

João Escoto Erígena, *Periphyseon* ou A divisão da natureza; tradução inédita e notas P. Calixto, a partir dos excertos da edição latina de Edouard Jeuneau, Turnholt, Brepols, 1996.

Notas introdutórias

Sobre o autor, se sabe muito pouco, ele é de origem irlandesa, seu nascimento se situa no começo do século IX entre os anos de 805 e 810 e a sua morte no último quarto do século IX, aproximadamente em 880. No ano de 846 d.C. aproximadamente, por iniciativa de Carlos, o Calvo, neto de Carlos Magno, João Escoto Erígena se viu confiar a cadeira de ensino na Escola Palatina, o mais importante centro cultural da Alta Idade Média Latina. Ele se fez rapidamente conhecer por seu conhecimento do grego, fato raro na época. Conhecimento graças ao qual ele teve acesso à filosofia neoplatônica de pensadores cristãos como Dionísio Areopagita, Máximo o Confessor e Gregório de Nissa, dos quais ele traduziu e comentou algumas obras como *Os Nomes divinos* e a *Hierarquia Celeste* (de Dionísio Areopagita) e *A Criação do homem* (Gregório de Nissa). Mas se suas traduções, em particular, as de Dionísio Areopagita, exerceram uma função muito importante durante toda a Idade Média, é a sua obra prima, *O Periphyseon* que faz dele a figura mais importante do Renascimento carolíngio.

O objetivo que ele persegue nesta obra é a apreensão e a explicação das diferentes modalidades da natureza, bem como as suas interdependências respectivas. Para isso, ele desenvolve um sistema filosófico original, fundamentado sobre a tríade neoplatônica: imanência, processão e retorno. A natureza, enquanto conceito universal englobando Deus e a criatura, é concebida a partir de um duplo movimento: de saída, o mundo é auto-manifestação de Deus; de retorno, o processo criacional tende a reunificação de todas as coisas em Deus. A noção de nada exerce uma função essencial nessa perspectiva, pois os primeiros exercícios dialéticos do *Periphyseon*, essenciais ao sistema filosófico erigeniano, estabelece como divisão fundadora da natureza ou *Physis* (o conceito de *maxima extensio*), a divisão que intervém entre o *ser* e o *não-ser*¹.

¹ Ver *Periphyseon*, I, 441 A: “Tendo refletido com frequência, na medida que o permitem minhas capacidades, tendo examinado muito atentivamente o fato que a divisão principal e fundamental de todas as coisas que podem ser percebidas pela inteligência ou vão além dela, intervem entre as coisas que são e aquelas que não são.”

O estatuto primordial dessa primeira divisão (*Primam sumamque divisione*)², faz com que a reflexão filosófica não se focalize sobre o ser como *maxima extensio*. Em consequência, o discurso filosófico, deve fornecer os meios de transcender o ser e atingir uma reflexão sobre o real que englobe, ao mesmo tempo, o ser e o nada. O que implica, ao contrário, a inaptidão de uma reflexão sobre a natureza que se queira universal, mas que tomaria, como ponto de partida, uma divisão interna ao domínio da entidade, ou seja, ele contesta a divisão da metafísica clássica que toma e defende a tese segundo a qual o ser deve ser tomado como noção e/ou conceito mais universal possível. Segue-se dessa decisão filosófica o a introdução em meio filosófico latino, na alta Idade Média, uma ruptura profunda para com uma associação do nada ao conceito de privação e esterilidade. Um conceito que associa sistematicamente negatividade e pobreza.

O segundo aspecto importante da contribuição de João Escoto Erígena à problemática do nada, deve-se, também, ao fato de que na economia de seu pensamento filosófico, o nada é elevado ao estatuto do princípio último ou de fundamento da natureza. Essa retomada do nada em uma noção visando “apreender a realidade no seu conjunto, na sua totalidade de um lado” e por outro lado a identificação do nada com o Princípio, insere o pensamento de João Escoto Erígena numa tradição verdadeiramente neoplatônica. Essa decisão é de suma importância para o pensamento latino-medieval, porque ela vai influenciar profundamente pensadores de grande importância como Mestre Eckhart e Nicolau de Cusa.

Os dois excertos que seguem traduzidos de maneira inédita do Latim para o Português, apresentam, cada um, um interesse bem preciso: I) O primeiro trata da polissemia da noção de nada. Com efeito, se o Princípio é dito nada, torna-se, então, decisivo bem distingui-lo da negatividade característica da modalidade de *não-ser*, próprio das criaturas. II) O segundo texto aborda a função que exerce a noção de nada na concepção erigeniana do mundo como Teofania, *Dei apparitio* – aparição divina. Examinemos de perto cada um desses dois aspectos. (a) Influenciado por Dionísio³ e provavelmente por Mario Vitorino⁴, João Escoto Erígena tomou cuidado em demonstrar, logo de início, no seu *Periphyseon*, que a noção de nada não é unívoca. A dupla antitética ser e não-ser subentende na realidade, segundo ele, cinco modos de

² Ver *Periphyseon*, I, 441 A; éd. E. Jeuneau, Turnholt, Brepols, 1996, p. 3.

³ A influência das traduções de Dionísio e de Máximo o Confessor foram constitutivas de seu pensamento. Ora, a antítese ser/não-ser é muito frequente nas obras de Dionísio Areopagita. Eis uma passagem mais significativas: “ele [Deus] se estendia a todo ente e todo não-ente e, simultaneamente, transcendia todo ente e todo não-ente.” Cf. *Os nomes divinos*, V, 816 B (PG 3), tradução do autor. Para aprofundar essa questão ver J.-L. Marion, *L'idole et la distance*, Paris, LGF, 1991.

⁴ As fontes de João Escoto Erígena a respeito desta distinção não foram completamente elucidadas. Pode-se afirmar com certeza que Dionísio e Máximo o Confessor exerceram um papel importante. Mas, esta distinção dos *cinque modi* pode muito bem proceder de uma outra fonte neoplatônica latina, Marius Victorinus, muito bem conhecido na época carolíngia, ainda que João Escoto Erígena não o cite jamais.

interpretação e esse número não é limitativo⁵. Essa polissemia do nada tem como objetivo nos prevenir contra uma concepção homogênea do discurso sobre o negativo. O termo nada envia a realidades e potências heterógenas, daí a necessidade de bem discernir as suas diferentes modalidades: 1) O nada significa, às vezes, as coisas que transcende as nossas potências cognitivas. Ele não deve, então, ser confundido com o nada considerado como pobreza; 2) Ele pode também significar a diferença dos graus na natureza criada, *i.e.*, finita. E dado que ser para criatura significa estar em devir, o termo não-ser pode designá-la perfeitamente de maneira adequada; 3) Nada, pode significar a virtualidade, *i.e.*, o ser em potência da criatura, a criatura não sendo ainda o que ela pode ser; 4) E ele pode igualmente significar a corrupção do ente temporal; 5) Além disso, o nada pode significar a consciência de uma decadência, saber de uma queda. Pois a corrupção do ente temporal pode ser natural, no entanto, a consciência que um ser tem, no caso o ser humano criado a imagem de Deus, de sua própria decadência, deve ser tomado como uma especificidade não natural, e sim provocada pela capacidade de *nadificação* da vontade.

