

NEOPLATONISMO E MEIO AMBIENTE: A NATUREZA COMO TEOFANIA NO NEOPLATONISMO DE ERÍGENA

NEOPLATONISM AND ENVIRONMENT: NATURE AS THEOPHANIA IN THE ERIUGENA'S NEOPLATONISM

Pedro Calixto¹
Marcus Vinicius Carnivali de Araujo²

“Ide a toda a superfície terrestre e dominai-a”³

RESUMO

A conjectura sobre a relação entre homem e natureza está para além da simples reflexão teórica, ao contrário, trata-se de uma temática intrinsecamente enraizada na prática, afinal, o mundo que nos cerca não é uma mera abstração, mas uma realidade imperiosa de nossa existência. Com isso em mente, o objetivo do presente texto é o de buscar a partir da filosofia neoplatônica medieval de João Escoto Erígena maneiras de refletir sobre essa relação que nos permitam conjecturar sobre nossa condição atual enquanto humanidade diante das questões ambientais de nosso tempo. Demonstrando que, longe de ser um pensamento defasado, ou preso ao seu tempo, a filosofia medieval, como toda boa filosofia, se mostra como atemporal e útil para refletir sobre questões modernas. Partindo dessa premissa de investigação, iremos trabalhar o conceito de teofania apresentado por Erígena em sua filosofia, a partir *Periphyseon*, estabelecendo um mundo sensível que não se faz como simples copia ou reflexo imperfeito da perfeição, mas como manifestação de um princípio divino que se estabelece na criação. Dessa forma, a natureza não deve ser pensada apenas como valor material, mas como valor de manifestação. Não é um objeto que se coloca diante de nós simplesmente para ser usado e descartado, mas para ser apreciado, uma apreciação que inspira a reflexão sobre o divino, sobre aquilo que nos eleva. Nosso objetivo aqui será, portanto, refletir sobre a importância de se inspirar em uma filosofia medieval que se impõem a partir de uma relação com a natureza que se afasta da visão do mundo como um simples objeto a ser explorado e passa a tratá-lo sob uma nova óptica que o considera como objeto a ser contemplado. Que retoma a natureza a partir do seu caráter sacralizado. Dessa forma podemos questionar o caráter predatório do homem moderno sobre a natureza a partir de uma perspectiva medieval que ainda guarda muito a esclarecer.

Palavras-chave: Natureza; Erígena; Neoplatonismo; Teofania; Medieval.

¹ Graduado, Mestre e Doutor pela Universidade de Paris Sorbonne. Pós-Doutoramento pela Universidade de São Paulo sob a orientação de Moacyr Ayres Novaes Filho. Ex-professor da *Universitas Catholicas Parisiensis* - PUC - Paris. Professor na Universidade Federal de Juiz de Fora Pesquisador junto ao CEPAME - Universidade de São Paulo. Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/0104971775700240>. E-mail: pedro.calixto@ufjf.br. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6283-1836>

² Doutorando em Filosofia pela Universidade Federal de Ouro Preto (UFOP) com trabalho realizado com apoio do CNPq, Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico - Brasil. Mestre em Filosofia pela Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF) com bolsa da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de nível Superior - Brasil (CAPES). Graduado em Filosofia Licenciatura pela Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF) e em Bacharelado em Ciências Humanas pela Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF). Email: marcuscarivali@gmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0009-0006-9991-1606>

³ *Bíblia*, Livro do Genesis I, 30.

ABSTRACT

The conjecture about the relationship between man and nature goes beyond simple theoretical reflection. On the contrary, it is a theme intrinsically rooted in practice. After all, the world around us is not a mere abstraction, but an imperative reality of our existence. With this in mind, the objective of this text is to seek, based on the medieval neoplatonic philosophy of John Scotus Eriugena, ways to reflect on this relationship that allow us to conjecture about our current condition as humanity in the face of the environmental issues of our time. Demonstrating that, far from being an outdated thought, or stuck in its time, medieval philosophy, like all good philosophy, shows itself to be timeless and useful for reflecting on modern issues. Starting from this research premise, we will work on the concept of theophany presented by Eriugena in his philosophy, based on Periphyseon, establishing a sensible world that is not made as a simple copy or imperfect reflection of perfection, but as a manifestation of a divine principle that is established in creation. Thus, nature should not be thought of merely as a material value, but as a value of manifestation. It is not an object that is placed before us simply to be used and discarded, but to be appreciated, an appreciation that inspires reflection on the divine, on that which elevates us. Our objective here will therefore be to reflect on the importance of being inspired by a medieval philosophy that imposes itself on a relationship with nature that moves away from the view of the world as a simple object to be explored and begins to treat it from a new perspective that considers it as an object to be contemplated. That takes nature back from its sacralized character. In this way, we can question the predatory character of modern man towards nature from a medieval perspective that still holds much to clarify.

Keywords: Nature; Eriugena; Neoplatonism; Theophany; Medieval.

INTRODUÇÃO

A reflexão sobre a relação da humanidade com a natureza está longe de ser um tema secundário ou desimportante. Pelo contrário, trata-se de um assunto que ultrapassa a simples conjectura puramente abstrata e de um tema que, pode-se dizer sem risco de soar alarmista, ameaça a própria sobrevivência da espécie humana.

Cotidianamente nos deparamos com notícias que alertam sobre o caráter problemático e os riscos da relação do homem com a natureza. Com a ação da humanidade, na era do antropoceno, iniciou-se uma sexta extinção das espécies pela atividade predatória e poluição do ambiente⁴: das espécies existentes somente 1% sobreviveu as demais extinções, com a atual, provocada pelo ser humano, mais de 60% das espécies que sobreviveram sofrem ameaça de extinção. Chegando ao limiar de se tornar uma ameaça a própria preservação do planeta como um todo⁵. Não é impossível que essa relação do homem com o meio ambiente baseada na dominação e na predação seja um equívoco na maneira pela qual o homem vê a Natureza (*Physis*).

