

OSCAR FEDERICO BAUCHWITZ
(UFRN - Brasil)

Intelecto e Teofania: o homem como interlocutor do nada

O que é fundamental na doutrina da teofania de João Escoto, o Eriúgena, é a reunião que ela supõe entre Deus e o intelecto humano por meio do mundo em que vive o homem. E, como o mundo se gesta na palavra humana, é nela que Deus se manifesta: Deus aparece fazendo do homem seu meio. O ensinamento desta doutrina não só determina a salvação de cada um dos seres humanos e do resto da criação, senão que também é a abertura para pensar que a busca da verdade mostra ser uma superação do ser humano por meio de sua conversão em Deus, *théosis*. Como indica sua etimologia, *theophania*, por uma parte designa a Deus, que Eriúgena entende traduzir *Theós*, que deriva dos verbos gregos *theoró* e *théo*, e significa «aquele que vê» e «aquele que corre», respectivamente. Deus é o Vidente porque vê todas as coisas em si mesmo, pois fora dele não há nada; por outra parte, corre todas as coisas dando-lhes existência; *phanía*, relaciona-se com *pháos*, luz, e ao verbo grego *pháino*, que Eriúgena traduz por aparecer, ser visível, vir à luz, de onde procedem também *phantasia* ou *phantasma* ou *phantastico*. Portanto, uma teofania é uma aparência ou aparição de Deus¹.

¹ Vd. J. Foussard, «Apparence et apparition. La notion de 'phantasia' chez Jean Scot», in: R. Roques, *Jean Scot et la histoire de la Philosophie*, CNRS, Paris 1977, ff. 337-348. O autor aborda o tema da fantasia, analisando os diversos usos do termo e considera que nele se encontra um conceito fundamental da filosofia de Eriúgena: «Les variations de l'idée de phantasia, loin d'être le signe d'un manque de rigueur, attestent tout au contraire que nous sommes ici dans l'un lieux où l'érigénisme s'elabore», Veja-se também os comentários de E. Jeaneau, na edição do *Commentaire sur l'évangile de Jean*, CERF, Paris 1972, n.º 180: «Sa forme latinisée (phantasia) revient (...) pas moins de 149 fois dans le *Periphyseon*».

O leitor de Eriúgena sabe que por meio dos modos da diferença fundamental entre ser e não ser, aquilo que aparece em tempos e lugares é, enquanto que aquilo que não aparece não é. Como ilustra o exemplo das sementes que, enquanto não frutificam e se mantêm no silêncio de sua virtualidade podem ser entendidas que não são, e quando seus frutos nascem e crescem e se dão à vista, se dizem que são. Fazer aparição, isto é, aparecer, vir a ser e a mostrar-se, subsistindo nas causas e nas razões de cada diferença específica. Agora bem, se o que é vem a ser na palavra, como exige a definição primordial de *physis*, então é no conhecimento da alma humana, aonde o mundo vem a ser. Nela se define, nela tem lugar e chega a aparecer como mundo. Na natureza humana: «confluem todas as coisas que são criadas por Deus, compondo uma harmonia singular de diversas naturezas como de distantes sonidos»².

É próprio da natureza humana dar lugar ao trânsito de toda a criação e fazer que sejam vistas como a obra de Deus. Portanto, em nenhum outro lugar podem dar-se aquelas aparições que não sejam no conhecimento da alma humana. Logo, é para o movimento da alma humana onde deve dirigir-se a busca do sentido teofânico. Como a própria natureza, o homem pode ser visto como manifestação e ocultamento. Se oculta em si mesmo e não é em seu *intimus motus* e vem a manifestar-se e ser, por meio das imagens que produz dentro de si mesmo e que expressa por meio de palavras e diversos outros sinais. Em si mesma, a essência humana, isto é, o intelecto permanece informe e silencioso:

enquanto aparece externo em várias figuras compreensíveis aos sentidos, permanece sempre interno e não abandona o incompreensível estado de sua natureza; e antes que chegue a ser aparente, se move ele mesmo dentro de si mesmo; e portanto, silencia e clama, e enquanto silencia clama e enquanto clama silencia; e o invisível é visto, e enquanto é visto é invisível; e o incircunscrito é circunscrito, e enquanto está circunscrito persevera incircunscrito; e quando quer se incorpora em letras e vozes, e enquanto se incorpora, em si mesmo subsiste incorpóreo³.

