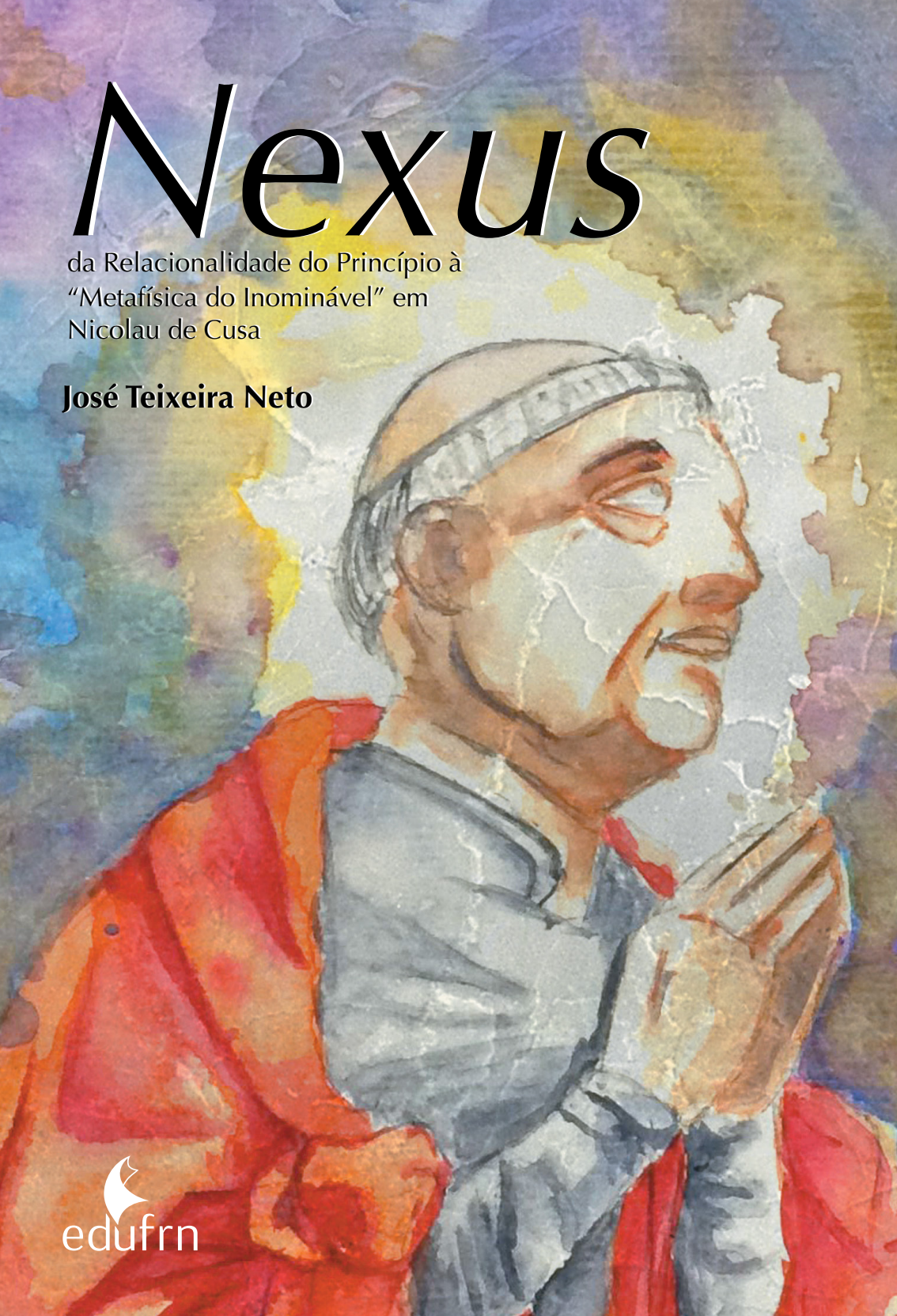


Nexus

da Relacionalidade do Princípio à
“Metafísica do Inominável” em
Nicolau de Cusa

José Teixeira Neto





SOBRE O LIVRO

O estudo em questão é o resultado da pesquisa desenvolvida durante o Doutorado em Filosofia na Universidade Federal do Rio Grande do Norte – UFRN, sob a orientação do Prof. Dr. Oscar Federico Bauchwitz, com Estágio de Doutorando no Exterior (com Bolsa da CAPES) na Universidade de Coimbra – Portugal sob a orientação do Prof. Dr. João Maria André.

O título do livro, “Nexus: da Relacionalidade do Princípio à ‘Metafísica do Inominável’ em Nicolau de Cusa”, procura dar conta da tentativa de se interpretar a especulação cusana a partir da busca pelo nome inominável do princípio primeiro que transparece em todas as fases do pensamento do Cardeal alemão, embora com nuances diversas. A leitura das obras do chamado “período tardio”, mostrou a necessidade de se pensar o modo intenso e decisivo com o qual Nicolau de Cusa (1401-1464) se propusera em suas últimas obras a buscar um nome para nomear o princípio divino. Contudo, o presente texto não pretende apenas destacar nessa questão quais os modos do discurso humano ou quais os nomes divinos são os mais adequados para dizer e nomear o princípio inominável entre aqueles que Nicolau de Cusa ou retomou da tradição ou concebeu tendo em vista o seu próprio caminho especulativo. Mais do que isso, é necessário perguntarmo-nos fundamentalmente pela compreensão cusana do princípio primeiro e como essa compreensão funda a possibilidade de se conhecer e de se nomear, mesmo que inadequadamente, o princípio de todas as coisas.

Oitavo campo – Nexo

Caçando agora no campo do nexo, descobrimos que o nexo se constitui antes de toda divisão. Vemos que a eternidade indivisível é o-que-pode-ser (*quod esse potest*), que precede ao poder-ser-feito (*posse fieri*) e procede diretamente da unidade eterna e da igualdade da unidade. Como a divisão procede da pluralidade e da desigualdade, assim o nexo amoroso procede da unidade e da igualdade da unidade. E porque na eternidade indivisível e simples a unidade e a igualdade da unidade são anteriores à pluralidade, também o nexo entre elas será eterno. Portanto, a unidade, a igualdade gerada a partir da unidade e o nexos de ambas, anteriores ao poder-ser-feito (*posse fieri*) e à pluralidade divisível, são a eternidade simples. A unidade eterna, a igualdade da unidade eterna, o nexos eterno entre ambas não são eternos múltiplos e divisíveis, mas a própria eternidade não multiplicável, indivisível e completamente inalterável.

Portanto, porque todas as coisas que são “são o que são” a partir dessa trindade eterna – que é nomeada assim não impropriamente –, vejo que imitam a trindade. Em qualquer coisa vejo a unidade, a entidade e o nexos de ambas, de modo que cada coisa seja em ato o que é: a entidade, que é a forma de ser (*forma essendi*), é a igualdade da unidade. A unidade que une, gera a partir de si a sua igualdade. A igualdade da unidade não é senão a espécie ou a forma de ser (*forma essendi*) que é chamada entidade, porque em grego “entidade” deriva de “uno”. Tudo que existe não é outra coisa senão a unidade, a igualdade da unidade (que também é entidade) e o nexos de ambas. A unidade é a constrição da fluxibilidade (*fluxibilitatis constrictio*); a igualdade da unidade é a formação do unido e do constricto; o nexos é a amorosa conexão de ambas. Se o poder-ser-feito (*posse fieri*) não fosse constringido da sua confusa fluxibilidade (*confusa fluxibilitate*) por um princípio unificante, não teria nenhuma beleza, espécie ou forma. E, porque é constringido



pela unidade que faz todas as coisas segundo um fim, a própria unidade gera a forma que tal constrição requer ou merece. Por isso, da unidade e da forma procede o nexu amoroso de ambas.

