

**SCINTILLA**



SÃO  
BOAVENTURA

---

FACULDADE DE FILOSOFIA

**SCINTILLA**  
**REVISTA DE FILOSOFIA E MÍSTICA MEDIEVAL**

ISSN 1806-6526

Scintilla, Curitiba, vol. 3, n. 2, p. 211-441, jul./dez. 2006

Faculdade de Filosofia São Boaventura - FFBSB

Curitiba PR

2006

Copyright © 2004 by autores

Qualquer parte desta publicação pode ser reproduzida, desde que citada a fonte.

Centro Universitário Franciscano do Paraná

FFSB – Faculdade de Filosofia São Boaventura

NPA – Núcleo de Pesquisa Acadêmica (Área de Filosofia medieval e pensamento franciscano)

Faculdade mantida pela Associação Franciscana de Ensino Senhor Bom Jesus (AFESBJ)

Rua 24 de maio, 135 – 80230-080 Curitiba PR

E-mail: [Scintilla@bomjesus.br](mailto:Scintilla@bomjesus.br) ou [enio.giachini@bomjesus.br](mailto:enio.giachini@bomjesus.br)

Reitor: Gilberto G. Garcia

Diretor: Vicente Keller

Editor: Enio Paulo Giachini

**a) Comissão editorial**

Emanuel Carneiro Leão, UFRJ

Orlando Bernardi, IFAN

Márcia Sá Cavalcante Schuback, Södertörns University College  
Estocolmo (Suécia)

Ulrich Steiner, FFSB

Jaime Spengler, FFSB

João Mannes, FFSB

**b) Conselho editorial**

Vagner Sassi, FFSB

Marco Aurélio Fernandes, IFITEG

Glória Ferreira Ribeiro, UFSJR

Jamil Ibrahim Iskandar, PUC-PR

Joel Alves de Souza, UFPR

Gilvan Luiz Fogel, UFRJ

Hermógenes Harada

**Revisão e editoração:** Enio Paulo Giachini

**Diagramação:** Sheila Roque

**Capa:** Luzia Sanches

Catálogo na fonte

---

Scintilla – revista de filosofia e mística medieval. Curitiba: Faculdade de Filosofia  
São Boaventura, v.1, n.1, 2004-  
Semestral

ISSN 1806-6526

1. Filosofia - Periódicos 2. Medievalística – Periódicos.

3. Mística – Periódicos.

CDD (20. ed.) 105  
189  
189.5

---

## SUMÁRIO

EDITORIAL

ARTIGOS

L'origine della natura secondo Duns Scoto

*Giovanni Lauriola ofm*

O inominado dos nomes como o sem-nome vindouro: – Eriúgena e Nicolau de Cusa

*Oscar Federico Bauchwitz*

O conceito de natureza em Aristóteles

*Vagner Sassi*

A imagem da natureza e o projeto físico-matemático da ciência moderna

*Jairo Ferrandin*

O ato interior do crer: A natureza humana e sua abertura constitutiva para Deus

*Juvenal Savian Filho*

A filosofia na origem dos direitos humanos: A condição de possibilidade do dialogo intercultural

*Alfredo Culleton*

Pessoa como cifra – Uma reflexão sobre o conceito de pessoa a partir de Karl Jaspers

*Jonna Bornemark*

COMENTÁRIOS

Aristóteles e a metábase

*Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento*

Pequeno comentário de um trecho de *De divisione naturae* de João Escoto Eriúgena

*Frei Hermógenes Harada*

TRADUÇÕES

Instruções didáticas

*Hugo de São Vítor*

RESENHAS

# COMENTÁRIOS

## ARISTÓTELES E A METÁBASE

Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento\*

Os textos que compõem o *Organon* foram ordenados em função da analítica, isto é, o estudo ou análise do silogismo. Tal estudo pode ser feito tanto do ponto de vista da *coerência*, isto é, do ponto de vista formal, quanto do ponto de vista do *rigor* ou *precisão*, isto é, do ponto de vista da matéria. Esta é indicada pelo modo de conexão entre o predicado e o sujeito nas proposições com as quais o silogismo é construído. Os *Primeiros Analíticos* estudam o silogismo do ponto de vista formal e os *Segundos Analíticos*, do ponto de vista da matéria. De modo mais particular este tema é abordado nos capítulos 4 a 12 do Livro I dos *Segundos Analíticos*.

Sendo a ciência, para Aristóteles, o conhecimento necessário, o silogismo científico, isto é, que produz ciência, deverá constar de proposições necessárias. Para apresentar esta necessidade característica das proposições que compõem um silogismo científico ou demonstração, Aristóteles recorre à noção de universal. Tal universalidade (*Segundos Analíticos*, Liv. I, cap. 4) se caracteriza, para Aristóteles, através de três noções referentes à maneira de o predicado convir ao sujeito nas proposições de uma demonstração. Essas noções são progressivamente restritivas e a relação do predicado com o sujeito deve satisfazer às três para que se tenha uma demonstração. Nas proposições da demonstração, o predicado deve convir ao sujeito *katà panthós* (*de omni* – de todos), *kath'autó* (*per se* – por si) e *tò kathólou* (*ut universale* – como universal). A primeira expressão considera o sujeito do ponto de vista da extensão. O predicado deve convir a todos os elementos da classe designada pelo sujeito. A segunda considera o sujeito do ponto de vista de sua compreensão. Ele está ligado ao que o sujeito é, ao que o define, à sua essência. Finalmente, a terceira noção indica que o predicado convém a tal sujeito, não apenas porque se aplica a todos os seus inferiores, nem porque está implicado no que ele é, mas convém-lhe precisamente na medida em que é tal sujeito, isto é, em primeiro lugar. Por exemplo, ter a soma dos ângulos igual a dois retos é um predicado *tò kathólou* do triângulo porque convém-lhe em primeiro lugar, precisamente pelo triângulo ser

---

\* Professor titular, IFCH, UNICAMP (aposentado); professor assistente-doutor, Departamento de filosofia, PUC-SP (instituição em que trabalha atualmente). [carlos-arthur@ajato.com.br](mailto:carlos-arthur@ajato.com.br)

triângulo. Não se trata de um *tò kathólou* nem da figura, embora o triângulo seja uma figura, nem do triângulo isósceles, embora este seja um certo tipo de triângulo. Ter a soma dos ângulos igual a dois retos convém à figura e ao triângulo isósceles, não na medida em que são figura ou triângulo isósceles, mas na medida em que são triângulo.

Se assim é, as demonstrações dizem sempre respeito a um determinado gênero-sujeito. Esta é uma decorrência imediata da maneira como Aristóteles concebe a demonstração ou silogismo científico. O próprio Aristóteles parece ter se dado conta do extremo rigor implicado em sua caracterização da demonstração. Com efeito, podemos ter um silogismo em que as premissas e conclusões são *kata panthós* e *kath'autó*, mas não temos certeza se se trata de um *tò kathólou* (cf. *Segundos Analíticos*, Liv. I, cap. 9, 76a26-30). De todo modo, se as demonstrações dizem respeito sempre a um determinado gênero de sujeito, segue-se que não se pode usar num gênero, a demonstração pertencente a outro gênero. Fica, portanto, interdita a transferência de demonstrações entre os gêneros, isto é, fica proibida a *metábasis*. Tal proibição não é uma espécie de capricho. Trata-se de uma consequência absolutamente necessária da própria definição da demonstração que a restringe a um determinado gênero-sujeito. Aliás, é o próprio Aristóteles quem, ao iniciar o capítulo 7 do Liv. I dos *Analíticos Posteriores*, indica essa conexão: “Assim, pois, não é possível provar transgredindo a partir de um outro gênero – por exemplo, o geométrico pela aritmética” (75a38).

No entanto, como indicado em uma passagem da *Física* (II, 2, 193b22-194a11)<sup>1</sup>, a transferência de demonstrações era praticada em algumas disciplinas como a ótica, a harmônica e a astronomia, às quais Aristóteles acrescenta (*Segundos Analíticos*, 9, 76a25) a mecânica. De fato, demonstrações geométricas eram usadas na ótica, astronomia e mecânica e, por outro lado, demonstrações aritméticas na harmônica. Aristóteles considera, tanto na *Física* como nos capítulos 7 e 9 dos *Segundos Analíticos*, esses exemplos como conhecidos. Ora, tais exemplos poderiam parecer, pelo menos à primeira vista, contradizer sua doutrina a respeito da restrição das demonstrações ao gênero-sujeito respectivo.

Diante desses casos, longe de modificar sua doutrina, Aristóteles reafirma-a:

A demonstração aritmética sempre envolve o gênero a respeito do qual é demonstração e também semelhantemente as outras demonstrações. Por conseguinte, se a demonstração houver de

---

<sup>1</sup> Utilizamos as seguintes traduções: Aristóteles, *Física* I-II, Trad., rev. e notas L. ANGIONI. Campinas: Inst. de Fil. e Ciênc. Humanas – Unicamp, 2002 (Clássicos de Filosofia: Cadernos de Tradução, 1); *Segundos Analíticos* I, trad., intr. e notas L. ANGIONI. Campinas: Inst. de Fil. e Ciências Humanas – Unicamp, 2004 (Clássicos de Filosofia: Cadernos de Tradução, 7).

transgredir, é necessário que seja o mesmo gênero ou simplesmente sem mais, ou de algum modo (*Segundos Analíticos*, 75b7).

O texto continua, lembrando que, se os extremos e os meios no silogismo não forem do mesmo gênero, ter-se-á uma predicação por acidente (75b10). Seguem-se dois exemplos de demonstrações impossíveis no âmbito da geometria por se tratar de proposições estranhas ao sujeito da geometria (75b12), encadeando-se imediatamente a regra geral e os exemplos das aparentes exceções:

Nem tampouco cabe a uma ciência provar o que é de outra, a não ser para todos aqueles itens que assim se comportam reciprocamente de modo que um está sob o outro, tal como, por exemplo, a ótica se comporta em relação à geometria e a harmônica em relação à aritmética (75b 15-16).

Supõe-se que os exemplos citados representem casos em que o gênero-sujeito das disciplinas envolvidas é o mesmo “de algum modo”.

O capítulo 9 (76a4-15) acrescenta uma outra consideração. O parágrafo lembra a regra de que a demonstração procede a partir dos princípios de algo considerado precisamente como tal. Dessa regra deriva a necessidade de que o termo médio seja homogêneo com os extremos, isto é, esteja no mesmo gênero que eles. Vem então uma observação não apresentada até agora:

E, se não estiver, é necessário [que se conheça] como os itens harmônicos a partir da aritmética. Pois tais itens se provam pela mesma maneira, mas comportam uma diferença: pois [conhecer] o quê pertence a outra ciência (pois o gênero-sujeito é diverso), ao passo que [conhecer] o por quê pertence à ciência de cima, da qual são as afecções por si mesmas. Por conseguinte, inclusive a partir disso é manifesto que não é possível demonstrar cada item simplesmente sem mais, a não ser a partir dos princípios de cada um. Mas os princípios destes [itens harmônicos] comportam o comum.

Aristóteles situa a harmônica sob a aritmética que lhe é superior como já o fizera antes no cap. 7 (75b15-16) e acrescenta que cabe à ciência superior conhecer o por quê, pois as afecções demonstradas são propriamente do sujeito desta. A ciência que está sob esta conhece apenas quê. Apesar de ter dito que esta última ciência tem gênero-sujeito distinto do gênero-sujeito da primeira, Aristóteles vê no que ocorre uma indicação de que “não é possível demonstrar simplesmente sem mais, a não ser a partir dos princípios de cada um”. É o que ocorre aqui, pois os princípios dos harmônicos comportam o comum com os do sujeito da aritmética. O parágrafo parece então dirigido no sentido de reduzir a aparente exceção à regra comum.

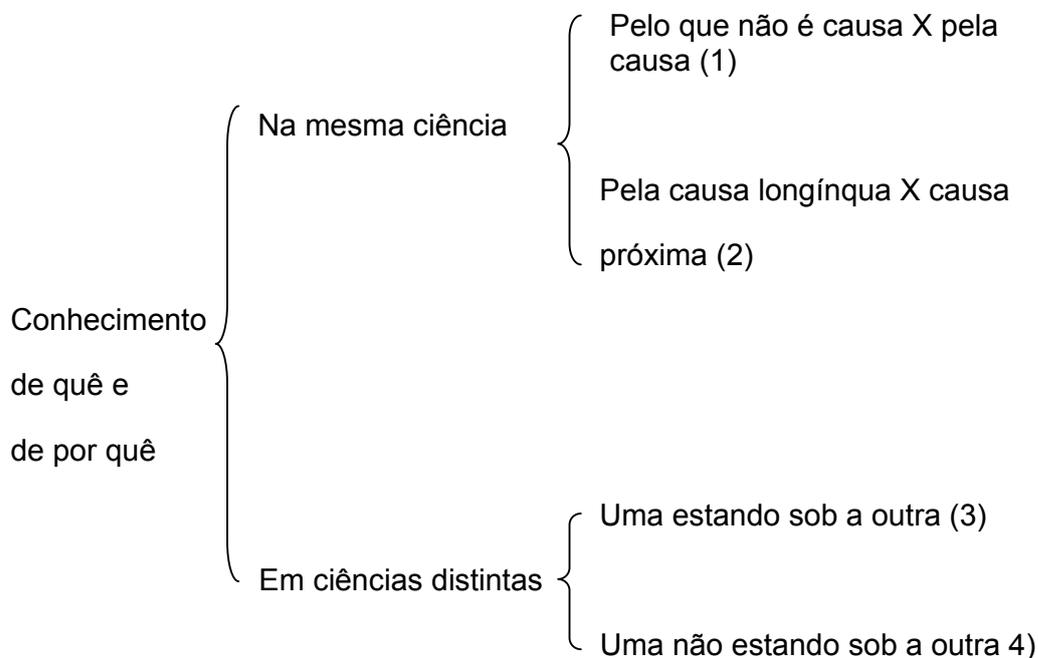
Comparativamente com a passagem do cap. 2 do Livro II da *Física*<sup>2</sup> mencionada anteriormente, os capítulos 7 e 9 do Livro I dos *Segundos Analíticos* se apresentam como menos estruturados. Talvez essa característica redacional seja devida ao fato de que a impossibilidade da metábase é uma consequência de tal modo evidente da concepção aristotélica de demonstração, que fica difícil argumentar discursivamente a respeito. Aristóteles parece então reiterar sua tese sob formulações variadas ou, em outros termos, enfileirar uma série de considerações, exemplos e argumentos que reafirmam a mesma tese. A preocupação básica dos capítulos 7 e 9 do Livro I dos *Segundos Analíticos* seria então sustentar a inexequibilidade da metábase e mostrar que aqueles casos que aparentemente se apresentam como efetivação desta, em vez de propugnarem a favor da metábase, são de fato evidências de que a demonstração está restrita a um gênero-sujeito. Como se pode observar ainda, o texto dos dois capítulos em questão “abusa das elipses” (ANGIONI, 2004, cap. 9, nota 1), estando também ausente do texto uma terminologia mais explícita posterior. Por exemplo, não se fala de ciência subordinante ou subalternante e subordinada ou subalternada. Diz-se apenas que uma está sob a outra ou melhor que seus gêneros-sujeitos estão um sob o outro. A associação do conhecimento de quê e de por quê com a ciência que está sob a outra e com a que está acima da primeira não é desenvolvida. A ela se voltará no cap. 13.

