

ARTIGOS

NEGATIVIDADE E INDEFINIBILIDADE DA REALIDADE HUMANA: CONTRIBUIÇÕES DO PENSAMENTO DE ERÍGENA E MESTRE ECKHART À ANTROPOLOGIA CONTEMPORÂNEA

NEGATIVITY AND INDEFINIBILITY OF HUMAN REALITY:
CONTRIBUTIONS OF THE THOUGHT OF ERIGINA AND MASTER
ECKHART TO CONTEMPORARY ANTHROPOLOGY

Pedro Calixto¹

בְּרֵאשִׁית בְּרָא אֱלֹהִים²

וַיְבָרֵא אֱלֹהִים אֶת הָאָדָם בְּצַלְמוֹ בְּצֶלֶם אֱלֹהִים בָּרָא אֹתוֹ³

Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ Λόγος
καὶ ὁ Λόγος ἦν πρὸς τὸν Θεόν
καὶ Θεὸς ἦν ὁ Λόγος⁴.

Quia dicitur Ioh. 1:
“in principio erat verbum,
Et verbum era apud deum,
Et deus erat verbum’.
Non autem dixit evangelista:
‘in principio erat ens et deus erat ens’⁵.

¹ Doutor pela Universidade de Paris Sorbonne e Universidade de São Paulo. Pós-doutor pela Universidade de São Paulo. Ex-professor da Universitas Catholicas Parisiensis – PUC – Paris. Professor na Universidade Federal de Juiz de Fora. Pesquisador junto ao CEPAME – Universidade de São Paulo. Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/0104971775700240>. E-mail: pedro.calixto@ufjf.br

² Bíblia Hebraica, Gênesis, I, 1: tradução livre: “Elohim criou no Princípio”. Disponível em: <https://www.hebraico.pro.br/r/bibliainterlinear/texto.asp?g=1,2&s=GENESIS&p=1#versiculo1>. Acesso em: 21 jan. 2021.

³ Bíblia Hebraica, Gênesis, I, 27, tradução livre: “E criou Elohim o ser humano a sua imagem, à sua imagem Elohim o criou”. Disponível em: <https://www.hebraico.pro.br/r/bibliainterlinear/texto.asp?g=1,2&s=GENESIS&p=1#versiculo1>. Acesso em: 21 jan. 2021.

⁴ JOÃO, I, 1, tradução livre: “No Princípio era o Verbo e o Verbo estava junto de Deus e o Verbo era Deus”.

⁵ MESTRE ECKHART. *Questio Parisiensis, I: Utrum in deo sit idem esse et intelligere*, § 4, In: Idem. *Maitre Eckhart à Paris*. Paris: PUF, 1984, p. 179: Tradução inédita do autor: “Pois é dito em João I, 1: ‘no princípio era o verbo, o verbo estava junto de Deus e o

RESUMO

O que distinguiria o ser humano dos animais? Seria uma determinação genérica e específica? A racionalidade ou uma outra? Como herança da filosofia cartesiana, assistimos a uma tentativa de definição do humano a partir da noção de consciência. Permanece, no entanto, uma questão: se se pode compreender metaforicamente a consciência como o pano de fundo a partir do qual uma imagem de algo ou uma imagem de si aparecem, seria a realidade humana uma dentre as coisas? Sartre, ao afirmar que a realidade humana carrega em si o nada, que ela não é o ser em si, mas o ser pelo qual o nada vem ao mundo, nos convida a pensar a natureza humana como núcleo chamado a *realizar* sentido de mundo. Com efeito, a natureza humana parece ser habitada de uma dimensão infinita e indefinível. Pensá-la como infinitas possibilidades de manifestação foi uma constante filosófica do movimento de cunho neoplatônico durante toda Idade Média. Da impossibilidade radical de reificação de Deus que defende essa corrente de pensamento, segue-se uma impossível reificação da própria humanidade. Essa posição teológica tem consequências antropológicas profundas. Com efeito, na tradição judaico-cristã prevalece uma tentativa de compreensão do homem a partir do conceito de *imago Dei* (imagem de Deus). O mundo como teofania, manifestação do invisível, finitização do infinito, afirmação da negação, exige, paradoxalmente, uma não reificação da humanidade. A teologia negativa demanda, como correlato, uma antropologia negativa, na qual a impossibilidade de definir o ser humano não se encontra nos limites da nossa racionalidade e sim, mais profundamente, no caráter infinito da natureza humana: criado à imagem de Deus, o homem não é uma coisa; criado à imagem do infinito, o homem é o infinito chamado a se auto revelar como cosmos, como mundo de significações.

Palavras-chave: Natureza humana. *Imago Dei*. Nada. Infinito. Teofania. Antropofania.

verbo era Deus'. Pois, o evangelista não disse: 'no princípio era o ente e Deus era ente'".

ABSTRACT

What would distinguish humans from animals? Would it be a generic and specific determination? Rationality or something else? As a legacy of Cartesian philosophy, we witness an attempt to define the human from the notion of consciousness. However, a question remains: if one can metaphorically understand consciousness as the background from which an image of something or an image of oneself appears, is human reality one of things? Sartre, by stating that human reality carries nothingness within itself, that it is not being in itself, but the being through which nothingness comes into the world, invites us to think about human nature as a nucleus called to realize the meaning of the world. Indeed, human nature seems to be inhabited in an infinite and indefinable dimension. Thinking about it as infinite possibilities of manifestation was a philosophical constant of the Neoplatonic movement throughout the Middle Ages. From the radical impossibility of the reification of God that this current of thought defends, follows an impossible reification of humanity itself. This theological position has profound anthropological consequences. Indeed, in the Judeo-Christian tradition there prevails an attempt to understand man from the concept of *imago Dei* (image of God). The world as theophany, manifestation of the invisible, finitization of the infinite, affirmation of negation, paradoxically demands a non-reification of humanity. Negative theology demands, as a correlate, a negative anthropology, in which the impossibility of defining the human being does not lie within the limits of our rationality but, more profoundly, in the infinite character of human nature: created in the image of God, man is not a thing; created in the image of the infinite, man is the infinite called to reveal itself as a cosmos, as a world of meanings.

Keywords: Human nature. *Imago Dei*. Anything. Infinite. Theophany. Anthropophany.

INTRODUÇÃO

Na verdade, ninguém até hoje, nem mesmo os maiores pensadores, conseguiu definir de modo definitivo o que seja o humano. Ensaios de determinação da essência da humanidade não faltaram. Mas todos, absolutamente todos, não passaram de meros ensaios. De fato, existe uma distância infinita, ou melhor, um abismo, entre os discursos sobre o que seja o humano e o que, de fato, ele pode vir a ser⁶. E é essa discrepância inevitável entre a modalidade do real, descrita em profundidade pelos filósofos, e a modalidade do possível, cujo horizonte foge a toda possibilidade de apreensão, o que decreta, inevitavelmente, o fracasso da empreitada definitiva.

Na presente investigação, abordaremos primeiramente as razões de tal fracasso. Em seguida, resgataremos a pertinência e a fertilidade do pensamento filosófico medieval no que concerne essa problemática. Dois grandes pensadores serão, aqui, objeto do questionamento: João Escoto Erígena e Mestre Eckhart.

1 I - PARTE: AS APORIAS DAS TENTATIVAS CLÁSSICAS DE DEFINIÇÃO DO SER HUMANO

Dentre as definições mais notórias prevaleceu, na história da filosofia, a famosa definição do ser humano enquanto animal racional, na qual o termo 'animal' exerce a função de gênero e a racionalidade, enquanto universal, exerce a função de diferenciação específica. Porém, tal definição não resiste nem mesmo a uma análise mais aprofundada da definição do ser humano dentro do contexto aristotélico, *A Política*⁷, no qual ela surgiu. Com efeito, nessa sua obra Aristóteles submete a definição *zôon lógon échon*, isto é, animal que possui o *lógos* (discurso, razão, ciência...), a outra definição, ainda mais específica, de ser humano enquanto animal político (*zôonpolitikôn*)⁸. Tal gesto

⁶ Cf. CASSIRER, E. **Antropologia filosófica**: ensaio sobre o homem. Tradução: V. F. de Queiroz. São Paulo: Mestre Jou, 1972.

⁷ Cf. ARISTÓTELES. **Política**. Tradução: A. Campelo Amaral e C. Gomes. Lisboa: Vega, 1998, I, 1.

⁸ Ibidem.

significa, primeiramente, que o humano possui o logos por ser, de fato, um animal político. Dito de outra maneira, o que define o ser humano não é tanto a racionalidade ou capacidade de julgar e sim a necessidade de usar o *lógos* na determinação de uma vida com os outros.

Cabe realçar que no interior dessa definição já preexiste um elemento de indeterminação inerente à natureza humana. Segundo Aristóteles, o homem é um ser político justamente pelo fato de não ter preestabelecidas as regras sociais na quais ele é chamado a viver. As modalidades de existência sociais, no caso do ser humano, não são predeterminadas pela natureza como é o caso dos animais meramente sociais. A *Política* inaugura o que nós chamamos de filosofia prática no sentido de que a política não se realiza na *Pólis* sob a tutela da filosofia teórica, mas sim do político prudente contrariamente ao que havia estabelecido Platão em sua obra *República*⁹. Com efeito, se para Platão, o filósofo deveria assumir a administração da *Pólis*, é porque existe, segundo ele, a possibilidade de um conhecimento perfeito do que é e, conseqüentemente, do que deve ser o homem. Assim sendo, o filósofo, apto a atingir o conhecimento do eterno e perfeito, é o único que pode assumir essa empreitada de maneira bem-sucedida. A originalidade de Aristóteles está justamente no fato de introduzir, no âmago do existir propriamente humano, um elemento de indeterminação que é a contingência. É sintomático o fato de se discutir até hoje sobre qual a melhor modalidade de governo segundo Aristóteles, pois, para ele, essa questão é simplesmente desprovida de sentido, uma vez que não existe regra absoluta do viver humano no interior de uma dada sociedade. Aristóteles se distancia da concepção de filósofo rei, suscetível de decisões políticas (*euboulia*), possuindo um saber perfeito reservado aos raros indivíduos capazes de se fixar por objeto “a cidade como totalidade, tanto sua organização interna, quanto nas suas relações com outras cidades”¹⁰, em função de um projeto que tenderia a definir o homem como animal propriamente racional. Essa identificação do sábio e do político pressupõe que esse possui a ciência da justiça enquanto

⁹ PLATÃO. **República**. Bauru: Edipro, 2020, 473 c.

¹⁰ *Ibidem*, 428 b-c.

conhecimento necessário à prática política conforme determina Platão em sua obra *Górgias* (459 d). Com efeito, a ciência política exige que o sábio mantenha os olhos fixos na ideia de bem. É por essa razão que ele deve possuir a ciência suprema. Portanto, a grande novidade do pensamento aristotélico, no que se refere às coisas humanas, está justamente no fato de ele ter introduzido a indeterminação e a contingência como elementos essenciais da natureza humana e do seu existir com os outros. Portanto, quando a questão filosófica implica o ser humano, nós devemos deixar o campo propriamente científico e entrar no domínio do contingente no qual o saber e a ciência cedem à prudência.

Existe, então, para Aristóteles, uma especificidade das coisas humanas: a filosofia das coisas humanas¹¹: toda ciência tem um objeto determinado, mas o saber do humano pressupõe a integração de uma indeterminação essencial. Consequentemente, afirmar que o homem é um animal racional significa, como afirma expressamente Aristóteles, que ele é chamado a se autodeterminar por meio de um movimento dialógico-discursivo com os outros no interior da *Pólis*.