De venatione sapientiae (cap. XXIV, n. 71, linhas 3-14; n. 72, linhas 1-15)





SOBRE O AUTOR

José Teixeira Neto nasceu em Jardim de Piranhas – RN. Bacharel em Filosofia – Faculdade Eclesiástica de Filosofia João Paulo II da Arquidiocese do Rio de Janeiro (1994); bacharel em Teologia – Ateneo Pontificio Regina Apostolorum – Roma/Italia (1998); mestre em Filosofia Sistemática pela Pontificia Università Gregoriana – Roma/Italia (2001) sob a orientação do Prof. Paul Gilbert, SJ. Doutor em Filosofia pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte – UFRN (2012) sob a orientação do Prof. Dr. Oscar Federico Bauchwitz com Estágio de Doutorado no Exterior (com Bolsa da CAPES) na Universidade de Coimbra – Portugal sob a orientação do Prof. Dr. João Maria André. Desde 2004 é professor do Curso de Filosofia, Campus Caicó da Universidade do Estado do Rio Grande do Norte – UERN.



Reitora	Ângela Maria Paiva Cruz
Vice-Reitor	José Daniel Diniz Melo
Diretor da EDUFRN	Luis Álvaro Sgadari Passeggi
Diretor Adjunto da EDUFRN	Wilson Fernandes de Araújo Filho
Secretária da EDUFRN	Judithe da Costa Leite Albuquerque
Conselho Editorial	Luis Álvaro Sgadari Passeggi (Presidente) Ana Karla Pessoa Peixoto Bezerra Anna Emanuella Nelson dos S. C. da Rocha Anne Cristine da Silva Dantas Christianne Medeiros Cavalcante Edna Maria Rangel de Sá Eliane Marinho Soriano Fábio Resende de Araújo Francisco Dutra de Macedo Filho Francisco Wildson Confessor George Dantas de Azevedo Maria Aniolly Queiroz Maia Maria da Conceição F. B. S. Passeggi Maurício Roberto Campelo de Macedo Nedja Suely Fernandes Paulo Ricardo Porfírio do Nascimento Paulo Roberto Medeiros de Azevedo Regina Simon da Silva Richardson Naves Leão Rosires Magali Bezerra de Barros Tânia Maria de Araújo Lima Tarcísio Gomes Filho Teodora de Araújo Alves
Secretária de Educação a Distância da UFRN	Maria Carmem Freire Diógenes Rêgo
Secretária Adjunta de Educação a Distância da UFRN	Ione Rodrigues Diniz Moraes
Coordenadora de Produção de Materiais Didáticos	Maria Carmem Freire Diógenes Rêgo
Coordenadora de Revisão	Maria da Penha Casado Alves
Coordenador Editorial	José Correia Torres Neto
Gestão do Fluxo de Revisão	Rosilene Paiva
Revisão Linguístico-textual	Cristinara Ferreira dos Santos
Revisão Tipográfica	André Soares Letícia Torres Renata Ingrid de Souza Paiva André Soares
Diagramação/Design Editorial	Anderson Gomes do Nascimento
Capa	Anderson Gomes do Nascimento

Catálogo da Publicação na Fonte. Bibliotecária Verônica Pinheiro da Silva CRB-15/692.

Teixeira Neto, José.

Nexus: da relacionalidade do princípio à “Metafísica do Inominável” em Nicolau de Cusa [recurso eletrônico] / José Teixeira Neto. – Natal: EDUFN, 2017.

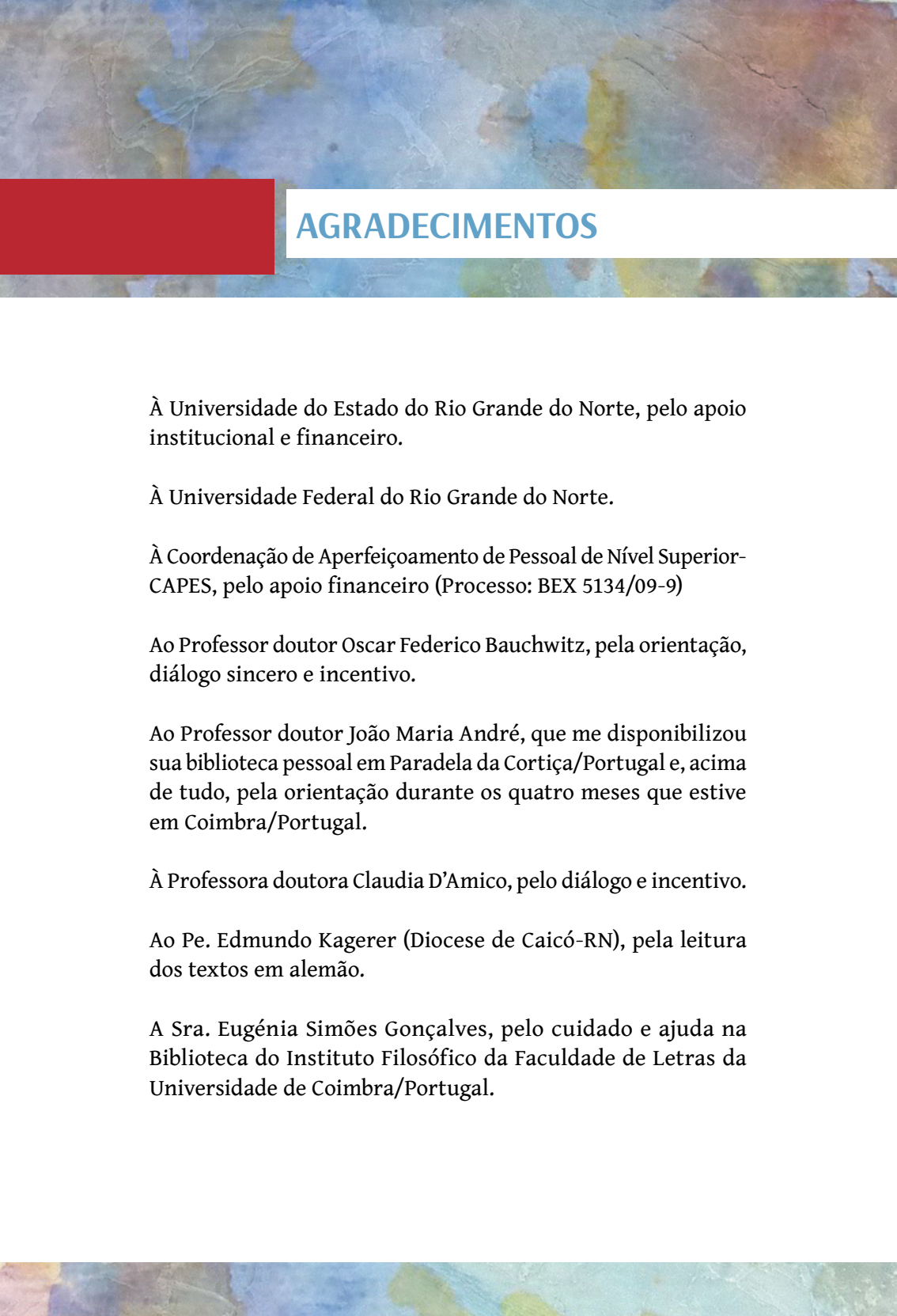
1 PDF

ISBN 978-85-425-0750-8

Modo de acesso: <http://repositorio.ufrn.br>

1. Metafísica. 2. Relacionalidade. 3. Nicolau de Cusa. I. Título.

CDU 111
T266n



AGRADECIMENTOS

À Universidade do Estado do Rio Grande do Norte, pelo apoio institucional e financeiro.

