

# O pensamento da diferença no «De divisione naturae» de Escoto Eriúgena

## 1. Introdução ao problema da diferença no «De divisione naturae».

A expressão da análise reflexiva de alguns aspectos fundamentais inseridos no *De divisione naturae* de Escoto Eriúgena surge determinada, não só por um interesse histórico-filosófico pela especulação eriugeniana, mas também pelo carácter original que a sensibilidade ao problema da diferenciação do real adquire neste autor.

Sob o ponto de vista histórico numerosos estudos têm posto em relevo a importância fulcral da doutrina filosófico-teológica de Escoto Eriúgena, tornando a sua figura indispensável para a compreensão subsequente do pensamento medieval dos séc. XII e seguintes<sup>1</sup>, não só na influência directa das suas obras, conhecidas de numerosos escolásticos, mas também na indirecta e mais relevante inerência que a posição deste autor adquire no ciclo do pensamento filosófico medieval<sup>2</sup>.

Esta instância indirecta da função do pensamento de Eriúgena na economia especulativa medieval antecipa o carácter dialéctico, que conjuga sobremaneira este filósofo e a sua época, numa tensão significativa entre o estado da cultura e a ousadia criadora de um

---

<sup>1</sup> Cf. o relevo dado ao pensamento de Eriúgena no contexto da história da filosofia medieval por M. DEWULF, *Histoire de la philosophie médiévale*, t. I: *Des Origines jusqu'à Thomas d'Aquin*, Louvain, 1924<sup>5</sup>; E. GILSON, *La philosophie au moyen Age—Des origines patristiques à la fin du XIV<sup>e</sup> siècle*, Paris, Payot, 1962<sup>2</sup>; cf. tb. H. BETT, *Johannes Scotus Erigena. A study in mediaeval philosophy*, Cambridge, 1925; M. CAPPUYNS, *Jean Scot Erigène, sa vie, son oeuvre, sa pensée*, Louvain — Paris, 1933 (Bruxelles, anast. 1964). As obras de Escoto Eriúgena são referidas pela ed. de H. J. FLOSS, *Joannis Scoti Opera quae supersunt omnia*, in PL., t. CXXII.

<sup>2</sup> Quanto à influência directa sobre pensadores posteriores cf. M. CAPPUYNS, *Jean Scot Erigène*, pp. 241-247.

momento de lucidez conseguido. Este renascimento intelectual, consciente na dimensão dialéctica da reflexão filosófica de Eriúgena, exige que, para a compreensão de alguns aspectos cruciais recolhidos sobretudo no *De divisione naturae*, se proceda a uma dúplice leitura: por um lado, a reconstituição histórico-cultural que concede a periferia extrínseca da obra; por outro lado, a captação dos contornos interiores, que, ora se ajustam, ora contrastam numa elaboração reflexiva original.

Os domínios doutrinários referidos pelos maiores intérpretes do pensamento de Escoto Eriúgena, como sendo originais, não inserem habitualmente o sentido também original da *divisão* da natureza, relegando a título de procedimento escolar e comum, sob o estatuto de condição formal de pensamento, a especificidade do método deste filósofo<sup>3</sup>. O carácter originário do pensamento de Eriúgena surge justamente em torno do tema da *divisão*, embora aparentemente passível de confusão com os métodos escolares da época e a ulterior indiferenciação do processo na técnica conceptualista e escolástica subsequente.

A divisão da natureza centra o carácter problemático, que tipifica o estilo filosófico do pensamento ocidental, e determina-o de uma maneira originária como aporética da diversidade, da multiplicidade, da diferenciação perante a própria unidade do método e seu intuito universal. O problema da unidade e da diversidade, da estrutura da multiplicidade, seus ritmos de oposição e contrariedade, ou sua harmonização, desenvolve-se já ao longo de toda a evolução do pensamento greco-latino<sup>4</sup>. A tradição cristã depara-se com o renovado interesse por este problema, exactamente a partir da temática criacionista que instaura a diversificação do real em termos de transcendência irredutível<sup>5</sup>. Escoto Eriúgena, embora influenciado

<sup>3</sup> A referência da *divisio* e seus modos aos processos ou níveis de conhecimento, que estariam a determiná-la, bem como o suposto carácter formal e «gramatical» da divisão têm sido caracterizados em função de antecedentes de uma tradição post-alexandrina que perpassa por Boécio, Beda, Pseudo-Dionísio e Máximo, o Confessor. Cf. E. DE BRUYNE, *Etudes d'Esthétique médiévale*, Brugge, De Tempel, 1946, t. I; M. CAPPUYNS, *Jean Scot Erigène*, pp. 312 e segs.

<sup>4</sup> Quanto ao problema do Uno e do múltiplo no pensamento grego cf. por ex. O. GIGON, *Grundprobleme der antiken Philosophie*; Berne-Munich, F. Verlag, 1959; R. MONDOLFO, *L'infinito nel pensiero dell'antichità classica*, Firenze, Nuova Italia, 1967, r., em que se sobrevaloriza o confronto  $\pi\epsilon\tau\epsilon\rho\alpha\beta\text{-}\acute{\alpha}\pi\epsilon\iota\rho\omicron\nu$ ; e cf. tb. o estudo de M. C. STOKES, *One and Many in Presocratic Philosophy*, Cambridge (Mass.), Harvard Univ. Press, 1971.

<sup>5</sup> Cf. C. TRESMONTANT, *La Métaphysique du Christianisme et la crise du XIII siècle*, Paris, du Seuil, 1964, p. 41: «Cette distinction ontologique fondamentale a été méditée dès les premières générations chrétiennes, et les Pères de l'Eglise ont tiré de cette distinction entre l'Absolu et le monde les conclusions qui s'imposaient, (...).»

pelo neoplatonismo e correspondente sentido de busca dialéctica do Uno, que lhe vale uma pseudo-originalidade heterodoxa, é, afinal, profundamente sensível ao carácter originário do problema do ser e dos seres na sua *divisio*, só aparentemente redutível e semelhante a um processo escolar da época<sup>6</sup>.

O método, que se exige para a investigação do sentido da *divisio* eriugeniana, deverá, por conseguinte, ser suficiente para destrinçar isomorfismos e polimorfismos por meio de uma análise reflexiva que sempre opere uma dúplice leitura a partir do seu próprio momento diferencial.

Assim, se se exige o contorno histórico-filosófico do contexto temático da *divisão* da natureza, complementarmente torna-se necessária a hermenêutica aprofundada dessa mesma divisão ao nível das suas articulações e momentos como características intrínsecas da sua formulação.

Será indispensável que estes dois momentos de investigação do sentido da *divisio* se conjuguem, por seu turno, segundo o ritmo dos antecedentes e das repercussões, que desenham a periferia significativa próxima e longínqua da divisão da natureza. A expressão da *divisio* em Eriúgena, a sua substância ou o que é dividido, a história do problema da divisão e a relevância modelar que a formulação deste problema recebe na especulação eriugeniana — eis os aspectos conjugáveis na leitura exigente que se faça do *De divisione naturae*.

A análise empreendida permitirá caracterizar o método de Escoto Eriúgena seguindo uma orientação compatível com o mesmo na sua dimensão de *analysis* e, tornando viável, por conseguinte, a posição em destaque da *divisio*<sup>7</sup>. Estes dois momentos metodológicos constituem a chave de acesso ao âmbito lógico do pensamento da divisão.

Pelo contrário, a relação destes momentos segundo a dialéctica da natureza e sua unidade fundamental irá permitir explicar

<sup>6</sup> Cf. por oposição ao ensinamento de M. CAPPUYNS, *Jean Scot Erigène*, p. 312, em que chega a afirmar: «Jean Scot était imbu, comme tous les «grammairiens» de l'époque, — on pourrait presque dire: comme tous ceux du moyen âge, — d'oppositions et de figures logiques. Ses livres abondent en exemples de ce genre; et le jeu compliqué, en partie double, sur le terme *creare*, qui ouvre et termine le *De divisione naturae*, ne peut nous étonner de la part d'un «grammairien» aussi délic que lui».

<sup>7</sup> Cf. E. ERIUGENA, *Expositiones*, 7,2, (184 c — 185a): «Duae quippe partes sunt dialecticae disciplinae, quarum una *διαρετικῆ*, altera *ἀναλυτικῆ*, nuncupatur. Et *διαρετικῆ* quidem divisionis vim possidet; dividit namque maximorum generum unitatem a summo usque deorsum, donec ad individuas species perveniat, inque iis divisionis terminum ponat; *ἀναλυτικῆ* vero ex adverso sibi positae partis divisiones ab individuis sursum versu incipiens, perque eosdem gradus quibus illa descendit ascendens, cumvolvitur et colligit easdemque in unitatem maximorum generum reducit; ideoque reductiva dicitur seu reductiva».

a totalidade dos seres divididos, relegando para segundo plano, e a título de procedimento meramente lógico, a própria *divisio* metódica.

O interesse de mostrar, já não a *divisio* como um momento do método, mas a divisão metódica, que se exige primordialmente como carácter diferencial da especulação lógico-ontológica de Escoto Eriúgena, parece, então, legítimo como sinal, que importa salvar-guardar, que aponta para a problemática da diferença ontológica.

## 2. A «*divisio*» segundo Escoto Eriúgena. Contexto histórico.

Durante a Alta Idade Média é possível dizer-se que o pensamento Ocidental atravessou um longo período menos criador, recolhendo e reassumindo as formas da cultura clássica do espaço romanizado e também as sobrevivências mais antigas de uma cultura sedimentada em formas emotivas, de sensibilidade e de maneiras de ser.

O fermento novo do Cristianismo tinha já tido durante os primeiros séculos da nova era os cultores de uma pedagogia cristã, simbiose das formas helenizantes do pensar com a *vita christiana*. Todavia, após o período áureo da patrística, sobretudo no Ocidente, durante alguns séculos encontra-se apenas um espírito enciclopedista, pedagógico e didáctico, associado a uma tripla função imediata, prática e histórica:

— Por um lado, instituir as bases de uma cultura e civilização cristã, segundo o espírito do *De civitate Dei* de Santo Agostinho e o fortalecimento da Roma papal;

— por outro lado, assegurar a formação monástica consoante dada regra de vida, como expoente de uma cultura literária e científica, comentada na Escritura e, por isso, espiritualizada<sup>8</sup>.

— Além disso, existe ainda a tensão histórica, que permite compreender melhor a posição defensiva e reprodutora do pensa-

---

<sup>8</sup> Quanto ao ensino monástico cf. P. RICHÉ, *Education et Culture dans l'Occident barbare VI<sup>e</sup>-VIII<sup>e</sup> Siècles*, Paris, du Seuil, 1962<sup>2</sup>, embora este autor, como tb. CAPPUYNS (*Jean Scot Erigène*, p. 28) se oriente mais pelo desenvolvimento de uma cultura de inspiração latina e se duvide do verdadeiro conhecimento do grego. A título de oposição a esta interpretação unilateral no desenvolvimento da cultura no período carolíngio, refiram-se as perspectivas hermenêuticas originais expressas por Délio Nobre SANTOS, *Les «scatenaes» médiévales et le problème de la vraie connaissance encyclopédique*, (Comunicação ao V Congresso Internacional de Filosofia Medieval, Madrid-Córdova-Granada, 5-12 Set. 1972), em que se salienta a persistência da cultura grega, numa tradição enciclopedista, que retoma até os contributos directos da patrística oriental bizantina. Em toda esta introdução histórica temos presente linhas orientadoras seguidas por esta comunicação.

mento cristão ocidental nesta época, porquanto trata-se de sobreviver mais do que viver e criar a expressão mais ousada e vivificante desse estado<sup>9</sup>. A periferia do mundo de então circunscrevendo-se como um anel, motivado pela expansão árabe e, por outro lado, ainda a tarefa imensa de fazer com que o centro da vivência cristã se alargasse até essa periferia, robustecendo numa fé esclarecida e numa cultura humanista os povos da barbárie recém-cristianizados — colocavam numa «geografia» espiritual de tensões imediatas o pensamento cristão<sup>10</sup>.

Neste período foram os soberanos, com as suas conversões e as de todos os súbditos, os grandes construtores da *christianitas*, ainda que de um modo incipiente e superficial<sup>11</sup>. Porém, foram os monges que levaram à barbárie a cultura cristã, através, sobretudo, da vivência prática, mas também por uma literatura apologética e pastoral, em que se utilizavam conceitos e fórmulas de tradição patrística e dos escritores latinos e gregos que pudessem servir para esse comentário edificante.

As obras morais e de apologética espiritual vão utilizar processos de tradução, que constituem vias de acesso à sensibilidade e inteligência ainda incipientes dos povos convertidos. O comentário moral da Sagrada Escritura e a sua aplicação, constituída na essência prática de toda a teologia, foram possibilitadas pelo simbolismo e alegorismo, que permitiram essa tradução de linguagens, de experiência e de vivências<sup>12</sup>.

O processo alegórico-simbólico, que já tinha sido praticado, mormente pelos escritores helenísticos, vai ser desenvolvido numa

<sup>9</sup> Cf. os terrores milenaristas, H. FOCILLON, *L'an Mil*, Paris, A. Colin, 1952.

<sup>10</sup> Para além da tensão entre centro e periferia da *christianitas* ainda restrita existe a antinomia interna das orientações latina e grega dentro deste período. Cf. J. LE GOFF, *La civilisation de l'Occident Médiéval*, Paris, Arthaud, 1967, p. 179: «cet antagonisme (entre les grecs et les occidentaux) était le résultat d'un éloignement qui, depuis le IV<sup>e</sup> siècle, s'était transformé en fossé. Les uns et les autres ne se comprenaient plus, notamment les Occidentaux qui, même les plus savants, ignoraient le grec: *graecum est, non legitur*». Esta última afirmação de ignorância da língua grega reconhece-se inadmissível, tendo presente a influência de uma linhagem de pensadores, em que provavelmente se pode inserir S. Martinho de Dume, com repercussões célticas e irlandesas ligadas a S. Columbano e S. Patrício, de que se salientam os *peregrini scoti*, que trouxeram para o continente o conhecimento do grego. Cf. J. DANIELOU e H. MARROU, *Nouvelle Histoire de l'Eglise*, t. I, *Des Origines a Saint Grégoire le Grand*, Paris, du Seuil, 1963, p. 513-514.

<sup>11</sup> Cf. J. LE GOFF, *La Civilisation de l'Occident Médiéval*, p. 93 e segs.; cf. tb., L. GENICOT, du Seuil, *de faite du moyen âge*, Paris, Casterman, 1966, p. 72 e segs.

<sup>12</sup> Quanto ao alegorismo e ao simbolismo nas suas implicações estéticas, cf. E. DE BRUYNE, *Études d'Esthétique médiévale*, t. I, c. V.

exegese a vários níveis, numa exploração da metáfora nas várias dimensões do seu ciclo significativo<sup>13</sup>.

Santo Agostinho tinha já referido toda a realidade criada como sinal do Criador, e, isto significaria que tanto o mundo como a Escritura era um *livro*, onde se poderia ler, ou seja, compreender e viver o Autor<sup>14</sup>. Desde então, todo o simbolismo literário e artístico, moral e social, que se vem formando desde os primeiros tempos da cultura medieval, é viável, não só como *figuração imagética* da espiritualidade, mas também como *transcendência metafórica* de toda a imagem-letra.

A dimensão figurativa do pensamento e da cultura cristã vai permitir uma tradução em imagens desde as iluminuras até às esculturas, desde a criptografia de símbolos até ao naturalismo pictórico, desde a pedagogia da gramática até à didáctica descritiva por meio de desenhos<sup>15</sup>. O intuito de simplificação, da divulgação acessível da doutrina cristã, está ligado à cristianização dos povos bárbaros e à superação da iconoclastia oriental. O mundo ocidental recém-cristianizado quer ler, e a leitura é nesse momento ainda apenas possível como um *ver*.

As formas visíveis e visuais vão permitir a construção da civilização medieval, ou seja, a tradução da sua cultura espiritualizada em matérias que irão torná-la plástica e logo cristalizá-la. No entanto, o benefício da imagética enciclopédica dos escritores mais lidos da Alta Idade Média representa a dimensão extensiva da utilização da metáfora, ou da alegoria, na cultura cristã<sup>16</sup>.

<sup>13</sup> Sobre os desenvolvimentos da exegese e suas origens alexandrinas, cf. H. DE LUBAC, *Histoire et Esprit, L'intelligence de l'Écriture d'après Origène*, Paris, Aubier, 1950, sobret. pp. 139 e segs.

<sup>14</sup> SANTO AGOSTINHO, *De Doctrina Christiana*, II, 1 e segs. em que se refere o estatuto dos sinais e sua interpretação na Bíblia.

<sup>15</sup> Tivemos a oportunidade de verificar por directa compulsão de códices e edições fotocopiadas dos manuscritos consultados em Londres, na Biblioteca do Museu Britânico, e por investigações prosseguidas em Frankfurt-am-Main, Mainz e Fulda, a importância das imagens e iluminuras e seu estatuto simbólico e alegórico. Neste estudo, em que seguimos de perto a investigação de D. N. SANTOS e pudemos acompanhar o itinerário da verdadeira enciclopédia pela imagem, sobretudo no referente a Rabanus Maurus, tornou-se-nos indubitável a defesa dos pontos de vista defendidos em *Les «catenae» médiévales et le problème de la vraie connaissance encyclopédique* (Comm. Cong. Fil. Medieval, 1972).

Quanto ao carácter visual e ao estatuto de sabedoria contido neste período da Alta Idade Média basta referir as enciclopédias de alguns autores: Santo Isidoro de Sevilha com as suas *Etymologiae*; Beda, o Venerável com o seu *De natura rerum*; e, sobretudo, Rabanus Maurus com a enciclopédia *De Universo*, que com Alcuino fundam as bases do chamado «renascimento carolíngio». Cf. P. RICHE, *Éducation et Culture dans l'Occident barbare*, p. 542 e segs.

<sup>16</sup> Compare-se com a realização ulterior da Arte Medieval e seu simbolismo especulativo, cf. E. MÂLE, *L'Art religieux du XIII<sup>e</sup> siècle en France, étude sur l'iconographie du Moyen Age et sur*

Porém, a metáfora descoberta em toda a plena fecundidade da sua função tradutora, ao longo do trabalho imenso, paciente e minucioso de leitura e comentário da Bíblia, feita sobretudo pelo estudo laborioso dos monges, vai permitir pela sua própria dinâmica uma simbólica transcendente ao sentido visual e figurativo, apontando para aquilo de que não há imagem, o anagónico ou o místico<sup>17</sup>. Este nível simbólico da interpretação metafórica da cultura literária e escriturística da época constitui a base para se desenvolver uma via de experiência mística e de re-descoberta interior de toda a vivência cristã.

A dimensão social da imagem, como comunicação sensível, convivência prática, historicidade consciente; e, a dimensão simbólica do transcendente à imagem, do que é descoberto na solidão monástica e conventual, na ascese da linguagem, na via da meditação — eis a bi-polaridade do sentido metafórico, que permite reconverter o pensamento da Alta Idade Média como o torpor ainda sonolento, mas já vivamente onírico, da consciência filosófica apenas desperta propriamente com a figura excepcional de João Escoto Eriúgena<sup>18</sup>.