A impressão final que resta do percurso desses dois capítulos do Livro I dos *Segundos Analíticos* é a de que Aristóteles não menciona as disciplinas do tipo da ótica, harmônica, astronomia e mecânica por si mesmas. Ele as encontra em seu percurso como possíveis exceções a sua restrição das demonstrações ao gênero-sujeito pertinente. É isto que ele pretende ressaltar. Não parece haver interesse em dar relevo ou abrir um lugar para tais disciplinas. O que está em foco é a tese de que se houver transferência de demonstrações, é necessário que o gênero seja o mesmo, pura e simplesmente ou pelo menos de um certo modo (75b7).

O capítulo 13 do Livro I dos *Segundos Analíticos* é dedicado à distinção entre conhecer quê e conhecer por quê. Aristóteles começa por distinguir duas situações em que esta distinção ocorre: na mesma ciência e em ciências distintas. A primeira situação subdivide-se em dois modos: um primeiro quando o conhecimento se dá, não pela causa próxima, mas pela causa remota; o segundo, quando o conhecimento ocorre através do efeito, embora Aristóteles não use este termo. Em ciências distintas, Aristóteles fala da distinção entre o conhecimento de quê e do por quê tanto em ciências que estão uma sob a outra (subordinadas) como em ciências que não estão uma sob a outra. Poder-se-ia propor o seguinte esquema:

---

<sup>2</sup> Para uma análise de *Física* II, 2, 193b22-194a12, ver nosso trabalho “Physique et mathématique d’après un passage de la *Physique* d’Aristote” (NASCIMENTO, 2005, p. 49-54).



Cada uma dessas possibilidades é ilustrada por meio de exemplos. No primeiro caso (1) temos o exemplo dos planetas que estão próximos por não cintilarem. Mas tal conhecimento é apenas de quê, assumindo-se a afirmação de que o que não cintila está próximo, por indução ou como resultado da percepção sensorial. O conhecimento é de quê e não de por quê, “pois não é por não cintilarem que estão próximos, mas antes é por estarem próximos que não cintilam”. É, então, possível construir também um silogismo do por quê. Os dois silogismos se apresentam da seguinte forma: a) silogismo de quê – os planetas não cintilam; ora, o que não cintila está próximo; logo, os planetas estão próximos; b) silogismo de por quê – os planetas estão próximos; ora, o que está próximo não cintila; logo, os planetas não cintilam. Um exemplo equivalente é a prova da esfericidade da Lua pelo fato de esta apresentar crescentes. Aqui também se pode construir um silogismo de quê e de por quê, pois apresentar crescentes e ser esférico se reciprocam, mas “não é devido aos crescentes que a Lua é esférica, mas antes é por ser esférica que assume crescentes de tal tipo”.

O segundo caso (2) é ilustrado pelo exemplo da parede que não respira porque não é animal. Ora, esta não é a causa de não respirar por que há, segundo Aristóteles, animais que não respiram. Quer dizer, não há

reciprocidade entre ser animal e respirar como há entre o equilíbrio do quente e do frio e a saúde. O silogismo, no caso, assume a seguinte figura: tudo que respira é animal; ora, a parede não é animal. Logo, a parede não respira. As causas desse tipo, diz Aristóteles, são hiperbólicas, isto é longínquas, “como o dito de Anácaris (séc. VI a.C.) de que entre os Citas não há flautistas, pois tampouco há vinhas”.

Estes dois casos ocorrem como Aristóteles relembra dentro da mesma ciência e conforme a posição (*thésis*) do termo médio. Aristóteles menciona também um caso como que intermediário entre o primeiro e o segundo em 78b11, antes de tratar do caso (2): “mas naqueles casos em que os termos intermediários não se contrapredicam e em que é mais familiar aquele que não é causa, se prova o quê, mas não o por quê”. Tem-se, portanto, um caso que participa da condição de remoto e de efeito.

O terceiro (3) e o quarto (4) casos vão nos interessar mais de perto pois aí Aristóteles, sobretudo no terceiro (3), menciona as disciplinas que já tinham sido citadas nos capítulos 7 e 9 do Livro I dos *Segundos Analíticos* e no capítulo 2 do Livro II da *Física*. O professor Lucas Angioni publicou um artigo<sup>3</sup> que percorre essa parte do texto dos *Segundos Analíticos*. Não se pretende aqui discutir em detalhe o texto do professor Lucas. Se for permitido emitir uma opinião geral, dir-se-á que suas análises e considerações parecem exatas e pertinentes. Se alguma discordância há em relação a seu texto, diz esta respeito ao enfoque proposto pelo artigo que tenderia a reverter para Aristóteles uma posição que não estaria explicitada nos textos deste e só veio a ser formulada de maneira mais explícita no decorrer de um longo percurso histórico que o presente estudo não se propõe a retrair (NASCIMENTO, 2005, p. 49, n. 2 e p. 54, n. 6). Aristóteles introduz esta parte do capítulo 13, contrapondo o que vai dizer ao que precede; “mas, de um outro modo, o por quê é diferente do quê porque se considera cada um deles através de uma ciência diversa”. Isto ocorre, continua o texto do capítulo 13, quando “um está sob o outro tal como, por exemplo, o que é ótico em relação à geometria, o que é mecânico em relação à estereometria, o que é harmônico em relação à aritmética e o que é observado em relação à astronomia”. Algumas dessas ciências chegam a ter o mesmo nome, pois é astronomia, tanto a matemática como a náutica e é harmônica, tanto a matemática como a de ouvido. Relembrando o que já tinha sido indicado no cap. 9, Aristóteles enuncia que “conhecer o quê pertence aos que observam, ao passo que conhecer o por quê pertence aos matemáticos: pois estes possuem as demonstrações das causas”. Ocorre mesmo que “muitas vezes não conhecem o quê, tal como aqueles que consideram o universal muitas vezes não conhecem alguns dos particulares, devido à falta de inspeção”.

---

<sup>3</sup> “Aristóteles e o uso da matemática nas ciências da natureza” (WRIGLEY; SMITH (orgs.), 2003, p. 207-37).

A observação em 79a7-10 parece extremamente relevante por que relembra o texto da *Física* no que se refere à definição matemática e à definição física e também por que parece fazer uma referência ao modo de proceder das ciências que estão sob outras, referência esta que se conectaria com a encontrada no cap. 7 (75b15-16). Se esta leitura é adequada, Aristóteles estaria dizendo que os que se colocam sob um outro (o que é ótico, harmônico etc.) são distintos quanto à sua essência, mas se utilizam das formas (*eíde*), pois as matemáticas são a respeito de formas, já que não são de algum subjacente, pois, ainda que o que é geométrico seja de um subjacente, não obstante, não é deste enquanto é de um subjacente. Esta passagem nada explícita, é verdade, parece dizer que nas disciplinas que se colocam sob as disciplinas matemáticas utilizam-se as considerações formais das matemáticas e que, portanto, são as disciplinas matemáticas as que estão aptas a demonstrar as propriedades em questão.

As linhas seguintes (79a10-13) alargam o relacionamento entre disciplinas em termos de uma estar sob outra: assim como a ótica se relaciona com a geometria, uma outra se relaciona com ela, o estudo que se ocupa com o arco-íris. Declara-se inclusive que este último é do domínio do físico ou estudioso da natureza. Este conhece quê, ficando o por quê por conta do ótico puro e simples ou do ótico matemático.

As linhas finais do capítulo 13 ocupam-se com o caso (4) das ciências que não estão uma sob a outra, mas que têm um comportamento semelhante ao das disciplinas que estão uma sob a outra, quanto ao conhecimento do quê e do por quê. Com efeito, cabe ao médico saber que as feridas circulares se curam mais lentamente e ao geômetra conhecer por quê. Aqui também conhecer quê cabe ao que observa e conhecer por quê ao matemático (cf. 79a3).

O centro de interesse do cap. 13 é a distinção entre a demonstração de quê e de por quê. Assunto este que recebe um tratamento bastante detalhado, sendo apresentado de modo sistematizado e claramente estruturado, pelo menos nas linhas gerais. As disciplinas “matemáticas mais naturais” (na terminologia da *Física*) ou “que estão sob outras” (na terminologia dos *Segundos Analíticos*) são evocadas por constituírem um dos casos, o terceiro, em que ocorre a distinção entre conhecimento de quê e de por quê. É verdade que Aristóteles é neste capítulo um pouco mais explícito sobre essas disciplinas, mencionando que elas comportam um aspecto observacional e que se servem também das formas próprias da matemática.

O percurso dos textos de Aristóteles aqui proposto nos permite enunciar algumas conclusões.

1) Nenhum deles parece ter as disciplinas do tipo da ótica, harmônica, astronomia e mecânica como objeto direto de estudo. Estas disciplinas são

mencionadas a propósito de um outro problema (distinção entre matemática e física, (na *Física*) impossibilidade de transferência de demonstrações de um gênero-sujeito para outro, distinção entre demonstração de quê e de por quê (nos *Segundos Analíticos*)) que constitui, este sim, o objeto central do estudo.

2) Aristóteles não faz uma exposição detalhada das características e do modo de proceder dessas ciências. Mesmo o capítulo 13 do Livro I dos *Segundos Analíticos* é bastante parco a esse respeito.

3) Tais ciências não recebem uma denominação própria, traduzida num termo que as designe. São elas denominadas a partir das disciplinas matemáticas como “as matemáticas mais naturais” (na *Física*) ou como “as que estão sob outras” (nos *Segundos Analíticos*).

4) Estas próprias expressões parecem indicar duas orientações diversas. A primeira parte das matemáticas e se dirige (desce) para a física. A segunda parte dessas disciplinas e se dirige (sobe) para as matemáticas (aritmética e geometria).

5) Aristóteles demonstra nesses textos que conhece tais disciplinas e toma-as como testemunhas do que está dizendo (texto da *Física*; *Segundos Analíticos*, Livro I, cap. 13) ou então procura desfazer uma possível dificuldade que elas constituiriam (*Segundos Analíticos*, Livro I, cap. 7 e 9).

6) Não parece haver em Aristóteles um tratamento unificado e menos ainda sistematizado de tais disciplinas. Talvez se possa construir um tal tratamento, mas há justamente que construí-lo. Ele não está feito pelo próprio Aristóteles.

## Referências

ARISTÓTELES. *Física* I-II. trad., rev. e notas L. ANGIONI. Campinas: Inst. de Fil. e Ciênc. Humanas – Unicamp, 2002 (Clássicos de Filosofia: Cadernos de Tradução, 1).

ARISTÓTELES. *Segundos Analíticos* I. trad., intr. e notas L. ANGIONI. Campinas: Inst. de Fil. e Ciências Humanas – Unicamp, 2004 (Clássicos de Filosofia: Cadernos de Tradução, 7).

NASCIMENTO, C.A.R. do. “Physique et mathématique d’après un passage de la *Physique* d’Aristote”, In: MEIRINHOS, J. E. (ed.) *Itinéraires de la raison*. Études de philosophie médiévale offertes à Maria Cândida Pacheco. Louvain-la-Neuve: Fédération Internationale des Instituts d’Études Médiévales, 2005 (Textes et Études du Moyen Âge, 32).

WRIGLEY, M.B.; SMITH, P.J. (orgs.). *O filósofo e sua história*. Uma homenagem a Oswaldo Porchat. Campinas: Centro de Lógica, Epistemologia e História da Ciência – UNICAMP, 2003 (coleção CCLE, 36).

Agradeço ao CNPq o apoio, através do programa de bolsas de pesquisa, para a preparação deste artigo.

## PEQUENO COMENTÁRIO DE UM TRECHO DE *DE DIVISIONE NATURAE* DE JOÃO ERIÚGENA\*

Frei Hermógenes Harada\*\*

### Textos

1. No livro *De divisione naturae*, I, 1, 441 B diz João Eriúgena: “*Videtur mihi divisio naturae per quatuor differentias quatuor 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>1</sup>

2. E no mesmo *De divisione naturae*, II, 2, 526 C ss. continua: “*prima namque et quarta unum sunt, quoniam de Deo solummodo intelliguntur; est enim principium omnium, quae a se condita sunt, et finis omnium quae eum appetunt, ut in eo aeternaliter immutabiliterque quiscant. Causa siquidem omnium propterea dicitur creare, quoniam ab ea universitas eorum, quae post eam ab ea creata sunt, in genera et species et numeros, differentias quoque ceteraque, quae in natura condita considerantur, mirabili quadam divinaque multiplicatione procedit. Quoniam vero ad eandem causam omnia, quae ab ea procedunt, dum ad finem perveniunt, reversura sunt, propterea finis omnium dicitur, et neque creare neque creari perhibetur. Nam postquam in eam reversura sunt omnia, nil ulterius ab ea per generationem loco et tempore generibus et formis procedet, quoniam in ea omnia quieta erunt et unum individuum atque immutabile manebunt. Namque in processibus naturarum multipliciter divisa atque partita esse videntur, in primordialibus causis unita atque unum sunt, ad quam unitatem reversura, in ea aeternaliter atque immutabiliter manebunt*”.<sup>2</sup>

---

\* *De divisione naturae* (perì phýsews merismmoû), diálogo em 5 volumes. I: Deus causa suprema; II: Idéias primordiais; III (e parte do IV): coisas criadas; IV (uma parte) e V: retorno de todas as coisas ao seu fim, Deus; e de últimas coisas. cf. Minge, PL t. 122, 441-1022. João Eriúgena nasceu na Irlanda (denominada até o século XI Scottia maior) entre os anos 800 e 815; a data da sua morte não é conhecida.

\*\* Membro do Ifan, e Professor de filosofia no IFTEG.

<sup>1</sup> “Parece-me que a divisão da natureza no permeio de quatro diferenças acolhe quatro espécies: das quais a primeira é a que cria e não é criada, a segunda é a que é criada e cria, a terceira, a que é criada e não cria, e a quarta, que nem cria nem é criada”.

