirmamos o ser de X dizendo que X é Y, afirmamos um tipo de não-ser quando dizemos que X não é Y – não ser Y correspondendo a um tipo de não-ser, a um tipo de nada. Essa noção é um tanto parmenídica, além de estar presente no *Sofista* de Platão. "Dizer que X e Y são 'o mesmo' ou 'idênticos' é dizer que são um. Portanto, a identificação do Ser com a igualdade ou identidade, subjacente a este segundo sentido de nada, é efetivamente uma identificação com Ser com o Uno, e é incompatível com certos tipos de Neoplatonismo"<sup>77</sup>.

3) Quando "ser" é associado a coisas presentes, já firmadas e estabelecidas para

---

<sup>77</sup> J. GENEST, "John Scotus Eriugena – Life and Works" Em [www.granta.demon.co.uk/arssm/Jg/eriugena.html](http://www.granta.demon.co.uk/arssm/Jg/eriugena.html), acessado em 26/08/99.

testemunhar o passado e o futuro, as coisas futuras ainda não são, “são nada”. Comenta (Genest p. 5.):

a linha de raciocínio aqui tomada por Eriúgena tem importantes implicações para o problema da presciência e do livre-arbítrio. Para Eriúgena simplesmente não há problema: Deus não sabe adiantadamente o que faremos, não havendo por este motivo problema com o livre-arbítrio. Ao mesmo tempo, isso não compromete a onisciência divina: Não há nada que Deus não saiba – isto é, nada que é, ou nenhuma verdade; nossas futuras ações não existem, elas ainda não são.

4) Quando “ser” é identificado com o inteligível, o imutável, o não-ser ou nada é identificado com mudança. A diferença entre este e o primeiro tipo de nada parece decorrer aqui da adição da percepção sensorial.

5) Quando o pecado é pensado como uma forma de não-ser ou de nada – talvez em decorrência de uma identificação do ser com a virtude (= ausência de pecados). (Genest p. 6) observa: “Se o ser é identificado com a virtude, considerações levantadas em relação ao segundo sentido de nada também são aplicáveis aqui”. É apenas no primeiro dos cinco sentidos aqui citados que Eriúgena identifica a Divindade com um nada. Logo, sua “teologia negativa” nada tem de ateuista. Por escapar ao nosso intelecto ou sentidos, só podemos ter um verdadeiro conhecimento de Deus através da *theôsis*.

O Nada é a inefável, incompreensível e inacessível claridade da Bondade divina, a qual, por estar acima do ser, é desconhecida por todo o intelecto e, enquanto contemplado por si mesmo, não é, não era, e nunca será. Por isso o nada é chamado escuridão. Todas as criaturas são teofanias ou aparições divinas, da escala mais densa a mais clara. A Bondade divina, a qual é chamada nada, descende de si para si, como se fosse do nada para alguma coisa. Sua primeira progressão é para as causas primordiais, nas quais Ele vem para ser, como se fosse uma certa matéria informe, o princípio de todo ser, vida e inteligência. Descendo dessas causas, Deus vem para ser em seus efeitos, e é revelado em suas aparições. Da forma múltipla desses efeitos Ele desce para os corpos. E assim Ele faz tudo, e tornam-Se todas as coisas em todas as coisas, e retorna para Si mesmo, chamando todas as coisas de volta para Si. “Assim, do nada Ele faz todas as coisas: da super-essência toda essência, da negação de todas as coisas a afirmação de todas as coisas. Se a Palavra de Deus faz todas as coisas e está feita em todas as coisas, por que causará espanto crer e entender que todas as coisas que se entendem subsistir na Palavra são eternas e feitas simultaneamente? Não vejo, Pois, razão para que aquilo que é predicado da causa não se predique do causado” (III, 646C).

De acordo com Bauchwitz (p. 71), “a questão do nada se anuncia no primeiro modo de interpretar a diferença fundamental entre ser e não ser, e está relacionada com o significado que possui o não ser *per excellentiam suæ naturæ*. Segundo este modo, Deus, as razões e as essências de todas as coisas criadas, não são porque eludem toda compreensão, enquanto que tudo que é apreendido pelos sentidos, pela razão ou pelo intelecto, se diz ser. Agora, é certo que Deus pode ser considerado não ser, mas unicamente porque Ele mesmo é o ser das criaturas e, posto que toda palavra quando se refere a Deus não é senão indiretamente, então é mais adequado à Sua natureza que seja denominado Mais-que-ser, pois *esse omnium super esse divinitas*”. A questão aqui é: se a diferença fundamental abarca a totalidade da natureza, que mais se poderia predicar de Deus? Quer dizer, o que há além do ser e do não ser, senão o nada desde o qual Deus criou todas as coisas? “Porque aquele modo que parece constituir-se na privação de substâncias, penso, que de nenhum modo se pode aceitar. Não vejo, pois, como o que absolutamente não é, e não pode ser, e que supera o intelecto pela preeminência de sua existência, possa ser incluído na divisão das coisas” (I, 443CD).

Conhecemos a Deus tanto através do conhecimento, como através da ignorância. D’Ele pode haver compreensão espiritual, ciência, tato, percepção sensível, opinião, imaginação, denominação e todas as demais coisas e, sem embargo, nem será entendido, nem explicado nem nomeado. Não é nenhuma das coisas que existem, nem pode ser conhecido em nenhuma delas. Ele é tudo em todas as coisas (Cor. 15, 28), e nada entre as coisas. A todos é manifesto em todas as coisas e não há quem O conheça em coisa alguma. Com justiça dizemos isto acerca de Deus e com base em tudo o que existe é louvado por unanimidade por tudo aquilo, do qual Ele é sua causa<sup>78</sup>.

No primeiro livro do *Periphyseon*, Eriúgena afirma que: “a essência divina é por si mesma incompreensível, mas unida à criatura intelectual, por um modo admirável, aparece, de modo que ela mesma, quer dizer, a essência divina, aparece unicamente naquela, na criatura intelectual. Pois sua mesma inefável excelência supera toda natureza que participa dela, que nenhuma outra coisa, senão ela mesma se apresenta às inteligências, enquanto que por si mesma, como dissemos, de nenhum modo aparece” (I, 450B).

---

<sup>78</sup> HAAS, Alois. M. p. 14.

#### 4. SOBRE A PARTICIPAÇÃO E CRIAÇÃO NO *PERIPHYSEON*

De acordo com Abbagnano (p. 745), “o conceito de participação provém do termo latino *participatio*; grego *μέθεξις*. Platão não deu muitas definições sobre esse importante conceito da sua filosofia, mas a metafísica medieval a ele recorreu quando precisou distinguir “o ser por essência”, que pertence somente a Deus, do “ser por participação”, que pertence às criaturas; essa distinção garantia a subordinação do ser das coisas ao ser de Deus”. São Tomás de Aquino disse: “Assim, o que tem fogo, mas não é fogo, é afogado (*ignitum*) por participação, também o que tem ser, mas não é o ser, é ente por participação” (*S. Th.*, I, q. 3, a. 4). Mas o amplo uso que esse conceito teve na metafísica tradicional não contribuiu muito para esclarecê-lo, e ele continuou tão indefinido e obscuro quanto em Platão”.

A seguir apresentamos algumas das passagens platônicas onde se discute a noção de participação nas idéias (*Parm.* 132d; 133b; e 141d) e participação do ser no tempo: (*Parm.* 151e *Sof.* 256b; 256d e 256e). Segundo as interpretações tradicionais, a chamada teoria das idéias fundamenta toda a metafísica platônica, conforme se pode observar ao longo dos diálogos. No entanto, de acordo com Oliveira, L. (pp. 27-28), é no *Timeu* que Platão soluciona o problema da participação (*μέθεξις*) nas formas. O mundo sensível existe graças às formas que servem como modelo e das quais os objetos materiais participam. O modelo não é uma forma, mas um conjunto de formas. No que se refere à primeira objeção: se as formas são unas ou múltiplas surge então um novo problema<sup>79</sup>: a relação entre o uno e o múltiplo.

De acordo com a argumentação de Oliveira, L. (p. 27), entendemos que: “as formas são unas, se considerada cada uma em si, mas múltiplas, no sentido de que há a forma do belo, do justo, do verdadeiro, ou seja, formas de coisas diferentes. Referir as formas a um *princípio* unifica-as. Do mesmo modo, referir às formas unifica e justifica o múltiplo sensível. No *Parmênides*, onde se encontram objeções ao modo como a *República*, por exemplo, apresenta as formas e sua relação com as outras coisas, é proposto o seguinte na passagem que inicia em 128e: “e se a contradição do múltiplo sensível se apresentasse na pluralidade inteligível”? “Ao que Sócrates responde”, dizendo que: “é admissível provar que um homem, uma pedra, uma madeira são unos e múltiplos ao mesmo tempo: múltiplos na medida em que cada parte de um homem é

<sup>79</sup> OLIVEIRA L. Cosmogonia e criação no *Timeu*, Theophilos – canoas – vol. 2, n. 2 – jul. /dez. 2002 – p. 23-41.

diferente da outra e unos porque de sete homens Sócrates é um, de maneira que participa da unidade ao mesmo tempo em que participa da multiplicidade”. Todavia, não é admissível a mesma contradição nas formas, pois provar que a unidade é multiplicidade e vice-versa é impossível. E uma forma em si é uma”.

Segundo OLIVEIRA, L. (p. 28), a segunda aporia propõe uma nova questão, que nos conduz ao mundo sensível: o sensível participa de uma forma inteira, ou de parte da forma? (*Parm.* 130b-e)<sup>80</sup>. Ora, se o sensível participasse de uma forma inteira, esta não poderia continuar uma e idêntica em cada um e em todos os objetos que dela participam. Por outro lado, dividindo-se a magnitude em si e fazendo de cada uma das suas partes a causa de todas as coisas grandes, cria-se um absurdo, pois uma grandeza menor do que a grandeza seria a causa do grande. De fato, no *Timeu*, parece que o sensível participa imitando (*μέθεξις/μίμησις*) não a forma simplesmente, mas a natureza da forma. Poderíamos então arriscar uma solução para a aporia dizendo que é possível ao múltiplo participar da unidade sem que esta perca seu caráter de unidade, porque é de sua própria natureza ser uma e, por ser uma, ela não precisa necessariamente dividir-se em muitas coisas para ser participada. Dito de outro modo, a forma é uma ontologicamente, mas múltipla porque há diferentes formas. Lembremos a interpretação do Uno feita por Plotino: o Uno se doa sem perder nada de si. Ele escorre sem jamais se esvaziar. E o sensível é múltiplo como vimos na fala de Sócrates no *Parmênides*. Poder conter em sua natureza a ambigüidade uno/múltiplo faz do sensível um mundo admirável.

Permanecemos na reflexão de OLIVEIRA, L. (pp 28-29), no que se refere a segunda objeção: “relação de *μέθεξις* e *μίμησις*, outro ponto chave, que será visto à luz de uma aporia no *Parmênides*, é a questão da *μέθεξις* e da *μίμησις*. A quinta aporia tenta entender a participação das coisas sensíveis no inteligível como mimese (*Parm.* 132c-133b). As formas são o modelo do sensível, que é entendido como cópia, imagem. E a relação entre ambos é de semelhança. *Parmênides* diz que para explicar a semelhança entre uma forma única e as coisas sensíveis que são cópias, precisamos introduzir uma nova forma, de semelhança, uma forma arquetipo de semelhança que justifique a

---

<sup>80</sup> PLATÃO. *Parmênides*, 130b-e. Trata-se da segunda aporia, dentre as sete do *Parmênides* referentes à chamada teoria das idéias. Aqui veremos apenas a segunda aporia, que dizendo respeito à divisão da *forma*, está diretamente relacionada à relação uno/múltiplo e a quinta, sobre a imitação e a participação. Em última análise, ambas nos interessam devido à relação que se pode estabelecer com a formação do sensível no *Timeu*.

semelhança entre cópia e modelo, a qual nos conduz ao infinito”<sup>81</sup>. Ainda de acordo com OLIVEIRA, L. (pp 28-29), constatamos que não há semelhança do ponto de vista ontológico entre formas e coisa sensível e, nesse sentido, não precisa de outra forma para fundamentar tal relação. Isso permite afirmar que entre formas e coisas sensíveis não há nem pode haver abismo, pois em primeiro lugar não devem ser colocadas no mesmo nível ontológico. Logo, estando em níveis distintos não podem aproximar-se ou separar-se, a não ser do ponto de vista da linguagem, no qual podemos falar em separação, mas de fato, coisas cujo ser difere não têm a possibilidade de ser unidas ou separadas nem por homens, nem por um demiurgo. Podemos, contudo, falar em uma certa união entre formas e sensível, na medida em que as formas interpenetram a matéria, entendida como o material no qual será moldado o mundo. Mas então poderíamos discutir se a relação (*μέθεξις* ou *μίμησις* ou ambas) é total ou parcial.