A inerência cultural deste pensador tem apenas sido posta em relevo como a circunstância literária da cultura carolíngia e dos seus principais representantes, bem como do sentido geral de hierarquização dos saberes que situavam a Filosofia na dependência subordinada à Teologia. *Philosophia ancilla theologiae* era o lema que permitiria vir a entender toda a função gramatical, secundária e trivial da filosofia em relação à Teologia. Tratava-se de entender os estudos filosóficos como meramente escolares, o que, aliás, vem a ser feito com a plena realização da escolástica dos séculos XII e seguintes<sup>19</sup>.

No entanto, no momento cultural e filosófico de Escoto Eriúgena, poder-se-ia duvidar da aplicabilidade desse lema, ou melhor, teria

*ses sources d'inspiration*, Paris, A. Colin, 1948<sup>8</sup>; cf. tb., M. G. CEREJEIRA, *A Idade Média na história da civilização*, Coimbra, Coimbra ed., 1953<sup>2</sup>, p. 166-167.

<sup>17</sup> Lembre-se que a fixação dos quatro sentidos fundamentais da exegese bíblica medieval encontra-se já plenamente acabada no Venerável Beda, como aponta H. DE LUBAC, *Exégèse Médiévale. Les quatres sens de l'Écriture*, Paris, 1959-1964.

<sup>18</sup> A figura de Eriúgena aparece sob o signo de uma complementar genialidade e obscuridade, para a maior parte de intérpretes e comentadores, como se faz eco J. LE GOFF, *La civilisation de l'Occident Médiéval*, p. 168; cf. tb. o carácter excepcional deste pensador enquanto considerado representante do helenismo no século IX: P. RENUCCI, *L'aventure de l'humanisme européen au Moyen-Age, (IV<sup>e</sup>-XIV<sup>e</sup> siècle)*, Paris, Belles-Lettres, 1953, p. 28 e n. 123.

<sup>19</sup> Sobre os vários saberes e em especial a relação da Gramática e da Retórica na cultura carolíngia, cf. E. R. CURTIUS, *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*, Bern, Francke Verlag, 1948, (trad. cast., 1955, t. I, p. 62 e segs.).

de se permitir a sua plena dialectização pela fecundidade integral da metáfora.

Não é só a Filosofia como serve da Teologia, mas também a Teologia como serve da Filosofia: teologia filosófica e filosofia teológica. Desde a gramática e a retórica, que se desenvolvem na dialéctica subordinada à sua função tradutora da Sagrada Escritura, até à instituição de uma filosofia cristã, isto é, de um pensamento que se reflecte, especula e institui uma metafísica sobre os fundamentos escriturísticos — vai toda a ambiguidade do termo filosofia e, correlativamente, da noção da teologia<sup>20</sup>. A par de uma teologia moral e dogmática, consubstanciada e institucionalizada nos vários concílios e sínodos, que se poderia subordinar à pretensão gnóstica, e até herética, de uma filosofia liberta e transcendente à unidade histórica das interpretações consignadas da Escritura, existe uma teologia mística e anagógica, negativa ou apofática, que situa toda a investigação filosófica e literária como letra morta, como mera consolação estoica para os que não alcançam a luz interior da Revelação<sup>21</sup>.

A dialéctica metafórica cumpre-se plenamente no pensamento de Escoto Eriúgena, porque a dimensão escolar da sua doutrina é assumida a outro nível mais fundamental, em que o pensamento não é repositório significativo da criação, mas participa a própria verbalidade criadora. Todavia, o sentido dialéctico do pensamento de Eriúgena tem sido demasiadamente realçado, aliás, numa referência à sobrevivência dos esquemas da doutrina neoplatónica da processão e do retorno<sup>22</sup>, se se comparar com os aspectos inovadores e radicais, da divisão ou diferenciação do real, ou natureza, que não convém àquela interpretação neoplatónica nem pode ser subestimada como mero processo formal e escolar de distinção.

O *De Divisione Naturae* de Escoto Eriúgena, bem como diversos passos de outras suas obras, consentem uma originalidade de pensa-

<sup>20</sup> M. CAPPUYNS considera lendária a sobrevalorização de um destes termos sobre o outro, de molde a «voir en Érigène un philosophe plutôt qu'un théologien, et à supposer son influence plus large qu'elle ne le fut en réalité; telle, ensuite, la croyance à son prétendu, rationalisme, subordonnant l'Écriture et la tradition à la libre réflexion philosophique; telle enfin, la tendance à interpréter le monisme érigénien dans le sens d'un panthéisme (...)», in: *Jean Scot Érigène*, p. 268.

<sup>21</sup> O pensamento de Escoto Eriúgena foi alvo de condenações por suspeita de heresia, cf. M. CAPPUYNS, *Jean Scot Érigène*, p. 248 e segs.

<sup>22</sup> Cf. as insistentes referências de M. CAPPUYNS, *Jean Scot Érigène*, p. 309 e segs. à dialéctica de inspiração neoplatónica.

mento filosófico que recusa a interpretação dialéctica e cujo interesse, sob o ponto de vista ontológico, reside exactamente na compreensão das premissas e antecedentes diferenciais de toda a dinâmica do real. Trata-se de compreender o processo primordial de individuação, o estatuto da diversificação e da multiplicidade reais, dos momentos típicos ou arquetípicos e categoriais de toda a realidade.

A figura de Escoto Eriúgena permite abordar a aurora do pensamento filosófico cristão medieval, antecipando aquilo que se refere ao renascimento do séc. XII, e o seu pensamento denota actualidade na medida em que se consiga recuperar, não só a originalidade da sua obra, mas também o carácter originário da problemática da *divisão* da natureza.

### 3. A divisão como oposição.

A *divisio* 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<sup>23</sup>.

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 hierogâmicas ou dimensionadas no âmbito espacializante, quer de uma astrobiologia, quer de uma cosmologia fisicista<sup>24</sup>. Muitos poderiam ser os exemplos desta sensibilidade oposicional ainda reduzida à sua expressão mais simples: a dualidade das trevas e da luz; o casamento

<sup>23</sup> A propósito deste sentido de divisão entendida como figura de oposição de contrários ou *ἐναντίοι*, cf. o nosso trabalho *Do Ser e das Aparências ou da Diferença Ontológica Fundamental*, Lisboa, 1970, t. II, pp. 417 e segs. (Tese de Licenciatura, policopiada).

<sup>24</sup> Cf. F. M. CORNFORD, *From Religion to Philosophy, a Study in the origins of Western Speculation*, New York, Harper & Row, 1957, pp. 61-72 e sobret. p. 65 e segs. 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: «Un même rythme vital s'impose au ciel des dieux et à la terre des 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».

mítico do fogo criador com a matéria prima caótica e aquosa; a união sagrada do céu e da terra...

O oponível consciencializa-se na óptica englobante das grandes zonas ou regiões do cosmos. Assim, no Oriente, na religiosidade pré-confuciana, bem como no Tíbet e na religiosidade pré-ária encontra-se o mundo dividido no alto e no baixo, no céu e na terra divinizados e casados miticamente<sup>25</sup>.

No entanto, a sensibilidade às oposições ultrapassa a identificação visual das mesmas e resseme-as nas tensões sub-conscientes e energéticas, que se irão exprimir em novos modelos de termos privilegiados e oposicionais. A divisão entre a dinâmica do fogo e a possibilidade amorfa das águas, arquétipo das mitologias referentes a um caos aquoso ordenado pela luz e chama divinas, indica o substracto ancestral dos cultos elementares, presentes, por exemplo, na Mesopotâmia e no Egipto antigos. A divisão energética aparece muitas vezes referida no seio da unidade elementar e é, assim, o caos aquoso que se subdivide em duas potências aquosas de sentido distinto<sup>26</sup>.

Em todos estes extractos de sensibilidade narrada miticamente aparece implícito, quer sob a estabilização temporal, quer na consciência da sua dinâmica especialmente referida à origem e ao fim, de todos os aspectos do real, um confronto entre um e muitos, unidade e multiplicidade. Note-se ainda a fase da ambiguidade consciente, logo consciência da ambiguidade, que resulta do confronto impensado da estática do um e muitos, perante a dinâmica do uno e do múltiplice. Só com a reflexão presocrática, acusando esta ambiguidade que confunde um e uno num único termo, se esclarece a própria consciência oposicional<sup>27</sup>.

No pensamento mítico estabelece-se uma *conciliação cíclica* entre a divisão do confuso originário e a origem da confusão do próprio processo de divisão. Indiferencia-se a divisão e os seus momentos

<sup>25</sup> Cf. F. M. CORNFORD, *From Religion to Philosophy, a Study in the origins of Western Speculation*, p. 67: «In the Taoism of China, an original «Chaos» splits of its own accord into the two opposed moieties called *Yang* and *Yin*, the regions of light and darkness associated with heaven and earth.»; cf. tb. M. ÉLIADE, *Traité d'Histoire des Religions*, Paris, Payot, 1964, pp. 46 e segs.

<sup>26</sup> Lembrem-se os fragmentos de poemas de cosmogonia babilónica recolhidos e editados por J. B. PRITCHARD, *Ancient Near Eastern Texts, Relating to the Old Testament*, Princeton-New Jersey, Princeton Univ. Press, 1969, pp. 3 e segs.

<sup>27</sup> Trata-se do problema de tradução do τὸ ἓν cuja importância em HERACLITO, (ἓν πάντα, Frag. 50, Diels-Kranz, I, 161); em PARMENIDES, (τὸ ἓν = ἓν, συνεχές, Frag. 8, Diels-Kranz, I, 235), e sobret. na linhagem do pensamento pitagórico-platónico vem possuir a maior acuidade. Cf. F. M. CORNFORD, *Plato and Parmenides*, London, Routledge & K. Paul, 1964<sup>5</sup> p. 11 e segs.

de oposição quando se integra o alto e o baixo, o mais e o menos, o princípio e o fim no movimento circular, na repetição indivisa que subordina os momentos e as regiões divididas<sup>28</sup>.

O processo de oposição esquece a sua dualidade divisória espacializando numa mesma unidade os seus momentos temporalmente distintos, ou temporalizando unitariamente ainda os pontos espaciais divergidos. Importa a coerência da sensibilidade oposicional, que define estes limiares indiferenciadores do processo da divisão, ou, pelo menos, que o tornam finito e equilibrado, cada um dos termos da oposição não sendo excessivo mas a justa metade da *dualidade* a que se reduz a *divisio*.

No pensamento grego, que antecede a formulação filosófica dos primeiros pensadores ante-socráticos, encontra-se já um esquema mitológico teogónico em que, não obstante o referido equilíbrio cíclico de todo o processo cósmico em suas divisões e sub-divisões, se realiza um sentido de hierarquia, de precedência, de linhagem de instâncias divinas, demarcador da irreversibilidade específica da divisão e sub-divisão nesse processo. Assim, na *Teogonia* de Hesíodo embora a dualidade se repita a vários níveis do processo de geração sagrado e cósmico, a subordinação de certas dualidades em relação a outras supõe um sentido já não equilibrado e meramente dual, mas uma dinâmica, ou um movimento de contrários, que se excedem na processão de uns a outros<sup>29</sup>.

Segundo Aristóteles os primeiros fisiólogos jónios procuram o elemento preponderante na divisão das grandes regiões ou dos aspectos modelares de toda a realidade e nessa procura privilegiam o desequilíbrio de um dos elementos sobre os demais. Esta divisão orientada de uma instância do real em relação a todas as demais, traduz filosoficamente o princípio da subordinação irreversível do sub-dividido em relação a uma divisão<sup>30</sup>.

A consciência dos vários elementos do real permite uma relação orientada e progressiva dos mesmos, concedendo ao processo da divisão um sentido irreversível e irredutível a uma mera oposição

<sup>28</sup> Sobre o sentido cíclico do eterno retorno cf. HERACLITO. Frag. 103 (Diels-Kranz, I, 174) 'Ἐνὸν γὰρ ἀρχὴ καὶ πέρας ἐπὶ κύκλου περιφερείας'; cf. tb. M. ÉLIADE, *Le Mythe de l'Éternel Retour, Archétypes et répétition*, Paris, Gallimard, 1969.

<sup>29</sup> Cf. F. M. CORNFORD, *From Religion to Philosophy*, p. 66; veja-se tb. HESÍODO, *Teogonia*, v. 116 e segs.

<sup>30</sup> Cf. ARISTÓTELES, *Metafísica*, A, 3, 938 b e segs.; cf. tb. H. CHERNISS, *Aristotle's Criticism of Presocratic Philosophy*, New York, Octagon Books, 1971, pp. 218 e segs.

dual. As oposições resultantes de divisões míticas em dualidades equilibradas reduzem-se agora a uma temática reflectida em termos *contrários*, subordinada ao sentido dinâmico da totalidade do processo real<sup>31</sup>.

São os pensadores pitagóricos os que, embora salvaguardando as oposições entre contrários, concedem um significado mais preciso ao processo da divisão que conduz da unidade monádica à própria construção das dualidades contrárias e sua radicalização operatória aritmossófica. O processo da divisão aparece como lei racional de análise, ora directamente apoiada na dicotomia e divisibilidade topológica, ora ulteriormente desenvolvido na operação aritmética do mesmo nome<sup>32</sup>.

O sentido da discursividade dialogal do pensamento grego irá conduzir a especulação post-socrática a uma hipertrofia do valor da maleabilidade linguística, já ressentido nas discussões sofísticas, que se tipifica na *duplicidade* do próprio *discurso*. Platão na sua filosofia dialéctica sobrevaloriza a divisão dos sentidos do discurso racional, ora indicando uma aporética lógica estabelecida entre termos divididos, apenas conciliáveis quando classificados, isto é, divididos em progressão e segundo o critério da *diáresis*, ora apontando para um espaço metafórico alegórico-mítico critério de preferência da totalidade do processo dialéctico<sup>33</sup>.

Por outro lado, a divisão é perspectivada na sua complementar dimensão ontológica, desde a expressão da exclusividade absoluta *ser — não-ser* parmenidiana até à harmonização platónica em *ser o mesmo* e *ser outro*, segundo uma participação dialéctica da unidade do ser na multiplicidade dos seres. A *divisão* torna-se *ontológica e lógica* e diversamente valorizável consoante o seu momento e o seu lugar no processo geral dialéctico a que se subordina.

O pensamento grego revalorizando o *procedimento analítico da divisão* conduz o mesmo a adquirir um sentido unitário na reflexão lógica que o utiliza. Dá-se a redução da divisão ontológica dos seres à *distinção lógica* dos mesmos. Esta redução é já bastante nítida na

<sup>31</sup> Lembre-se a teoria dos contrários nos pensadores milesianos, em Heraclito de Éfeso e a tábuca de opostos dos pitagóricos.

<sup>32</sup> A divisão ou separação (*μερισμός*) pode ser dita como dicotomia (*διχοτομία*) e ainda como plena diferença (*διαφορά*). Recorde-se o argumento de divisibilidade dicotómica de Zenão de Eleia, referido por ARISTÓTELES, *Física*, VI, 239a.

<sup>33</sup> Sobre a *διαίρεσις* como método de definição cf. PLATÃO, *Sofista*, 220a e segs.; como fase do processo dialéctico descendente, cf. id. *República*, VII, 532b e segs.

distinção feita por Aristóteles a propósito da teoria da oposição das proposições quando refere as contrárias e as contraditórias<sup>34</sup>.

A divisão já não como dualidade, mas como *duplicidade* do processo, ora ontológico, ora lógico, quer contrário, quer contraditório, permite distinguir a oposição do uno e do múltiplo em categorias que a tornam predicável qualitativa e quantitativamente. O uno pode conter muitos, e não ser um, e o múltiplo pode dizer-se de um que seja não unificado: o uno e o múltiplo são termos expressivos de uma dimensão qualitativa da divisão, nem sempre paralelos ao um e ao muitos, termos significativos do nível quantificante da divisão.

A reflexão aristotélica irá permitir uma expressão ontológica da divisão a um nível diferencial e categorial, na medida em que é posta em causa a unidade real dialéctica do processo ideal platónico. A divisão pode ser uma *distinção* lógica ou uma *diferença real*<sup>35</sup>.

Só com a especulação neoplatónica se encontra reunificado o sentido do processo da divisão, na medida em que a consciência oposicional do *uno* e do *múltiplo* se torna paralela e concomitante com a do *um* e de *muitos*, e, a um tempo, ao nível lógico e ontológico. Contudo, a divisão torna-se excessiva para salvaguardar a diferenciação real da unidade e da diversidade, já não sendo possível compreendê-la de um modo finito, mas antecipando a oposição infinita na figura (ainda limitada e hipostática) da divisão entre o uno infinito e a multiplicidade finita.

Esta oposição entre infinito e finito reconquista toda a densidade aritmológica e metafísica dialéctica da divisão como nó explicativo da própria diversidade e ordenador da «regio dissimilitudinis»<sup>36</sup>. A temática cristã da criação vem proporcionar a este momento conjuncional expressivo da *divisio* uma caracterização transcendente.

Entre Deus Criador e as criaturas existe uma *transcendência*, que é também transcendência de toda e qualquer divisão. Assim, as divisões estabelecidas entre as criaturas, as oposições relativas, serão

<sup>34</sup> Cf. ARISTÓTELES, *De Interpretatione*, 6, 17a, 25 e segs.

<sup>35</sup> Sobre os vários sentidos da *διαφορά* aristotélica cf. ARISTÓTELES, *Metaf.* Δ, 9,1017b, 26 e segs. Quanto à doutrina tomista da diferença formal e real cf. G. M. MANSER, *La Esencia del Tomismo*, trad. cast. por V. G. Jebra, Madrid, C. S. I. C., 1953, pp. 464 e segs.

<sup>36</sup> A propósito da importância deste tema cf. o nosso trabalho supracit. *Do Ser e das Aparências ou da Diferença ontológica fundamental*, p. 406: «Para a inteligibilidade platónica a *desordem*, em relação a um sentido de *Lógos* representa o mundo abismando-se «no oceano sem fundo da dissemelhança» (PLATÃO, *Polít.*, 273d-e); cf. tb. P. COURCELLE, «Tradition neo-platonicienne et traditions chrétiennes de la «région de dissemblance» in *Arch. d'Hist. Doctr. et Lit. du Moyen Age*, t. XXIV, 1957, p. 5-33.

absolutamente negadas quando univocamente aplicadas à transcendência do Criador. Por outro lado, a transcendência da divisão é uma divisão transcendente, ou seja, a oposição entre o finito e o infinito não é uma oposição finita, mas um processo aberto e infinito, tal como a divisão se pode dizer ilimitada e criadora também.

Deus e o Universo criado não são dois termos equilibrados, nem sequer significam a duplicidade de um processo dialéctico totalitário, mas apresentam-se numa mediação ilimitada que conjuga a divisão criador-criatura, quer ao nível finito da criação, quer ao nível infinito ou transcendente e criador<sup>37</sup>.