<sup>2</sup> “E pois, a primeira e a quarta são um, porque elas são inteligíveis acerca e a partir somente de Deus; é ele, pois, o princípio de todas as coisas que são dadas com ele, dele a partir de si, e é o fim de todas as coisas que o apetezem, para que nele se aquietem eterna e imutavelmente. Por ser causa de todas as coisas, pois, se diz criar, porque por uma maravilhosa multiplicação divina, dessa causa procede a uni-versidade das coisas que depois dela, por ela, são criadas, em gêneros e espécies e números, diferenças e também em outras coisas, que são consideradas dadas com

3. E ali mesmo, no III, 23, l.c., 689 A diz: “*iam desiit creare, omnibus in suas aeternas rationes, in quibus aeternaliter manebunt, et manent, conversis, appellatione quoque creaturae significari desistentibus; Deus enim omnia in omnibus erit, et omnis creatura obumbrabitur, in Deum videlicet conversa, sicut astra sole oriente*”.<sup>3</sup>

## Comentários

4. Quando falamos de *divisão*, de imediato nos vem à mente o ato de ordenar a multiplicidade dos entes, classificando-os conforme maior ou menor abrangência quantitativa dos termos, em gênero, espécie e indivíduo. Essa divisão de classificação lógica dos entes, presumivelmente, seguiria ou teria seu fundamento na ordenação existente na *realidade* em si, anterior ao nosso ato de conhecimento. Uma observação como essa ao falarmos de *divisão* classificatória dos entes implica logo problemas usuais da teoria do conhecimento, que aparecem sob a denominação como a de “realismo”, “conceptualismo” e “nominalismo”, como a do problema dos universais, *in re, in ratione cum fundamento in re*, ou apenas como *ens rationis* e com a definição tradicional da verdade, atribuída aos medievais, a saber *veritas est adaequatio rei et intellectus*.<sup>4</sup> É sabido que, nessa definição para os medievais o termo *intellectus* significava duas coisas bem diferentes, a saber, *intellectus divinus* e *intellectus humanus*. Assim, conforme a diferença na acepção do termo *intellectus*, a definição *veritas est adaequatio rei et intellectus* dizia: *Veritas est adaequatio rei ad Intellectum divinum* ou *veritas est adaequatio intellectus humani ad rem*. Verdade é concordância da coisa ao *Intelecto divino* ou Verdade é concordância do *intelecto humano* à coisa. Intelecto divino é matriz-fonte, onde estão concebidas as “idéias” de todas as criaturas, que foram no passado, que são hoje atualmente existentes e possíveis no futuro. As coisas (criaturas) existentes, na sua essência, se conformam a essas “idéias” primordiais, arche-típicas; e o Homem ao conhecer as

---

ela na natureza. Porque, porém, todas as coisas que dela procedem, serão revertidas à mesma causa, enquanto se aportarem ao fim, causa é dita por isso o fim de todas as coisas, e não se apresenta nem como criar, nem como ser criada. Pois, depois que todas as coisas serão revertidas a ela, dela nada mais procede pela geração em lugar e tempo, gêneros e formas, pois, nela todas as coisas serão aquietadas e permanecerão um, indivíduo e imutável. E assim, aparecem multiplamente divididas e repartidas em processões das naturezas, e unidas a causas primordiais são um, e serão revertidas a esta unidade, nela permanecerão eterna e imutavelmente.”

<sup>3</sup> “Já deixou de criar, todas as coisas conversas para dentro das suas razões eternas nas quais permanecerão e permanecem, eternamente, desistindo também de serem designadas pelo nome de criaturas; Deus, pois será todas as coisas, em todas as coisas, e toda criatura será obumbrada, conversa para dentro de Deus, quais astros ao surgir o sol”. Na nossa interpretação talvez forçada que segue na conclusão, essa imagem do sol que obumbra, colocando em sombra os astros, seria assim: quando o sol surge, toda a Criação aparece no seu esplendor, de tal modo que o sol, seu calor e sua luz que a impregnam se tornam sua incandescência, na medida em que o sol ele mesmo se retrai para dentro do abismo da escuridão.

<sup>4</sup> Verdade é concordância da coisa e do intelecto.

coisas se conforma a elas que se lhe tornam vestígios de Deus. Essa presença prévia das criaturas atuais e possíveis nas idéias do intelecto divino lembra o processo da produção de obras artísticas. Mas na entonação da acepção, na qual esse processo se dá, refere-se não tanto à produção das obras, mas antes à concepção de um filho, presente na mãe antes da concepção, no seu desejo, e depois da concepção, no ventre materno, onde é cercado de cuidado e carinho, antes do nascimento.<sup>5</sup> Trata-se, portanto aqui, não de uma causação no sentido geral, digamos, físico-material de uma factualidade “causa-efeito”, nem uma relação entre o produtor e sua obra, mas sim de Filiação. Aqui surge a idéia da criação eviterna das criaturas na mente de Deus, portanto, surge uma compreensão do tempo criado, de duração eviterna, inteiramente diferente à in-e-supra-temporalidade, i. é, à da *eternidade*, própria de Deus. Percebemos logo que para os medievais a definição entoa a dinâmica da doutrina teológica da *criação*, entendida como filiação divina. É dentro da tonância dessa dinâmica da *criação* que deve ser entendida a *divisão* no texto de Eriúgena. Trata-se pois, do “*ato pelo qual Deus se exprime e se revela a si próprio, mediante a criação de uma série hierarquicamente ordenada de seres*” (BOEHNER; GILSON, 1970, p. 236)<sup>6</sup>. E essa “expressão” e “desvelamento” de Deus a si próprio, na “realidade” não é outra coisa do que doação generosa e gratuita de Deus, de si mesmo, criando, dando se a si em, por, através de e com as criaturas, criadas ou melhor “conditas”,<sup>7</sup> cujo laço, cuja ligação de Deus criador com elas, é a de geração, i. é, de filiação.

5. Nessa perspectiva a palavra *natureza* deve ser lida primaria e originariamente na conotação do *nascer, do nascimento*, portanto tudo quanto procede, se origina de Deus, isto é, todas as criaturas; todas as coisas da criação, desde as mais sublimes até as ínfimas, devem ser compreendidas na ambiência do relacionamento de filiação.

Como seria então a compreensão do que diz Eriúgena: “*Parece-me que a divisão da natureza no permeio de quatro diferenças acolhe quatro espécies: das quais a primeira é a que cria e não é criada, a segunda é a que é criada e cria, a terceira, a que é criada e não cria, e a quarta, que nem cria nem é criada*”?

*Parece-me*: Em latim é *videtur*. Usualmente se lê como expressão de uma opinião subjetiva pessoal. Posso, porém, forçando a “especulação” ler literalmente: *vê-se, é visto*. E, forçando ainda mais a “situação” da leitura, pode-se entender a forma -

---

<sup>5</sup> Desde eviternidade, estar na mente de Deus significa: desde sempre estar sob o carinho e cuidado da preocupação do Pai (Mãe).

<sup>6</sup> No jargão filosófico podemos dizer que aqui se trata de uma questão ôntico-ontológica de uma especulação, na qual o *positum* da realidade ôntica chamada *Deus cristão e seu ato de criação* é o *ontologicum*, a pré-compreensão do sentido do ser dos entes na sua totalidade. Não se trata pois dos problemas da teoria de conhecimento. Aqui surge a questão, como ler, pois, adequadamente esses pensadores medievais?

<sup>7</sup> *condo, didi, ditum, ere = cum + do*.

*tur*, o reflexivo *vê-se* e o passivo *é visto* no sentido *medial*, um modo que não é nem ativo, nem passivo, nem re-flexivo, mas permeio vivo, o médium na “liberdade”, i. é, na soltura “positiva” de ser anterior a esse modo de ser da ação e reação: ativo, passivo, reflexivo, portanto um modo de ser *em sendo*. É a dinâmica da presença qual *luzir, incandescer, toar, percutir, aparecer a partir de si, em si mesmo, e-videri*. É a ação originária, inocência e alegria de ser que podemos escutar quando usamos o verbo ser no gerundivo: *em sendo, ens,-tis, ón -tos*: ente, o ser. É o que poderíamos chamar de dinâmica, potência da *identidade* de cada coisa *no seu ser*. Essa “presença” e identidade no seu ser, esse “tônus” e ânimo do fundo, que impregna tudo que ali é dito no texto, é evidência: *videtur*. O que surge e aparece ajuntado e colhido à clareira desse ânimo do fundo? As quatro *espécies*: a que cria e não é criada (Deus); a que é criada e cria (causas primordiais ou idéias arche-típicas na mente de Deus); a que é criada e não cria (criaturas criadas pelas idéias e de acordo com elas); a que nem cria nem é criada (unidade final, próprio Deus e retorno de todas as criaturas nele, na quietude da serenidade-consumação).

*Espécie* aqui não seria um termo da classificação de abrangência da quantidade de indivíduos-algo, mas sim densidade destacada na intensidade qualitativa do *em sendo*.<sup>8</sup> Assim sendo, as quatro espécies acima mencionadas formam diferentes esferas das ordenações do ser dos entes do universo medieval. Essas esferas que, conforme outras colocações posteriormente elaboradas por outros pensadores medievais, podem variar em número e em detalhes, seriam como círculos concêntricos formados pela percussão de irradiação da luz, cujo foco de origem é *nascividade (natura) creans non creata*, a que mais tarde alguém como Alexandre de Hales denomina de *Bonum diffusivum sui*, e o pensamento medieval em geral denomina de *ens a se*, o ser na plenitude da dinâmica comunicativa absoluta e fontal, do qual em cascata de cadência e de-cadência participativa seguem as nascividades (*naturae*) *que criadas criam; criadas não criam; não criadas não criam*. Para que beleza e esplendor do todo e cada qual dessas quatro espécies não permaneçam numa representação formal e vazia, é necessário vivamente fazer presente a seqüência de ordenações da intensidade do ser a partir de Deus, *ens a se*, em cadências e de-cadências dos *entia ab alio* quais hierarquias de coros dos anjos, homem em diferentes níveis de densidade da sua perfeição, os animais, as plantas, coisas físicas não vivas, e por fim a matéria-prima, na variedade multifária de sua apresentação. Há nessa escalação, vista a partir do *ens a se*, uma escalação descendente de *comunicação*, na qual a identidade de doação de si é repetida nas variedades dos degraus de ordenações, que de imediato parece decrescente, mas se olharmos mais para dentro da dinâmica da ordenação, agora vista a partir da esfera, a mais longínqua do centro de irradiação (matéria-prima), na participação da intensidade do ser, há escalação de densidade da *recepção*. E isso de tal modo que em cada graduação das ordenações ou esferas do ser, se dá a identidade proporcional da doação e recepção, qual coincidência viva da expansão e recolhimento, por assim dizer

---

<sup>8</sup> *Species* significa propriamente aspecto, esplendor da face, *Gestalt*, brilho da beleza.

formando o concreto, a concrecida entificação de cada ente como *em sendo*. Esse modo de ordenação não opera na formalidade de coisas e fatos abstratos, isolados em si como este algo e aquele algo, e posteriormente como que relacionados a partir de fora, mas são como que repercussão das repercussões da percussão do único toque, que, ao eclodir em percussões e repercussões de mil e mil diferenças do desdobramento da sua difusão, tudo recolhe e acolhe no uno da auto-identidade presente em todos os momentos do desdobramento, como abismo de fundo, retraído e ao mesmo tempo, no retraimento, presente de modo discreto, na cordialidade cheia de modéstia e pudor da gratuidade. O que denominamos de identidade em processões dessas nascividades em espécies, se denomina *diferenças*, no sentido de *dis-tinção* da nitidez do destaque do esplendor *especioso*, mas ao mesmo tempo no sentido de *dia-ferência*, isto é, no “ductus” de portamento de uma tonância, cuja presença *é a conduta do retraimento*. O encontro da doação e recepção, da presença e retraimento no fluir das diferenças concretas na identidade da mesma con-criação participativa, comunicativa, discreta se chama *divisão*.<sup>9</sup> Essa *divisão* sentida na sua dinâmica se chama *per-meio* (*per* em latim). Assim diz Eriúgena: “*Aparece-me a divisão da natureza no permeio de quatro diferenças a se ajuntar e se expandir, a se recolher e se difundir em ordenações dos entes que esplendem em quatro espécies: das quais a primeira é a que cria e não é criada, a segunda é a que é criada e cria, a terceira, a que é criada e não cria, e a quarta, que nem cria nem é criada*”.

6. É de interesse nessa paisagem de fundo da compreensão medieval do mundo (Deus, homem e universo), em Eriúgena, observar alguns momentos, dando-lhes aqui, embora de modo ligeiro e superficial, certo realce.

- Cada uma dessas esferas de ordenação dos entes no seu ser, como participação da vigência criativa do ser por excelência, Deus, é uni-versal. Universal não significa, pois geral, em oposição ao particular, mas sim versus, virado, con-centrado no uno. Trata-se da compreensão da totalidade, não no sentido quantitativo somativo, mas como círculos concêntricos. Quanto mais essa con-centração no uno se estrutura como todo um mundo de sentido estruturante do ser, tanto mais é universal. O *sentido estruturante do ser* dizemos no termo *mundidade*. Assim, a densidade da entificação no seu ser não diz acúmulo quantitativo, mas, digamos, qualificação do ser. Há assim uma escalação ascendente da densidade de ser enquanto qualificação do ser, começando pelo nível mais baixo de entificação na matéria-prima, aumentando no “mundo” das coisas físicas sem vidas, no mundo da vida vegetativa, no da vida animal, no homem, nos espíritos, nos anjos, para alcançar a sua excelência “qualificativa” suprema em Deus. Em outras palavras, quanto mais ser, tanto mais mundidade, e quanto mais mundidade, tanto mais uni-versalidade, e quanto mais uni-

---

<sup>9</sup> *Divisio*, no título grego *peri phýsews merismoû*, é *merismós*. Ali ocorre a palavra *merís*, *meros*, que significa parte, mas não tanto no sentido de *parte e todo*, mas muito mais no sentido de *porção*, *mérito*, *herança*, *sorte* e *destino que me é próprio*, portanto no sentido da *minha história a que participo*. *Divisio naturae* seriam então os méritos, o que cabe a cada um, na participação do ato da criação.

versalidade, tanto mais unicidade, que na sua excelência suprema se chama o Uno, o Um, Simples. E essa densidade una e simples recebe o nome de *espírito*. Assim, quanto mais uni-verso, uno e simples, tanto mais espírito, e tanto mais densidade, concentração como “qualificação do ser”, ou dito de outro modo, tanto mais único, singular. Essa escalação de densificação da qualificação do ser percorre, subindo da matéria para vida, da vida para sensibilidade, da sensibilidade para racionalidade (a saber: inteligência, vontade, sentimento como manifestações da liberdade), da racionalidade para diversas variantes de intensificações da liberdade como espírito, para adentrar na participação da vida divina que se denomina: pessoa. Todas essas dimensões, embora tenham, de modo autônomo, sua própria diferença, pulsam simultaneamente no permeio de todas as outras dimensões, de modo que as mais intensas sustentam as menos intensas: esse modo de *dar-se com*, em latim, recebe o nome de *con-dere*, i. é, *dar-se na concreção da comunicação e participação de todas as escalas das esferas das ordenações do ser*: é a con-criatividade da criação. Por isso *conditus* é sinônimo de *creatus*.