² *Periphyseon* II.530D. Seguimos as edições seguintes do *Periphyseon*, I.P. Sheldon-Williams, *Periphyseon, Liber Primus*, (Scriptores Latini Hiberniae, vol. VII) Dublin 1978; *Liber Secundus*, (Scriptores Latini Hiberniae, vol. IX) Dublin 1983; *Liber Tertius*, (Scriptores Latini Hiberniae, vol. XI) Dublin 1981; E. Jeauneau, *Periphyseon*, Scriptores Latini Hiberniae, *Liber Quartus*, (Scriptores Latini Hiberniae, vol. XIII) Dublin 1995; e H.J. Floss, Joannis Scoti *Opera quae supersunt omnia*, Migne, Patrologiae Cursus Completus, vol. CXXII, Paris 1853, reimpr. Turnholt 1967.

³ *Periphyseon*, op. cit. III.633BC.

Mas, o que é que o homem clama e o que silencia? e como pode estar em silêncio quando clama? O clamor do homem gesta mundos, ele é o fazedor, a *officina omnium*, nele todas as coisas aparecem e são. O clamor designa a própria aparição do homem. O homem manifestando-se a si mesmo aparece como clamor. Este é seu modo de aparecer e seu modo de realizar-se como criatura. Todas as coisas ocultas na unidade inefável das causas primordiais, vem a aparecer em e pela palavra humana. No entanto, posto que sua aparição, o seu clamor coincide com a aparição do mundo, o homem se mostra como mundo e, por isso mesmo, como aquilo que não ele não é. Por isso, o silêncio nomeia o que se oculta no homem, sua essência, o *intellectus* ou *mens* ou *animus*, que permanece em si mesmo incompreensível e invisível. Conhecendo como é o mundo o homem conhece o que não é. E nisto não há pena ou castigo, senão que é próprio do ser humano ser *summi boni speculum*, isso constitui sua privilegiada posição em meio da criação. Ser homem é, pois, refletir aquilo do qual ele mesmo é a imagem: Deus⁴. Sua essência, portanto, consiste na infinita mostração daquilo que não é nem ele mesmo, nem é a natureza divina em si mesma, senão a manifestação de todas as coisas que nela participam. Clamando o homem se encaminha para o silêncio da unidade inefável, a sapiência do não saber que dá acesso a Deus e a si mesmo. Infinita e paradoxal vocação a do homem: por meio de sua palavra dar voz ao silêncio, ou melhor, estar já a caminho do silêncio.

O que é paradoxal no silêncio que clama e o clamor do silêncio é o modo pelo qual Deus mesmo se manifesta em sua criação. Ele é princípio, meio e fim, porque todas as coisas participam do fluxo da divina bondade. Deste modo, todas as coisas que se dizem ser são suas teofanias pois nela mesma subsistem verdadeiramente⁵. Portanto, conclui, o Mestre:

Tudo o que é entendido e sentido não é nada mais que a aparição do não aparente, manifestação do oculto, afirmação da negação, compreensão do incompreensível, clamor do inefável, acesso do inacessível, sentido do ininteligível, o corpo do sem corpo, a essência do superessencial, a forma do sem forma, a medida do imensurável, o número do inumerável, o peso do que não tem peso, a materialização do espiritual, a visibilidade do invisível, o lugar do que não tem lugar, o tempo do que não tem tempo, a definição do infinito, a circunscrição do incircunscrito e todas as outras coisas que são consideradas e

⁴ Ibid. IV.790C.

⁵ Ibid. III.633A.

percebidas unicamente pelo intelecto e não podem ser retidas nos recessos da memória e que escapam à mirada da mente⁶.