À Universidade Federal do Rio Grande do Norte.

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior-CAPES, pelo apoio financeiro (Processo: BEX 5134/09-9)

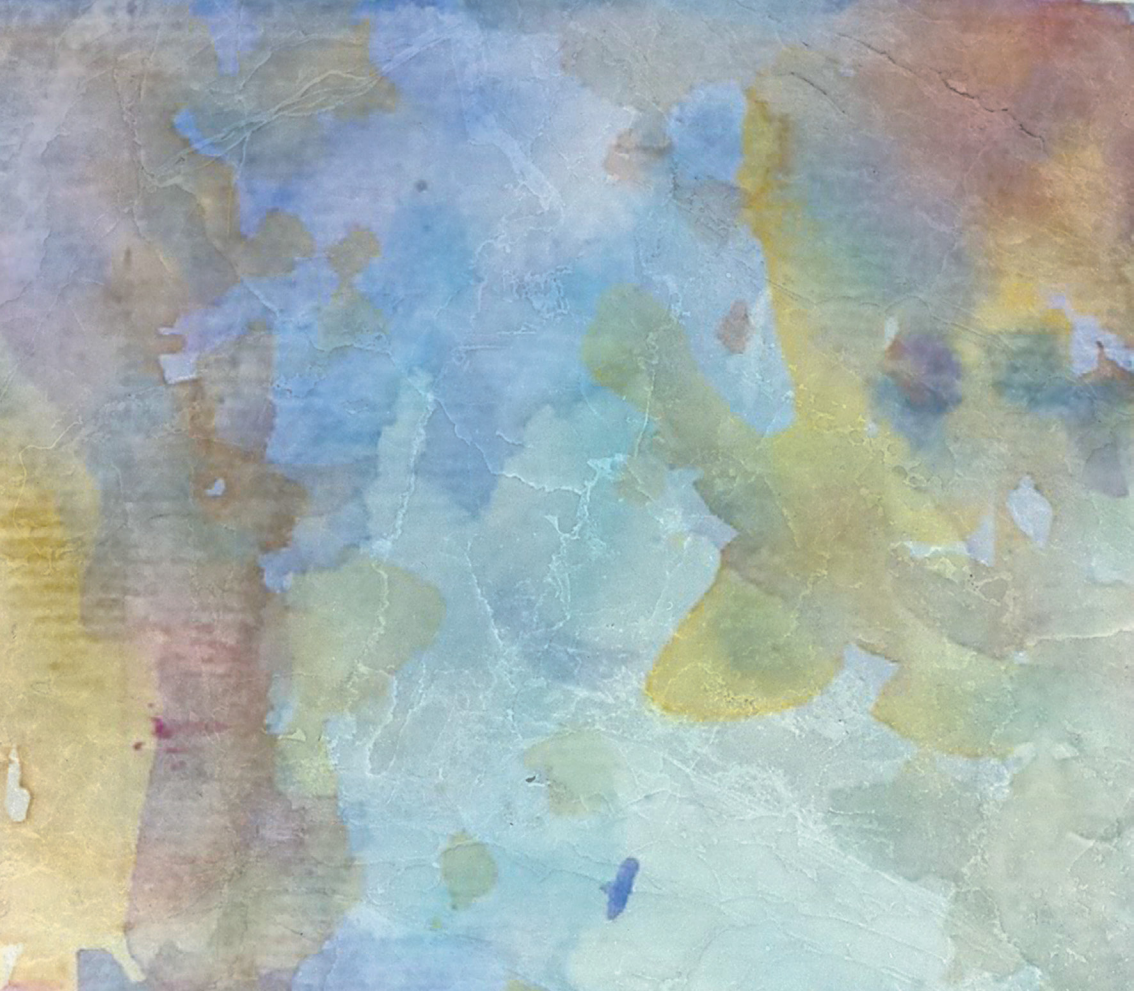
Ao Professor doutor Oscar Federico Bauchwitz, pela orientação, diálogo sincero e incentivo.

Ao Professor doutor João Maria André, que me disponibilizou sua biblioteca pessoal em Paradela da Cortiça/Portugal e, acima de tudo, pela orientação durante os quatro meses que estive em Coimbra/Portugal.

À Professora doutora Claudia D'Amico, pelo diálogo e incentivo.

Ao Pe. Edmundo Kagerer (Diocese de Caicó-RN), pela leitura dos textos em alemão.

A Sra. Eugénia Simões Gonçalves, pelo cuidado e ajuda na Biblioteca do Instituto Filosófico da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra/Portugal.



Aos meus pais (*in memoriam*)

A Joselaide, esposa.

A Pedro Lucas e Laura Valentina, meus filhos.





LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

cp. – Cusanus-Portal.

h. – Edição Crítica de Heidelberge.

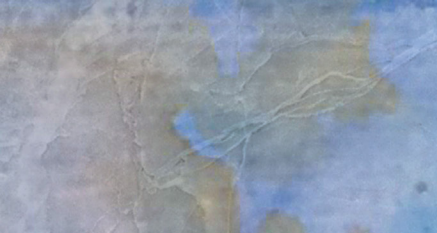
jh. – Texto latino do De ignota litteratura editado por Jasper Hopkins.

nh. – Texto latino de Thierry de Chartres editado por Nicolaus Häring.

s. – Edição bilíngue latim-italiano a cura de Giovanni Santinello.

w. – Philosophisch-theologische werke.





