

NOTAS SOBRE A POSSIBILIDADE DE REFLEXOS AGOSTINIANOS NA CONCEITUAÇÃO DE TEOFANIA EM JOÃO ESCOTO ERÍGENA

*Prof. Dr. Roberto Carlos Pignatari
USP – Universidade de São Paulo*

RESUMO – Embora explicitada em vários momentos ao longo da obra de Erígena, a presença do pensamento agostiniano em suas especulações centrais nem sempre é manifesta e segura. A partir da ontologia relacional trabalhada por Agostinho no *De Trinitate* IX-XII, com base em sua redefinição da categoria aristotélica de relação no livro V desta obra, pretendemos apontar para seus possíveis reflexos na herança patrística operada por Erígena no *Periphyseon* I, iniciando pela polaridade central ser – não-ser, onde toma corpo a noção de ser como expressão perceptível e dizível, e na qual os polos são ditos e inteligidos unicamente de modo relacional recíproco; caminhando pela conceituação de natureza como expressão das coisas que são e, portanto, existem e são cognoscíveis (ao contrário das essências, incognoscíveis); e culminando na cristalização do conceito epicentral de seu pensamento: teofania, pelo qual se vislumbra a realidade natural como expressão divina, em que o Criador se expressa criando (e se manifestando, portanto dando-se a ser conhecido na) a natureza.

Palavras-chave: Ser, Expressão, Relação, Teofania, João Escoto Erígena.

ABSTRACT - Although made explicit on several occasions throughout Erigena's work, the presence of Augustinian thought in his central speculations was not always manifestly secure. From the relational ontology worked by Augustine in *De Trinitate* IX-XII, based on his redefinition of the Aristotelian category of relation in book V of this work, we seek to indicate its possible reflections on the patristic inheritance operated by Erigena in *Periphyseon* I, starting with polarity central being – non-being, where the notion of being is constructed as a perceptible and sayable expression, and in which the poles are said and understood only in a reciprocal relational way; walking through the conceptualization of nature as an expression of things that are and, therefore, exist and are knowable (inversely to essences, unknowable); and culminating in the crystallization of the epicentral concept of his thought: theophany, through which natural reality is glimpsed as divine expression, in which the Creator expresses himself by creating (and manifesting himself, soon being known) nature.

Keywords: Being, Nature, Expression, Relationality, Theophany, John Scotus Eriugena.

Dentre os traços constantes através dos quais o pensamento de João Escoto Erígena costuma ser apresentado, a herança neoplatônica constitui consenso indisputado, mormente pela referência a Dionísio Areopagita (do qual foi tradutor para o latim), mas também pelos escritos de Orígenes, pelos tratados de Boécio e pela patrística oriental, sobretudo Máximo Confessor¹. Não tão clara e indiscutível, porém, embora certamente verificada de modo assertivo, ou ao menos oblíquo, vem a ser sua herança agostiniana, ou a inflexão do pensamento agostiniano verificada nas intuições centrais da filosofia de Erígena. Nestas, as polarizações relativas ao eixo *ser - não ser* mostram-se deste decorrentes e a polarização, em si mesma e enquanto dialética essencial na qual a realidade se manifesta, torna-se ao mesmo tempo método e objeto próprio da reflexão, vertendo a transmutação da categoria de relação, pela qual a natureza, enquanto criação inteligida a partir de sua finitude determinada para com a infinitude criadora determinante, é conceituada como expressão divina e, portanto, relacional por essência². A relação, ou relacionalidade³, pois,

¹ Vide GILSON 1947: 245-246; MORAN 2000: 28-35; TROUILLARD 2014: 8-20; WEINER 2007: 147-175; ARIAS MUÑOZ 1985: 146-151; BRITO MARTINS 2016: 136-137; CARMO SILVA 1973: 263-269. Especificamente com relação a Agostinho, cf. MORAN 1989: 110-115; SILVA 2006: 21-25; WEINER 2007: 166-173, todos reconhecendo a complexidade quanto ao influxo agostiniano.

² “*Essa maneira de interpretar [a natureza] evidencia a intenção original de Erígena de ligar a hierarquia do essente, tradicionalmente neoplatônica, a uma dialética de afirmação e negação, em que afirmar um plano determinado significa negar o outro. [...] Conforme essas diferenciações complexas e originais, ser e não-ser tornam-se categorias correlatas; algo pode ser visto como essente, segundo uma maneira, mas também como não-essente, segundo outra maneira de interpretar. A atribuição do ser é objeto da dialética de afirmação e negação.*” – MORAN 2000: 32-33. Não totalmente sem sentido, os pensadores do idealismo alemão, principalmente Hegel, veem Erígena como antecipando muitas de suas teses e conceitos – cf. MORAN 2000: 42.

³ Utilizamos *relacionalidade* no intuito de acentuar a significação categorial e o caráter substantivo presente no plexo semântico de *relação*, por vezes obscurecidos pela matização verbal que se fez preponderante no uso contemporâneo do termo. Ao dizermos, por exemplo, “*Agostinho evidencia que o amor presente na relação entre as pessoas trinitárias é manifesto à criação pela encarnação do Filho*”, sobrepõe-se a evidente verbalização ao matiz da substantivação, certamente inerente neste contexto, porém não evidenciado pela funcionalidade atual exemplificada (Vide adiante, acerca da reconceituação agostiniana da categoria aristotélica da *relação*). Noutros termos, valendo-nos da distinção port-royaliana retrabalhada pelas análises contemporâneas da linguagem, buscamos uma definição extensional ao utilizarmos *relacionalidade*, posto que a definição funcional/usual do campo intensional de *relação* não mais a alcança. Vale lembrar, por fim, que a conceitografia filosófico-teológica de origem agostiniana registra o uso de várias substantivações por definições extensionais: interioridade, intencionalidade, confessionalidade, etc; bem como notar que a substantivação se faz presente em vários contextos idiomáticos [cf. DORER, D. *Der Trinitätsbegriff bei Augustinus vor dem Hintergrund der Entwicklung des Trinitätsdogmas*, Masterarbeit in Philosophie (Mag.phil.), Universität Wien, 2012, p. 84ss (“*Das Verhältnis von Substantialität und Relationalität*”); CASTEIGT, J. *Connaissance et vérité chez Maître Eckhart*, Paris: Vrin, 2006, p. 259ss (“*La primauté de la corrélativité univoque sur la relationalité analogue*”); CODA, P. *L’altro di Dio: rivelazione e kenosi in Sergej Bulgakov*, Roma: Città Nuova, 1998, p. 89 (“*Nella visione dell’essere concepito come ousia, non è possibile offrire una comprensione più adeguata del mistero della relazionalità ‘trinitaria’ fra le ipostasi. L’unico punto in positivo*