Ao movimento da alma cabe fazer que esta imagem acabe por mostrar aquilo do qual ela é imagem, fazer ver o que não se mostra na imagem, de conduzir a imagem do sensível para aquilo que ela reflete. Trata-se reconduzir as cópias a seus protótipos, dotando de sentido o que de outra forma é uma confusão de imagens desprovidas de sentido. Com isso, o homem determina um mundo próprio, *tercius mundus*, escreve Eriúgena na *Homilia ao Prólogo do Evangelho de João*, e é nele onde as aparições divinas devem ocorrer, pois aí se reúne o que é sensível, e habita a multiplicidade das diferenças, com o que é invisível e espiritual, e deles forma em si mesmo um conhecimento: do inferior a alma recebe as imagens das coisas sensíveis, *phantasíai*, do superior, das causas primordiais, implanta dentro de si mesma as cognições que são comumente chamadas pelos Gregos *theopháneiai* e pelos Latinos *divinae apparitiones*⁷.

A definição erigeniana de uma teofania confirma o paradoxo que ela supõe, pois uma teofania se entende tanto da criatura quanto do Criador, um movimento descendente em direção à natureza humana e uma exaltação ascendente até a Palavra, isto é a *théosis*, a deificação da criatura. Este movimento de descenso e ascenso da Palavra divina e da natureza humana respectivamente, expressa o modo do encontro entre Deus e homem. O fundamental nesse encontro é a sua virtualidade, que seja possível, que possa acontecer: a capacidade humana de ver em si mesmo a Deus e ser parte da inefável unidade. Por isso, quando se nomeia Deus, se pode entender também, a forma que Deus assume no intelecto humano, segundo a capacidade de cada um⁸.

Põe-se de manifesto que a teofania depende da atividade intelectual e racional da criatura, por tanto se entende que é no homem - ou no anjo - onde a teofania ocorre. Agora bem, Eriúgena diz segundo a *capacitas* de cada um, quer dizer, todos os homens estão aptos e foram criados para a contemplação de Deus; se há diferenças entre uma teofania e outra, não se originam na natureza humana, como se uns fossem mais capazes do que outros de alcançar essa contemplação, senão

⁶ Ibid. III.633B.

⁷ Ibid. II.576D-577A.

⁸ Ibid. I.446D.

porque a *inexhausta diffusio* da bondade divina desde o nada, só pode ser percebida a partir daquelas imagens que a alma de cada homem forma em si mesmo. A diversidade das teofanias é também a afirmação da plena liberdade do homem em sua procura de verdade: «as naturezas intelectuais e racionais não contemplarão a verdade da mesma maneira, senão segundo o nível de contemplação proporcionado e definido em cada um de acordo com sua apropriada proporção»⁹. Um movimento de perpétua procura:

sempre procura, e por um admirável modo descobre, o que procura, e não descobre, porque não pode descobrir. Descobre pelas teofanias, não descobre pela contemplação da natureza divina mesma. Teofanias, quer dizer, as espécies visíveis e invisíveis, das quais, por sua ordem e beleza, se conhece que Deus existe, e descobre não o que é, senão unicamente que é, pois a própria natureza de Deus nem se diz nem se entende: pois a luz inacessível supera a todo intelecto¹⁰.

É a partir das diferenças que a natureza manifesta, como a procura da verdade pode ser recompensada com teofanias. Portanto, para poder encontrá-las, é necessário estar já em seu caminho. Uma metáfora narra com fortuna o encontro entre Deus e o homem:

Assim como o ar iluminado pelo sol não parece ser outra coisa que luz, não porque perca sua natureza senão porque de tal modo prevalece a luz nele, que ele mesmo é tomado por luz, assim a natureza humana unida a Deus, em tudo se diz que é Deus, não porque deixe de ser natureza, senão porque de tal modo recebe participação da divindade que nela só parece estar Deus¹¹.