A idéia de participação em Eriúgena perpassa todo o *Periphyseon* conforme podemos observar nas passagens citadas nesta nota<sup>82</sup> mas, de acordo com Bauchwitz (p. 14), Eriúgena “parte do princípio que as criaturas existem porque participam da natureza divina e dela recebem seu ser, pois fora dela nada existe verdadeiramente. Ou seja, o conceito de participação torna visível à criatura a relação entre as causas primordiais e seus efeitos, que se manifestam apenas na contingência de tempo e lugar visto que as causas subsistem na sabedoria divina e somente tornam-se aparentes através da criatura, o que o irlandês denomina aparições divinas ou teofanias, posto que a unidade invisível só pode ser contemplada indiretamente, através de aparições propriamente”.

O mundo procede de Deus porque é uma participação<sup>83</sup> de Deus, afirma Eriúgena. A participação poderia ser uma simples emanção ou divisão de coisa que já existe, mas nesse caso a seta estaria apontada em direção ao panteísmo. O nosso autor define a participação como atividade, causalidade, criação, ressaltando, entretanto, a dificuldade no determinar a essência desta atividade ou causalidade por evidenciar-se a

---

<sup>81</sup> PLATÃO. Parmênides, 132a-b (Esta nova forma de semelhança conduz à aporia terceira, que traz o famoso exemplo do terceiro homem. Em suma, entre um homem sensível e a forma de homem, deve haver um terceiro termo que os unifique, um terceiro homem, e pela mesma razão se deve introduzir outro homem, o que leva a um regresso ao infinito).

<sup>82</sup> Em todas essas passagens Eriúgena faz referência ao conceito de participação: I, 454. 5; 454.7; 498.39; 501.2; 501.7; 501.11; 506.2; 507.8; 518.16. II, 592.38; 596.15; 616.19; 616.43; 616.45; 617.47; 616.49; 616.51; 617.2; 618.8. III, 619.33; 621.16; 621.23; 622.26; 622.41; 622.47; 623.5; 623.13; 624.27; 624.29; 630.17; 644.25; 646.25; 685.7; 685.11; 703.6; 704.28; 714.18; 729.1; 739.19. IV, 743.28; 757.51; 769.46; 778.17; 778.18; 778.19; 778.21; 813. 41; 819.41; 823.43. V, 911.42; 926.14; 944. 28; 946.19; 1011.48; 1012.29; 1012.31; 1012.34; 1014.10; 1015.18; 1015.50.

<sup>83</sup> II, 592.38; 596.15; 616.19; 616.43; 616.45; 617.47; 616.49; 616.51; 617.2; 618.8.

natureza da relação entre a causa e o efeito, entre o mundo e Deus (III, 631A-631D). “Toda coisa real é também participante (II, 530.8; 567.10; 617.27), ou seja, participa de um outro ou é participado<sup>84</sup>, ou [ambos] o ato de participar, ou participado e participante ao mesmo tempo” (III, 630AD). O ser que se participa (II, 618.48) somente, sem participar de nenhum ser superior e que é o princípio de tudo, é Deus (III, 630B). É evidente que se o Criador é aquele que se participa, a sua essência é aquela que ao participar se participa ao mesmo tempo. Em algumas passagens, Eriúgena substitui a palavra participação por criação, ressaltando que a essência do Criador não é o ser, nem a substância, mas a criatividade, a causalidade, ou seja, o ato, e então se compreende o porquê da afirmação que o Criador criando se cria naturalmente.

Participante somente é a matéria sensível, porque essa é apenas efeito e não causa; desse modo, participantes são apenas os corpos reais, sensíveis, não aqueles simples e invisíveis, isto é, os quatro elementos simples e universais, cuja união dá origem aos corpos sensíveis. Participantes e participados simultaneamente, ou seja, seres que participam do Criador e se participam nas criaturas inferiores são os arquétipos, que são criados e criam (III, 630C). A Participação não é operativa no mais alto nível de realidade porque o Uno não participa em alguma outra coisa, nem é participado diretamente. A participação não é operativa imediatamente na estrutura do ser quando este é entendido como realidade que, na compreensão neoplatônica, é igual à unidade. Participação é o processo pelo qual o que é menor é feito real e torna-se conexo com outras realidades (ambas semelhantes e mais altas); desse modo, os participantes e participados, ou seja, os arquétipos recebem sua realidade intrínseca do que é mais alto.

No terceiro livro Eriúgena afirma: “a participação, porém, não é emanção, porque por participação não se entende o assumir ou o pegar uma parte do todo, mas o *darse* e o *donarse* do primeiro princípio que ordenadamente e por grau se dá e se doa às criaturas” (III, 631D). Em outros termos, a participação não é uma divisão do Uno no múltiplo, mas é uma geração, é o Uno que gera o múltiplo. E como a unidade produz o número não por divisão propriamente, mas por multiplicação, ou seja, por geração, enquanto o Uno gera o outro se faz o outro; assim, neste sentido o Criador se participa, ou seja, se dá e se doa às criaturas. “Entendemos melhor o conceito de participação dizendo que o ser participado é uma pós-essência, ou seja, uma segunda essência; logo,

---

<sup>84</sup> III, 622.31; 622.40; 622.46; 623.7; 623.12; 623.18; 623.23; 623.27; 623.30; 630.3; 630.6; 630.32; 630.41; 631.5.



a participação é a derivação de uma segunda essência primeira ou superior que primeiramente tem o ser”(III, 632A). Confirmamos desse modo o conceito dinâmico da essência divina. Caso se tratasse de emanção, não se produziria segunda essência ou realidade depois da primeira, seria uma só essência; não haveria nem primeiro nem segundo, mas só o Uno, nem se poderia falar de essência que por primeira tem o ser e participa do outro; de modo que o ser da essência segunda não é não-produto, mas produto ( III, 632CD). Eriúgena mantém o mesmo conceito afirmando que as coisas passam da não-existência para a existência pela virtude da bondade divina, e as coisas que não eram, são. O ser, segundo Eriúgena, vem a ser, atua, se realiza; caso se tratasse de emanção panteística, não haveria atuação de ser, o ser seria todo *ab æterno*, nem seria possível o verdadeiro devir. E em seguida pode-se fazer uma outra observação: se as coisas fossem emanções da essência divina já pré-existente, todas as coisas procederiam imediatamente de Deus, porque tudo seria Deus, mas segundo Eriúgena procedem imediatamente do Criador só os arquétipos ou as causas primordiais; as outras coisas criadas das causas primeiras procedem dela só mediamente. Por outro lado, as causas primeiras, se são causa, devem produzir alguma coisa fazendo-se passar do não ser ao ser. Não se deve então confundir a criatura com o Criador, porque uma é criada e o outro é incriado, uma é efeito o outro é causa.

“Deus está acima de todas as coisas e em tudo”, - afirma Eriúgena, “só Ele é a essência de todas as coisas porque só Ele é”. Sendo tudo em tudo, não deixa de ser tudo fora de todas as coisas. Ele é tudo no mundo, tudo ao redor do mundo, tudo na criatura sensível, tudo na criatura inteligível; é tudo ao criar o universo, está todo nas várias partes deste, porque Ele é o todo e a parte e não é nem o todo nem a parte (IV, 749B). O panteísmo é a ausência do dinamismo e da verdadeira causalidade (causalidade aqui entendida como ato) do Criador, visto que, o irlandês insiste continuamente na concepção dinâmica do Criador. Não se pode pensar o pai enquanto tal sem pensá-lo em relação ao filho, igualmente não se pode pensar a causa, o Criador, enquanto tal, sem pensá-Lo em relação com a criatura. Poder-se-ia dizer: para a existência da criatura é necessário o Criador, mas não vice-versa: o Criador basta-se a si mesmo porque há em Si a razão da Sua existência. O mundo é necessário ao Criador como são necessários o ato e a vida criativa. Sendo causa, não pode ser senão causa verdadeira, ou seja, causa em ato; uma causa em potência não é causa, porque a causa é ato, afirma o irlandês demonstrando o conceito fundamental da sua filosofia, ou seja, o conceito dinâmico de Deus. Eriúgena, ao contrário, insiste continuamente na concepção

dinâmica do Criador. É a sua imagem que, interpretada apenas superficialmente, se diz panteísmo: “De uma só fonte, ele diz, emana todo o rio da criação, e este rio se alarga e se alonga através de vários graus e ordens sem nenhuma divisão ou separação, de modo que, a bondade, a essência, a vida, a sabedoria que estão na fonte, correm primeiro nas causas primordiais e depois por esta nos últimos seres inferiores da natureza”<sup>85</sup>. Esta imagem por si só é completa e exprime a teoria emanacionista, mas o irlandês insiste no conceito de causalidade. A fonte não é simplesmente fonte, mas é também causa, porque produz, isto é, gera o que não era o arquétipo, como sua primeira produção, “os arquétipos não são simplesmente água que alaga, ser que se espalha sem aumentar-se e crescer, mas são causa que produz efeito, que faz com que seja o que não era”. Eriúgena se opõe aos filósofos gregos que admitiam a eternidade da matéria, justificando que qualquer coisa que se entenda por matéria prima é também criada por Deus, que fez o mundo da matéria informe, do mesmo modo que fez informe a matéria do nada de tudo (III, 636D).

Em que consiste a participação? A Obra dos seis dias da criação perpassa todo o livro III do *Periphyseon*, e conduz Eriúgena a ressaltar, sobretudo, que o mundo é criado e eterno, era e não era, procede de Deus, mas é distinto de Deus, posto que é o ato criativo que porta consigo uma antinomia que o irlandês tenta resolver e conciliar. O mundo procede de Deus porque é uma participação de Deus. Contudo, é importante observar a etimologia da palavra participação, definindo o seu significado de acordo com o pensamento do irlandês, cuja compreensão define a participação como atividade, causalidade, criação. No entanto, há dificuldade em se determinar a essência desta atividade ou causalidade, em evidenciar-se a natureza da relação entre a causa e o efeito, entre o mundo e Deus. Tudo no sistema eriugeniano é dinamicidade, visto que o princípio da realidade não é o Ser, mas o Ato.

Demonstrar em que consiste a participação no problema da criação é o que pretendemos a partir desta passagem (III, 630B). Eriúgena assume da revelação o conceito de Deus e da criação, mas tenta livrar-se das contradições dos vários elementos da revelação partindo do princípio que o último critério de verdade será sempre a razão, mesmo considerando a opinião dos santos padres (SS. PP.)<sup>86</sup>. Na

---

<sup>85</sup> ALBANESE, Clodomiro. *Il Pensiero di Giovanni Eriugena*. Giuseppe Principato, Messina, 1929, p. 201.

<sup>86</sup> GALEAZZI, Umberto. “*Dio e il Mondo in Giovanni Scoto Eriugena*”. *Revista de Filosofia Neoscolastica* (Milano, Vita e Pensiero), LVII, 1966, fasc. V-VI, p. 630. (Eriúgena refere-se a Dionísio, o [Pseudo] Areopagita, citando-o 54 vezes no *Periphyseon*, a Santo Agostinho citando-o 77 vezes, além de

introdução do *Periphyseon*, o irlandês explica que “pela excelência de sua natureza se diz que *não são* as coisas que não se entendem e não se pode definir” (I, 443B). A criação do nada não se refere às causas primordiais, nem às coisas que dependem delas.

O nada não encontra lugar nem dentro nem fora de Deus. O fato de as coisas terem sido criadas do nada significa apenas que existe um sentido no qual não são: com efeito, as coisas tiveram um princípio no tempo através da geração e antes desta não apareciam nas formas nem nas espécies do mundo sensível. Mas, noutro sentido, são sempre, já que subsistem como causas primordiais no Verbo divino, na qual nunca começam ou deixam de existir (III, 665A).

O nada então, a partir de que são feitas às coisas, é uma pura negação considerando-se o objeto criado, mas é também uma máxima afirmação referindo-se ao sujeito criador, e indica a superessencialidade e a superexistência de Deus *ex quo sunt omnia*. De si mesmo e não do outro Ele traz a potência de criar. Por essa razão Eriúgena chama as coisas de teofania ou aparições divinas (I 450C, III, 633B e V 907A), ressaltando que é a própria Escritura que permite dizer que as coisas são Deus mesmo. Para Eriúgena, Deus existe em todas as coisas e todas as coisas existem n’Ele; o irlandês resalta que é preciso ter esta afirmação sempre presente; enquanto Deus e o mundo são um só ser, uma só natureza, todavia não são iguais, porque um é causa e o outro é efeito.

Falando das causas primordiais, segundo Eriúgena, dever-se-ia necessariamente falar também da causa das causas e lembrar o que já foi dito no primeiro livro, não para repetir apenas, mas para estabelecer a relação entre a causa que cria-se a si mesmo com os outros aspectos ou possibilidades distintas, a saber:

- 1). Que cria e não é criado (*quæ creat et non creatur*);
- 2). Que é criado e cria (*quæ creatur et creat*);
- 3). Que é criado e não cria (*quæ creatur e non creat*);
- 4). Que nem cria nem é criado (*quæ nec creat nec creatur*) (I, 441B - 451C).