A temática criacionista permite situar o tema da *divisio* ao nível do próprio Deus Criador encarado como distinção das pessoas em Deus. O sentido trinitário da formulação revelacional cristã consente, sob o ponto de vista reflexivo, o sentido da diferenciação ao nível da própria unidade do divino e fundamenta assim o princípio da diversificação finita e individuação do real criado<sup>38</sup>.

Divisão transcendente e transcendida, pessoal e criada, criadora e criatura — eis a radicalização da temática da *divisio*, quando conjugada segundo a *creatio* cristã.

A divisão das pessoas em Deus é uma distinção transcendente e infinita figurada na estrutura trinitária segundo o espaço do mistério de fé revelado. Por outro lado, essa divisão repercute-se no acto criador, no tempo da criação, imagem da eternidade da vida trinitária e assim entendida como caminho de processão e de retorno ao princípio divino. Dá-se então uma redução dialéctica do sentido mediador infinito da divisão do real, confundindo-se num mesmo plano analógico a distinção trinitária e a divisão das criaturas, esquecendo-se o ritmo diferenciador transcendente da própria divisão que é mediação infinita em si mesma<sup>39</sup>.

<sup>37</sup> Cf. C. TREMONTANT, *La Métaphysique du Christianisme et la crise au XIII siècle*, p. 41: «La distinction ontologique fondamentale entre Dieu et le monde était acquise dès l'ancien Testament. La doctrine biblique de la création repousse les mythes selon lesquels le monde est, d'une manière ou d'une autre, consubstantiel à Dieu, les êtres issus de la substance de Dieu, ou les dieux issus de la substance du monde.»; cf. tb. id., *La Métaphysique du Christianisme et la naissance de la philosophie chrétienne*, Paris, du Seuil, 1961, pp. 89 e segs.

<sup>38</sup> Compare-se com a importância do *De Trinitate* de Santo Agostinho, uma longa tradição que utiliza o esquema trinitário. Aponte-se em especial para o pensamento de S. Boaventura e seu trinitarismo expressivo. Cf. J. CERQUEIRA GONÇALVES, *Homem e Mundo em São Boaventura*, Braga, 1970, p. 272 e segs.

<sup>39</sup> A analogia, nas suas variadas acepções, acaba sempre por permitir uma indiferenciação dos níveis lógicos segundo o esquema da participação ontológica. Cf. C. FABRO, *Participation et Causalité selon S. Thomas d'Aquin*, Louvain-Paris, Beatrice-Nauwelaerts, 1961, pp. 509 e segs.; e 634 e segs.

O tema da divisão passa a ser considerado como uma relação, que se situa no espaço analógico da compreensão entre Criador e criatura esquecendo-se mais uma vez que não existe Criador e criatura mas Criador da criatura (ou criatura do Criador). Este determinativo, anula a possibilidade de uma oposição dual, bem como de uma duplicidade lógico-ontológica de consideração e situa o processo da *divisio* como *mediação* em que o divisor é criador em relação a cada momento dividido.

A divisão tornada relativa permite a *redução* da sua reconhecida dimensão transcendente à divisão imanente das criaturas e dos conhecimentos. Esta redução tem o propósito de conseguir um sentido unitário profundo, que possa veicular a unidade da cultura e significar a realidade una<sup>40</sup>.

O dividido como separado ou cindido aparece a reduzir o porte da divisão e a determinar a revalorização do império da unidade e da unificação. Assim, nas formulações patrísticas, em que se considera o neoplatonismo antigo e a sua concretização estoico-romana no Império, sublinha-se a unidade, a história e a providência que vai unificando a cidade terrena e a cidade de Deus, a criatura e o Criador, superando a divisão, a infelicidade, o mal<sup>41</sup>.

A cultura cristã modelada pelo ideal unitário da *christianitas* cumpre o destino medieval do universal, desde a afirmação confiada da sua realidade até à suspeita fundada do seu mero suposto nominal. A diversidade negada por abstracção, depois reafirmada pelos dados perceptivos, é apenas consciente de um modo metodológico na *diversificação* dos *saberes*, que tornam disputada a unidade cultural da especulação cristã da escolástica do séc. XII e seguintes<sup>42</sup>.

Mas, mesmo esta atenção dada, de um modo positivo, à diversidade dos saberes e correlativa divisão dos seres, irá ser reduzida no projecto de uma teologia universalizante.

É no projecto das artes liberais, na sua estrutura pedagógica e escolar dos primeiros séculos da era cristã, que se formam os hábitos

---

<sup>40</sup> O tema da redução como momento mediador e resolutivo, tem uma decisiva importância para o intento da unidade cultural e pedagógica do saber. Lembre-se a ampla tradição da *reductio*, das *Sumas* e dos *Specula* que irão ser culminadas na síntese benaventuriana expressa no *De Reductione artium ad Theologiam*.

<sup>41</sup> Cf. SANTO AGOSTINHO, *De Civitate Dei*, I, 35, em que se traduz a noção clássica de Império naquela concepção que irá inspirar o Império carolíngio.

<sup>42</sup> Quanto às características do saber escolástico e organização do mesmo, além do plano das sete artes liberais, cf. G. PARÉ, A. BRUNET e P. TREMBLAY, *La Renaissance du XII siècle, les écoles et l'enseignement*, Paris-Ottawa, Vrin, 1933.

linguísticos e hermenêuticos, que irão informar a escola carolínea e o pensamento de Escoto Eriúgena <sup>43</sup>.

A divisão triádica das artes (Gramática, Retórica, Dialéctica) complementada pela divisão das quatro vias (Quadrivium: Aritmética, Geometria, Astronomia e Música) constitui um modo de articulação pedagógico, já inspirado na classificação aristotélica por género e espécie, mas também antecipador da regra cartesiana do método na simplificação de uma questão complexa <sup>44</sup>.

Por outro lado, a divisão das artes em Trivium e Quadrivium representa a divisão maior das sete artes em dois grupos: no primeiro antevendo-se a estrutura trinitária manifestada alegoricamente na *tríade mediadora* do Verbo, do Lógos; no segundo mostrando os *quatro tipos de conhecimento* que enquadram os elementos, os seres e as dimensões criadas <sup>45</sup>.

Assim, a *divisio* no esquema pedagógico da Alta Idade Média dimensiona-se de dois modos fundamentais, afectos aos dois números referidos: como expressão de um método de divisão; e, como mediação real do que estava separado ou dividido realmente.

Esta distinção de dois sentidos da divisão, *metodológico* e *objectivo*, irá persistir, depois de Eriúgena e do pensamento medieval, ao longo da modernidade, até reencontrar na dialéctica do idealismo alemão nova unificação de sentidos. Com efeito, ainda hoje, a divisão se expressa segundo uma *oposição*, que se marca, ora de um modo *formal* e matemático, ora como *separação* ou *cisão* de fenómenos e seres <sup>46</sup>.

No renascimento carolíneo projectava-se o renovado interesse pela variedade do real e sobretudo pela diversidade dos conhecimentos à cerca do mesmo. Importava classificar, ordenar, hierarquizar. Para tal, era necessário uma divisão de aspectos e assuntos,

<sup>43</sup> Cf. E. R. CURTIUS, *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*, trad. cast., p. 63 e segs.; cf. tb., M. CAPPYNS, *Jean Scot Érigène*, pp. 36 e segs.

<sup>44</sup> Cf. E. R. CURTIUS, *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*, p. 63.

<sup>45</sup> A Música, a Aritmética, a Geometria e a Astronomia correspondem, de alguma maneira, à estrutura quaternária do saber ou do conhecimento segundo a tradição pitagórico-platónica. Cf. a propósito a chamada «alegoria da linha» com que termina o livro VI da *República* de PLATÃO (*Rep.*, VI, 509e-511e); em Escoto Eriúgena a fase diairética, definitiva, demonstrativa e analítica do seu método poderão também ser aproximadas do *quadrivium*.

<sup>46</sup> Sob o ponto de vista formal a divisão é pensada, adentro na teoria dos conjuntos de Cantor, como uma operação de aritmética elementar. Complementarmente a divisão pode ser encarada como um processo existente e manifesto na objectiva cisão dos seres, atestado ao nível da microbiologia nos processos de mitose e cariocinese.

uma explicitação hermenêutica e exegética, que permitisse uma leitura coerente e ordenada no Livro da Natureza e na Bíblia.

O procedimento alegorizante já praticado por Martianus Capella a propósito das Artes Liberais, dimensionando a *divisio* como distinção de níveis e sua correspondência em paralelismo traduzível, irá contrastar com orientações mais aprofundadas no simbolismo da divisão<sup>47</sup>. Este simbolismo indica um horizonte intraduzível, aponta a própria transcendência no plano do conhecimento e do dizer humano, tal como acontece, por exemplo, em Santo Isidoro de Sevilha, quando nas suas *Etymologiae* apresenta a divisão da terra tripartida e simbólica<sup>48</sup>.

Se algumas divisões dos seres eram símbolo, outros pensadores e enciclopedistas, chamam a atenção para uma *divisio* metódica, nem alegoria, nem símbolo, mas expressiva da oposição e ordenamento dos assuntos. Entre estes últimos pensadores conta-se Beda, o Venerável, que é um antecessor directo de Escoto Eriúgena se se entender a sua divisão quadripartida da natureza a título de expressão oposicional meramente lógica ou propedêutica<sup>49</sup>. Porém, divergem consideravelmente as suas orientações pela reflexão especulativa de Eriúgena, que irá dimensionar de um modo ontológico o estatuto da *divisio*.

#### 4. Divisão e separação radical.

##### a) *Antecedentes neoplatónicos.*

No contexto do pensamento cristão o sentido divisional dos seres surge dimensionado na sua máxima cisão: a que se verifica na

<sup>47</sup> Noutra orientação complementar à de MARTIANUS CAPELLA (*De nuptiis Philologiae et Mercurii*), em que o estilo escolhido é predominantemente alegórico, tal como em RABANUS MAURUS (*De Universo*), em Escoto Eriúgena encontra-se o simbolismo profundo racional e exegético na interpretação da Escritura. Cf. E. DE BRUYNE, *Études d'Esthétique médiévale*, t. I, pp. 355-374; cf. tb., H. H. GLUNZ, *Die Literaturästhetik des europäischen Mittelalters*, Bochum, 1937, p. 43 e p. 127.

<sup>48</sup> Cf. SANTO ISIDORO DE SEVILHA, *Etymologiae*, XIII e também os vários esquemas numéricos privilegiados neste autor *ibid.*, III 3, 1 e segs.

<sup>49</sup> Cf. BEDA, *De natura rerum*, I (PL., XC, 187a-188a): «Operatio divina, quae saecula creavit et gubernat, quadriformi ratione distinguitur: primo, quod haec in Verbi Dei dispensatione non facta sed aeterna sunt...; secundo, quod in materia informi pariter elementa mundi facta sint, ubi qui vivit in aeternum creavit omnia simul; tertio, quod eadem materies secundum causas simul creatas, non jam simul, sed distinctione sex primorum dierum in caelestem terrestremque creaturam formatur; quarto, quod ex ejusdem creaturae seminibus et primordialibus causis totius saeculi tempus naturali cursu peragitur».

contenção Criador-criatura<sup>50</sup>. A posição de Escoto Eriúgena herda o sentido neo-platónico da unidade infinita e perfeita do Criador, dividindo-o depois em termos de transcendência em relação à multiplicidade criada.

O pensamento de Plotino marca já uma oposição não finita entre a unidade e a multiplicidade. Aponta uma infinita divisão entre o sentido de transcendência do Uno, que está acima da essência, e o *Noûs* que representa, como segunda hipóstase, a unidade essencial da inteligência e a unidade inteligível da essência. O esquema de divisão já não supõe necessária oposição entre unidade e multiplicidade, embora ainda esta advenha da processão necessária daquele princípio uno, mas a divisão é transcendente e comparável àquela que se verifica entre Criador e criatura<sup>51</sup>.

A influência do Pseudo-Dionísio, como mediador do neoplatonismo cristão até atingir o pensamento de Eriúgena, cifra-se sobretudo na relação de paralelismo entre o processo de emanação transcendente do esquema hipostático plotiniano e o da criação transcendente na temática cristã.

Se o neoplatonismo e o Cristianismo podem admitir uma expressão paralela e conciliatória no tocante à infinitude divergente do Princípio na sua transcendência, por outro lado, afastam-se e opõem-se até no correlativo estatuto dos seres transcendidos, finitos e criados. Enquanto, para Plotino, do Uno infinito procede necessariamente a finitude ideal da Unidade, que é o *Noûs*, e essa emanação se dá sem individuação, por outro lado, a temática cristã criacionista supõe sempre a livre produção dos seres criados e o seu respectivo estatuto individuado. Existe, assim, um retorno na temática cristã da divisão Criador-criatura ao confronto tradicional em termos oposicionais entre o Uno-Deus criador e a multiplicidade-seres criados.

<sup>50</sup> Cf. C. TRESMONTANT, *La Métaphysique du Christianisme et la naissance de la philosophie chrétienne*, p. 44: «La multiplicité des êtres individuels procède de l'Unique créateur en vertu d'un don créateur qui les pose individuels. Il n'y a pas «individualisation» par un principe matériel négatif d'une unité primitive, mais création d'êtres distincts et individuels. La distinction n'est pas un mal, l'expression d'un péché précosmique, mais oeuvre créatrice voulue, jugée, bénie.»

<sup>51</sup> No entanto, a propósito do sentido da separação no neoplatonismo, por opos. com a *creatio*. Cf., C. TRESMONTANT, *La Métaphysique du Christianisme et la naissance de la philosophie chrétienne*, p. 44: «(Dans la création) La multiplicité des êtres n'est pas une apparence, ni un songe (un mauvais rêve) de l'Absolu. La multiplicité des êtres ne procède pas de l'Absolu par suite d'un schisme, d'une division, d'une séparation, d'une *apostasis* au sein de l'Un (*Trennung, Entzweiung* diront les théosophes allemands).»

A divisão necessária plotiniana, como garantia da reunião a dois níveis, da primeira à segunda hipóstases e da segunda à terceira, insere um sentido de mediação por instâncias intermediárias de que só a segunda hipóstase é modelo finito e memorável<sup>52</sup>. A *dualidade* é o esquema necessário da divisão, ou a sua categoria inteligível, dado que o Uno infinito só se divide do Uno finito, na medida em que forem pensáveis como termos inteligente-inteligido no seio do *Noûs*.

É a espacialização dual do *Noûs* como unidade diádica, recuperando a aritmologia pitagórica, que, em confronto com o Uno transcendente, permite gerar a expressividade múltipla unificada na Alma do mundo e suas diversificações numeráveis<sup>53</sup>.

Esta processão, da dualidade necessária da divisão aoses paços de relevo ontológico gerados pela numeração estrutural de um cosmos, deixa sem acesso inteligível a própria unidade transcendente à dualidade divisora de todos os aspectos procedidos. É impensável a divisão do Uno na dualidade sem uma dualidade unitária em que se reflecta tal divisão primordial. A instância do Uno infinito é apenas susceptível de experiencição mística, dizível como um instante ou êxtase, que anula o estatuto espacial e a ambiguidade presente na ordem de momentos inteligíveis distintos ou individualizáveis<sup>54</sup>.

A divisão livre, de que a posição revelacional e criacionista dá testemunho, permite estabelecer um confronto com o sentido necessário da processão e o estatuto contingente de individuação do esquema neoplatónico, sobrevalorizando o carácter contingente das criaturas e tornando necessária a individuação das mesmas.

A estrutura da geração dos seres deixa de poder ser pensada em termos de disjunção ontologicamente exclusiva e logicamente não-exclusiva, para, segundo o tema da criação, se formular num sentido de inclusão transcendente ontológica, logicamente expressa numa conjunção de criador e criatura.

A geração tinha sido pensada pelos gregos como um modo de permitir a multiplicidade por um esquema etiológico, presente anteriormente nos mitos a título de explicação por linhagem e filiação, ou por uma intuição do biológico, e uma maneira de reduzir à unidade de princípio gerador essa mesma multiplicidade gerada<sup>55</sup>. O quadro

---

<sup>52</sup> Cf. PLOTINO, *Eneida*, V, 1, 1.

<sup>53</sup> Cf. *Ibid.*, III, 7,2; V,6., e tb. IV, 9, 4.

<sup>54</sup> Cf. *Ibid.*, V, 5, 6.

<sup>55</sup> Cf. ARISTÓTELES, *Metafísica*, A, 3, 983b e segs.; cf. tb. os problemas relativos ao *Liber de causis* que andou atribuído a Aristóteles.

em que a geração se instaura é o da subsistência prévia de uma matéria amorfa, de uma região ainda caótica, ou de um ingrediente prévio e virtual. A geração ordena esse espaço por divisão, que analisa e dispõe os seus elementos, sem que a própria matéria seja gerada também. Para que se pudesse pensar numa geração da matéria seria necessário supor uma interderminação correlativa das formas inteligíveis e ordenadoras da mesma, o que é contraditório com o destino do próprio pensar ordenador.

Enquanto para Plotino a matéria vai ser dita como resíduo do processo de geração ordenador cósmico, e como aquilo que fica depois de tudo se ter pensado, poder-se-ia dizer que para o pensamento cristão a criação é justamente desse resíduo, sempre criação do material, nunca criação de uma ordem, mas produção do quadro de ser em que essa ou outras ordens surgirão<sup>56</sup>.

A geração supõe uma matéria prévia e a criação diz-se *ex nihilo*: a geração da ordem supõe um contexto material desordenado e a criação da ordem confunde-se com a estrutura do próprio contexto criado. Se a geração possui uma dimensão ordenadora inteligível, a criação promove a desordem desse estatuto inteligível pela sua instância livre, voluntária e transcendente.

#### b) Coordenadas cristãs.

O esquema da geração dos elementos perpassa para o pensamento de Escoto Eriúgena como âmbito de fundo do esquema neoplatónico da processão e do retorno já presente no Pseudo-Dionísio<sup>57</sup>. A informação acerca da cosmologia platónica proveniente da leitura do *Timeu* na versão latina de Calcídeo, largamente disseminada e conhecida em toda a Alta Idade Média, fornecia ao pensamento eriugeniano a possibilidade expressiva da dermiúrgica geração dos elementos baseados na intuição do Deus-Supremo Arquitecto do cosmos<sup>58</sup>.

<sup>56</sup> Cf. PLOTINO, *Eneíada*, I, 8, 9; II, 4, 13 e segs.; refira-se também a importância da *Regio dissimilitudinís*, neste pensador, *En.* I, 8, 13.

<sup>57</sup> Compare-se com os movimentos de *próodos* e *epistrophé* o sentido do pensamento do Pseudo-Dionísio, respectivamente nos *De divinis nominibus* e no conjunto formado pelo *De mystica theologia*, os *De ecclesiastica hierarchia* e *De caelesti hierarchia*; cf. tb., I. P. SHELDON-WILLIAMS, «The Greek Christian Platonist tradition from the Cappadocians to Maximus and Eriugena», in: A. H. ARMSTRONG, (ed.) *The Cambridge History of later Greek and early medieval philosophy*, Cambridge, Camb. Univ. Press. 1970, Part VI, p. 460.