A imagem do ar iluminado, que é ar e aparece como luz vem a ilustrar a plenitude e realização do ser humano. Por meio da teofania o homem se une a Deus e aparece como Ele, não porque perca parte de sua natureza, senão porque ele mesmo se descobre de tal modo na verdade, que sua palavra, sua manifestação, já não mostra nada que não seja Deus. Assim mesmo, como a luz não é percebida senão por meio do ar, a inefável unidade da natureza divina não se manifesta senão por meio da palavra humana, o lugar natural para sua aparição. Mas, na medida em que o homem mostra a natureza divina como verdade, ele mesmo é de tal modo

⁹ Ibid. V.905B.

¹⁰ Ibid. V.919C.

¹¹ Ibid. I.450A.

formado por ela que já não é mais o homem quem se mostra senão unicamente Deus. Fazendo de sua palavra o âmbito para tal aparição, o homem se mostra como Deus, e essa é sua verdadeira vocação, sua palavra dá luz e descobre o que não pode mostrar-se – porque não é nada para se mostrar – sua palavra mostra Deus.

Se bem a teofania designa um dom divino, pelo qual a infinitude divina permite ser contemplada por meio do que é finito e criado, também é certo que a natureza humana está capacitada, e pensada de uma tal maneira, que o descenso do que é infinito também pode ser visto como um ascenso da finitude humana e, portanto, como a superação de si mesmo. Sem a possibilidade de ver a Deus, de fazer que Deus se manifeste em sua palavra, a laboriosa tarefa humana nunca poderia alcançar a plenitude. E nisto não há nenhum otimismo por parte de Eriúgena, senão a verdade da própria natureza, que exige que o que é criado alcance seu fim e nEle encontre repouso. Por essa razão, uma teofania não é só uma promessa de uma vida futura senão uma possibilidade que dormita em cada homem. Se esta possibilidade não chega a produzir-se, se o homem se recreia nas fantasias deste mundo, sem perceber que deve ir além delas mesmas, não somente é o homem quem não se realiza, senão que é Deus quem não se manifesta nem dá a conhecer sua existência. Nada poderia ser pior que esta ignorância, não conhecer-se a si mesmo e por conseqüência, não conhecer ao Criador: é o próprio mundo o que carece de sentido. Sem o conhecimento da origem e do destino, a existência humana perde a dignidade racional e intelectual que possui. Neste sentido, a teofania é um ensinamento que dá sentido à vida, quer dizer, a teofania, enquanto possibilidade de verdade, serve de referência para cada um dos homens, como se questionasse a cada um pelo valor de sua existência e de seu obrar. A teofania é, pois, a hipótese a partir da qual o filósofo, em sua busca de verdade, deve orientar seu pensamento.

Para unir-se – *adherere* – a Deus, o ser humano só pode valer-se de sua capacidade e de seu modo de ser, e isso parece ser suficiente. Uma vez iluminado pela graça divina, despertando em si mesmo a faculdades naturais e sua verdadeira vocação o homem embarca em busca da verdade. Tal busca é infinita em virtude daquilo mesmo que se busca, pois o que procura o homem não pode ser encontrado neste mundo, e no entanto, fora deste, já não há nada que procurar. Não se encontra neste mundo porque o mundo que se manifesta não é senão a aparição daquilo que não aparece, isto é, a processão da essência divina; e, por outro lado, que poderia haver fora de Deus se Ele abarca toda a criação?

A paradoxal e incessante procura, nomeia o modo do ser humano, buscar o que não pode encontrar. Assim como a mesma natureza humana quando se manifesta incorporando-se na palavra, permanece no silêncio que a palavra oculta; assim o mundo dos efeitos e das imagens, ocultam a verdade de onde procedem. Esta verdade não é outra coisa que as causas primordiais que subsistem na Palavra divina. Posto que as causas estão em Deus, elas mesmas são aparições divinas e por isso mesmo, suas teofanias. Assim, conhecer as criaturas, é já um modo de ver a Deus, de ver na criatura o que não aparece, nem pode aparecer. E, por outra parte, na medida em que o ser humano chega a contemplar estas aparições divinas, Ele mesmo está formado por elas.