No início do segundo livro, Eriúgena diz que esta é uma divisão incomum que tem um significado único e misterioso (II, 523D -524D); propõe-nos, entretanto, a recolher na unidade as quatro espécies da natureza que “coincidem entre si” e afirma que a primeira realidade é Deus como princípio, a quarta Deus como fim. A primeira

natureza é Deus na medida em que Ele não tem princípio, e é a causa principal de tudo o que procede d'Ele. Com efeito, Deus é o princípio, o meio e o fim: é princípio na medida em que d'Ele derivam todas as coisas que participam da essência; é o meio, na medida em que n'Ele e por Ele subsistem e se movem todas as coisas; é o fim, na medida em que todas as coisas se movem para Ele, em busca do repouso do seu movimento e da estabilidade da sua perfeição, enquanto a segunda e a terceira natureza se reduzem a uma só (II, 527C). É importante ressaltar que as causas primordiais e os efeitos contingentes são unificados no mesmo gênero; desse modo, torna-se visível a ambigüidade com que é usada a palavra “criação” (*creatio*) quando aplicada à criatura. Mas é preciso também, segundo o irlandês, unir a criatura ao Criador (II, 528AB). Para Eriúgena, de acordo com Albanese, (p. 190), a ordem lógica coincide com a ordem ontológica. Tratando-se das várias espécies de criatura, deve-se voltar sempre ao Criador. Eriúgena não separa o conhecimento de Deus, nem a natureza nem o conhecimento dos seus arquétipos do próprio Criador.

Na investigação da verdade em torno à natureza universal iniciamos pela natureza que cria e não é criada. A partir desse ponto, Eriúgena nos conduz à seguinte questão: nós não podemos conhecer a natureza criada se primeiro não conhecermos a criadora; não se pode conhecer o efeito se primeiro não se conhece a causa. Isto é evidente também por uma razão objetiva: a realidade em si é mais cognoscível da realidade participada.

A criatura, portanto, diz Eriúgena, não pode ser propriamente conhecida a não ser no seu princípio “o qual imutavelmente e essencialmente é todas as coisas”. A natureza criadora não deve ser considerada como parte da natureza universal, mesmo que esta se mostre em duas partes, uma constituída da natureza incriada e criadora e a outra da natureza criada, como se fossem duas espécies de substâncias diferentes entre si, pois se assim fossem não seriam dependentes nem se poderia explicar a origem de uma a partir da outra; não se deve considerá-las como dois modos de ser ou duas faces da mesma substância. De acordo com Eriúgena, se assim fosse não seria possível o devir. A natureza criadora deve ser considerada como o princípio de toda distinção e divisão, como o princípio onde tem origem a natureza criada, como o centro dinâmico da qual partem os raios rumo à periferia, como o todo implícito que, por força criativa, torna-se explícito, determinando-se na natureza criada. Se o universal é primeiro logicamente e é causa do particular e se a ordem lógica deve ser idêntica à ordem

ontológica, disto segue-se que se deve proceder sempre do geral ao particular<sup>87</sup>. Para Eriúgena, a criatura não existe senão em Deus, não subsiste nem se produz senão por Ele e n'Ele. Falando-se da criação e da verdadeira causalidade de Deus constata-se que o Criador é essencialmente causa, por isso cria, produz o novo.

Na questão da co-eternidade dos arquétipos - que não vamos aprofundar neste texto, o irlandês afirma que não se pode falar de verdadeira e própria eternidade quando se fala de arquétipos, porque primeiro eles *não eram* e depois *são*; alguma coisa de novo é, e esta novidade coincide com o conceito de verdadeira causalidade em Deus. Em Deus não é acidental o criar, visto que o seu Ser e o seu Criar coincidem. Para o irlandês, a criatura não se distingue ontologicamente do Criador, pelo menos na sua parte imutável, ou seja, na sua verdadeira realidade. Segundo Eriúgena, a única realidade é Deus e nada é fora d'Ele. O mundo espaço-temporal, enquanto é se identifica com Deus, que inclui todos os seres enquanto são *ousía*, enquanto verdadeiramente são, são imutavelmente. Podemos perguntar então qual realidade para o nosso autor tem o mundo enquanto é outro de Deus, ou seja, enquanto é no espaço e no tempo. A contraposição entre os dois modos de existência é clara para Eriúgena: “toda criatura enquanto subsiste em sua razão é substância. A coisa mesma enquanto noção verdadeiramente subsiste como tal”<sup>88</sup>. Tentaremos compreender qual realidade têm as coisas não nas razões eternas, ou seja, em Deus, mas enquanto se apresentam no espaço e no tempo.

O mundo assim como se apresenta no espaço e no tempo tem origem para Eriúgena, na causa do pecado original (II, 540AB). Se Adão não tivesse pecado, as coisas múltiplas teriam permanecido no modo espiritual de multiplicidade, não teriam abandonado a sua essência una e simples. Eriúgena atribui um significado específico à palavra multiplicidade neste contexto, ou seja, multiplicidade aqui significa imutabilidade divina. Isto é importante porque nos faz compreender a tese da necessidade da criação que Eriúgena defende. Deus é necessitado de criar, n'Ele o ser e o criar coincidem, mas o que cria não é outro de si ou o que contém o não-ser; Deus infinito seria reconhecido como limitado se no seu criar já não estivesse incluído alguma positividade. Mas Deus, para o irlandês, poderia não criar o mundo necessariamente, todavia o criou, mas em consequência do pecado escolheu fazer o

---

<sup>87</sup> ALBANESE, p. 190.

<sup>88</sup> V, 867B: (...) *Omnis creatura quantum in suis rationibus subsistit ousía est; res ipsae in notionibus suis verius sunt quam in seipsis subsistunt.*

homem retornar à primeira dignidade através da existência terrena.

No quinto livro do *Periphyseon* (V, 914A), Eriúgena discute a consistência ontológica do primeiro homem pecador: é ele diferente (outro) de Deus? Assim sendo, não se entende como pôde pecar. Qual consistência ontológica Eriúgena atribui ao mundo sensível? Sobre este ponto o discurso eriugeniano nem sempre é claro; as suas expressões são vagas e deixam margem a ambigüidades. Tudo aquilo que não é Deus, deriva dele e se mantém sendo na medida em que participa da essência divina. Em todas as coisas criadas há participação do que está acima delas e são participadas pelo que está sob elas. Participação é a distribuição da grandeza divina, pela qual as coisas subsistem; é também a distribuição dos dons divinos, que é a graça, através da qual as coisas subsistentes são adornadas. Diz-se que a criatura tem existência porque participa da essência divina, e que nela tem seu ser. O entendimento de que as coisas, que se apresentam no espaço e no tempo, têm a sua realidade em Deus nos leva a observar o que se segue.

Segundo Anna Penati Bernardini<sup>89</sup> “Um elemento de indúvidosa originalidade é constituído pela teoria da criação, entendida como imediatidade e o ser global do ato criativo. Tal teoria rompe claramente com aqueles modelos especulativos de tipo neoplatônico que na tentativa de explicar o “como” da criação, a origem do múltiplo do Uno, o sensível do inteligível, multiplicam as hipóteses com função mediadora entre o Primeiro Princípio e o mundo. Neste contexto metafísico, que ressalta a radical dependência da criatura do criador, a utilização do conceito platônico de “participação” toma uma conotação totalmente nova. A preferência dada à hipótese de uma criação imediata e global, que, todavia continua enquanto teoria puramente racional, dentro dos limites da conjectura, é perfeitamente coerente com a ausência quase que total, no pensamento de Gregório de Nissa, da doutrina das Idéias. Se às vezes aparece, nunca em âmbito do comentário ao Novo Testamento, o termo (*Idea*), não resulta operante no pensamento de Gregório a referência a um mundo de arquétipos ideais, mesmo que concebidos como pensamentos divinos, para explicar os seres. Ele prefere recorrer à teoria, própria da teologia oriental, das *energheiai* de Deus (operações divinas).

A terminologia platônica relativa às Idéias é freqüentemente usada para

---

<sup>89</sup> Anna Penati Bernardini, introdução a Gregório di Nissa, *Commento al Nuovo Testamento* (Beat., Comm. À 1 Cor 15,28; Comm. À 1 Cor. 6, 18) ed. A. Penati Bernardini. Roma: Coletti 1992; disponível em <[xoomer.virgilio.it/giampib/vita.htm](http://xoomer.virgilio.it/giampib/vita.htm)>, acessado em 14/05/2006.

indicar a natureza divina, indicação de que nunca é definição, e de que o conceito de “arquetipo” e de “imagem” é introduzido para ilustrar a relação entre Deus e o homem. O homem é a única criatura a ser imagem. “Imagem do único arquetipo: Deus”.

Investigando a presença do termo Participação na *Homilia sobre o Prólogo ao Evangelho de São João*<sup>90</sup> constatamos que: a voz espiritual é uma homilia, um discurso, destinado a explicar o texto de uma leitura litúrgica, o prólogo ao Evangelho de São João, provavelmente destinado para a liturgia da missa do dia de Natal. Qual é, todavia, o conteúdo da Homilia? A Homilia começa com um elogio ao evangelista João, o qual comparado com uma águia é visto elevar-se até o mais alto voo da contemplação, até aos arcanos, ou seja, ao princípio de todas as coisas no Verbo e até avistar a distinção superessencial entre Pai e Filho. Porém, voltamos o olhar mais precisamente para o cap. XIII, 290D, que trata da natureza humana como luz participada.

Para Eriúgena, as criaturas existem porque participam da natureza divina e dela recebem seu ser, pois fora dela nada existe verdadeiramente. Eriúgena, comentando uma passagem de Santo Agostinho, diz que “toda criatura, considerada em si mesma é nada, o que se entende como subsistindo nela subsiste ali por participação na verdade criadora” (III, 646B). A criatura participa do ser de Deus, isto é, tudo que a criatura é, é por participação, o que não mantém nenhuma relação de participação, *não é*, enquanto Deus, Causas e efeitos, *são*. A participação mostra a presença de Deus na criatura e a presença da criatura em Deus. Tudo aquilo que não é Deus deriva d’Ele e se mantém sendo na medida em que participa da divina essência. Admitindo que a criatura tem existência porque participa da essência divina, e que nela tem seu ser, então, onde está a criatura, isto é, que significa o “em” que lhe dá subsistência? A resposta a estas perguntas pode ser inferida da leitura da seguinte passagem plotiniana, que trata da Participação em essência (Enéada 6.4.16 [o que significa a “descida” da alma])<sup>91</sup>: ... “Ora, posto que participar daquela natureza não quer dizer que aquela essência se destaque de si por descer aqui em baixo, mas que a essência inferior entra naquela

<sup>90</sup> PRÁSTARO, Anna Maria. Int., tradução e comentário a SCOTO ERIUGENA, Omelia al prologo del vangelo secondo Giovanni. Lecce: Università degli studi di Lecce, 1975/76, pp. 47-48.

<sup>91</sup> PLOTINO, p. 1142 e 1144 (texto grego); p. 1143 e 1145 (trad. Italiana) ... “, é claro que quando aqueles antigos diziam “vir” pretendiam dizer que a “natureza corpórea entra lá em cima” e participa da vida e da alma e não pretendia dizer isso como um vir local, mas como um modo, todo particular, de comunhão. Por isso, o “descer” e entrar em um corpo, assim como nós dizíamos, quer dizer que a alma dá ao corpo alguma coisa de si, mas não se torna sua, e o “dirigir-se para” quer dizer que o corpo não tem mais nenhuma comunhão com a alma”... (tradução nossa).

superior e dela participa”...

João realça talvez mais que seus antecessores, o mistério da pessoa de Jesus, de sua transcendência e de sua preexistência. Por isso ele compreende a paixão e o suplício do crucificado como o início de sua glorificação. Toda leitura de João<sup>92</sup> deve, portanto, levar em conta o caráter sacramental e, sob certos aspectos, simbólico de seu livro; seu simbolismo, inerente ao pensamento hebraico, enraíza-se nos fatos dos quais ele realça o significado teológico e soteriológico. Mais que no sincretismo helenístico ou na gnose oriental, João buscou sua inspiração no legado tradicional do pensamento de Israel, em um momento em que a esperança messiânica parecia ser o único recurso contra o abismo do desamparo que Roma impunha a Jerusalém. Assim, o misticismo joanino teve suas raízes não apenas nos Salmos e nos Profetas, mas também nas preocupações imediatas dos hebreus, num momento de grandes provações.