evidencia-se como feição própria do pensamento erigeniano, e pretendemos aqui apontar para a possibilidade de que tal feitura ostente influxo agostiniano em sua origem, a partir da ontologia relacional desenvolvida por Agostinho, entre outros textos, no *De Trinitate*, em que a categoria de essência é ressignificada para verter, sobretudo, a relação própria à essência triúna divina. A par dos possíveis reflexos da reconceituação agostiniana de *ousia*, Erígena irá transpor a adverbialização resultante para o plano cosmológico, ou criacional no âmbito da teologia cristã, alinhando o pano-de-fundo de seu conceito epicentral: *teofania*, no qual concentram-se todas as suas investidas acerca da metafísica neoplatônica, em conformidade tensional com os postulados da fé. Assim, intentamos apresentar, primeiramente, um breve esboço acerca da transmutação agostiniana da categoria de essência no interior da estruturação da ontologia relacional para, em segundo lugar, tentarmos verificar traços de sua presença no *Peryphiseon* I de Erígena e, sobretudo, como o conceito de teofania os recolhe na formulação da correlação essencial como princípio metodológico e postulado central ao mesmo tempo, tanto quanto constituinte da chave interpretativa para a percepção da articulação central do sistema em torno de tal conceito.

Relação e essência no De Trinitate de Agostinho: reconceituação a partir da adverbialização⁴

Ao proceder, no livro V do *De Trinitate*, à verificação da relacionalidade, ou seja, da categoria da relação⁵ através da significação tomada em advérbio, onde o modo de qualidade e ação define o ser divino como essencialmente relacional, Agostinho faz com

che viene acquisito dalla teologia patristica è, secondo Bulgakov, la soluzione avanzata da sant'Agostino"); TEIXEIRA NETO, J. *Nexus: da relacionalidade do princípio à "metafísica do inominável" em Nicolau de Cusa*, Tese doutoral, UFRGN, 2012].

⁴ O desenvolvimento que segue acerca da reconceituação agostiniana foi extraído e adaptado de nossa pesquisa *Analogia triádica e ontologia relacional no De Trinitate de Agostinho de Hipona*, Tese de Doutorado, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas – USP, 2019, p. 119-123.

⁵ Para uma aproximação introdutória acerca da reconceituação agostiniana da categoria de relação, bem como a respeito de sua funcionalidade axial à ontologia trinitária de Agostinho, vide CIPRIANI, N. *La teologia di Sant'Agostino: introduzione generale e riflessione trinitaria*, Roma: Institutum Patristicum Augustinianum, 2015, p. 177-185; OLIVEIRA E SILVA, P. *Ordem e Ser – Ontologia da Relação em Santo Agostinho*, Universidade de Lisboa, 2007: 385-412; GILSON, É. *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*, São Paulo: Paulus/Discurso Editorial, 2007 [1942], p. 413-430; BRACHTENDORF, J. *The Structure of the Human Mind according to Augustine – Self-reflection and Knowledge of God in De Trinitate*, tradução de Aaron Looney, Hamburg: Felix Meiner Verlag GmbH, 2000, p. 56-78 (especificamente 63-74); AYRES, L. *Augustine and the Trinity*, Cambridge University Press, 2010, p. 199-250 (especificamente 211-221); DORER, D. *Der Trinitätsbegriff bei Augustinus vor dem Hintergrund der Entwicklung der Trinitätsdogmas*, Thesis dissertation für Magistra der Philosophie, Universität Wien, 2012, p. 81-86; BOTTARINI, G. *Una teologia per un modello di conoscenza - Il "De Trinitate" di Agostino d'Ipbona*, Tese di Laurea, Università degli Studi di Milano, 2004, p. 19-28.

que este seja compreendido fundamentalmente como ato, *dynamis* em que a Trindade se manifesta como *essentia* entendida na dinâmica do *sendo* e na atualidade do *é*, mais que na imutabilidade do *ser* (a qual se aproximaria, em tese, do matiz de *substantia*), configurando-se como o próprio coração da doutrina trinitária de Agostinho⁶, permitindo que a economia da salvação dela decorrente conheça novas abordagens, bem como possibilitando reavaliações em setores onde, historicamente, pouco foi compreendida ou aceita⁷. Nesta concepção geral, enquanto núcleo central da especulação trinitária, a relacionalidade divina contrasta essencialmente com uma noção de essência voltada a uma espécie de unitarismo, ou ipseidade do ser divino indistinto e impessoal, encerrado em imutabilidade e inacessibilidade. Assim, ao expor, no livro V do *De Trinitate*, o histórico da utilização dos

⁶ “Per difendere il dogma trinitario Agostino elaborò la dottrina delle relazioni divine distinte dalle perfezioni assolute che sono sostanziali e comuni a tutte e tre le persone divine; le relazioni appartengono ad un altro ordine che è quello delle distinzioni e del riconoscimento delle posizioni delle persone divine, esse sono immutabili, appartengono alla sussistenza delle persone. [...] La singolarità delle tre persone divine, conseguenza della condivisione dell'identità sostanziale, e al tempo stesso la loro distinzione in termini di riconoscimento e relazione reciproci consentono di impiegarne gli attributi applicandoli sia secondo la sostanza -- come avviene quando si afferma che il Padre è Dio, il Figlio è Dio, ugualmente lo Spirito Santo è Dio --, sia secondo la relazione secondo cui ad essere grande e buono è il Padre, è il Figlio, è lo Spirito Santo senza con ciò affermare che vi siano tre dei grandi e buoni, in quanto solo Dio è grande e buono in senso assoluto. Così, quando si impiega la parola Padre si indica specificamente la persona del Padre, quando si impiega la parola Dio si intende designare il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo, cioè la Trinità, che è un Dio único. Dio è Trinità, ossia non è triplice; ad Agostino preme che non vi sia alcuna confusione circa gli attributi ed auspica il loro corretto impiego; egli quindi giunge a fixare un principio regolativo in ordine alle modalità con cui si parla di Dio: tutto ciò che viene detto di Dio in senso assoluto va detto con affermazioni distinte di ciascuna persona singola, ossia del Padre, del Figlio, dello Spirito Santo e al tempo stesso viene detto della Trinità, riferendosi ad essa al singolare e non al plurale.” – FINAMORE, R. La riflessione trinitaria in Agostino d'Ippona: l'uomo, imagine di Dio Trinità in VV.AA. *Elaborare l'esperienza di Dio*, Atti del Congegno *La Trinità*, Roma, 26-28 maggio 2009 (grifos nossos).