4 Cf. WEVER, P. de e DAVID, B. **La biodiversité, de crise en crise**, Albin Michel, 2015; Cf. WEVER, P. de, **Le Beau Livre de la Terre**. Dunod, 2014; WEVER, P. de, **Temps de la Terre, temps de l'Homme**, Albin Michel, 2012; WEVER, P. de, DAVID, B. e NERAUDEAU, D. **Paléobiosphère**. Vuibert, 2010. **The Parisianer, Chroniques du Muséum**. Éditions du Muséum national d'Histoire naturelle, 2021. Ver igualmente <https://www.mnhn.fr/quelles-sont-les-cinq-grandes-de-la-biodiversidade> consultado em 12/12/2023.

5 *Idem*.

Eis, pois, a proposta da presente investigação: refletir sobre uma nova possibilidade de se pensar essa relação do humano com a natureza, a partir de uma filosofia da Idade Média que foi historicamente muitas vezes tratada pelo senso comum como uma fase obsoleta do pensamento humano. Notemos que não se trata aqui de buscar construir uma imagem idealizada do período em questão, em oposição à figura negativa que a modernidade construiu do mesmo, mas sim de demonstrar que existem soluções que podem ser alcançadas para questões modernas consultando o pensamento medieval. Afinal, no aspecto da relação com o meio ambiente, não se pode dizer firmemente que a modernidade constitui unicamente um avanço sobre a temática ambiental. Pelo contrário, a modernidade, com sua relação do homem com a *Physis*, ao matematizar a natureza (*Mathesis universalis*)⁶, deixa de contemplá-la, para dissecá-la, transformando-a em um objeto cuja utilidade se revela como a única finalidade, como ilustra perfeitamente a postura do pensamento de Descartes⁷.

Buscaremos aqui apresentar uma perspectiva filosófica que pode nos ajudar a refletir sobre a visão do ser humano sobre o mundo não no seu valor de uso, mas sim de inspiração (*visio dei*), como um objeto sagrado. Nossa intenção, portanto, será a de apresentar a pertinência do pensamento da Idade Média, particularmente o conceito de teofania elaborado por João Escoto Erígena, influenciado por Dionísio Areopagita, para repensarmos nossa relação com a natureza da qual fazemos parte.

Primeiramente, explanaremos sucintamente como se deu a passagem do conceito de ação humana sobre natureza do platonismo (*technè*) ao neoplatonismo que nos conduz a ultrapassar o conceito de ação humana considerada como produção e imitação, a uma concepção de natureza como revelação ou manifestação do Princípio. Trataremos, na sequência do conceito de *Theo-phania* no pensamento de Escoto Erígena e sua consequência para uma visão respeitosa do meio ambiente. Por fim, analisaremos os fundamentos metafísicos que corroboram o conceito de *Theo-phania* em direção de uma nova visão possível sobre a natureza e suas consequências práticas para o meio ambiente e como a técnica aqui é voltada para uma estética que não visa usufruir do meio ambiente, mas respeitá-lo como sacro.

I - DO PLATONISMO AO NEOPLATONISMO DE ERÍGENA: DA IMITAÇÃO DO PRINCÍPIO A SUA MANIFESTAÇÃO

A pretensa visão negativa da filosofia platônica diante da realidade sensível não é uma questão inédita para o pensamento filosófico. Apesar de Platão não negar a realidade sensível absolutamente, a mesma não é tratada por ele como uma fonte segura de conhecimento verdadeiro. O que se pretende trabalhar nesse tópico não é a postura platônica por si mesma, mas compará-la com a posição de João Escoto Erígena, autor central do presente capítulo.

Dessa maneira queremos demonstrar que a relação com o mundo material não é um tema secundário quando se trata da filosofia neoplatônica medieval, mas sim uma perspectiva importante que traz novas visões e causa pontos de ruptura com o platonismo e que pode nos esclarecer sobre a nossa própria visão sobre o mundo.

6 Cf. Descartes, **Discurso sobre o método**, VI.

7 *Idem*.

Para Platão o mundo se apresenta como uma imitação, uma cópia imperfeita de um modelo ideal. Ainda que, a interpretação do mundo sensível e do mundo inteligível como dois polos apartados tenha sua origem de uma leitura simplista do pensamento platônico, afinal, é famosa a descrição platônica da linha entre o sensível e o inteligível descrita no Livro VI da *República*⁸, ou seja, existe uma ligação entre os dois, vez que uma única linha estabelece a hierarquia de quatro tipos de conhecimento: a) o primeiro, simplesmente por imagem de imagem, é chamado de *eikasia*. Nota-se que imagem aqui tem um sentido pejorativo, na medida em que nos distancia daquilo que realmente é, o *to on* ou *eidos*; b) o segundo nível, *pistis*, crença ou opinião que obtemos pelos sentidos corporais, representa a mera opinião que se pode obter através das sensações. Conhecimento frágil, pois fenomênico, imagem ou imitação daquilo que realmente é; c) a *dianóia* ou conhecimento geométrico-matemático figura num nível superior, pois desprovida de sensibilidade e completamente abstrata. No entanto, para se pensar um triângulo qualquer, deve-se utilizar da faculdade da imaginação. Aqui ainda a imagem é um problema epistemológico, sem contar o caráter axiomático ou hipotético da geometria; d) Enfim, a *noësis* ou pensamento dialético que nos permite a apreensão daquilo que é realmente, enquanto transcende tempo e espaço, permite o conhecimento das ideias ou do ser real.

É possível até mesmo constatar em Platão um caminho que se inicia no sensível e escala para o inteligível, como descrito com elevação de *Éros* ao belo no *Banquete*: primeiro, se conhece o belo sensível e, em seguida, o belo abstrato e, por fim, o belo em si⁹. Entretanto, em ambos os casos, o sensível é um ponto de partida, uma escada que uma vez utilizada, deve ser descartada. O mundo físico ainda é tomado na obra platônica como uma fonte maior de erro do que de esclarecimento que o inteligível.