A primeira modalidade de oposição de ser e do nada anuncia a retomada de uma problemática central do neoplatonismo, a saber: a problemática da possibilidade, dos limites e da função do conhecer e da linguagem. Ela vai permitir uma distinção central de duas modalidades de discurso: aquele que anuncia o finito (a criatura), daquele que anuncia o infinito, *i.e.*, os princípios que transcendem o ato de conhecer. Com efeito, o critério que torna possível essa primeira distinção entre o ser e o nada é o conhecimento. Esse fator epistemológico faz com que ser ou não-ser, nos nossos discursos, dependam necessariamente da nossa capacidade de aprender uma realidade. Essa distinção é ainda, segundo João Escoto Erígena, racional, pois ela é concebida racionalmente (*Rationaliter*) e ensinada pela razão (*Ratio Suadet*). Ora, na tradição agostiniana, bem conhecida de João Escoto, uma distinção racional designa a natureza do modo humano de exercer o conhecimento, o qual é marcado pelo caráter dividido e parcelado, que é próprio de um caminhar racional se desenvolvendo em meio à multiplicidade, seja ela sensível ou inteligível⁶.

Consequentemente, essa distinção, aparentemente epistemológica, se funda, na realidade, sobre um elemento ontológico: o conhecimento e o discurso lidam com aquilo que no real é múltiplo. Nossa inaptidão ao conhecimento de uma realidade nos ensina, ao mesmo tempo, sobre a constituição ontológica daquilo que é passível de conhecimento, a saber: a unidade múltipla. E nos informa, ao contrário, sobre os elementos, devendo ser eliminados da realidade ontológica que está além das nossas potências cognitivas, nós chamamos “ser” aquilo que é passível de apreensão porque

⁵ Esse número pode se elevar a seis se levarmos em conta a concepção do nada como privação ou ausência mobilizada por João Escoto a fim de evitar todo equívoco quanto à sua concepção de Deus como Nada supraessencial.

⁶ Com efeito, em seu *De Trinitate*, Agostinho estabelece uma distinção entre a razão inferior, que se ocupa das coisas materiais e múltiplas, e a razão superior, que trata das coisas transcendentais. Ver *De Trinitate*, XII, II-IV, Bibliothèque Augustinienne, t. 16, p. 214 e XII, VII, p. 230.

é múltiplo. E “nada” a simplicidade da realidade que está além da nossa capacidade de apreensão, a saber: Deus ou a essência.

Esse primeiro constato é de suma importância, pois ele coloca como condição *sine qua non* de todo discurso sobre Deus, sobre o Princípio, a questão sobre a essência e os limites da linguagem. O ramo negativo da Teologia, que constitui a disciplina mais importante da Sabedoria⁷, pressupõe que nós nos entendamos e tiremos a claro, primeiramente, as leis que governam o regime do *Logos* e, em particular, aqueles que concebem as duas figuras fundadoras que são a afirmação e a negação. A Filosofia deve, conseqüentemente, antes de enunciar alguma coisa, alguma proposição a respeito da natureza do Princípio, definir, *i.e.*, delimitar a natureza, os campos de possibilidades, bem como o estatuto da palavra.

Em suma, segundo João Escoto Erígena, a linguagem é forjada a partir dessa primeira oposição fundadora que nomeia ser, tudo o que é passível de apreensão, e nada, o que a transcende. O conhecimento é a condição para que algo seja dito ou colocado (*tesis*) enquanto ser. Segue-se daí, que não se pode afirmar a entidade de uma coisa a não ser que anteriormente ela seja apreendida. Em outras palavras, segundo essa primeira forma, modalidade de ser e a primeira modalidade de não-ser, nega-se aquilo que não é suscetível de apreensão, a saber: o simples e o infinito. Inversamente, afirma-se o que é suscetível de apreensão, a saber: o múltiplo e o finito. Apreensão essa, através dos esquemas categoriais. (b) Com as quatro últimas modalidades do não-ser, o núcleo do tema do nada se desloca. João Escoto Erígena deixa as questões relativas a Deus e a linguagem a fim de abordar o horizonte da problemática do nada e da sua interação com o ser no interior da estrutura ontológica da criatura finita, a qual é constituída por naturezas diferenciadas dispostas hierarquicamente e expostas ao devir. Essas diferentes figuras do não-ser anunciam uma problemática muito importante para a Filosofia Medieval, a saber: a problemática da estrutura ontológica do finito.

Conseqüentemente, o fato de designarmos as realidades suscetíveis de serem conhecidas como entes, não devem, de maneira alguma, velar o fato, de que as realidades são intimamente investidas por diferentes modalidades negativas que determinam este ser relativo que é a criatura. Assim sendo, os polos antitéticos, ser e nada, são mobilizados por João Escoto Erígena na apreensão da diferença, da potência, da privação e da decadência inerentes à criatura criada. Assim como toda determinação pressupõe a negatividade, da mesma maneira, toda a afirmação referente a um grau na hierarquia das criaturas implica necessariamente a negação e, logo, o não-ser como a sua possibilidade. (c) Enfim, a noção de nada exerce uma função fundamental na sua teoria do mundo como teofania, segundo a qual, toda coisa é *Dei apparitio* ou revelação divina⁸. O nada é, então, concebido como potência

⁷ Cf. *Periphyseon*, II, 599 C.

⁸ Cf. João Escoto Erígena, *Expositiones in Ierarchiam Coelestem*, IV, 2, éd. J. Barbet, Turnholt, Brepols, 1975, p. 72-73. Tradução do autor: Pois, a razão nos prova que toda criatura sensível e inteligível é uma teofania, isto é, uma aparição de Deus. 'Com efeito, o que em si mesmo é invisível, diz o

preexistente a toda determinação espaço-temporal. E o mundo é, ao seu turno, percebido como expressão do ser a partir do nada. *Ex Nihilo*, à partir do nada, deve ser interpretado como *Ex Deo*, a partir de Deus.