<sup>58</sup> Sobre a importância da versão de Calcídeo do *Timeu*, Cf. CURTIUS, *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*, trad. cast., t. II, excursus XXI: Deus como artífice, pp. 757-759

A doutrina platônica dos sólidos perfeitos ou das formas estruturais mais simples, que estariam na base do processo constitutivo de todos os seres, encontra-se referida à doutrina dos quatro elementos já enunciados por Empédocles. Esta linha de pensamento pitagórico torna-se mais nítida se se tiver presente o valor aritmosófico do número dos elementos e das referências pitagóricas à tétrada <sup>59</sup>.

Este processo de pensamento por redução às formas e aos números expressivos da estrutura inteligível e ontológica dos seres vai persistir na simbologia aritmético-mística dos padres da Igreja e, nomeadamente, dos textos do «Corpus Areopagiticum».

Quer no alegorismo de alguns autores enciclopedistas, como Rabanus Maurus, quer no simbolismo da interpretação metafísica dos números, formas e elementos, estabelecida por Eriúgena, encontra-se a mesma influência neopitagórica e neoplatônica, que constitui o esquema da divisão das criaturas, não só como uma enumeração das instâncias criadas, mas uma caracterização dos momentos gerados da ordem das mesmas criaturas. Por isso, se impõe o estudo, não só da divisão da natureza, mas também dos seres divididos, mais propriamente do *número* da divisão, do valor, do nome e da forma que a divisão criador-criatura toma em Escoto Eriúgena.

O quadro inteligível em que este autor coloca o tema da divisão é o da *natura*, ou seja, o do âmbito residual de todas as formas possíveis à inteligência <sup>60</sup>. A divisão aplica-se à *natura* como a um quadro analógico em que os possíveis são compossibilitados pela ordem discernida. Este critério de ordenação e compossibilidade, que permite dividir a natureza, logo reduz o estatuto analógico da mesma a uma dimensão lógica ou ontológica determinada.

A *natura* no esquema divisional proposto por Eriúgena aparece como contraponto do ritmo e melodia cósmicas geradas, não sendo senão um resíduo paralelo aquele que está referido na noção neoplatônica de matéria. Porém, trata-se de um resíduo mental ou formal, trata-se de um horizonte de referência ou uma espacialização do pensável como quadro em que se irá definir a divisão pensante e pensada fazendo antever a *natura naturans* e a *natura naturata*.

<sup>59</sup> Cf. PLATÃO, *Timeu*, 31 d e segs.; cf. tb., EMPEDOCLES, *Peri phýseos* (Περὶ φύσεως), Frag. 6, (Diels-Kranz, I, 311-312) e P. KUCHARSKI, *Étude sur la doctrine Pythagoricienne de la Tétrade*, Paris, Belles-Lettres, 1952.

<sup>60</sup> Cf. *De div. nat.*, 1 (411): «Saepe mihi cogitandi (...) primam summammque divisionem esse in ea quae sunt, et in ea quae non sunt, horum omnium generale vocabulum occurrit quod graece φύσις, latine vero *natura* vocitatur.»; cf. tb. CAPPUYNS, *Jean Scot Érigène*, p. 309.

O estatuto lógico e de ambiguidade analógica da *natura* de João Escoto está já presente em Santo Isidoro de Sevilha, em Boécio e em Santo Agostinho confundindo-se com uma espacialização que manifesta em símbolo ou sinais o próprio *Deus absconditus*<sup>61</sup>. Constitui-se assim a *natura* como mundo ou livro em que se lê decifrando a ordem profunda diferenciadora e divisora das suas instâncias criadas.

Esta consciência espacializada da *natura*, como conjunto dos seres naturais, como reunião dos símbolos ou cifras, mediadora do sentido transmundano, aparece a caracterizar já a contraposição entre o *Lógos*, como Verbo diferenciador e o mundo confuso e indiviso, ainda não individuado, a que se referem as palavras simbólicas do evangelista São João<sup>62</sup>.

Dividir a natureza para não viver sujeito à divisão que a natureza impõe de um modo indistinto ou in-individuado — eis a dimensão ética insusceptível de ser recusada à problemática de Eriúgena. O tema da consciência dividida e infeliz de Plotino repercute-se diversamente no tema da *natura* como horizonte prévio da infelicidade, da desordem e da dissemelhança, que obvia à unidade da consciência, ou à beatitude da alma participante e conhecedora da divisão de tal natureza.

A divisão da natureza implica uma ética da interiorização do espaço da natureza pela descoberta da natureza do espaço sábio da alma, como horizonte, dir-se-ia transcendental, da referência transcendente da diferença ou divisão Criador-criatura.

A «Divisão da Natureza» tendo os seus antecedentes no pensamento do Venerável Beda, de Santo Isidoro de Sevilha, de Rabanus Maurus e de Alcuino, para já não se referir a influência subjacente da tradição bíblica das quatro visões de Ezequiel, das quatro idades do sonho de Daniel ou da tradição clássica das quatro eras do mundo, reflecte também uma dimensão histórica<sup>63</sup>.

Porém, o interesse pela história das fases divididas e ordenadas insere-se no simbolismo apocalíptico, que torna próxima a consumação dos tempos e o terror milenarista do fim do mundo<sup>64</sup>. Diver-

<sup>61</sup> O conhecimento místico de Deus, por indirecta mediação ficou paradigmático na fórmula de S. PAULO, ICo., XIII, 12: «Videmus nunc per speculum in aenigmate; tunc autem facie ad faciem». Cf. tb., SANTO AGOSTINHO, *De doctrina christiana*, II, 1, e segs.; ESCOTO ERIUGENA, *De praedestinatione*, 9, 1 (390 a-c).

<sup>62</sup> Cf. S. JOÃO, *Prolog.* 1, 1.

<sup>63</sup> Cf. Ez., I, 4; DANIEL, VII, 1 e segs.

<sup>64</sup> Nota-se a influência dos gnósticos na tradição do *Apocalipse* joanino. Cf. FOCILLON, *L'An Mil*, p. 41-49.

sificam-se os modos de ordenamento e numeração destas fases da história do mundo, desde a gênese até ao fim dos tempos, mas independentemente de uma análise de método praticada por Eriúgena pode-se reconhecer afinidade de dimensão histórico-teológica complementar nos vários autores enciclopedistas acima referidos.

As dimensões especulativas do *De Divisione Naturae* podem sintetizar-se segundo quatro ordens: de manifestação natural, de conhecimento científico, de sabedoria moral e de contemplação da história<sup>65</sup>. A afinidade deste esquema com o dos quatro espelhos do *Speculum majus* de Vicente de Beauvais faz supor que a estrutura quadripartida da enciclopédia da Alta Idade Média persista mesmo durante os séculos XII e XIII<sup>66</sup>. Além disso existe uma explícita consideração de quatro graus do conhecimento, que se hierarquizam do sensível ao inteligível e ao ultra-inteligível, correspondentes aos níveis de exegese dos textos bíblicos<sup>67</sup>.

Se a manifestação da divisão quadripartida pode inspirar-se em Beda, se o carácter do que fica dividido pode na sua etiologia filosófica ser remetido à tradição das *Etymologiae* de Santo Isidoro, o processo de simbolização figurada, de *trans-latio* metafórica, deve situar-se em complementaridade e paralelismo com o *De Universo* de Rabanus Maurus. Estabelece-se, além disso, uma relação dialéctica entre a orientação especulativa de Eriúgena e o carácter formalizado do ensino das artes liberais de Alcuino<sup>68</sup>.

<sup>65</sup> Cf. *De div. nat.*, 3, 3 (629 a-b); *Hom. in Joh.* (291 b-c): «Divina siquidem Scriptura mundus quidam est intelligibilis, suis quatuor partibus, veluti quatuor elementis, constitutus. Cujus terra est veluti in medio imoque instar centri historia, circa quam aquarum similitudine abyssus circumfunditur moralis intelligentiae, quae a Graecis Ethice solet appellari. Circa quas, historiam dico et ethicam, veluti duas praefat mundi inferiores partes aer ille naturalis scientiae circumvolvitur. Quam, naturalem dico scientiam, Graeci vocant Physicen. Extra haec omnia et ultra aethereus ille igneusque ardor empyrii caeli, hoc est, superae contemplationis divinae naturae, quam Graeci Theologiam nominant, circumglobatur; ultra quam nullus ingreditur intellectus.»

<sup>66</sup> Cf. E. MALE, *L'Art religieux du XIII siècle en France*, t. I, p. 59 e segs.

<sup>67</sup> Tratam-se dos conhecimentos: *sensível, racional, inteligível e supra-inteligível*, ou ético, físico, teológico e místico como partes da Sabedoria. Cf. M. CAPPUYNS, *Jean Scot Érigène*, p. 297-298.

<sup>68</sup> Reconhece-se a impossibilidade de um estudo de Escoto Eriúgena que não tenha presente o encadeamento de conhecimentos provenientes dos enciclopedistas anteriores: «Les interprétations des Pères de l'Église, adoptées par les anciens docteurs, se transmettent de livre en livre jusqu'à la fin du Moyen Age. On peut suivre à la trace cet enseignement symbolique à travers les siècles dans les *Formules* de saint Eucher, dans le *De Universo* et les *Allegoriae in sacram Scripturam* de Raban Maur, dans le *De Bestiis* attribué à Hugues de Saint-Victor, (...)». (E. MALE, *L'Art religieux du XIII siècle en France*, t. I, p. 82).

c) *A posição de Eriúgena.*

Escoto Eriúgena apresenta logo no início do *De divisione naturae* o resumo que mostra a geração ordenada, que enumera e consciencializa ética e historicamente a *natura*, como quadridimensional: a natureza criadora e não-criada; a natureza criadora e criada; a natureza não-criadora e criada; e, a natureza não-criadora nem criada <sup>69</sup>.

A divisão apresentada, ainda que determinada por circunstâncias histórico-filosóficas antecedentes, aparece de um modo originário no pensamento de Eriúgena. Trata-se de reflectir a oposição entre Criador e criatura, dando maior relevo à relação do que aos termos relacionados, permitindo desta maneira que a relação se desdobre em dois sentidos complementares: criador-criatura, que se conjugam a esses dois níveis <sup>70</sup>.

Assim, a relação de Ser e seres, de Ser e não-ser, de Criador e criatura, é antes a relação criadora ou criada, detentora de ser ou de não-ser. O carácter relacional e a formalização a que se submete o sentido da divisão da natureza pode dizer-se que realiza de modo implícito aquela doutrina lógica das distinções reais e formais relevantes no pensamento escolástico <sup>71</sup>.

A natureza criadora e não-criada representa o Ser de Deus enquanto princípio criador de todas as coisas <sup>72</sup>. A esta natureza opõe-se a que não é criadora mas criada, que representa tudo o que aparece produzido no tempo e no espaço <sup>73</sup>.

A estas duas divisões da natureza complementa-se a oposição existente entre a segunda e a quarta divisões, a saber: entre a natureza criadora e criada e a natureza não-criadora nem criada <sup>74</sup>.

<sup>69</sup> Cf. *De div. nat.*, 1, 1 (441): «Videtur mihi divisio naturae per quattuor differentias quattuor species recipere: quarum prima est in eam, quae creat et non creatur; secunda in eam quae creatur et creat; tertia in eam, quae creatur et non creat; quarta, quae nec creat nec creatur».

<sup>70</sup> O binómio criador-criatura não representa uma estrutura substantiva, mas uma relação de função adjectiva que se pode dizer de todos os níveis da *natura*. Em consequência de não atenderem ao carácter relacional deste binómio na divisão quadripartida da natureza alguns intérpretes do pensamento de Eriúgena são conduzidos à incompreensão da duplicidade do seu processo dialéctico: 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>71</sup> Veja-se por exemplo a concepção de S. TOMAS, *Cont. Gent.*, I, 17, em que se distingue a diferença formal e a diversidade real.

<sup>72</sup> Cf. *De div. nat.*, 3, 1 (620 b-621b).

<sup>73</sup> Cf. *Ibid.*, 2, 20 (556 a).

<sup>74</sup> Cf. *Ibid.*, 3, 17 (678d) e 2, 15 (547d-548a); tb., 2, 2 (527b-528a).

Enquanto a oposição entre a primeira e a terceira espécie da divisão da natureza visa a caracterização exclusiva (por negação de predicado) dos termos: criador-criatura ou ser criado, pelo contrário a segunda oposição referida possui um carácter original, que irá radicalizar a divisão da natureza. Com efeito, a dupla afirmação do criado-criador, leva ao excesso o sentido do paradoxo existente entre ser criado e criar, dimensionando um espaço lógico irreduzível no que se reporta às simples criaturas<sup>75</sup>. Por outro lado, a natureza não-criadora nem criada, formulada segundo esta dupla negação, poderá ser problematizada a vários níveis, permanecendo também irreduzível ao espaço de consideração que respeite exclusivamente ao Criador.

Criador e criatura não são dois termos equilibrados, nem são tomados de um modo absoluto como termos radicais da relação de *divisão*, que se poderia dizer sinónima da de *criação*. Criador e criatura são dois momentos exclusivos e incluídos por um processo de negação que sobrevaloriza: por um lado, a identificação das funções criadora-activa e criada-passiva, na suposta afirmação resultante de antinomia ou dupla negação (o criador *não é* criado; e, o criado *não é* criador); por outro lado, a diferenciação indefinida ou o carácter transcendente, que pode exprimir uma natureza que não é criada nem criadora, e em relação à qual não se pode preliminarmente afirmar que consinta uma coincidência dos seus termos opostos (*não-criadora, não-criada*).

Desde já se pode afirmar que a oposição entre a segunda e a quarta divisões da natureza é mais universal e engloba a relação que se estabelece entre as outras divisões da natureza. Porém, enquanto a primeira e terceira divisões representam dimensões realizadas ou actuais da causalidade eficiente criadora e material criada, pelo contrário a segunda e quarta divisões reflectem uma causalidade formal e final, uma virtualidade in-actual que parece legitimar a sobrevalorização do indefinido e infinito sobre o determinado e finito<sup>76</sup>.

<sup>75</sup> Num passo do diálogo do *De divisione naturae* Escoto Eriúgena explicita a razão pela qual integra o Criador na divisão da realidade universal obviando ao possível paradoxo do Criador considerado como «parte» do todo. (*De div. nat.*, 3,1 (620b-621a): «(Creatrix) In divisionibus autem ipsius universitatis, quae uno naturae universalis vocabulo comprehenditur, non uno sed multiplici rationis intuitu ponendam judicavi. Eo namque nomine, quod est natura, non solum creata universitas, verum etiam ipsius creatrix solet significari».

<sup>76</sup> Quanto à interpretação da natureza não-criadora nem criada cf. *De div. nat.*, 1,2,2, (526d): «Quoniam vero ad eadem causam omnia quae ab ea procedunt, dum ad finem perveniunt, reversura sunt, propterea finis omnium dicitur et neque creare neque creari perhibetur».

Escoto Eriúgena situa as divisões da natureza segundo esta preponderância da 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 no processo lógico, de relevância teológica negativa ou apofática, mas também se legitima pelo suposto 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 <sup>77</sup>.

Se o Criador e a criatura constituíam os termos extremos do ciclo dialéctico de processão e retorno, segundo a economia ainda adveniente do esquema neoplatónico influenciador do pensamento de Eriúgena, na orientação original deste filósofo 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» respeitante ao Criador <sup>78</sup>.

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 consequente 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-quarto, que representam uma oposição dinâmica, ilimitada e um âmbito indefinido e contínuo, permite uma conju-

---

<sup>77</sup> Sobre a estrutura quaternária cf. *De div. nat.*, 1,1 (441-442); 2,1-6 (523-532); 3,1 (619-621); 3,23 (690a); 4,1-2 (741-744); 5,39 (1019-1020).

<sup>78</sup> Quanto ao sentido dialéctico da processão e do retorno e sua complementaridade metodológica cf. *De div. nat.*, 2,1-6 (526b-532a).

gação do processo da divisão da natureza a vários níveis de concepção da realidade<sup>79</sup>.

O carácter quase-operatório e diferencial do esquema da divisão quadripartida da natureza deve pois ser entendido a partir do suposto 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 conjunção reflexiva sobre si-própria ou na dis-junção não exclusiva do seu somatório de instâncias lógicas<sup>80</sup>.

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 conjunção 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.

A interpretação aritmológica requerida para a plena justificação da divisão quadripartida da natureza e seu suposto fundamental de continuidade do real encontra em Escoto Eriúgena o auxílio adveniente da referência aos vários sentidos do *ser* e do *não-ser*, enquanto pensados no seu número e inter-relação estrutural<sup>81</sup>.

<sup>79</sup> O processo de divisão e o de análise conjugam-se complementarmente como um instrumento de explicitação racional a todos os níveis da realidade. Cf. *De div. nat.*, 2,2 (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».

<sup>80</sup> O ritmo da *divisio* ou «*μέτρος*» dicitur, quasi deorsum descendens ab uno quodam definito ad infinitos numeros videtur, hoc est generalissimo usque ad specialissimum». (*De div. nat.*, 2,1 (526)). Quanto à interpretação desta *divisio* como esquema formal cf. M. CAPPUYNS *Jean Scot Érigène*, p. 312; aliás opinião insustentável tendo em conta I. P. SHELDON-WILLIAMS, «The Greek Christian Platonist tradition...», in ARMSTRONG, (ed.) *The Cambridge Hist. of later Greek and early Med. Philos.*, p. 531: «If Eriugena 'hypostasizes the *Tabula logica*', he does so because it is the plan upon which the universe is created. That plan is discovered by thought because thought placed it there, and indeed it is thought, the Thought of the Creator of the Universe, which is the substance of the Universe».

<sup>81</sup> Cf. *De div. nat.*, 1,3 (443a-c): «Quorum primus videtur esse ipse per quem ratio suadet omnia, quae corporeo sensui vel intelligentiae perceptioni succumbunt, posse rationaliter dici esse; ea vero quae per excellentiam suae naturae non solum sensum, sed etiam omnem intellectum rationemque fugiunt, jure videri non esse.» que representa a primeira aceção do não-ser. Cf. *ib.*, *ibid.*, 1,4 (443d-444c) em que se refere o não-ser de alteridade: «Fiat secundus modus essendi et non essendi, qui in naturarum creaturarum ordinibus atque differentiis consideratur... Ubi mirabili intelligentiae modo unusquisque ordo cum ipso deorsum versus

Escoto Eriúgena distingue os vários sentidos do não-ser por correlação com o ser. Em oposição ao ser captado pelos sentidos ou intelectualmente surge uma primeira acepção do não-ser; quando referido à hierarquia dos seres cada grau inferior ou superior do ser poderá dizer-se também não-ser, em termos de alteridade. O não-ser toma ainda os sentidos de não-ser como estado potencial da realidade; e, como significativo de realidades corpóreas e corruptíveis. Finalmente o não-ser significa a perda da imagem de Deus no homem, ou o estado de negação e pecado deste<sup>82</sup>.