Nesse sentido, podemos afirmar que, quando Rousseau, em sua obra intitulada *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*¹², contesta a racionalidade como diferença específica do gênero humano, ele parece menos contradizer Aristóteles do que aderir a sua intuição profunda, segundo a qual existe, no caso do ser humano, uma indeterminação latente. Com efeito, quando Rousseau contesta que a racionalidade seja uma determinação específica do ser humano, definindo-a como capacidade de associar ideias, ele busca, na realidade, introduzir dois elementos novos de sua antropologia, a saber: a liberdade e a perfectibilidade. Todo animal tem ideias, uma vez que ele possui sensações das quais elas derivam sob forma de representações; todo animal consegue, até certo ponto, associar essas ideias, o que, segundo Rousseau, só poderia ser obra da razão. Segue-se daí uma consequência de grande amplitude: a

¹¹ Cf. ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Bauru: Martin Claret, 2015, X, 1181 b 15.

¹² Cf. ROUSSEAU. *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*. Paris: Nathan, 1998, p. 60ss.

racionalidade não pode constituir a diferença específica que determina o ser humano no interior da própria animalidade, uma vez que se trata apenas de uma diferença quantitativa e, logo, não essencial entre o homem e os outros animais. Rousseau faz referência à tese de Montaigne¹³, segundo a qual podem existir condutas humanas mais irracionais do que aquelas que nós encontramos entre os outros animais. Se o requisito da definição humana fosse a racionalidade, nós cairíamos no absurdo de afirmar que existem animais mais humanos que a própria humanidade.

O que, então, distinguiria o ser humano dos animais? Seria outra determinação específica? Com efeito, ao introduzir a liberdade e a perfectibilidade como diferenças específicas, Rousseau repete o gesto aristotélico introduzindo, no âmago do humano e do mundo das coisas humanas, um elemento de contingência e de indeterminação essenciais. De fato, a natureza comanda todo animal por meio de leis preestabelecidas; cedendo às pressões da natureza, o animal obedece; no entanto, o homem, por sua vez, mesmo imerso na natureza em razão de sua corporeidade, sofrendo a mesma pressão que os outros animais, possui em si a capacidade de aquiescer ou resistir. E isso, a tal ponto, que se a medicina é capaz de explicar os mecanismos dos sentidos e da formação das ideias, ela se encontra, no entanto, incapaz de explicar mecanicamente os atos puramente espirituais inerentes à alma humana no seu exercício do querer e do escolher. Esta indeterminação inerente é o que gera, segundo Rousseau, uma segunda característica essencialmente humana: a perfectibilidade¹⁴. A perfectibilidade é, segundo ele, uma faculdade; mais do que isso, ela é a faculdade das faculdades, pois ela age e desenvolve todas as outras potencialidades ou faculdades da alma humana. Ademais, afirmar a respeito do humano que ele é perfectível significa, nessa perspectiva, nos fazer admitir que nós somos seres essencialmente inacabados, imperfeitos. Em outras palavras, a perfeição, ou seja, a de-finição, o acabamento constitui horizontes e

¹³ Cf. MONTAIGNE, Michel de. **Les Essais**. Paris: Abel L'Angelier, 1595, I, XLII: "*De l'inégalité qui est entre nous*".

¹⁴ Cf. ROUSSEAU. **Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes**. Paris: Nathan, 1998, p. 61.

apenas horizontes em direção dos quais o humano tende. Trata-se, então, de uma faculdade distintiva, mas que não define propriamente o que é o ser humano. Ser humano significa, então, ser chamado à autoprodução de sua própria identidade no exercício da liberdade.

Mais recentemente como herança da filosofia cartesiana, assistimos a uma tentativa de definição do humano a partir da noção de consciência. Com efeito, não é o pensar ou, mais especificamente, o pensamento racional que nos distinguiria dos outros animais e *sim o pensar consciente*. Ao afirmar que o animal não pensa, Descartes entende que o animal não possui pensamento consciente. O famoso *cogito* é o ponto de partida de uma tentativa inusitada em redefinir o pensar propriamente humano. Aprofundemos, pois, esse aspecto da filosofia cartesiana.

Com efeito, a proposição “*cogito ergo sum*” (penso, logo existo) precede uma interrogação sobre o que, de fato, seja essa coisa que pensa e que, em consequência, existe. “Eu penso, afirma Descartes, que o pensamento é um predicado que me pertence: somente ele não pode ser desligado de mim. Eu penso, eu existo, isso é certeza”¹⁵.

Esse excerto mostra que a empreitada cartesiana se insere numa busca de redefinição do que seja de fato o ser humano. Com efeito, num gesto, que parece retomar a tradição do homem como único animal pensante, Descartes afirma que o pensamento é um predicado que pertence à natureza humana. Ora, o próprio de um predicado que pertence a algo que dele não pode ser desligado, é um predicado essencial, isto é, um predicado que o define. Nesse sentido, o pensar é aquilo que, por excelência, define o ser humano. Mas o que significa de fato pensar? Seria pensar, nesse contexto, simplesmente representar ou associar representações? Uma passagem essencial de sua obra *Princípios* esclarece: “Pelo nome ‘pensamento’ eu entendo tudo aquilo que se encontra em nós de tal maneira que nós sejamos conscientes e, isso, na medida em que nós somos conscientes”¹⁶.

¹⁵ DESCARTES. **Meditações Metafísicas**. São Paulo: Martins Fontes, 2005, II, §§ 1-9, Da natureza do espírito humano.

¹⁶ DESCARTES. **Princípios da filosofia**. Lisboa: Edições 70, 1988, 1.9.

Elementos importantes se destacam dessas citações: nota-se, primeiramente, que estamos diante de um gesto que reduz o pensar ao pensar consciente. O homem é uma coisa que pensa, isto é, que afirma, que nega, que quer, que não quer, mas isso somente na medida em que ele se sabe querendo, pensando, negando. Em seguida, o pensar consciente é um atributo inseparável, isto é, um atributo essencial que distingue o ser humano dos outros animais. Em suma, pensar significa saber que se pensa (*cum-scientia*), saber acompanhado de saber. Em sua *Resposta sobre a Segunda meditação*, V, § 4, Descartes responde às objeções daqueles que contestam que o pensamento consciente possa definir o ser humano pelo fato de que nosso pensar parece ser marcado de momentos de intermitência da consciência. Como explicar a convicção que nos percorre de que a alma humana possui momentos de inconsciência, uma vez que o pensamento consciente é um atributo essencial, inseparável da natureza humana? Segundo Descartes, nada é pensado durante o sono sem que nós sejamos conscientes *no momento* em que pensamos. Porém, a maior parte do tempo nós esquecemos. Nesse sentido, a intermitência da consciência constitui a ilusão gerada pelas falhas ou limites da memória como explica Descartes em sua *Epístola a Arnauld, de 29 de julho de 1648*¹⁷.

Segundo Descartes, a simples percepção e as marcas deixadas no cérebro pelas coisas que nós observamos não são suficientes para que haja lembrança de algo. A lembrança pressupõe vários elementos que se dão no tempo e que não são necessariamente conectados. Para que haja lembrança, várias etapas são necessárias: a) sensação; b) percepção; c) marca preservada na memória; d) rememoração; e) reconhecimento. No entanto, esses processos podem existir independentemente. Assim se explica a ilusão do desfalecimento da consciência. Essa análise permite Descartes reiterar a tese da omnipresença da consciência. Em suma, o gesto cartesiano em busca da natureza humana passa pela redução da alma ao pensamento e, sobretudo, do pensamento à consciência.

Com o pensamento cartesiano e sua retomada por Husserl, Sartre e Bergson, a antropologia atingiu as especificidades do que seja de fato o ser

¹⁷ DESCARTES. *Oeuvres philosophiques*. Paris: Classiques Garnier, 1988.

humano: ser humano significa, antes de tudo e, mais fundamentalmente, consciência. No entanto, a fenomenologia ainda se esforça em definir o que de fato é ou pode vir a ser um ser consciente. Bergson e Sartre enfatizaram em suas investigações antropológicas o fato de que a consciência abre ao humano possíveis eventualidades de existir e, conseqüentemente, faz do homem um ser propriamente livre.

Em o *Ser e o nada* Sartre retoma o espinhoso problema da relação da consciência e do mundo, designados por ele pelos sintagmas “*por si*” e “*em si*”. A consciência, diz Sartre, retomando Husserl, é essencialmente relacional, pois a intencionalidade a define. Toda existência consciente existe como consciência de existir¹⁸. Nesse sentido, a consciência que se tem de si mesmo (a consciência mediata ou reflexiva) é segunda e, logo, produzida com relação à consciência imediata (consciência do mundo). Mas, o que é essa consciência que pode ser consciência de si ou consciência de algo? A resposta sartriana surpreende. Em sua psicologia, o fundamento ontológico que produz o mundo enquanto unidade de significação é a consciência. Mas isso não significa que a consciência constitui o ser. Sartre recusa o idealismo. Porém, ele recusa também um realismo, porque, segundo ele, o ser não age sobre a consciência. Então, o que é o homem e o mundo para que a relação entre eles seja possível? Dado que toda consciência é consciência de alguma coisa, ela não coincide jamais consigo mesma. Contrariamente ao ser ao “*em si*”, a consciência é essencialmente e absolutamente “*por si*”.

Pode-se compreender metafóricamente a consciência como o pano de fundo a partir do qual uma imagem de algo ou uma imagem de si aparecem. Mas a consciência não é algo, ela é nada, nada de ente. É no secretar da negação e do nada que se encontram os fundamentos de sua liberdade. Ser nada não significa nada ser. Ser nada significa ser condição de possibilidade de um mundo de significações. A realidade humana carrega em si o nada, ela não é o ser em si, ele é o ser pelo qual o nada vem ao mundo: “Por esse nada que eu sou, eu tenho que realizar o sentido

¹⁸ SARTRE, J.-P. Uma ideia fundamental da fenomenologia de Husserl. Tradução: Ricardo Leon. VEREDAS FAVIP, Caruaru, v. 2, n. 1, pp. 102-107, jan./jun. 2005.

do mundo e de minha essência: disso eu decido, sozinho, injustificável e sem excusas”¹⁹.

A consciência introduz a necessidade para o ser humano de constantemente se auto fundar. Com efeito, o “por si” se dá um fundamento, se fazendo, se produzindo, se escolhendo em função do mundo que o envolve na sua facticidade. A consciência não escolhe ser, ela escolhe o que ela vai ser. Em outras palavras, o que caracteriza mais profundamente a realidade humana não é em ser algo, mas em carecer ser algo. A carência de definição nos define. O ser humano é um ser incompleto, pois ele deve constantemente forjar, se forjar, transcendendo a si mesmo em direção de suas possibilidades.

Fica, então, a árdua questão: como obedecer a injunção de Marco Aurélio quando ele diz para “não atribuir ao homem nenhuma daquelas coisas que não lhe cabem como homem”²⁰ dado que aparentemente ele nada possui em próprio, devendo apropriar-se daquilo que lhe pode ser?

Uma primeira conclusão se impõe nessa investigação: um dos traços característicos da antropologia é que, diferentemente das outras ciências, ao investigar a natureza do ser humano, ela não deve se posicionar como uma busca filosófica que tenderia por meio de um desenvolvimento histórico em direção de uma aproximação, de maneira lenta, mas contínua, da característica suscetível de definir o que significaria o ser humano. O pensamento filosófico que porta sobre a realidade humana deve investigar sobre os fundamentos filosóficos dessa indefinibilidade constitutiva da natureza humana.

Com efeito, a natureza humana parece ser habitada de uma dimensão infinita. Pensá-la como infinitas possibilidades de manifestação foi uma constante filosófica do movimento de cunho neoplatônico durante toda Idade Média.

¹⁹ SARTRE. *L'être et le néant*. Paris: Gallimard, 1943, pp. 57 - 60.

²⁰ Marcus Aurelius, *Ad se ipsum*, V, 15; Cf. HAINES, C. R. **The communings with Himself of Marcus Aurelius Antoninus**. Cambridge: Massachussets, Harvard University, 1916. (Loeb Classical Library).