Com efeito, se por um lado Deus se manifesta – e nós o vemos dado que o mundo é a sua revelação –, nós não podemos, paradoxalmente, ver o que Ele é (*Quid est*), Ele permanece definitivamente invisível⁹. No entanto, no pensamento do irlandês, a razão desta distância não se dá na ordem puramente epistemológica, nós não vemos o que Deus é, porque Ele não é algo ou coisa¹⁰.

Essas posições de João Escoto Erígena engajam uma consequência de grande amplitude: a problemática do nada não determina mais somente o estatuto do discurso sobre Deus (Impossibilidade de enunciar o princípio tal qual Ele é), nem a problemática do limite da criatura (a criatura é, através da inclusão da diferença daquilo que ela não é, *i.e.*, pela integração no seu ser da alteridade, da possibilidade do devir e da possibilidade de desaparecer), mas tende a trazer um fundamento a tese do neoplatonismo latino que ela introduz e que nós reencontramos no pensamento de Nicolau de Cusa, segundo a qual o mundo é uma manifestação de Deus.

Se o nada, que transcende tudo, não é o espectro de nosso espírito, a razão disso é que a mesma negação que enuncia a sua transcendência, longe de ser associada a uma indeterminação fantasmagórica constitui, ao contrário, a fonte da própria fenomenalidade Deus produz ou se dá na afirmação de todos os entes e de todos os não-entes, de todas as positivities e de todas as negatividades necessárias à revelação, a partir da negação de todos os entes e da negação de todos os não-entes.

Referências

BEIERWALTES W., *Eriugena, Grundzug seines Denkens*. Frankfurt am Main, Klostermann, 1994.

BEIERWALTES W., « Negati affirmatio, Welt als Metaphor, Zur Grundlegung einer mittelalterlichen Ästhetik durch Johannes Scotus Eriugena ». In *Philosophisches Jahrbuch*, vol. 83, 1976, p. 237 – 265.

CARABINE D., « Apophasis and metaphysics in the Periphyseon of John Scottus Eriugena ». In *Philosophical Studies (Ireland)*, 32, 1988 – 1990, p. 63 – 82.

apóstolo, se faz ver como atingido pelo intelecto pela criatura do mundo', isto é, pela constituição do mundo, 'através daquilo que foi feito'."

⁹ Cf. E. Falque, [2002], p. 387-420.

¹⁰ Cf. *Periphyseon*, II, 589 A-B.

- COURTINE J. F., « Les catégories dans le *De divisione Naturae* de Jean Scot Érigène : espace et temps », in *Les catégories de l'Être*, Paris, PUF, 2003, p. 129 – 166.
- FALQUE E., « Jean Scot Érigène. Théophanie comme mode de la phénoménalité ». In *Revue des Sciences Philosophiques et Theologiques*, 86, 2002, p. 387 – 420.
- FOUSSARD J. C., « Non apparentis apparitio : le théophanisme de Jean Scot Érigène ». In *Face de Dieu et théophanies*, Cahiers de l'Université Saint-Jean de Jérusalem, n° 12, Paris, 1986, p. 120 – 148.
- JEAUNEAU E., « Néant divin et théophanie : Érigène disciple de Denys ». In *Diotima, Review of Philosophical Research*, 23, 1995, p. 121 – 127.
- PIEMONTE G. A., « L'expression 'quae sunt et quae non sunt' : Jean Scot et Marius Victorinus ». In *Jean Scot Écrivain*, Actes du IV Colloque international Montréal, G-H. Allard (éd.), Paris, Vrin, 1986, p. 81 – 113.
- ROQUES R., « Théophanie et Nature chez Jean Scot ». In *Annuaire de l'École Pratique de Hautes Études*, 1965 – 1966, p. 191.
- TROUILLARD J., « Érigène et la naissance du sens ». In *Jahrbuch fur Antike un Christentum*, 10, 1983, p. 2677 – 276.
- TROUILLARD J., « La notion de 'théophanie' chez Érigène ». In *Manifestation et révélation*, S. Breton (éd.), Paris, Institut Catholique de Paris, 1976, p. 15 – 39.

João Escoto Erígena, *Periphyseon ou A divisão da natureza*; tradução inédita e notas P. Calixto, a partir dos excertos da edição latina de Edouard Jeauneau, Turnholt, Brepols, 1996.

Tradução

I. Os cinco modos de interpretação do ser e do não-ser [*Periphyseon*, I, 443 A – 446 A]

[443 A] *Nutridor*¹¹: Depois de frequente e escrupulosa reflexão e questionamento, na medida em que minhas capacidades o permitem, concluí que a principal e mais fundamental divisão de todas as coisas que podem ser percebidas pela inteligência ou, então, ultrapassam o seu alcance, se encontra entre as coisas que são e aquelas que não são cujo vocábulo geral chamei pelo termo grego *PHYSIS* que em latim se diz *NATURA*. Você não está de acordo?

Aluno: Pelo contrário, eu aprovo. Eu também, quando tomo esta via de raciocínio, descubro que é exatamente assim.

N.: Logo, como dissemos, natureza é o nome geral de todas as coisas que são e de todas as coisas que não são.

A.: Com certeza. Com efeito, nada pode se apresentar a nossa reflexão e escapar a tal vocábulo.

N.: Uma vez que estamos de acordo de que este é o vocábulo geral, gostaria que você sugerisse os modos de sua divisão pela distinção por espécies através das diferenças específicas; [441B] ou, se preferir, primeiramente eu tentarei dividi-la e você julgará se tal divisão está realmente correta.

A.: Por favor, comece. Com efeito, estou impaciente na expectativa de ouvir de você uma demonstração correta a respeito desta questão.

¹¹ Erígena, no *Periphyseon*, opta por um estilo dialogado. Neste contexto, « *Nutridor* », nutridor, significa o Mestre, « *Alumnus* » o discípulo. As siglas respectivas serão N et A. Como afirma Ed. Jeauneau, Boécio, em sua obra *A Consolação de Filosofia*, chama *Filosofia* pelos nomes de *Nutrix* e *Magistra*, os dois termos sendo, então, equivalentes nesta obra. Na sequência, Boécio é chamado de *Alumnus*, aquele que deve é iluminado por *Filosofia*. Ver Boécio, *A Consolação da Filosofia*, I, prosa 3, linhas 4, 6 et 8 ; II, prosa 4, linha 2. Cf. A introdução de Ed. Jeauneau a sua edição do primeiro livro do *Periphyseon*, Turnholt, Brepols, 1996, XV-XVII.