Sumário

Apresentação	14

1

À procura de uma interpretação	24

1.1 Tradição, inovação e modernidade da especulação cusana	25

1.2 O verbo divino: eficácia e imprecisão dos nomes humanos	38

2

Contexto de questionamento e o horizonte teológico-religioso medieval	53

2.1 Mútuo entrelaçamento dialético e dinâmico entre filosofia e teologia no pensamento cusano	54

2.2 Especulação e conjectura	76



3

Conjecturas sobre a unidade da trindade do princípio

.....83

3.1 *Unitas-Aequalitas-Conexio*

.....86

3.2 O *Nexus* como campo de caça no

De venatione sapientiae 90

3.3 *De docta ignorantia*: o máximo é necessariamente trino

.....112

3.4 O universo imita a trindade

.....134

3.5 A *mens*, *vis assimilativa*, imita a trindade

.....163

4

Os nomes divinos como enigmas conduzem à unitrinidade do princípio

.....186

4.1 Razão e nomeação

.....186

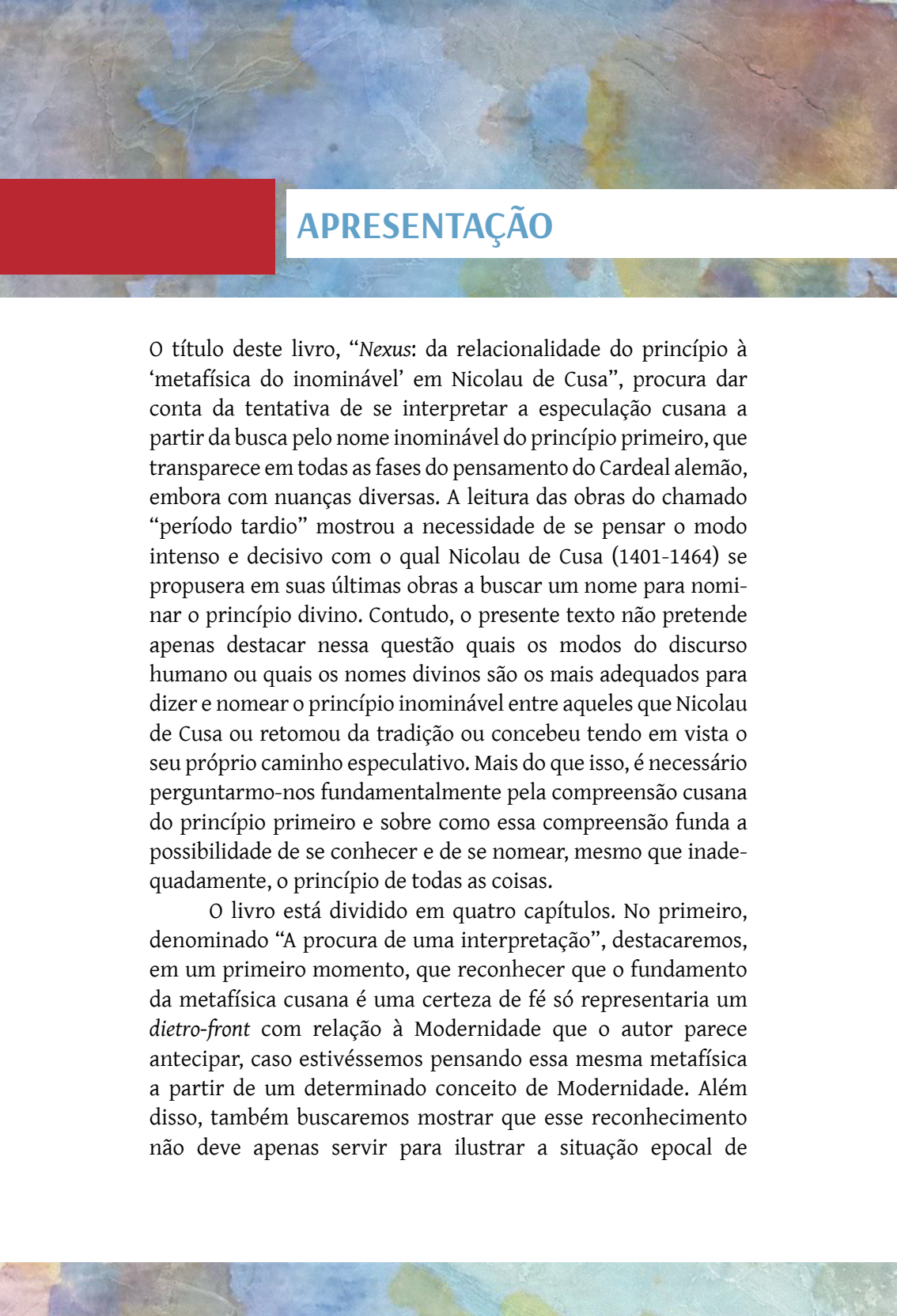
4.2 Os nomes divinos e a unidade da trindade do princípio	
.....	202

4.3 O <i>possest</i>: nome divino que em si mesmo indica o <i>nexus</i>	
.....	223

Considerações finais	
.....	244

Notas	
.....	253

Referências	
.....	412



APRESENTAÇÃO

O título deste livro, “*Nexus: da relacionalidade do princípio à ‘metafísica do inominável’ em Nicolau de Cusa*”, procura dar conta da tentativa de se interpretar a especulação cusana a partir da busca pelo nome inominável do princípio primeiro, que transparece em todas as fases do pensamento do Cardeal alemão, embora com nuances diversas. A leitura das obras do chamado “período tardio” mostrou a necessidade de se pensar o modo intenso e decisivo com o qual Nicolau de Cusa (1401-1464) se propusera em suas últimas obras a buscar um nome para nominar o princípio divino. Contudo, o presente texto não pretende apenas destacar nessa questão quais os modos do discurso humano ou quais os nomes divinos são os mais adequados para dizer e nomear o princípio inominável entre aqueles que Nicolau de Cusa ou retomou da tradição ou concebeu tendo em vista o seu próprio caminho especulativo. Mais do que isso, é necessário perguntarmo-nos fundamentalmente pela compreensão cusana do princípio primeiro e sobre como essa compreensão funda a possibilidade de se conhecer e de se nomear, mesmo que inadequadamente, o princípio de todas as coisas.

O livro está dividido em quatro capítulos. No primeiro, denominado “A procura de uma interpretação”, destacaremos, em um primeiro momento, que reconhecer que o fundamento da metafísica cusana é uma certeza de fé só representaria um *dietro-front* com relação à Modernidade que o autor parece antecipar, caso estivéssemos pensando essa mesma metafísica a partir de um determinado conceito de Modernidade. Além disso, também buscaremos mostrar que esse reconhecimento não deve apenas servir para ilustrar a situação epocal de

Nicolau de Cusa na sua ligação com a tradição cristã medieval, impedindo-nos de ver o quanto ele “inova” a partir dessa mesma tradição. Assim, por considerarmos que o Cardeal de Cusa assume uma certeza de fé como fundamento e ponto de partida para a sua especulação metafísica e que essa mesma especulação ilumina essa certeza de fé, parece-nos razoável que a especulação cusana possa inicialmente ser determinada como uma “filosofia na Teologia” (PEREIRA, 2010).

Para corresponder a essa primeira intuição, escrevemos o segundo capítulo, “Contexto de questionamento e o horizonte teológico-religioso medieval”, no qual buscaremos aprofundar essa disposição da especulação cusana. Assim, no primeiro momento desse segundo capítulo intitulado “Mútuo entrelaçamento dialético e dinâmico entre filosofia e teologia no pensamento cusano”, buscaremos compreender como a filosofia e a teologia se articulam dialeticamente em um único pensamento e como essa relação transparece da obra de Nicolau de Cusa. No segundo momento, “Especulação e Conjectura”, concluiremos pela inutilidade das expressões construídas a propósito para indicar o *status* teórico do pensamento cusano, pois nos parece que os termos conjectura e especulação mostram, enquanto termos propriamente cusanos, os aspectos mais genuínos do seu pensamento (D’AMICO, 2003, p. 24).

Por sua vez, no segundo momento do primeiro capítulo “O verbo divino: eficácia e imprecisão dos nomes humanos”, mostraremos que a especulação sobre a inominabilidade divina implica simultaneamente que o pensamento se volte para a reflexão sobre a própria linguagem humana e que uma teoria da linguagem que pretenda se fundar no pensamento cusano exige, como as teses analisadas mostram, uma referência direta à teologia do Logos ou Verbo divino. Assim, a inominabilidade termina por ser pensada na ótica dos limites e da força da linguagem. O nome divino se mostra inalcançável para uma linguagem que funciona nos limites da razão e da alteridade. Mas, essa mesma

relação das palavras humanas com o Verbo inefável pretende mostrar o valor ou força das palavras que, apesar da sua imprecisão e limitação, exprimem de modo variado o Verbo divino do qual procedem. Entretanto, considerando que o nome de Deus é o próprio Verbo, ou seja, sua igualdade, (GONZÁLEZ RÍOS, 2010, p. 182) e que, por isso, não existe distinção “entre aquilo que é significado por meio do nome e o nome por meio do qual se significa”, questionamos: não deveríamos nos perguntar pelo lugar do *nexus* como a conexão eterna entre o que é significado pelo nome e o nome que significa que em relação ao divino é um e o mesmo? No caso das coisas que recebem o nome pelo advento da forma à matéria, não deveríamos nos perguntar por aquele movimento que faz com que a forma e a matéria sejam o composto e que, portanto, receba o nome que lhe é adequado, mesmo sendo impreciso já que uma adequação precisa entre o nome e o que é nomeado não é possível? Como se dá que um nome possa ser o nome, mesmo que inadequado, do que se furta a todo nome? O *nexus* que, se entendido como nexo do inteligente com o inteligível e do amor amante com o amor amável, funda a possibilidade de nomear, ainda que inadequadamente, o inominável pelo qual o *Verbum* não é somente *de* Deus, mas *é já sempre Deus*.