2 II - PARTE: TEOFANIA E ANTROPOFANIA NO PENSAMENTO DE JOÃO ESCOTO ERÍGENA

Essa longa busca de pensar o humano como infinito se conclui na Idade Média com o pensamento de Nicolau de Cusa²¹ que assume o essencial da tese erigeniana e eckhartiana da incognoscibilidade do Deus infinito e de sua manifestação ao humano por meio da quiddidade das coisas. A razão pela qual todo conhecimento é uma conjectura a respeito do real é que o nosso espírito se encontra na impossibilidade de uma definição adequada de Deus e de si mesmo. Não existe conhecimento humano certo, pois a quiddidade das coisas que determinam as suas essências verdadeiras é inacessível. “A precisão da verdade é inatingível. Em consequência, toda afirmação humana sobre a realidade é uma conjectura”²².

Com efeito, a tese defendida no *De coniecturis*, redigido em 1444, logo depois da *Douta Ignorância*, é que toda ciência constitui uma conjectura, isto é, um objeto do espírito humano. Se o homem não pode conhecer as coisas na sua essência, é que o ato de conhecer que tende a estabelecer a afirmação como modelo ideal de discurso está inteiramente condicionado pela negatividade que representa a alteridade.

A consciência do caráter fundador e intransponível dessa alteridade permite ao pensamento neoplatônico medieval elaborar uma semântica da linguagem e do conhecimento que rompe com a identidade suposta entre coisa e conhecimento.

Do ponto de vista antropológico, o interesse desse gesto está justamente em fazer do humano, sujeito do conhecimento, o núcleo fundador e produtor de suas próprias conjecturas, isto é, de tudo que lhe aparece, inclusive de si mesmo para si mesmo: *Consequens est omnem humanam veri positivam assertionem esse coniecturam*²³. Donde vem essa impossível reificação do humano? Qual seu fundamento metafísico?

²¹ Cf. CASSIRER, E. **Indivíduo e cosmos na filosofia do renascimento**. Tradução: J. Azenha Jr. e M. E. Viaro. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

²² NIKOLAUS VON CUSA. **De Coniecturis**; Lipsiae: Editions F. Meiner, 1932, **Opera Omnia**, t. III. Tradução inédita do autor.

²³ Idem.

A grande novidade que introduz o neoplatonismo no campo da metafísica consiste no fato de pensar o princípio radical de todas as coisas a partir da simplicidade radical que, enquanto fundamento, transcende a própria entidade. Isso significa que o princípio radical *daquilo que é* deve ser buscado *naquilo que não é*²⁴. A esse respeito, o neoplatonismo medieval foi profundamente marcado por um autor do Renascimento Carolíngio do século IX: João Escoto Erígena (c.a. 810 – 876)²⁵.

Em sua obra prima *Periphyseon* Erígena afirma que tudo que aparece é uma manifestação de Deus a humanidade. A “essência” divina está em aparecer. O mundo em sua totalidade é uma manifestação fenomênica finita da divindade infinita²⁶. Nessa perspectiva, a totalidade do real deve ser pensada como fenômeno.

No entanto, o aparecimento não se dá a partir de um núcleo quiditativo, visto que Deus não é uma dentre as outras coisas, mas sim a fonte radical e invisível donde toda visibilidade tem sua origem.

Convém de notar, que a *teofania* pode, praticamente, ser interpretada como *Theophania*, isto é, como aparição de Deus ou iluminação de Deus; se é verdade que *tudo aquilo que aparece* luz e é derivado do verbo *phainô*, isto é, eu luzo ou eu apareço²⁷.

²⁴ Cf. CALIXTO, P. Hénologie et Langage Apophantique na la Pensée de Plotin. **Revista de Ética e Filosofia Política**, Juiz de Fora, v. 2, n. 21, Dez. 2018. DOI: <https://doi.org/10.34019/2448-2137.2018.17858>.

²⁵ João Escoto Erígena (em latim: *Johannes Scotus Eriugena*), filósofo de origem irlandesa, é o grande representante do Renascimento Carolíngio. Ele se ilustrou pela tradução de obras de cunho neoplatônico do grego ao latim principalmente Dionísio Areopagita, Gregório de Níssa e Máximo o Confessor.

²⁶ João Escoto ERÍGENA, **Periphyseon**, livro 1, 446 D ; I. P. Sheldon-Williams, Dublin, Institute for Advanced Studies, 1983, Tradução inédita do autor: “Não é apenas a essência divina, que conota a palavra Deus mas esse modo segundo qual Deus se mostra a criatura intelectual e racional, que e frequentemente chamado Deus pela escritura santa. Os gregos, tem costume de chamar esse modo de uma teofania, isto é, uma aparição de Deus”. Ver a esse respeito, FALQUE, E. **Dieu, la chair et l'autre**. Paris: PUF, 2008.

²⁷ ERÍGENA, J. E. Expositiones in Ierarchiam caelestem, IV, 17; In: **Archives d'histoire doctrinale et littéraire au Moyen Âge**, 18 (1950 – 1951), pp. 271,27-30: *Et notandum est quod theophania potest interpretari quasi THEOYPHANIA, hoc est dei apparitio vel dei illuminatio; omne siquidem quod apparet lucet ; et a verbo PHAINÔ, id est luceo vel appareo, derivatur*. Tradução inédita do autor.

Se *ser* significa *aparecer* e se Deus infinito não é nada de ôntico e, portanto, não coincide com sua aparência, logo, toda fenomenalidade, toda essencialidade, deve ser pensada como manifestação do inaparente²⁸.

Eis, então, a razão pela qual, desde a abertura do *Periphyseon*, João Escoto afirma que a divisão principal e fundamental de todas as coisas se dá entre *aquelas que são* (*ea quae sunt*) e *aquelas que não são* (*ea quae non sunt*). Ele opta por designar essa *máxima extensão* que engloba o ser e o não ser pelo termo de natureza ou, em grego, *Physis*. O adágio da criação *ex Nihilo* (a partir do nada) é interpretado aqui como *ex Deo* (a partir de Deus). Deus não é concebido como ente ou entidade transcendendo os entes criados e sim como nada por excelência: “A causa suprema, permanece perfeitamente transcendente a toda privação, porque ela se situa além de toda posição, seja negativa, seja afirmativa”²⁹.

Se apoiando sobre essa afirmação de Dionísio Areopagita referente à impossibilidade de conceber Deus, o absoluto, o infinito, como sendo uma posição paralela a todas as outras, Escoto Erígena tem a audácia de afirmar que Deus, o qual transcende toda a finitude, não pode ser pensado por meio da modalidade ôntica³⁰:

Quando nós dizemos que Deus é, nós não queremos dizer, no entanto, que Deus é segundo uma determinada modalidade [...]. Pois, Deus escapa a compreensão de toda razão e de todo intelecto; e quando nós predicamos de Deus o ser, nós não queremos dizer, no entanto, que o próprio Deus seja ser: pois, o ser procede de Deus (*ex ipso enim esse*), mas Deus em si mesmo não é ser (*sit non ipsum esse*)³¹.

²⁸ CALIXTO, P. Le néant dans la pensée de Jean Scot Erigène. In: LAURENT, J.; ROMANO, C. (Eds.). **Le Néant: Contribution à l’histoire du non-être dans la philosophie occidentale**. Paris: PUF, 2006, pp. 215-232.

²⁹ AREOPAGITA, D. **Teologia mística**, V.1048 A, In: GANDILLAC, M. **Oeuvres complètes du pseudo-Denys L’aréopagite**. Paris: Aubier, 1943, pp. 183-184.

³⁰ Cf. FOUSSARD, J.-C. Non apparentis apparitio: le théophanisme de Jean Scot Érigène. In: FOUSSARD, J.-C. **Face de Dieu et théophanies, Cahiers de l’Université Saint-Jean de Jérusalem**. Paris, 1986, n. 12, pp. 120-148.

³¹ João Escoto Erígena, **Periphyseon**, I, 482 A-B, ibidem.

O *não ser*, nesse caso, não designa nenhum tipo de privação ou de carência, mas sim a excelência da origem radical de todas as coisas que não pode ser pensada como coisa: Deus criou todos os existentes a partir do nada.

Segue-se, então, uma impossibilidade radical de reificação de Deus e, conseqüentemente, como veremos, uma impossível reificação da própria humanidade. A afirmação que corrobora com essa tese não deixa dúvidas: *Deus nescit se quid est, quia non est quid* (“Deus ignora que coisa ele é, porque ele não é uma coisa”)³².

Que o homem não possa conhecer Deus em razão de sua supraessencialidade é um *leitmotiv* do neoplatonismo grego. Mas, que Deus se ignore a si mesmo porque ele não é, isto é, é não ser, é o que faz a grande novidade do pensamento de João Escoto Erígena. Deus, ignora que coisa ele é (*nescit se quid est*), porque ele não é uma coisa (*quia non est quid*). Em outras palavras, a não reificação de Deus precede e funda a sua incognoscibilidade. Excluir a possibilidade de uma quididade divina, tanto do ponto de vista divino quanto do ponto de vista humano, representa a fundação ontológica, ou melhor dizendo, mé-ontológica, da impossibilidade epistemológica em defini-lo. Com efeito, definir significa determinar um ser, isto é, colocá-lo de imediato no interior de uma unidade superior que o engloba. Nesse sentido, o fracasso da empreitada visando a definição de Deus não deve ser buscado em uma fraqueza do espírito humano, visto que o próprio Deus, que é ilimitado, se ignora.

Essa posição teológica tem conseqüências antropológicas profundas. Com efeito, na tradição judaico-cristã prevalece uma tentativa de compreensão do homem a partir do conceito de *imago Dei* (imagem de Deus). Obviamente que aquilo que foi estabelecido como sendo a imagem de Deus presente no homem varia segundo a tradição filosófica, como exemplo, as que foram propostas por Agostinho em sua obra *De Trinitate*.

³² João Escoto ERÍGENA, *Periphyseon*, II, 589 B, *ibidem*.

Dentre as obras que João Escoto Erígena traduziu do grego para o latim, se encontra a obra de Gregório de Níssa intitulada *A criação do homem*. Nela, Escoto Erígena encontra a reafirmação do caráter infinito da humanidade. O homem, ainda que seja visto como um ponto de convergência entre espírito e matéria constituído por corpo e alma, possui em si a imagem de seu Criador. Nesse quesito, o homem constitui o elo entre o mundo sensível, o mundo inteligível e a divindade. Em consequência, ainda que a natureza humana traga a marca da finitude subjacente a sua constituição de alma incorporada, ela traz em si também o traço do infinito presente na natureza divina. Criado à imagem de Deus, o homem é criado à imagem de Deus infinito. Uma das marcas dessa infinitude está, segundo Gregório de Níssa, presente na estrutura desejante do ser humano. O homem deseja *infinitamente* o infinito. Este gesto de Gregório de Níssa influencia profundamente o pensamento de João Escoto Erígena. O homem infinito torna-se para ele a fonte unificadora a partir da qual um mundo interior se revela. Assim sendo, o mundo como teofania, manifestação do invisível, finitização do infinito, afirmação da negação, exige, paradoxalmente, uma não reificação da humanidade. A teologia negativa demanda, como correlato, uma antropologia negativa, na qual a impossibilidade de definir o ser humano não se encontra nos limites da nossa racionalidade e sim, mais profundamente, no caráter infinito da natureza humana: criado à imagem de Deus, o homem não é uma coisa; criado à imagem do infinito, o homem é o infinito chamado a se auto-revelar como cosmos, como mundo de significações. O homem não é uma coisa, ele é a condição de possibilidade para que as coisas, isto é, os fenômenos, se manifestem. Em outras palavras, se Deus ignora que coisa ele é porque ele não é uma coisa, o homem está fadado a ignorar sua própria quiddidade por ser a fonte a partir da qual os fenômenos se manifestam:

Da mesma maneira que, no que se refere ao seu criador, o homem sabe somente que ele existe, mas não sabe o que ele é; da mesma maneira, no que se refere a sua natureza, o homem sabe apenas que ele foi criado, mas não pode saber como, nem em que substância ele foi criado. Se o homem soubesse, de alguma maneira, o

que ele é (*si enim quid sit aliquo modo intelligeret*), ele se distanciaria necessariamente de sua semelhança com seu criador (*necessario a similitudine creatoris deviare*)³³.