N.: A natureza, parece-me comportar quatro divisões específicas: a primeira é aquela que cria e não é criada; a segunda é a que é criada e cria; a terceira é a que é criada e não cria; a quarta não cria e nem é criada. Estas quatro se opõem entre elas de maneira binária. Com efeito, a terceira se opõe à primeira enquanto que a quarta se opõe à segunda; porém, a quarta é colocada dentre as coisas impossíveis, cujo ser é não poder ser. Tal divisão lhe parece correta ou não?

A.: Certamente correta. Mas, eu gostaria que você repetisse para que fique mais clara a oposição dentre as formas acima enunciadas.

N.: Se não me engano, você compreendeu a oposição da terceira espécie com relação à primeira. Pois, a primeira cria e não é criada, ela se opõe como seu contrário àquela que é criada e não cria; existe igualmente uma oposição da segunda com relação à quarta, pois a segunda é criada e cria, nisso ela contradiz totalmente a quarta que não cria nem é criada.

A.: Compreendo claramente. Mas, a quarta espécie que foi adicionada por você me deixa muito perplexo. Mas, eu não ousaria hesitar quanto às outras três. Com efeito, a primeira, segundo eu, corresponde à causa de todas as coisas que são e que não são, enquanto que a segunda corresponde às causas primordiais; a terceira corresponde às coisas que se tornam conhecidas na geração através do tempo e do espaço. Assim sendo, parece-me necessário discutir mais sutilmente a respeito de cada uma delas.

N.: Você tem razão. Porém, eu deixo a você julgar a via de raciocínio a ser tomada segundo uma ordem, isto é, qual espécie da natureza devemos discutir em primeiro.

A.: Parece-me correto, antes das outras espécies, falarmos da primeira tudo o que a luz espiritual nos terá possibilitado.

N.: Que seja. Porém, eu estimo que antes é necessário falarmos brevemente da divisão mais elevada e mais fundamental de todas as coisas, dentre aquelas que são e aquelas que não são, como dissemos.

A.: Você tem razão. Não acho oportuno começar nosso raciocínio sobre uma outra base. Pois, não somente ela é a primeira distinção dentre todas as coisas, mas ela parece ser e, de fato é, mais obscura que as outras.

N.: Com efeito, esta distinção primordial que separa todas as coisas, implica em si cinco modos de interpretação.

O primeiro dentre eles parece ser propriamente aquele pelo qual a razão ensina que tudo o que é apreendido pelos sentidos corporais ou pela percepção da inteligência é justamente e de maneira racional chamado ser; mas, aquelas que, pela excelência da natureza delas, escapam não somente aos sentidos, mas também a

todo intelecto e razão, parecem, em verdade, não ser; elas que estão compreendidas apenas em Deus e na matéria, bem como nas razões e essências de todas as coisas que são fundadas por ele. **[443 B]** E isso não é injustificado. Ele é a essência de todas as coisas, ele que unicamente realmente é, como afirma Dionísio Areopagita. Com efeito, 'o ser de tudo é a divindade além do ser'. O teólogo Gregório prova igualmente por inúmeros argumentos que nenhuma substância ou essência de uma criatura visível ou invisível pode ser compreendida pelo intelecto ou pela razão. Com efeito, assim como o próprio Deus, considerado em si mesmo, além de toda criatura, não é compreendido por nenhum intelecto, da mesma maneira, considerado nas profundezas mais secretas das criaturas feitas por ele e nele existindo, ele é incompreensível. Ora, o que em toda criatura é percebido pelos sentidos corporais ou contemplado pelo intelecto nada mais é do que um determinado acidente de cada essência incompreensível, como foi dito, **[443 C]** a qual se torna conhecida não quanto a sua quiddidade, mas quanto a sua existência, através da qualidade, da quantidade, da forma, da matéria, através de uma determinada diferença, através do espaço e do tempo. Com efeito, este modo de divisão das coisas, primeiro e fundamental, se refere às coisas que são ditas ser e não ser. Pois, eu estimo que o outro modo que, de certa maneira, parece ser e que é fundado sobre as privações de substâncias e de acidentes, não deve, de modo algum, ser admitido. Pois, eu não vejo como seria possível admitir no interior das divisões das coisas o que absolutamente não é, nem pode ser, nem transcende o intelecto pela eminência de sua existência, a menos, talvez, que digamos que as ausências ou as privações das coisas que são constituem elas mesmas não absolutamente nada, **[443 D]** mas seriam contidas por uma certa força natural extraordinária das coisas das quais elas são ausências, privações ou oposições, de tal forma que elas de certa maneira são. Passemos, então, ao segundo modo de interpretação das coisas que são e que não são, que nós o observamos nas ordens e diferenças das naturezas criadas. **[444 A]** Este modo, provém da potência intelectual mais elevada, estabelecida à proximidade imediata de Deus, que desce até a extremidade da criatura racional e irracional, isto é, para falar claramente, à partir do anjo mais elevado até a parte mais baixa da alma racional e irracional, eu quero dizer até a vida nutritiva, que faz crescer, a qual constitui a última parte da alma, porque ela nutre e faz crescer os corpos. Aqui, graças a um modo extraordinário de compreensão, cada ordem, a última inclusa, a mais baixa, que é a dos corpos, na qual se termina toda divisão, é chamada ser e não ser. Com efeito, a afirmação da ordem inferior constitui a negação da ordem superior. Igualmente, a negação da inferior constitui a afirmação da ordem superior. Da mesma maneira, a afirmação da superior constitui a negação da inferior, enquanto que a negação da superior constituirá a afirmação da superior. **[444 B]** Com efeito, a afirmação do homem constitui a negação do anjo, enquanto que a negação do homem constitui a afirmação do anjo e vice-versa. Esta mesma regra pode ser observada no interior de todas as essências celestes até que cheguemos à ordem mais elevada de todas. E isso termina com a negação ascendente mais elevada. Com efeito, sua negação não afirma nenhuma criatura que