⁷ Não obstante nossa reserva quanto à “*conformação transcendental da subjetividade*”, a exposição com que Giuseppe Bottarini introduz sua análise da doutrina das relações no *trin.* parece-nos elucidativa e convergente ao nosso intento: “*La riflessione trinitaria [di Agostino] sembra portare [...] ad una correzione della dottrina ontologica neoplatonica, per la quale molteplicità, alterità, divenire, devono essere espulsi dall'Uno assoluto, che è in se e per sé stesso – la prima ipotesi del Parmenide – e riferiti soltanto al derivato – il nous di Plotino – che è relativamente, in altro e per altro. Agostino, pur muovendosi sempre all'interno di quel modello, giunge a coniugare nell'Uno stesso i generi sommi assoluti con quelli derivati, in quanto in se stesso il Principio non può essere soltanto identità sostanziale e immutabilità: ma sempre nel senso del relatiue dicitur, in funzione quindi del pensare umano che deve le proprie possibilità all'inerenza, nella partecipazione, ed espressa nell'analogia, al Principio, che dunque va pensato come misura e ordo nella mens, che ne rappresenta l'imgo, e prima ancora dell'intera conformazione transcendente della soggettività, che ne è uestigium, traccia; inereza entro cui si dà la possibilità di fondare il pensiero stesso di um Principio e la sua dicibilità in termini legittimi. E se la mens rivela all'indagine filosofica una conformazione transcendente dei propri momenti costitutivi tale che ciascuno di essi consista attraverso e in ragione di una relazione con gli altri, allora tale costituzione deve legittimarsi analogamente nel Principio, la cui unità logica deve – per dare un credito al pensiero umano – articolarsi intorno al concetto di relazione, e porsi così come fondamento metodologico di ogni ricerca plausibile che ambisca ad un valore di verità.*” – BOTTARINI, G. *Una teologia per un modelo di conoscenza - Il “De Trinitate” di Agostino d'Ippona*, op.cit., p. 19-20 (grifos nossos).

termos grego e latino para o ser, respectivamente *ousia* e *substantia*, bem como a variante *essentia*, Agostinho conjuga sua preferência por esta última à utilização da noção categorial de relação, terminando por reconceituar a ambas: *essentia* passa a ser entendida como relação, e esta configura o matiz axial à ontologia trinitária trabalhada na terceira parte do *De Trinitate*⁸.

No interior da exposição a respeito, Agostinho demonstra, inicialmente, domínio acerca das definições dos matizes atinentes a cada um dos termos, quando de sua aplicação a Deus⁹:

Ele é, sem dúvida, substância ou, se for melhor esta designação, essência, a que os gregos chamam *ousia*. Na verdade, assim como de *sapere* deriva *sapientia*, e de *scire* deriva *scientia*, assim também de *esse* deriva *essentia*. [...] Mas há outras essências, que se dizem essências ou substâncias, que recebem acidentes por meio dos quais se faz nelas mudança, grande ou de qualquer dimensão que seja; em Deus, porém, não pode ocorrer nada desta natureza. E, por isso, só há uma imutável substância ou essência que é Deus. [...] Se tudo o que se diz de Deus é dito segundo a substância, logo, o que foi dito: *Eu e o Pai somos um só* (Jo 10, 30) foi dito segundo a substância. Ou, se não foi dito segundo a substância, então é dito alguma coisa acerca de Deus não segundo a substância e, por isso, não somos obrigados a entender “ingênito” e “gerado” segundo a substância. [V, ii, 3; iii, 4 – *Paulinas (Portugal)*]

Na sequência Agostinho elucidá-nos, coerentemente ao exposto, mas revelando ressignificação dos conceitos aristotélicos ora em uso, que

Em Deus nada é acidente, porque nele nada é mutável e susceptível de se perder. Mas se nos aprouver chamar acidente também aquilo que, embora não se perca, todavia diminui ou aumenta, tal como é o

⁸ Para além da leitura dissonante, complexa e desafiadora já celebrizada por Jean-Luc MARION em seu *Au lieu de soi* [Paris: P.U.F., 2008, p. 309-414], bem como no igualmente referencial *Note sur l'usage de substantia par saint Augustin et sur son appartenance à l'histoire de la métaphysique* in DE LIBERA, A. (éd.) *Après la métaphysique: Augustin?*, Paris: Vrin, 2013, p. 147-165 [ambos (2008 e 2013) tendo por base as conceituações originárias de seu *Dieu sans l'être*, 3ª. ed., Paris: Quadrige/P.U.F., 2010, mormente p. 110ss], vide os três textos fundamentais no volume organizado por Bermon e O'Daly: LÖSSL, J. *Augustine's Use of Aristotle's Categories in De Trinitate in Light of the History of the Latin Text of the Categories Before Boethius*; KING, P. *The Semantics of Augustine's Trinitarian Analysis in De Trinitate 5-7*; e O'DALY, G. *A Problem in Augustine's Use of the Category of Relation in De Trinitate VII*, in BERMON, E.; e O'DALY, G. (éds.) *Le De Trinitate de Saint Augustin: exegese, logique et noétique*, Paris: Institut d'Études Augustiniennes, 2012, respectivamente p. 99-122, 123-136, e 137-144. Vide ainda: VILLEVIEILLE, L. *La critique augustinienne des Catégories d'Aristote in Revista Filosófica de Coimbra*, Vol. 43 [2013], p. 143-164.