O esquema de inter-relação que subdivide as várias acepções do não-ser representa a volta-face do âmbito de diferenciação da natureza. Ao primeiro sentido do não-ser corresponderá em termos de sinonímia o ser da natureza criadora e não-criada, ou seja, a realidade de Deus como causa eficiente; ao segundo sentido corresponderá o ser de alteridade significado pela hierarquia essencial da natureza criada e criadora. Quanto aos sentidos do não-ser como significativo de pura virtualidade e do não-ser como sinónimo das realidades corruptíveis e do devir, haverá a possibilidade de os fazer corresponder, respectivamente à natureza não-criada nem criadora, e ao ser não-criador mas criado<sup>83</sup>.

Finalmente, quanto à acepção do não-ser que designa o estado ético de negação ao nível do humano, tanto poderá ser entendido como especificação do caso particular do homem no contexto das naturezas criadas e não-criadoras, como vir, sobretudo, a indicar tal estatuto degradado a partir de uma prévia correspondência com a natureza criada e criadora, isto é, ao nível da sua dimensão modelar

novissimo, qui est corporum, et in quo omnis divisio terminatur, potest dici esse et non esse. Inferioris enim affirmatio, superioris est negatio. Itemque inferioris negatio, superioris est affirmatio».

<sup>82</sup> Trata-se do quinto modo do não-ser. *De div. nat.*, 1,7 (445c): «Quintus modus est, quem in sola humana natura ratio intuetur. Quae cum divinae imaginis dignitatem, in qua proprie substitit, peccando deseruit, merito esse suum perdidit, et ideo dicitur non esse. Dum vero unigeniti Dei filii gratia restaurata ad pristinum suae substantiae statum, in qua secundum imaginem Dei condita est, reducitur, incipit esse...».

<sup>83</sup> Cf. *De div. nat.*, 1,5-6 (444c-445b): «Tertius modus non incongrue inspicitur in his quibus hujus mundi visibilis plenitudo perficitur, et in suis causis praece dentibus in secretissimis naturae sinibus. Quicquid enim ipsarum causarum in materia formata, in temporibus et locis per generationem cognoscitur, quadam humana consuetudine dicitur esse. Quicquid vero adhuc in ipsis naturae sinibus continetur, neque in formata materia, vel loco vel tempore, ceterisque accidentibus apparet, eadem praedicta consuetudine dicitur non esse. Quartus modus est, qui secundum philosophos non improbabiler ea solummodo, quae solo comprehenduntur intellectu, dicit vere esse; quae vero per generationem, materiae distentionibus seu detractionibus, locorum quoque spatiis temporumque motibus variantur, colliguntur, solvuntur, vere dicuntur non esse, ut sunt omnia corpora, quae nasci et corrumpi possunt».

ou arquetípica. De qualquer modo este quinto e último sentido do não-ser parece preanunciar a ambiguidade do esquema da *divisio* a vários níveis.

Esta quinta dimensão do não-ser, sem correlação directa com nenhuma natureza distinguida para além das quatro divididas segundo as coordenadas criadora-criada, pode representar a dimensão aleatória ou a instância variável livre, que se pode conjugar e que é de si aquela que conjuga qualquer uma das divisões do real.

Se, com efeito, o não-ser como falha ética, como perda da imagem de Deus no homem, pode ser significada através de uma acepção «degradante» do homem como perdido na *regio dissimilitudinis*, como se um caos indiscernível, por outro lado, o homem peregrino, negando a sua própria negação, concede a esta quinta acepção do ser-não-ser um sentido ascensional e um ritmo de transcendência bem designado pela perspectiva do *retorno* à própria fundamentação da ordem divina da realidade universal<sup>84</sup>.

Para além deste primeiro nível de ambiguidade extrínseca de referência da quinta acepção do não-ser com a quádrupla divisão da natureza, manifestada na situação paradoxalmente peregrina do homem num caminho simultaneamente de *egressus et regressus animae ad Deum*, existem ainda dois níveis também de ambígua determinação do seu significado<sup>85</sup>.

O não-ser na quinta acepção poderia confundir-se com o carácter hipertrofiado da natureza não-criadora nem criada, na medida em que esta dimensão representasse a continuidade indivisa do próprio processo de divisão, na qual se caracterizaria o não-ser como seu momento estático, finito ou limitativo. O pecado humano como não-ser seria entendido de preferência em termos de uma falha ética mais profunda, que afectasse com o sinal de finitude toda a divisão empreendida ou criada «a partir da» natureza não-criadora nem criada.

Porém, uma certa indecisão no pensamento de Eriúgena a propósito do estatuto desta quarta natureza e o seu esclarecimento segundo um sentido teleológico permitem obviar à situação de ambiguidade intrínseca, que o quinto significado do não-ser possuiria no contexto indiviso e contínuo da *natura* não-criadora nem criada.

<sup>84</sup> Cf. M. CAPPUYNS, *Jean Scot Érigène*, pp. 360 e segs.

<sup>85</sup> Cf. *De Egressu et Regressu anima ad Deum*, fragmento conservado de Escoto Eriúgena, in: PL, t. CXXII, 1023-1024. Ainda a propósito da divisão do não-ser como volta-face da divisão da natureza cf. E. GILSON, *La Philosophie au Moyen Age*, p. 208.

Não existe este nível de ambiguidade, porque a natureza não-criadora nem criada não pode constituir princípio donde advenha como sua limitação o não-ser da finitude humana. Como causa final não permite explicar o próprio princípio numérico limitativo da divisão das naturezas<sup>86</sup>.

Aliás tal princípio fica reduzido na sua instância temporal e diferencial a um âmbito espacial unitário de compreensão paradigmaticizado na *natura*.

Resta uma última ambiguidade determinável a propósito do estatuto da quinta acepção do não-ser perante as quatro naturezas distintas. Não se trata de uma ambiguidade do não-ser em relação com qualquer âmbito da realidade, nem do não-ser em relação ao seu próprio ser, mas exactamente o modo formal e intermediário entre as já referidas ambiguidades, modo que é ambigualmente mediador. O não-ser na quinta acepção define o carácter de toda a discursividade do processo da divisão da natureza, tal como é expresso por Eriúgena, remetendo ao estatuto do humano, enquanto finitude que aspira a uma infinitude, a autoria do processo da própria divisão<sup>87</sup>.

Todavia, embora a divisão seja um argumento formal e constitua um processo operatório nesta sua dimensão discursiva, por outro lado, Eriúgena reduz o carácter formalmente ambíguo do seu esquema metafórico a partir de um sentido de fundamentação de fé e como símbolo real do universo e sua diversificação criada por Deus<sup>88</sup>.

A quinta noção de não-ser, qual quinta essência significativa do discurso eriugeniano, reduz-se na ambiguidade da sua expressão à expressividade diferenciadora da própria ambiguidade. Deste modo a função do não-ser aparece nitidamente superlativa, transcendente

<sup>86</sup> Sobre o sentido indiviso que fundamenta a própria divisão cf. *De div. nat.*, 2, 1 (526a): «Nulla enim rationabilis divisio est, sive essentiae in genera, sive generis in formas et numeros, sive totius in partes, quae proprie partitio nominatur, sive universitatis in ea quae vera ratio in ipsa contemplatur quae non iterum possit redigi per eosdem gradus per quos divisio prius fuerat multiplicata, donec perveniatur ad illud unum inseparabiliter in seipso manens, ex quo ipsa divisio primordium sumpsit».

<sup>87</sup> O processo de divisão enquanto esquema quaternário pode ser entendido como concepção do intelecto, cf. *De div. nat.* 2,1 (524d): «(...)metaphoriceque Deus dicatur et genus, et totum, et species, et pars; omne enim, quod in ipso et ex ipso est, pie ac rationabiliter de eo praedicari 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 carácter inteligível do *intellectus* em termos de meras «formas» da inteligência, como o faz M. CAPPUYNS, *Jean Scot Érigène*, p. 311.

<sup>88</sup> Cf. I. P. SHELDON-WILLIAMS, «The Greek Christian Platonist tradition...», in: ARMSTRONG, *The Cambridge Hist. of later greek and early Med. Philos.*, p. 531.

e criadora em relação ao ser e permite confirmar-se a importância da teologia apofática no pensamento de Escoto Eriúgena<sup>89</sup>.

Adentro neste tipo de pensamento a função do não-ser como um ser «outro» é preponderante quando referenciada ao ser, à imagem, ao horizonte definido e definível da mesma. Daí que surja uma hesitação em Eriúgena, quando se trata de reflectir sobre o sentido da natureza nem criadora nem criada. Contudo, a negação dos limites, que consentem a imagem, como símbolo de um processo transcendente, é antes uma dupla negação a indicar, que esta quarta divisão da natureza não é tanto mais uma e a derradeira divisão, mas a que consubstancia em si e resolve a diversidade das três restantes mantendo-se como protótipo do ciclo dialéctico total<sup>90</sup>.

A natureza não-criadora e não-criada é a quarta na ordem enumerada por Escoto 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 *natura*, e a determinar os sentidos, os momentos da causalidade e inteligibilidade finitas.

Assim, Escoto Eriúgena pensa, 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 dúplici ilimitação, as próprias limitações. O limitado surge como momento crucial produzido pela intersecção de dois processos ilimitados ou de um processo dual também ilimitado, que define a estrutura quaternária estabilizadora da finitude espacial, estabelecendo pontos cardiais de referência, diferenciações estáveis e inteligíveis. Esta estruturação quaternária, que torna descontínuo o processo da divisão, reconverte o carácter ilimitado deste sobre si mesmo, traduzindo a tensão metafórica, presente na intersecção crucial dos processos ilimitados de divisão, na curvatura simbólica que permite o eterno retorno dialéctico.

Escoto Eriúgena, levando ao extremo da virtualidade metafórica de expressão o sentido da *divisio*, realiza em relação à ilimitada continuidade da *natura* e seu ciclo de eterno retorno uma verdadeira quadratura de compreensão mística desse círculo de reflexão dialéctica.

---

<sup>89</sup> Cf. M. CAPPUYNS, *Jean Scot Érigène*, p. 326-327.

<sup>90</sup> Sobre o carácter simbólico cf. p. ex. *De div. nat.* (456a); (458c); 1,66 (510b-511a).

## 5. O quaternário da divisão.

A manifestação do processo de divisão está essencialmente ligada ao esquema numérico, que se funda na estrutura simbólica e lógica do número *quatro*. Mas, este número, embora directamente explicável pela influência em Eriúgena do esquema quadripartido do *De Natura Rerum* de Beda, associada a outras influências de índole neoplatónica que perpassam através do Pseudo-Dionísio, o Areopagita, exige uma investigação que reponha o seu significado num quadro mais amplo e profundo de esclarecimento<sup>91</sup>.

Na tradição bíblica e nos comentários dos Padres dos primeiros séculos do Cristianismo encontram-se já variadas referências a uma expressão quádrupla de sequência 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>92</sup>. Assim, desde as variadas traduções do sistema formado pelos quatro elementos — quer entendidos como o Céu e a Terra, o Mar e o Fogo, numa linguagem cosmológica e astrológica ou mitológica, quer designados segundo a nomenclatura dos componentes mágicos do chamado 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>93</sup>.

Se tal ritmo permite a divisão dicotómica perfeita, logo 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 mostrar-se-ia legitimada por numerosas utilizações semanticamente variadas e cuja

---

<sup>91</sup> Cf. BEDA, *De Natura rerum*, 1 (PL. t. XC, c. 187-188a); cf. tb., a revalorização da influência neo-pitagórica no pensamento de Eriúgena salientada por I. P. SHELDON-WILLIAMS «The greek christian Platonist tradition...», in: ARMSTRONG, *The Cambridge Hist. of later greek and early Med. Philos.*, pp. 520-521.

<sup>92</sup> Cf. DANIEL, VII, 1-7, na visão dos quatro animais simbólicos, que aparecem ligados a tradições orientais, assírias, egípcias e gregas. Trata-se do tema da *esfinge*, depois assimiladas no tetramorfo sagrado, e no simbolismo dos quatro evangelistas.

<sup>93</sup> Em Escoto Eriúgena encontram-se referências aos opostos, cf. *De div. nat.*, 1,1 (441b-442a).

persistência do esquema formal quaternário sobrevive ainda hoje em expressões de índole mítica. Assim, por exemplo, as referências feitas aos pontos cardiais, aos quadrantes definidos pelas coordenadas de um espaço geometrizable, a demarcação das quatro idades da vida, quatro subdivisões do dia como unidade de vivência biopsicológica, ou ainda, a 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 carácter ancestral da utilização do esquema numérico *quatro*<sup>94</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 Escoto Eriúgena<sup>95</sup>.

Nos primeiros pensadores presocráticos 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 da realidade. Assim, por exemplo, o quente e o frio, o seco e o húmido, prefiguram nas suas mútuas relações a enumeração clássica dos quatro elementos, fogo, ar, terra e água, presente em Empédocles<sup>96</sup>. Aliás, esta tradição física das quatro propriedades elementares, dos quatro elementos, irá persistir mesmo no estoicismo e influenciar o tipo de divisão praticada nos conhecimentos científicos das artes do *quadri-vium*<sup>97</sup>.

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 a figura também mítica da Esfinge<sup>98</sup>, por outro lado, o carácter enigmático desta

<sup>94</sup> Quanto ao simbolismo do quaternário cf. J. CHEVALIER (ed.), *vár. colab., Dictionnaire des Symboles*, Paris, R. Laffont, p. 634a-637a.

<sup>95</sup> Cf. FILON, *De opificio mundi* III, 13-14; *ibid.*, XIV-XV, 45-48, em que o autor se refere ao simbolismo do número quatro.

<sup>96</sup> Cf. EMPEDOCLES, *Peri physeos*, Frag. 6 e 7 (Diels-Kranz, I, 311-312); cf. tb., J. BOLLACK, *Empedocles*, Paris, De Minuit, 1965, t. I: Introduction à l'Ancienne physique, pp. 16-21.

<sup>97</sup> Cf. S. SAMBURSKY, *Physics of the Stoics*, London-Hutchinson, 1971, pp. 108 e segs.

<sup>98</sup> Têm sido estabelecidas aproximações entre a composição quaternária da esfinge e o tetragrama sagrado hebraico יחיה.

doutrina evidencia-se pela sua redução e subordinação a uma ordem de inteligibilidade, para a qual se transpõe a persistência do esquema quaternário<sup>99</sup>.

Com efeito, em Aristóteles encontram-se já as quatro causas como a figura intelectual de uma determinação etiológica, que substituiu pelo binómio matéria-forma, 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>100</sup>.

Se a determinação do pensamento dos quatro tipos de causalidade aristotélica poderia até reflectir a influência dos quatro graus do processo noético, alegorizados por Platão numa divisão quadripartida de uma linha imaginária e orientadora, porém, é talvez ao procedimento lógico do Estagirita que se deve impugnar a determinação do esquema quaternário da divisão das causas<sup>101</sup>.

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 opere em relação a si própria na quadratura de um espaço cíclico dialéctico. Aristóteles ao sobrealorizar o quaternário lógico deve ainda fazer-se eco da aporética que já se preanuncia como dialéctica global na inter-relação das quatro aporias de Zenão de Eleia<sup>102</sup>.

Sob o ponto de vista de concepção intelectual da divisão da natureza encontra-se em Escoto Eriúgena a fidelidade à lógica aristotélica e sua relevância quaternária, dado o testemunho directo do

<sup>99</sup> Cf. C. G. JUNG. *Psychologie und Alchemie*, trad. franc. Paris, Buchet-Chastel, 1970, p. 32 e segs.

<sup>100</sup> Cf. ARISTÓTELES, *Metaf.*, Δ, 10, 1018a, 20 e segs., id. *De Interpret.*, VII, 17a, 39 e segs.

<sup>101</sup> Cf. PLATÃO, *República*, VI, 509d-511e.

<sup>102</sup> Cf. ARISTÓTELES, *Física*, VI, 239a e segs.

conhecimento de alguns tratados de lógica aristotélica, indirectamente afectados pela influência de Porfírio, Apuleio e Boécio<sup>103</sup>.

Dentro deste quadro determinante do contexto longínquo da persistência do esquema quaternário da divisão do real aparece, de modo exemplar, a figura quadridimensional do pensamento dialéctico de inspiração platónica, que se cristaliza no neoplatonismo. Tratam-se dos quatro momentos de duplo caminho de processão e de retorno: do *Uno* ao *Noús* (da Causa às causas); e desta segunda hipótese à terceira, bem como da multiplicidade à inteligibilidade una e ao *Uno* propriamente dito<sup>104</sup>.

O ciclo de *processão* (πρόοδος) e de *retorno* (ἐπιστροφή) formando o encadeamento de ser e seres, ou de unidade e multiplicidade, logo se realiza apenas em quatro momentos típicos, que consentem o carácter estável do próprio processo dialéctico. O *Uno* ("Ev) absoluto e a pluralidade dimensionam-se através de uma multiplicidade una e de uma unidade da multiplicidade, respectivamente, o *Intelecto* (Νοῦς) e a *Alma* (Ψυχή)<sup>105</sup>.

Por outro lado, os três momentos hipostáticos do real poderiam ser complementados com o da pura multiplicidade não unitária, aliás indicada como região caótica de dissemelhança desordenada, tanto por Platão como no pensamento plotiniano<sup>106</sup>. Porém, a subordinação do ser múltiplo a uma unidade cósmica, e a consequente sobrevalorização da série de três únicas hipóteses, não anula o esquema quaternário no qual apenas se possibilita o próprio sentido coeso e total do processo dialéctico.

Entre as três hipóteses estabelecem-se quatro fases, duas de processão e duas de retorno, que garantem a resolução cíclica do *Uno* ao *Uno* através a própria diversidade<sup>107</sup>. E, mesmo quando o procedimento dialéctico seja pensado numa ordem de predomínio temporal da sequência dos seus momentos, sobre o âmbito de consideração predominantemente espacial e hierárquico das suas hipóteses,

<sup>103</sup> Cf. I. P. SHELDON-WILLIAMS, «The greek christian Platonist tradition...», in: ARMSTRONG, *The Cambridge Hist. of later greek and early Med. Philos.*, pp. 518 e segs.; cf. tb. M.W. SULLIVAN, *Apuleian Logic, The Nature, Sources, and Influence of Apuleius's Peri Hermeneias* Amsterdam, North-Holland Publ. Co., 1967.

<sup>104</sup> Cf. M. CAPPUYN, *Jean Scot Érigène*, p. 310; cf. tb. PLOTINO, *Eneida*, I, 3, 4; *ibid.* I, 8, 7. IV, 2, 1, etc.

<sup>105</sup> Cf. PLOTINO, *Eneida*, II, 9, 12; *Ibid.* IV, 3, 2.