lhe seja superior. **[444 C]** Embaixo da escala, a última ordem nega ou afirma somente a ordem superior a ela, porque abaixo dela não há nada a tirar ou a colocar, uma vez que ela é precedida por todas as ordens superiores a ela, e que ela não precede nenhuma inferior a ela. Por esta razão, toda ordem da criatura racional e intelectual é chamada ser e não ser. Ela é, com efeito, na medida em que ela é conhecida pelas ordens superiores ou por si mesmo; ao contrário, ela não é na medida em que ela não se deixa apreender pelas ordens inferiores a ela. Quanto ao terceiro modo, ele se revela justamente nas coisas pelas quais a plenitude deste mundo visível se realiza e nas suas causas que o precedem nas profundezas mais secretas da natureza. **[444 D]** Com efeito, tudo o que se conhece dessas mesmas causas através da geração na matéria e na forma, no espaço e no tempo, é chamado ser por um hábito linguístico humano; **[445 A]** enquanto que tudo o que é contido até no seio da própria natureza e não aparece na forma e na matéria¹², no espaço e no tempo nem nos outros acidentes, é chamado não ser por este mesmo hábito linguístico. Os exemplos deste modo são abundantemente manifestos e, sobretudo, na natureza humana. Com efeito, visto que Deus criou simultaneamente todos os homens neste homem primeiro e uno, que ele fez a sua imagem e que ele não os produziu simultaneamente no mundo visível, assim, em tempos e espaços determinados, ele conduz a natureza à essência visível que ele havia estabelecido simultaneamente segundo uma ordem fixa, conhecida por ele mesmo. Aqueles que aparecem ou já apareceram visivelmente no mundo são chamados de ser, enquanto que aqueles que ainda estão escondidos e que, no entanto, são destinados a ser, são chamados não ser. **[445 B]** O raciocínio, que observa a potência das sementes nos animais, nas árvores ou nas plantas, pertencem a este modo. Com efeito, a potência das sementes, no tempo em que ela se repousa nas profundezas da natureza, porque ela não aparece ainda, é chamada não ser; ao contrário, quando ela apareceu nos animais que nascem e crescem ou nas flores ou nos frutos dos bosques e das plantas, ela é chamada verdadeiramente ser.

O quarto modo consiste naquele que, segundo os filósofos, chama verdadeiramente ser unicamente as coisas compreendidas pelo intelecto¹³; ao contrário, as coisas que mudam, que se unificam e se separam em razão da geração, submetidas às distensões ou contrações **[445 C]** da matéria, submetidas igualmente à espacialidade dos lugares e dos movimentos temporais, são chamadas não ser, como é o caso de todos os corpos que podem nascer e se corromper.

¹² A matéria informe no pensamento de João Escoto Erígena não passa de uma ideia, isto é, uma causa primordial dentre as outras, responsável pela materialidade do ser corporal. Mas, de maneira alguma, ela é tida como causa da totalidade da criatura: o nada a partir do qual o mundo foi criado é o próprio Deus. A criação não é pensada a partir do modelo de produção artesanal, mas como revelação ou manifestação do princípio. Logo, « *ex nihilo* » não significa, de forma alguma, criação a partir de uma privação de uma presença, pois de uma privação absoluta nada pode se manifestar. Logo, « *Creatio ex nihilo* » equivale no pensamento de Erígena à « *creatio ex Deo* ». Cf. *Periphyseon* III, 686 D.

¹³ Esta distinção entre o *que é verdadeiramente* (a ideia) e o *que não é verdadeiramente* (o ente sensível composto de matéria e de forma) é retomada do *Timeu* de Platão (52 a). Ela chega até João Escoto através do comentário de Calcidio (Cf. Calcidius, *Commentarius in Timaeum*, 330, 23).

O quinto modo é o aquele que a razão observa unicamente na natureza humana¹⁴ que, quando abandona por causa do pecado a dignidade da imagem divina na qual ela foi propriamente fundada; mereceu perder seu ser e, por isso, é chamada de não ser. Mas, quando a natureza humana, uma vez restaurada pela graça do Filho único de Deus, é reconduzida ao estado original de sua substância, na qual ela foi criada à imagem de Deus, e quando ela começa a viver naquele que foi criado à imagem de Deus, ela começa a ser. É a este modo que parece se reportar as palavras do Apóstolo: “E ele chama o que não é como se fosse”, isto significa que Deus pai, pela fé em seu Filho, chama aqueles que foram corrompidos no primeiro homem e caíram numa certa não existência para que sejam **[445 D]**, como é o caso daqueles que já são renascidos no Cristo, ainda que se possa compreender igualmente esse modo a respeito daqueles que Deus chama todos os dias a partir das profundezas mais secretas da natureza, nos quais eles são considerados como não sendo, para que eles apareçam visivelmente numa forma, numa matéria e em outras características nas quais o que está escondido pode aparecer. **[446 A]** Ainda que um raciocínio mais aguçado possa encontrar outros modos de interpretação do ser e do não ser, eu penso, no entanto, que presentemente nós falamos suficientemente, se você estiver de acordo.

A.: Claramente o suficiente. [...].

II. O nada por excelência [*Periphyseon*, Livro III, 680 c – 683 b]

[680 C] Aluno: Eu lhe peço para explicar o que a Santa Teologia entende significar pelo nome de nada¹⁵.

[680 D] Nutridor: Eu tenho tendência a acreditar que esse nome de nada significa a clareza inefável, incompreensível e inacessível da bondade divina, que é desconhecida de todos os intelectos humanos ou angélicos, pois ela é supraessencial, supranatural e que, pensada em si mesma, ela não é, não era e nem será. Com efeito, ela não é pensada em nenhum dos existentes, porque ela transcende todas as coisas.

¹⁴ Esta figura do ser e do nada se distingue das precedentes. Ela trata da negatividade específica da natureza humana (*in sola humana natura*), isto é, de uma negatividade que a torna singular com relação a todas as criaturas. Com efeito, o ser humano é o único ente a ter uma consciência aguda de que sua existência atual está aquém de suas plenas possibilidades, ele unicamente pode ser invadido pelo sentimento de estar longe da finalidade em vista da qual ele existe, a felicidade. Nesse caso, do ser humano pode-se dizer que ele existe verdadeiramente, unicamente quando de posse do estado beatífico.

¹⁵ O emprego do termo ‘nada’ enquanto nome de Deus não é de origem bíblica. Mas, sua fonte é Dionísio Areopagita que João Escoto Erígena considera como um discípulo do apóstolo Paulo. Além disso, como se constata na sequência do presente excerto, para fundar o caráter escriturário desse nome, João Escoto se apoia numa tradição bíblica de defende a absoluta invisibilidade de Deus lhe atribuindo o nome de trevas. Cf. *Salmos*, 212 e *1 Timóteo*, 6, 16.