⁹ Vide um sumário a respeito em BLÁZQUEZ, N. *Filosofía de san Agustín*, Madri: B.A.C., 2012, p. 114-128.

caso da vida da alma [...], nada de semelhante sucede em Deus, porque permanece absolutamente imutável. [...] Em Deus [...] nada é dito segundo o acidente, porque nele nada é mutável; todavia, nem tudo o que é dito é dito segundo a substância. Na verdade, é dito segundo a relação, tal como o Pai em relação ao Filho, e o Filho ao Pai, o que não é acidente porque o Pai é sempre Pai e o Filho sempre Filho, e não sempre no sentido de que o Pai não deixa de ser Pai pelo facto de o Filho ter nascido ou de nunca deixar de ser Filho, mas pelo facto de que o Filho nasceu sempre e nunca começou a ser Filho. [...] Mas porque o Pai não é dito Pai senão pelo facto de que tem o Filho, e Filho não é dito Filho senão porque tem o Pai, estas designações não são ditas segundo a substância, porque cada um deles não é dito em relação a si mesmo, mas em relação ao outro, e assim são ditas mutuamente; e também não são ditas segundo o acidente, porque não só o ser dito Pai, mas também o ser dito Filho, lhes é eterno e imutável. [V, iv, 5 – v, 6 – *Paulinas (Portugal)* – grifo nosso]

De modo inequívoco, Agostinho nos faz notar que, quando de sua aplicação à Trindade (pessoas coeternas e iguais na essência divina), o modo accidental da relação passa a ser substancial, redefinindo-se enquanto essência divina própria à tríade, quando da definição mesma de seus termos: com o Espírito Santo, Pai e Filho co-instituem Trindade, e somente são definidos essencialmente como tais (paternidade e filiação), enquanto termos próprios à relação intratrinitária pela qual se definem eternos e de mesma essência¹⁰. Decorre, pois, que a Trindade (relação) é que define a essência divina, na convergência do relativo tornado substancial, junto ao enunciado nominativo pelo qual se conceitua a relação como tríade eterna.

Ante a reconceituação agostiniana ora exposta, depreende-se um aspecto que assumirá, na devida conjugação à teologia dionisiana, valor axial para a formação da

¹⁰ “Augustins Ausführungen zu dem Verhältnis von Substanz und Relation in der Trinität sind logisch in sich geschlossen. Alles was von der Substanz, also vom Wesen Gottes, ausgesagt wird, gilt in Bezug auf ihn selbst (ad se), also entweder von Gott so, wie er ist, oder von einer Person der Trinität so, wie sie Gott ist. Eine ‘ad se’ - Aussage über eine Person muß gleichzeitig von der ganzen Trinität gemacht werden können. Solche Aussagen das Verhältnis zu einer anderen Person mit ausgesagt ist. Von Gott ‘Vater’ zu sagen, ist nur möglich, weil Gott auch Sohn ist, denn ein Vater existiert nicht ohne einen Sohn. ‘Vater’ und ‘Sohn’ werden also gegenseitig voneinander (ad invicem) ausgesagt; allgemeiner ausgesagt gelten solche Ausdrücke in Bezug auf etwas anderes (ad aliquid). Zugleich gelten sie ‘eigentlich’ (propria) oder ‘allein’ (solus) nur von einer Person. Die Personen der Trinität existieren also nur in ihrer Beziehung zueinander, ja, sie konstituieren sich selbst durch diese Beziehungen. Aufgrund der theologischen Voraussetzung müssen nicht nur die Personen, sondern auch ihre gegenseitigen Beziehungen ewig existieren. Darum ist es z.B. notwendig, von der ewigen Zeugung bzw. der ewigen Geburt des Sohnes zu reden.” - LOHMANN, U. S. *Augustins Dogmatische formulierung der Trinitätslehre und die Theologischen Voraussetzungen seines ansatzes zur Erkenntnis der Trinität*, Durham University, 1985 [<http://etheses.dur.ac.uk/7849/>], p. 44 (grifos nossos).

ontologia tecida por Erígena em seu *Periphyseon*, sobretudo nos livros I e II: a natureza - pela qual se deve entender as coisas que são e as que não são - como expressão (em Agostinho, como também em Boaventura no século XIII, compõe vestígios e signos em toda a realidade criada; e *Imago Dei* no ser humano) da essência divina, a qual é manifestada pela criação e pela qual a polaridade fundamental *ser – não ser*, bem como as que dela decorrem, só podem ser ditas em relação aos polos constituintes internos. Tal como não se pode pensar a criação sem que se pense o criador, não se pode falar de essência sem que se fale do acidente, ou seja, a essência criadora se manifesta criando e, portanto, manifesta a si mesma, noutros termos: cria-se a si própria. Este aspecto da polaridade relacional em reciprocidade¹¹, que cremos haurido da ontologia relacional agostiniana, revela-se consubstanciado no conceito de *teofania*, central na cosmologia erigeniana e no qual a substância divina, tal qual na reconceituação do *De Trinitate* V, se predica de modo relacional, ou como expressão de si na expressão criada.

O Periphyseon e os reflexos agostinianos na especulação de Erígena

A polarização relacional, ou correlação essencial, marca o principal escrito de Erígena desde o seu início, através da polaridade axial *ser – não-ser*.

Pois bem, esta diferença fundamental que separa todas as coisas requer cinco modos de interpretação. O primeiro parece ser aquele pelo qual a razão nos persuade de que todas as coisas que caem sob a percepção dos sentidos, corporais ou da inteligência, se diz com verdade e racionalmente que são; e, ao contrário, as que pela excelência de sua natureza escapam à percepção não só de todo o sentido, mas de todo entendimento e razão, parecem com razão que não são, o que não tem reta interpretação senão só em Deus e nas razões e essências de todas as coisas por ele criadas. [...] Porque assim como Deus, por estar em seu ser mesmo, que transcende a toda a criatura, não é compreensível por nenhum entendimento, também é por igual incompreensível quando se considera nos mais secretos recônditos da criatura feita por

¹¹ “A divisão apresentada, ainda que determinada por circunstâncias histórico-filosóficas antecedentes, aparece de um modo originário no pensamento de Eriúgena. Trata-se de reflectir a oposição entre Criador e criatura, dando maior relevo à relação do que aos termos relacionados, permitindo desta maneira que a relação se desdobre em dois sentidos complementares: criador-criatura, que se conjugam a esses dois níveis. Assim, a relação de Ser e seres, de Ser e não-ser, de Criador e criatura, é antes a relação criadora ou criada, detentora de ser ou de não-ser. O carácter relacional e a formalização a que se submete o sentido da divisão da natureza pode dizer-se que realiza de modo implícito aquela doutrina lógica das distinções reais e formais relevantes no pensamento escolástico.” – CARMO SILVA 1973: 270 (grifos nossos).