• O que *aparece* no esplendor da mundidade especiosa e uni-versa em 4 nascividades: 1. *natura non creata, creans* (Deus); 2. *natura creata, creans* (espírito: idéias eviternas em Deus, anjos, homem); 3. *natura creata, non creans* (vida-corpórea: animal, planta, coisas sem vida); 4. *natura non creata, non creans* (descanso na serenidade do nada da pura materialidade como pura receptividade)<sup>10</sup> constitui o todo da criação, o ente no seu todo do pensamento medieval. Segundo Eriúgena, a nascividade primeira e a quarta coincidem no mesmo. Essa coincidência diz: antes, agora e depois, passado, presente e futuro: Deus antes da criação; na criação e depois da criação como sempre renovada presença criadora como providência e continuada criação; depois da criação como a consumação final da criação, quando todas as coisas e suas possibilidades repousam em Deus, como quando estavam nele eviternamente antes da criação, portanto como quando ainda não eram *in genera et species et numeros, differentias quoque ceteraque, quae in natura condita considerantur*; com outras palavras, como quando ainda não apareciam, não se viam, não tinham tomado “forma”, seja sensível, seja inteligível. Nessa exposição eriugenana da criação em antes, agora e depois como história do amor de Deus difusivo de si na ternura e vigor da paternidade de geração como de filiação, é o que se dá, segundo Eriúgena como *theophainia* (Deus origem, Deus cuidado providente, Deus repouso-consumação), revelando-nos proximidade, intimidade de união entre Deus e criatura, tão intensa que toca as raias do panteísmo. O panteísmo, porém, é evitado, não porque Eriúgena nega ou diminui o excesso de proximidade do per-

---

<sup>10</sup> O nada da pura receptividade da *matéria-prima* não é idêntico com a serenidade do repouso de todas as coisas no seu fim último. Como tal, esse nada, a matéria-prima é criada e retorna, é revertida também ela ao repouso da serenidade final que é o próprio Deus. Cf. *De divisio naturae*, III, 5; 634 C.ss. “*Mundus siquidem de matéria informi factus est; matéria informis de omnino nihilo; ac per hoc et mundus de omnino nihilo*” (*ibidem*, III, 22; 687 A). “O mundo, pois, é feito de matéria sem forma; matéria sem forma, totalmente, de nada; e, por isso, também o mundo é feito totalmente de nada.”

meio Deus-criatura, mas porque a faz mais densa e qualificada de modo próprio e *sui generis*, ao fazer coincidir a primeira nascividade com a quarta nascividade, dizendo: *“prima namque et quarta unum sunt, quoniam de Deo solummodo intelliguntur; est enim principium omnium, quae a se condita sunt, et finis omnium quae eum appetunt, ut in eo aeternaliter immutabiliterque quiscant. Causa siquidem omnium propterea dicitur creare, quoniam ab ea universitas eorum, quae post eam ab ea creata sunt, in genera et species et numeros, differentias quoque ceteraque, quae in natura condita considerantur, mirabili quadam divinaque multiplicatione procedit. Quoniam vero ad eandem causam omnia, quae ab ea procedunt, dum ad finem pervenient, reversura sunt, propterea finis omnium dicitur, et neque creare neque creari perhibetur. Nam postquam in eam reversura sunt omnia, nil ulterius ab ea per generationem loco et tempore generibus et formis procedet, quoniam in ea omnia quieta erunt et unum individuum atque immutabile manebunt. Namque in processionibus naturarum multipliciter divisa atque partita esse videntur, in primordialibus causis unita atque unum sunt, ad quam unitatem reversura, in ea aeternaliter atque immutabiliter manebunt”*. E aumenta ainda mais a intensidade dessa coincidência do per-meio Deus-criatura no último texto citado no início: *“iam desiit creare, omnibus in suas aeternas rationes, in quibus aeternaliter manebunt, et manent, conversis, appellatione quoque creaturae significari desistentibus; Deus enim omnia in omnibus erit, et omnis creatura obumbrabitur, in Deum videlicet conversa, sicut astra sole oriente”*.

- Mas tudo isso não confirma cada vez mais a suspeita de que, no fundo, Eriúgena no seu assim chamado realismo exagerado, defende a tese do panteísmo, como se as criaturas fossem emanações, manifestações, modos como Deus aparece e se torna concreto?

Mas talvez tudo isso fosse diferente, a saber, a intensificação da proximidade inaudita do per-meio Deus-criatura, indica sim a ternura e o vigor da intimidade da familiaridade Deus-criatura, mas justamente isso, nos afasta da compreensão desse per-meio a modo panteísta e emanacionista. Em que sentido?

- De um lado o próprio Eriúgena nos diz claramente no livro *De divisione naturae*, II 1, 523 D: *“Deus siquidem non est totum creaturae, neque creatura pars Dei, quomodo nec creatura est totum Dei neque Deus pars creaturae”*<sup>11</sup>. Por outro lado, porém, afirma: *“Ac sic ordinate in omnia proveniens facit omnia, et fit in omnibus omnia, et in se ipsum redit, revocans in se omnia, et dum in omnibus fit, super omnia esse non desinit”* (*De divisione naturae*, III, 20; 683 B)<sup>12</sup>. E (ibidem, III, 17, 678 B) diz: *“Nil (non) enim extra eam (divinam naturam) subsistunt. Conclusum est, ipsam solam vere ac proprie in omnibus esse et nihil vere et proprie esse,*

---

<sup>11</sup> “Conquanto, Deus não é o todo da criatura, nem a criatura parte de Deus, assim do mesmo modo criatura não é o todo de Deus nem Deus parte da criatura.”

<sup>12</sup> “E assim procedendo ordenadamente em todas as coisas, faz todas as coisas, e se faz todas as coisas em todas as coisas, e retorna em si mesmo, chamando de volta para dentro de si todas as coisas, e enquanto se faz em todas as coisas, não deixa de ser sobre todas as coisas”.

*quod ipsa non sit. Proinde non duo a se ipsis distantia debemus intelligere Dominum et creaturam, sed unum et id ipsum. Nam et creatura in Deo est subsistens, et Deus in creatura mirabili et ineffabili modo creatur, se ipsum manifestans, invisibilis visibilem se faciens, et incomprehensibilis comprehensibilem, et occultus apertum, et incognitus cognitum, et forma et specie carens formosum ac speciosum, et superessentialis essetialem et supernaturalis naturalem, (...) et omnia creans in omnibus creatum, et factor omnium factum in omnibus”.*<sup>13</sup>

- Ao lermos por cima esses e outros textos similares, nos quais Eriúgena expõe sobre o relacionamento Deus-criatura na dinâmica da criação, observamos que por um lado se afirma nitidamente a distinção diferencial entre Deus e criatura. Mas por outro lado se descreve como o criador se imiscui com criaturas e criação, de tal modo que tudo parece resultar, queiramos ou não, numa fusão inadequada que sabe a panteísmo, numa mistura de duas dimensões que já a partir das suas próprias definições não suportam conjunção. Assim ficamos confusos e nos resignamos a aceitar a opinião corrente de que apesar de tudo, há no pensamento de Eriúgena uma grande dose de panteísmo.

Diante de tal impasse, observa Boeher-Gilson (1970, p. 236): “*Diante disso, a existência de alguns textos obscuros, susceptíveis de sã interpretação, não justifica a acusação de que Erígena haja confundido o ser divino com o ser criado*”.

## **Conclusão**

A seguir, concluindo esse comentário, que como em nossos outros comentários, publicados na *Scintilla*, mais como uma hipótese facilitada, para não dizer “chutação”, sem o trabalho sério de estudos mais exatos e acurados da historiografia, tentemos sugerir uma possibilidade fugaz e superficial de uma interpretação, assim lançada em algumas rápidas interrogações, sem averiguar se elas viabilizam interpretação sã para a susceptibilidade dos textos obscuros do pensamento de Eriúgena.

- Não poderia ser assim que para o pensamento medieval de Eriúgena a errância do panteísmo não está em aproximar demasiadamente Deus e criatura, mas *em*

---

<sup>13</sup> “Nada, pois, subsiste fora dela (da natureza divina). Conclui-se que somente ela, verdadeira e propriamente, é em todas as coisas e nada verdadeira e propriamente é, que não seja ela. Assim, não devemos compreender como duas coisas distantes, a eles, Senhor e criatura, mas como um e o mesmo. Pois, tanto a criatura é subsistente em Deus, quanto Deus de modo admirável e inefável é criado na criatura, manifestando-se a si mesmo; invisível, fazendo-se visível, e incompreensível, fazendo-se compreensível, e oculto, fazendo-se aberto, e incógnito, conhecido, carente de forma e aspecto, fazendo-se formoso e especioso, e sendo sobre-essencial, fazendo-se essencial, e sendo sobre-natural, fazendo-se natural, (...) e todas as coisas criando, criado em todas as coisas, e sendo fator de todas as coisas, feito em todas as coisas”.

não os aproximar de modo mais intensa e intimamente real, a ponto de aparecer ali nitidamente a diferença ontológica “entre” o ser de Deus e o ser da criatura, de tal modo que do “tinir” da intensidade da identidade dessa diferença, possa saltar a real identidade do ser do encontro Deus-criatura? E isto não como do ser da causação, nem como do ser do *rendez-vous* intersubjetivo, seja vivencial-pessoal somático-ânímico-psicológico, seja místico à la *participation mystique*, mas sim como a realização optimal da realidade da identidade ela mesma do ser da filiação divina, onde a decidida e extremada maneira de ser da diferença na identidade e identidade na diferença “entre” Deus e criatura como Pai e filho(a), portanto como entre *eu e tu*, não faz outra coisa do que conduzir e intensificar essa diferença para a interioridade abissal da identidade de amor de benevolência, para o real do a priori, cuja fala insiste, diz sempre novo e de novo intempestivamente: *Ele nos amou primeiro?* (1Jo 4,19).

- Mas... se atentamente observamos o processo assim colocado de surgimento e consumação da criação em Eriúgena, podemos perceber nele um “aspecto” digamos estranho. A maneira como Eriúgena descreve o processo, a saber, a concepção eviterna da criação na mente divina, o eclodir da criação, o todo do universo em 4 esplendores das nascividades, contendo possibilidades de milhares de paisagens variegadas, diferenciadas em intensidade de ser, em grandes e riquíssimas nuances de mundidades de infintos mundos em infinitas regiões e sub-regiões do ente, e por fim, o aquietar-se de todas as coisas em Deus, de tal sorte que a expressão “*Deus, todas as coisas em todas as coisas*” nos acena para um imenso, profundo silêncio do nada, onde tanto o criar como conservar e consumir são serenados em...??! Não se poderia dizer que em Eriúgena, o que inicia, cresce e chega ao seu apogeu como plenitude, vitalidade, vigor de Tudo, do Ser, se consuma e se esvai no profundo silêncio do nada?

De repente, sentimos que toda essa grandiosa entoação da sinfonia da criação, antes, durante e depois da criação, se nos aparece envolta e impregnada num profundo silêncio do nada, mas de um nada que facilmente nos conduz à nihilidade que nos faz sem mais delonga *esquecer* todo o toque criativo, toda sua percussão e suas mil e mil repercussões das repercussões, de tal modo que o que nos resta de todo o esplendor do ser não é outra coisa do que o simples fato da ocorrência do nada, esquecido também de ter sido criado, crescido e se ter consumado, portanto o puro ser-aí do nada nadificado? Com outras palavras, o Deus de Eriúgena, “anterior” a Deus criador com suas idéias eviternas criativas, a saber, *o nada anterior à natura non creata creans, anterior à natura creata, creans, anterior à creata, non creans*: anterior e posterior a Deus criador como *nada, cuja nascividade é non creata, non creans*<sup>14</sup>, esse Deus antes e depois da criação, antes do próprio “durante e fim” da criação, esse Deus, de tudo separado, mesmo da própria possibilidade de ser criador e criatura, que nem sequer pode ou quer se

---

<sup>14</sup> Deus que “já deixou de criar, todas as coisas conversas para dentro das suas razões eternas nas quais permanecerão eternamente, desistindo também de serem designadas pelo nome de criaturas; Deus pois será todas as coisas, em todas as coisas, e toda criatura será obumbrada, conversa para dentro de Deus, quais astros ao surgir o sol”.

dizer que é nada profundo, abissal das possibilidades de ser, de si e dos seus produtos, nem sequer silêncio de tudo..., esse Deus, de tudo separado, de si, do ser, do nada, esse Deus nada do nada, essa *deidade da Ab-geschiedenheit* (Mestre Eckhart), não é esse Deus o *Deus que é todas as coisas em todas as coisas*, do qual nem se quer se pode pensar que seja panteísta, pois é tão nada, tão oculto, na pobreza e humildade do seu retraimento que Ele mesmo nem sequer ousa no seu pudor e modéstia, no vigor de sua ternura e cuidado, pensar em ser senhor, mas apenas se puder e cada vez que puder ser servo de toda e qualquer criatura?

O que há então com o deus da metafísica, seja ela de que teor for, se esse *Nada do nada e ser* for o *ontologicum*” da existência medieval, a aberta hermenêutica do ser do ente na totalidade?

Diz pois Eriúgena: “...*ineffabilem et incomprehensibilem divinae bonitatis (naturae) inaccessibleque claritatem omnibus intellectibus sive humanis sive angelicis incognitam – superessentialis est enim et supernaturalis – eo nomine (nihili) significatam crediderim*” (De divisione naturae, III, 19, 680)<sup>15</sup>.

Mas... se essa tagarelice acerca do ser e nada de alguma forma tem sentido, seria possível interrogar: o que acontece conosco e com os deuses de nossas crenças, se esse modo da *Abgeschiedenheit* para dentro da interioridade do nada silenciado é *Ele que nos amou primeiro*?

---

<sup>15</sup> Eu teria gostado de crer que a claridade inefável e incompreensível da bondade divina <natureza> e inacessível, incógnita a todos os intelectos, sejam humanos, sejam angélicos – é, pois, sobre-essencial e sobrenatural – é significada por aquele termo <nada>.

## **Referências**

BOEHNER, Philoteus; GILSON, Etienne. *História da filosofia cristã*. Desde as origens até Nicolau de Cusa. Trad. de Raimundo Vier, Petrópolis: vozes, 1970.

ERIÚGENA, J.E. *De divisione naturae* (perì phýsews merismmoû). Minge, PL t. 122, 441-1022.

# TRADUÇÕES

## INSTRUÇÕES DIDÁTICAS\*

Hugo de São Vítor

Não descobri isso no Livro didático, mas quase como um apêndice dele: pois trata da meditação pela qual, através do conhecimento das coisas visíveis, chegamos também ao conhecimento da invisível divina Trindade.