Para responder a essas interrogações, escrevemos o terceiro e quarto capítulos do nosso trabalho. No terceiro capítulo, “Conjecturas sobre a unidade da trindade do princípio”, principiaremos por mostrar que Nicolau de Cusa se apropria das implicações matemáticas da tríade “Unitas-Aequalitas-Conexio” que Thierry de Chartres havia desenvolvido na especulação sobre a Trindade e recordaremos que o primeiro a perceber essa referência de Nicolau de Cusa ao platonismo de Chartres e especialmente a Thierry foi Pierre Duhem em um artigo publicado em 1909. No segundo tópico do terceiro capítulo, “O *nexus* como campo de caça no *De venatione sapientiae*”, concluiremos a partir dessa obra que a unidade na Trindade é pensada por meio dos *trinômios unitas-aequalitas-conexio/nexus*,

indicando um diálogo ativo entre a revelação cristã e a tradição “platônica” e neoplatônica, especialmente o neoplatonismo da escola de Chartres. A *conexio* é, na eternidade simples, a eterna indivisibilidade de unidade e igualdade do princípio fundante e delas procede. Mas, também é o *nexus amorosus* do poder que une o que no poder-ser-feito de todas as coisas permaneceria confuso, possibilitando a beleza de tudo o que vem a ser. Também o nexo mantém as coisas naquilo que elas são, conservando-as para que elas sejam e as conectando com a totalidade do mundo. Sem o nexo que une, não teríamos um universo, mas um caos de multiplicidade, alteridade, desigualdade e, portanto, de divisão. Da mesma forma, esse mesmo espírito de conexão é o que une a alma ao corpo, vivificando-os. No caso da natureza intelectual, o nexo não somente a mantém e a conserva, mas a adapta para que ela possa unir-se àquilo que ela naturalmente ama, ou seja, a sabedoria eterna. E como o entender vive dessa eterna sabedoria, o nexo entre o inteligente e o inteligível do intelecto não se expira jamais.

17

Nesse mesmo contexto será necessário demarcar de modo mais específico a relação e a diferença entre o neoplatonismo e a posição que Nicolau de Cusa, no diálogo com a tradição tanto filosófica quanto teológica, ia assumindo. Pois, como tentaremos mostrar, as discussões sobre o *nexus* no *De venatione sapientiae* estão fundadas na ideia de que Nicolau de Cusa pensa a unidade como uma unidade trina e, portanto, em si mesma relacional. Além disso, também assumiremos que a unidade da trindade é determinada neoplatonicamente e, por último, sugeriremos que o vocabulário utilizado pelo Cardeal de Cusa é tanto o da tradição teológica cristã quanto o do neoplatonismo e que a unidade será pensada a partir do uno neoplatônico, mas ao mesmo tempo a partir da doutrina cristã do Deus uno e trino. A partir desses pressupostos, questionaremos: a compreensão de um princípio fundante em si relacional se coaduna ou não na especulação cusana com a concepção do uno de sabida influência

neoplatônica? Para responder a essa questão, tomaremos o *De principio* como parâmetro e apresentaremos a crítica que Nicolau faz a Proclo, pois, segundo ele, Proclo havia se equivocado ao afirmar que muitas coisas seriam coeternas.

Retomando o caminho assumido ao interpretarmos o *De venatione sapientiae* como um “repetir resumindo” o já pensado sobre o *nexus* e, naturalmente, sobre a Trindade, perseguiremos a ideia de que o mundo e o homem, enquanto são o que são a partir da Trindade, imita-a. Por isso, nos tópicos “*De docta ignorantia*: o Máximo é necessariamente trino”, “O universo imita a trindade” e “*A mens*, enquanto *vis assimilativa*, imita a trindade” que são respectivamente o terceiro, o quarto e o quinto momentos do terceiro capítulo, mostraremos a partir do primeiro e do segundo livro do *De docta ignorantia* e a partir do *De coniecturis*, *Idiota de sapientia I* e, principalmente, a partir do *Idiota. De mente* em que sentido o mundo ou universo e o homem imitam o quanto podem a Trindade divina.

No quarto e último capítulo, “Os nomes divinos, enquanto enigmas, conduzem à unitrinidade do princípio”, buscaremos recuperar no primeiro momento as principais indicações das obras de Nicolau de Cusa sobre a relação entre “razão e nomeação”. Assim, acentuaremos que o *De docta ignorantia* apresenta as perspectivas a partir das quais se pode elaborar uma metafísica do inominável, já que o princípio da douta ignorância impõe que se pode compreender de modo incompreensível e se nomear de modo inominável o princípio primeiro e absoluto. Além disso, também o *De docta ignorantia* aponta para a relação entre razão e nomeação que será reafirmada em outros contextos e em outras obras de períodos diversos.

Por sua vez, no *De coniecturis*, o Cardeal, de modo mais preciso, determina as quatro unidades mentais (Deus, intelecto, razão e sentidos) e afirma que, para cada uma delas, existe uma linguagem e um uso de termos adequados. Mas, se cada unidade é ultrapassada tendo em vista o acesso a uma unidade

posterior até a “intuição” da unidade primeira, para além da coincidência dos opostos, permanece que a linguagem mais próxima para dizer o indizível é a linguagem da coincidência pela relação de imagem que a mente ou intelecto guarda com a mente infinita, embora se possa “intuir” um modo divino de falar das coisas divinas. Por último, o *Idiota. De mente* e o capítulo 33 do *De vanatione sapientiae* apontam para a insuficiência dos nossos termos, mas também para a sua força quanto buscamos nomear as coisas. Assim, embora não alcancemos o nome preciso de cada uma delas, enquanto não conhecemos a quididade das coisas, entretanto o nome imposto pela razão é um nome conveniente em que, por sua vez, resplandece aquele nome inefável que é o Verbo divino.

No segundo momento do quarto capítulo, “Os nomes divinos como enigmas e o princípio unitrino”, será necessário retomar a ideia de *aenigmatica scientia* do *De beryllo* a partir do qual destacaremos a compreensão intelectual e expressionista do princípio primeiro, o que permitirá recuperar nesse texto tanto a ideia da relacionalidade interna do princípio quanto a ideia de que o princípio se mostra no mundo e no homem. Assim, poderemos compreender em que sentido será possível um conhecimento enigmático ou simbólico do princípio unitrino.