ele e que nele existe; enquanto que tudo o que de qualquer criatura ou se percebe pelos sentidos corporais, ou é contemplado pelo entendimento, não é mais do que um acidente de sua essência que, temos dito, é por si incompreensível, porém que, ou pela qualidade ou pela quantidade, ou pela forma ou pela matéria, ou por alguma diferença, ou pelo espaço ou pelo tempo, é conhecida não no que é, senão no fato de que é. [Periphyseon I, 443 a - c (De Boni, p. 77-78)]

Erígena inicia clarificando que o primeiro modo de interpretar a natureza repousa na diferenciação de princípio entre as coisas que *são*, por serem percebidas e/ou conhecidas e, portanto, predicadas ou dizíveis; e as que, não sendo perceptíveis, parecem que *não são*. Dentre estas, Erígena elenca, além do próprio Deus, “*as razões e essências de todas as coisas por ele criadas*”. Afigura-se claramente que a diferença entre as coisas percebidas e que são, para com as que não são percebidas e que não são, perfaz-se entre essência e existência: conhecemos tão-somente o ser, vale dizer: o que é, aquilo que existe manifestamente. Note-se, entretanto, a ressalva de Erígena que se revela, em verdade, a diferenciação fundamental de seu pensamento: toda essência, divina ou criada, *em si mesma*, é incognoscível ou incompreensível, sendo, porém, conhecida pelo seu ser, ou seja, pela sua existência manifesta (“*não no que é, mas no fato de que é*”), não em si, mas para fora de si (“*... ou por alguma diferença ...*”). Numa palavra: ser é manifestação na percepção. No eco da tradição eleata e platônica, Erígena faz equivaler o ser ao é, ao compreensível e inteligível/dizível, ao passo que a essência não é, noutros termos: é incompreensível é indizível, embora cognoscível não em sua subsistência, mas em sua existência. Ela não se define ou se presentifica, somente é/existe em suas manifestações/expressões. Ser é expressão, definição que será maximizada e se cristalizará no conceito central de teofania.

A sequência do texto continua a elucidação da dialética *ser – não-ser* através da predicação por relação, na evocação da hierarquização neoplatônica, mas com reflexos do desenvolvimento agostiniano da tríade *esse – uiuere – intellegere* no *De libero arbitrio* II¹²:

¹² Na apresentação e desenvolvimento da tríade *esse-uiuere-intellegere* no *De libero arbitrio* II, iii, 7ss (a qual será novamente exposta como analogia triádica no *De Trinitate* X), clarifica-se que a postulação em conjunto, ou o dar-se em simultaneidade, das três realidades, é que funciona como sustentáculo à propositura de Evódio, ao qualificar inicialmente a tríade, manifestada conjuntamente (*cum tria sint*), como tendo sua excelência precisamente na inteligência (**Augustinus**. *Quid in his tribus tibi uidetur excellere?* – **Evodius**. *Intellegentia*). É unicamente em conjunto, ou seja, a partir de uma totalidade mensurável e internamente equalizada, que se pode falar em

Por um maravilhoso modo de entender as coisas, cada ordem, incluída a que ocupa o grau ínfimo – que é o dos corpos, no qual chega a seu termo toda a divisão – pode-se dizer que é e que não é. Com efeito, a afirmação do inferior é a negação do superior e, do mesmo modo, a negação do inferior é a afirmação do superior e vice-versa. [...] Esta é, pois, outra razão, pela qual toda a ordem racional ou intelectual se diz que é e que não é: é, enquanto é conhecida pelas ordens superiores ou por si mesma; não é, enquanto não se deixa compreender pelas inferiores. [*Periphyseon* I, 444 a - c (De Boni, p. 79)]

Evidencia-se que a dialética da polaridade axial é tecida nos termos das relações componentes de cada ordem das coisas ou da realidade criada, em que inferior e superior, na hierarquia dos seres, só podem ser percebidos e predicados em relação ao modo recíproco, vale dizer: *o ser de cada ordem pode ser dito simultaneamente como é e não-é*, na medida da relacionalidade interna à totalidade hierárquica da natureza¹³. O prosseguimento no livro I agudiza mais e mais tal desenvolvimento, refinando o eixo *ser – não-ser* para a cristalização do conceito de natureza como manifestação da essência divina, o que Erígena tecerá em

manifestação excedente ou ultrapassamento ontológico, vale dizer: *excellere*. Assim, a tríade *ser-viver-inteligir* enseja, em sua própria postulação, a *ascensio mentis* como movimento de captação da densidade ontológica verificada nos diversos níveis de manifestação do ser, consoante a relacionalidade interna com os demais níveis, tomados em *simul*: aquela verdade (ou nível de manifestação) que puder apresentar/mostrar (*hic*) as demais, a estas ultrapassa na medida em que as apresenta efetivamente (manifestamente), expondo-as em seu ser. Precisamente pela radicação no ser é que se pode verificar que tanto o caráter de manifestação evidente, quanto a ultrapassagem ou expansão em conjuntura (excelência – *excellere*), decorrem do esse primordial às três verdades; as quais, por sua vez, somente puderam ser qualificadas como realidades (*sint haec*), precisamente enquanto decorrências do esse fundacional. São realidades (ser insurgente, que surge: *hic, ecce*), ou seja, ostentam ou manifestam, ou ainda: apresentam o ser, tal que se convertem em instâncias ontológicas, ou de ocorrência e manifestação da realidade inteligível. – cf. PIGNATARI, R.C. *A ascensão do conhecimento humano no De libero arbitrio de Agostinho de Hipona*, Dissertação de Mestrado, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas – USP, 2014, p. 106-109.

¹³ Em nossa pesquisa sobre o *De Trinitate IX-XII*, intentamos a tese de que a mutualidade triádica constitui a relacionalidade que insta à ontologia analogada na interioridade humana, na qual a *imago Dei* refletida na atuação racional enseja a intelecção temporal do ser divino, radicada no *simul* verificado no *inuicem* trinitário. Modo rústico, podemos simplificar nosso intento com a seguinte “fórmula” da ontologia relacional agostiniana: reciprocidade + (em) simultaneidade = igualdade ou equalização quanto à essência, na unicidade da atuação divina. Em decorrência, a epistemologia resultante desta formulação haverá de se fundamentar na percepção de sua presença analógica triádica na realidade criada, única via de acesso à realidade divina – cf. *Analogia triádica e ontologia relacional no De Trinitate...*, op.cit., p. 89-122. Verificamos que, em Erígena, igualmente a relacionalidade em reciprocidade perpassa toda a natureza, a qual se perfaz como expressão divina precisamente por manifestar ou expressar a essência divina relacional enquanto relações essenciais entre si, nas quais o ser é dito pela diferença, ou seja, pela negação da afirmação. Esperamos elucidar adiante, quando da explanação sobre a conceituação de teofania.

função da noção de criação, uma vez mais com reflexos velados da herança agostiniana concernente à relação *uere esse – esse criatural*¹⁴.