[681 A] No entanto, quando nós a contemplamos pelo olhar do espírito, graças à sua condescendência inefável naquilo que é, ela unicamente se encontra ser em todas as coisas e ela somente é, era e será. Então, segue-se que, quando a clareza inefável da bondade divina é concebida como incompreensível, ela é chamada, justamente, nada por excelência. Porém, quando ela começa a aparecer em suas teofanias, diz-se que ela procede, de alguma maneira, do nada em algo e, ela que é considerada justamente como além de toda a essência, é igualmente conhecida, justamente, em toda a essência. Por essa razão, toda criatura visível e invisível pode ser chamada de teofania, isto é, aparição divina, pois todas as ordens das naturezas da mais elevada até a mais baixa (isto é, desde as essências celestes até os últimos corpos deste mundo visível), são tanto mais obscuramente aprendidos quando nós os vimos se aproximar da clareza divina.

[681 B] É por essa razão que a Teologia chama, com frequência, de obscuridade a clareza inefável das potências celestes, e isso não é de se espantar, porque a sabedoria mais elevada, da qual elas se aproximam, é, também, frequentemente, significada pelo termo de trevas. Ouça o salmista: “Sua luz é comparável às trevas”.¹⁶ É como se ele dissesse abertamente que o esplendor da bondade divina é tal que, para aqueles que querem com razão contemplá-la, mas não podem, ela se transforma em trevas. “Ele, somente ele, como diz o apóstolo, possui, com efeito, uma luz inacessível”.¹⁷ No entanto, o esplendor da bondade divina se revela ainda mais manifestamente aos olhos que a contemplam quando a ordem das coisas se estende em direção ao mundo inferior. É por essa razão que as formas e as espécies das coisas sensíveis recebem o nome de teofanias muito reveladoras. Consequentemente,

[681 C] a bondade divina, que nós chamamos nada, porque ela está além de tudo o que é e de tudo aquilo que não é, e não é encontrada em nenhuma essência, desce a partir de si mesma e em si mesma, da negação de todas as essências na afirmação da totalidade absoluta da essência, isto é, do nada a algo, da não-essencialidade na essencialidade, da informidade nas formas e espécies inumeráveis.

Com efeito, a primeira processão da bondade divina nas suas causas primordiais, nas quais ela se cria, é enunciada pela escritura como sendo uma certa matéria informe. Matéria, porque ela é o começo das coisas. Informe, porque ela é muito próxima da sabedoria divina. Ora, a sabedoria divina é chamada de informe, justamente porque ela não se dirige a nenhuma outra forma superior a ela para a sua própria formação; ela é, com efeito, o modelo infinito de todas as formas **[681 D]**; e quando ela procede nas formas variadas das coisas invisível e visíveis, ela dirige o seu olhar em direção de si mesma, isto é, em direção de sua própria formação. Consequentemente, quando a bondade divina é considerada acima de todas as coisas, se diz que ela não é e que ela é absolutamente nada; no entanto, quanto ela é considerada em todas as coisas ela é e diz-se que ela é, porque ela é a essência absoluta de tudo, ela é a sua substância,

¹⁶ *Salmo*, 139, 12.

¹⁷ *1 Timóteo*, 6, 16.

seu gênero, sua espécie, sua quantidade, sua qualidade, ela é a relação entre todas as coisas, sua situação, seus hábitos, seus lugares, seus tempos, seu agir, seu patir e tudo o que pode ser compreendido [682 A] em toda criatura e em torno de toda a criatura pelo intelecto.

E, se examinarmos com atenção as palavras de Santo Dionísio, nós encontramos que é exatamente isso. Seria oportuno introduzir agora algumas passagens, alguns excertos, e nós julgamos necessário lembrar de novo os ensinamentos que nós recebemos dele nas primeiras etapas do nosso diálogo.

“Adiante, diz ele, louvemos o soberano Bem enquanto verdadeiramente ente, enquanto criador da substância de todos os existentes”. O ΩN (é assim que Santo Dionísio chama Deus), em virtude da sua própria potência supraessencial, é a causa substancial do ser na sua totalidade, o Criador daquilo que existe, da subsistência, da substância, da essência, da natureza; ele é o Princípio e a medida das durações, a essencialidade dos tempos, a eternidade dos existentes, o tempo das coisas criadas, Ele é, de alguma maneira, o ser de tudo aquilo que é criador.

[682 B] “Daquele que é, procede a eternidade, a essência, o ΩN , o tempo, o devir, o que é, o que aconteceu, a essencialidade naquilo que existe e todos os tipos de subsistências e substâncias. Com efeito, Deus não é ΩN segundo tal ou tal modo, mas aquele que abraça tudo nele mesmo, de maneira simples e ilimitada. Consequentemente, ele é chamado de rei dos séculos enquanto fundamento de todo ser e de tudo o que existe nele e em volta dele. Ele não era, ele não será, nem se tornou, nem se torna, nem se tornará. Mas, sobretudo, Deus não é um ser em si mesmo, mas o ser das coisas que existem. Não somente as coisas que existem procedem de Deus, mas ele é igualmente o próprio ser das coisas que existem a partir dele.

III. [*Periphyseon*, Livro III, 680 C-684 B]

N. Sed prius de summa ac principali omnium, ut diximus [diuisione] in ea quae sunt et quae non sunt breuiter dicendum existimo.

A. Iure prouideque. Non enim ex alio primordio ratiocinationem inchoari opertere uideo, nec solum quia prima omnium differentia sed quia obscurior caeteris uidetur esse et est.