Dessa forma, o sensível, por mais que não seja absolutamente negado, não pode ser tomado como peça central no seu sistema filosófico. Para Platão, até podemos fazer uso do sensível num primeiro momento, afinal, é a partir das sensações que obtemos nosso primeiro contato com o mundo fenomênico, ou seja, com a imagem ou imitação do real. Logo que avançamos no processo de construção do conhecimento verdadeiro, esses devem ser descartados. O exemplo do belo no *Banquete*, que destacamos acima, também serve para reforçar essa tese. Sócrates demonstra que a ascensão a um nível mais elevado se dá ao se perceber a deficiência do nível inferior¹⁰. Uma vez que nos elevamos em direção do conhecimento das belezas abstratas, tomamos como fugazes as belezas sensíveis.

O que deduzimos dessa breve análise é que para Platão o sensível não dispõe de nenhum valor por si mesmo: ao se avançar por ele não faz sentido querer retornar para louvar a sensibilidade. O sábio que deixa a caverna, não retorna mais para ela, a não ser para buscar libertar seus companheiros. A caverna que fora abandonada, em si mesma, não tem mais valor algum para ele, ainda que seja indispensável para os que nela se encontram, pois sem sensibilidade, considerada como instrumento, não há possibilidade de elevação.

Notemos, no entanto, que essa relação de valor de mera utilidade para com o sensível se reflete na postura problemática de Platão com relação às artes. Uma das passagens mais marcantes sobre esse

8 Uma linha dividida em 4 partes, as duas primeiras correspondentes às imagens (as sombras da caverna) e as duas últimas correspondentes aos inteligíveis. (Cf. **A República**, Livro VI, 509d-510b).

9 Cf. **O Banquete**, 210 a-212 b.

10 Cf. **O Banquete**, 210 a-212 b.

tema se encontra na *República*, onde a crítica platônica diante da pintura se dá justamente por enxergar na arte representativa (*eikasia*) um afastamento ainda maior da realidade, visto que, se o mundo fenomênico sensível já é em si uma cópia falha, uma cópia desta cópia nada mais é do que um grau maior ainda de afastamento do verdadeiro¹¹.

Essa postura diante da arte que tenta representar um fenômeno natural, encontra nos textos de Dionísio e Erígena não uma negação, mas uma fonte de valorização, o que mostra a metamorfose do cosmo considerado como mera imitação, ao cosmo enquanto revelação ou manifestação de Deus.

É justamente essa ruptura que pretendemos destacar no que segue. A retomada platônica no pensamento filosófico medieval não se faz como uma simples consolidação do platonismo, mas sim como um movimento de releitura. No pensamento neoplatônico que abordamos anteriormente¹², o sensível deixa de ser cópia e passa a ser manifestação. Não que a materialidade passe agora a ser posta no mesmo nível que os princípios (agora não mais no plano das ideias platônico, mas na mente de Deus), muito menos que seja elevada acima da divindade. A valorização do mundo está na sutil, porém determinante, mudança de categoria da realidade criada, que deixa de ser cópia e passa a ser manifestação¹³. À primeira vista, pode parecer que se trata apenas de uma questão de nomenclatura, que na prática são posturas semelhantes, afinal, ainda se mantém a noção de uma realidade perfeita (Princípio divino) e uma outra realidade criada a partir dessa (o sensível). Entretanto, trata-se de uma ruptura radical: com a ideia de manifestação, o mundo material não é mais tomado como algo enganoso ou ilusório, mas como revelação, e isso faz toda a diferença com relação a postura que se deve adotar agora diante desse mundo. A natureza sensível passa a ser algo que tem valor em si mesma, algo que não deve ser considerado como mero instrumento, mas sim louvado, pois a natureza sensível é o próprio Princípio divino tomando forma.

Ao contrário de Platão, que seguindo uma postura que será reforçada futuramente em Descartes numa visão do sensível como enganoso, Erígena exalta a sensibilidade como algo digno de ser louvado, a natureza sensível não é um engano ou uma distração, mas algo dotado de virtudes¹⁴. Dionísio, que influenciará Erígena, defende na *Teologia Mística* que sem o auxílio da sensibilidade, concebida como metonímia do sensível ao inteligível. Portanto, não mais como empecilho à elevação, mas como princípio anagógico¹⁵. Temos, portanto, a ruptura definitiva, a natureza sensível é objeto digno de louvor, pois capaz de significar o divino metaforicamente pela metonímia. E é nesse ponto que nosso argumento central do presente capítulo passa a ganhar forma: a natureza criada não é mais um objeto estranho a nós ou algo secundário, uma vez que o próprio Princípio é suscetível de receber nomes oriundos da sensibilidade. A natureza tem valor em si mesma, por isso deve ser apreciada em si mesma, e não somente vista como um simples objeto de uso.

11 Sobre essa questão em Platão vide em **A República**, especialmente os livros II (nas passagens 377 b, 377 d e 378 e sobre a literatura mitológica); III (nas passagens 398 e, 399 d, 400 d e 403 c sobre a música) e X (nas passagens 595 a, 596 b-599 a, 601 c-602 c e 603 a-607 a sobre a poesia)

12 Que se inicia em Plotino, avança em Dionísio e chega até Erígena.

13 Erígena, **Periphyseon**, III, 678C, 1981, p. 160: *Proinde non duo a se ipsis distantia debemus intelligere deum et creaturam sed unum et id ipsum. Nam et creatura in deo est subsistens et deus in creatura mirabili et ineffabili modo creatur se ipsum manifestans [...] .*

14 Cf. **Periphyseon**, VI, 785 A-C..

15 Cf. **A Hierarquia Celeste**, Cap. I, § 3.

Passemos, então, a diferenciar fundamentalmente as posturas do platonismo e do neoplatonismo de Erígena, influenciado por Dionísio: através da sua posição ao tratar o mundo não como cópia, mas como manifestação, como um objeto de teofania, Erígena apresenta-nos um novo paradigma para se pensar a sensibilidade e o Princípio de sua revelação. Um elemento fundamental para compreender esse aspecto se encontra na noção de teofania aplicada à sensibilidade que se apresenta agora como iluminação e não mais como uma caverna da qual nós devemos nos extirpar para contemplar a luz. A divindade, o Princípio, não cria no mundo uma cópia externa a si, mas sim se manifesta nela mesma. O princípio cria ao percorrer o mundo como uma fonte luminosa. Será sobre isso que trataremos adiante.