Além disso, também destacaremos que, para Nicolau de Cusa, a necessidade de um terceiro princípio para se pensar a constituição das coisas e, a partir daí, também ver a trindade do princípio simples não foi atingida nem por Aristóteles nem por outros filósofos. Eles teriam falhado ao considerarem que os princípios inerentes à substância eram contrários entre si, e, dado que os contrários não coincidem, então, eles não conseguiram chegar a uma correta compreensão de um terceiro princípio certamente necessário. A partir do princípio lógico, segundo o qual se nega que os contraditórios sejam ao mesmo tempo verdadeiros, Aristóteles teria demonstrado que também os contrários não poderiam ser simultaneamente verdadeiros.

O berilo, entretanto, mostraria os opostos antes da sua dualidade, no princípio conectivo, ou seja, antes de esses opostos se tornarem dois contraditórios e seria como se pudéssemos ver os contrários coincidirem no seu grau mínimo. Assim, no princípio da conexão também coincidiria, na simplicidade, os graus mínimos dos contrários. Mas, a “fidelidade” ao princípio da lógica não permitiu que os filósofos chegassem ao terceiro princípio necessário e, por isso, “todos os filósofos não souberam chegar ao Espírito, que é o princípio da conexão e é, em Deus, a terceira pessoa, segundo a nossa teologia perfeita”, como afirmava o Cardeal de Cusa.¹

Após as considerações do *De beryllo* (1458), numa sequência cronológica, discutiremos como o problema da inominabilidade e da trindade do princípio reaparecem no *De aequalitate* (1459) e no *De principio* (1459). Porém, antes de considerarmos o *De possess* (1460) e, conseqüentemente, o termo *possess* como nome divino que em si mesmo mostra a ideia de *nexus* e, por isso mesmo, enigmática ou simbolicamente mostra o princípio trino, inverteremos a ordem cronológica e apresentaremos primeiramente as discussões do *De non aliud* (1462), por entendermos que, nesse texto, a ideia do nome como enigma é claramente tematizada.

Com isso, chegaremos ao terceiro momento do quarto capítulo e, portanto, ao último momento do livro: “O *possess*: nome divino que em si mesmo indica o nexo”. O caminho percorrido conduziu à compreensão do princípio como unitrino e indicou que, sobre o fundamento da concepção trinitária, poderíamos ver o princípio que se conhece a si mesmo por meio do seu Verbo e que, por meio desse mesmo Verbo, se exterioriza na criação. Contudo, o movimento do princípio sem princípio para o princípio a partir do princípio é o *nexus* entre ambos. Esse mesmo *nexus* possibilita que o amante possa ser amado no amável, que o inteligente possa ser entendido no inteligível e que o princípio inominável seja nomeado no princípio

nominável, pois o objeto da vontade é o amor amável e do intelecto é o inteligível e o nominável, afirma Nicolau de Cusa.

Assim, como o principiado ou causado tem tudo o que é do princípio e da sua causa, de algum modo portanto, imita o quanto pode o seu princípio simples. A partir da análise da obra cusana nos capítulos anteriores, pudemos mostrar que o universo, enquanto máximo contraído, imita contraidamente a unidade e a trindade do princípio unitrino. Além disso, também consideramos que a mente, enquanto imagem de Deus, imita a trindade do princípio no seu dinâmico operar que se mostra no *posse assimilare*, no *posse assimilari* e no *nexus* de ambos. Daí que ser imagem não significa que a mente já é uma “cópia” perfeita do seu princípio. Mas, a mente é imagem viva enquanto busca assimilar-se cada vez mais ao seu exemplar. Como o princípio é eterno e absoluto, o movimento da *assimilatio* não pode terminar, pois a imagem somente encontra repouso naquilo do qual é imagem. Da mesma forma, enquanto imagem da divina complicação, a mente pode assimilar a explicação de todas as coisas sendo, assim, antecipadamente a unidade de tudo aquilo que ela mesma concebe. Esperamos, portanto, alcançar com o *possest* aquele nome que, como os outros nomes divinos, conduz à compreensão do princípio. Nesse caso, de modo mais específico, acreditamos que o *possest* indica, enquanto enigma, a trindade do princípio e, mais ainda, conduz o que especula ao *nexus* que se mostrou como princípio fundamental para a compreensão dessa mesma unitrinidade.

Dentre todas as obras cusanas, o termo “*possest*” aparecerá apenas em três textos do chamado “período tardio”. As duas últimas aparições do termo em questão se dão no *De apice theoriae*, provavelmente a última obra escrita por Nicolau de Cusa. Por sua vez, no *De venatione sapientiae*, o *possest* será considerado o segundo campo, logo após o da douda ignorância e antes do *non aliud*, no qual se dá a caça da sabedoria. Um aspecto importante que lembraremos no contexto do

capítulo XIII do *De venatione sapientiae* é que aqueles que limitam a caça de Deus ao âmbito do princípio “qualquer coisa é ou não é” não puderam buscar a Deus dentro do campo do *possest* no qual coincide o poder ser e o ser em ato. Assim, ao se pressupor que toda busca se limite ao princípio de não contradição e que não se pode buscar nada aquém da diferença dos opostos, não se busca, portanto, a Deus que é mais antigo do que este princípio e supera o seu campo.

Já no *De possest*, o momento que antecede o aparecimento do termo “*possest*” dentro desse diálogo se conclui com as seguintes afirmações de João, um dos interlocutores do Cardeal, que consegue captar, segundo as palavras do próprio Nicolau de Cusa, a raiz do que foi exposto: Deus é tudo, de modo que não pode ser outro; Deus está em todas as partes, de modo que não pode estar em um lugar outro; é a medida mais adequada de todas as coisas, de modo que não pode ser mais igual. Sendo assim, João, então, conclui que se pode ver por esta via que Deus está livre de toda oposição, que as coisas que parecem ser opostas, nele são idênticas e que a negação não se opõe à afirmação.

Mas, a contemplação de tudo isso, tal como afirma o Cardeal, uma contemplação que não é explicável em muitos discursos, estaria complicada em uma brevíssima palavra. O que Nicolau está buscando é um termo que possa significar, de modo simples, a expressão complexa “*posse est*”, ou seja, que possa significar que o próprio poder é. O *possest*, enquanto nome divino, possui as mesmas características que outros nomes divinos. Assim, ele deve conduzir aquele que especula por sobre os sentidos, a razão e o intelecto à visão do princípio. No *De possest*, o nome divino conduz aquele que busca a verdade à visão mística na qual, terminada a ascensão das forças cognitivas, começa a revelação do Deus desconhecido. A ascensão para além das coisas, para além das nossas capacidades cognitivas e de nós mesmos nos revela que não existe mais nenhum modo de aproximação ao que permanece invisível, inascecível e inominável.

Aqui existe uma tênue, mas clara separação entre o que alcançamos com as nossas próprias forças e o que desejamos que de fato ocorra. Terminado todo o caminho aproximativo, o que nos resta é esperar que o Deus desconhecido e invisível se revele e apareça, destruindo as trevas que o esconde, de tal modo que possamos ver o invisível no modo como ele pode se manifestar.