Nisto consiste a deificação, quando o homem alcança a verdade, deve ser já partícipe dela e, no entanto, aí já não é mais o homem quem participa, ou melhor, aí só pode haver a inefável unidade da sabedoria divina. Participar na verdade exige, por parte do homem, uma superação de si mesmo e de todas as coisas que vêm a ser nele, pois na unidade onde habita a verdade não há nenhum tipo de diferenças ou partes. Por isso, se alcança a verdade, o homem deve haver superado, inclusive, a palavra na qual se manifesta enquanto homem, e justamente será visto como *plusquam homo*. E, pelo que possui de superação, a doutrina da deificação também pode ser vista como um tipo de morte. É, de fato, uma morte da alma, ao passo que é a mais elevada contemplação que pode alcançar a mente humana.

A morte que daqueles que logram participar da verdade, denota a plenitude do ser humano. Esta morte, certamente, não é mortificação, senão vida perfeita, pois nomeia a perfeição da vida humana, o ponto mais elevado que pode aspirar cada um dos homens, cumprir e aperfeiçoar sua própria existência. Recuperando seu estado primordial, e cumprindo com o que se espera de uma imagem, a saber, que nele mesmo não se encontre nada que não esteja já em sua causa. De modo que Deus se dá a conhecer em cada um dos homens, como por infinitos espelhos. Entretanto, se é vida plena porque se entende ser morte? o homem morre na mesma medida em que penetra nas divinas trevas do não saber; morre não só para o mundo das fantasias, senão para si mesmo, é sua palavra e o mundo que habita nela o que morre e retorna à unidade supraessencial, onde já não há palavras, senão unicamente o silêncio da ignorância.

Uma conclusão é clara, por meio da palavra o homem só pode alcançar um conhecimento indireto de Deus, as teofanias. Que este conhecimento seja indireto não significa que seja imperfeito; se há alguma imperfeição se deve ao que se

procura conhecer, que é infinito e inefável por natureza, e não por alguma deficiência da capacidade humana. Uma vez mais o apofaticismo do irlandês é intransigente: Deus se mostra em suas teofanias, e o digno nelas, é que permitem ao homem conhecer não o que é Deus, senão simplesmente que é.

A teofania designa a superação do âmbito do conhecimento humano, pois, o lugar da teofania não é outro que a conjunção da Palavra divina com o intelecto humano, de um tal modo que entre Deus e o homem, em meio da teofania, já não há um «entre», senão uma única natureza, o homem mostra a Deus: ele se mostra Deus. Converter-se em Deus significa o abandono de tudo o que é manifestação humana e, por outra parte, a restituição dele mesmo na unidade da ignorância divina. Este é um ponto crucial e decisivo na doutrina da deificação. Trata-se de considerar o sentido do mundo sensível que é o ponto de partida deste processo. É, portanto, *in mundo suo*, um mundo de fantasias certamente, que o homem deve procurar ser o que é essencialmente, quer dizer, efetivar o que potencialmente guarda sua causa, que é o sentido de uma imagem. Para isso, para chegar a ser verdadeira imagem, deve permitir que aquilo que se predica de Deus possa ser predicado dele¹².

Se é em seu mundo onde começa a cura, então, porque o abandono? Não se abandona o mundo como se este fosse um obstáculo para sua realização, as imagens que o homem adquire das criaturas e que imprime dentro de si mesmo, são o começo da cura, o meio para chegar a realizar-se como homem; tampouco se abandona o mundo para substituí-lo por algo que não esteja nele, fora do verdadeiro mundo não há nada; se abandona o mundo justamente pelo que é, a saber, a aparição do oculto, metáfora e negação do infinito e possibilidade de ascensão. Uma vez alcançado o que é superior, a natureza humana abandona o mundo e a si mesma, não como quem abandona uma escada uma vez utilizada, senão como quem restabelecido de uma enfermidade, abandona a medicina que o curou.