*CAP. I – As três coisas invisíveis de Deus das quais tudo emana, que são o poder, a sabedoria e a benignidade*

Tendo contemplado o mundo, percebe-se a boa palavra e a vida sábia que fez o mundo. A palavra, porém, não pôde ser vista; e fez o que pôde ser visto e foi vista por aquilo que fez. *De fato, desde a criação do mundo, as coisas invisíveis de Deus tornaram-se visíveis à inteligência pelas coisas criadas (Rm 1,20)*. As coisas invisíveis de Deus são três: o poder, a sabedoria e a benignidade. Destas três tudo procede, nestas três tudo existe e por estas três tudo se governa. O poder cria, a sabedoria governa, a benignidade conserva. Todavia, como em Deus estas três são inefavelmente um, assim na ação simplesmente não podem ser separadas. O poder cria sabiamente por meio da benignidade. A sabedoria benignamente governa por meio do poder. A benignidade poderosamente conserva por meio da sabedoria. A imensidade das criaturas manifesta o poder; a beleza, a sabedoria; a utilidade, a benignidade. A imensidade das criaturas [está] na grande quantidade e na grandeza. A grande quantidade, nas coisas semelhantes, nas diferentes e nas mistas. A grandeza, no volume e no espaço. O volume, na massa e no peso. O espaço está no comprimento, na largura, na profundidade e na altura. A beleza das criaturas está na localização, no movimento, no aspecto e na qualidade. A localização está na composição e na ordem. A ordem está no lugar, no tempo e na propriedade. O movimento está dividido em quatro partes: local, natural, animal e racional. O local está à frente e atrás; para o lado direito e para o lado esquerdo, acima, abaixo e ao redor. O natural está no aumento e na diminuição. O animal está nos sentidos e nos instintos. O racional está nos fatos e nos conselhos. O aspecto é a forma visível, que se percebe pelo olho, como as cores e as figuras dos corpos. A qualidade é uma propriedade interior, que se percebe pelos outros sentidos, como o canto no som ouvido pelas orelhas, a doçura no sabor sentido pela garganta, a fragrância no odor cheirado pelas narinas, a maciez no corpo tocado pelas mãos. A utilidade se estabelece no agradável, no apto, no vantajoso e no necessário. Agradável é o que apraz, apto é o que convém, vantajoso é o que é útil, necessário é aquele sem o qual algo não pode existir. Agora, voltemos às divisões propostas no

---

\* Extraído de HUGO DE S. VICTORE. *Patrologiae*. Tomus CLXXVI. Paris: Garnier Fratres, editores et J.-P. Migne, PL, 1879. pars II, Dogmática. Liber VII, p. 811-838.

TRADUÇÃO de Frei Ary Estevão Pintarelli.

começo; e em cada tipo de divisão investiguemos como, pela universalidade das criaturas, manifesta-se o poder do Criador, ou pela beleza, a sabedoria, ou pela utilidade, a benignidade. E porque a imensidade foi a primeira na divisão, deve ser a primeira na continuação.

*CAP. II – A imensidade do poder divino, que percebemos pelo grande número das criaturas*

Por isso, ouvi diligentemente e considerai o que estou para dizer. Quando nada estava feito, para que algo existisse, que poder existia? Algum sentido pode compreender que força é capaz de fazer do nada uma única coisa, embora pequena? Portanto, se para fazer do nada uma única coisa, embora pequena, existe tanto poder que não pode ser compreendido, quanto poder deve-se supor para fazer tantas coisas? Que tantas coisas? Quantas são? Calcula as estrelas do céu, a areia do mar, o pó da terra, as gotas da chuva, as penas dos pássaros, as escamas dos peixes, os pelos dos animais, as ervas dos campos, as folhas ou os frutos das árvores e calcula as inumeráveis coisas das outras inumeráveis. As inumeráveis nas semelhantes, as inumeráveis nas diferentes, as inumeráveis nas mistas. Quais são as semelhantes? As que estão contidas na mesma espécie: como um homem e outro; um leão e outro; uma águia e outra; uma honoruscopa e outra: cada uma destas e outras coisas assim são semelhantes em seus gêneros. Quais são as diferentes? As que são formadas por diversas diferenças, como o homem e o leão, o leão e a águia, a águia e a honoruscopa são diferentes entre si. Quais são as mistas. Todas as coisas consideradas ao mesmo tempo. Portanto, como são infinitas nas semelhantes? Como são infinitas nas diferentes, como são infinitas nas mistas? Escuta. O homem é uma espécie, mas um homem não é. Quem pode calculá-los? O leão é uma espécie, mas um leão não é. Quem pode calculá-los? A águia é uma espécie, mas uma águia não é; quem pode calculá-las? E assim, nas outras inumeráveis espécies de inumeráveis coisas existem infinitas espécies de coisas, e em cada espécie existem infinitas coisas semelhantes. Ao mesmo tempo, porém, todas as infinitas espécies são inumeráveis...

*CAP. IV – Sua beleza [aparece] em quatro [modos]*

Embora a beleza das criaturas seja perfeita por muitos e variados modos, todavia são especialmente quatro nos quais se fixa sua beleza. Isso é, na localização, no movimento, no aspecto e na qualidade...

Dissemos quatro: a localização, o movimento, o aspecto e a qualidade. Em primeiro lugar, portanto, discutamos o primeiro. A localização existe na composição e na ordem, isto é, na composição e na disposição. A composição deve ter duas coisas: adequação e firmeza, isto é, para que de forma apta e competente se unam as coisas que devem ser ajuntadas; e, as coisas ajuntadas se fixem firmemente: tal composição é louvável. A adequação é considerada na quantidade e na qualidade. Na quantidade, para que não seja demasiadamente fina e delgada nas coisas grossas e corpulentas. Na qualidade, para que não seja demasiadamente molhada nas coisas secas, demasiadamente quente nas frias, demasiadamente leve nas pesadas; pois se as coisas forem assim, unem-se de forma desordenada. Vê se algo disso falta à beleza das obras divinas, e se vires

que nada falta, já terás algo pelo qual também nisso deves te admirar. Mas se antes de mais nada fores observar a invenção deste conjunto: verás com que admirável disposição e sabedoria a composição de todas as coisas seja perfeita, quão apta, quão conveniente, quão bela, quão absoluta seja em todas as suas partes, na qual não só as coisas semelhantes conservam a concórdia, mas também as coisas que puderam aparecer pelo poder criador diferente e contraditório, por força da sabedoria, unem-se numa espécie de amizade e aliança. O que mais contraditório pode existir do que a água e o fogo? E todavia, na natureza das coisas, a prudência de Deus misturou-os de tal forma que não só não desfaçam mutuamente o comum vínculo da sociedade, mas também forneçam a todos os que nascem o alimento vital para que possam subsistir. Que direi da construção do corpo humano, onde as ligações de todos os membros conservam tanta harmonia entre si, que simplesmente não pode ser encontrado um membro, cuja tarefa não pareça prestar auxílio ao outro? Assim, toda a natureza se ama e, de uma certa maneira admirável, a concórdia de muitos dessemelhantes e dos reunidos produz uma harmonia em todos. Portanto, a composição de todas as coisas é apta e conveniente; mas como é firme? Quem não vê? Quem não se admira? Eis os céus, que encerram todas as coisas em seu âmbito, como são sólidos e, como que fundidos no ar, de cima são estendidos para frente em toda a volta. No meio, porém, equilibrada por seu peso, a terra permanece sempre imóvel, para que as outras coisas que flutuam no meio, de um lado a solidez dos céus e de outro a estabilidade da terra, forcem e obriguem a união, e as coisas espalhadas aquém dos legítimos limites quebrem a harmonia da universalidade. Eis como os dragões das águas espalhados internamente pelas entranhas da terra e levados para fora por suas cavidades para diversos lugares, internamente colam aquele que se racha para não se dissolver e, externamente, regam o que é ressequido para não se rachar. Eis como na construção do corpo humano, os liames dos nervos ligam as junções dos ossos e, pelas medulas espalhadas internamente pelos canos das tíbias, levam os canais e também o sangue vital para todo o corpo; e depois, a cobertura da pele envolve a delicadeza das carnes, para que tanto o rigor dos ossos sustente intrinsecamente o corpo, quanto a defesa da pele proteja defendendo por fora. Quem é capaz de expor a dureza das pedras, quem a solidez dos metais, quem a nodosidade dos carvalhos, quem a tenacidade das colas, quem as outras inumeráveis coisas? Disso fica claro quão firmes são os laços das coisas, já que todas as coisas criadas defendem com tanto esforço a natureza e seu ser, e, ao mesmo tempo, todas as coisas simplesmente não permitem que se dissolva a harmonia de sua sociedade.

#### *CAP. V – A localização e a disposição das coisas no lugar*

Depois da composição, segue-se que consideremos qual seja a disposição das coisas. E, se alguém observar diligentemente, não cause a mínima admiração que a divina providência distribuiu suas razões em todos os lugares, em todos os tempos e em todas as coisas, para que simplesmente em nada se perturbe a ordem das coisas. Eis que o céu está acima e a terra, abaixo. Colocou as estrelas e os luzeiros no céu, para iluminarem todas as coisas abaixo. No ar, fez um caminho para os ventos e as nuvens, a fim de que, espalhadas por seus pensamentos, embaixo fundissem a chuva. Mandou que o volume das águas

fosse reunido no seio da terra, para que, por seus redemoinhos, corressem para cá e para lá, e assim se cumprisse a vontade daquele que manda. Suspendeu os pássaros no ar, imergiu os peixes nas águas, encheu a terra de animais, serpentes, outros répteis e espécies de vermes. Enriqueceu algumas regiões com a fecundidade dos cereais, algumas com a riqueza das vinhas, outras com a fertilidade das hortaliças, outras com a fecundidade das ovelhas, outras com poderosas ervas, outras com pedras preciosas, outras com animais e feras monstruosas, outras com cores variadas, outras com esforços das diversas artes, outras dos metais, outras com diversas espécies de incensos, para que, em relação às outras, não haja nenhuma região que não possua algo de novo e especial; e também nenhuma que não consiga receber algo novo e especial das outras. Também as coisas que são necessárias aos usos humanos, a própria providência do Criador as formou para a comum abundância dos homens; com efeito, as coisas que a natureza não desejou por causa da necessidade, mas a cobiça procurou por causa da aparência, escondeu-as nas secretas dobras da terra, para que aquele que o amor da virtude não castiga pelo desejo imoderado, ao menos, o alimento acalme pelo cansaço do trabalho.

#### *CAP. VI – A disposição dos tempos*

Dissemos isso sobre a disposição dos lugares, o que diremos sobre a disposição dos tempos? Quem pode admirar suficientemente com que maravilhosa razão a providência divina distinguiu o curso dos tempos? Eis que depois da noite vem o dia, para que o trabalho exercite os que estão adormecidos pelo repouso; depois do dia segue-se a noite, para que o descanso receba os cansados para o restabelecimento. Não é sempre dia, não é sempre noite, o dia e a noite não são sempre iguais, para que o trabalho imoderado não quebre os fracos, o descanso contínuo não enfraqueça a natureza ou a perpétua repetição gere tédio ao espírito. E mais, como a mudança dos dias e das noites renova os seres animados, assim os quatro tempos do ano que, ordenadamente, se sucedem, mudam o aspecto de todo o mundo. Primeiramente, pelo calor tépido da primavera, o mundo nasce para uma certa renovação. A seguir, pelo calor do verão, fortifica-se como numa juventude. Depois disso, chegando o outono, atinge a maturidade. Finalmente, aproximando-se o inverno, inclina-se para o fim. Mas sempre acaba para que, depois do fim, sempre possa se renovar, porque se antes as coisas velhas não caírem de seu estado, as coisas novas não conseguiriam brotar para como que ocupar aqueles lugares. Nessa disposição, distingue-se também algo bastante admirável: é que os próprios tempos guardam a vez de sua mutabilidade por uma lei tão imutável, para que, às vezes, não acabem de cumprir seu ministério nem as coisas que correm diferentemente confundam a ordem da primeira instituição.

#### *CAP. VII – A ordem que em cada coisa é considerada pela disposição das partes*

Sobre a disposição dos tempos, bastem as coisas ditas como exemplo. Agora sigamos a ordem que se considera em cada coisa segundo a conveniente disposição das partes. Com efeito, ora a ordem é intrínseca, ora é extrínseca, conforme o lugar e o tempo. E aqui também a eficácia da sabedoria não é menos admirável, pois de tal forma distribuiu adequadamente as coisas na

universalidade, que jamais a junção das partes gere a repugnância das qualidades. Eis, por exemplo, para que entre muitas coisas coloquemos umas poucas, na composição do corpo humano, quanta sabedoria do Criador brilha? Acima, o homem é uniforme, abaixo está dividido em duas direções; porque tanto é uniforme o principal da mente, isto é, a razão que considera as coisas invisíveis, como é dupla a qualidade da alma, assim também a concupiscência que está abaixo desce para as coisas terrenas. E mais, a estatura do corpo humano estende-se para o lado pelos braços e se fixa abaixo pelas pernas; porque a intenção da ação tanto estende o espírito, como fixa o afeto dos desejos. Também, segundo a largura de um lado e de outro, o alongamento do corpo humano termina em cinco pelos dedos dos pés; porque, quer o espírito se estenda para o lado pela intenção da obra, quer se fixe abaixo pelo desejo da afeição, há cinco sentidos pelos quais sai para fora. E mais, os dedos se distinguem por três espaços de articulações, que avançam de uma palma nas mãos e de uma planta nos pés, porque de uma sensibilidade saem cinco sentidos, nos quais, na primeira distinção, primeiramente encontra-se o sentido, depois o sentir, em seguida, o sensível. Finalmente, em cada um dos dedos, encontram-se as cabeças das últimas articulações, cobertas por unhas como se fossem capacetes, para que, onde quer que a mão estendida ou o pé avançado encontrar um obstáculo, protegidos por essa sua defesa, possam permanecer ilesos. De forma semelhante, as coisas terrenas que, à semelhança das unhas, estão ligadas aos sentidos externos, fortificam-nos na necessidade; mas naquilo que não se refere à necessidade, podem ser cortados como algo sem sensibilidade fora da carne. Eis com que racional diferenciação são colocados na face humana os instrumentos dos sentidos. A visão ocupa o lugar mais alto nos olhos. A seguir, a audição nas orelhas; depois desta, o olfato nas narinas e, depois deste, o gosto na boca. Sabemos, porém, que todos os outros sentidos vêm de fora para dentro, somente a visão sai de dentro para fora e, colocada à distância, percebe com admirável agilidade mais do que os outros. Portanto, como um bom observador, obteve um lugar mais eminente do que todos, para que, diante do perigo, possa prever aquilo que vier a acontecer aos outros sentidos. Depois deste, a audição é o segundo sentido, tanto pelo lugar quanto pela nobreza. A seguir, o olfato. O gosto, porém, que nada pode sentir a não ser aquilo que toca, com razão (mais tardiamente do que os outros sentidos) fica no fim. O tato não tem um lugar especial e, por isso, é universal, porque coopera com todos os sentidos. Daí também nos dedos o polegar, que percebe o tato, só ele corresponde a todos os dedos reunidos, porque sem o tato não pode haver nenhum dos sentidos. Vê também como no corpo humano os ossos são colocados internamente, a ponto de sua dureza sustentar o corpo; a seguir, a carne reveste os ossos, para que sua dureza possibilite o tato com tranquilidade. Por último, a pele veste a carne, para que, por sua resistência, de alguma forma proteja o corpo dos incômodos que acontecem por fora. Prestai atenção como aquilo que é mole e fraco, é colocado no meio, como num lugar mais protegido, para que não caia por falta de um apoio interno ou se quebre por não ter uma proteção externa. Ora, o que foi exemplificado num ser, pode ser encontrado em todas as espécies de coisas. Pois, assim como a casca protege a árvore, as penas e os bicos, os pássaros, as escamas, os peixes, a providência do Criador criou proteções para cada coisa

segundo a necessidade de sua natureza. Até aqui falamos da localização, passemos agora para o movimento...