Nós demonstraremos os fundamentos metafísicos que, segundo Erígena, faz com que a natureza como totalidade seja teofânica, o que significa Deus aparecendo para a única criatura que pode contemplá-lo, a saber o homem, que ao lado do macrocosmo se apresenta como *imago dei*, microcosmo.

II - A TEOFANIA, OU MUNDO COMO *MANIFESTATIO DEI* ANTROPOFÂNICA:

*Nam et causa omnium, quae deus est, ex his quae ab ea condita sunt solummodo cognoscitur esse.*¹⁶

A proposição: ‘a própria causa de todos os existentes, que é Deus, se deixa ser conhecida **somente** a partir dos que por ela foi criada’ soa, à primeira vista, como uma restrição (Deus não pode ser conhecido, senão a partir dos ek-sistentes, dos que dele subsistem). Evidentemente, tudo pode ser visto como uma concessão que preservaria a transcendência absoluta do divino, tão cara a Dionísio, se nos apresenta, porém, como o nascimento de uma tese muito mais atenta à imanência divina na natureza do que à sua transcendência: *ex his quae ab ea condita sunt solummodo cognoscitur esse*. O sensível, transitório, fenomênico, não é somente transição à extase, é *Deus occasionatus*, Deus aparecendo, fonte infinita de manifestação de tudo que ek-siste.

*Ipsum siquidem summum bonum quod Deus est, per seipsum invisible est et **occultum** ; **verumtamen** in participationibus suis, quarum prime et sublimissime sunt celestes essentiae, seipsum ineffabili modo **manifestat**. **Omnis siquidem creatura, sive visibilis sive invisibilis, ratione approbante, theophania, hoc est Dei apparitio, et est et dicitur.***¹⁷

A associação da manifestação divina com a luz solar, ou mais amplamente com um movimento luminoso, chega até Erígena através de Dionísio e de sua leitura de Máximo o Confessor¹⁸, além da passagem bíblica Timóteo 6:16 (que descreve Deus como sendo aquele que habita a luz inacessível) e que

¹⁶ *Periphyseon*, I, 487, B ; édition E. Jeuneau, p. 63.

¹⁷ João Escoto Erígena, *Expositiones in Ierarchiam Coelestem*, IV, 2 ; édition J. Barbet, Turnholt et Brepols, Belgique, 1975, p. 72-73.

¹⁸ No Livro I do *Periphyseon* ele faz uso de uma analogia da ação Divina na criação com a ação da luz solar sobre o mundo trazida por Máximo o Confessor (Cf. *Periphyseon*, I, 450 B).

também é citada por Erígena¹⁹. No Livro I do *Periphyseon* essa analogia da ação Divina na criação com a ação da luz solar sobre o mundo é apresentada de forma límpida por Erígena:

[...] mouetur quidem quasei coniunctionem ingerens inseparabilem amoris et delectionis eorum acceptiuis; mouet autem quasi attrahens per naturam oerum quae in opsum moeuentur desiderium. Et iterum: mouet et mouetur, quasi sitens sitiri et amans amari et deligens deligi'. Nam et lux ista sensibilis quae totum uisibilem mundum implet, dum sit semper immobilis, quamuis uehiculum eius quod solare corpus dicimus per media aetheris spatia circa terram aeterno motu uoluitur, ipsa uero lux ab ipso uehiculo uelut quodam fonte inexhausto manans ita totum mundum radiorum suorum immensurabili diffusionem perfundit ut nullum locum reliquat quo se moueat, manetque semper immobilis.²⁰

Essa relação das teofanias e da luz tem um caráter fundamental na construção da cosmologia erigeniana, pois é por esse processo de irradiação que Deus pode se manifestar no mundo sem se igualar a ele.

O mesmo pode ser encontrado em Dionísio ao afirmar que o Princípio se manifesta no mundo pela ação de sua luz nas Escrituras somente²¹. Porém, Erígena vai além, pois a natureza como um todo é manifestação divina, *Dei apparitio*. Esse processo da constatação divina como manifestação, no fundo implica a centralidade no argumento que fundamenta nossa posição aqui expressa. Nessa postura a natureza não é tratada como um simples objeto de uso, mas como um objeto de contemplação. O mundo e principalmente a beleza expressa nele são caminhos para a contemplação do Divino. A natureza adquire um caráter de sacralidade. Se olha para o mundo não buscando o que se pode tirar dele em termos de uso material, se busca na natureza um olhar contemplativo. Dessa forma, a degradação do ambiente tendo em vista a obtenção de lucro não pode ser tomado como um ato a ser estimulado.

Em sua *Versio super Hierarchiam Caelestem* de Dionísio, João Escoto transforma profundamente o sentido da palavra THEOPHANIA de Dionísio, reservado às Escrituras Sagradas:

Et notandum est quod theophania potest interpretari quasi THEOYPHANIA, hoc est dei apparitio vel dei illuminatio ; omne siquidem quod apparet lucet ; et a verbo PHAINÔ, id est luceo vel appareo, derivatur.²²

A teofania pode ser interpretada, segundo Erígena, como “THEOY-PHANIA”, isto é, Deus ou Iluminação de Deus. Pois, com efeito, afirma ele, tudo o que aparece luz, brilha; e João Escoto faz derivar esse verbo de *phainô*, que em grego significa brilhar ou aparecer.