O abandono do mundo, tanto quanto a morte da alma, não designa outra coisa que a consumação da natureza humana, quando sua palavra já não mostra ao homem senão a Deus. Neste sentido, o abandono de si mesmo nomeia a deserção da palavra, seu retrocesso inevitável ante a experiência do silêncio e da divina ignorância. Superando o que conhece e vem a ser em sua palavra, o homem adentra naquilo

¹² Ibid. IV.778AB.

que não é o mundo, na eternidade que ele guarda dentro de si: o Nada divino que a todo momento o interpela como interlocutor.

Com a doutrina da teofania, o mundo inteiro se converte em fantasias na mente dos homens e, por isso mesmo, aquilo que está inteiramente desprovido de substância, não pode ser concebido ou apreendido por alguma imagem¹³. Esta dificuldade, a saber, que não se pode ter uma imagem do Nada, não impediu que o irlandês dedicasse todo seu engenho à questão e que nos legara uma interpretação poucas vezes retomada na história da filosofia. Aceitando o Nada como questão, Eriúgena, não só se enfrenta a um problema que emerge do relato bíblico, senão que atende a uma necessidade de sua própria filosofia, quer dizer, sem uma clara definição do Nada, a unidade e a eternidade da natureza se desvanece em um sem sentido. Por isso, o pensamento do Nada é uma tarefa que cada uma das criaturas provoca, na medida em que elas mesmas possuem essa origem, pois *de nihilo sunt facta*.

A questão do Nada se anuncia no primeiro modo de interpretar a diferença fundamental e está relacionada com o significado que possui o não ser *per excellentiam suae naturae*. Segundo este modo se entende que Deus não é porque supera toda compreensão. Ora, Deus pode ser considerado não ser, mas unicamente porque Ele mesmo é o ser de todas as criaturas e, posto que toda palavra quando se refere a Deus não é senão indiretamente, então é mais adequado que sua natureza seja denominada mais que ser, pois *esse omnium est super esse diuinitas*.

Posto que Deus cria todas as coisas, nelas não pode haver nada que Ele mesmo não seja e, portanto, a não alteridade entre Criador e criatura é uma necessidade lógica exigida pela relação entre causa e efeito. As contradições que surgem quando se pensa haver uma diferença entre ambos, conduzem a um certo paradoxo de identidade, onde Deus não é outro que sua criação, algo que o Mestre não teme em aceitar:

não devemos entender que Deus e criatura são coisas distintas uma da outra, senão uma e a mesma. Pois, a criatura subsiste em Deus e Deus manifestando-se a si mesmo, cria-se a si mesmo na criatura, o invisível se faz visível e o incompreensível compreensível e o oculto se revela¹⁴.

¹³ Ibid. V.963A.

¹⁴ Ibid. III.678C.

Agora bem, se o Criador se mostra criatura, então entre criatura e Criador não pode haver nada propriamente, pois tudo o que é e não é, vale dizer, toda a criação está contida, essencial e logicamente, em Deus. O paradoxo é insuperável pois a lógica impede dizer que a criatura seja algo que não é Deus, pois se a criatura é o efeito do que Deus é a causa, e um efeito não é nada mais que a causa feita, então Deus a causa está feito em seus efeitos¹⁵. De modo que Deus é eterno e não deixa de ser feito, e feito não deixa de ser eterno. E a cada vez que se faz, se faz e se mostra criatura, o que legitima dizer que todas as criaturas são teofanias e, portanto, o que Deus cria e vê não é outro que Ele. Deus não é a criatura mas, como poderia ser diferente? Posto que tudo o que existe, existe porque participa da bondade divina, então todas as criaturas estão em Deus e são Deus, e considerando que aí, quer dizer, em Deus, não pode haver nenhuma diferença, as criaturas mostram e ensinam que Deus existe e que está presente, ainda que oculto, nas criaturas e que do contrário elas mesmas não seriam.