Teofania: natureza como expressão divina na existência criada

Após duas citações oblíquas e/ou alusivas de Agostinho [*Periphyseon* I, 445 a e 446 a, respectivamente *De Trinitate* III, ix, 16 e *De Genesi ad litteram* I, xv e I, xvii], Erígena culmina o passo expositivo acerca das divisões da natureza no conceito epicentral:

Assim, pois, a Causa de todas as coisas, que segundo o Apóstolo, eleva-se acima de todo intelecto, não permite ser conhecida por nenhuma natureza criada em sua razão própria: “*Que intelecto conhecerá o Senhor*” (Romanos 11,34); e em outro lugar: “*A paz de Cristo que supera todo intelecto*” (Filipenses 4,7). Pois bem: se a Causa de tudo longe está de todos quantos por ela foram criados, sem dúvida alguma as razões de todas as coisas, que nela permanecem eterna e imutavelmente, resultam inteiramente apartadas de tudo aquilo do qual são a razão. Nos intelectos dos anjos, ocorrem certas teofanias (Dionísio, *A hierarquia celeste* IV, 3, 180c) daquelas razões, ou seja, certas aparições divinas compreensíveis para uma natureza intelectual, e não as razões em si, ou seja, não os exemplares principiais. Nesse sentido, se tal não é aceito por alguém, penso que este estaria se afastando da verdade; cremos que Santo Agostinho não cometeu erro algum ao afirmar que tais teofanias podem ser vistas na criatura angélica antes da geração de qualquer ser inferior. [...] Não se dá o nome de Deus unicamente à essência divina, senão também àquele modo pelo qual Deus se mostra a si mesmo, intelectual e racionalmente segundo a capacidade de cada criatura, tal como acontece frequentemente nomeá-lo na Sagrada Escritura. Os gregos denominaram a este modo *theophaneia*, isto é, aparição de Deus. [...] Por conseguinte, é dito corretamente que “é” aquilo que a razão e o intelecto podem compreender; quando, porém, está acima de toda razão e intelecto, igualmente de forma correta se diz que “não é”. [*Periphyseon* I, 446 b – 447 a (Arias Muñoz, p. 51-52 – tradução adaptada do espanhol, com grifos nossos)]

¹⁴ Permitimo-nos, uma vez mais, a remissão à nossa pesquisa sobre o *De Trinitate* IX-XII, em que procuramos demonstrar que a ontologia relacional exposta a partir do livro IX será estruturada de maneira que a convergência entre a *ordo rerum* e a *ordo cognoscendi* tome corpo, a partir da anterioridade intelectual do ser, entre o primado epistemológico do *uere* junto à primordialidade do *esse* – cf. *Analogia triádica e ontologia relacional no De Trinitate...*, op.cit., p. 134-198.

A coerência e o rigor conceitual de Erígena se fazem notar quando define o nome de Deus ao modo recíproco da cristalização de seu conceito central: não somente quando reportado à essência divina, porém igualmente quando referente às suas aparições ou manifestações. Deus é aquele que se manifesta como tal, para intelectos que compreendam que tal manifestação é Deus. Sem rebuscamentos ou justificativas menores para tal equivalência, Erígena culmina sua conceituação na equação Deus = manifestação divina. Como tudo o que se manifesta é, e tudo o que é recebe seu ser da ordem hierárquica superior, decorre que tudo o que é, instância última, é Deus em manifestação e existência, porém não em essência. A sequência posterior e final do Livro I adensa a cristalização do eixo conceitual erigeniano, junto à devida remissão da herança da tradição platônica:

Convimos que pelo movimento da natureza divina não se deve entender outra coisa que não o propósito da vontade divina de fazer as coisas que haverão de ser feitas. Diz-se, portanto, que a natureza divina faz-se em todas as coisas, natureza esta que não é nada mais que a vontade divina. [...] Cria, pois, todas as coisas que tira do nada para que existam, levando-as do não-ser para o ser; porém é criada, porque nada exceto ela, existe essencialmente, já que ela é a essência em todas as coisas porque, assim como não há nada que seja bom por natureza fora dela – pois tudo o que se diz bom o é por participação do único bem, assim tudo o que se diz que existe, não existe em si mesmo, mas por participação da natureza que verdadeiramente existe [*Periphyseon* I, 453 d – 454 a (De Boni, p. 81-82)]

Para além da retomada do *topos* neoplatônico referente à *methexis*, Erígena expõe uma interpretação própria, ousada e instigante é certo, se levarmos em conta a ortodoxia da formulação dogmática da fé relativa ao Deus criador: a essência divina - que neste passo Erígena designa como natureza divina - cria-se ao criar todas as coisas, dado que o ser criado, ou a existência da realidade criada, somente pode ser dito a partir do superior, no caso a natureza criadora, noutros termos: o nada somente vem a ser no ser, a criatura somente existe porque foi criada para existir, ou seja, para ser expressão e, portanto, predicada e dizível; passa a ser pelo ser, o não-é sendo pelo é, em suma: a incognoscível essência cria a existência cognoscível, cria-se a si enquanto se pode conhecê-la na expressão da natureza. Deus se cria expressando a criação da natureza.