A teologia de João revela-se no vocabulário que ele emprega para expressar seu pensamento. As palavras que aparecem com maior frequência em seu texto revelam os eixos profundos do universo joanino, estimulado pela irresistível paixão de uma encarnação redentora<sup>93</sup>. “João, portanto, não era somente um homem, mas mais-que-homem<sup>94</sup>, quando ele superou a si mesmo e a todas as coisas que são<sup>95</sup> e, transportado pelo poder inefável da sabedoria e pela mais pura agudeza da mente, entrou no mais além de todas as coisas, no segredo da essência simples em três “substâncias” e de três “substâncias” na essência simples<sup>96</sup>. E de nenhum modo havia sido capaz de ascender a

<sup>92</sup> CHOURAQUI, André, p. 46. O autor segue em linhas gerais o plano dos Evangelhos sinóticos: vocação de Jesus, imersão solene após seu encontro com João; anúncio da mensagem na Galiléia e em Jerusalém; paixão, crucificação e ressurreição. Neste quadro geral, os exegetas esforçam-se para encontrar a chave segundo a qual João organiza sua documentação: alguns descobrem nos doze primeiros capítulos de João sete seções de sete perícopes divididas por sua vez em sete ou quatorze partes; outros dividem o texto em função das seis festas litúrgicas citadas ao longo do relato. Em vez de uma composição em partes claramente distintas, João parece ter adotado uma composição “sinfônica” do tipo que já encontramos no Cântico dos Cânticos. Desconcertados com este tipo de composição – que é, entretanto, tão característica do Gênio oriental. Exegetas esforçam-se em recompor o evangelho de João submetendo-o às exigências de uma lógica ocidental e moderna (Chouraqui, p. 40).

<sup>93</sup> *Homilia* Cap. V – 285D-286a.

<sup>94</sup> PRÁSTARO, Anna Maria. pp. 71-72. Elevando-se João Evangelista além de toda realidade criada, ele superou a si mesmo, à própria humanidade e a todas as coisas criadas: tal é a deificação, ou seja, a ultrapassagem de si mesmo e do criado. Cabe lembrar que o aparecimento de João (Yohanân; “Yah [Deus] agraciou” – cf. João 1, 33, e 3, 28) tem o caráter de uma intervenção divina. João foi enviado diretamente apenas para Israel; mas seu testemunho tem um significado universal “E vós sois testemunhas de que eu disse: Não sou o Messias, mas fui enviado adiante dele”. (Chouraqui, p. 83)

<sup>95</sup> Continua o tema da deificação.

<sup>96</sup> A terminologia latina para falar da Trindade é: *unam substantiam in tribus personis*. A terminologia grega: *μίαν οὐσίαν ἐν τρισὶν ὑποστάσειν*; é esta que Eriúgena traduz: *unam essentiam in tribus substantiis* (Eriúgena traduz literalmente *ὑπό* como *sub*; *στάσις* como *stantia*). Antes de traduzir Máximo e o Pseudo Dionísio, como se vê na *De Predestinação*, Eriúgena falava a propósito do Cristo de duas substância e uma só pessoa (PL. 122, 291D), depois de aproximar-se de Máximo e do Pseudo Dionísio, Eriúgena,



Deus se ele não se houvesse convertido antes em Deus”<sup>97</sup>. No Capítulo XV, 291D, 292A e 292B - Missão de João Batista<sup>98</sup>. “João introduz a João em sua teologia “o profundo chamando o profundo” na voz dos mistérios divinos. João, o Evangelista, narra à história do precursor. Aquele, a quem é dado conhecer o Verbo ao princípio, comemora o outro a quem é dado vir antes que o Verbo se encarnasse. “havia um homem”. Por isso o Evangelista distingue aquele que somente participa na humanidade e que veio antes, do outro, que uniu divindade e humanidade em união compacta e que veio depois”.

Portanto, o precursor de nosso senhor era um ser humano, não Deus, enquanto que o Senhor, de quem ele era o precursor, é por sua vez homem e Deus. O homem precursor foi levado a deus pela graça; quem ele anunciou era Deus por natureza, que aceitou ser humano por humildade e vontade para nossa salvação e redenção. “Havia um homem enviado”. Por quem? Por Deus Verbo que vem antes; porque sua missão era ser o precursor; enviado antes clamando a voz; voz que clama no deserto. O mensageiro prepara a vinda do Senhor. “Cujo nome era João, a quem foi concedido ser o precursor do Rei dos Reis, para a manifestação do Verbo encarnado, e batizar o filho em espírito; testemunho da luz eterna por sua voz e martírio”.

Em contraste com alguns outros escritos do irlandês que não se tornaram largamente conhecidos, sua *Homilia sobre o Prólogo ao Evangelho de S. João* sobrevive em 64 manuscritos (se bem que comumente atribuídos a Orígenes, outro erudito cujos trabalhos foram em larga medida condenados), e foi usada na Espanha e partes da França como uma leitura apropriada para a missa do Natal. É fascinante o fato de que o texto foi traduzido para o médio alto-alemão e incluído numa coleção dominicana do século XV que circulou como um *libellus*, uma coleção de textos variados devotada ao evangelista João<sup>99</sup>. João Evangelista torna-se, assim, o tipo perfeito do místico, e também o perfeito mistagogo, professor do caminho místico. No

---

reporta ao latim literalmente a palavra *ὑπόστασις* por substância, enquanto comumente em latim o termo grego *ὑπόστασις* é traduzido por “pessoa” (THÉRY, “Scot Erigène traducteur de Denys”. *Archivum Latinitatis Maedii Aevi*, 6, 1931: 249, n. 9).

<sup>97</sup> V, 979B, Eriúgena retorna o conceito de *deificatio* (*θεωσις*) na qual se identifica a *contemplatio*, quando alcança um estado elevado. Mais adiante (XV, 19-22), Eriúgena dirá que tal *deificatio* é fruto da graça e não da natureza. É preciso notar que tal noção de *deificatio* completa e específica melhor aquela de *theophania* (PL. 122, 44D).

<sup>98</sup> *Homilia* Cap. XV – 291D-292A e 292B.

<sup>99</sup> NEES, Lawrence. “CYNTHIA HAHN Portrayed on the Heart: Narrative Effect in Pictorial Lives of Saints from the Tenth through the Thirteenth Century” (Resenha de livro). *The Art Bulletin*, março de 2004, disponível em < [www.findarticles.com/p/articles/mi\\_m0422/is\\_1\\_86/ai\\_114244257/pg\\_2](http://www.findarticles.com/p/articles/mi_m0422/is_1_86/ai_114244257/pg_2) >.

Capítulo XIII, 290D e 291A - A natureza humana é luz participada.<sup>100</sup> A contemplação do sentido físico<sup>101</sup> desta palavra do Evangelho conduz à seguinte interpretação: Também se não tivesse pecado, a natureza humana não poderia resplandecer somente com a sua força porque por sua natureza não é luz, mas participa da luz<sup>102</sup>.

Para Dodd, O prólogo [do Evangelho de João] baseia-se na concepção filosófica de duas ordens do ser, distintas não pela sucessão no tempo, mas pela maior ou menor medida da realidade que elas possuem. Existe a ordem da realidade pura, transcendente e eterna, que é o próprio pensamento de Deus, e existe a ordem empírica, que é real apenas enquanto expressão da ordem eterna. O mundo, em vários níveis (...), mostra uma penetração crescente da ordem inferior pela superior, uma crescente dominância da luz sobre as trevas, do ser sobre o não-ser, da verdade sobre o erro<sup>103</sup>.

A culminância dessa penetração, o ponto em que a ordem empírica toca a ordem da realidade pura, é o devir do verbo como carne... “O bem aventurado teólogo João, portanto, voa mais além, não somente do que pode ser pensado e falado, mas também mais além de toda inteligência e significação. Exaltado pelo inefável vôo de seu espírito, mais além de todas as coisas, ele entra no próprio princípio do único princípio de tudo... E começa seu evangelho dizendo: *No princípio era o Verbo*”<sup>104</sup>.

No Capítulo XVI, 292C-D - Testemunho de João Batista.<sup>105</sup> Isto vem em testemunho, e o testemunho fala da luz. Quer dizer, de Cristo. Ouve seu testemunho: “Eis o cordeiro de Deus que quita o pecado do mundo” (Jn, 1, 29). E novamente: “O que vem depois de mim se fez antes de mim”. O que é evidente em Grego: *enprosthén mou*, isto é, foi feito ante mim, ante meus olhos em uma visão profética enquanto que, todavia, estava no interior estéril de minha mãe, eu o vi concebido frente a mim e feito um ser humano no útero da virgem. “*Ele não era a luz, mas foi enviado para dar testemunho da luz*; isto deve ler-se e ser entendido com a seguinte ênfase: Ele não era a luz, senão que foi enviado a dar testemunho da luz. O precursor da luz não era a luz? Por que então se chama luz ardente e estrela da manhã? Era luz ardente, mas não ardia

<sup>100</sup> *Homilia* Cap. XIII 290D – 291A - 291B.

<sup>101</sup> A expressão *physica* tem aqui um sentido um pouco diverso daquele do cap. X, *PL.* 122, 289A-B. Enquanto no X, 289A-B a *theoria physica* era uma especulação que move da natureza, aqui no XIII a *theoria physica* tem como ponto de partida um versículo da Escritura que Eriúgena compreendeu como *in tenebris lucet*. Trata-se do sentido físico da Escritura que Eriúgena desenvolve, depois de ter atentado no final do cap. XII, ao sentido moral. Sobre os sentidos da Escritura, cf. H. de LUBAC, *Exegese médiévale, Les quatre sens de l'Écriture*, Paris, 1959 (t. I); 1961 (t. II, 1); 1964 (t. II, 2).

<sup>102</sup> A noção de participação é também exposta no *Periphyseon* III, 630A-632B.

<sup>103</sup> DODD, C. H. *The Interpretation of the Fourth Gospel*. Cambridge: University Press, 1953. p. 295.

<sup>104</sup> PRÁSTARO, Anna Maria. Cap. I, 283C, p.63.

<sup>105</sup> *Homilia* Cap. XVI – 292A-292B.

com próprio fogo, não brilha com luz própria. Era a estrela da manhã, mas não recebeu a luz de si mesmo. A Graça mesma, a quem anunciava era a que ardia e resplandecia nele. Ele não era a luz, senão participe na luz”...

No Capítulo XIX, 294A<sup>106</sup> (Mundo, aqui, significa natureza humana), Notamos que o santo Evangelista nomeia o mundo quatro vezes. Não obstante, nós devemos compreender que existem três mundos.

1) O primeiro destes mundos na ordem se enche unicamente das substâncias invisíveis e espirituais da hierarquia Angélica. Qualquer um que entre nele possui plena participação na luz verdadeira.

2) O segundo é diretamente oposto ao primeiro, pois se constitui totalmente de naturezas visíveis e corporais. E não obstante ocupe uma posição inferior no universo, o Verbo esteve sempre nele, e por Ele foi feito. É a primeira etapa para esses desejosos de subir à cognição da verdade por meios sensíveis, pelas espécies de coisas visíveis incitam a alma a pensar na cognição de coisas invisíveis.

3) O terceiro mundo é o que como uma razão mediadora, une em si o espiritual superior e o corporal inferior, fazendo destes dois um, e que se entende unicamente no homem, em quem todas as criaturas se reúnem. Pois consiste de corpo e alma. Unindo o corpo deste mundo e a alma de outro mundo, faz um cosmos único... (Mc. 16,15).

No Capítulo XXI, 295B - A encarnação do Verbo, meio para a deificação do homem.<sup>107</sup> *Que nasceu, não do sangue, nem da vontade da carne, nem da vontade do homem, senão de Deus...* A Encarnação do Verbo, magistralmente comentada na *Homilia*, é o momento histórico em que Ele, que é, por natureza, indefinível, une-se ao homem que, por natureza, está sujeito a limites e definições. O Verbo Encarnado, de que se dá testemunho no Evangelho de João, é a manifestação suprema de Deus, de sua revelação plena e completa, sua teofania mais elevada. Essa união ontológica entre as duas naturezas constitui o modelo, a causa primeira e o fim de toda a criação.

Em todas essas passagens da *Homilia*, como podemos observar, é citado o conceito de participação. Eriúgena atribui a este conceito o mesmo princípio adotado posteriormente no *Periphyseon*. Alguns temas fundamentais caracterizam o Evangelho de João e encontram-se ao longo de toda a sua obra.

---

<sup>106</sup> *Homilia* Cap. XIX .

<sup>107</sup> *Homilia* Cap. XXI – 295B.