Aprofundemos este aspecto produtivo da imagem de Deus na perspectiva do conhecimento no pensamento de João Escoto Erígena.

Erígena introduz o conceito de infinito no cerne de sua antropologia quando ele medita, no *Periphyseon*, sobre a somatização e a temporalização do homem enquanto criatura primeiramente espiritual. No volume II do *Periphyseon*, ele afirma que é mais verossímil conceber que o homem mortal se tenha fabricado um corpo mortal, do que afirmar que é Deus que o criou por seu agir próprio. Nessa perspectiva, Deus o teria somente permitido e aconselhado³⁴.

O argumento apresentado por João Escoto Erígena é bastante audacioso. Segundo ele, Deus sendo imortal poderia apenas ter criado algo imortal. Tudo o que Deus cria imediatamente, diretamente de si mesmo, é imortal. Por outro lado, tudo que é mortal, em outras palavras, tudo que se manifesta no espaço e tempo, tudo o que nos aparece como sendo frágil e efêmero no mundo fenomênico ou tudo aquilo que nós criamos, nós produzimos e concebemos simplesmente como sendo autorizado por Deus em razão do livre-arbítrio de nossa natureza.

Nesse sentido, é uma ruptura no interior da natureza humana se pondo a desejar o que é finito, que seria responsável da modalidade espaço-temporalizante do universo. Segundo Erígena, essa tensão ao nada é designada pela quinta modalidade do ser e do nada analisada em sua obra *Periphysion*³⁵. Essa quinta figura *do ser e do não ser* se distingue das precedentes pelo fato de tratar da negatividade inerente à natureza humana (*In sola humana natura*), isto é, uma negatividade que torna singular o ser humano com relação a todas as outras criaturas. Com efeito, o homem é o único ser a ter uma consciência aguda de que a sua existência atual se encontra aquém de suas plenas possibilidades, pois

³³ João Escoto ERÍGENA, **Periphyseon**. II, 585 B. Conferir também João Escoto Erígena, *Versio Maximi*, praef., 1196 A-B.

³⁴ João Escoto ERÍGENA, **Periphyseon**, II, 584A-B; *ibidem*.

³⁵ João Escoto ERÍGENA, **Periphyseon**, I, 445 C-D, *ibidem*.

ela estaria aquém do destino em vista do qual ela existe. Pode existir verdadeiramente, segundo João Escoto Erígena, apenas aquilo que subsiste sob um modo benfeitor e feliz³⁶.

Além disso, esse sentimento de pobreza da existência e essa consciência de uma “sub-existência”, isto é, uma existência imperfeita, são acompanhados do reconhecimento da função de protagonista exercida pelo sujeito em seus atos de decair. Essa implicação do homem em seu próprio declínio nos leva a pensar o estatuto decaído da existência além da simples consequência do fato da finitude em geral da criação.

O pensamento judaico-cristão exprime esse sentimento por meio do mito da queda do paraíso. Segundo esse mito, a natureza humana, colocada originariamente na plenitude que lhe conferia o ser criado à imagem e semelhança da divindade, abandonou este estado positivo. O que torna o ser humano singular, nesse caso, é o fato de que ele é capaz de provocar sua própria queda. Em outras palavras, o ser humano é o único dentre os seres capaz de escolher livremente o pior³⁷. A plenitude arquetipal da qual gozava o homem primordial em seu estatuto de ser imagem de Deus faz com que a existência atual seja vivida negativamente. Mas o que significa, de fato, o pecado original para João Escoto Erígena? Qual a origem dessa pulsão em direção ao nada, à negatividade, à decadência? Enfim, quais as consequências da queda para a sua concepção da realidade humana?

A resposta a essas questões deve ser buscada na interpretação erigeniana do recito bíblico da criação e da queda. Nele nós encontramos o essencial da antropologia de João Escoto Erígena, a qual é inteiramente construída a partir de uma hermenêutica original do *Gênesis* em diálogo com a tradição interpretativa de Gregório de Níssa, Máximo o Confessor, Agostinho e Ambrósio.

³⁶ Cf. João Escoto ERÍGENA, **Periphyseon**, V, 903 D-904 A, *ibidem*: “*At vero quoniam inter esse et aeternaliter esse medietas quaedam constituitur, quae dicitur bene esse, sine qua ipsae extremitates, esse videlicet et semper esse, nec vere sunt, quamvis sint, nec recte dicuntur esse – esse enim et semper esse, sublato bene esse, nec vere esse est, nec vere semper esse: illud enim vere et est et semper est, quod bene ac beate subsistit – illa insita mediatas, hoc est bene esse donum divinae bonitatis est, libero ac bono voluntatis intellectualis et rationalis creaturae motu adjuncto*”.

³⁷ ERÍGENA, J. E. **Periphyseon**, I, 445 C; *ibidem*. Ver também RICOEUR, P. *Finitude et culpabilité*. Paris: Aubier, 1988. v. 2: Philosophie de la volonté, p. 153.

À diferença das antropologias que fazem da finitude indissociável à natureza humana em geral o fundamento último da experiência do sentimento de decadência existencial no ser humano, a interpretação do mito da criação do homem à imagem de Deus, efetuada por João Escoto, nos convida a meditar sobre a necessidade de um instante afirmativo arcaico que precede a condição atual de finitude. A negatividade da existência a qual o ser humano faz experiência não é original. Ela deve ser percebida, numa perspectiva erigeniana, como uma consequência, ou melhor, uma seqüela. Isso não impede, no entanto, que ela constitua a gênese, origem e fundação, em direção a uma nova modalidade de ser. Os elementos negativos da existência atual não constituem a dimensão arquetípica e originária da existência humana.

*Quomodo divino et beato illi miserum hoc simile a sancta scriptura nominatur? Nonne itaque diligenter ordinanda sunt verba? Invenimus enim quia alterum quid, quod secundum imaginem factum est, alterum quod nunc in infelicitate ostenditur*³⁸.

Segundo João Escoto, o homem, na primeira criação³⁹, isto é, antes da queda provocada pelo pecado, estava destinado a uma existência perfeita compatível com seu estatuto de imagem de Deus.

O princípio que permite bem discernir essa noção positiva de existência é a potência unitiva, ou melhor, unificadora, inerente à natureza humana nesta modalidade de ser a imagem de Deus. O homem constituía, então, o núcleo de unidade agregando em si não somente a humanidade, mas a totalidade do real. Dito de maneira abrupta: Adão significa a totalidade íntegra do gênero humano na qual o universo, como cosmos dotado de significação, foi criado.

³⁸ ERÍGENA, J. E. **Periphyseon**, IV, 794 D-795 A; *Ibidem*. Tradução inédita do autor: “Visto que Deus é feliz e que o homem é infeliz, como se faz que a Escritura Santa diga que o homem é à semelhança de Deus? Nós devemos, então, examinar cuidadosamente as palavras do texto sagrado. Pois, nós constataremos que *um* é o homem que foi criado à imagem de Deus, *outro*, o homem que subsiste, agora, na infelicidade”.

³⁹ João Escoto adere à teoria da dupla criação que Gregório de Níssa desenvolve em sua obra intitulada: *De Imagine*. Ele o faz, com as mesmas intenções de Gregório, a saber: justificar, do ponto de vista exegético, a condição humana atual, a qual é incompatível com a imagem de Deus.

Segundo Erígena, que segue Gregório de Níssa⁴⁰, a narração do livro do *Gênesis*, por meio da formulação indeterminada “*fecit Deus hominem*”, designa a totalidade do gênero humano, anterior a toda multiplicidade. A ausência de multiplicidade o conduz a interpretar a figura de Adão, não como homem individual, isto é, o primeiro de uma série de indivíduos, mas, sobretudo, como a humanidade universal que agrega em si, numa modalidade de ser meta-temporal, a totalidade dos indivíduos.

Sermo quid dicit ‘fecit deus hominem’, infinita significatione omnem humanitatem ostendit. Non enim nunc connominatur creaturae Adam, sicut in sequentibus historia dicit, sed nomen creato homini non aliud quoddam universaliter est⁴¹.

Essa ausência de multiplicidade isenta a natureza humana em questão da divisão sexual⁴². A distinção entre macho e fêmea, tendo por função a criação em vista da multiplicação sensível, pressupõe imediatamente uma modalidade de ser submetida à temporalidade e à espacialidade e, logo, está implicada no processo de geração e corrupção.

João Escoto retoma o essencial da concepção que Gregório de Níssa e desenvolve no *De Imagine*⁴³. Se o modo sexuado de reprodução pode engendrar apenas indivíduos corruptíveis, é que a divisão sexual implica a mortalidade e, em consequência, é incompatível com a imortalidade do ser humano antes do pecado.

A ausência de multiplicação sensível não implica, no entanto, uma ausência total de multiplicação. Segundo Gregório de Níssa e João Escoto Erígena, o estatuto do homem em sua primeira criação pressupõe tal semelhança com a natureza angélica, que se o homem não tivesse pecado, ele teria um modo atemporal de multiplicação igual ou semelhante ao dos anjos, isto é, um modo

⁴⁰ Cf. NÍSSA, G. de. *De Imagine*, 17; Citado em: **Periphyseon**, IV, 797 A-B, *ibidem*.

⁴¹ Cf. ERÍGENA, J. E. **Periphyseon**, IV, 797 B; *Ibidem*. Tradução inédita do autor: “Quando a palavra divina anuncia que Deus criou o homem, ela engloba sob esta forma *indeterminada* a totalidade do gênero humano. Pois, o nome Adão aqui não designa o homem individual, como será o caso um pouco além na sequência da narração da história, mas este nome designa o homem que acaba de ser criado. Ele se aplica ao homem universal”.

⁴² Cf. ERÍGENA, J. E. **Periphyseon**, IV, 795 A.

⁴³ Cf. Gregório de NÍSSA, G. de. *De Imagine*, 18 (17) **Patrologia Grega**, t. 44, 188C-192A.

de procriação homogêneo, onde cada hipóstase humana teria procedido sem divisão através de um ato atemporal na sua singularidade própria⁴⁴.

A natureza humana neste “instante” que precede axiologicamente toda temporalidade já atingiu o seu *télos*, isto é, a finalidade ou a plenitude ontológica em vista da qual ela foi criada: “‘Fecit deus’, inquit, ‘hominem’; ad ‘imaginem dei fecit eum’; finem habet ipsa ad imaginem facti creatio”⁴⁵.

Porém, ser criado à imagem de Deus significa, antes de tudo, segundo Erígena, que a natureza humana, enquanto ser espiritual, recebe da bondade divina a integralidade de suas beneficências⁴⁶. O homem constitui uma realidade singular: ele é a única criatura a não ser inicialmente privada de nenhum dos dons do criador: “Si enim plenitudo bonorum deus, illius autem hoc (id est homo) imago, igitur in eo quod sit plenitudo omnis boni, ad principale exemplum imago habet similitudinem”⁴⁷.