Por evidente que as intuições decorrentes da conceituação da natureza como expressão de Deus, e Deus como expressando-se a si mesmo na criação, ensejaram disputas e densas explanações e elucidações ao longo da história do pensamento cristão. Não podendo aqui percorrer o panorama da fortuna do pensamento erigeniano, atentemos tão-somente para alguns estudos próximos. Em sua introdução à filosofia de Erígena, Dermot Moran chama-nos a atenção para a peculiaridade do conceito de natureza nela presente, pelo qual marca significativa diferença em relação à herança neoplatônica, lembrando que o autor intitula seu próprio pensamento de *fisiologia*:

Esse conceito de “fisiologia” é adequado: Erígena utiliza a designação “natureza” para abranger todo o campo cosmológico, já que não leva em consideração apenas a natureza criada, mas também o criador divino. É preciso entender a natureza como algo efetivo no sentido mais amplo possível; mas deve-se entendê-la assim enquanto “totalidade” (*uniuersitas*) de todas as coisas que são e não são, de modo que com isso ela seja mais comedida que “ser” (*esse, ens*). [...] Erígena desenvolveu uma cosmologia autêntica, na qual o princípio máximo, “o Uno imutavelmente idêntico a si mesmo”, gera todas as coisas de maneira intemporal, em uma espécie de automultiplicação [...] Afastando-se do neoplatonismo tradicional, Erígena caracteriza o princípio cósmico primeiro e altíssimo como “natureza”, que, segundo sua definição, encerra as duas coisas: Deus e a criação. [...] Deus não é substância ou essencialidade “em sentido próprio”, nem é descritível com os conceitos de quantidade, qualidade, relação, lugar e tempo. Ele é *superessentialis*, um conceito que, para Erígena, pertence antes à teologia negativa que à afirmativa. Seu “ser” está para além do ser [...] O ato criador é descrito como uma espécie de automanifestação em que o Deus transcendente e oculto cria-se a si mesmo, à medida que ele se manifesta em declarações divinas ou teofanias [...] A autocriação e automanifestação divinas são a expressão da palavra e portanto a criação de todas as outras coisas [...] Deus não pode ser simplesmente equiparado à criatura, a não ser no sentido de que um seja um ponto de vista ou aspecto em relação ao outro, ou do outro. – MORAN 2000: 29-35 (grifos nossos).

Por seu turno, Jean Trouillard, em seus estudos acerca do pensamento erigeniano reunidos em obra póstuma, expõe com fineza e precisão ímpar a conceituação arqui-fundante, pela qual talvez se possa melhor perceber o substrato agostiniano nela refletido:

L'effet est à sa cause ce qu'est la formule au secret de l'esprit. Réciproquement, toute manifestation est création. Car non seulement elle suscite un verbe, mais elle fait accéder l'exprimé lui-même à l'ordre de l'intelligibilité, c'est-à-dire de l'être et de la connaissance. Quicomque exprime crée, mais qui exprime s'exprime, et qui s'exprime se crée lui-même. Poser un effet c'est se faire cause, donc se donner l'être d'une relation. Se donner un verbe, c'est se définir de quelque façon et donc surgir de l'ineffable sans cesser d'être ineffable en deçà de son verbe et en demeurant absolu antérieurement à sa causalité: *Si autem nil aliud est effectus nisi causa facta, sequitur Deum causam in effectibus suis fieri* (Periphyseon III, 687 c).¹⁵

A clareza e a concisão da descrição de Trouillard permitem-nos sobremaneira a percepção do caráter relacional da conceituação de teofania, em que cosmologia e ontologia compõem a fisiologia das relações causais presentes na natureza, por sua vez expressando a própria relação ser como existência – não-ser como essência, em que a dizibilidade e a predicação do ser (vale dizer: de tudo o que é, ou existe) ocorrem pelos efeitos da causa primeira, numa palavra: a palavra ou *logos* é a manifestação de Deus.

Como doutrina central, a automanifestação divina na natureza catalisa as demais conceituações com o fito de articulá-las em correlação sistemática. Assim se pode compreender a simbologia presente na obra de Erígena, na qual a função simbólica, e em sentido amplo a própria linguagem, assume a visibilidade da manifestação entitativa, ou seja, estatui-se ontologicamente enquanto âmbito da realidade manifesta e remissiva à polaridade fundamental *ser – não ser*. Em sentido amplo, pode-se afirmar que, no pensamento erigeniano (retendo a herança dionisiana), o símbolo/linguagem é a expressão, ou linguagem originária, da realidade última, e sua ambiguidade verte, de modo preciso e único, a própria polaridade: não sendo, de per si, a realidade que simboliza, o símbolo igualmente não constitui uma realidade própria, posto que sua função não é ser, mas apontar para o ser. Não é aquilo para o qual aponta ou remete, mas também não é em si mesmo. Em sentido lato, a simbologia e linguagem afiguram-se, no pensamento erigeniano, como a âmbito talvez o mais revelador da influência agostiniana não explicitada, porém real, em sua formação: a natureza, enquanto vestígio, signo e, finalmente, *Imago Dei*, perfaz

¹⁵ TROUILLARD, J. *Érigène et la théophanie créatrice* in ID. *Jean Scot Érigène: études*, Paris: Hermann Éditeurs, 2014, p. 64 (grifos nossos).

e manifesta a essência divina tal que, mostrando-se e compreendendo-se em suas manifestações, permanece, entretanto, recôndita e incognoscível em sua essência¹⁶.

CONCLUSÃO

O conceito de teofania confere a coesão e a trama lógica necessárias ao pensamento limítrofe de Erígena, fazendo com que suas especulações mais complexas ou ousadas, do ponto de vista da ortodoxia da fé, tenham seu sentido quando relacionadas entre si e tornem-se ratificadoras do conceito central. Neste, o vislumbre movente da especulação percebe em *théos* a condição necessária de toda e qualquer expressão, ou seja, toda possibilidade de ser. No sistema de Erígena, ser é expressão, e tal equivalência, ao mesmo tempo que se revela como constituinte da existência e do não-ser, é instituída pela relação de expressividade máxima originária da realidade e do ser, qual seja, a teofania. Deus é teofania, e esta identificação caracteriza o sistema de Erígena em todo o seu alcance e sua originalidade, seu vigor único e seus limites máximos, os quais permanentemente esgarçam os da fé, porém sem rompê-los jamais. Recolhendo a herança neoplatônica em suas várias interpretações cristãs ao longo da história até então, a especulação metafísica erigeniana certamente ecoa a fonte agostiniana, ora explicitamente, ora em reflexos oblíquos ou velados, tal como intentamos apontar nestas linhas. Moran [1989: 110-115] reconhece as dificuldades e ambivalências na assimilação do pensamento agostiniano por parte de Erígena, bem como as dificuldades inerentes à mesma, para o que necessário se faz uma investigação de fôlego, muito além dos limites destas notas que apresentamos, com as quais intentamos apenas a sinalização de possíveis reflexos da ontologia relacional do *De Trinitate* no *Periphyseon*¹⁷, visando apontamentos para estudos posteriores.