Evidentemente, não podemos ver Deus como coisa, pois não é coisa, mas fonte de toda quiddidade. No entanto, a criatura pode, de direito, revelar-nos o Criador, pois ela nada mais é que a própria manifestação de Deus: *Deus creatus seu occasionatus*.

19 Cf. *Periphyseon*, I 458 A-458 B.

20 GIOVANNI SCOTO ERIUGENA, Livro I, 520C-520D *Divisione Della Natura*. [ed. bilingue latim/italiano] Milano: Bompiani/RCS Libri S.p.A., 2013, p. 390.

21 Cf. *Dos Nomes Divinos*, Cap. I, § 2, 588C-588D.

22 João Escoto Erígena, *Expositiones super lerarchiam caelestem*, IV, 17 ; Ed. J. Barbet, Turnholt et Brepols, Belgique, 1975, p. 76.

*Ipsum siquidem summum bonum quod Deus est, per seipsum invisible est et **occultum** ; **verumtamen** in participationibus suis, quarum prime et sublimissime sunt celestes essentie, seipsum ineffabili modo **manifestat**. Omnis siquidem creatura, sive visibilis sive invisibilis, ratione approbante, theophania, hoc est Dei apparitio, et **est** et **dicitur**. «Invisibilia enim eius, ait Apostulus, a creatura mundi», hoc est a constitutione mundi, «per ea que facta sunt intellecta conspiciuntur.»²³*

Logo, não basta mais afirmar que em Erígena, em razão de sua reestruturação das categorias no *Periphyseon*, demonstrando a impossibilidade de se atingir o Infinito a partir de uma delas, pois todas, absolutamente, foram talhadas para apreensão do finito, da entidade, devemos necessariamente reconhecer o caráter teofânico da natureza através dessas mesmas categorias.

Decorre dessa tese que não devemos apreender o mundo através de uma visão que vê nele apenas um valor material. Outro aspecto importante a ser levado em consideração por essa reflexão, é que o mundo como manifestação, ou teofania, se transforma em **antropofania**, ou seja, o homem como a centralidade para qual essa manifestação se direciona. Pensando no homem não como algo externo ao cosmo que lhe cerca, mas como condição para que esse mesmo cosmo se lhe apareça.

O mundo, portanto, como divindade manifestando-se, faz com que a natureza receba valor ao não ser mais uma cópia, mas a própria divindade se fazendo forma. A questão agora é pensar o ser humano diante desse mundo. Como destaca Erígena no Livro I do *Periphyseon*, quando Agostinho afirma que os anjos são capazes de contemplar as Razões em Deus, não se trata de uma afirmação de que os anjos contemplam a própria divindade em si mesma. Afinal, para a concepção negativa da natureza do Princípio, é impossível contemplar Deus em si mesmo. O que os anjos contemplam são as teofanias do divino, ou seja, suas manifestações. Entretanto, não é incorreta a afirmação de Agostinho que os anjos contemplam Deus, pois as teofanias divinas não são outra coisa que não a própria divindade manifesta²⁴. Dessa forma contemplar as teofanias é contemplar o Princípio, não em sua essência, mas em sua manifestação²⁵. Essa possibilidade não reside apenas nas capacidades angélicas, mas, sobretudo, existe no próprio ser humano enquanto *Imago Dei*, de maneira até mesmo mais completa²⁶.

Essa questão é fundamental para nossa problemática. Pois este, por ter natureza corpórea unida à intelectual, torna-se a conexão entre o sensível, intelectível e supra intelectível. Sendo dotado de intelecto (como o anjo) e de corporeidade (como os animais) o ser humano é capaz de acessar tanto as teofanias intelectivas quanto as sensíveis, ou seja, tanto as ideias quanto o mundo material, sendo ambas manifestações da divindade. Dessa forma, o homem não é pensado como algo apartado do mundo, como um cogito puro cartesiano, pelo contrário, ele é parte intrínseca desse mundo a partir do momento em que também se torna corpóreo. O ser humano e natureza são elementos distintos, mas em razão de sua faculdade sensível é diferente dos anjos.

23 João Escoto Erígena, *Expositiones in Ierarchiam Coelestem*, IV, 2 ; édition J. Barbet, Turnholt et Brepols, Belgique, 1975, p. 72-73

24 Cf. *Periphyseon*, I, 446 D.

25 Cf. *idem*. 446 C.

26 Cf. *Periphyseon*, II, 531 B.

Huc usque praedict uenerabilis magistri non continuatim sed quibusdam intermissis uerba introduximus incipientis quidem eorum quae facta sunt substantiae diuisionem a summa omnium causa et in homine qui ad imaginem et similitudinem dei factus est uniuersalis substantiae differentias terminantis. Homo siquidem [ut diximus iterumque <saepissime> repetemus] in tanta naturae conditae dignitate creatus est ut nulla creatura siue uisibilis siue intelligibilis sit quae in eo reperiri non possit. Est enim ex duabus conditae naturae uniuersalibus partibus mirabili quadam adunatione compositus, ex sensibili nanque et intelligibili, hoc est ex totius creaturae extremitatibus, coniunctus. Nil quidem inferius est in natura rerum quam corpus et nil superius quam intellectus, teste sancto Augustino in libro De Uera Religione sic dicens: 'Inter mentem nostram qua ipsum intelligimus 'patrem et ueritatem per quam ipsum intelligimus nulla interposita 'creatura est' [quibus uerbis sanctissimi patris datur intelligi humanam naturam etiam post praeuaricationem figuratam suam non penitus perdidisse sed adhuc obtinere].²⁷