Essa plenitude da imagem divina se manifesta pelo fato de que a natureza humana axiologicamente precede e pré-contém a totalidade do real⁴⁸. Erígena

⁴⁴ Cf. ERÍGENA, J. E. **Periphyseon**, II, 582 B; *ibidem*: “In ipso quippe generali et universali homine ad imaginem dei facto omnes homines secundum corpus et animam simul et semel in sola possibilitate conditi sunt et in ipso omnes pecaverunt priusquam in proprias substantias <spiritualiter sicut angeli> prodirent, hoc est antequam unuquisque secundum angelicam multiplicationem in sua discreta differentia in anima rationali et spirituali corpore appareret – quod videlicet corpus incorruptibile aeternaliter et coeternaliter animae adhaereret si non peccaret, in quo omnes homines resurrecturi sunt, ab anima creari dixisse”.

⁴⁵ ERÍGENA, J. E. **Periphyseon**, IV, 795 A; *ibidem*. Tradução inédita do autor: “Deus criou o Homem”, declara a Santa Escritura, ‘à imagem de Deus ele o criou’. A criação do homem à imagem de Deus já atingiu aqui a sua perfeição”.

⁴⁶ Cf. ERÍGENA, J. E. **Periphyseon**, IV, 796 A; *ibidem*: “Quoniam vero multus singulorum bonorum catalogus est neque facile est eum numero perficere, propterea comprehensiva quadam voce omnia comprehendens, sermo significavit dicendo ad imaginem dei hominem factum fuisse. Tale enim et hoc, ac si diceret quia omnis boni humanam naturam participem fecit”.

⁴⁷ ERÍGENA, J. E. **Periphyseon**, IV, 796 A; *ibidem*. Tradução inédita do autor: “Pois, se Deus em si mesmo é a plenitude de todas as beneficências e se homem é a imagem de Deus, é nesta plenitude mesma de todas as beneficências que a imagem terá sua semelhança com seu protótipo principal”.

⁴⁸ Este estatuto do homem com relação a todas as criaturas é inédito. Com efeito, na tradição cristã, a natureza angélica é considerada igual ou superior à natureza humana. Cf. ERÍGENA, J. E. **Periphyseon**, IV, 782 B: “Non enim alia ratione, altiori fortassis, in lucis vocabulo angelorum constitutio aperte non describitur (quippe non est dictum: ‘Fiat angelus’ vel ‘faciamus angelum’, quemadmodum expresse est scriptum: Faciamus hominem), nisi ut intelligatur in conditione lucis non minus hominis quam angeli creatam substantiam significatam fuisse”.

funda essa posição numa interpretação original do *hexamerão* da criação. Segundo ele, ainda que o texto bíblico mencione a criação do homem apenas no sexto dia, depois de ter descrito a criação da totalidade do real, isso não implica nem uma anterioridade temporal nem uma precessão cosmológica das outras criaturas com relação ao homem. A primeira criação é, segundo ele, eterna. Ela foi produzida anteriormente a toda sucessão temporal (*simul et semel*). O *fiat* divino, que aparentemente se estende durante seis dias, se realiza instantaneamente na realidade humana⁴⁹.

O homem não deve, então, ser considerado uma parte dentre as outras do universo fosse a mais nobre dentre elas. Ao contrário, o universo na sua totalidade está, segundo Erígena, pré-contido no homem. O que parece, de certo modo, exterior ao homem, nada mais é do que a consequência de uma modalidade de existência na qual o homem se tornou exterior a si mesmo. João Escoto sugere que o homem teria sido capaz de aprender a ordem cosmológica na sua totalidade por meio de uma visão simples das razões primordiais presentes em si mesmo independentemente do tempo e do espaço⁵⁰.

Das considerações precedentes deve-se concluir que o espaço e o tempo não são condições *sine qua non* para que haja existência. Essas duas categorias constituem apenas condições *a priori* da modalização da manifestação do real ao homem devido o pecado original. A queda do paraíso equivale a temporalização e a espacialização do homem.

A diferença entre a modalidade de ser do homem antes e depois da queda é tão radical que João Escoto acredita ser legítimo mobilizar a potente dicotomia do ser e do nada para compreendê-la.

⁴⁹ Cf. ERÍGENA, J. E. **Periphyseon**, IV, 782 D; *ibidem*: “*Proinde post mundi visibilis ornatus narrationem introducitur homo, veluti omnium conclusio, ut intelligeretur quod omnia quae ante ipsum condita narrantur, in ipso universaliter comprehenduntur. Omnis enim numerus maior minorem intra se numerum concludit. Nam si hominis conditio primitus in narratione conditarum rerum, sive visibilium sive invisibilium, aperte indicaretur, caetera omnia, quorum conditio narrationis ordine creationem ipsius sequeretur, extra naturam eius subsistere non immerito viderentur*”.

⁵⁰ Cf. ERÍGENA, J. E. **Periphyseon**, IV, 774 B; *ibidem*: “*sine ullo sensibili motu vel locali vel temporali, solo rationabili contuitu naturalium et interiorum ejus causarum*”. A esse respeito, consultar o artigo de Jean Trouillard, “*Erigène et la naissance du sens*”, In: **Jahrbuch für Antike und Christendom**, 1983, pp. 267-276.

*Ad hunc modum videtur pertinere, quod Apostolus dicit: et vocat ea quae non sunt tanquam ea quae sunt; hoc est, qui in primo homine perditum sunt, et ad quandam in subsistentiam ceciderunt, Deus pater per fidem in Filium suum vocat, ut sint, sicut hi, qui jam in Christo renati sunt*⁵¹.

Essa doutrina faz do ser humano uma realidade cósmica de natureza essencialmente intelectual, cujos movimentos são capazes de suscitar o aparecimento da matéria sensível e atingir o universo na sua totalidade de uma distensão espaço temporal. Isso faz do ser humano na condição atual, o polo de unificação significativa do desenvolvimento do universo em sua condição múltipla.

Torna-se, então, capital para compreendermos a antropologia de João Escoto Erígena, situarmo-nos bem com relação a essas duas modalidades opostas do ser e do nada.

Se as definições do ser humano — uma segundo a qual ele é verdadeiramente (determinação do homem antes da queda do pecado), a outra segundo a qual ele *não é verdadeiramente* (determinação do homem após o pecado) — pressupõem uma continuidade; elas reenviam, no entanto, a modalidades antitéticas uma vez que essas duas condições não podem coexistir: o surgimento da modalidade distendida temporalmente representa o declínio da existência plena e, inversamente, o retorno à unidade do estado distendido no espaço-tempo representa o retorno a uma modalidade de existência íntegra.

Num importante excerto do *Periphyseon*, Erígena faz intervir esta oposição a fim de estabelecer a dupla subsistência do homem onde a afirmação de uma representa a negação da outra e vice-versa.

⁵¹ ERÍGENA, J. E. **Periphyseon**, I, 445 C-D. Ibidem. Tradução inédita do autor: “é a esse modo de oposição entre o ser e não ser, aparentemente, que se refere a palavra do apóstolo: ‘e ele chama o que não é como aquilo que é’, isto é, os homens que se perderam no primeiro homem, e que estavam decaídos numa espécie de não existência, Deus o Pai, os chamam para que sejam através da fé no seu filho como sendo seus eleitos, os quais já obtiveram o renascimento no Cristo”.

QUADRO 1

ANTES DA QUEDA: MODALIDADE DE EXISTÊNCIA POSITIVA	DEPOIS DA QUEDA: MODALIDADE DE EXISTÊNCIA NEGATIVA
“A <i>primeira substância</i> criada no Sabedoria de Deus é uma substância <i>eterna e imutável</i> ,	Enquanto que a <i>segunda substância</i> é uma substância <i>temporal e mutável</i> ;
a <i>primeira substância</i> é uma substância <i>antecedente</i> ,	a <i>segunda substância</i> é uma substância <i>subsequente</i> ;
A <i>primeira substância</i> é uma substância <i>originária e causal</i> ,	a <i>segunda substância</i> é uma substância <i>derivada e causada</i> ;
A <i>primeira substância</i> é uma substância que <i>pré-contém</i> todas as coisas sob um modo universal,	a <i>segunda substância</i> é uma substância que <i>pré-contém todas as coisas sob um modo particular</i> ; [...]” ⁵² .

A análise do estatuto do ser humano antes da queda nos revela que o conceito diretor da antropologia erigeniana é a negatividade e os limites da natureza humana. Mas ela revela igualmente a necessidade de pensar uma plenitude originária que não deixa nada, absolutamente nada, fora do homem. O universo fenomênico que se desenvolve na dimensão espaço temporal é o lugar de uma antropofania, ou seja, assim como o mundo é uma revelação divina, literalmente uma teofania, da mesma maneira, o mundo interior corresponde à emergência de um mundo de sentidos e significações cujo polo unificador é o intelecto humano. O ser humano é originariamente uma natureza espiritual e a sensibilidade é de uma distensão do espírito humano. João Escoto identifica a plenitude existente antes da queda com a nudez de Adão e Eva antes do pecado, nudez que designa, segundo ele, a simplicidade do olhar e a ausência de conhecimento mutável no que diz respeito a contemplação da natureza⁵³.

⁵² ERÍGENA, J. E. **Periphyseon**, IV, 770 C; *ibidem*: “*Et illa quidem substantia in sapientia dei constituta aeterna et incommutabilis est, ista vero temporalis et commutabilis; illa praecedit, ista sequitur; illa primordialis et causalis, ista procedens et causativa; illa universaliter hominem continent, ista particulariter, quantum a superiori distribuitur, subiecta sibi per notitiam comprehendit; [...]*”. Tradução inédita do autor.

⁵³ Cf. ERÍGENA, J. E. **Periphyseon**, IV, 835 B-C. No que se refere às fontes de João Escoto, ver Máximo o Confessor, *Ambigua*, XLI, (*Patrologia Graeca*, t. 91, 1356 A-B). Quanto à função da vontade humana na queda. Ver também o *De Praedestinatione*, 16, 3, 419, B (*Patrologia Latina*, t. 122): “[...] *rectissime creditur, quemadmodum in illo Deus generalem humani generis creare voluit substantiam, ita et omnium hominum propriam substituit voluntatem. Si enim in uno communis omnium, et corporalis et spiritualis naturae humanae plenitudo sit constituta, necessari ei inerat singulorum voluntas propria*”.

Segundo Jean Trouillard, o pecado original enquanto ato de divisão é indiviso: a queda original representa a fragmentação da unidade primitiva. A falta original não se dá num instante do passado humano. Trata-se de um presente superior e decisivo, inteiramente imanente, presente em cada um dos pontos da duração, regulando cada momento de seu desenvolver por situações e rupturas. Mas este presente é frequentemente exprimido através de um passado a fim de significar a anterioridade axiológica de um ato meta-empírico⁵⁴.

Mas se a falta original acarretou uma distensão espaço-tempo do homem e consequentemente a necessidade de um desenrolar teofânico espaço-temporal, a razão deve ser buscada no enfraquecimento da potência cognitiva da natureza humana provocada pelo pecado das origens.

Ademais, na perspectiva erigeniana, esse estado de decadência provocado pelo pecado não é definitivo. Graças a encarnação do verbo, a natureza humana está apta a reencontrar seu estatuto de imagem de Deus e na alma humana se dará a conciliação da totalidade da criação⁵⁵.

Esta distensão que é o pecado, afeta em primeiro lugar o conhecimento do homem. Os limites do conhecimento humano, limites que implica a impossibilidade de apreensão da *ousia*, da matéria e de Deus, constituem uma consequência de primeira grandeza da queda.

É impossível apreender a originalidade do pensamento antropológico de João Escoto Erígena sem levar em conta a relação que existe entre as potências cognitivas e as coisas. Primeiramente, segundo ele, as coisas são

⁵⁴ Cf. TROUILLARD, J. *L'unité humaine selon Jean Scot Erigène*. In: CONGRES DES SOCIETES DE PHILOSOPHIE DE LANGUE FRANÇAISE, 8., 1956. **L'homme et son prochain**. Paris: 1956, pp. 298-299.