N. Ipsa itaque primordialialis omnium discretiua differentia quinque suae interpretationis modos inquirat.

Quorum primus uidetur esse ipse per quem ratio suadet omnia quae corporeo sensui uel intelligentiae perceptioni succumbunt uere ac rationabiliter dici esse, ea uero quae per excellentiam suae naturae non solum omnem sensum sed etiam omnem

intellectum rationemque fugiunt iure uideri non esse - quae non nisi in solo deo materiaque, et in omnium rerum quae ab eo condita(e) sunt rationibus atque essentiis recte intelliguntur. Nec immerito; ipse nanque omnium essentia est qui solus uere est, ut ait Dyonisius Ariopagita. 'Esseenim,' inquit, 'omnium est super esse diuinitas.' Gregorius etiam theologus multis rationibus nullam substantiam seu essentiam siue uisibilis siue inuisibilis creaturae intellectu uel ratione comprehendi posse confirmat quid sit. Nam sicut ipse deus in se ipso ultra omnem creaturam nullo intellectu comprehenditur ita etiam in secretissimis creaturae ab eo factae et in eo existentis consideratus incomprehensibilis est. Quicquid autem in omni creatura uel sensu corporeo percipitur seu intellectu consideratur nihil aliud est nisi quoddam accidens incimprehensibili per se ut dictum est unicuique essentiae quae aut per qualitatem aut quantitatem aut formam aut materiam aut differentiam quandam aut locum aut tempus cognoscitur non quid est sed quia est. Iste igitur modus primus ac summus est [diuisionis] eorum quae dicuntur esse et non esse. Quia ille qui uidetur quadam modo esse, qui in priuationibus et substantiarum et accidentium constituitur, nullo modo recipiendus, ut arbitror. Nam quod paenitus non est nec esse potest nec prae eminentia suae existentiae intellectum exsuperat, quomodo in rerum diuisionibus recipi ualeat non uideo [nisi forte quis dixerit rerum quae sunt absentias et priuationes non omnino nihil esse sed earum quarum priuationes seu absentiae seu oppositiones sunt mirabili quadam naturali uirtute contineri ut quodam modo sint.]

Fiat igitur secundus modus essendi et non essendi qui in naturarum creaturarum ordinibus atque differentiis consideratur, qui ab excelsissima et circa deum proxime constituta intellectuali uirtute inchoans usque ad extremitatem rationalis[is] creaturae descendit, hoc est, ut apertius dicamus, a sublimissimo angelo usque ad extremam rationalis[is] animae partem -[nutritiuam dico et auctiuam uitam quae pars generalis animae ultima est quoniam corpus nutrit et auget]-ubi mirabili intelligentiae modo unusquisque ordo, cum ipso deorsum uersus nouissimo [que est corporum et in quo omnis diuisio terminatur], potest dici esse et non esse. Inferioris enim affirmatio superioris est negatio itemque inferioris negatio superioris est affirmatio [eodemque modo superioris affirmatio inferiores est negatio, negatio uero superioris erit affirmatio inferioris]. Affirmatio enim hominis (mortalis adhuc dico) negatio est angeli, negatio uero hominis affirmatio est angeli [et uicissim]. Si enim homo est animal rationale mortale risibile, profecto angelus neque animal rationale est neque mortale neque risibile. Item si angelus est essentialis motus intellectualis circa deum rerumque causas, profecto homo non est essentialis motus intellectualis circa deum et rerum causas. Eademque regula in omnibus caelestibus essentiis usque dum ad aupremum omnium perueniatur ordinem obseruari potest. Ipse uero [in] suprema [sursum] negatione terminatur; eius nanque negatio nullam creaturam superiorem se confirmat. Tres autem ordines sunt quos omotages uocant, quorum primus cherubin seraphin troni, secundus uirtutes potestates dominationes, tertius principatus archangeli angeli. Deorsum uero corporum nouissimus solummodo [superiorem se aut negat aut firmat, quia infra se nil habet quod uel auferat uel constituat], quia ab

omnibus superioribus se praeceditur, nullum uero inferiorem se praecedit. Hac item ratione omnis ordo rationalis et intellectualis creaturae esse dicitur et non esse. Est enim quantum a superioribus uel a se ipso cognoscitur, non est autem quantum ab inferioribus se comprehendi non sinit.

Tertius modus non incongrue inspicitur in his quibus huius mundi uisibilis plenitudo perficitur et in suis causis praecedentibus in secretissimis naturae sinibus. Quicquid enim ipsarum causarum in materia et forma in temporibus et locis per generationem cognoscitur quadam humana consuetudine dicitur esse, quicquid uero adhuc in ipsis naturae sinibus continetur neque in forma uel materia loco uel tempore caeterisque accidentibus apparet eadem praedicta consuetudine dicitur non esse. Huius modi exempla late patent et maxime in humana natura. Cum enim deus omnes homines in illo primo atque uno quem ad imaginem suam decit simul constituerit, sed non simul hunc mundum uisibilem produxit, certis uero temporibus locisque naturam quam simul considerat quadam ut ipse nouit serie ad uisibilem essentiam adlucit, hi qui iam in mundo uisibiliter apparent et apparent dicuntur esse, qui uero adhuc latent futuri tamen sunt dicuntur non esse. Inter primum et tertium hoc distat: primus generaliter in omnibus qui simul et semel in causis et effectibus facta sunt; secundus specialiter in his quae partem adhuc in causis suis latent, partim in effectibus patent, quibus proprie mundus iste contextur. Ad hunc modum pertinet ratio illa quae uirtutem seminum considerat siue in animalibus siue arboribus siue in herbis. Virtus enim seminum eo tempore quo in secretis naturae silet quia nondum apparet dicitur non esse; dum uero in nascentibus crescentibusque animalibus seu floribus fructibusue lignorum et herbarum apparuerit dicitur esse.

Quartus modus est qui secundum philosophos non improbabilitier ea solummodo quae solo comprehenduntur intellectu dicit uere esse; quae uero per generationem materiae distentionibus seu detractionibus locorum quoque spatiis temporumque motibus uariantur colliguntur soluuntur uere dicuntur non esse, ut sunt omnia corpora qua nasci et corrumpi possunt.

Quintus modus est quem in sola humana natura ratio intuetur, quae cum diuinae imaginis dignitatem in qua proprie substetit peccando deseruit merito esse suum perdidit et ideo dicitur non esse; dum uero unigeniti filii dei gratia restaurata ad pristinum suae substantiae statum in qua secundum imaginem dei condita est reducitur, incipit esse et in eo qui secundum imaginem dei conditus est inchoat uiuere. Ad hunc modum uidetur pertinere quod Apostulis dicit: Et uocat ea quae non sunt tanquam quae sunt, hoc est: Eos qui in primo homine perditum sunt et ad quandam non subsistentiam ceciderunt deus pater per fidem [in filium suum] uocat ut sint sicut hi qui iam in Christo renati sunt - quanquam et hoc ita intelligi possit et de his quos cotidie deus ex secretis naturae sinibus in quibus aestimantur non esse uocat ut appareant uisibiliter in forma e materia caeterisque in quibus occulta apparere possunt.

Etsi quid praeter hos modos indagatior ratio inuenire potest, sed praesentialiter, ut arbitror, de his satis dictum est, si tibi aliter non uidetur.