<sup>106</sup> Cf. *Ibid.*, I, 8, 9; *Ibid.* II, 4, 6.

<sup>107</sup> Quanto à aspiração que todo o diverso tem em relação ao *Uno*. cf. PLOTINO, *Eneida* VI, 2,2 e VI, 4,1; cf. tb. o sentido indiferenciador do *Uno* em *Eneida* IV, 8,5.

poder-se-á reconhecer a exigência da estrutura quaternária para se garantir a sua unidade total.

Com efeito, os três momentos de tese, antítese e síntese, ou até a díade de afirmação e negação expressa na *Aufhebung*, presente na determinação do processo dialéctico segundo formulações recentes do idealismo alemão, e particularmente de Hegel, devem complementar-se com a *síntese* transcendente da tese, antítese e síntese, ou do saber absoluto, que referencia, teleologicamente, todo o processo de superação e conservação, destinando-o enfim, a uma flexibilidade total e unitária<sup>108</sup>.

Tanto esta reflexão do processo sintético da dialéctica, como idêntica reflexão que predetermina o processo da *Aufhebung* constituem o momento impensado, a instância de imediata compreensão do próprio processo mediador, concedendo-lhe um centro de referência absoluto e incondicionado, que, logo, se pensa na perfeita identificação com o somatório e o complexo do ciclo instituído pelos momentos da sua explicitação. O imediato da mediação e a unidade do todo ficam, então, convertidas na mediação imediata da totalidade una, sobrevalorizando-se a integração de tudo no todo, da unidade diferencial na unidade indeterminada<sup>109</sup>.

Se à tese, antítese e síntese se torna suplementar e englobante a *síntese* destes três momentos, também ao esquema trinitário hipostático de inspiração neoplatónica se deve complementar a transcendência do Uno, cuja referência ao Intelecto permite afirmá-lo como função superlativa em relação a toda a inteligibilidade do processo dialéctico<sup>110</sup>. O Uno, que está acima da essência, serve de incon-

<sup>108</sup> No que se refere aos momentos do processo dialéctico na perspectiva apontada cf. W. BECKER, *Hegel Begriff der Dialektik und das Prinzip des Idealismus, zur systematischen kritik der logischen und der phänomenologischen Dialektik*, Stuttgart-Berlin, Kohlhammer, 1969, pp. 44 e segs.

<sup>109</sup> Cf. H. NIEL, *De la médiation dans la Philosophie de Hegel*, Paris, Aubier, 1945, pp. 183 e segs.

<sup>110</sup> Em Escoto Eriúgena tem decisiva importância a utilização do sentido superlativo, cf. M. CAPPUYNS, *Jean Scot Érigène*, p. 327; cf. tb. *De div. nat.*, 1,14 (462c-d): «Fiat igitur, si placet, praesentis hujus quaestionis solutio hoc modo, ut haec omnia (*ms* nomina), quae adjectione *super* vel *plusquam* particularum de Deo praedicantur, ut est *superessentialis*, *plusquam veritas*, *plusquam sapientia*, et similia, duarum praedictarum Theologiae partium in se plenissime sint comprehensiva; ita ut in pronunciatione formam affirmativae in intellectu vero virtutem abdicativae obtineant. Et hoc brevi concludamus exemplo. *Essentia* est, afirmatio; *essentia* non est, abdicatio; *superessentialis* est, afirmatio simul et abdicatio. In superficie etenim negatione caret; in intellectu negatione pollet. Nam qui dicit *superessentialis* est, non quid est dicit, sed quid non est; dicit enim *essentiam* non esse, sed *plusquam essentialis*.

dicionado absoluto para garantir a unidade do ciclo no qual se institui como primeira hipóstase e termo último do movimento de ἐπιστροφή.

No entanto, o Uno como tal não se dialectiza, nem pelo conhecimento discursivo nem pelo intelectual, estando «acima da essência» e apenas sendo participável por um instante de experiência mística inefável<sup>111</sup>.

Se, por um lado, o Uno é princípio e primeiro momento do processo e, por outro lado, ele é garantia transcendente e improcedente da unidade cíclica dialéctica, representa uma quarta instância que totaliza e determina universalmente o processo da realidade.

Este esquema neoplatónico, com a sua forma quaternária de fases do processo e do momento hipostático do mesmo, encontra na tradução dialéctica através do sentido de historicidade, que lhe é concedido pelos pensadores do idealismo alemão, uma complementaridade, pois que também vem a síntese significar tanto o último momento do processo como o carácter teleológico do mesmo na sua unidade sintética.

Não existe *totalidade* pensável sem que se suponha a mínima diversidade, que lhe conceda uma articulação em partes, por seu turno mediadas por tal articulação e pensadas globalmente pelo esquema, que não é resultante do simples somatório da diversidade das partes com a articulação mediadora das mesmas. Esta dimensão englobante significada pela estrutura quaternária aparece a determinar todo o sentido formal do processo dialéctico, que se irá traduzir segundo diversas expressões vindo a influenciar o pensamento de Escoto Eriúgena.

Neste pensador vem acentuar-se sobremaneira a ambiguidade em que se poderia determinar o estatuto da multiplicidade não ordenada, ou a matéria segundo a concepção neoplatónica<sup>112</sup>. O nível da pura multiplicidade, na medida em que sirva de articulação como momento do processo dialéctico, e, em vez de o tornar indefinidamente possível como expressividade ilimitada da processão, poderá constituir como que a réplica negativa do Uno, e funcionar na economia inteligível como terceira hipóstase, para além do *Noûs* e da *Psyché*, dado o carácter transcendente e o sentido de quarta e

<sup>111</sup> A noção já está presente em PLATÃO, *República*, VI, 509b, 9: «(...) οὐκ οὐσίας ὄντος τοῦ ἀγαθοῦ, ἀλλ' ἔτι ἐπέκεινα τῆς οὐσίας πρεσβεία καὶ δυνάμει ὑπερέχοντος». Cf. tb. PLOTINO, *Eneida*, V, 6,6.

<sup>112</sup> A matéria é *não-ser* em dois sentidos, cf. PLOTINO, *Eneida*, II, 4,1 e segs.; *ibid.* 5,4 e 5.

última instância englobante de toda a dialéctica em que se situa o Uno<sup>113</sup>.

Se a dialéctica se conjuga pelos momentos do *Noús*, da *Psyché* e da *matéria* (ὕλη), englobados na totalidade do *Uno*, e, por outro lado, não contém a *matéria* senão como caos transcendente e englobante de todo o processo dialéctico, que se articula pelas três hipóteses, do *Uno*, do *Noús* e da *Psyché*, em cada uma das leituras do ciclo de processão e retorno e seu estatuto global, reconhece-se a função vicariante, que o princípio da dialéctica possui enquanto confundido com um momento o próprio processo.

Na divisão da natureza estabelecida por Eriúgena a ambiguidade do princípio da dialéctica, também momento dialéctico, fica enumerada na natureza não-criadora e não-criada, como quarto e último termo da divisão<sup>114</sup>. Este quarto termo explicitado na compreensão da dialéctica tal como é indicado por Escoto Eriúgena surge na rigorosa ambiguidade, que o permite entender como expressão complementar sinónima da natureza criadora e não-criada perspectivada enquanto causa final, e como natureza primordial, extra-dialéctica, transcendente à relação criador-criatura e apontando já para o carácter instantâneo e diferencial da sua captação como *natura*<sup>115</sup>.

Escoto Eriúgena considera a hipótese redutora da enumeração de quatro naturezas em três instâncias, lembrando a propósito a influência de Máximo, o Confessor<sup>116</sup>, mas, por outro lado, insiste no esquema quaternário, apoiado sobretudo por Beda, o Venerável, explicitando afinal o esquema neoplatónico numa meta-dialéctica possibilitada pelo lugar relevante da quarta natureza, englobante em si das demais e simbólica do próprio processo de divisão quaternária<sup>117</sup>.

<sup>113</sup> Cf. PLOTINO, *Eneíada*, V, 5, 8, e VI, 2, 9, em que Plotino marca o carácter transcendente e, ao mesmo tempo, o sentido dúplice do Uno, como absoluto e como já realizado no ser.

<sup>114</sup> Cf. *De div. nat.*, 4,1-2 (741-744).

<sup>115</sup> Cf. *Ibid.* 2,2 (526d). O sentido teleológico nesta divisão da natureza aparece já plenamente determinado, sobretudo, *ibid.* 4,1-2, (741-744), e tb. 5,39 (1019-1020).

<sup>116</sup> Cf. *Ibid.* 2,3 (529c-d): «(...) visum est mihi sententiam venerabilis Maximi de divisione omnium quae facta sunt huic disputationi nostrae, si tibi placet, inserere..., praesertim cum ipsius divisio a nostra praedicta divisione in nullo discrepare videatur, excepto quod ille sensibilem creaturam, quam tertiam formam naturae posuimus, quoniam in ea maxime causarum effectus apparent, in tres species subdividit, quartamque nostram a prima non discernit, sicut sequentia demonstrabunt».

<sup>117</sup> Cf. M. CAPPUYNS, *Jean Scot Érigène*, p. 309 e 313.

A perspectiva original do pensamento de Escoto Eriúgena no que respeita a esta divisão quadripartida consiste exactamente na reconversão do próprio esquema dialéctico, numa *flexibilidade meta-dialéctica*, que tanto se exprime e concretiza na mediação dialéctica de símbolos, quanto se discerne pela aporética da expressão metafórica, pela *translatio* do seu discorrer<sup>118</sup>.

A natureza criadora e criada representa a dimensão arquetípica das possibilidades simbólicas e metafóricas humanas, que permitem construir a todos os níveis da processão cósmica variadas combinações lógico-ontológicas, em que persiste a estrutura quaternária do símbolo da divisão e o processo mediador de articulação triádica, cuja expressividade metafórica se subordina à consistência e carácter teleológico dos símbolos<sup>119</sup>. E, por conseguinte, será ao nível desta divisão da natureza que se traduzirá em fórmulas da linguagem e da expressão humana o carácter indizível das formas da *Lógica divina* participada da natureza não-criada nem criadora<sup>120</sup>.

A estrutura quaternária da divisão torna-se entre os pensadores cristãos um modo em aparência meramente formal de ordenação de aspectos, assuntos ou questões que interessam a um programa lógico de compreensão do real. Assim, a divisão quadripartida dos saberes das artes liberais, constitutivas do *quadrivium* e sua alegórica representação, por exemplo em Martianus Capella<sup>121</sup>, com as ulteriores repercussões de tal figuração, bem como, o contributo de Boécio, na transmissão dos ensinamentos lógicos aristotélicos<sup>122</sup>, em que tal esquema quaternário aparece de modo também relevante, vieram a constituir as bases de toda uma teoria do conhecimento alegórico<sup>123</sup>. As repercussões deste quaternário aparecem conjugadas em variadíssimas figuras do pensamento de Santo Isidoro de Sevilha,

<sup>118</sup> Cf. I. P. SHELDON-WILLIAMS, «The greek christian Platonist tradition...», in: ARMSTRONG, *The Cambridge Hist. of Later greek and early Med. Philos.*, p. 524: «Strictly speaking, Eriugena's division of nature is not the division of a whole into parts which the physicists apply to the sensible world, nor the division of genus into species which the dialecticians apply to the intelligible world, but a kind of meta-dialectics which alone is applicable to the whole of nature (inclusive of Creator and creature) (...).»

<sup>119</sup> Cf. M. CAPPUYNS, *Jean Scot Érigène*, p. 337-338; cf. tb. *De div. nat.*, 2,23 (567d),

<sup>120</sup> Cf. I. P. SHELDON-WILLIAMS, «The Greek christian Platonist tradition...» in: ARMSTRONG, *The Cambridge Hist. of later greek and early Med. Philos.*, p. 531.

<sup>121</sup> Cf. E. MÂLE, *L'Art religieux du XIII siècle en France*, t. I, pp. 159 e segs.

<sup>122</sup> Cf. BOECIO, *In Isagogen Porphyrii commenta e In Categorias Aristotelis*, II, in: PL. LXIII-LXIV.

<sup>123</sup> A propósito das origens helénicas do alegorismo cf. J. PEPIN, *Mythe et allégorie, les origines grecques et les contestations judéo-chrétiennes*, Paris, Aubier, 1958.

de Rabanus Maurus, e de outros enciclopedistas da Alta Idade Média<sup>124</sup>. É compreensível a influência recebida e assimilada por Escoto Eriúgena quanto à persistência da divisão quaternária no pensamento medieval.

Se na cosmologia, na astrologia, na geografia, também na música e na gramática se repercutia a aplicação da divisão em quatro, esta torna-se mais importante ainda na estruturação dos quatro sentidos da exegese dos textos bíblicos<sup>125</sup>. O simbolismo cristão bíblico e litúrgico insere de um modo não arbitrário nem convencional o uso do sentido quaternário, contrastando a estabilidade do polígono lógico-formal de inteligência, com a instância crucial, ainda quaternária, da intensificação da vivência e da fé. A planta quadrada do templo, e a cruz que nele se insere e o transcende noutra dimensão simbólica, concretizam a tensão dialéctica e meta-dialéctica, que, respectivamente, enquadra e abre diferencialmente a manifestação do real<sup>126</sup>.

A gramática da Alta Idade Média é uma escrita cifrada segundo a persistência de uma aspiração de totalidade só pensável pela figura dialéctica de integração, por seu turno exigente da estrutura quaternária referida. Tal ciência, concomitante com os desenvolvimentos da arte dialéctica, vai mediar na figura privilegiada de uma retórica nominal, a futura elaboração escolástica da ciência teológica, onde persiste o esquema quaternário<sup>127</sup>.

No entanto, o que parece convenção na estrutura quadripartida de muitas das obras dos grandes pensadores escolásticos<sup>128</sup>, representa a tradução em fórmulas nominais estáticas de dimensões dinâmicas e exegéticas, que fundam um sentido criador das formas aritmologicamente determinadas de expressividade criadora, já

<sup>124</sup> Cf. SANTO ISIDORO DE SEVILHA — *Etymologiae*, I, 2, onde se estabelece a divisão do *trivium* e *quadrivium*.

<sup>125</sup> A importância dos quatro sentidos da exegese bíblica ficou amplamente posta em relevo no trabalho de H. DE LUBAC. *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture*, Paris, 1959-1964.

<sup>126</sup> As repercussões do simbolismo do quaternário e da cruz são muito numerosos, cf. H. CHILD and D. COLLES, *Christian Symbols, Ancient and Modern*, pp. 10 e segs.

<sup>127</sup> Cf. *De Praedestinatione*, 1,2 (358b): «His enim tanquam utili quodam honestoque humanae ratiocinationis quadrivio ad ipsam disputandi disciplinam quae est veritas, omnis in ea eruditus perveniri non dubitat». Sobre a evolução e inter-relação das artes do *trivium*, cf. P. RICHÉ, *Éducation et culture dans l'occident barbare, VI-VIII siècles*.

<sup>128</sup> Vejam-se as estruturas das principais obras de S. Boaventura e das Sumas de S. Tomás de Aquino.

pressentidas em S. Paulo e sobretudo praticadas no Apocalipse joanino<sup>129</sup>.

Em Escoto Eriúgena mantém-se a compreensão aritmo-lógica da estrutura quaternária da divisão da natureza, sendo pois impen-sável o esclarecimento da sua meditação sem uma problematização dos contributos neo-pitagóricos que estruturam a sua *divisio*<sup>130</sup>.

A reinterpretação, não em termos escolásticos, mas acentuando a linhagem neo-pitagórica justificativa da relevância da tétrada como estrutura real de inteligibilidade, permitirá até detectar insuspeitadas ou quase inaparentes repercussões posteriores da estrutura quaternária de distinção em pensadores recentes. Na esquematização interrelacionante dos *quatro* princípios lógico-ontológicos em Leibniz<sup>131</sup>, na quádrupla raiz do chamado princípio de razão suficiente e estrutura da própria obra maior de Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*<sup>132</sup>, bem como na versão heideggeriana do «quarteto mundanal», ou estrutura quadripartida da mundaneidade<sup>133</sup>, pode-se pôr em questão a latência de esquemas de inteligibilidade, ou a sobrevivência de estruturas operatórias do *intellectus*, tal como se ultravaloriza desde o pensamento de Escoto Eriúgena.

Para além do conhecimento sensível e do conhecimento inteligível limitado, bem como da ordem racional discursiva, situa-se o *intellectus* resolutivo da diversidade numa unidade diferencial, que antecipa a importância deste nível de conhecimento no pensamento místico e, em especial, em Nicolau de Cusa<sup>134</sup>.

<sup>129</sup> Cf. S. PAULO, *Ephes.*, 3,14-19: «Recebereis a força de compreender, com todos os santos, o que é a Latitude, a Longitude, a Altura e a Profundidade, (...)».

<sup>130</sup> Cf. I. P. SHELDON-WILLIAMS, «The greek christian Platonist tradition...», in: ARMSTRONG, *The Cambridge Hist. of later greek and early Med. Philos.*, p. 522-523.

<sup>131</sup> Referem-se os princípios de identidade, de não-contradição, de razão suficiente e de causalidade. Cf. a esquematização dos mesmos proposta por B. RUSSELL, *A Critical examination of the philosophy of Leibniz*, London, Allen and Unwin, 1900<sup>1</sup>; cf. tb. L. COUTURAT, *La logique de Leibniz*, Paris, Alcan, 1901<sup>1</sup>.

<sup>132</sup> Cf. A. SCHOPENHAUER, *Über die Vierfache Wurzel des Satzes vom Zureichenden Grunde*, in: *Kleinere Schriften, «Samtliche Werke»*, Stuttgart-F.a.Main, Cotta-Insel, 1962, t. III; cf. tb. id. *Die Welt als Wille und Vorstellung*, in: «Samtliche Werke», ts. I e II.

<sup>133</sup> Cf. M. HEIDEGGER, *Bauen, Wohnen, Denken*, in: «Vorträge und Aufsätze», t. II, p. 23-26; id., *Das Ding*, in: «Vorträge und Aufsätze», t. II, p. 45-46; *ibid.*, p. 50-53 onde este pensador reflecte sobre o quaternário, que constitui a unidade do mundo no seu jogo: a terra e o céu, os divinos e os mortais.

<sup>134</sup> Em Escoto Eriúgena o *intellectus* ultrapassa a *ratio*, cf. *De div. nat.*, 2 (572): «Et primus quidem simplex est, et supra ipsius animae naturam, et interpretatione caret, hoc est cognitione ipsius circa quod movetur, per quem circa Deum incognitum mota, nullo modo ex ullo

O esquema quaternário eriugeniano possui uma leitura aprofundada quando reflectido pelo carácter numérico das suas divisões. A natureza criadora e não-criada representa a *mónada* (μονάς) dos pitagóricos, ou o *Uno* do neoplatonismo; a natureza criada e criadora representa o momento dialéctico reflectido sobre si próprio, como se a díade da díade, ou seja a *tétrada* (τετράς) pitagórica. Esta segunda divisão da natureza pode também entender-se como a estabilização ao nível criado do processo criador da *mónada* mediada numa tríade. Assim, a natureza criada e criadora representaria as formas arquétipos inteligíveis e expressivas da própria Trindade criadora<sup>135</sup>.