⁵⁵ Cf. ERÍGENA, J. E. **Periphyseon**, II, 534; *ibidem*. Tradução inédita do autor: "A conciliação que vai se realizar no retorno, significa justamente, em primeiro lugar, que a simplicidade do homem deve ser reestabelecida". Ver também *Periphyseon*, V, 951 A-B: "Se toda criatura se encontra no homem, se a sensibilidade passa no inteligível, esta unificação exige que o homem abandone toda composição acidental para se tornar uma substância simples; se presentemente nós somos três coisas, corpo, alma e espírito, na condição futura nós cresceremos numa espiritualidade inseparável como numa espécie de massa simples". E, enfim, *Periphyseon*, V, 874B: "Esta simplicidade significa que a natureza humana na sua totalidade vai se fundir no intelecto de tal maneira que nada permanecerá nela que não seja esse intelecto dirigido à contemplação do criador". Traduções inéditas do autor.

mais verdadeiras e mais reais em suas ideias que em si mesmas⁵⁶. A razão disso deve-se ao fato de que a substância imutável e verdadeira, isto é, a ideia, tem como lugar original o intelecto que conhece. O real exterior ao pensamento é apenas a manifestação espacializada e temporalizada das ideias se concretizando fenomenicamente através do conjunto de suas determinações acidentais: as categorias.

Com efeito, para João Escoto, a substância de uma coisa subsiste primeiramente no intelecto divino, pois, para Deus, pensar as coisas equivale em produzi-las: “*Atque hinc datur intelligi nullius creaturae aliam subsistentiam esse praeter illam rationem, secundum quam in primordialibus causis in Dei Verbo substituta est*”⁵⁷.

Ora, essa relação criadora que existe entre o intelecto e a coisa, nós reencontraremos no nível da alma humana. Ao exemplo da sabedoria criadora que viu todas as coisas em si, antes delas serem criadas, e cuja visão constitui a essência verdadeira, eterna e imutável, da mesma maneira, a sabedoria criada conhece todas as coisas que foram produzidas nela, antes delas serem feitas; o conhecimento dessas coisas constitui suas essências eternas e verdadeiras⁵⁸.

Logo, ao criar a natureza humana, Deus cria nela um conhecimento perfeito de si mesmo e de todas as coisas. Certamente, após a queda ou pecado das origens, este conhecimento anteriormente conatural a alma humana deve, agora, ser atualizado por um árduo processo cognitivo: a alma tem necessidade de receber e coletar num ato unificante, por intermédio dos sentidos, as imagens das coisas se manifestando espaço-temporalmente⁵⁹.

⁵⁶ Cf. ERÍGENA, J. E. **Periphyseon**, IV, 765 B.

⁵⁷ ERÍGENA, J. E. **Periphyseon**, IV, 772 B; *ibidem*. Tradução inédita do autor: “Nós devemos, então, compreender que toda criatura não tem outra subsistência a não ser em sua razão normativa, segundo a qual essa criatura foi criada nas causas primordiais, pré-contidas no verbo de Deus [...]”. Ver também: *Periphyseon*, IV, 768 B: “*Intelligo non aliam esse substantiam totius hominis nisi suam notionem in mente artificis qui omnia, priusquam fierent, in se ipso cognovit ; ipsamque cognitionem substantiam esse veram ac solam eorum quae cognita sunt*”.

⁵⁸ Cf. ERÍGENA, J. E. **Periphyseon**, IV, 778 C.

⁵⁹ Cf. ERÍGENA, J. E. **Periphyseon**, IV, 778 C.

Porém, o ser humano conserva uma semelhança com a divindade pelo fato de que, graças às potências anímicas, ele está apto a criar em si a ideia das coisas por intermédio de um processo sintético que parte dos particulares em direção ao universal.

A concepção da verdade, em razão desse processo criador, muda sensivelmente. Ela não consiste mais na adequação da ideia que fora abstraída pelo intelecto da coisa exterior. Pois, no pensamento de João Escoto, é o sujeito que conhece que cria em si mesmo, segundo suas razões interiores, o mundo que ele percebe. Nesse sentido, a experiência sensível exerce uma função necessária, mas não fundadora, no processo de aquisição do conhecimento. O critério da verdade deve ser buscado no processo de produção da essência da coisa conhecida no intelecto:

*Rerum siquidem sensibilibus species et quantitates et qualitates, quas corporeo sensu attingo, quodammodo in me creari puto; earum nanque phantasias, dum memoriae infigo, easque intra meipsum tracto, divido, comparo, ac veluti in unitatem quandam colligo, quandam notitiam rerum quae extra me sunt in me effici perspicio*⁶⁰.

Nossos conhecimentos não constituem representações, mas apresentações das coisas, pois as coisas são apenas materializações fenomênicas de determinações inteligíveis. Tudo o que nós percebemos e pensamos no fluxo temporal são determinações incorporais que não podem subsistir a não ser numa natureza inteligível⁶¹.

Em suma, a totalidade do mundo fenomênico que se manifesta pela geração no espaço e no tempo constitui uma teofania do Uno, Princípio

⁶⁰ ERÍGENA, J. E. **Periphyseon**, IV, 765 c; *ibidem*. Tradução inédita do autor: “Pois, eu estimo que as imagens dos objetos sensíveis, com suas propriedades quantitativas e qualitativas, que eu recebo por intermédio dos meus sentidos corporais, são, de certo modo, criadas em mim; pois, quando eu imprimo as imagens dos objetos sensíveis na minha memória e quando eu as examino, eu as distingo e as comparo em mim, e quando eu as agrego em uma unidade, eu constato, então, que eu produzo em mim um conhecimento dos objetos sensíveis que subsistem fora de mim”.

⁶¹ Cf. ERÍGENA, J. E. **Periphyseon** IV, 769 D: “*Na aliud voluit magnificus boetius intelligi, ubi ait: ‘Sapientia est rerum quae sunt suique immutabilem substantiam sortiuntur comprehensivo veritatis. [...]’*” (Cf. Boethius, *De institutione arithmetica*, I, i, 1-2). Ver também: ERÍGENA, J. E. **Periphyseon**, II 534 B; V, 874 B e 951 A-B.

fundador do mundo como *Dei apparitio*. No entanto, cabe salientar que esse processo de desenvolvimento da unidade na multiplicidade não se realiza sem a intervenção humana. O sensível torna-se a extensão natural da bondade divina, dom feito pelo Criador ao ser humano, abrindo a possibilidade de um retorno do sensível ao inteligível, retorno que constitui a condição da salvação.

Essa tese da não reificação do homem vai ser desenvolvida e aprofundada no pensamento de Mestre Eckhart⁶². Nós analisaremos esses aspectos e suas consequências para a antropologia a partir de uma investigação acerca de sua concepção do conhecimento intelectual.

3 III - PARTE: O CONHECIMENTO INTELECTIVO E A IMPOSSÍVEL REIFICAÇÃO DO ESPÍRITO HUMANO NO PENSAMENTO DE MESTRE ECKHART

A abstração exige, segundo Mestre Eckhart, uma negatividade certa por duas razões: ela se efetua, por um lado, pela depuração das determinações substanciais dos entes individuais; por outro lado, o conhecimento implica igualmente a exterioridade do cognoscível: em outras palavras, o cognoscível *não é* sujeito do conhecimento, ele é *outro que* ele. Esse tema é amplamente desenvolvido nas *Questões parisienses*, I e II, nos *Sermões alemães* 9, 69, 70 e 71, bem como nas *Rationes Equardi*, obras às quais nós nos referiremos no presente estudo.

1) A natureza ex-tática do ato de conhecer no pensamento eckhartiano.

Mestre Eckhart nota, primeiramente, que o intelecto criado, enquanto visão de algo, realiza-se sempre pela apreensão de uma impressão daquilo que é “estrangeiro”, isto é, daquilo que é *outro* que o cognoscente. O conhecimento *disto* e *daquilo* é, então, em razão de sua própria natureza dirigido ao exterior. Esta alteridade constitui um elemento fundamental do conhecimento das coisas sensíveis. A alma humana *não é* nada das

⁶² **Eckhart von Hochheim** (nascido perto de Gotha, na Turíngia, no Sacro Império Romano, ca. 1260-1327) é um frade da ordem dominicana dos Frades Pregadores. Conhecido como **Mestre Eckhart** (de *Meister*, termo alemão para “*Master*”, referindo-se ao *Magister*; título acadêmico em teologia obtido na Universidade de Paris). Foi um grande teólogo, filósofo e místico.

coisas que ela conhece e, esse “*não ser nada*” das coisas que ela conhece é a condição de possibilidade do conhecimento.

[...] O intelecto, enquanto intelecto, não é nada das coisas que ele conhece [*nihil est eorum quae intelligit*]. Ele deve ser “não-misto” [*“immixtus”*], “não tendo nada em comum com outra coisa” [*“nulli nihil habens commune”*] a fim de conhecê-las todas, como dito no *De Anima* no livro III: a vista deve não ser nenhuma das cores para vê-las todas. Consequentemente, se o intelecto, enquanto intelecto, não é nenhuma coisa, o exercício do conhecimento intelectual, por sua vez, também não é um ser [*nec intelligere est aliquod esse*]⁶³.

A fim de corroborar esta negatividade que funda o conhecimento, Mestre Eckhart mobiliza o caráter não-misto (*immixtus*) do pensamento, isto é, a sua simplicidade:

A última certeza na alma é sua natureza absolutamente simples. Esta natureza da alma é tão delicada que o espaço é para ela a menor de suas preocupações. É como se ela não se encontrasse de modo algum nele. Pode-se ver no que segue: se alguém tivesse um amigo caro a uma distância de mil milhas, sua alma, com todas as suas forças, acorreria em direção deste lugar e, aí, amaria seu amigo⁶⁴.

Ademais, a abstração operada pelo intelecto humano, necessária ao conhecimento do ente concreto, é considerada por Mestre Eckhart como um ato de redução ao nada, ao não ente. Este ato de redução ao nada se funda sobre o fato de que o conhecimento inteligível, que tem como condição anterior a percepção sensível de uma impressão de algo exterior

⁶³ Cf. MESTRE ECKHART. Question Parisienne I, § 2; in A. de Libera (ed.), **Maître Eckhart à Paris**. PUF: 1984, p. 169: “[...] *quia intellectus, in quantum intellectus, nihil est eorum quae intelligit, sed oportet quod sit «immixtus»*, «*nulli nihil habens commune*», *ut omnia intelligat, ut dicitur in III, De anima, sicut visum oportet nullum habere colorem, ut omnem colorem videat. Si igitur intellectus, in quantum intellectus, nihil est, et per consequens nec intelligere est aliquod esse*». Tradução inédita do autor.

⁶⁴ MESTRE ECKHART. A perfeição da alma. In: **Oeuvres de Maître Eckhart, Sermons-traités**. Paris: Gallimard, 1942, p. 69.

ao sujeito cognoscente e que implica, então, uma passagem do exterior ao interior, é concebido como uma conversão da modalidade de ser real (*ens*) à modalidade intelectual, denominada por ele não ser (*non ens*) por ela proceder por depuração e negação: o ato de conhecer se efetua graças à potência negativa da alma que consiste em *extrair* do cognoscível toda espessura (*o mais grosseiro*), depurando-o tanto da matéria quanto do *hic et nunc*: “Quão amplos e insondáveis são os pensamentos. Uma maravilha! Eu posso sem dificuldades pensar no que se encontra além dos mares ou aqui bem junto a mim”⁶⁵.

Esse movimento negativo que consiste em purificação da espacialidade e da temporalidade sensíveis revela a liberdade e o parentesco da alma com a eternidade. Logo, não ser nada das coisas é condição de conhecimento e implica necessariamente numa transcendência das realidades sensíveis e, conseqüentemente, numa elevação até seus princípios primeiros: as ideias criadoras que se encontram no pensamento divino. Não ser nada das coisas do mundo implica, então, neste contexto, numa supremacia de um ser superior aos entes submetidos às coordenadas espaciais e temporais.