Conforme Dermot Moran<sup>108</sup>, há diversas passagens onde Eriúgena – seguindo Agostinho e Máximo, o Confessor – equilibra a humanização de Deus (na pessoa de Jesus)<sup>109</sup>, que é o ponto de partida e de chegada de toda a antropoteologia cristã, com a deificação do homem<sup>110</sup>. Esse processo é freqüentemente expresso em termos de o homem se tornar “por graça (*per gratiam*)” o que o homem é “por natureza (*per naturam*)”. O irlandês segue a formulação grega do Concílio de Nicéia e a tradição cristã grega – especificamente a de Máximo, o Confessor – ao distinguir ocasionalmente entre *inhumanatio* (grego: *enanthropesis*) – a relação entre o Filho e a natureza humana - e *incarnatio* (grego: *[en]sárkôsis*) – o devir carne do *verbum/lógos* em Jesus<sup>111</sup>. Eriúgena refere-se a *théôsis* ou deificação da natureza humana no *Periphyseon* (I.449B), e alhures nessa obra, por exemplo: (IV, 743A, IV, 760D), e baseia-se extensivamente em Máximo quanto à opinião de que haverá uma reunificação da natureza humana com a divina (II, 536D e ss). Nos escritos joaninos, encontramos a representação do objetivo da nova vida oferecida em Jesus como uma forma de união com Deus (Jo. 17:21). Na sua *Homilia* Eriúgena escreve: “Da deificação, contudo, digo que o homem e Deus estão unidos na unidade da substância una”<sup>112</sup>. Essa substância única não deve ser confundida, contudo, com a *hyperousía* do Uno: outras passagens joaninas (p. ex., 1 Jo. 4:1-19), ao enfatizar que somente amando a Deus é que nos tornamos semelhantes a Ele, posto ser ele Amor, sugerem que a centelha divina que o homem carrega na alma desde sua criação é o amor (*agápê*), e que somente nulificando em si tudo que não seja esse amor o homem pode alcançar a união com Deus (em 1 Cor. 13, o famoso hino ao amor, Paulo enfatiza que todos os dons espirituais terão um fim, e apenas o amor restará). O modelo da *théôsis* é-nos dado pela figura de João, como aprendemos na *Homilia*, capítulo V, 285D: “João, portanto, não era somente um

<sup>108</sup> MORAN, Dermot. “John Scottus Eriugena”. Em: *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Disponível em: < <http://plato.stanford.edu/entries/scottus-eriukena/> >.

<sup>109</sup> Conforme David Holla[t]z (1646-1713), no *Examen Theologicum Acroamaticum* (Stargardiae Pomeranorum: J. N. Ernst, 1707; reimpr. Darmstadt: Wiss. Buchgesellschaft, 1971), a auto-renúncia “consiste na abdicação do uso completo e ininterrupto da majestade divina, da assunção da forma de um servo, da similitude a outros homens, e da mais humilde obediência” (p. 765). A descrição detalhada do estado de humilhação é dada por Hollaz (p. 766): quatro requisitos [2 a 4 seguindo John Andrew Quenstedt (1617-1688), *Theologia Didactico-Polemica* (1685), v. III, p. 334], devem estar combinados de modo a descrever completamente a auto-renúncia do Cristo: (1) *kenôsis* “interrupção, supressão, restrição” da atividade plena, da constante e universal majestade e excelência divinas, concedidas ao Cristo como homem; (2) *leptis morphês doulou*, a tomada sobre si da condição de servo, pois Jesus foi tratado, vendido e castigado à maneira de um servo; (3) *homoiôsis anthrópon*, similitude às classes mais inferiores e vis dos homens; (4) *tapeinôsis hypotaktike*, a obediência mais humilde.

<sup>110</sup> *Homilia XXIII*, PL 122 296A-C; *Commentarius in Evangelium Iohannis I*, xxiv, PL 122 300A.

<sup>111</sup> *Periphyseon* I.449B; e *Homilia XIX*, PL 122 294C.

<sup>112</sup> PL 122 296C: *Deificationis autem, dico, qua homo et deus in unitatem unius substantiae adunati sunt.*

homem, mas mais-que-homem<sup>113</sup>, quando ele superou a si mesmo e a todas as coisas que são e, transportado pelo poder inefável da sabedoria e pela mais pura agudeza da mente, entrou no mais-além de todas as coisas. [...] E de nenhum modo houvera sido capaz de ascender a Deus se ele não se houvesse convertido antes em Deus<sup>114</sup>”.

A “fusão da teofania com a *théôsis*”<sup>115</sup> promovida por Eriúgena deve ter chocado muitos agostinianos, embora os argumentos do irlandês estivessem fortemente amparados por precursores platonistas e cristãos ortodoxos falantes do grego. Os processos análogos da teofania e *théôsis* ocorreriam, conforme Eriúgena, em três fases<sup>116</sup>, que Willemien Otten sumariza nestes termos:

a primeira fase envolve a transição da mente, que é a natureza humana na sua forma mais pura (i.e., sua capacidade como portadora da imagem divina), a um estado de total compreensão das coisas que estão abaixo de Deus. O estágio seguinte é a transição da *scientia* para a *sapientia*, que é a contemplação da verdade íntima, se bem que na condição em que ela será de fato doada à natureza criada. O estágio final, que diz respeito apenas às mais puras mentes, ocorre quando a mente humana, como o sol, parece se por (*occasus*) no próprio Deus; é o estágio no qual o homem é confrontado com a treva da luz inacessível. Mas a noite então iluminar-se-á como se fosse dia.<sup>117</sup>

Encontra-se manifestamente ausente aqui a insistência agostiniana na Graça como condição única da iluminação. A ênfase na *théôsis* pode parecer um desafio àquelas formas de “pacifismo” cristão que enfatizam a obediência aos mandamentos divinos como condição absoluta para o progresso do homem a Deus, mas a Igreja Ortodoxa Oriental (separada da Igreja Católica após o cisma de 1054) ensina que por graça os cristãos tornar-se-ão tão inteiramente conformados à vontade, propósito e caráter de

<sup>113</sup> PRÁSTARO, Anna Maria. p. 71-72. Elevando-se João Evangelista além de toda realidade criada, ele superou a si mesmo, à própria humanidade e a todas as coisas criadas: tal é a deificação, ou seja, a ultrapassagem de si mesmo e do criado.

<sup>114</sup> Retorna o conceito de *deificatio* (*théôsis*) na qual se identifica a *contemplatio*, quando alcança um estado elevado (P.L. 122, 979B). Mais adiante (XV, 19-22), Eriúgena dirá que tal *deificatio* é fruto da graça e não da natureza. É preciso notar que tal noção de *deificatio* completa e específica melhor aquela de *theophania* (PL 122, 44D).

<sup>115</sup> OTTEN, Willemien. *The Anthropology of Johannes Scottus Eriugena* [ Brill Studies in Intellectual History, v. 20]. Leiden: Brill, 1991, p. 217.

<sup>116</sup> Os hesicastas falavam de três etapas ou estágios no caminho para a união final com Deus: 1) despaixão (*apatheia*), envolvendo o desprendimento em relação aos sentidos e emoções; 2) calma (*hêsychia*), requerendo desprendimento em relação ao intelecto discursivo e à imaginação, e 3) deificação (*théôsis*), implicando em um estado duradouro de união com Deus. Isso guarda alguma semelhança com a seqüência soteriológica de *kénosis/katharsis* (auto-esvaziamento; purificação), *phôtosis* (iluminação) e *théôsis/henôsis* (divinização ou glorificação; unificação), da tradição mística dos cristãos ortodoxos. Algumas das referências comumente dadas são as seguintes: *Katharsis* – Malaq. 3:3, 1 Jo. 1:9; *Phôtosis* – Luc. 24:45, Rom. 12:1-2, 1 Cor. 2: 6-12 e 17; *Theôsis* – Jo. 17, Efés. 2:6, Filip. 3:8 -14, Col. 2:12.

<sup>117</sup> OTTEN, p. 218; grifos nossos.

Deus que eles serão divinizados pela dádiva de Deus. Timothy Ware, um bispo da Igreja Ortodoxa Oriental, escreveu:

são Atanásio [de Alexandria] resumizou o propósito da encarnação dizendo: “Deus tornou-se homem de modo que o homem possa se tornar Deus”<sup>118</sup>. (...) Somos a “prole” de Deus (Atos 17:28), Seus parentes. (...) Nos tornaremos “semelhantes” a Deus, adquiriremos similitude divina. Nas palavras de João Damasceno... adquirir essa similitude é ser deificado, é tornar-se um “segundo deus”, um “deus pela graça”. “Eu digo: sois deuses, e todos vós sois filhos do Altíssimo” (Salmo 81: 6; cf. Jo. 10: 34-35). (...) Esse, segundo o ensinamento da Igreja Ortodoxa, é o objetivo final que cada cristão deve alcançar: tornar-se deus, obter a *théôsis*, “deificação” ou “divinização”. Para a Ortodoxia, nossa salvação e redenção significam nossa deificação. (...) A deificação não é algo selecionado para uns poucos iniciados selecionados, mas é algo destinado a todos. A Igreja Ortodoxa acredita que esse é o objetivo normal de todo cristão sem exceção. Certamente seremos deificados apenas no Último Dia, mas para cada um de nós o processo de divinização deve começar aqui e agora na vida presente.<sup>119</sup>

O que pode parecer absurdo à primeira vista, que o homem caído, pecador, possa se tornar sagrado como Deus é sagrado, foi possibilitado através de Jesus Cristo, que é Deus encarnado. Naturalmente, a afirmação crucial de que Deus é Um estabelece um limite absoluto para a *théôsis* – não é ontologicamente possível, para nenhum ser criado, tornar-se Deus, ou mesmo parte de Deus. Thomas Oden<sup>120</sup> observa que a distinção tradicional entre atributos comunicáveis e não-comunicáveis lança luz sobre como a alma participa da natureza divina: pode haver similitude a Deus por participação dos atributos comunicáveis, como graça, misericórdia e longanimidade – e essa argumentação não foge ao raciocínio aristotélico<sup>121</sup> -, mas não é possível que as criaturas contingentes se tornem infinitas, invisíveis, puro espírito etc. Através da *theôria*, o conhecimento de Deus na pessoa de Jesus Cristo, os seres humanos passaram a poder conhecer e experimentar o que significa ser plenamente humano (a imagem criada de Deus); através de sua comunhão com os homens através do Cristo, Deus como que se compartilha com os humanos, de modo a conformá-los a tudo que Deus é em conhecimento, retidão e sacralidade. A *théôsis* também garante a completa restauração de todas as pessoas (e de toda a criação), em princípio, conforme a

<sup>118</sup> The phrase “God was made man so that man could be made God” (lat. *factus est Deus homo, ut homo fieret Deus*) is found in Greek in St Irenaeus, in St. Athanasius (298-373) in his treatise *De incarnatione* 54, 3 (PG 25, 192B); and, in Latin, in St. Augustine, (e.g., his sermon *In natali Domini* VIII, PL 38: 1009 footnote; and *In natali Domini* XII, PL 39 1997) and elsewhere.

<sup>119</sup> WARE, T. *The Orthodox Church*. Londres: Penguin Books, 1997, p. 21, 219, 231, 236.

<sup>120</sup> ODEN, Thomas C. *Life in the Spirit*. San Francisco: Harper, 1992, p. 208-209.

<sup>121</sup> O homem sofre uma *alloiôsis* ao deificar-se, e embora não adquira realmente uma *homoiôsis theô*, fá-lo potencialmente. Cf. ARISTOTLE, *De Generatione et Corruptione*, trad. C. J. F. Williams. Oxford: Oxford University Press/Clarendon Press, *passim*.

compensação que Irineu chamou de “recapitulação”. Na *théôsis*, a alma individual é como que aumentada a uma plena consciência de Deus, e conhecer e ser são a mesma coisa. Depois que todos nós tivermos sido reconduzidos à unidade divina, não existe mais distinção entre Criador e criação.

Investigamos também o conceito de participação em todo o Tratado Da *Divina Predestinação*. Consideramos importante pesquisar se já na primeira obra do irlandês encontrava-se presente o referido conceito. Eriúgena parte do princípio do que inicialmente deveria ser uma refutação às afirmações de Godescalco, o monge de Orbais, sobre a questão da dupla predestinação, entretanto, no desenvolvimento das refutações surgiram outras questões que conduziram o irlandês a prosseguir a reflexão, culminando na sua primeira obra que embora inconclusa, gerou muita polêmica. Compõe-se de 19 capítulos, nos quais o mestre carolíngio demonstra argumentos tais como: a necessidade, a razão, a livre escolha da vontade, a inapropriada atribuição da presciência divina, o argumento da contrariedade, a predestinação para a felicidade, a inexistência do pecado e da punição e sobre o fogo eterno. Esses argumentos fundamentam-se em três princípios, a saber, a similitude, a contradição e a diferença.

Esses argumentos os quais concernem à centralização da criatura humana na revelação de todas as coisas e a expressão do poder absoluto da liberdade humana e da percepção intelectual igualando o homem a Deus, servem como prolegômenos ao *Periphyseon*, Eriúgena utiliza a dialética para refutar as heréticas afirmações godescalquianas, mas no início da questão da predestinação afirma que não há diferença entre ser e querer em Deus. Para o irlandês, não existe diferença entre ser e ser predestinado. Eriúgena remete a Agostinho, que diz o seguinte<sup>122</sup>:

(...) a divina predestinação é a preparação e a providência antes do início de tudo o que Deus irá fazer. Se nós acreditamos e entendemos que antes do início nada existia exceto Deus, ninguém em sã consciência discordaria que a predestinação de Deus existe antes da criação. A conclusão é que a predestinação de Deus é o próprio Deus e pertence à sua natureza.