A filosofia de Nicolau de Cusa termina por não figurar nas grandes sínteses da história da filosofia ocidental. Algumas ou fazem apenas uma breve referênica ou até mesmo o esquecem. Mais ainda, para Gadamer (1964, p. 929), “Nicolau de Cusa é uma descoberta tardia da nossa consciência histórica”². Talvez por isso, quando nos aproximamos do seu pensamento, quase sempre nos preocupamos em determinar o espaço que certamente lhe seria devido nessa história. Assim, buscamos em suas obras os temas, temáticas e conceitos mais significativamente filosóficos para ver como os mesmos funcionam tanto em relação à Idade Média quanto em relação à Modernidade. O esforço empenhado na fixação de uma demarcação histórica terminou por cunhar diversas metáforas quase todas elas determinadas pelo “problema do conhecimento”, que surge do *De docta ignorantia*, sua primeira grande obra de espessura filosófica, e da sua doutrina da mente como *imago Dei*. Algumas delas reconhecem Nicolau como o “primeiro dos modernos” ou o “último dos medievais”. Outros viram nele um pensador de fronteira ou um pensador de tempos de crise e a sua filosofia foi vista como “uma forma prévia” da moderna metafísica do conhecimento, cujo fundamento é a questão da subjetividade. Pretendemos no que segue explorar alguns desses ensaios de demarcação na tentativa de pensar os seus limites quando pleiteiam fixar historicamente o pensamento cusano. A história das interpretações do pensamento do Cardeal alemão já está bastante documentada³ e essa história, de certa forma e em certos aspectos, confunde-se com a história da redescoberta de um autor esquecido⁴.

Tomaremos como ponto de partida duas interpretações que se destacam, especialmente, por chamarem a atenção da filosofia contemporânea para o pensamento cusano. Essas interpretações pretendem reconhecer certos aspectos na filosofia de Nicolau de Cusa que fariam dele um precursor da Modernidade e da sua filosofia uma forma prévia da moderna metafísica do conhecimento. Contudo, esses mesmos autores reconhecem que ele permanece ligado aos problemas centrais da filosofia medieval. Referimo-nos as interpretações de Cassirer (1953, 2001) e de Volkmann-Schluck (1993). Acreditamos que essas duas interpretações nos indicarão que a compreensão que buscamos da metafísica cusana não se dará insistindo no supostamente novo da sua especulação e na relação de Nicolau com a filosofia que lhe é posterior, mas na sua vinculação a uma determinada tradição filosófica e teológica.

1.1 TRADIÇÃO, INOVAÇÃO E MODERNIDADE DA ESPECULAÇÃO CUSANA

25

Já no início do século XX, Cassirer⁵ havia afirmado que o fundamento do juízo que considera Nicolau de Cusa como “[...] o fundador e o antecipador da filosofia *moderna* [...]” não pode ser a “[...] peculiaridade e o conteúdo objetivo dos problemas que em sua doutrina se expõem e se desenvolvem”. Segundo este autor, encontramos aqui diante dos mesmos problemas que preocuparam a Idade Média e a sua filosofia, “[...] brota e se desenvolve em torno dos problemas da cristologia, em torno dos problemas da Trindade e da Encarnação” (1953, p. 65). Entretanto, ele salienta, que:

O característico da posição histórica do sistema é que não se orienta diretamente para o novo conteúdo, mas que introduz na mesma matéria tradicional uma mudança e um

desenvolvimento que a faz exequível às exigências de um novo modo de pensar e de uma nova colocação do problema (1953, p. 65).

Para Cassirer, portanto, o novo não se encontra nos problemas e nos conteúdos, mas em uma teoria do conhecimento que faz do Cardeal alemão um “antecipador” das temáticas modernas.⁶ O que faz da “[...] teoria cusana a antessala e o arquétipo da filosofia do *Renascimento*” é, segundo Cassirer (1953, p. 67), o fato de “[...] junto à tendência de manter o ser divino em sua pureza isenta de toda mancha” destacar-se nela a tendência de “compreender o ser individual em seu valor próprio e de afirmá-lo em sua particularidade finita”. Nesse sentido, Cassirer (1953, p. 69) falará de uma “mutação da teoria de Deus” na filosofia cusana, mutação essa cuja importância se encontra no fato de manifestar e espelhar “[...] o conceito fundamental da *teoria do conhecimento* de Nicolau de Cusa: o conceito da ‘*docta ignorantia*’”, que será compreendido por ele como sendo “[...] a abolição da pretensão absoluta do conhecimento, como uma barreira posta à experiência humana e ao conceito de homem”.

No que se refere à atitude fundamental da “época moderna”, ou seja, a imanência do objeto em relação ao sujeito cognoscente e a compreensão do processo de conhecimento como um processo interminável, já se encontram, segundo Cassirer (1953, p. 72), em germe na filosofia de Nicolau de Cusa, pois o mesmo sublinha, por um lado, o caráter ilimitado do processo do conhecer e, por outra parte, que o conhecimento não faz senão “desdobrar e desenvolver” o que já possuímos. Tal atitude (CASSIRER, 1953) se encontra exposta no seguinte passo do *De visione Dei*:

É, com efeito, invadido de uma alegria muito maior quem encontra um tal tesouro que sabe totalmente inumerável e infinito do que quem encontra um numerável e finito. Por isso, esta sacratíssima ignorância da tua grandeza é o alimento

mais desejável do meu intelecto, sobretudo quando encontro assim um tal tesouro no meu campo por esse tesouro ser meu.⁷

Será uma “transformação histórica interna” e que será repetida em outros lugares, argumenta ele: *Idiota, De sapientia lib. I; De beryllo*, cap. XXX; *De venatione sapientiae*, cap. XII. De modo geral, portanto, Cassirer (1953, p. 97) considera que o alcançado na filosofia moderna, de certa forma antecipado na filosofia cusana, e que diferencia com a Idade Média, encontra-se no fato de que, enquanto esta colocava a “[...] meta de todo saber em um ser situado mais além [...]”, aos poucos vai amadurecendo “[...] o conhecimento de que é o conteúdo imanente da consciência da humanidade e somente ele que luta por voltar à clareza no transcurso da história do espírito”⁸.

A tese de Cassirer, motivada por um interesse moderno do problema da teoria do conhecimento⁹, não forneceria, porém, segundo Volkmann-Schluck (1993, p. 21), “[...] um modelo para a metafísica de Nicolau de Cusa”. Ele resume os pontos-chaves da apresentação de Cassirer: a *douta ignorância* interpretada como problema gnosiológico, a doutrina da autoprodução da *mens* do homem partindo da sua própria unidade como uma forma que precede a apercepção transcendental de Kant, o pensar por meio de símbolos matemáticos como ideia que antecede a ciência moderna e o início de uma doutrina da individualidade humana como um microcosmo que é significativo para uma investigação do renascimento em termos de ciência do espírito. Entretanto, salienta Volkmann-Schluck (1993), Cassirer não teria sido capaz de “acolher” a densidade filosófica da posição metafísica de fundo de Nicolau de Cusa, já que essa não interessa à problemática moderna. Assim, a Modernidade teria conseguido se liberar dela e a teria relegado à pesquisa de história da filosofia, que ainda não teria olhado para a tarefa filosófica nem poderia resolvê-la em relação ao pensamento cusano: essa tarefa “[...] consiste em permitir que o que Nicolau de Cusa

pensou alcance o nosso pensamento na luz dos seus próprios pensamentos de fundo” (1993, p. 21-22).

A tese central de Volkmann-Schluck em relação à filosofia cusana é a de que o Cardeal “[...] pensa o ente a partir do ser visto como unidade infinita” (1993, p. 24). Entretanto, a intenção cusana não é subverter a tradição, mas recuperar o que faltava à própria tradição: o desenvolvimento da ideia de infinitude de Deus liberada das barreiras da filosofia antiga, de modo que o mundo e o homem pudessem ser vistos na sua verdade metafísica. O mais surpreendente nesse processo da filosofia cusana é que nele um evento acontece:

do pensamento que se volta para fora, em direção ao ser como unidade infinita, resulta por contragolpe um retorno do homem sobre si mesmo, que se torna o fim do pensamento medieval e prepara indiretamente o modo de pensar moderno¹⁰ (1993, p. 25).