#### *CAP. IX – O aspecto e as figuras das coisas*

Por causa da brevidade, bastem essas palavras sobre o movimento. Segue-se, depois, o aspecto. O aspecto é a forma visível, que contém duas coisas, as figuras e as cores. Ora, as figuras das coisas aparecem admiráveis de muitos modos. Às vezes pela grandeza, às vezes pela pequenez, às vezes porque raras, às vezes porque belas, às vezes, por assim dizer, porque de algum modo convenientemente inábeis, às vezes porque são uma em muitas, às vezes porque diferentes em uma; sigamos cada coisa por sua ordem. A figura se percebe segundo a grandeza, quando alguma coisa ultrapassa em quantidade a medida de seu gênero; assim, admiramos o gigante entre os homens, a baleia entre os peixes, a águia entre os pássaros, o elefante entre os quadrúpedes, o dragão entre as serpentes. Considera-se a figura segundo a pequenez quando alguma coisa não pode ser comparada pela quantidade de seu gênero, como é o piolho no cabelo, a traça na roupa, vermezinhas, mosquitinhos e semelhantes que vivem entre os outros animais, mas são diferentes de todos os outros pela exigüidade do corpo. Vê, pois, o que mais te admira: os dentes do javali ou da traça, as asas da águia ou do mosquitinho? A cabeça do cavalo ou do gafanhoto? Os ossos do elefante ou o gorgulho, o focinho do porco ou do piolho, a águia ou a formiga, o leão ou a pulga, o tigre ou a tartaruga? Lá admirarás a grandeza, aqui admirarás a pequenez; um corpo pequeno criado com grande sabedoria. Uma grande sabedoria na qual não se introduziu nenhuma negligência. Deu olhos àqueles que apenas o olho pode compreender; e em tão minúsculos corpos distribuiu abundantemente, de tal forma, adequados traços em todas as direções de sua natureza, para que nos menores deles todos não vejas faltar nada que a natureza formou nos grandes.

#### *CAP. X – As coisas que devem ser admiradas porque são raras*

Agora resta falar das coisas que são raras e, por isso, parecem mais admiráveis. Nas coisas criadas, existem algumas que, pelo fato de serem vistas, são mais admiráveis, porque raramente chegam ao conhecimento dos homens, quer porque em seu gênero são criadas puras, quer porque estão escondidas em lugares distantes e em secretas dobras da natureza. Mas, a providência do Criador quis colocá-las separadamente, para que a sociedade humana não seja prejudicada pela participação das coisas que são nocivas, a cobiça humana seja provada pelo aspecto das coisas que são preciosas, a lentidão humana aprenda a admirar pela exercitada novidade das coisas que são raras; por fim, para que estas coisas, ao mesmo tempo boas e más, como que colocadas ao longe, de alguma forma exortem o homem a prestar atenção com quanto esforço deve fugir dos males eternos e desejar os bens eternos, já que suporta tantos trabalhos para atingir esses bens temporais e evitar os maus.

#### *CAP. XI – As coisas que são admiráveis porque belas*

A seguir, trata-se das coisas que são admiráveis por causa da beleza. Admiramos a apresentação de algumas coisas porque são belas de modo especial e

convenientemente adaptadas, de forma que, de modo algum, a própria disposição da obra parece indicar uma especial diligência do Criador empregada nelas. Admiramos ainda outras coisas porque são monstruosas ou extravagantes; certamente o canto delas, quanto mais estranho à razão humana, tanto mais facilmente pode forçar o espírito humano à admiração. Por que, ao comer, o crocodilo não move o maxilar inferior? E como a salamandra permanece ilesa no fogo? Quem deu espinhos ao ouriço e lhe ensinou a se enrolar nos frutos espalhados pelo turbilhão e caminhando carregado com eles estridula como um carroção de duas rodas? E por que a formiga, sabendo que o inverno está por vir, enche seus celeiros de grãos? Por que a aranha une os fios de suas vísceras para pegar a presa? Eles são testemunhas da sabedoria de Deus. Existe ainda outro verdadeiro e evidente argumento da divina sabedoria, que toda a espécie procria algo semelhante a si e, em tantas coisas, uma semelhança propagada não muda a forma da primeira origem; a ovelha não gera um bezerro, uma vaca não gera um cordeiro, a cerva não gera uma lebre, o leão não gera uma raposa, mas tudo o que existe estende seus rebentos em algo semelhante a si. Isso também é observado pela natureza insensível: a tília é um tipo de árvore tília, a faia, outro, outro, o carvalho; cada um tem sua espécie e cada um conserva a semelhança de seu gênero. Vê como a folha se distingue pelos dentes colocados ao redor, como internamente é tecida por costelas produzidas aqui e ali. Considera uma, considera outra. Toda a folha que é de um gênero, tanto de uma multidão como de uma semelhança, encontrarás tantos dentes numa, quantos dentes na outra; tantas costelas numa, quantas costelas na outra; tal forma numa, como é na outra; tal cor numa, como é na outra. Eis como as amoras, como os morangos se distinguem por alguns grãos unidos um ao outro em círculo; tanto um quanto o outro e toda a natureza, como se recebesse ordem de algum elemento interior, nunca presume ultrapassar seus limites. Admirável é também que num corpo existem tantos membros, tantas formas de membros, tantos lugares, tantos ofícios. Quantos membros existem num corpo humano? Um são as orelhas, outro os olhos, outro a língua, outro o nariz, outro os pés, outro as mãos; cada um com sua forma, seu lugar, seu ofício, e sendo tão diferentes entre si, cada um, porém, coopera com o outro em tudo.

#### CAP. XII – *As várias cores das coisas*

Depois da figura, segue-se a cor. Sobre a cor das coisas, não é necessário discorrer muito, já que a própria visão prova quanta beleza se acrescenta à natureza, quando é adornada de várias cores. O que é mais belo do que a luz que, embora não tenha cor em si, ao iluminar, porém, de alguma forma colora as cores de todas as coisas? O que é mais belo de se ver do que o céu quando está sereno, que resplande como se fosse uma safira; e por uma agradabilíssima combinação de sua claridade, permite a visão e melhora o aspecto? O sol brilha como o ouro, a lua é amarela quase como o âmbar; algumas estrelas brilham como fogo; algumas cintilam com uma luz rósea, outras, porém, alternadamente mostram um fulgor ora róseo, ora verde, ora branco. Que direi das jóias e pedras preciosas, das quais não só a eficácia é útil, mas também o aspecto é admirável? Eis a terra coroada de flores, que belo espetáculo oferece, como agrada o olhar, como provoca o afeto? Vemos vermelhas rosas, cândidos lírios, purpúreas

violetas, em todas elas não só é admirável a beleza, mas também a origem. Isto é, como a sabedoria de Deus produz tal espécie do pó da terra. Por fim, sobre todo o belo, como o verde arrebatava os espíritos dos que observam; quando os germes produzem algo realmente novo, uma nova vida, e erguidos para cima em suas pontas, como se a morte fosse calcada para baixo, ao mesmo tempo precipitam-se para a luz à imagem da futura ressurreição. Mas o que diremos das obras de Deus, já que tanto admiramos as artes do trabalho humano, que enganam os olhos com uma certa sabedoria adúlterina?

*CAP. XIII – As qualidades sensíveis das coisas*

Depois do aspecto, devemos discorrer sobre a qualidade das coisas, porque a providência do Criador indicou tão diferentes qualidades às coisas, para que todos os sentidos do homem encontrem seus prazeres. A visão percebe uma coisa, a audição, outra, o olfato, outra, o gosto, outra, o tato, outra. A beleza das cores alimenta a visão, a suavidade das cantigas afaga a audição a fragrância do odor, o olfato; a doçura do sabor, o gosto; a aptidão do corpo, o tato. E quem consegue enumerar todos os prazeres dos sentidos? Eles são tão numerosos em cada um, para que se alguém por si confiar em qualquer sentido, por si julgue estar enriquecido. Pois na variedade dos sons encontramos tantos prazeres dos ouvidos quantos prazeres dos olhos existirem na diferença das cores. Entre eles, primeiramente são doces as trocas de palavras, pelas quais os homens comunicam mutuamente suas vontades, narram as coisas passadas, indicam as presentes, anunciam as futuras, revelam as ocultas, de forma que se a vida humana carecer delas, pareça ser comparada aos animais. Porém, que direi do concerto das aves, da bela melodia da voz humana, das doces medidas de todos os sons? Porque são tantas as espécies de harmonia que o pensamento não pode percorrê-las nem a palavra pode explicá-las facilmente; e, no entanto, todas servem ao ouvido e foram criadas para seus prazeres. A mesma coisa acontece com o olfato. Os incensos têm seu odor, os óleos têm seu odor, as rosas têm seu odor; têm seu odor os prados silvestres, as regiões selvagens, as florestas e as flores; e todas as coisas que oferecem uma fragrância suave e exalam doces odores servem ao olfato e foram criadas para seus prazeres. Do mesmo modo, o gosto e o tato têm diversos prazeres que, à semelhança dos anteriores, podem bem ser avaliados...

*CAP. XVI – Que entre as três coisas invisíveis de Deus, a sabedoria é a primeira que deve ser investigada*

Dissemos que há três coisas invisíveis: o poder, a sabedoria e a benignidade. Deve-se, pois, perguntar qual destas se apresenta antes do que as outras para o conhecimento dos que contemplam. E creio que na contemplação primeiramente se compreende o invisível que, em sua imagem visível, se revela de forma mais expressa e mais manifesta. Mas as próprias coisas visíveis são chamadas de imagens das coisas invisíveis, como a imensidade das criaturas é a imagem do poder invisível. A beleza das criaturas é a imagem da sabedoria invisível; a utilidade das criaturas é a imagem da benignidade. Porém, quanto mais se aproxima da semelhança do Criador, tanto mais evidentemente toda a criatura manifesta seu Criador. Portanto, a imagem visível deve primeiramente mostrar o

exemplar invisível que, de forma mais perfeita, conserva expressa em si a imagem da semelhança divina. Ora, a imensidade das criaturas refere-se mais à essência, a beleza, porém, mais à forma. Mas a essência considerada sem a forma é infirmitude. Contudo, aquilo que é informe, exatamente naquilo que é, é semelhante a Deus, mas pelo fato de carecer de forma, é diferente de Deus. Portanto, aquilo que tem forma é mais semelhante a Deus do que aquilo que não tem forma. Daí fica claro que a mais evidente imagem é a beleza das criaturas, que se refere somente à essência. E mais, a beleza das criaturas, por causa da forma natural, refere-se à disposição; a utilidade, porém, à função; pois as criaturas são úteis porque, submissas, servem ao homem e prestam-lhe favor. O que se refere à disposição é mais próprio e mais certo do que aquilo que se refere à função, porque a natureza pôs a disposição, mas a organização acrescentou a função. Portanto, no conhecimento, a imagem precede tanto a imensidade como a utilidade da beleza e, por isso, vem antes no conhecimento, porque na manifestação é mais evidente. Por isso, devemos colocar o primeiro vestígio da contemplação nessa imagem, para que, enquanto mantivermos corretamente a primeira entrada da inquirição, guiados por aquele que buscamos, com pé firme prossigamos para as outras coisas. Ao pesquisar a sabedoria, porém, muito bem inicia-se a inquirição na própria imagem da sabedoria, porque o Pai se manifestou por sua sabedoria, não só quando enviou sua sabedoria na carne, mas também quando criou o mundo por sua sabedoria. A beleza das criaturas, que dissemos ser imagem da sabedoria de Deus, inclui quatro coisas: a localização, o movimento, o aspecto e a qualidade. Nessas quatro, porém, não há dúvida de que o movimento ocupa o lugar mais eminente, porque as coisas móveis estão mais próximas à vida do que as coisas que não podem se mover. O movimento, porém, está dividido em quatro: local, natural, animal e racional. O movimento natural supera o movimento local, porque no movimento natural não só se expressa a imagem da vida, mas, de alguma forma, inicia-se a própria vida. Por outro lado, o movimento animal ultrapassa somente o natural, quanto ao que sente no sensível. Por fim, o racional sobrepõe-se a todos, porque nele não só se move o sentido para animar, mas também a razão para compreender. Nas criaturas, nada pode ser mais evidente do que essa imagem, porque aquele que experimenta mostra a invisível sabedoria a todos de forma mais clara.

#### *CAP. XVII – Como pela criatura racional mostra-se que o Criador das coisas é eterno*

Portanto, o primeiro e principal mistério da sabedoria é a sabedoria criada, isto é, a criatura racional, porque segundo alguma coisa é visível, segundo algo invisível foi feita porta e também caminho da contemplação. Enquanto visível, é porta; enquanto invisível, é caminho. É porta, porque abre ao espírito o primeiro acesso de entrada para a contemplação. É caminho, porque conduz para o fim a alma que corre para a contemplação. É porta, porque de alguma forma mostra visivelmente as coisas invisíveis. É caminho porque leva a ver o Criador das coisas visíveis e invisíveis aqueles que vão das coisas visíveis para as invisíveis. Isso o homem pode conhecer em si mesmo. Pois não existe ninguém razoavelmente sábio que não veja que existe. E, todavia, se começar a prestar atenção que verdadeiramente existe, o homem compreende que não é nada de todas as coisas

que em si se vêem ou podem ser vistas. Com efeito, aquilo que em nós é capaz de razão, embora, por assim dizer, seja infuso e misturado à carne, todavia, pela própria razão separa a si mesmo da substância da carne e compreende que é estranho. Por que, pois, o homem duvidará que existem coisas invisíveis, se parece invisível que ele próprio é verdadeiramente homem, embora de forma alguma duvide de sua existência. Portanto, a porta da contemplação abre-se ao homem quando ele, conduzido por sua razão, começa a se conhecer. Tendo entrado, porém, resta percorrer o caminho até o fim, isto é, para que alguém chegue, por sua própria consideração, ao conhecimento de seu Criador. Porém, aquilo que em nós não tem a essência da carne, não pode ter a matéria pela carne; mas assim como é diferente da carne, da mesma forma sente-se estranho à origem da carne. Todavia, verdadeiramente ele reconhece que teve início, porque, quando compreendeu que existia, não se recorda de sempre ter existido, já que o intelecto não pode não saber que existe. Portanto, se o intelecto não pode existir, a não ser entendendo, resta que conhecemos aquele que nem sempre tem entendido e nem sempre tem existido e, por isso, cremos que às vezes tem começado. Mas, conforme já foi dito, aquilo que tem essência espiritual não pode ter origem corpórea, porque aquilo que é levado adiante de uma matéria pré-existente, comprova-se que é corpóreo. Por isso, se nosso invisível tiver início, resta que não é feito de matéria pré-existente, mas do nada. Porém, aquilo que nada é, não pode dar a existência a si: e, por isso, o que tiver início, não resta dúvida que recebeu o ser de outro. Mas o que não existe por si mesmo não pode dar o ser a outros. Por isso, todo aquele que traz as coisas ao ser não recebeu o ser de outro. E isso é claramente comprovado, porque, se alguma coisa existe, cremos que é criatura; nas coisas não encontramos fim algum. Portanto, nossa natureza nos ensina que temos um Criador eterno, cujo caráter próprio é que existe; porque, se recebesse o ser de outro, não poderia ser verdadeiramente chamado de origem das coisas. Pois se uma vez não existia, não teve início por si mesmo, mas também não pode ser chamado de primeiro se recebeu o ser de outro. Por isso, se é Criador, sempre existiu. E mais, porque existe por si mesmo, não pode não existir. Pois o que existe por si mesmo, a ele também pertence o ser, e aquilo que é, também é certo, porque nenhuma coisa pode ser dividida ou separada de si mesma. Por isso, para aquele que ser é a mesma coisa que aquilo que é, forçosamente sempre existe: porque nada pode ser separado de si mesmo. Por isso, se algo existe por si mesmo, para ele o ser é a mesma coisa; e aquilo que é, que não recebeu o ser de outra parte, segue-se necessariamente sempre exista, para que não possa ser tirado de outra parte, que não seja dado de outra parte. Portanto, é necessário que confessemos que não pode ter princípio nem fim aquele que cremos ser o Criador. Pois aquele que sempre existiu não tem princípio; nem fim aquele que nunca acabou. Portanto, não é eterno senão o Criador e o Criador não pode ser senão eterno...