Se entendermos que a atemporalidade divina antecede tudo aquilo que Deus irá fazer, e que esse fazer é Deus mesmo, compreendemos que para Eriúgena a vontade

---

<sup>122</sup> *De Praed.* Cap. II, 2, 31-37: *Est enim diuina praedestinatio, ut ait Augustinus, omnium quae deus facturatus est ante saecula praeparatio atque dispositio. Si ergo ante saecula nihil creditur et intelligitur praeter solum deum fuisse, praedestinationem autem dei ante omnem creaturam esse nullus sanus ambigit, colligitur praedestinationem dei ipsum deum esse atque ad natura eius pertinere.*

de Deus e o fazer de Deus são um só. Antes do tempo somente existe Deus. Tudo o que vier antes do existir pertence à natureza divina, embora não de acordo com a sua substância; não obstante, algumas coisas se manifestam substancialmente e outras relativamente. Eriúgena explica a sua posição a Godescalco ilustrando o caso das três pessoas da Trindade: o Pai é chamado Pai em relação ao Filho, o filho é chamado Filho em relação ao Pai, e Senhor enquanto criador. Essa relação não acontece como substância, pois Deus não a tem (I, 463B, 464A). No caso da predestinação há uma semelhança em relação às coisas que são predestinadas. A relação (I, 469D, 470A) se faz entre dois sujeitos de onde o movimento gera-se, e é por isso, que tudo a partir e além de Deus se move. E desta forma está à criatura que passa do não existente para o existente.

Segundo Bauchwitz (pp. 124-5), “uma das características da ignorância divina é que Deus não conhece o mal porque não é algo criado por Ele. Deus é princípio, meio e fim de todo o criado, e nisso consiste a eterna difusão da Bondade divina. Considerando que tudo o que foi criado subsiste eternamente no conhecimento divino, então o que ocorre quando se considera o pecado, quer dizer, como pode sofrer algum castigo aquilo que se origina em Deus? Como diz Eriúgena: “nenhuma natureza pode punir a outra natureza”, isto é, aquilo que Deus criou não pode ser objeto de pena ou castigo. Então como explicar as desditas do pecado? A questão dá lugar à teoria do mal em Eriúgena”. Ainda de acordo com Bauchwitz, (pp. 124-5), para o irlandês: “a existência do mal é a existência do erro, isto é, a alma esquece de si mesma e de seu Criador e ao contrário de dirigir seus esforços em direção ao que é superior, nesta busca infinita que supõe a teofania, se distrai e se regozija com as imagens do sensível. Imagens que, não obstante não sejam verdadeiras, permanecerão guardadas em sua memória, inclusive quando aquelas coisas das quais são imagens deixam de existir”.

O tratado *Da Divina Predestinação* centra-se na refutação aos argumentos de Godescalco, que para Eriúgena eram falaciosos, induziam os fiéis a acreditar na verdade como falsidade. Para o irlandês, tais argumentos obliteram a verdade do que é e sempre deve ser a verdade, que não existe predestinação nem para o bem e nem para o mal. A incontestável astúcia de Eriúgena é demonstrada quando afirma que utilizará não só dos argumentos heréticos de Godescalco como também da ignorância dos homens de Deus pertencentes à Igreja. A razão dessa utilização deve-se não só para demonstrar a ignorância ou os erros de seus raciocínios, mas também para conduzi-los a salvação. Eriúgena faz largo uso das obras de Agostinho para fundamentar os seus



argumentos.

Consideramos importante investigar a primeira obra do irlandês para observarmos a evolução dos conceitos em sua obra magna.

No que se segue falaremos das Considerações finais.

## 5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Pelo exposto no corpo desse trabalho consideramos alguns aspectos importantes a serem postos nessas considerações finais: de acordo com Bauchwitz (p.19), “no início do primeiro livro do Periphyseon, Eriúgena atribui uma definição à natureza tão significativa que anela toda a obra, atribuindo uma relevância necessária à diferença fundamental entre as coisas que são e as coisas que não são. Tal diferença pode ser considerada anterior à própria filosofia por ser a sua própria origem; quer dizer, a filosofia tem origem na diferença fundamental. O irlandês começa sua investigação acerca da natureza a partir dessa diferença por tratar-se do fundamento da filosofia propriamente. Neste sentido, a divisão é o princípio para o pensamento da filosofia e aponta para uma diferença fundamental entre ser e não ser”.

Outra idéia presente na teoria eriúgeniana acerca do conhecimento de Deus é aquela da incompreensibilidade de Deus e de sua cognoscibilidade por meio das criaturas e teofanias. A esta aporia correspondem no homem sua ignorância e seu conhecimento de Deus, e o recurso da afirmação e negação como meio de manifestar este conhecimento paradójico. A operação que Eriúgena chama entendimento tem a função de entender que Deus é a Causa que supera todas as coisas, a que chama razão para conhecer e significar ao Criador por meio das teofanias e dos efeitos criados.

No entanto, de acordo com SILONIS (p. 163), “partimos do entendimento que em Eriúgena se salva um verdadeiro conhecimento de que Deus existe como Causa; este conhecimento não se reduz a um conhecimento do mero feito de que Deus é Causa ou a um conhecimento exclusivamente metafórico, pois podemos dizer que Deus, como Causa ou fonte de todas as perfeições, é o verdadeiro ser, a verdadeira bondade, a verdadeira sabedoria, a verdadeira vida, a verdadeira perfeição”. Ainda com SILONIS (p. 163), entendemos que a teologia negativa, incisivamente ressaltada em Eriúgena, nasce de um profundo entendimento de que Deus supera todas as coisas e tudo o que d’Ele podemos entender, é que certa espécie de agnosticismo é a verdadeira sabedoria.

Creemos que o conhecimento de Deus que se contém na teoria eriugeniana é um conhecimento análogo de Deus. Não queremos dizer que Eriúgena chegou à síntese da analogia, mas que o conhecimento de Deus que o mestre carolíngio vislumbrou em sua teoria é implicitamente um conhecimento análogo, ou que sua teoria está orientada para um conhecimento análogo de Deus. Permanecendo na reflexão de SILONIS (p. 164), “esta orientação aparece no fato de que o irlandês admite uma analogia na ordem ontológica, em função da qual se apresenta o conhecimento de Deus; pois, porque todas as coisas participam do sumo bem “segundo sua própria analogia”, quer dizer, segundo o grau ou proporção correspondente, podemos, pela semelhança das coisas, ascender ao conhecimento de Deus. Pode-se dizer que o motivo pelo qual Eriúgena não descreveu o conhecimento de Deus em termos da analogia na ordem cognoscitiva é que não chegou ao conceito de perfeição transcendente em referência ao qual se possa expressar o conhecimento de Deus. Posto que não possui outros conceitos aos quais devesse referir esse conhecimento, além dos conceitos das perfeições criadas, por isso recorreu à dialética da afirmação e da negação para expressar o conhecimento paradójico de Deus. Creemos que esta dialética corresponde à dialética que implicitamente se contém na analogia e à qual temos que recorrer de uma maneira ou de outra para decifrar o conteúdo e para explicar a função do conceito análogo. Eriúgena nos demonstra que não podemos conhecer acerca de Deus “*quid est*” (o que é), pois não é “*quid*”, e que Deus não é propriamente essência, nem bondade, nem vida, nem verdade, nem sabedoria. Dele, nos diz o irlandês, “*cognoscitur non quid est sed quia est*”. Isso demonstra que o irlandês pensa nas perfeições finitas criadas e, portanto, que carece do conceito de perfeição transcendente”.

Segundo SILONIS (p. 163), “poder-se-ia objetar ao conhecimento de Deus em Eriúgena, visto tratar-se de um conhecimento que se obtém pela fé, com o auxílio da graça e que, portanto, o irlandês não se livra do agnosticismo na ordem filosófica. Podemos admitir, entretanto, que o mestre carolíngio não chegou filosoficamente ao conhecimento de Deus, de seus atributos da criação, sem partir da fé e pretender obter uma inteligência racional dos dados da fé guiada pela mesma fé e pela graça. Por isso em sua obra não se pode fazer uma estrita separação entre teologia e filosofia. Mas devemos dizer que quando o Mestre explica racionalmente os dados que obteve pela fé cria verdadeira especulação e nela encontramos elementos genuinamente filosóficos. Encontramos, por exemplo, uma prova da existência de Deus a partir das criaturas. Eriúgena apresentou o conhecimento de Deus em função de sua síntese ontológica, na

qual concebeu em primeiro lugar a Deus, a Natureza criadora e não criada, e logo as causas primordiais e as demais criaturas como emanando por participação d’Ela e a Ela retornando. Nesta síntese as criaturas são participantes, exemplares, vestígios, imagens ou teofanias de Deus, pelas quais podemos de alguma maneira conhecê-Lo, ainda que Ele, na sua essência e natureza, permaneça desconhecido e incompreensível”.

Retomando o conceito de participação, é a partir dos termos gregos *μεθεξις*, “participação” e *παρουσια*, “parúsia; presença”, que devemos entender o conceito de que Platão se valeu para definir a relação entre as coisas sensíveis e as idéias: “Nada torna bela uma coisa a não ser a presença ou a participação do belo em si mesmo, seja qual for o caminho ou o modo como à presença ou a participação se realiza” (*Féd.*, 100 d). Mais tarde, Platão entendeu a participação como imitação (*Parm.*, 132 d). Platão não deu muitas outras determinações sobre esse importante conceito da sua filosofia, mas os medievais recorreram a ele quando precisaram distinguir “o ser por essência”, pertencendo unicamente a Deus, do “ser por participação”, pertencente às criaturas. Mesmo tendo sido usado amplamente na metafísica tradicional, esse conceito não chegou a ser esclarecido a contento, e manteve para muitos leitores de Platão a imprecisão e a nebulosidade que Aristóteles lhe atribuiu. Eriúgena, como procuramos demonstrar, contribuiu para diminuir a indefinição e a obscuridade desse conceito.

Apoiando-se em sua concepção da relação entre causa e efeito, segundo a qual os efeitos participam da causa e se contêm nesta de alguma maneira, nos disse que todas as coisas subsistem eternamente em Deus, e que Deus se pode significar pelas coisas criadas. Por isso em sua síntese Deus é o ser verdadeiro, a bondade suma e verdadeira, a essência suma e verdadeira, a vida suma e verdadeira, a sabedoria suma e verdadeira. Todos estes são elementos filosóficos que supõem uma reflexão sobre os dados da fé. Eriúgena não se propôs a elaborar uma teoria completa do conhecimento de Deus, mas nos deixou dispersos em sua obra muitos elementos que mais tarde seriam integrados pelos escolásticos na teoria do conhecimento de Deus: este valor se esconde sob a dialética contínua da afirmação e da negação, que parece apontar para um conhecimento que não se pode formular exatamente. No entanto, segundo DO CARMO SILVA (p. 247), constatamos que numerosos estudos têm posto em relevo a importância fundamental da doutrina filosófico-teológica de Eriúgena, tornando a sua obra indispensável para a compreensão subsequente do pensamento medieval dos

séculos XII e seguintes<sup>123</sup> acreditamos que o interesse no estudo da obra eriugeniana, direcionado a conhecer e valorizar o que implicitamente se esconde em suas fórmulas e em sua dialética, pode ser constatado através da bibliografia utilizada neste trabalho onde observamos que o estudo da obra eriugeniana vem crescendo gradativamente o que nos faz compreender que Eriúgena deve ser valorizado pela direção em que se move, não somente pela meta a que chegou. Valorizado a partir deste ponto de vista o irlandês nos oferece um valor interessante, a saber, que assimilou das fontes cristãs uma concepção reta do conhecimento de Deus, sua dialética parece que vai driblando as dificuldades e se dirige para a meta que alcançarão autores posteriores. Neste sentido, Eriúgena não é um fenômeno isolado, mas é um anel que se enlaça com a tradição platônica, com os patrísticos - notadamente os neoplatônicos - e com os escolásticos.

No terceiro livro do *Periphyseon* (III, 628B), o irlandês trata da unificação das causas e dos efeitos na criatura e o princípio e fim de todas as criaturas em Deus, a Analítica evidencia que criador e criatura não são distintos um do outro, mas que podem ser vistos como uma única natureza. A natureza humana serve de imagem para ilustrar o que é próprio de Deus. A idéia fundamental acerca da criação divina é que Deus cria todas as coisas e, na medida em que nada subsiste fora d'Ele, se entende que também Se cria a Si mesmo. A idéia de que existe uma auto-criação divina vem refletida no ser humano quando se considera que ele de certo modo cria-se a si mesmo manifestando-se por e em sua palavra<sup>124</sup>, enquanto permanece silencioso em si mesmo, assim como Deus permanece além de qualquer significação enquanto se manifesta por toda sua criação. “Pois esta Unidade e Trindade, que elude todo intelecto pela infinitude de seu excessivo resplendor, não apareceria em si e por si mesma, se não imprimisse em sua imagem os vestígios de seu conhecimento” (II, 579B). Retornando ao terceiro livro evidenciamos uma passagem que retrata bem a unidade da divisão da natureza onde todas as espécies estão contidas no conceito de Deus como princípio, meio e fim:

---

<sup>123</sup> O relevo dado ao pensamento de Eriúgena no contexto da história da filosofia Medieval por M. DE WULF, *Histoire de la philosophie médiévale*, t. I: *Dés Origines jusqu' à Thomas d'Aquin*, Louvain, 1924; E. GILSON, *La philosophie au moyen Age-Des origenes patristiques à la fin du XIV<sup>o</sup> siècle*, Paris, Payot, 1962; cf. tb. H. BETT, *Johannes Scotus Erigena. A study in mediaval philosophy*, Cambridge, 1925; M. CAPPUYNS, *Jean Scotus Erigène, sa vie, son oeuvre, sa pensée*, Louvain – Paris, 1933 (Bruxelles, anast. 1964).