O conhecimento afirmativo, capaz de delimitar, de definir algo de determinado, não se exerceria sem esta potência infinita e indeterminada da alma humana. Nesse sentido, nós poderíamos dizer que o ato cognitivo, que se conclui na afirmação, se encontra inteiramente dependente desta negatividade primeira⁶⁶. Mas, de qual negatividade se trata? A fim de determiná-la com mais precisão, nós devemos excluir dela, primeiramente, a noção de privação e carência:

Objetar-se-á: se o intelecto [*intellectus*] não está nem aqui, nem agora, não é isso ou nem aquilo, então, ele é absolutamente nada [*<nec> hic nec nunc nec hoc, ergo penitus nihil est*]. Eu respondo que o intelecto é uma *potência natural* da alma. De modo que ele é algo,

⁶⁵ Ibidem. p. 75.

⁶⁶ O que nós constatamos no campo do conhecimento se verifica, na sequência, no campo metafísico, onde a infinitude do mundo inteligível produz o ente determinado e limitado. O gênero e a espécie, primeiros com relação às coisas particulares, exercem a função de engendramento do finito.

pois a alma é um verdadeiro ente e, assim sendo, ele garante a função de origem e princípio de suas potências naturais⁶⁷.

Portanto, nesse contexto, a afirmação de que o intelecto é nada, não deve ser associado a uma fraqueza ou a uma pobreza quaisquer. Trata-se, ao contrário, de um poder, uma potência natural. A alma humana não é nada do que ela conhece, pois ela exerce um poder de conhecimento sobre todas as coisas. Ela não é nada, pois pode tudo se tornar. Mas, a potencialidade de tudo se tornar exige a negação da entidade do próprio conhecer intelectual: “*Si igitur intellectus, in quantum intellectus, nihil est, et per consequens nec intelligere est aliquod esse*”⁶⁸.

Aprofundemos esse “nihilismo” intelectual. A argumentação de Mestre Eckhart em sua *Primeira questão parisiense* esclarece.

2) O conhecimento negativo do intelecto.

a) O objeto não pode garantir o ser ao conhecimento intelectual.

Mestre Eckhart mobiliza a epistemologia de cunho aristotélico do *De Anima* a fim de demonstrar que o pensamento intelectual se exerce através de um movimento exterior. Mas, ele acrescenta um elemento estrangeiro ao pensamento aristotélico que tende a intensificar essa negatividade do intelecto. Com efeito, Aristóteles diz expressamente que não é a pedra que se encontra na alma, mas sua forma⁶⁹. Essa afirmação não impede, no entanto, que abstraindo a forma, o intelecto extrai aquilo que constitui, em última instância, a essência, *ousia* da coisa conhecida.

Mestre Eckhart afirma que se a essência exterior pode dar o ser à coisa exterior ao pensamento, ela não pode, *se considerada exteriormente*, garantir o ser ao pensamento, ainda que este último tenha necessidade do

⁶⁷ MAITRE ECKHART. Questions parisiennes, 1, 7 . In: Idem. **Maître Eckhart à Paris**. PUF: 1984, pp. 173-174. « *Cum dices: si intellectus est <nec> hic nec nunc nec hoc, ergo penitus nihil est, dico quod intellectus est potentia naturalis animae. Sic est aliquid, quia anima est verum ens, et ut verum ens principiat suas potentias naturales*”. Tradução inédita do autor.

⁶⁸ MAITRE ECKHART. Questions parisiennes, 1, 2. In: Idem. **Maître Eckhart à Paris**. PUF: 1984, p. 169.

⁶⁹ Cf. Aristóteles, **De Anima**, 3, c. 8 ; 431 b 29.

objeto exterior para se desenvolver. Segundo ele, a própria exterioridade da essência impediria a operação do intelecto:

Ademais: a operação e a potência, enquanto potência, têm o ser do ser do objeto, pois *o objeto (da operação) é como o sujeito (suporte dos atributos acidentais)*. Ora, o sujeito dá o ser àquilo do qual ele é sujeito. Logo, *o objeto também dará o ser àquilo do qual ele é sujeito, isto é, à potência e a operação*. Mas, o objeto é exterior e o ser algo interior⁷⁰.

Nesse sentido, para evitar a exterioridade do cognoscível, a qual destruiria a operação intelectual do intelecto, Mestre Eckhart opta por uma de-reificação do ser do conhecimento intelectual. O conhecimento tem sua origem no ser, mas ele não pode, em razão de sua própria natureza, ser concebido como uma *coisa mundana*: *Ergo intelligere quod est ab obiecto, et similiter potentia, in quantum huiusmodi, non sunt aliquod esse nec habent aliquod esse* (“O inteligir, que é a partir do objeto e, semelhantemente, a potência enquanto tal, não são absolutamente ser, nem possuem ser algum.”)⁷¹.

b) Condivisum contra substantiam et accidens non est ens (“o que se opõe à substância e ao acidente não é ente”)⁷².

Purificada de tudo o que constitui a entidade mundana, isto é, liberada dos dez predicamentos, liberada da oposição substância/acidente, a forma inteligível, princípio do conhecer sensível e inteligível não entra, segundo Eckhart, na razão de ente:

Que a espécie inteligível que é princípio do conhecer inteligível não seja, de modo algum, ente [*non sit aliquo modo ens*], eu provo como segue: o ente que está na alma se opõe tanto ao ente que se distribui nos dez predicamentos, quanto à substância e ao acidente,

⁷⁰ MAITRE ECKHART. **Questions parisiennes** 1, § 3: « *Item: operatio et potentia, ut potentia, habet suum esse ab obiecto, quia obiectum est sicut subiectum. Sed subiectum dat esse ei, cuius est subiectum. Ergo et obiectum dabit esse ei cuius est obiectum, scilicet potentiae et operationi. Sed obiectum est extra et esse est aliquid intraneum* ».

⁷¹ *Ibidem*, p. 170.

⁷² *Ibidem*, 1, § 4 ; p. 171.

como deixa claro o livro VI da *Metafísica*. Mas, o que se opõe à substância e ao acidente não é ente. Logo, o ente na alma não é ente [*Ergo ens in anima non est ens.*]. Ora, a espécie inteligível é um ente na alma⁷³.

Notemos que essa depuração dos dez predicamentos equivale em separar da espécie inteligível o ser individual das coisas apreendidas na natureza composta de matéria e de forma. Noutras palavras, o ato de abstrair é, em primeiro lugar, uma tomada de distância para com a multiplicidade. Este distanciamento para com o princípio de individuação resulta em atingir um nível superior de real, marcado pela simplicidade, pois, na medida em que se eleva na escala da simplicidade se atinge níveis superiores de potência causativa.

Ademais: é mais nobre a faculdade cujo ato é mais nobre. Mas, o conhecer intelectual, que é ato do intelecto, é mais nobre que o ato da vontade, pois o conhecer intelectual procede por purificação [*depurando*] e atinge a entidade da coisa [*entitatem rei*] em sua nudez [*nudam*].⁷⁴.

A oposição “ser/não-ser” assinalada aqui por Mestre Eckhart é o equivalente à oposição neoplatônica “uno/múltiplo”. Apreender o que constitui o próprio do conhecer intelectual equivale a apreender a oposição constitutiva dessas duas modalidades do real: uma constituída pela multiplicidade e a outra por uma potência de unificação transcendente. Mestre Eckhart está, então, apto a mobilizar o não-ser a fim de designar a natureza da potência do inteligível e fazer desse não-ser o núcleo unitivo, fonte da manifestação.

⁷³ Cf. *ibidem*. 1, §4; p. 171: « *Quod autem species, quae est principium ipsius intelligere, non sit aliquo modo ens, probro: quia ens in anima condividitur contra ens, quod dividitur in decem praedicamenta, et contra substantiam et accidens, ut patet VI Metaphysicae. Sed condivisum contra substantiam et accidens non est ens, ergo ens in anima non est ens. Species autem est ens in anima* ».

⁷⁴ *La Question de Gonzalve d'Espagne contenant les raisons d'Eckhart*, § 6, ratio 3; éd. Alain de Libera, In: **Maitre Eckhart à Paris**, PUF: 1984, p. 207: « *Item: illa potentia est nobilior, cuius actus est nobilior. Sed Intelligere, quod est actus intellectus, est nobilior actu voluntatis, quia intelligere vadit depurando et pertingit usque ad nudam entitatem rei* ».

c) A alma não é o sujeito (*subiectum*) da espécie inteligível, mas, sim, seu lugar.

Logo, a forma inteligível, enquanto universal, é *princípio substancial* do objeto que lhe é exterior. Em consequência, a alma não pode, segundo Mestre Eckhart, garantir a essência da forma abstrata. A forma não é um acidente da alma, pois, por não ser uma coisa dentre as outras, a alma humana, também não é substância e, sobretudo, a alma não pode, de modo algum, ser considerada como *subiectum* (sujeito) das formas inteligíveis, as quais constituiriam atributos accidentais da alma. Se fosse assim estaríamos em face de um dualismo destrutivo da possibilidade de relação entre o conhecimento e a realidade e nexos entre real e intelectual seria definitivamente rompido. Ora, é exatamente o que Mestre Eckhart pretende preservar. Para ele, o conhecimento abstrato ao deixar de ser um saber de algo particular para atingir a espécie universal, não o faz para se distanciar dele, mas sim para atingir a fonte do particular.

Logo, a alma não é *subiectum* das formas inteligíveis e sim, o lugar delas. Mais precisamente, não a alma como totalidade, mas apenas a parte superior da alma, o intelecto:

Se a espécie inteligível fosse um ente [*si species sit ens*], ela seria, então, um acidente e não substância [*non enim est substantia*]. Mas, ela não é um acidente visto que o acidente tem um sujeito a partir do qual ele tem o ser e que a espécie inteligível tem um objeto e não um sujeito [a partir do qual ela tem o seu ser] visto que existe uma diferença entre lugar e sujeito. A espécie inteligível se encontra na alma não como em um sujeito, mas como num lugar. “Com efeito, a alma é o lugar das espécies inteligíveis, não a alma como um todo, mas o intelecto” [*Anima enim est locus specierum, non tota, sed intellectus*]. Ora, é claramente estabelecido que se a espécie inteligível tivesse um sujeito, seria a alma o seu sujeito. Por essa razão, a espécie inteligível não é um ente [*species non est ens*]⁷⁵.

⁷⁵ Cf. MAITRE ECKHART. **Question Parisienne I**, § 5: «*Si species sit ens, est accidens ; non enim est substantia. Sed species non est accidens, quia accidens habet subiectum, a quo habet esse. Species autem habet obiectum et non subiectum, quia differunt locus et subiectum. Species autem est in anima non sicut in subiecto, sed sicut in loco. Anima enim est locus specierum, non tota, sed intellectus. Constat autem, si haberet subiectum species, quod anima esset eius subiectum. Quare species non est ens*».

Ora, o próprio da categoria do *lugar* é de conter e não de garantir a essência, ainda que o lugar, como notara João Escoto, constitui um dado anterior, uma condição *a priori* do ser ex-sistencial de algo⁷⁶. No caso da inteligência criada, se a alma racional tem o poder de conter unitivamente, em virtude do conhecimento, a forma inteligível, ela o faz sempre em função de um objeto múltiplo exterior à alma, cuja existência é garantida pela espécie. Conseqüentemente, a alma não é um ente dentre os outros, mas, segundo Mestre Eckhart, ela não pode ser considerada tão pouco como o sujeito do objeto conhecido, pois o conhecimento exige exterioridade, abertura para se desenvolver. É a razão pela qual Mestre Eckhart recusa a reificação da alma. No entanto, que a espécie inteligível seja fonte e unidade do ser, não significa que ela seja, por assim dizer, ente.