*CAP. XIX – Que o único Criador das coisas é imutável*

Único, disse. Pois também a natureza ensina isso: isto é, que o autor de todas as coisas é um; que um é o reitor. Pois se internamente houvesse diversos conselhos de presidentes, externamente, às vezes, eles se dividiriam do curso das coisas. Agora, porém, enquanto todas as coisas correm tão harmoniosamente para um

fim, certamente indicam que uma é a fonte e a origem da qual procedem. Mas porque o termo um é compreendido de diversas maneiras, deve-se considerar como o Criador das coisas é chamado de um. Pois é um pela ação de recolher, um pela composição, um pela semelhança, um pela essência e um pela identidade. É um pela ação de recolher como quando dizemos que é um o rebanho no qual existem muitos animais. Um pela composição, como quando dizemos que é um o corpo no qual há muitos membros. Um pela semelhança, como quando dizemos que é uma a voz emitida por muitos. Mas, desses todos, nada é verdadeiramente um. Todavia, de certa forma são chamados de um, porque de algum modo aproximam-se da unidade. Portanto, não é lícito pensarmos que o Criador das coisas é um pela reunião de diferentes coisas, pela composição das partes ou pela semelhança de muitos, já que também aquilo que em nós é racional, nada disso tudo possa encontrar-se nele. Pois aquele nosso composto que se distingue pela multidão das partes, por nossa própria razão comprova-se que não é racional, mas unido ao racional. Portanto, se nosso racional é verdadeiramente um, quanto mais deve-se crer que seu Criador é verdadeiramente um? Mas é verdadeiramente um aquilo que é um por essência, cuja totalidade é ser um e simplesmente ser o que é. Por isso, o que é verdadeiramente um é simples, e não pode ser separado em algumas partes; por isso, não admite a secção das partes, porque não recebeu a composição das partes. Por isso, ao Criador das coisas, ser um é ser o que é, porque totalmente um e simples é ser o que é. Mas agora é conveniente considerarmos que se conhecem algumas coisas que são verdadeiramente um e, todavia, não são sumamente um, como as almas que são um essencialmente, mas não são um invariavelmente. Mas aquilo que é verdadeira e sumamente um é um essencial e invariavelmente. Portanto, se cremos que Deus é verdadeiramente um, resta que perguntemos se também pode ser chamado de sumamente um. E mostramos verdadeiramente isso, se comprovarmos que ele é totalmente invariável. Mas porque não podemos saber como Deus é invariável se antes não compreendermos de quantas maneiras alguma coisa possa variar, em primeiro lugar é necessário descrever todas as maneiras da mutabilidade; e depois, uma por uma, mostrar como se afastam de Deus.

Toda a mutabilidade acontece de três maneiras: pelo lugar, pela forma e pelo tempo. Uma coisa muda localmente quando passa de um lugar para outro, isto é, deixa de estar onde esteve e começa a estar onde não esteve. Essa mudança é extrínseca e nada varia da essência da própria coisa, porque se deixa de estar onde esteve, todavia não deixa de ser o que foi, e embora comece a estar onde não esteve, todavia, não começa a ser o que não foi. Uma coisa muda formalmente quando, permanecendo no mesmo lugar, segundo sua essência ou segundo o aumento recebe algo que antes não teve, ou segundo o desgaste perde algo que antes teve, ou segundo a alteração algo que antes teve começa a ter de forma diferente do que teve antes. A mudança segundo o tempo nasce das duas mudanças precedentes, porque nada pode mudar temporalmente se não mudar formalmente ou localmente. Daí com evidência se deduz que é simplesmente imutável aquilo que não pode mudar pela forma nem pelo lugar. Por isso, se constar que Deus não pode mudar de forma nem de lugar, não restará dúvida de que é simplesmente imutável. Facilmente removemos dele a mudança

local, se mostrarmos que ele está em toda a parte. Pois o que está em toda a parte, está em todo o lugar. E o que está em todo o lugar, não pode mudar de um lugar para outro. Ora, há muitos indícios de que Deus está em todo o lugar. Em primeiro lugar, nossa própria alma, que tanto a razão não duvida ser uma essência simples, como o sentido prova que está difuso mediante tudo aquilo que vivifica o corpo. Pois qualquer parte do corpo que é ferida pelas coisas animadas, um é o sentido de toda a dor para o qual volta, o que simplesmente não aconteceria se um e o mesmo não fosse difundido em toda a parte. Portanto, se o espírito racional do homem, sendo simples, espalha-se por todo o corpo que ele rege, não é digno que o Criador, que tudo rege e possui, seja forçado a algum lugar, e antes não se creia que enche todas as coisas. Pois também os movimentos das coisas, que correm em toda a parte com um governo tão certo e tão racional, mostram que internamente existe uma vida que move. Todavia, de forma alguma deve-se crer que assim como o sentido do homem se une pessoalmente ao corpo que sensibiliza, da mesma forma também o espírito Criador se une pessoalmente ao corpo deste mundo sensível, porque Deus enche o mundo de uma forma e a alma enche o corpo de outra. A alma enche o corpo e está contida nele, porque é delimitado; Deus enche o mundo, mas não é enclausurado pelo mundo porque, presente em toda a parte, nunca pode ser preso. No entanto, já que percebemos que nunca falta o efeito da força divina, por que duvidaremos que a mesma força de Deus está presente em todas as coisas? Mas se a força de Deus está em toda a parte, já que a força de Deus não é outra coisa senão Deus, é certo que Deus nunca está ausente. Pois Deus não é como o homem, que precisa de força alheia para agir; porque, muitas vezes, o homem faz com auxílio alheio o que não consegue fazer por própria força. Daí, segundo um costume de falar, às vezes diz-se que o homem age lá onde não se duvida que está pessoalmente ausente, como quando se declara que um rei, que mora em sua cidade, lutou com os inimigos, venceu ou foi superado; porque seus soldados, por sua vontade e ordem, lutam, vencem e são vencidos pela força. Assim é quando alguém estende uma vara ou lança uma pedra para uma coisa colocada ao longe e diz-se que ele toca aquilo que a pedra ou a vara tocarem. Com efeito, dessas coisas há muitas, mas delas todas nada diz-se propriamente, porque é atribuído a um o que o outro faz. Deus, porém, que faz por si mesmo todas as coisas por própria força, onde quer que esteja presente pela ação, é preciso que também esteja presente pela divindade. Porque se, talvez, alguém perguntar como a divina essência, que é simples, pode estar em toda a parte, saiba que uma coisa diz-se do espírito simples, outra do corpo. Pois o corpo diz-se simples por causa da pequenez. Mas quando se diz que o espírito é simples, não se refere à pequenez, mas à unidade. Por isso, o Criador tanto é simples, porque é um, como está em toda a parte, porque é Deus. Existindo em todo o lugar, nunca é preso; porque enchendo todas as coisas contém e não é contido. Por isso, porque está em todo o lugar, não pode ser mudado localmente; e porque não pode ser compreendido por ninguém, não é local...

*CAP. XXI – A partir da alma racional, pode-se mostrar a Trindade divina*

Porque há pouco temos andado das coisas visíveis para as invisíveis pelo olho da contemplação, a isso penetramos pelo caminho da investigação para não

duvidarmos que o Criador de todas as coisas é sem princípio, sem fim e sem mutabilidade; e não encontramos isso fora de nós, mas em nós mesmos. Consideremos, portanto, se nossa própria natureza nos ensina mais alguma coisa sobre nosso Criador, porque talvez mostre não só que é um, mas também que é trino. Certamente, a mente racional é una e, ao mesmo tempo, gera de si um intelecto uno. Às vezes, quando vê quão subtil, quão verdadeiro, quão conveniente e quão belo ele é, logo o ama e se compraz nele. Vê e também pasma e se admira por ter podido encontrar algo assim. Ardentemente gosta de olhá-lo sempre, sempre tê-lo, sempre gozar dele, sempre alegrar-se nele. Ele agrada por si, ele agrada por causa de si e não existe algo que se procure fora dele, porque nele ama-se o todo. Nele a contemplação da verdade é agradável de ver, suave de possuir, doce de gozar. Tendo-o consigo, a mente descansa e jamais é atacada pelo tédio de sua solidão, mas é alegrada por um único consorte, todavia não solitário. Considera, pois, estas três coisas: a mente, o intelecto e o amor. O intelecto nasce da mente, o amor origina-se ao mesmo tempo da mente e do intelecto. O intelecto nasce só da mente, porque a mente gera o intelecto de si. O amor, porém, nem só da mente, nem só do intelecto, porque procede de ambos. Primeiro a mente, depois a mente e o intelecto, por fim a mente, o intelecto e o amor. E isso é realmente assim em nós. Na verdade, a razão convence que no Criador é muito diferente. Por crermos que ele sempre existiu, é necessário confessarmos que também sempre teve sabedoria. Pois se se disser que uma vez era sem sabedoria, de forma alguma se encontra quem o teria feito sábio depois, ou de quem teria recebido a sabedoria, já que tanto isso é absurdíssimo, como é estranho a toda a razão crer que ele, que é fonte e origem da sabedoria, uma vez existisse sem sabedoria. Portanto, a sabedoria sempre existiu nele, a sabedoria sempre existiu por ele, a sabedoria sempre existiu com ele. A sabedoria sempre existiu nele, porque sempre teve sabedoria; sempre foi sábio. A sabedoria sempre existiu por ele, porque ele gerou a sabedoria que tem. A sabedoria sempre existiu com ele, porque, depois de gerada, não se separou daquele que a gerou. Sempre foi gerada e sempre se gera e ao ser gerada não começa, nem cessa depois de ser gerada; sempre se gera porque é eterna, é sempre gerada porque é perfeita. E, portanto, aquele que gerou é também aquele que é gerado. Quem gerou é o Pai; quem foi gerado é o Filho. E porque aquele que gerou, gerou sempre, o Pai é eterno. E porque aquele que foi gerado, sempre foi gerado, o Filho é co-eterno com o eterno Pai. E mais, aquele que sempre teve sabedoria, sempre amou a sabedoria. Ora, aquele que sempre amou, sempre teve amor. Por isso, o amor é co-eterno com o eterno Pai e o Filho. Todavia, o Pai não vem de ninguém, o Filho vem só do Pai, o amor, porém, vem ao mesmo tempo do Pai e do Filho. Mas porque acima afirmamos que o Criador de tudo é suma e verdadeiramente um, é necessário confessar que estas três coisas em Deus são substancialmente uma. E mais, porque aquele que é gerado, não pode ser aquele do qual é gerado, nem aquele que procede daquele que gera e daquele que é gerado pode ser aquele que gera ou é gerado, por uma invencível razão da verdade, somos obrigados a conhecer na divindade a trindade das pessoas e a unidade da substância. Em relação às três, na divindade é, ao mesmo tempo, comum tanto a igual eternidade, como a eterna igualdade, porque não pode ser diferente em cada uma o que a divindade faz ao mesmo tempo comum a todas. Portanto, as três são um só,

porque em três pessoas existe uma substância, mas as três não são um, porque assim como a distinção das pessoas não divide a unidade da divindade, da mesma forma também a unidade da divindade não confunde a distinção das pessoas...

*CAP. XXV – Que a ordem da criação e do conhecimento das coisas relacionam-se de forma diferente*

Quando há pouco, para investigar as coisas invisíveis, começamos a caminhar pelas visíveis, primeiramente passamos da criatura corpórea para a incorpórea, isto é, a criatura racional; e depois, da criatura racional chegamos até a sabedoria de Deus. Agora, porém, voltando na consideração feita, caminhamos primeiro da sabedoria de Deus para a criatura racional e, depois, da criatura racional para a criatura corpórea. Aquela é a ordem do conhecimento, esta da criação, porque primeiramente ocorre a criatura corpórea, que é visível no conhecimento; depois da criatura corpórea, o conhecimento passa para a incorpórea; por fim, estando aberto o caminho da investigação, chega até o criador de ambas. Com efeito, na criação, no primeiro degrau, a criatura racional foi feita à imagem de Deus; depois a criatura corpórea, para que a criatura racional, fora dela, soubesse o que recebeu por dentro do Criador. Na sabedoria de Deus existe a verdade, na criatura racional, a imagem da verdade, na criatura corpórea, a sombra da imagem. A criatura racional foi feita segundo a sabedoria de Deus. A criatura corpórea foi feita segundo a criatura racional. Por isso, todo o movimento e conversão da criatura corpórea é segundo a criatura racional, e todo o movimento e conversão da criatura racional deve ser segundo a sabedoria de Deus, para que enquanto também sempre adere a seu superior pela conversão, não perturbe em si a ordem da primeira criação, nem a semelhança do primeiro exemplar. Portanto, aquele que, pelo caminho da investigação, passa das coisas visíveis para as invisíveis deve conduzir o olhar da mente primeiro da criatura corpórea para a criatura racional e depois da criatura racional para a consideração de seu criador. Mas, voltando das invisíveis para as visíveis, primeiramente desce do Criador para a criatura racional e, depois, da criatura racional para a criatura corpórea. Todavia, na mente humana, a ordem do conhecimento sempre precede a ordem da criação; porque nós, que estamos por fora, não podemos voltar para o interior se antes não penetrarmos as coisas íntimas pelo olho da mente. Mas a ordem da criação sempre segue a ordem do conhecimento; porque, embora às vezes a fraqueza humana tenuemente for admitida a contemplar as coisas internas, muitas vezes, porém, o fluxo de sua mutabilidade não lhe permite ficar ali.