A natureza criada e não-criadora repercute de modo passivo a persistência do quaternário dos arquétipos, ou dos quatro tipos de causalidade, formando uma estrutura unitária de seres espácio-temporais, corpóreos e sensíveis, cuja estrutura básica seria formada pela réplica da *tétrada* pitagórica na demiúrgica construção da *ogdoade* (ὀγδοάς)<sup>136</sup>. A correspondência desta construção dos seres sensíveis com a doutrina platónica do demiurgo e dos sólidos perfeitos permite aproximar o pensamento de Eriúgena de uma vasta alegoria geométrica, que promova a descoberta de um espaço pluridimensional a partir do carácter inextenso do ponto<sup>137</sup>.

A natureza não-criada nem criadora permite uma interpretação aritmo-geométrica, que a correlaciona com a *hebdómada* (ἑβδομάς), pondo em destaque a conjunção da tríade criadora com o quaternário como símbolo de uma natureza já criada<sup>138</sup>. Tal estrutura numérica representa o verdadeiro mistério da Criação, susceptível de ser lido na alegoria dos sete dias referidos no «Génesis», bem como a descoberta de uma dimensão inefável, que geometricamente já não pode ser dita por uma dimensão punctual, nem pelo plano bidimen-

---

eorum quae sunt, ipsum propter sui excellentiam cognoscit, secundum quod quid sit, hoc est in nulla essentia seu substantia, vel in aliquo, quod dici vol intelligi valeat, eum reperire potest; cf. tb. *Ibid.*, 2,23 (568a-d).

<sup>135</sup> Cf. FILON, *De opificio mundi*, XIV-XVI, 46-52.

<sup>136</sup> Cf. I. P. SHELDON-WILLIAMS, «The greek christian Platonist tradition...», in: ARMSTRONG, *The Cambridge Hist. of later greek and early Med. Philos.*, p. 522: «Eriugena presents the fourth aspect as an innovation, but it is already to be found in the numerological theory of the Pythagoreans, who divided the numbers into four categories: that which begets without being begotten, the Monad; that which is begotten and begets, the Tetrad; that which is begotten and does not beget, the three-dimensional Ogdoad of the sensible world; and that which is neither begotten nor begets, the Hebdomad».

<sup>137</sup> Cf. PLATÃO, *Timeu*, 42b-c; 53 e segs.

<sup>138</sup> Cf. FILON, *De opificio mundi*, XXX-XXXIII, 89-100.

sional, nem pelo volume e corporeidade densa tridimensional — terá de ser apenas indicada como uma quarta-dimensão intensiva<sup>139</sup>.

Escoto Eriúgena propõe estas quatro dimensões, correspondentes à doutrina pitagórica, numa acentuação de um ou outro dos seus momentos, dependendo esta da fase de conjugação do mesmo. Se a quarta dimensão intensiva, só pode ser indicada na sua estrutura mística de *hebdómada* através o processo simbólico quaternário, será ainda a estrutura da natureza criadora e criada e o esquema numérico da téttrada, que constituirá o arquétipo indicativo da natureza não-criada nem criadora. Deste modo se sobrevaloriza esta segunda divisão da natureza, ao nível da qual se contêm as causas fundamentais de todo o discurso do Verbo divino, compossibilitando-o ao nível do inteligir humano em indefinida exploração de puras virtualidades lógicas<sup>140</sup>.

Esta fecundidade ilimitada determinada pela divisão quaternária da natureza, agora traduzida como o carácter formal quaternário de toda e qualquer distinção, permite compreender o aparente estatuto meramente lógico que funda toda a meditação eriugeniana.

A persistência do quaternário da divisão é significativo de uma *lógica*, que se pode dizer a substância do Universo, e perante a qual se permite a ludicidade especulativa, não tanto com função de imagens e modelos, mas como se um espelho mágico criador de «outra» dimensão e verdadeiramente maravilhoso<sup>141</sup>.

## 6. Método analítico e critério de distinção.

Como processo lógico e lúdico o pensamento de Escoto Eriúgena traduz o carácter das separações reais e das divisões objectivas da natureza em meras distinções e desenvolvimentos formais. Porém,

<sup>139</sup> Cf. P. D. OUSPENSKY, *A New Model of the Universe*, London, K. Paul, 1967<sup>3</sup>, pp. 67 e segs.

<sup>140</sup> O carácter lúdico da Criação como expressão do Lógos pode ser comparado com o que HEIDEGGER (*Das Ding*, in: «*Vorträge und Aufsätze*», t. II, p. 53) entende como um jogo de espelhos dos quatro componentes do mundo: «Die Vierung west als das ereignende Spiegel-Spiel der einfaltig einander Zugetrauten. Die Vierung west als das Welten von Welt. Das Spiegel-Spiel von Welt ist der Reigen des Ereignens. Deshalb umgreift der Reigen auch die Vier nicht erst wir ein Reif»

<sup>141</sup> Lembre-se o sentido profundo dos efeitos especulares e do carácter paradoxal do próprio «espelho» por exemplo num autor como L. CARROL, *Through the Looking-Glass*, in: «*The annotated Alice*», ed. por M. Gardner, London, Penguin, 1970.

o ciclo da forma da *divisio* manifesta uma diferenciação real, sendo já de si condição de realização de tal diferença<sup>142</sup>.

Se o esquema das quatro naturezas pode constituir uma distinção formal do género nas espécies ou formas, por outro lado, a própria distinção não deve ser pensada apenas como um jogo complicado e duplo sobre um termo (creare), numa espúria demonstração gramatical<sup>143</sup>.

A finura lógica do pensamento de Eriúgena permite afirmar o estatuto dialéctico do seu procedimento e justificar os quatro níveis que o tipificam.

Nesta perspectiva de uso lógico de um processo de divisão da natureza distinguem-se quatro níveis do seu método<sup>144</sup>. O primeiro nível consiste num processo divisório, ou diairético, que explicita a unidade na diversidade; o segundo permite a unificação do múltiplo pela sua função definitória; o terceiro nível esclarece a multiplicidade na unidade, demonstrando-a; e o quarto conduz deste conhecimento apodíctico ou já demonstrado, à unidade resolutive, termo do seu procedimento analítico<sup>145</sup>.

A *diairética* (διαίρετική), a *definitória* (ὀριστική), a *apodíctica* ou *demonstrativa* (ἀποδεικτική) e a *analítica* ou *resolutiva* (ἀναλυτική) — constituem os quatro momentos metodológicos que permitem conjugar a divisão quaternária da *natura*. No entanto, nem todos os momentos são equivalentes e o desequilíbrio de valores no esquema quadripartido é justificativo da sobrevalorização desta mesma figura esquemática.

Assim, a fase *diairética* ou *divisória*, que poderia estar intimamente ligada com a natureza criadora e não criada, objectivável como a passagem do *Uno* à multiplicidade na sua figura numérica originária, ou seja, a *tétrada*, diz-se de todo o processo com exclusão da fase relativa à natureza não-criadora nem criada. O processo

<sup>142</sup> Cf. *De div. nat.*, 2,1 (524d).

<sup>143</sup> Cf. M. CAPPUYNS, *Jean Scot Érigène*, p. 312.

<sup>144</sup> Cf. *De Praedestinatione*, 1,1 (358a): «Quae dum multifariam diversisque modis dividatur, bis binas tamen partes principales ad omnem quaestionem solvendam necessarias, habere dignoscitur, quas Graecis placuit nominare διαίρετική, ὀριστική, ἀποδεικτική, ἀναλυτική, easdemque latialiter possumus dicere: divisoriam, definitivam, demonstrativam, resolutivam».

<sup>145</sup> Cf. *Ibid.* (358a): «Quarum enim prima unum in multa dividendo segregat, secunda unum de multis definiendo colligit, tertia per manifesta occulta demonstrando aperit, quarta composita in simplicia separando resolvit».

da divisão exerce-se do género às espécies, do universal ao específico, e caracteriza toda a primeira parte descendente do ciclo dialéctico<sup>146</sup>.

O método de divisão integra os processos de definição e, de demonstração, na medida em que estes sejam explicitados pelo ritmo dialéctico da *divisio*. O procedimento definitório quando integrado na divisão metódica representa apenas a sua intensificação ou a tradução de uma divisão ao nível do dividido. Por outro lado, a demonstração representa uma forma de unificação somente redutora do que ficou definido, ou dividido, e não do próprio processo diairético em que se pode inserir.

O método de *definição* é o que, pela transposição do processo de diferenciação para o âmbito da finitude ou da delimitação possível, tanto permite a referência da unidade determinante do método diairético, como também consente a figura que preanuncia o método resolutivo a título de essência negativa do seu próprio procedimento. Nesta medida a definição e o indefinido periférico centram o sentido do discurso eriugeniano, colocando o seu pensamento em termos de uma arte definidora de algo indefinível<sup>147</sup>.

Quanto ao método *apodictico* ou demonstrativo a sua função no contexto dos outros procedimentos metódicos constitui a volta-face da linguagem expressiva de Eriúgena, o processo de se mostrar o que se disse na sua forma lógica, ou o que se disse mostrando-se na evidência das suas realizações sensíveis<sup>148</sup>. A demonstração representa a diferenciação do próprio processo de definição, indefinindo-o e antecipando sempre ulteriores níveis de definição possível.

Enfim, o método *resolutivo* representa esta in-definição já patente no processo demonstrativo levado às suas últimas consequências, ou, mais propriamente, ao anulamento de toda a consequência finita. O carácter deste método analítico, serve para tipificar todo o processo de retorno, entendido este mesmo para além da processão, como *retorno superlativo*, que transcende o momento inicial da *πρόδος*<sup>149</sup>.

O caminho resolutivo, que analisa os outros métodos e os reduz pela transcendência de uma *ἐπιστροφή*, que se pretende mais

<sup>146</sup> Cf. M. CAPPUYNS, *Jean Scot Érigène*, p. 307.

<sup>147</sup> Cf. *De div. nat.*, 3,16 (668).

<sup>148</sup> Cf. *De praedestinatione*, 1,1 (358a).

<sup>149</sup> Quanto à maior importância da dialéctica divisória e resolutiva, cf. M. CAPPUYNS, *Jean Scot Érigène*, p. 306: «La dialectique dont fait usage le *De praedestinatione* se réduit, somme toute, à la définition et à la démonstration. Quant à la *divisoria* et à la *resolutiva*, il faut attendre

radical do que a amplitude da πρόδος, é afinal resolutivo de si próprio ou *reflexivo*<sup>150</sup>.

O método, que se anula ou se institui, por outro lado, como ciclo de reflexão autónomo, só consegue uma mediação inteligível a partir do método de definição, que delimite discernindo a sua ambiguidade de ser ou não-ser propriamente um método.

A redução destes quatro níveis metódicos, por uma metodologia binária, que apenas considere de modo equilibrado o que procede por diferença e retorna por análise, desconhece a sobrevalorização legítima do processo diferenciador de definição que torna viável o discorrer erigeniano<sup>151</sup>. Tal discorrer dialéctico re-produz o quaternário da divisão como distinção quadridimensional.

Toda a teoria da definição platónico-aristotélica, com seus prolongamentos nas formulações neoplatónicas, perpassa para o pensamento de Escoto Eriúgena que a esclarece por este carácter de diferenciação quadridimensional. Numa definição, o definidor ou autor, o definível ou a virtualidade e o definido ou sua actualização conjuntamente consigo própria, como síntese transcendente destes momentos, representa a divisão quaternária, que se irá exprimir no discurso linguístico do pensador<sup>152</sup>.

A utilização de textos bíblicos, como se expressivos de uma autoria significativa do Verbo de Deus ou Palavra definidora e definitiva<sup>153</sup>, o recurso a uma sintaxe gramatical paradigmaticamente das suas virtualidades pelo uso de termos gregos implantados como *categorias* sublinhadas na sua importância<sup>154</sup>, além da evidenciação descritiva ou da indicação de impossibilidade dizível perante o inefável do próprio Verbo divino — eis as dimensões da definição discursiva do pensamento de Escoto Eriúgena.

le *De divisione naturae* pour leur voir accorder quelque attention. Mais alors, par un singulier renversement, elles prendront la place entière; et c'est à peine si l'on surprendra encore quelque trace des autres aspects de la dialectique».

<sup>150</sup> Cf. I. P. SHELDON-WILLIAMS, «*The Greek christian Platonist tradition...*», in: ARMSTRONG, *The Cambridge Hist. of later greek and early Med. Philos.*, p. 526.

<sup>151</sup> Cf. por opos. ao que opina M. CAPPUYNS, *Jean Scot Érigène*, p. 309, ao sobrevalorizar a estrutura dual da dialéctica.

<sup>152</sup> Em Escoto Eriúgena dá-se nítida atenção a um sentido figurado da linguagem relacionando-se directamente com o exercício da razão. Cf. *De div. nat.*, 1,66 (510b-511a).

<sup>153</sup> Quanto à atitude complementar do silêncio na escuta da palavra divina, cf. *De div. nat.*, 3,1 (627a).

<sup>154</sup> Cf. *De div. nat.*, 1,14 (463b): «(...)praesertim cum illa pars philosophiae quae dicitur dialectica circa horum generum divisiones a generalissimis ad specialissima, iterumque collectiones a specialissimis ad generalissima versetur».

A *dialéctica* e a *gramática* estão ainda intimamente ligadas e a interpretação das categorias de uma nos modos da outra servem a Eriúgena para definir os níveis de possibilidade linguística constitutivos de um procedimento lógico-exegético<sup>155</sup>. A exegese é determinada apenas a dois níveis, justamente por motivo da sua inclusão no quadro das (quatro) dimensões metodológicas referidas. Eriúgena indica o plano *literal* de hermenêutica e o plano de tradução *figurada, metafórica* ou *simbólica*, constituindo a dicotomia, que distingue como dois polos de desigual valor numa significação que põe em relevo o nexa e a articulação da *translatio*<sup>156</sup>.

A redução dos quatro níveis de exegese à bipolaridade estabelecida entre o predomínio da distinção literal-metafórico torna-se expoente da própria *translatio* metodológica do momento definitório, em que se distinguem quatro sentidos, para o momento demonstrativo em que se explicitam as suas réplicas em rigoroso dualismo. Assim, da definição metódica dos níveis de exegese à demonstração dual e exegética dos sentidos da definição — eis o ciclo da *translatio*, que reconverte como linguagem o pensamento criador, que se exprime na passagem da natureza criadora e criada à natureza não-criadora e criada<sup>157</sup>.

A divisão quaternária da natureza a um nível metodológico transfigura-se no privilégio da dualidade radical do processo hermenêutico linguístico. Eriúgena contrapõe o sentido literal descrito no termo da processão, ou *explicatio*, através de uma figuração, que só se reflecte a um nível metafórico pela reconversão ou movimento de *complicatio*<sup>158</sup>. Tal contraposição significativa da dualidade hermenêutica logo constitui um módulo dinâmico de leitura hierárquica dos níveis semânticos do pensamento da realidade.

Porém, se a dualidade literal-figurado se reconverte pela contraposição figurado-metafórico, acaba mesmo por se tipificar no con-

<sup>155</sup> Cf. *De div. nat.*, 1,13 (458c).

<sup>156</sup> Cf. *Ibid.* 1,13 (458c), em que Escoto Eriúgena aponta o carácter metafórico da *translatio*: «(...) metaphorica fieri, id est, a creatura ad Creatorem translata, praedictus sanctissimus pater atque Theologus pronunciarit. Non enim sine quadam mystica atque secreta ratione talia dixisse aestimandum».

<sup>157</sup> Cf. *Ibid.*, 1,76 (522a-b): «Et haec est causa et salutaris et catholica Deo praedicanda professio ut prius de eo juxta catafaticam id est affirmationem, omnia sive nominaliter, sive verbaliter praedicemus, non tamen proprie. sed translative; deinde ut omnia quae de eo praedicantur per catafaticam, eum esse nequems per apofaticam, id est negationem, non tamen translative sed proprie».

<sup>158</sup> Note-se neste ponto a dependência da *explicatio* em relação à *complicatio*, e a importância que este esquema irá possuir no pensamento de Nicolau de Cusa.

fronto do ciclo da metáfora com a abertura parabólica do símbolo e suas indefinidas virtualidades<sup>159</sup>. E, este movimento de abertura da configuração dos processos hermenêuticos acaba por revelar mais uma vez, como momentos de uma *translatio*, a divisão quadripartida dos níveis de exegese: literal, figurado ou alegórico, metafórico ou moral e simbólico ou anagógico<sup>160</sup>.

Se o porte metodológico da *divisio* acentua o procedimento analítico da *ἐπιτροπή* pelo ritmo da tradução que torna reversível a processão, a instância preponderante desta flexibilidade é a *metáfora* com o seu ciclo de afirmação próprio. E, embora Eriúgena esteja influenciado pelas formas da lógica aristotélica subordinado ao sentido exclusivo da afirmação e negação, contidas no esquema do não-contraditório<sup>161</sup>, por outro lado, faz uso de uma lógica superlativa e de um sentido transcendente em relação ao ciclo coerente e coeso das categorias expressas no âmbito da metáfora<sup>162</sup>.

Do plano metafórico à descoberta de negações, que ultrapassam a complementaridade da afirmação, surge o carácter in-definido da expressão simbólica, enquanto perspectivada como sentido anagógico e místico. A aplicação à teologia do método da hermenêutica eriegéniana irá justamente pôr em relevo o surgimento da *dimensão simbólica superlativa* na realização do discurso teológico.

Com efeito, para além da *teologia catafática* surge uma *teologia apofática* complementar, que cumpre a função negativa demarcadora da transcendência do divino insusceptível de ser predicada<sup>163</sup>. A realização desta teologia apofática não é, no entanto, de igual valor à da configuração e estatuto alegórico das afirmações contidas na formulação positiva da teologia. Por isso, a teologia negativa representa um nível transcendente, correspondente à metáfora denegadora, cujo pleno significado virá a exigir, pela reflexão do negativo sobre si próprio uma nova amplitude de afirmação.

Essa amplitude exprime-se de um modo simbólico pelo carácter místico de uma *teologia superlativa*, ou *hiperbólica*, que já não afirma

<sup>159</sup> Embora nem sempre distinto no pensamento de Eriúgena, o símbolo e a metáfora correspondem a graus de tradução da ordem transcendente. Cf. M. CAPPUYNS, *Jean Scot Érigène*, p. 321.

<sup>160</sup> Cf. *De div. nat.*, 1,62 (504a).

<sup>161</sup> Lembre-se a influência da lógica aristotélica através de Boécio, cf. I. M. BOCHENSKI, *Formale Logik*, Freiburg-München, Karl Alber, 1956, (trad. ingl., pp. 139 e segs.); cf. tb. a importância da *Dialéctica* de Alcuino, (W. e M. KNEALE, *The Development of Logic*, Oxford, Clarendon Press, 1971, p. 199).