¹⁶ Vide PAPARELLA, F. D. Per una teoria del símbolo in Eriugena in VS – Versus, Quaderni di studi semiotici, Vol. 102 [set-dic 2006], Milano: RCS Libri, p. 116-123.

¹⁷ Ainda que não traga o texto agostiniano entre as fontes elencadas no tocante ao pensamento trinitário de Erígena, a análise de Sebastian Weiner ilustra sobremaneira a convergência doutrinária e conceitual entre ambos: “*Was Eriugena zur Trinität sagt, entnimmt er seiner griechischen Premium-Quelle, der Ambigua ad Iohannem des Maximus Confessor. 166 Der Umstand, dass er im Text dennoch Gregor und nicht Maximus als Quelle nennt (I, 622), zeigt einmal mehr, wie sehr er sich via Maximus berechtigt sieht, auf Gregors Aussagen zu verweisen. Was Eriugena hier von Maximus anführt, ist der Gedanke, dass die unterschiedlichen Namen ›Vater‹ und ›Sohn‹ die Wesenseinheit Gottes, das honoousion, nicht unterlaufen, da sie nicht die göttliche essentia oder natura benennen, sondern eine, wie Eriugena es ausdrückt, habitudo. Was ist damit gemeint? Habitudo steht in Eriugenas Übersetzung der Ambigua für das griechische schesis, das eigentlich zunächst ›Anhalten‹ oder ›Hemmung‹*

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

1 – Fontes primárias

AGOSTINHO DE HIPONA. **De Trinitate - Trindade**, edição bilingue latim-português com coordenação da tradução de ARNALDO DO ESPÍRITO SANTO, e ensaio introdutório com notas de José Maria da SILVA ROSA, Lisboa: Paulinas, 2007.

_____. **De Trinitate – La Trinità**, edição bilingue latim-italiano com tradução, notas e aparato crítico de Beatrice CILLERAI, e ensaio introdutório com notas ao texto latino de Giovanni CATAPANO, Milano: Bompiani, 2012 (Primeira edição por Giunti Editore S.p.A: marzo 2019).

_____. **Confissões**, tradução e prefácio de Lorenzo MAMMÌ, São Paulo: Companhia das Letras (Penguin Classics), 2017.

_____. **Tutti I Dialoghi**, edição bilingue latim-italiano dos diálogos do período inicial, com introdução geral, apresentações a cada diálogo, notas e traduções de Giovanni CATAPANO, incluindo traduções de Maria BETTETINI e Giovanni REALE, Milano: Bompiani, 2006.

JOÃO ESCOTO ERÍGENA. **Periphyseon – De Divisione Naturae – División de la naturaleza**, tradução para o espanhol (castelhano) por Francisco José Fortuny, Barcelona: Ediciones Orbis, 1984.

_____. **A Divisão da Natureza – Livro I**, tradução da versão inglesa de Sheldon-Williams (1968) para o português de Luis Alberto De Boni in ID. **Filosofia Medieval: textos**, Porto Alegre: Edipucrs, 2000, p. 76-83.

2 – Fontes de apoio e estudos

ARIAS MUÑOZ, J. Adolfo. El sentido metafísico del *De Divisione Naturae* de J. Escoto Erigena in *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, Vol. V [1985], Madrid: Editora Universidad Complutense, p. 145-171.

BRITO MARTINS, Maria Manuela. **Introdução à Filosofia Patrístico-Medieval**, Porto: Universidade Católica Editora, 2016.

heißt.167 Er weiß um die Abstammung dieses Nomens von schein/echô, und übersetzt es darum, um der Aussage einen Sinn zu geben, mit habitudo. Anders als der Übersetzer in der Patrologia Graeca, der schesis mit relatio übersetzt (PG 91, 1266D), wohl mit einem unpassenden Bezug auf schêma hin, gibt es bei Eriugena den sprachlichen Bezug zum Haben, schein. Echein gibt intransitivisch auch ein ›sich-verhalten‹ an, und auf genau diese Weise ist wohl die habitudo bei Eriugena zu verstehen. Christus verhält sich zum Vater als Sohn, der Vater wiederum zu ihm als Vater. Die Namen der göttlichen Person ›Vater‹ oder ›Sohn‹ sind also dem ›sich-zueinander-verhalten‹ geschuldet und benennen nicht die göttliche Natur.” – WEINER 2007: 110; cf. igualmente p. 166-173.

CARMO SILVA, Carlos Henrique. O pensamento da diferença no “De divisione naturae” de Escoto Eriúgena in *Didaskalia*, Volume III [1973], p. 247-304.

CIPRIANI, Nello. *La teologia di Sant’Agostino: introduzione generale e riflessione trinitaria*, Roma: Institutum Patristicum Augustinianum (Pontificia Universitas Lateranensis), 2015.

DE BONI, Luis. A. *Filosofia Medieval: textos*, Porto Alegre: Edipucrs, 2000.

GILSON, É. *La Philosophie au Moyen Age*, 2^a édition revue et augmentée, Paris, Payot, 1947.

_____. *O Espírito da Filosofia Medieval*, tradução de Eduardo Brandão, São Paulo: Martins Fontes: 2006.

_____. e BOEHNER, Ph. *História da Filosofia Cristã – Desde as origens até Nicolau de Cusa*, tradução de Raimundo Vier, 4^a edição, Petrópolis: Vozes, 1988.

MORAN, Dermot. Johannes Erígena – O neoplatonismo cristão da natureza in KOBUSH, Theo (org.) *Filósofos da Idade Média: uma introdução*, tradução de Paulo Soethe, São Leopoldo: Editora Unisinos, 2000, p. 27-43.

_____. *The philosophy of John Scotus Eriugena: a study of Idealism in the Middle Ages*, Cambridge University Press, 1989.

PAPARELLA, F. D. Per una teoria del símbolo in Eriugena in *VS – Versus*, Quaderni di studi semiotici, Vol. 102 [set-dic 2006], Milano: RCS Libri, p. 113-138.

SILVA, Íris Fátima. *O conceito de participação em João Escoto Eriúgena*, Dissertação de Mestrado, Universidade Federal do Rio Grande do Norte, 2006.

TROUILLARD, Jean. *Jean Scot Érigène: études*, édition et présentation des textes par Frédéric Berland, Paris: Hermann Éditeurs, 2014.

WEINER, Sebastian F. *Eriugenas negative Ontologie*, Amsterdam/Philadelphia: B.R.Grüner, 2007.