Deste modo, quando se refere ao ato Criador, Nada nomeia a excelência da natureza divina, o *plusquam* ou o *ultra* onde habita Deus, totalmente incognoscível. Deus se chama Nada porque está além todas as criaturas. Um além que não pode ser outra coisa que Deus mesmo. O Nada é o termo privilegiado para definir o infinito. O Nada nomeia a natureza divina, serve de nome a Deus, não como um nome trasladado da criatura ao Criador, senão porque atende à necessidade lógica da excelência divina, que difundindo-se em todas as criaturas não é nenhuma delas¹⁶. A Bondade divina, portanto, é Nada quando é considerada além das criaturas e por essa razão se entende que Deus não é, mas posto que é o fundamento de todo o criado, então se diz ser em todas as coisas e é a essência de todo o universo. Por isso a *creatio ex nihilo* quer dizer a criação desde Deus; a *progressio* desde o Nada em algo que não deixa de ser Deus mesmo; do Nada nas aparições divinas, as teofanias. Toda a criação é a manifestação desse Nada que circunscreve tudo o que existe.

¹⁵ Ibid. III.687C.

¹⁶ J.L. ALONSO: «El pensamiento de la unidad e identidad de 'nihil' y 'omnia' es el único que puede hacer justicia a la infinitud requerida para el principio divino», vd. «Nota sobre a noción eriugeniana de infinito», *Victoriensia*, vol. 63, 1993, f.20.

O tratamento que o Nada recebe na filosofia de Eriúgena não é somente uma interpretação que se soma a uma longa hermenêutica, senão que questiona o papel da natureza humana em meio da criação; exige pensar e por-se a caminho de si mesmo, recuperando o que é seu no plano do Criador. Isso significa pensar que o homem ocupa um protagonismo respeito a Deus e à criação, pois se entre Deus Nada e Deus feito na criatura, não pode haver nenhuma natureza que não proceda de Deus, de tal modo que a criação mesma é o único meio de conhecer a Deus, então, sem a disposição humana de procurar e ver a Deus nas criaturas, Deus permanecerá sendo Nada e não todas as coisas. E, neste sentido, posto que as criaturas são conhecidas e são na palavra humana, o homem deve ser entendido como o mediador entre o Nada e o que vem a ser. Deus e homem habitam o silêncio da infinitude, o Nada por excelência. Dando forma ao infinito Nada, o homem compartilha com Deus a morada do infinito e aí entra em conversação com Ele. O homem é, portanto, aquela criatura que dá voz ao silêncio do Criador, Ele é o interlocutor do Nada, isto é, de Deus.

O homem se constitui no interlocutor do Nada. A verdade desta afirmação já se vislumbra nas primeiras linhas do *Periphyseon*, já por meio da diferença fundamental se revelou o papel do homem como centro de convergência de todas as criaturas, posto que é em sua palavra que elas tem lugar. Neste sentido, o estudo da natureza humana se mostra fundamental, não só porque atende à estrutura de um possível comentário à semana da criação narrada no Livro do Gênesis, senão também porque sem o conhecimento do que é o homem, é a criação mesma a que parece carecer de sentido, quer dizer, sem uma determinada criatura feita à *imago dei*, o Nada permaneceria oculto no silêncio do não ser¹⁷.

¹⁷ G. ALLARD, «Tout se passe en effect comme si l'auteur du De divisione avait voulu elaborer un large commentaire des trois chapitres da Genèse et instaurer, à l'exemple de ses prédécesseurs, son propre Hexameron» (...) «On pourrait dire que le livre IV est un De homine. Les questions qui y sont abordées sont toutes relatives à la création de l'homme au sixième jour», vide «La structure littéraire da composition du De divisione naturae», in: J. O'MEARA — L. BIELER, *The Mind of Eriugena*, Irish University Press, Dublin 1973, ff.147-157. F. BERTIN, «L'être humain dans son éternel passage à l'effet manifesté devient donc le miroir de Dieu, et la theophanie constitue le lien ontologique entre la créature et l'auto-creation de Dieu en elle, par un mouvement d'immanence qui rend Dieu connaissable à Lui même et fonde leur dépendance réciproque», 308, «Les origines de l'homme chez Jean Scot», in: R. ROQUES, op. cit., ff. 307-314.