O principal ponto que se pretendeu destacar aqui para fundamentar nosso argumento de como a posição neoplatônica de Erígena pode servir de inspiração para se pensar a relação entre homem e natureza, se deu por dois pontos fundamentais: o primeiro, de que a natureza não é simplesmente um objeto secundário ou descartável: sendo mais que parte do mundo criado, ela *conditio sine qua non*, é a divindade manifesta *em, pelo e para* o humano tão somente, e por isso, tem o seu valor fundamentado cosmologicamente e teologicamente; o segundo ponto fundamental, refere-se ao fato de que o homem, sendo também parte dessa natureza criada não pode ser pensado como parte, mas sim como condição das manifestações dos objetos ou coisas. Segue-se, então, que da constituição **teofânica** do mundo como *Dei apparitio*, segue-se uma compreensão da humanidade como **antropofania**. O que o caracteriza a humanidade (superior ao animal e ao anjo) situa-se, justamente, no fato de estar nela a centralidade da criação onde mundo material, ou seja, a natureza criada e o mundo intelectual se fundem. Consequentemente, ele deve buscar nela não um valor de uso ou exploração, mas um valor de inspiração axiológica que o conduz à elevação da dignidade tanto da natureza, quanto do humano que dela tem consciência.

No próximo tópico iremos aprofundar melhor essa relação entre homem e natureza, seu caráter sacro e as consequências dessa concepção para os problemas ambientais que afetam nossa visão de mundo e natureza na contemporaneidade.

III - FUNDAMENTOS FILOSÓFICOS OU METAFÍSICOS DO MUNDO COMO MANIFESTAÇÃO OU REVELAÇÃO DIVINA E SUAS CONSEQUÊNCIAS

Neste capítulo veremos que a obra magna do João Escoto Erígena, primeiro grande sistema filosófico depois do pensamento de Agostinho, por ele mesmo chamada de *Periphyseon Merismós*, literalmente sobre a divisão da natureza, mobiliza um novo conceito de natureza. Com efeito, René Roques afirma, com justeza, que o objeto central do *Periphyseon* e, mais amplamente, de todo o pensamento de João Escoto constitui uma reflexão sobre o conceito de *universitas* (universalidade)²⁸, entendida

²⁷ *Ibidem*, II, 531 B, p. 18.

²⁸ Cf. ROQUES, R. *L'univers dionysien, Structure hiérarchique du monde selon le Pseudo-Denys*, Aubier, Paris, 1954, p. 79-81.

como totalidade e englobando Deus e a criatura e, por outro lado, como tentativa de compreender suas interdependências.

Ora, esta concepção globalizante do real (*universitas* ou *universalitas*) é designada pelo termo grego de “ΦΥΣΙΣ”. “ΦΥΣΙΣ” constitui, primeiramente, no pensamento de João Escoto, um termo genérico de *máxima extensio*, chamado de “*generale vocabulum*”, “*generale nomen*”, implicando, envolvendo, “tudo o que é” e “tudo o que não é”:

*Saepe mihi cogitanti, diligentiusque quantum vires suppetunt inquirenti, rerum omnium, quae vel animo percipi possunt, vel intentionem ejus superant, primam summamque divisionem esse in ea quae sunt, et in ea quae non sunt. horum omnium generale vocabulum occurrit, quod graece “ΦΥΣΙΣ”, latine vero natura vocitatur.*²⁹

Esta definição de natureza enquanto totalidade do real não é sem precedente. Com efeito, em sua obra *Contra Eutychès e Nestorius*, Boécio abordara a noção de natureza como totalidade. No entanto, enquanto totalidade, ela designava unicamente entes e jamais não-entes, porque natureza designa sempre algo que pode ser apreendido pelo intelecto ou pelos sentidos. Ora, o que não é, não é suscetível de se ser apreendido intelectualmente, segundo Boécio. *Natura igitur aut de solis corporibus dici potest aut de solis substantiis, id est corporeis atque incorporeis aut de omnibus rebus quae quocumque modo esse dicuntur.*³⁰ Notemos que Erígena, no excerto citado anteriormente, se opõe francamente a esta definição, uma vez que inclui o não-ser como parte da natureza, limitando, assim, o poder de apreensão do intelecto.

Segundo João Escoto o discurso manifesta o que o produz, a saber, uma dialética do ser e do nada com suas respectivas polissemias: (1) o nada daquilo que, devido a sua excelência excede a sensação, a razão e o intelecto [*per excellentiam suae naturae*]; (2) o nada representado pela carência e pela privação presentes nas coisas finitas [*absentias et privationes*]; (3) o nada da diferença dos graus na natureza criada [*creatarum ordinibus atque differentiis*]; (4) o nada da virtualidade ou potência daquilo que contido na natureza existe potencialmente. [*in ipsis naturae sinibus continetur*]; (5) o nada da matéria enquanto fonte de engendramento e corrupção do ente temporal [*materiae distentionibus, seu detractationibus*]; (6) o nada da decadência da vontade que introduz a perda da semelhança com o Princípio, *imago Dei*, [*peccando deseruit, merito esse suum perdidit*].

Mais adiante, Erígena estabelece uma divisão quadripartita da natureza como criadora e não criada, criadora e criada, criada e não criadora, não criadora e nem criada. Ora, cada uma das quatro divisões da natureza é vista no sistema filosófico erigeniano como uma perspectiva humana sobre a divindade, ou mesmo, poder-se-ia dizer, uma perspectiva da própria divindade sobre si mesma, vez que cada divisão da natureza é uma modalização da própria divindade, o que pode nos levar a considerar seu sistema filosófico como um primeiro panteísmo: a natureza é Deus se manifestando sob vários aspectos à criatura humana.

²⁹ *Periphyseon*, 441 A ; édition E. Jeauneau, *Corpus christianorum* CLXI, Brepols, Turnholt, 1996, p. 3.