--

N. Ineffabilem et incomprehensibilem diuinae bonitatis inaccessibleemque claritatem omnibus intellectibus siue humanis siue angelicis incognitam-superessentialis est enim et supernaturalis-eo nomine significatam crediderim, quae dum per se ipsam cogitatur neque est neque erat neque erit-in nullo enim intelligitur existentium quia superat omnia-, dum uero per condensationem quandam ineffabilem in ea quae sunt mentis obtutibus inspicitur ipsa sola inuenitur in omnibus esse et est et erat et erit. Dum ergo incomprehensibilis intelligitur per excellentiam nihilum non immerito uocatur, ut uero in suis theophaniis incipiens apparere ueluti ex nihilo in aliquid dicitur procedere, et quae proprie super omnem essentiam existimatur proprie quoque in omni essentia cognoscitur ideoque omnis uisibilis et inuisibilis creatura theophaniam id est diuinae apparitionis, potest appellari. Omnis siquidem ordo naturarum a summo usque deorsum, hoc est ex celestibus essentiis usque ad extrema mundi huius uisibilis corpora, in quantum occultius intelligitur in tantum diuinae claritati appropinquare uidetur.

Proinde a theologia caelestium uirtutum inaccessibleis claritas saepe nominatur tenebrositas. Nec mirum cum et ipsa summa hoc', ut ait ille, 'hoc autem non est' sed omnia est. Proinde ex superessentialitate suae naturae in qua dicitur non esse primum descendens in primordialibus causis a se ipso creatur et fit principium omnis essentiae omnis uitae omnis intelligentiae et omnium quae in primordialibus causis gnostica considerat theoria, deinde ex primordialibus causis quae medietatem quandam inter deum et creaturam obtinent, hoc est inter illam ineffabilem superessentialitatem super omnem intellectum et manifestam substantialiter naturam puris animis conspicuam, descendens in effectibus ipsarum fit et manifeste in theophaniis suis aperitur, deinde per multiplices effectuum formas usque ad extremum totius naturae ordinem quo corpora continentur procedit, ac sic ordinate in omnia proueniens facit omnia et fit omnibus omnia, et in se ipsum redit reuocans in se omnia, et dum in omnibus fit super omnia esse non desinit, ac sic de nihilo facit omnia, de sua uidelicet superessentialitate producit essentias, de superuitalitate uitas, de superintellectualitate intellectus, de negatione omnium quae sunt et quae non sunt affirmationes omnium quae sunt et quae non sunt.

IV. [Periphyseon, Livro III, 680 C-684 B]

sapientia cui appropinquat saepissime tenebrarum uocabulo significetur. Audi Psalmistam: 'Sicut tenebrae eius ita lumen eius', ac si aperte diceret: tantus est diuinae bonitatis splendor ut non immerito uolentibus eum contemplari et non ualentibus uertetur in tenebras. Solus enim, ut ait Apostolus, 'inaccessibilem possidet lucem'.

In quantum uero longius ordo rerum deorsum descendit in tantum contemplantium obtutibus manifestius se aperit, ideoque formae ac species rerum sensibilibus manifestarum theophaniarum nomen accipiunt. Diuina igitur bonitas quae propterea nihilum dicitur quoniam ultra omnia quae sunt et quae non sunt in nulla essentia inuenitur ex negatione omnium essentiarum in affirmationem totius uniuersitatis

essentiae a se ipsa in se ipsam descendit ueluti ex nihilo in aliquid, ex inessentialitate in essentialitatem, ex informitate in formas innumerabiles et species. Prima siquidem ipsius progressio in primordiales causas in quibus fit ueluti informis quaedam materia a scriptura dicitur, materia quidem quia initium est essentiae rerum, informis uero quia informitati diuinae sapientiae proxima est.

Diuina autem sapientia recte dicitur quia ad nullam forma superiorem se ad formationem suam conuertitur. Est enim omnium formarum infinitum exemplar, et dum descendit in diuersas uisibilium et inuisibilium formas ad se ipsam ueluti ad formationem suam respicit. Proinde diuina bonitas super omnia considerata dicitur non esse et omnino nihil esse, in omnibus uero et est et dicitur esse quoniam totius uniuersitatis essentia est et substantia et genus et species et quantitas et qualitas et omnium copula et situs et habitus et locus et tempus et actio et passio et omne quodcumque in omni creatura et circa omnem creaturam a qualicumque intellectu potest intelligi. Et quisquis intentus sancti Dionysii uerba inspexerit haec ita se habere inueniet, ex quibus nunc pauca inserere non incongruum uideatur et quae in prioribus nostrae sermone processibus ex ipso accepimus iterum repetere necessarium iudicamus.

'Age', inquit, 'optimum ut uere et existentium omnium substantificum laudemus. Unus enim ipse Dionysius uocat deum - totius esse secundum uirtutem superessentialem est substituens causa et creator existentis subsistentiae substantiae essentiae naturae, principium.

Referência

Érigène, Jean Scot. Iohannis Scotti Erigenae: Periphyseon (De diuisione naturae). Livro III. Edição: I. P. Sheldon-Williams; Colaboração: Bieler, Ludwig. School of Celtic Studies. Dublin: Dublin Institute for Advanced Studies. 1981. Supl. 1. Printed in Great Britain at the University Press, Oxford by Eric Buckley.

Pedro Calixto (Autor, tradutor)

Doutor pela Universidade de Paris Sorbonne e Universidade de São Paulo.

Pós-doutor pela Universidade de São Paulo.

Ex-professor da Universitas Catholicae Parisiensis – PUC – Paris.

Professor na Universidade Federal de Juiz de Fora.

E-mail: pedro.calixto@ufjf.br

Uellinton Valentim Corsi (redator)

Mestre em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS).

Pesquisador em Metafísica franciscana e scotista na escolástica sob orientação e supervisão do Prof. Dr. Roberto Hofmeister Pich.

E-mail: uellintoncorsi@gmail.com

Referências

- FRONTSI-DUCROUX; J-P VERNANT. *Dans l'oeil du miroir*. Paris: Odile Jacob, 1997
- KOFMAN, S. *Comment s'en sortir?* Paris: Galilée, 1983.
- SEVERO, M. *Formas de ler os nomes do impossível*. In: *Jornal Literário Pernambuco*, nº187, setembro de 2021. Cepe Editora.
- STEPHAN, Cassiana. *Amor pelo avesso: de Afrodite a Medusa. Estética da existência entre antigos e contemporâneos*. Curitiba: Kotter Editorial, 2021.