Uma vez efetuado o movimento de de-reificação da alma, Mestre Eckhart vai insistir sobre a não reificação da espécie.

d) A não-entidade da forma inteligível é indispensável ao conhecimento⁷⁷.

Na primeira das *Questões parisienses* Mestre Eckhart mobiliza o caráter representativo do conhecimento a fim de corroborar sua tese da não-entidade do conhecimento. O não-ser da imagem é fundamental ao caráter intencional do conhecimento, cujo primeira atribuição está em tornar presente (*repraesentare*) o ser ausente⁷⁸.

Visto que a finalidade da imagem é representar uma coisa ao intelecto, seu modo de existência deve ser aquele que melhor representa a coisa. Ora, não é pelo seu ser, mas mais profundamente por seu não-ser que a imagem produz a presença da coisa no intelecto com maior eficácia. Não se trata de uma negatividade associada à pobreza. Ela é produtiva. É justamente porque ela *não é* o ente representado que ela está apta a apresentá-lo. Logo, esse não ser não é um acidente, ele é, ao contrário, a condição de possibilidade para que haja representação. Conseqüentemente, “não ser uma coisa”, “*ser imagem de*”, não nos distancia da coisa, mas

⁷⁶ Cf. ERÍGENA, J. E. **Periphyseon**, I, 485 D.

⁷⁷ Cf. MAITRE ECKHART, **Question Parisienne** I, 6.

⁷⁸ Cf. LOSSKY, V. **Théologie négative et connaissance de Dieu chez Maître Eckhart**. Paris: Vrin, 1998, p. 247.

é a condição de uma aproximação. A imagem é presença, em razão de uma negatividade que a preenche. Logo, este não-ser da imagem não é acidental, nem “negativo”. Ele é constitutivo do existir da imagem e está intimamente ligado à modalidade de existir da alma. Toda imagem que pretenderia adquirir uma consistência em si mesma se distanciaria de sua função representativa, ou melhor, apresentativa e tenderia a usurpar o ser da coisa, perdendo, assim, sua vocação primeira. Da mesma forma, se a espécie inteligível fosse um ente, ela se distanciaria fatalmente de sua função que é *refletir* os entes e não substituí-los. Eis a razão pela qual a imagem, para Mestre Eckhart, não é ente.

Cum igitur finis speciei sit repraesentare rem intellectui, debet esse secundum quod melius repraesentat rem. Melius autem repraesentat, si sit non-ens, quam si esset ens. Immo si esset ens, abduceret a repraesentatione. Quare non est ens, nisi dicas quod sit ens in anima⁷⁹.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Desse nosso percurso sobre o estatuto ontológico do conhecimento intelectual em Erígena e em Mestre Eckhart, nós podemos reter que:

1) O conhecimento humano é, antes de tudo, um ato de tomada de distância para com a multiplicidade e revela natureza simples e reflexiva do intelecto humano. Essa purificação tem como efeito atingir uma modalidade superior do real: aquele constituído pela simplicidade da unidade nuclear e fundadora que constitui a natureza propriamente humana. A oposição “ser/não-ser” encontrada tanto no pensamento erigeniano, quanto na epistemologia de Mestre Eckhart, equivale à oposição “Uno/múltiplo”⁸⁰. Apreender o que faz o próprio do conhecer

⁷⁹ MAITRE ECKHART, *Question Parisienne* I, 6, ibidem, p. 172.

⁸⁰ Segundo Lossky, as razões das coisas têm, no intelecto divino, a mesma pureza e plenitude essencial. Pura, uma razão ideal deve ser exclusivamente o que ela é, isto é, distinta de outra razão. Plena, ela deve permanecer indistinta do *vivere* e do *intelligere* de Deus. Esta antinomia da distinção indistinta se exprime pela imagem da *vida da alma*, onde as coisas se compenetraram sem confusão. Cf. LOSSKY, V. *Théologie négative et connaissance de Dieu*, p. 135.

intelectivo representa apreender a oposição constitutiva desses dois níveis do real: a unidade múltipla, por um lado, enquanto manifestação de uma unidade originária e uma unidade transcendental responsável pelo retorno do múltiplo a dimensão unificada da qual ele provém⁸¹.

2) Essa negatividade se distingue do negativo concebido como pobreza ou enfraquecimento. O ser humano não faz número com as coisas. Não deve ser justaposto às coisas. Para melhor compreender a natureza humana é necessário pensar essa negatividade pela mediação do conceito de *alteridade* aplicada a compreensão dos *diferentes* níveis existenciais. Não se trata de privação, insistem Mestre Eckhart e Erígena, uma vez que o pensar intelectual é concebido como operação e potência capaz de apreender a diferença entre camadas distintas do real.

3) Nós estamos aptos a evitar os inconvenientes da expressão "*nihilismes intelligibles*" (niilismos inteligíveis), formulada por V. Lossky, a fim de designar a concepção eckhartiana do conhecer intelectual enquanto elemento distintivo do humano⁸². Considerando esse niilismo como inserção e aprofundamento da negatividade como alteridade, onde cada nível do real inclui sua exclusão e se constitui como ser relacional, nós podemos preservar a pertinência da expressão mobilizando, de maneira vertical, a negação do *Sofista* de Platão. Com efeito, os subtítulos das *Questões parisienses*, centro de nossa atenção na presente investigação, são formulados como:

- I. *Utrum intelligere angeli, ut dicit actionem, sit suum esse;*
- II. *Utrum in Deo sit idem esse et intelligere;*
- III. *Utrum aliquem motum esse sine termino implicet contradictionem*⁸³.

⁸¹ Sermon XXIX, In: **Maitre Eckhart à Paris**, p. 195: «Ubi nota quod unitas sive unum videtur proprium et proprietas intellectus solius. Entia siquidem materialia constat quod sunt unum et non unum, utpote quanta vel saltem composita ex forma materia. Entia vero immaterialia, puta intellectualia, sunt non unum, vel quia ipsorum essentia non est esse, vel potius fortassis, quia ipsorum esse non est intelligere. Sut ergo ex esse et essentia vel ex esse et intelligere».

⁸² Par exemple, Alain de Libera et Weber, **Maitre Eckhart à Paris**, p. 74. Cf. p. 169, note n° 7.

⁸³ *Ibidem*, p. 157.

Em suma, nós nos aproximamos muito mais da realidade humana graças a uma abordagem consciente de sua alteridade para com as coisas mundanas. O humano *não é* uma dentre as coisas definíveis que compõem o mundo. Ele é a condição de sua manifestação. As empreitadas definitórias da humanidade como uma coisa estavam, então, fadadas, desde o princípio, ao fracasso.

REFERÊNCIAS

- ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. Bauru: Martin Claret, 2015.
- ARISTÓTELES. **Política**. Tradução: Antônio Campelo Amaral e Carlos Gomes. Lisboa: Vega, 1998.
- ARISTÓTELES. **Sobre a alma**. Tradução: Ana Maria Lóio. Lisboa: Nacional Casa da Moeda, 2010.
- CALIXTO, P. Hénologie et Langage Apophantique na la Pensée de Plotin. **Revista de Ética e Filosofia Política**, Juiz de Fora, v. 2, n. 21, p. 8-24, dez. 2018. DOI: <https://doi.org/10.34019/2448-2137.2018.17858>
- CALIXTO, P. Le néant dans la pensée de Jean Scot Erigène. In: LAURENT, J.; ROMANO, C. (Eds.). **Le Néant: Contribution à l'histoire du non-être dans la philosophie occidentale**. Paris: PUF, 2006. p. 215-232.
- CASSIRER, E. **Antropologia filosófica: ensaio sobre o homem**. Tradução: Vicente Félix de Queiroz. São Paulo: Mestre Jou, 1972.
- CASSIRER, E. **Indivíduo e cosmos na filosofia do renascimento**. Tradução: João Azenha Jr. e Mário Eduardo Viaro. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- DESCARTES. **Meditações metafísicas**. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- DESCARTES. **Oeuvres philosophiques**. Paris: Classiques Garnier, 1988.
- DESCARTES. **Princípios da filosofia**. Lisboa: Edições 70, 1988.
- DIONÍSIO AREOPAGITA. Teologia mística. In: GANDILLAC, M. **Oeuvres complètes du pseudo-Denys L'aréopagite**. Paris: Aubier, 1943. p. 10-26.
- FOUSSARD, J.-C. Non apparentis apparitio: le théophanisme de Jean Scot Érigène". In: FOUSSARD, J.-C. **Face de Dieu et théophanies, Cahiers de l'Université Saint-Jean de Jérusalem**. Paris: Berg International, 1986. p. 120-148.
- GREGÓRIO DE NÍSSA. **A criação do homem**. Tradução: Bento Silva Santos. São Paulo: Paulus, 2011.
- GREGÓRIO DE NÍSSA. De Imagine. **Patrologia Graeca**. Paris: Mighe, 1862, t. 44.
- JOÃO ESCOTO ERÍGENA. De Praedestinatione. **Patrologia Latina**. Paris: Migne, 1847, t. 122.
- JOÃO ESCOTO ERÍGENA. Expositiones in Ierarchiam caelestem. IV,17. In: **Archives d'histoire doctrinale et littéraire au Moyen Âge**, 18 (1950 – 1951). Paris: Librairie Philosophiques J. Vrin.
- JOÃO ESCOTO ERÍGENA. **Periphyseon**. I. P. Sheldon-Williams. Dublin: Institute for Advanced Studies, 1983.

FALQUE, E. **Dieu, la chair et l'autre**. Paris: PUF, 2008.

LOSSKY, V. **Théologie négative et connaissance de Dieu chez Maître Eckhart**. Paris: Vrin, 1998.

MARCUS AURELIUS. Ad se Ipsum. In: HAINES, C. R. **The communings with Himself of Marcus Aurelius Antoninus**. Cambridge; Massachussets: Harvard University, 1916. (Loeb Classical Library). XXXII + 414.

MÁXIMO O CONFESSOR. Ambigua. **Patrologia Graeca**. Paris: Migne, 1857, t. 91.

MESTRE ECKHART. De la perfection de l'âme. In: MAITRE ECKHART. **Oeuvres de Maître Eckhart, Sermons-traités**. Paris: Gallimard, 1942. p. 69 ss.

A. DE LIBERA. La Question de Gonzalve d'Espagne contenant les raisons d'Eckhart. In: BRUNN, Emile Zum. **Maître Eckhart à Paris**. Paris: PUF, 1984. p. 200-223.

MESTRE ECKHART. Questions Parisiennes. Traduction: E. Weber. In: BRUNN, Emile Zum. **Maître Eckhart à Paris**. Paris: PUF, 1984. p. 200-223.

MONTAIGNE. **Les Essais: "De l'inégalité qui est entre nous"**. Paris: Abel L'Angelier, 1595.

NICOLAU DE CUSA. **De Coniecturis**. Lipsiae: F. Meiner, 1932. (Opera Omnia, t. III).

PLATÃO. **República**. Bauru: Edipro, 2020.

RICOEUR, P. **Finitude et culpabilité**. Paris: Aubier, 1988. (v. 2: Philosophie de la volonte).

ROUSSEAU. **Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes**. Paris: Nathan, 1998.

SARTRE, J.-P. **L'être et le néant**. Paris: Gallimard, 1943.

SARTRE, J.-P. Uma ideia fundamental da fenomenologia de Husserl. Tradução: Ricardo Leon. **VEREDAS FAVIP**, Caruaru, v. 2, n. 1, p. 102-107, jan./jun. 2005.

TROUILLARD, J. L'unité humaine selon Jean Scot Erigène. In: CONGRES DES SOCIETES DE PHILOSOPHIE DE LANGUE FRANÇAISE, 8., 1956, Toulouse. **L'homme et son prochain**. Paris: J. Vrin, 1956. p. 87-136.