³⁰ BOECE, *Contre Eutychès et Nestorius*, I, I-4 (PL 64). Traduction A. Tisserand, *Courts traités de théologie*, Flammarion, p. 64. Cf. F. Bertin, in *Periphyseon*, I, note 1, p. 191

Videtur mihi diuisio naturae per quattuor differentias quattuor species recipere, quarum prima est in eam quae creat et non creatur, secunda in eam quae et creatur et creat, tertia in eam quae creatur et non creat, quarta quae nec creat nec creatur.³¹

Para maior clareza em nossa exposição, faz-se necessário uma explicação desta divisão quatripartita da natureza:

(a) A Natureza que cria e que não é criada remete imediatamente ao Princípio radical de todas as coisas, o qual não é suscetível de apreensão objetiva ou quiditativa. Em outras palavras, ela ultrapassa o poder da racionalidade humana em defini-la, ou conhecê-la em si mesma. O princípio de todas as coisas é incognoscível. De imediato, o pensamento erigeniano nos coloca face ao caráter misterioso e transcendente da Causa de todas as causas. Assim sendo, restringindo nossa capacidade de cognição, ele restringe igualmente nossa capacidade de dominação da natureza, pois a *prima summaque diuisio* (primeira e suma divisão) escapa definitivamente ao domínio humano a tal ponto que Erígena ousa nomeá-la de Nada por excelência;

(b) A segunda divisão da natureza, isto é, desse movimento descendente de manifestação, Erígena concebe como sendo as causas primordiais ou seminais que futuramente serão denominadas de gêneros e espécies usados ainda hoje pela biologia e suas ramificações. No entanto, diferentemente da ciência atual, Erígena se recusa a catalogação ou categorização da biologia atual, para ele a substância ou essência de uma espécie que se nos aparece num determinado tempo e espaço é inatingível³². Notemos que ainda nesta divisão o humano não possui o domínio das causas primordiais, por não possuir delas um conhecimento absoluto, mas tão somente de suas manifestações, às quais se encontram necessariamente delimitadas e definidas pelo espaço e tempo que são para ele categorias *a priori*.

(c) A natureza que é criada e que não cria remete ao mundo sensível, inteiramente concebido como *THEOYPHANIA*, ou seja, como teo-fania ou aparecimento de Deus. É imperativo compreender que ao introduzir essa terceira divisão da natureza como aparecimento ou revelação divina, João Escoto Erígena, invertendo a mística dionisiana da ex-tase, propõe o que poderíamos chamar de ens-tase. O mundo é sacralizado, não se vê como objeto de manipulação, mas como onipresença do divino. Nesse pensamento não se pode realmente estabelecer a distinção entre sagrado e profano. Não há lugar para o profano, não há lugar para profanação. Essa perspectiva, como veremos mais adiante, terá consequências fundamentais quanto à modalidade de contemplação da natureza.

Essa terceira divisão está inteiramente fundada numa revisão dos gêneros supremos que são as categorias de Aristóteles. No primeiro tomo do *Periphyseon*, Escoto faz o que poderíamos chamar de digressão, mas que de digressão nada tem. Com efeito, ele não define a primeira divisão da natureza [que é o nada por excelência] como se poderia esperar. Ele se contenta em reestruturar as categorias de Aristóteles a fim de estabelecer que elas são todas calcadas e como que predestinadas à apreensão das coisas sensíveis, a natureza fenomênica que é *Dei apparitio*.

31 *Periphyseon*, 441 B ; édition E. Jeuneau, *Corpus christianorum* CLXI, Brepols, Turnholti, 1996.

32 *Periphyseon*, I, 463 B-463 C ; éd. E. Jeuneau, p. 33: *Sed, ut ait sanctus pater Augustinus in libris de trinitate, dum ad theologiam (hoc est ad divinae essentiae investigationem) pervenitur, kategoriarum virtus omnino extinguitur. Nam in ipsis naturis a deo conditis motibusque earum categoriae qualiscunque sit potentia praevallet, in ea vero natura quae nec dici nec intelligi potest per omnia in omnibus.*

Notemos que nesta reconfiguração das categorias, por Escoto Erígena, o tempo e o espaço se nos são apresentados como *conditio sine qua non*. A *ousia* ou quiddidade das coisas se nos são inacessíveis. Elas apenas se apresentam como manifestação dessas causas primordiais que elas mesmas provêm do nada por excelência que é a divindade sob a delimitação do tempo e do espaço que constituem gêneros supremos e condição de manifestação sensível;

(4) Enfim, dado que o mundo é *Dei apparitio* ou revelação divina, esta manifestação sensível se esvai imediatamente na quarta divisão da natureza que é Deus enquanto fim de toda fenomenalidade. Assim sendo, tudo procede do nada por excelência que é Deus e tudo se dirige ao nada que é Deus como fim de todas as coisas. O ser humano, *imago Dei*, constitui um intermezzo, um microcosmo no qual Deus se revela.

Uma iluminura feita por um dos copistas da obra *Periphyseon*, provavelmente de Honorius Augustodunensis, em sua obra *Clavis Physicae*, ilustra nitidamente o pan-em-teísmo de Erígena:

33



33 Cf, HONORIUS AUGUSTODUNENSIS. *Clavis Physicae*. Paris, Bibliothèque nationale de France, Ms lat. 6734, fol. 3 v.

CONCLUSÃO

Para finalizar nossa reflexão sobre a relação entre neoplatonismo medieval e natureza como inspiração, trataremos brevemente de uma questão que simboliza bem essa relação: contemplação da natureza e arte que diverge profundamente da concepção contemporânea de técnica.

Contrariamente à técnica contemporânea que considera o mundo como *res extensa* explorável ao infinito, o pensamento de Erígena deu origem à uma *Tekhnè poieitikè* visando a nos elevar e a compreender nosso estatuto e a responsabilidade diante do meio ambiente enquanto microcosmo sacralizado pelo conceito de teofania. Tal técnica se manifesta na estética gótica, ela mesma profundamente inspirada pelo pensamento de João Esgoto Erígena.