<sup>124</sup> “Esta unidade encontra expressão na falta de diferenciação entre a palavra e a substância na língua hebraica, e a relação entre a palavra e a substância é a relação entre *néfesh* [a alma] e *guf* [o corpo]” Ephraim Urbach, *The Sages*. Jerusalém: Magnus Press, 1975; cit. Por BLOOM, Harold. “Depois do comentário” Em: *O Livro de J*, interpretado por Harold Bloom a partir da tradução de David Rosemberg, trad. Monique Balbuena. Rio de Janeiro: Imago, 1992, pp. 291-342; p. 295.

primeiro, quando a Natureza divina é vista como criada e criadora, pois cria-Se a Si mesmo nas causas primordiais, e, portanto, cria-Se a Si mesma, isto é, permite mostrar-Se em Suas teofanias, quer emergir dos mais ocultos recessos de Sua natureza, nos quais é desconhecida inclusive de Si mesma, não se conhece a Si mesma em nada porque é infinita e supranatural e supraessencial e além de tudo o que pode ou não ser compreendido; descendendo nos princípios das coisas e, como criando-Se a Si mesma, começa a conhecer a Si mesma em algo; segundo, quando é criada ao descender nos efeitos inferiores, além dos quais não cria nada, e é por isso que Se diz criada e que não cria. Pois não descende além dos efeitos pelo que deve vista somente como criada e que não cria (III, 689AB).

Durante todo o *Periphyseon*, mas sobretudo no terceiro livro (III, 632B), o irlandês trata a questão da excepcionalidade divina enquanto participado por tudo e não participante em nenhuma essência superior. No entanto, Bauchwitz (p. ), justifica do seguinte modo: “Deus pode ser visto como o único que é participado, pois Ele mesmo não participa de nada que lhe seja superior e é participado por todas as coisas. Dois extremos se apresentam aqui: de um lado Deus (que não participa de nada), e do outro os corpos (que somente são participantes, pois nada subsiste neles). Entre estes extremos, entre a unidade que é participada por todos e o corpo que não é participado em absoluto, se encontram aqueles que são participantes e participados ao mesmo tempo, isto é, as causas primordiais, que participam da unidade divina e que são participadas por seus efeitos. Eriúgena retoma o termo grego *metousía*, pelo qual se entende que participação nomeia a derivação desde uma essência superior em uma *secunda essentia*, o modo pelo qual Deus se mostra em todas as coisas que existem e se manifestam com seus efeitos” Assim participação se entende de todas as coisas e denota o modo pelo qual Deus chama à existência toda a sua obra: “A inefável harmonia da ordem natural, na qual todas as coisas se unificam em concórdia ou amizade ou paz ou como se possa significar a unificação de todas as coisas” (III, 632B).

A respeito da questão do Nada, podemos dizer que, em sua *Teologia Mística*, o [Pseudo -] Dionísio clareia o pensamento do Nada de Deus, de modo que a negação – Deus é nada (= Nada) assinala a inacessibilidade de Deus com toda claridade:

todavia mais acima, na ascensão, dizemos (da Causa Universal) que não é alma nem espírito; não se lhe atribui nem imaginação, nem opinião, nem razão ou pensamento; nem se pode equiparar com a razão e o pensamento, nem pode ser dita nem pensada. Não é número, nem ordem; nem magnitude, nem pequenez, nem igualdade, nem desigualdade, nem semelhança, nem dessemelhança. Não tem lugar fixo, nem se move, nem repousa. Não se lhe pode atribuir potência, nem é idêntica com a potência, nem com a luz. Nem está viva, nem é idêntica com a vida, nem

com a luz. Não é Ser, nem eternidade, nem tempo, nem pode ser compreendida nem conhecida pelo pensamento, nem pode ser equiparada com a verdade, nem com o poder, nem com a sabedoria. Não é nem Uno, nem unidade, nem divindade, nem bondade; tampouco é espírito no sentido em que entendemos esta expressão, nem pode ser equiparada com o fato de ser filho, nem com o de ser pai, nem com nenhuma outra coisa, nem com nenhum outro ser do qual possamos possuir conhecimento. Não pertence nem ao âmbito do que não existe nem ao do que existe. Ultrapassa qualquer determinação, denominação e conhecimento. Não pode ser equiparada nem às trevas nem à luz, nem ao erro nem a verdade. Não podemos lhe atribuir nem deixar de atribuir nada<sup>125</sup>.

Segundo Alois Haas<sup>126</sup>, está claro que todas estas explicações se fundamentam nas afirmações de Proclo acerca do Uno, que é designado por ele “como o Nada de tudo”, o que se fundamenta a si mesmo e se preserva em seu próprio ser. “As negações mostram, justamente, o que em si mesmo não é e dão assim um indício de sua alteridade ou de sua diferença, de seu ser supra-essencial e com isso de sua “transcendência” frente a qualquer ente particular e ser em absoluto”<sup>127</sup>.

Nas seguintes passagens do terceiro livro da sua obra magna (III, 678D; 679A; 681BC), Eriúgena diz que o *nihilum*, o Nada do qual Deus cria sua própria natureza, é Deus mesmo, e que Ele, no entanto, que cria todo o demais, se cria a si mesmo (III, 689AB). Este tema, que não somente produziu uma fascinação própria na mística cristã, mas também no âmbito islâmico e judeu, se mesclou com a especulação apofática relativa a Deus e chegou ao século XIV também no âmbito das línguas vulgares. Encontramos a explicação teórica expressa num manual místico, a *Theologia deutschc*, do seguinte modo:

o fragmento ou o imperfeito é o que tomou ou há de tomar sua origem do perfeito ou provém d’Ele, exatamente como um brilho ou resplendor flui do sol ou de uma luz, e aparece como algo, seja este ou o outro, e se chama criatura. E de todos esses fragmentos nenhum é o perfeito. Tampouco o perfeito é algum desses fragmentos. Os fragmentos podem ser compreendidos, conhecidos e ditos. O perfeito é, para todas as criaturas, desconhecido, incompreensível e indizível, visto que são criaturas. Por isso, ao perfeito se chama “Nada”, pois não é nenhum desses<sup>128</sup>.

Toda a fragmentação e toda a imperfeição só existem porquanto participam do Absoluto-perfeito, e suas limitações ou defeitos, que decorrem do afastamento em

---

<sup>125</sup> HAAS, Alois. M. p. 18.

<sup>126</sup> HAAS, Alois. M. p. 16.

<sup>127</sup> Werner Beierwaltes, “Dionysius Areopagites-ein christlicher Proklos?”, em Theo Kobusch e Burkhard Mojsisch (eds.), *Platon in der abendlandischen Geistesgeschichte. Neue Forschungen zum Platonismus*. Darmstadt, 1997, pp. 71-100.

<sup>128</sup> HAAS, Alois. M. p. 17.

relação a esse Absoluto, desaparecem por completo quando a parte se reúne ao Todo, e a imperfeição se faz perfeita, *perfecta*, realizada, completa. O mistério da participação se resolveria na tensão entre o Ator, o ato e o processo, entre o Ser, a entificação e os entes? Após essa compreensão nos propomos a dar continuidade a esta investigação em outro momento, dado a necessidade de concluir esta fase da investigação. Escolhemos uma das passagens mais significativas a esse respeito citada por Eriúgena logo no primeiro livro de sua obra magna trata-se de uma metáfora de Máximo, o Confessor muito reveladora da participação:

Assim como o ar iluminado pelo sol não parece ser outra coisa que luz, não porque perca sua natureza, mas porque de tal modo prevalece à luz nele que ele mesmo é tomado por luz, assim a natureza humana unida a Deus em tudo se diz que é Deus, não porque deixe de ser natureza, mas porque de tal modo recebe participação da divindade que nela só parece estar Deus. Igualmente, se a luz desaparece o ar é escuro, enquanto que a luz do sol se subsiste isolada, não é perceptível por nenhum sentido corporal. Mas assim que a luz se mistura com o ar, começa a aparecer imediatamente. Aquilo que em si mesmo é imperceptível para os sentidos, assim que se mistura com o ar pode ser apreendido por eles (I, 450A).

Para Eriúgena, a imagem do ar iluminado, que é ar e aparece como luz, mostra a plenitude do ser humano. Assim como a luz não é percebida senão por meio do ar, a inefável natureza divina só se mostra por meio da criatura. “Por isso se entende que a essência divina é por si mesma incompreensível, mas unida à criatura intelectual, por um modo admirável, aparece, de modo que ela mesma, quer dizer, a essência divina, aparece unicamente naquela, na criatura intelectual. Pois sua mesma inefável excelência supera toda natureza que participa dela, que nenhuma outra coisa, senão ela mesma se apresenta às inteligências, enquanto que: por si mesma, de nenhum modo aparece” (I, 450B).

Concluimos essa última etapa da presente investigação citando ao mestre na afirmação que se segue: “se unes a criatura ao criador entendes, pois que nele nada é distinto a ele, senão ele mesmo que somente verdadeiramente é – pois nada fora dele é chamado realmente essencial, já que todas as coisas que são não são nada distintas senão que são na medida em que elas são a participação nele, quem unicamente subsiste por si mesmo – por que negarás que criador e criatura são Um?” (III, 628B).

**O Universo não é uma idéia minha.**

A minha idéia do Universo é que é uma idéia minha.

**A noite não anoitece pelos meus olhos,**

A minha idéia da noite é que anoitece por meus olhos.

**Fora de eu pensar e de haver quaisquer pensamentos**

A noite anoitece concretamente

**E o fulgor das estrelas existe como se tivesse peso.**

Fernando Pessoa



## Fontes Primárias:

DIONÍSIO AREOPAGITA. *Teologia Mística* Versão do grego e estudo complementar de Mário Santiago de Carvalho. *Mediaevalia* [Porto], 10, 1996.

FORTUNY, Francisco José. *Periphyseon De Divisione naturae*. Livro I, Barcelona: Orbis, 1984.

JEAUNEAU, E. *Homélie sur le prologue de Jean*. *Sources Chrétiennes* n. 151, Paris, 1969.

ERIGENA, Johannes Scotus. *Periphyseon. The Division of Nature*, trad. I. I. Sheldon-Williams, revisada por John J. O'MEARA. Montreal: Bellarmin, 1987.

SHELDON-WILLIAMS, I.P. *Periphyseon*. Liber Primus, vol. VII. Dublin: The Dublin Institute for Advanced Studies, 1978. Liber Secundus, vol. IX, 1983. Liber Tertius, vol. XI, 1981. Liber Quartus, vol. XIII, 1995.

## Estudos sobre Eriúgena

ALONSO, José, L. C. “Pecado y existência. Notas sobre el pensamiento de Escoto Eriúgena”. *Revista Española de Filosofía Medieval* (Universidad de Córdoba), 3, 1996: 159-171.

ALONSO, José, L. C. “La inquisitio veritatis en Escoto Eriugena” (Extrato de tese de doutoramento), Salamanca, 1988.

ALONSO, Joaquim, M. “Teofanía y visión beata en Escoto Erigena”, *Revista Española de Teología*, 10, 1950: 361-89, e 11, 1951: 255-281.

ALLARD, G. H. (org.) *Jean Scot Écrivain (Actes do IV Colloque International Montréal, 1983)*, Paris, 1986.

ALLARD, G. H. “Jean Scot et l'ordinateur: le traitement syntaxique du Periphyseon”, em: *From Augustine to Eriugena* (Martin/Richmond, 1991), 1-12.

ALLARD, G. H. “The Primacy of Existence in Eriugena”, em: O'Meara (org), *Neoplatonism and Christian Thought*, 1982, 89-96.

ARMSTRONG, A. H. “Apophatic-Kataphatic Tensions in Religious Thought from the Third to the Sixth Century A.D.: A background for Augustine and Eriugena”, em: *From Augustine to Eriugena* (Martin/Richmond, 1991), 12-21.

BAUCHWITZ, Oscar. *A Caminho do Silêncio*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2003.

\_\_\_\_\_. “El conocimiento de la ignorancia” según Eriúgena in: *Averroes y los averroismos*, (Actas del III Congreso de Filosofía Medieval), Zaragoza, 1999, 417-430.

BEIERWALTES, Werner. *Begriff und Metaphor, Vorträge des VII. Internationalen*

*Eriugena-Colloquiums*, Heidelberg, 1990.