<sup>162</sup> Cf. M. CAPPUYNS, *Jean Scot Érigène*, p. 327.

<sup>163</sup> Cf. *De div. nat.*, 4,5 (757d).

o ser, nem o nega numa referência de exclusão ou de não-ser, mas indica (sem afirmar, nem negar) um «hyper-ser» afinal de estatuto indizível<sup>164</sup>. Tal indicação, que se poderia dizer como que ante-(ou post)-predicativa põe em destaque a virtualidade da negação e o carácter mediador diferenciante que possui a teologia apofática<sup>165</sup>.

O nível de expressão metafórica, e de exclusão negativa, desta teologia apofática permite reconhecer nela o sinal da divisão da *natura* enquanto referido pela natureza criada e criadora no seu confronto e abertura para a dimensão não-criadora nem criada que a radica.

A palavra e o pensamento, a metáfora e o método, a teologia afirmativa e negativa apontam, não tanto como a *explicatio* e a *complicatio* para o ciclo dialéctico da metodologia analítica de Eriúgena, mas para a *explicatio* e a *implicatio*, que a re-pensa no in-dizível de um critério de distinção, que se manifesta na construção da linguagem eriúgeniana<sup>166</sup>.

## 7. A «Natura» e seus desenvolvimentos.

Sempre que se reconverte a articulação sintáctica da divisão das naturezas na implicação semântica dos significados metodológicos e se procura a realidade de tal *translatio*, ter-se-á de considerar a amplitude das acções de linguagem referidas pela verbalidade activa da *natura*.

A Natureza representa o quadro mais amplo que engloba Criador e criatura, divisão e distinção das mesmas, através 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<sup>167</sup>.

O desenvolvimento das naturezas, como articulação ontológico-lógica no quadro da divisão explicitada no *De divisione naturae*, constitui-se num ciclo dialéctico, cuja acção promove um aperfei-

<sup>164</sup> Cf. *De div. nat.*, 1,14 (460d).

<sup>165</sup> Cf. M. CAPPUYNS, *Jean Scot Érigène*, p. 327: «Cette négation qui accompagne l'affirmation et la purifie n'est pas en effet une négation par défaut, mais par excellence».

<sup>166</sup> Procura-se chamar a atenção para o carácter implícito (de «implicação») que representa uma terceira dimensão aprofundante e não apenas reconvertida à unidade do processo dialéctico.

<sup>167</sup> Cf. *De div. nat.*, 4,5 (758a).

çoamento ético intrínseco a todos os seres a ela sujeitos<sup>168</sup>. Tal caminho de perfeição moral não pode confundir-se com o carácter 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 sinónima da *natura* indivisa<sup>169</sup>. A diferenciação, que explicita esta *natura* nas naturezas constituindo-as como dimensões ontológicas de um mesmo processo de ser, não é ela própria uma realidade do mesmo nível e integrada nesse todo.

A diferenciação constitui a característica da *natura* e, enquanto tal, acaba por esclarecer o seu possível entendimento como natureza indiferente por ainda não diferenciada. Com efeito, a *natura* independentemente das suas divisões pode ser concebida como o momento indiviso da própria diferenciação que torna o real manifesto<sup>170</sup>.

O pensamento de Escoto Eriúgena acerca da *natura*, que estima entender segundo a acepção grega de *phýsis* (φύσις), aprofunda o nexo da divisão dos seres e seus graus até um sentido de reversibilidade, que transcende a manifestação cósmica e pretende penetrar como que na essência do próprio divino transcendente<sup>171</sup>. E este movimento pensante de aprofundamento conduz à caracterização da *natura* não como um momento indiferente em que metodologicamente o ciclo da metáfora constitua em termos analógicos o âmbito conjunto da natureza criada e criadora. Outrossim manifesta o seu

<sup>168</sup> Cf. *De div. nat.*, 5,36 (981d): «Nam quemadmodum in nullo invenit, absque peccato, quod non acceperit, ita in nullo reliquit quod non redemerit, et redimendo salvavit et sanctificavit, quoniam ipse est redemptio et salus, purgatio et illuminatio et perfectio universae humanitatis in omnibus et singulis...».

<sup>169</sup> Se Deus pode ser entendido como «ambitus omnium quae sunt et quae non sunt et quae esse possunt et quae esse non possunt et quae ei seu contraria seu opposita videntur esse, ut non dicam similia et dissimilia». (*De div. nat.*, 1,72 (517b)), por outro lado Eriúgena marca o carácter transcendente da sua superrealidade, cf. *De div. nat.*, 3,9 (643b); cf. tb., *De div. nat.*, 3,1 (620b-621a).

<sup>170</sup> Sobre a ambiguidade da matéria informe a partir da qual se dão todas as informações cf. J. CHEVALIER, *Histoire de la Pensée*, t. II: *La pensée chrétienne des origines à la fin du XVI siècle*, Paris, Flammarion, 1956, p. 172: «Les causes primordiales, à mesure qu'elle s'éloignent de Dieu, divergent davantage, jusqu'au moment où elles finissent par se rencontrer se rejoindre et se confondre dans la Matière informe, par une sorte de reproduction perspective de +∞ à -∞. De la sorte, on peut dire, en un certain sens, que Dieu, ou plutôt les Idées divines, les causes primordiales, constituent la matière informe, non-être qui est un sur-être, puissance de tout faire et de tout devenir, Informité formatrice souveraine».

<sup>171</sup> Cf. J. CHEVALIER, *Histoire de la Pensée*, t. II, pp. 173-174.

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 *De divisione naturae* começa por referir o estatuto do Deus criador e incriado<sup>172</sup>. Eriúgena aproveita esta parte da sua obra para mostrar como a estrutura trinitária do Deus criador já é de si mesma geradora da diversidade de substâncias na unidade da essência<sup>173</sup>. Acentuam-se as relações intratrinitárias comparando-se o modelo da geração com o da criação<sup>174</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 se utilizar um procedimento de teologia negativa excluir-se-á 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<sup>175</sup>. Estas quatro limitações ou exclusões da afirmação de Deus são, por outro lado, transcendidas pelo carácter superlativo da inefável ultrapotência e incompreensível infinitude de Deus, como natureza não-criada nem criadora<sup>176</sup>.

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<sup>177</sup>.

Traduz-se a participação dos arquétipos inteligíveis na manifestação do microcosmos do sensível e humano ao nível da natureza não-criadora e criada<sup>178</sup>.

<sup>172</sup> Cf. *De div. nat.*, 3,1(621a-b).

<sup>173</sup> Cf. *Ibid.* 2,29 (599 b).

<sup>174</sup> Cf. 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'Un».

<sup>175</sup> Cf. *De div. nat.*, 1,7 (445c); cf. tb., M. CAPPUYNS, *Jean Scot Érigène*, p. 342.

<sup>176</sup> Cf. *De div. nat.*, 2,28 (596a-d).

<sup>177</sup> Cf. *Ibid.* 2,2 (529a-b): «Universalis itaque naturae, ut jam dictum est, ea forma secunda enitet, quae creatur et creat, et non nisi in primordialibus causis rerum, ut aestimo, intelligenda est. Ipsae autem primordiales rerum causae a Graecis πρωτότυπα, hoc est primordialia exempla, vel προορισματα, hoc est, praedestinationes vel definitiones vocantur; item ab eisdem θεῖα θελήματα, hoc est, divinae voluntates dicuntur; ἰδέαι quoque, id est, species vel formae, in quibus omnium rerum faciendarum, priusquam essent, incommutabiles rationes conditae sunt, solent vocari».

<sup>178</sup> Cf. M. CAPPUYNS, *Jean Scot Érigène*, pp. 353 e segs.

Os seres manifestados e hierarquizados no seu inventário tal como se lê no *De divisione naturae* irão ser reconvertidos a uma *deificatio*, que completa o ciclo da processão e retorno e reconstitui a unidade primordial. Nesta medida, entende-se o estatuto ontológico da natureza não-criadora nem criada identificada com Deus, como fim e perfeição à qual aspiram todas as criaturas<sup>179</sup>.

Mas se o ciclo de desenvolvimento ontológico da *natura* se torna inteligível deve-o a uma reconversão metodológica proporcionada. A metáfora e as suas hipertrofias simbólicas possibilitam a tradução das fases ontológicas do desenvolvimento da *natura* pelo carácter lógico que as fundamenta no seu nexa.

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<sup>180</sup>.

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<sup>181</sup>. Trata-se de um saber que implica participação vivenciada do próprio princípio da realidade.

Finalmente, quanto ao método de divisão ou de diferenciação acaba por consentir que se identifique a resolução ontológica das diferenças pelo carácter diferencial da análise no seu estatuto lógico radical. Mais do que estabelecer diferenças, o *De divisione naturae* propõe um plano diferencial equivalente, por outro lado, a uma análise que resolve na noção de *natura* a diferenciação ontológica da mesma.

<sup>179</sup> Cf. *De div. nat.*, 2,2 (526c-d); cf. tb., M. CAPPUYNS, *Jean Scot Érigène*, p. 360.

<sup>180</sup> Cf. M. CAPPUYNS, *Jean Scot Érigène*, pp. 356-357; cf. tb. J. CHEVALIER, *Histoire de la Pensée*, t. II, p. 174.

<sup>181</sup> Cf. A. FOREST, «La Synthèse de Jean Scot Érigène», in: A. FLICHE e V. MARTIN, *Histoire de l'Église, depuis les origines jusqu'à nos jours*, t. 13, *Le mouvement doctrinal du XI au XIV siècle*, Tournai, Blond et Gay, 1956, pp. 10 e segs.

O início e o termo dos ciclos de desenvolvimento ontológico e lógico são respectivamente complementares e inversos na economia esquemática do *De divisione naturae*, o que permite o equilíbrio estável da configuração geral do pensamento eriugeniano<sup>182</sup>. Deste modo, a articulação sintáctica dos seres e a semântica das suas razões equivalem-se numa dialéctica da dialéctica, ou seja, no plano global da acção dizível e pensável em que consiste a concepção de Escoto Eriúgena.

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

A vasta síntese, que Escoto Eriúgena realiza fazendo apelo ao sentido unificado da divisão da natureza, veícula o predomínio da *natura* 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<sup>183</sup>.

A totalidade da *natura* trans-figura-se na unicidade da diferenciação, que abre para uma sempre outra dimensão a própria unidade das naturezas divididas. Este intento de Escoto Eriúgena de tentar prosseguir a análise diferencial ao nível da *natura* 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>184</sup>.

Os desenvolvimentos da *natura* reconsiderados a este nível colocam o próprio pensamento de Eriúgena perante a natureza no

<sup>182</sup> Cf. 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-dialectics which embraces both the intelligible creation and its creator».

<sup>183</sup> Cf. J. CHEVALIER, *Histoire de la Pensée*, t. II, p. 170 «(...) la négation de l'être, pour Eriège, n'est nullement la négation de l'être en soi, mais la négation de l'être tel que nous le percevons, de l'«esse est percipi»; elle est surperception: elle est affirmation de la docte ignorance comme constitutive du vrai savoir; et cette affirmation est l'affirmation essentielle, puisque la négation qu'elle implique, pareille à la «nuit» de saint Jean de la Croix, n'est que la négation d'une négation et traduit l'élan irrésistible de l'esprit franchissant toutes les barrières et tous les obstacles».

<sup>184</sup> Lembre-se com J. CHEVALIER, (*Histoire de la Pensée*, t. II, p. 168) o sentido da fórmula de Jacob Boehme: «*In Ja und Nein bestehen alle Dinge.*», bem como o sentido da transcendência absoluta, (ibid., p. 170): «(...) le non-être est donc bien réellement: il est, comme diraient les Allemands, l'*Ursein*, l'*Ursache*, l'être pris à son jaillissement même, réfugié dans son intimité inaccessible à nos prises, se traduisant dans cette inaccessibilité même (...)».

seu envolvimento, ou, por outras palavras na negação transcendente dos seus desenvolvimentos.

Se o discurso de Eriúgena, realizado no símbolo do *De divisione naturae*, pode ser entendido como uma pragmática de intenção ética e propedêutica da vivência cristã repensada nos quadros do helenismo areopagítico, por outro lado, indica o já não inteligível periférico 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.

Contudo, este confronto entre a linguagem e seu silêncio transcendente, ou entre este indizível e sua palavra transcendente, não se esclarece de modo explícito no pensamento de Escoto Eriúgena, que reflecte a plenitude do sentido temporal da diferença numa espacialização do drama cósmico contido no quadro do *De divisione naturae*.

## 8. Conclusão: A especulação diferencial.

O estudo do pensamento de Escoto Eriúgena na sua virtualidade diferencial permite uma crítica a todo o pensamento dialéctico, cuja acção total e totalmente traduzível repõe em termos de indiferença toda a individuação.

Por um lado, o retomar do esquema neoplatónico, mas, por isso mesmo, o não-esquecimento da transcendência do Uno, ou, na perspectiva cristã, do Deus criador; por outro lado, o sentido da finitude, da determinação individual, do espaço e do tempo, das categorias diferenciais — eis a tensão conducente do *ciclo* da metáfora, e da sua dinâmica do Uno e do Múltiplo, à dimensão de *hipérbole*, sua abertura transcendente e seu ritmo de unicidade.

Com efeito, em Escoto Eriúgena, depois de esgotada no seu ciclo total, a metáfora, como o movimento ainda extensivo de tradução, supondo a continuidade da duração, é substituída pelo ritmo intensivo, verticalizante pelo confronto entre o Ser e o nada, entre o finito e o infinito, entre a criatura e o Criador.

Esta conversão da dialéctica todo-partes à hiperbólica geometria de um salto para a *totalmente* «outra» dimensão permite determinar o pensamento de Eriúgena como antecipador da oposição finito-infinito, que irá caracterizar o espírito da especulação renascentista

exemplificado em Nicolau de Cusa e também presente na corrente de misticismo renano.

A consideração da unidade, mormente como plano unitário inteligível, horizonte interpretativo da diversidade dos seres e, por outro lado, da sua Diferenciação originante, permite contrastar de um modo ainda lógico, que antecipa a experiência mística, o sentido radical da unicidade do Ser na sua manifestação criadora e diferente.

Mais do que uma filosofia sistemática da razão e da fé, do natural e do sobrenatural, encontra-se o plano de referência lógico primordial, a partir do que é possível uma compreensão racional e de fé, mas em que se antecipa já o sentido diversificador das instâncias da inteligibilidade correlativas segundo Escoto Eriúgena da rítmica revelação cósmica nos seus momentos.

O pensamento eriugeniano possibilita este horizonte de inteligibilidade lógica e recorta nele o dado inesperado da experiência mística. Esta experiência é, sobretudo, negativa, começando por se caracterizar como negadora desse sentido *lógico*, mas não se limitando, dialecticamente, a reintegrar a afirmação anterior num sentido intelectual ou vivencialmente indiferenciador dos *vários* momentos reais. A negação não limita a sua transcendência excepcional como se fosse negação de si própria e, conseqüentemente, uma outra afirmação mais completa. A negação constitui uma negatividade diferenciadora, que não é superável pela economia inteligível de uma dialéctica, mas que promove o estatuto individuante da multiplicidade real.

A intenção de salvaguardar a universalidade múltipla dos seres faz recusar a confusão de tudo no Todo, ficando deste modo expressa a *infinitude voluntária* de um Deus Criador «para além» da dialéctica humana e inteligível, posto que acessível à razão hiperbólica.

O caminho hiperbólico da teologia de Eriúgena supõe um sentido diferenciador da razão, como *diánoia*, que seja capaz de reflectir dividindo e discernindo, o dizível e pensável, o limite da criatura por um confronto com o Criador de si criador também. A hipérbole racional não é uma racionalidade hiperbólica, que transcenda traduzindo o diverso pela mesmidade da metáfora. Pelo contrário, a hipérbole racional é uma tradução transcendente, salvaguardada de um seu momento, que é sempre único e simples como tal.

A divisão da «natureza» repõe a questão fundamental da relação do ser, mas a via de solução esboçada por Eriúgena parece conduzir, sobretudo, a uma consideração crítica e diferencial sobre o «ser» da

própria relação. Indaga-se a «realidade» da realidade, o «ser» do ser, mas sem confundir esta hipérbole com a metáfora especulativa do pensamento, que é sempre um pensamento de si mesmo e intelectualmente reflectido de uma forma cíclica.

O âmbito de compreensão para o pensamento da diferença em Escoto Eriúgena será conveniente a este pensador, na medida em que se dimensionar pela simbologia utilizada e pelos quadros espaciais de referência da meditação. Com efeito, o pensamento espacializa-se, a subjectividade de referência ganha dimensões cósmicas, as categorias vestem-se de imagética mítica, para determinar as formas do pensamento de Eriúgena como modos de valorização do espaço que se torna em lugar simbólico.

Todavia, o carácter hiperbólico do seu pensamento diferenciador institui divisões dimensionais, que não podem considerar-se como simples alegorias e intensidades adjectivas referentes a um espaço geométrico e abstracto de compreensão.

A *espacialidade* do pensamento de Escoto Eriúgena é um dado primordial e não uma metáfora. O carácter de geometria das dimensões do cosmos e do homem prende-se a uma «geometria» do divino. Poder-se-ia dizer, que a geometria dos espaços finitos se conecta com uma geometria dos espaços abertos, mas que o «convexo» e o «côncavo» formam os dois aspectos, que se diferenciam pelo sentido originário da linha do pensamento que divide ou distingue.

Esta espacialidade em que se traça a linha demarcadora, logo se constitui como nova abertura para outras linhas mais amplas, que persigam a diferença realíssima hiperbólica de toda a realidade.

Quando se reconhece a espacialidade arcaizante das concepções de Eriúgena, pode-se legitimar o seu pensamento como uma *consideração* no sentido etimológico deste termo. Isto é, Escoto Eriúgena con-sidera, contempla em conjunto a multiplicidade dos *sidus*, dos siderais, dos estelares no horizonte celestial da sua compreensão. Não se diferencia tanto no tempo, como no espaço, tornando a própria essência do *diferente*, na *linha* do olhar que divide, que pontua, que é tocada diversamente pelo cintilar de cada instância única e logo múltiplice nesse espaço de contemplação.

A hipérbole geométrica do pensamento de Eriúgena constitui-se numa metafísica óptica, onde a forma da metáfora é desprezível e onde a unicidade do seu conteúdo diferencial recupera a ordem mais profunda, mais livre e voluntária, mais lógica também, da realidade universal. Neste sentido poder-se-ia dizer que Escoto Eriúgena

antecipava de um modo excepcional o humanismo renascentista confrontando os limites do humano no «para-além» de si mesmo, e conduzindo pela consideração universal à ruptura da noção de mundo como espaço fechado.

A diferença *considerada* é contemplada como *divisão*. O pensamento da diferença em Escoto Eriúgena é, assim, a consideração sideral, ou seja, a hipérbole de uma visão, que se pretende descobrir na *di-visão originária* do espectáculo da sua *Luz-origem*.

CARLOS HENRIQUE DO CARMO SILVA