*CAP. XXVI – Os três dias da luz invisível*

Por isso, depois que, tanto quanto Deus se dignou conceder, das coisas visíveis chegamos ao conhecimento das invisíveis, agora nossa mente se volte para si mesma e preste atenção que utilidade possa tirar para si desse conhecimento. Pois o que nos adianta conhecermos a altura da majestade em Deus e daí não tirarmos nenhuma utilidade? Porém, quando voltamos daquele íntimo segredo da divina contemplação, o que poderíamos trazer conosco? Vindo da região da luz, o que poderíamos trazer senão a luz? Pois isso, é conveniente e necessário que, se viemos da região da luz, tragamos conosco a luz para afastar nossas trevas. E

quem poderá saber que lá estivemos, se não voltarmos iluminados? Apareça, pois, que lá estivemos, apareça o que lá vimos. Se lá vimos o poder, tragamos a luz do temor divino. Se lá vimos a sabedoria, tragamos a luz da verdade. Se lá vimos a benignidade, tragamos a luz do amor. O poder desperte os entorpecidos para o amor; a sabedoria ilumine os cegados pelas trevas da ignorância; a benignidade inflame os frios com o calor da caridade. Vede, peço, o que é a luz senão o dia; e o que são as trevas senão a noite. E como o olho do corpo tem seu dia e sua noite, assim também o olho do coração tem seu dia e sua noite. Portanto, são três os dias da luz invisível pelos quais interiormente se distingue o curso da vida espiritual. O primeiro dia é o temor, o segundo é a verdade, o terceiro é a caridade. O primeiro dia tem seu sol, o poder; o segundo dia tem seu sol, a sabedoria; o terceiro dia tem seu sol, a benignidade. O poder pertence ao Pai, a sabedoria, ao Filho, a benignidade, ao Espírito Santo. Uma coisa são os dias que temos exteriormente, outra, os que temos interiormente. Nossos dias exteriores, mesmo que não queiramos, passam; mas os dias interiores, se quisermos, podem permanecer para sempre. Pois se diz que o temor do Senhor permanece eternamente (Sl 18,10). Também não há dúvida de que a verdade permanece para sempre, porque, embora comece nesta vida, todavia, em nós só será plena e perfeita quando aquele que é a verdade aparecer manifesto depois do fim desta vida. A mesma coisa é dita da caridade: porque *a caridade nunca há de acabar* (1Cor 13,8). Bons dias são esses que nunca passam. Pois são maus os dias que não só não permanecem sempre, mas nem podem ficar um pouco. Desses dias, diz-se pelo Profeta: *O homem é como o feno* (Sl 102,15), *seus dias passaram como uma sombra* (Sl 101,12). Estes são os dias que a culpa mereceu; aqueles os dias que a graça deu. Daqueles dias, o Profeta disse: *Nos meus dias invocarei* (Sl 114,2) aquele que em outro lugar disse: *À meia-noite levantei-me para te louvar* (Sl 118,62). Mas chama aqueles de seus dias, porque não ama os outros dias. Como diz Jeremias: *Senhor, não desejei o dia do homem, tu o sabes* (Jr 17,16). Estes são os dias dos quais Jó esteve cheio, do qual está escrito que *morreu velho e cheio de dias* (Jó 42,16). Pois não pudera estar cheio de outros dias, que já não tinham passado. Os dias que estão por fora, só os maus os conheceram; mas os bons, que já mereceram ver os dias interiores, não só não amam os que estão por fora, mas também os maldizem. Diz o bem-aventurado Jó: *Pereça o dia em que nasci, e a noite em que se disse: Foi concebido um homem. Converta-se aquele dia em trevas e Deus não olhe para ele do alto do céu, nem seja iluminado pela luz* (Jó 3,3-4). Portanto, devemos antes amar os dias que estão por dentro, onde as trevas não seguem a luz, onde os olhos interiores do coração do mundo são iluminados pelo esplendor do eterno Sol. Destes dias, o Salmista cantou: *Anunciai de dia para dia a sua salvação* (Sl 95,2). O que é sua salvação, senão seu Jesus? Pois assim interpreta-se Jesus, isto é, *salvador*. Assim, é chamado de salvador, porque por ele o homem é restabelecido na salvação. Dele fala João, dizendo: *A lei foi dada por Moisés, a graça e a verdade foi trazida por Jesus Cristo* (Jo 1,17). E mais, Paulo apóstolo chama Jesus Cristo de *força de Deus e sabedoria de Deus* (1Cor 1,24). Por isso, se Jesus Cristo é sabedoria de Deus e por Jesus Cristo foi trazida a verdade, é certo que a verdade foi trazida pela sabedoria. Portanto, a verdade é o dia da sabedoria. Deste seu dia, a própria sabedoria falou aos Judeus, dizendo: *Abraão, vosso pai, suspirou por ver*

*o meu dia; viu-o e exultou (Jo 8,56).* Ora, a verdade de Deus é a redenção do gênero humano. Ele a tinha prometido antes. Certamente, quando depois a apresentou, que outra coisa mostrou senão que ele próprio é veraz? Com razão, porém, esta verdade foi completada pela sabedoria, da qual provém toda a verdade. Também, para completar a verdade, outro não teve de ser enviado a não ser aquele no qual existe a plenitude de toda a verdade. Portanto, bem exulta Abraão pelo dia da verdade, porque deseja que se complete a verdade. Realmente, pelo espírito, viu esse dia quando conheceu que o Filho de Deus haveria de vir na carne para a redenção do gênero humano; portanto, diga-se: Anunciai de dia para dia a sua salvação. Anunciai o dia segundo, do dia primeiro para o dia terceiro: o dia da verdade, do dia do temor para o dia da caridade. Primeiramente, o dia um era o dia do temor, veio o segundo dia, o dia da verdade. Apareceu, não sucedeu, porque o primeiro não acabou. Eis dois dias; a mesma coisa acontece no dia terceiro, para o dia da caridade; mas também ele, quando veio, não expulsou os anteriores. Bem-aventurados esses dias. Por esses dias, os homens podem ser enchidos, quando tendo aparecido os futuros, os presentes não passam. Quando o número aumenta, a claridade se multiplica.

*CAP. XXVII – Que os mencionados dias místicos primeiramente são completados no gênero humano e devem ser completados em nós, e como*

Primeiramente, estando em pecado, os homens foram separados pela lei e começaram a temer a Deus como juiz; porque conheceram a iniquidade. Portanto, temê-lo, já era conhecê-lo; porque realmente, de maneira alguma podem temer, se de forma alguma conhecerem. O próprio conhecimento já era alguma coisa da luz; já era dia, mas ainda não claro; porque era obscurecido pelas trevas do pecado. Portanto, veio o dia da verdade, o dia da salvação, que destruiria o pecado, iluminaria a claridade do primeiro dia, e não tiraria o temor, mas mudá-lo-ia para melhor. Mas a claridade ainda não era plena até que a caridade não fosse acrescentada à verdade. Pois a própria Verdade diz: *Tenho ainda muitas coisas a dizer-vos, mas vós não podeis compreendê-las agora. Porém, quando vier o Espírito da verdade, ele vos ensinará toda a verdade (Jo 16,12-13).* Portanto, toda a verdade, para que tanto tire as coisas más, como restabeleça as boas. Eis que existem três dias: o dia do temor, que manifesta o mal; o dia da verdade, que afasta o mal; o dia da caridade, que restabelece o bem. O dia da verdade aclara o dia do temor; o dia da caridade aclara tanto o dia do temor, como o dia da verdade; até que a caridade for perfeita e toda a verdade se manifestar perfeitamente e o temor da pena se transformar em temor de respeito. Portanto, *anunciai de dia para dia a sua salvação (Sl 95,2).* Desses dias falou o profeta Oséias, dizendo: *Ele nos dará a vida em dois dias; ao terceiro dia nos ressuscitará (Os 6,3).* Pois ouvimos e nos alegramos como nosso Senhor Jesus Cristo, ressurgindo dos mortos ao terceiro dia, vivificar-nos-á em si e ressuscitará. Mas é muito digno que lhe recompensemos seu benefício; e como ressuscitamos nele que ressuscitou no terceiro, assim também nós, ressurgindo para ele e por ele no terceiro dia, façamos que ele ressuscite em nós. E não se deve crer que ele quisesse que nós lhe retribuíssemos aquilo que antes ele quis que nos fosse comunicado. Portanto, assim como para realizar por si e para si a nossa salvação ele quis ter três dias, da mesma forma, para que realizemos a nossa salvação em

nós, ele nos deu três dias. Mas porque aquilo que foi feito nele não foi apenas um remédio, mas também um exemplo e um sacramento, foi necessário que fosse feito visivelmente por fora; de forma que significasse aquilo que teve de fazer invisivelmente em nós. Portanto, os dias dele foram exteriores; nossos dias devem ser procurados interiormente. Portanto, internamente temos três dias, pelos quais nossa alma é iluminada. A morte pertence ao primeiro dia, a sepultura, ao segundo, a ressurreição, ao terceiro. O primeiro dia é o temor, o segundo é a verdade, o terceiro é a caridade. O dia do temor é o dia do poder, o dia do Pai; o dia da verdade é o dia da sabedoria, o dia do Filho; o dia da caridade é o dia da benignidade, o dia do Espírito Santo. O dia do Pai, o dia do Filho e o dia do Espírito Santo é um único dia na claridade da divindade; mas na iluminação de nossa mente é como se o Pai tivesse um dia, o Filho outro e o Espírito Santo outro; não que de alguma forma se deva crer que a Trindade, que é inseparável pela natureza, possa ser separada na ação; mas para que a separação das pessoas possa ser compreendida na distinção das ações. Portanto, quando a onipotência de Deus, considerada na admiração, desperta o nosso coração, é o dia do Pai. Mas quando a sabedoria de Deus, vista no conhecimento da verdade, ilumina nosso coração, é o dia do Filho. E quando a benignidade de Deus, dirigida ao amor, inflama nosso coração, é o dia do Espírito Santo. O poder amedronta, a sabedoria ilumina, a benignidade alegra. No dia do poder, morremos pelo temor. No dia da sabedoria, pela contemplação da verdade, somos sepultados do ruído deste mundo. No dia da benignidade, ressurgimos para o amor e o desejo dos bens eternos. Assim, pois, Cristo morreu no sexto dia, ficou no sepulcro no sétimo dia, ressuscitou no oitavo, para que, de forma semelhante, primeiramente, no seu dia, pelo temor o poder nos mate aos desejos carnis, depois, no seu dia, nos sepulte no interior escondido da contemplação; por fim, no seu dia, a benignidade nos faça surgir, vivificados pelo desejo do divino amor; porque o sexto dia pertence ao trabalho, o sétimo ao descanso e o oitavo à ressurreição.

## RESENHAS

MESTRE ECKHART. **Sermões alemães**. vol. I.

Tradução e apresentação de Enio Paulo Giachini; Apresentação de Emmanuel Carneiro Leão

Edusf, Vozes, 2006, 366 p.

[www.saofrancisco.edu.br/edusf](http://www.saofrancisco.edu.br/edusf)

[edusf@saofrancisco.edu.br](mailto:edusf@saofrancisco.edu.br)

Publicado pela Edusf em parceria com Vozes, aparece em português o primeiro volume dos sermões alemães do mestre renano João Eckhard (sermões 1-60). Em fase de revisão final está também o volume 2, contendo os sermões 61-104, que deverá vir a público no ano de 2007. A tradução que ora se apresenta foi feita a partir da versão alemã *Die Deutschen Werke*. Stuttgart: Kohlhammer, 1958, 1968, confrontando-a, sempre que possível e necessário, com o texto da versão do alemão medieval (*mittelhochdeutsch*).

Os sermões alemães aqui apresentados em tradução portuguesa formam, junto com os tratados, a parte alemã das obras do mestre. Tanto os tratados, como os sermões não se destinam apenas nem de preferência a filósofos, teólogos e místicos, mas ao pensamento, à fé e à experiência de todo o povo de Deus. Pensador é todo homem, crente é todo homem, místico é todo homem, embora não sejam sempre da mesma maneira, nem de qualquer maneira, mas da sua maneira, da maneira de cada um. Por isso o escândalo de muitos, ao verem o Mestre Eckhart endereçar suas mais profundas reflexões das profundezas de Deus na alma humana a todos os homens só se compara com o “escândalo do Cristo crucificado”, de que fala São Paulo na 1Cor 1,23. Escândalo não somente se dá. Escândalo também se cria.

### **Normas para publicação**

- Os artigos devem ser formulados obedecendo às normas técnicas de publicação da ABNT, e encaminhados à nossa editoria em modelo eletrônico e com cópia impressa.
- A editoria da Revista se reserva o direito de, após criteriosa análise consultiva, publicá-los ou não. Os artigos não publicados não serão devolvidos.
- Os autores articulistas receberão três exemplares da revista em que tiver sido publicado seu artigo, abdicando, com isso, em favor da revista, dos direitos autorais dos artigos.
- Os artigos assinados são de inteira responsabilidade de seus autores e não precisam coincidir com o pensamento da Faculdade.
- O idioma de publicação é o português, não estando excluída a publicação ocasional de textos ou artigos em outras línguas. Os artigos deverão conter no mínimo 15 e no máximo 25 laudas (1 lauda = 2.100 toques) e vir acompanhados de um resumo de no mínimo 8 e no máximo doze linhas.
- Em folha de rosto deverão constar o título do trabalho, o(s) nome(s) do(s) autor(es) e breve currículo, relatando experiência profissional e/ou acadêmica, a instituição em que trabalha atualmente, endereço, número do telefone e do fax e e-mail.

A editoria agradece qualquer contribuição, no sentido de melhoria da revista, sejam comentários, sugestões, críticas...

Pedimos aos colaboradores da Revista encaminhar seus artigos e contribuições para endereço logo abaixo:

*A revista aceita permuta – We ask for exchange, on demande l'échange.*

**Assinatura** anual (2 por ano - semestral): R\$ 20,00; Número avulso R\$ 12,00

**Pedidos:** enviar cheque em nome de ASSOCIAÇÃO FRANCISCANA DE ENSINO SR. BOM JESUS, para:

**Scintilla** – Revista de Filosofia e Mística Medieval  
Bom Jesus da Aldeia – Remanso  
BR 277, Km 112  
83607-000 – Campo Largo PR

Ou depósito bancário

HSBC  
Ag 0099  
CC 22431-14  
Cod. Id. 300669-4

Contrato 130176 [Mandar comprovante: Fax 55 41 2105-4515]

Contato: [scintilla@bomjesus.br](mailto:scintilla@bomjesus.br) ou [enio.qiachini@bomjesus.br](mailto:enio.qiachini@bomjesus.br) Fone: (41) 2105-4553