BEIERWALTES, Werner. *Eriugena redivivus, Vorträge des V. Internationalen Eriugena-Colloquiums*, Heidelberg, 1987.

BEIERWALTES, Werner. "Language and its object" Allard, *Jean Scot Écrivain*, 1986, 209-228.

BEIERWALTES, Werner. "Negatio Affirmatio or the World as Metaphor". *Dionysius* 1, 1977: 127-159.

BEIERWALTES, Werner. "I fondamenti del suo pensiero" trad. Enrico Peroli. Milão: Vita e pensiero, 1998.

BONAFEDE, Giulio. "Presencia de San Agustín en Escoto Eriúgena". *Augustinus*, 16, 1971, 263-286.

CAPPUYNS, Maieul. *Jean Scot Erigène: Sa vie, son oeuvre, sa pensée*. Bruxelles: Culture et Civilisation, 1969.

DIETRICH, P. / DUCLOW, Donald. "Virgins in Paradise: Deification and Exegesis in Periphyseon V". Em: *Jean Scot Écrivain* (Allard, 1986), 29-49.

DO CARMO SILVA, C. H. "O Pensamento da diferença no *De Divisione Naturae* de Escoto Eriúgena", *Didaskalia* [Lisboa], 3 (2), 1973: 247-303.

DUCLOW, Donald. "Divine Nothingness and Self-Creation in John Scottus Eriugena", *Journal of Religion* 57, 1977, 109-23.

\_\_\_\_\_. "Nature as Speech and Book in John Scottus Eriugena". *Mediaevalia* 3, 1977: 131-140.

GALEAZZI, Umberto. "Dio e Mondo in Giovanni Scoto Eriugena". *Rivista di Filosofia Neo-scolastica*, 58, 1966: 629-652.

GENEST, Jeremiah. "John Scotus Eriugena – Life and Works", em: [www.granta.demon.co.uk/arssm/jg/eriugena.html](http://www.granta.demon.co.uk/arssm/jg/eriugena.html), acessado em 26/08/99.

GERSH, Stephen. *From Iamblichus to Eriugena. An Investigation of the Prehistory and Evolution of the Pseudo-Dionisian Tradition*. Leiden: J. Brill, 1978.

GERSH, Stephen. "The Structure of the Return in Eriugena's *Periphyseon*". Em: Beirwaltes, *Begriff und Metaphor*, (1990), p. 108-125.

GRACIA, Jorge, J. E. "Ontological Characterisation of the Relation Between Man and Created Nature in Eriugena". *Journal of the History of Philosophy*, 16, 1978: 155-166.

GREGORY, Tullio. "Notte sulla dottrina delle teofania in Giovanni Scoto Eriugena". *Studi Medievali*, 4, 1963: 75-91.

HADLEY, D. W. "Eriugena Against Metaphysical Dualism". *Dionysius*, 19, 2001: 137-158.

HERREN, Michael. "The commentary on Martianus attributed to John Scottus: its Hiberno-Latin Background", em: Allard, *Jean Scot Écrivain* 1986, 265-286.

HERREN, Michael. "Johannes Scottus Poeta", em: Martin/Richmond *From Augustine to Eriugena*, 1991, 92-106.

JEAUNEAU, Edouard. "The Neoplatonic themes of *Processio* and *Reditus* in Eriugena". *Dionysius*, 15, 1991: 3-29.

JEAUNEAU, Edouard. "Le Symbolisme de la mer chez Jean Scot Erigène", em: *Études érigéniennes, Études Augustiniennes*, Paris, 1987, 385-392.

JEAUNEAU, Edouard. "Jean Scot et l'ironie", em: Allard *Jean Scot Écrivain*, 1986, 13-28.

MARTELLO, Concetto. *Simbolismo e Neoplatonismo in Giovanni Scoto Eriugena. Symbolon* [Catania], 5, 1986.

MARTIN, F. X., RICHMOND, J. A. *From Augustine to Eriugena. Essays on Neoplatonism and Christianity in honor of John O'Meara*, Washington: Catholic U. Press, 1991.

MC GINN, Bernard. "The Negative element in the anthropology of John the Scot" em: Roques, *Jean Scot Érigène et l'histoire de la philosophie*, 1977, 315-326.

MC EVOY, James. "Metaphors of Light and Metaphysics of Light in Eriugena", em: Beirwaltes, *Begriff und Metapho*, 1990, 149-167.

MORAN, Dermot. "The Philosophy of John Scottus Eriugena" – A study of idealism in the middle ages". Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1989.

MORAN, Dermot. "John Scottus Eriugena. Em: *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2004, disponível em < [plato.stanford.edu/entries/scottus-eriugena/](http://plato.stanford.edu/entries/scottus-eriugena/)>

M. RENÉ ROQUES, *L'univers dionysien*. Paris, 1954.

O'MEARA, Dominic, J. "The Concept of Nature in John Scottus Eriugena (De divisione naturae Book I)", em: *The Structure of Being and the Search for the God (Variorum collected studies series, XIX)*, Leiden: Brill. 1981, 126-145.

O'MEARA, Dominic, J. "The Problem of Speaking about God in John Scottus Eriugena", em: *The Structure of Being and the Search for the God* in: Ute-Renate Blumenthal (ed.) *Carolingian Essays: Andrew W. Mellon Lectures in Early Christian Studies (Variorum collected studies series, XXII)*. Washington, D. C.: The Catholic University of America Press,., 1983, 151-167.

O'MEARA, John, J., LUDWIG Bieler. *The mind of Eriugena (Papers of a Colloquium, Dublin, 1970)*. Dublin: Irish University Press, 1973.

O'MEARA, John, J. "Translating Eriugena", em: Allard, *Jean Scot Écrivain*, 1986, 115-28.

OTTEN, Willemien. "The Anthropology of Johannes Scottus Eriugena" (Brill's Studies in Intellectual History, 20). Leiden: Brill, 1991.

PIEMONTE, Gustavo. "Notas sobre la Creatio de Nihilo em Juan Escoto Eriúgena". *Sapientia*, 23, 1968, 37-58.

PIEMONTE, Gustavo. "Image et contenu intelligibile dans la conception érigénienne de la 'diffusio Dei', em: Beierwaltes, *Begriff und Metaphor*, 1990, 80-94.

PIEMONTE, Gustavo. "L'expression 'quae sunt et quae non sun': Jean Scot et Marius Victorinus", em: Allard, *Jean Scot Écrivain*, 1986, 81-114.

\_\_\_\_\_. "Juan Escoto y La Tradicion Gnostica en el Judaismo". *Sapientia*, 23, 1968: 115-132.

PRÁSTARO, Anna Maria. "Int., trad., comento a SCOTO ERIUGENA, Omelia al prologo del vangelo secondo Giovanni". Lecce: Università degli studi di Lecce, 1975/76.

RICCATI, Carlo. '*Processio*' et '*Explicatio*' La doctrine de la création chez Jean Scot et Nicolas de Cues. Napoli: Bibliopolis/Ist. Italiano per gli studi filosofici, 1983.

RINI, Rodolfo. "Dio come 'essentia omnium' nel pensiero di G. Scoto Eriugena". *Rivista di filosofia neo-scolastica*, 62, 1970: 104-132.

ROQUES, R (ed.). *Jean Scot Èrigène et l'histoire de la philosophie (Colloque International du Centre National e la Recherche Scientifique, Lyon, 1975)*. Paris: Eds. du CNRS, 1977.

ROQUES, R. *Contemplation, Êxtase et Ténèbre chez le pseudo-Denys*, in *Dictionnaire de Spiritualité*, t. 2. (1952), 1885-1911.

STOCK, Brian. "Intelligo me esse: Eriugena's Cogito" em: Roques, *Jean Scot Erigène et l'histoire de la philosophie*, 1977, 327-335.

STOCK, Brian. "The Philosophical Anthropology of Joannes Scottus Eriugena". *Harvard Theological Review*, 60, 1967, 1-57.

SILONIS, Rafael, L. "Paradojas del conocimiento de Dios en Escoto Erigena". *Pensamiento*, 23, 1967: 21-49.

\_\_\_\_\_. "Sentido y valor del conocimiento de Dios em Escoto Erigena". *Pensamiento*, 23, 1967: 140 -151.

WOHLMAN, Avital. *L'Homme, Le Monde Sensible et le Péché dans la philosophie de*

*Jean Erigéne*. Paris: J. Vrin, 1987.

## Obras de Referência

ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*, Martins Fontes, São Paulo, 1998, p. 745.

AUGUSTINUS, Aurelius. “Tratado sobre el Evangelio de San Juan” (tomo XIV das “Obras”), ed. bilingüe, preparada pelo Padre Fr. Vicente Rabanal, Madri: BAC, 1957.

\_\_\_\_\_. “Tratado sobre la Santíssima Trinidad” (tomo V das “Obras”), ed. bilingüe, trad., introdução e notas pelo Padre Luiz Arias, Madrid: BAC. 1956,

\_\_\_\_\_. *A Cidade de Deus: contra os pagãos*. Parte I, 5<sup>a</sup>. ed. trad. J. Oliveira Santos e A. Ambrósio de Pina, Petrópolis, RJ: Vozes, 2001. Coleção Pensamento Humano.

ARISTOTLE. “Categories on interpretation prior analytics”, trad. por Harold P. Cook. H. Trendennick. Cambridge: Harvard University, 1983.

CHOURAQUI, André (ed. e trad.). *A Bíblia. Iohanân (O Evangelho Segundo João)*, trad. Leneide Duarte e Leila Duarte. Rio de Janeiro: Imago, 1992.

DEMPF, Alois. “Metafísica de la Edad Media”, 2 vols. trad. José Pérez Riesco. Madri: Gredos, 1957.

HUISMAN, Denis. *Dicionário dos filósofos*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

HEERS, Jacques. “História Medieval”, 2<sup>a</sup> ed., trad. Tereza Aline Pereira Queiroz. Rio de Janeiro: DIFEL, 1977.

PLATÃO. *Parmênides*. John Burnet, tradução, apresentação e notas de Maura Iglesias e Fernando Rodrigues. Rio de Janeiro: PUC-RJ/Loyola, 2003.

\_\_\_\_\_. *A República*. Tradução de Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1993.

\_\_\_\_\_. *Timeu e Crítias ou a Atlântida*, tradução, introdução e notas de Noberto de Paula Lima. São Paulo: Hemus, s/d.

PLATO. *Phaedo*, trad. Benjamin Jowett. Em: *Works*. Chicago/Londres/Toronto/Genebra/Sydney/ Tóquio: Encyclopædia Britannica, 1952, pp. 220-251.

PLOTINO. *Enneadi*, ed. bilingüe, prep. por Giuseppe Faggin. Milão: Bompiani, 2000.

REALE, G., ed. da “Metafísica” de Aristóteles, vol. II - Texto grego com a tradução ao lado, trad. em português por M. Perine. São Paulo: Loyola, 2002.

\_\_\_\_\_, ed. da “Metafísica” de Aristóteles, vol. III.- Sumário e comentários, trad. em

português por M. Perine. São Paulo: Loyola, 2002.

VAN DEN DAELE, A. *Indices pseudo-Dionysiani*. Louvain: Bibliothèque de l'Université, 1941.

### **Outros Estudos**

DODD, C. H. *The Interpretation of the Fourth Gospel*. Cambridge: University Press, 1953.

GUTHRIE, W. K. C. Os Sofistas. Trad. João Resende Costa, São Paulo: Paulos, 1995.

HAAS, Alois. M. “La nada de Dios y sua imágenes explosivas”, trad. do alemão por V. Cirlot e Amador Vega. *Er, Revista de Filosofia* (Barcelona), 1998, 13-34.

H. de LUBAC, *Exegese médiévale, Les quatre sens de l'Écriture*, Paris, 1959 (t. I); 1961 (t. II, 1); 1964 (t. II, 2).

JASPERS, Karl. “La fe filosófica ante la revelación”, trad. Gonzalo Díaz y Díaz. Madri: Gredos, 1968.

NEES, Lawrence. “CYNTHIA HAHN Portrayed on the Heart: Narrative Effect in Pictorial Lives of Saints from the Tenth through the Thirteenth Century” (Resenha de livro). *The Art Bulletin*, março de 2004, disponível em <  
www.findarticles.com/p/articles/mi\_m0422/is\_1\_86/ai\_114244257/pg\_2 >.

OLIVEIRA, Loraine. “Cosmogonia e criação no *Timeu*”. *Theophilos*, 2, (2), jul./dez. 2002: 23-41.

O'MEARA, Dominic, J. *Neoplatonism and Christian Thought*. Albany: Suny Press, 1982.

REALE, Giovanni. “Para uma Nova Interpretação de Platão”, trad. M. Perine. São Paulo: Loyola, 1997.

THÉRY, “Scot Erigène traducteur de Denys”. *Archivum Latinitatis Maedii Aevi*, 6, 1931: 249, n. 9.

VEGA, Amador. *El fruto de la nada*. Madri: Siruela, 1998.