Diferentemente da técnica contemporânea, a técnica nesse contexto visa proporcionar os meios para uma contemplação e não a exploração. Trata-se, precisamente, do nascimento da arquitetura gótica na primeira catedral neste estilo: Saint Denis na França. Será a partir das obras de Erígena traduzindo em latim, comentando e interpretando o *Corpus Dionysiacum* (obras de Dionísio Areopagita, c.a. 500 d.C.), que o abade Suger terá sua base de inspiração e fundamento teórico para a reforma de St. Denis consagrada em 1144 e que será considerada o berço do Gótico³⁴. A fundamentação do espaço gótico como esse microcosmo, esse universo comprimido que se espelha no universo criado, utiliza fortemente as ideias de teofania e da metafísica da luz (como fica evidenciado nos vitrais), ideias estas oriundas de Erígena e Dionísio.

O ponto principal, segundo entendemos, é essa relação da contemplação do mundo pela mediação de sua beleza manifesta e utilizá-la como fonte de redirecionamento do olhar para o caráter divino do que se manifesta. Com efeito, o Gótico foi criado para refletir o cosmo. Eis a razão pela qual sua estrutura não se fecha no visível, mas remetendo ao invisível faz com que despertemos em nós um olhar respeitoso sobre o mundo que nos envolve através de sua arquitetura que é toda voltada à penetração da luz por seus vitrais, o que permite o resplandecer do espaço dando vida e cor. Graças a sua fonte neoplatônica, o Gótico é uma fonte de inspiração do olhar estético para um microcosmo que transcende a simples consideração utilitarista do mundo. Pois, a natureza é aqui vista como algo com o qual se aprende e se inspira.

As implicações desse pensamento para conceber nossa relação com a natureza, tanto pela técnica artística quanto pela relação de utilidade dela são muitas, mas o principal ponto é essa abertura para olhar para o mundo como fonte de encantamento, de êxtase pela beleza. Como nos fala Umberto Eco no seu livro *Arte e beleza na estética medieval*:

“Escoto Erígena elaborará uma concepção do cosmo como revelação de Deus e de sua beleza inefável através das belezas ideais e corporais, estendendo-se sobre o encanto de toda a criação...”³⁵

34 Sobre esse processo sugerimos a leitura das anotações de Suger nos *De Rebus in administratione sua gestis e Libellus Alter De Consecratione Ecclesiae Sancti Dionysii*. In: **Abbot Suger: On the abbey church of st. Denis and its art treasures**. [ed. bilíngue latim/inglês] Tradução, edição e notas: Erwin Panofsky. Segunda edição: Gerda Panofsky-Soergel. 2 ed. New Jersey: Princeton University Press [Edição do Kindle], 1979.

35 ECO, U. **Arte e Beleza na Estética Medieval**. Tradução: Mário Sabino Filho. 2 ed. Rio de Janeiro: Globo, 1989, p. 32.

REFERÊNCIAS

BOECE, *Contre Eutychès et Nestorius*, I, I-4 (PL 64).

ECO, Umberto. *Arte e Beleza na Estética Medieval*. Tradução: Mário Sabino Filho. 2 ed. Rio de Janeiro: Globo, 1989.

GIOVANNI SCOTO ERIUGENA. *Divisione Della Natura*. [ed. bilíngue latim/italiano] Milano: Bompiani/RCS Libri S.p.A., 2013.

HONORIUS AUGUSTODUNENSIS. *Clavis Physicae*. Paris, Bibliothèque nationale de France, Ms lat. 6734, fol. 3 v.

IOHANNIS SCOTTI ERIVGENAE. *Periphyseon (De Diuisione Naturae)*. Liber Secvndvs. [ed. bilíngue latim/inglês]. Edited by I. P. Sheldon-Williams. Dublin: Dublin Institute for Advanced Studies, 1983.

IOHANNIS SCOTTI ERIVGENAE. *Periphyseon (De Diuisione Naturae)*. Liber Tertivs.[ed. bilíngue latim/inglês]. Edited by I. P. Sheldon-Williams. Dublin: The Dublin Institute for Advanced Studies, 1981.

IOHANNIS SCOTTI ERIVGENAE. *Periphyseon (De Diuisione Naturae)*. Liber Quartus.

IOHANNIS SCOTTI ERIVGENAE. *Periphyseon*. Édition E. Jeuneau, *Corpus christianorum* CLXI, Brepols, Turnholti, 1996.

PLATÃO. *A República*. Tradução Maria Helena da Rocha Pereira. 5 ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1987.

PLATÃO. *O Banquete*. Tradução, introdução e notas de Anderson de Paula Borges. Petrópolis: Vozes, 2017 (Coleção Vozes de Bolso).

PSEUDO-DIONÍSIO AREOPAGITA. *A Hierarquia Celeste*. 1 ed. Campinas, SP: Ecclesiae, 2019. [ed. bilíngue latim/ingles]. Edited by Edouard A. Jeuneau. English translation by John J. O'Meara. Dublin: The Dublin Institute for Advanced Studies, 1995.

PSEUDO-DIONISIO AREOPAGITA. *Dos Nomes Divinos*. Introdução, tradução e notas: Bento Silva Santos. Prefácio de Marcos Martinho Santos. São Paulo: Attar, 2004.

ROQUES, R. *L'univers dionysien, Structure hiérarchique du monde selon le Pseudo-Denys*. Paris, Aubier, 1954.

SUGER. "De Rebus in administratione sua gestis" e "Libellus Alter De Consecratione Ecclesiae Sancti Dionysii". In: *Abbot Suger: On the abbey church of st. Denis and its art treasures*. [ed. bilíngue latim/inglês] Tradução, edição e notas: Erwin Panofsky. Segunda edição: Gerda Panofsky-Soergel. 2 ed. New Jersey: Princeton University Press [Edição do Kindle], 1979.

TISSERAND, A., *Courts traités de théologie*. Paris, Flammarion, 1992.