Todavia, Volkmann-Schluck (1993, p. 27-28) reconhece que tanto o ponto de proveniência, aquele do qual se destaca este pensamento em traspasso, como aquilo ao qual ele traspassa, são em certa medida conhecidos, mas o mais difícil é determinar a própria passagem e onde essa acontece.

O texto de Volkmann-Schluck que estamos analisando divide-se em cinco partes: a primeira e a segunda são dedicadas à metafísica (Deus, mundo e homem) presente no *De docta ignorantia*. A doutrina sobre o homem, no terceiro livro do *De docta ignorantia*, conduzirá à doutrina da *mens* (Terceira parte). A quarta parte, centrada na interpretação do *De beryllo*, está dedicada a uma repetição do esquema metafísico fundamental do *De docta ignorantia*, mas agora pensado a partir de uma nova concepção sobre a substância e a *species* (SANTINELLO, 1993, p. 12)¹¹. Tanto o título do *De beryllo* quanto aquele do *De docta ignorantia* indicariam “[...] aquele modo de considerar as coisas, a partir do qual se pensa”. Entretanto, no *De beryllo*, o olhar de

Nicolau de Cusa estaria voltado totalmente para a *mens* como perspectiva-guia (VOLKMANN-SCHLUCK, 1993, p. 155). A quinta parte é a resposta, segundo Santinello (1993, p. 13), à seguinte questão: “Qual lugar ocupa esta ontologia cusana na história do pensamento?”. Tendo em vista o que estamos discutindo, vamos considerar mais de perto essa última parte.

A ideia central de Volkmann-Schluck (1993, p. 215) é a de que o pensamento cusano “[...] se apresenta como um singular entrelaçamento de ressonâncias do ântico e *ouverture* do novo”; ou, tal como ele havia afirmado na introdução, a de que “Nicolau de Cusa conduz o pensamento medieval a sua conclusão [...]” e guia “[...] o conjunto da tradição a traspasar no modo de pensar moderno” (1993, p. 21). Portanto, esse é, segundo o autor, o “ponto justo” no qual deve ser colocado o pensamento cusano: um pensamento que resume e conclui uma época, mas que ao mesmo tempo coloca os fundamentos para uma nova época que está começando¹². Mas, se é difícil determinar a própria passagem e onde essa acontece, parece que os vestígios dessa mudança de época podem ser ao menos vislumbrados.

Porém, assegura o autor que apesar da nova posição de fundo que o homem assume no Renascimento, este permanece, na sua essência, “fundamentalmente platônico-cristão” (1993, p. 224). Isso significa que o Renascimento carrega em seu bojo uma contradição que marca a falta de “solidez duradoura” de uma época que fundamenta o mundo sobre a natureza humana, mas que mantém a infinitude como traço característico do ser. Nesse sentido, é compreensível quando Volkmann-Schluck (1993, p. 223) afirma que o Renascimento carrega em si os motivos do seu tramontar. O fundamento histórico dessa contradição, característica do Renascimento, é a doutrina da *mens* de Nicolau de Cusa pensada na totalidade da sua metafísica (1993, p. 214). Ora, considerando que, em Nicolau de Cusa, o pensamento que pensa fora de si a infinitude como traço

característico do ser volta-se, ao mesmo tempo, para si mesmo, tendo em vista que, por ser infinito, o ser é incompreensível em si e, por isso, aparece apenas na imagem de si que é a *mens*, Volkmann-Schluck conclui que (1993, p. 212)

[...] os entes no mundo se tornam acessíveis somente pelo fato de que a *mens* torna visível nele a unidade por meio da autorrepresentação. Conhecer significa agora reconduzir as coisas naquela imagem que a própria *mens* é.

Tendo assim interpretado o Renascimento e o seu fundamento histórico, o autor passa a considerar o passo decisivo para o início da metafísica moderna. Para ele, esse passo é simples e bem conhecido desde muito tempo. Tem a ver não somente com uma compreensão que coloca a *mens* humana no centro, mas que a põe como fundamento, na medida em que o seu ver

[...] torna-se um ver consciente de si, a partir do qual unicamente e somente depende o fato de que esse seja consciente do próprio objeto visto e de tal modo consciente de si mesmo. Somente um tal ver é considerado por Descartes conhecimento. (VOLKMANN-SCHLUCK, 1993, p. 225).

30

Essa transformação, ou seja, a mente que se reporta ao seu fundamento, o ser como unidade infinita, do qual ela é imagem e a mente que agora olha para si mesma e torna-se fundamento do próprio conhecimento “encontra expressão, nas palavras de Volkmann-Schluck, ali onde a *similitudo* de Nicolau de Cusa, ou seja, a autorrepresentação da *mens*, torna-se *perceptio*”: em Descartes. A aproximação a essa mudança se dará pela contraposição entre a *aenigmatica scientia* de Nicolau de Cusa e a *mathesis universalis* de Descartes (1993, p. 225)¹³.

Seguindo ainda o caminho aberto por Volkmann-Schluck, gostaríamos de tocar “o fundamento do processo que conduz o pensamento à idade moderna”, ou seja, como indica o título

do terceiro capítulo da quinta e última parte: o fundamento do traspasso (1993, p. 237). O nosso objetivo neste parágrafo é apenas acentuar o fundo da metafísica cusana e, ao mesmo tempo, o que a idade moderna deixa de lado. O problema tratado no capítulo é, portanto, o indicado na questão: como se chega ao início da Modernidade, quando a *mens* se mostra como visão autoconsciente? A aproximação ao questionado na pergunta acima se fará por meio de duas indicações de Nietzsche. De modo especial seguindo a indicação de que o século XVII sofreria em relação ao homem, assim como em relação a uma soma de contradições. Nessa indicação, Nietzsche nomeia a necessidade que conduziu o homem à sua posição frente à razão fundada em si mesma (1993, p. 240).

A ideia do autor será a de perseguir a origem dessa necessidade que, para ele, deve ser buscada em Nicolau de Cusa e na sua doutrina da *mens* como *imago Dei*, que, como ele esclarece, não se baseia no pensamento metafísico de origem grega, mas na fé hebraico-cristã sobre a criação. O homem torna visível a unidade infinita no movimento incessante e contínuo do conhecimento. Mas, pergunta-se Volkmann-Schluck, e quando essa fé se torna facultativa para a definição metafísica do homem? Então aquele poder-ser-tudo da *mens* que a fazia *imago Dei* se impõe como uma soma de contradições que dilacera o homem em todas as direções. Agora, a tarefa que se impõe é buscar “o fundamento para uma possível certeza” (1993, p. 241).

Perseguindo esta ideia, estamos aqui tentando tocar o fundamento que se encontra na base da concepção metafísica cusana. Para Volkmann-Schluck, “a metafísica cristã da Idade Média foi continuamente guiada por certezas de fé” (1993, p. 247). Nicolau de Cusa estaria no fim desse processo, fundando a metafísica sobre a *mens* como *imago Dei*. Nesse sentido, o autor fala de um “*dietro-front*” na doutrina de Nicolau, ou seja, de certa forma adianta-se em relação à metafísica medieval, mas volta

para aquele mesmo fundamento. Assim, ele se encontra naquele mesmo horizonte que surge quando

[...] a reflexão filosófica encontrou-se em condições de suportar a exigência de ter que pensar o ser em conformidade às verdades da fé cristã, e desde quando, vice-versa, a teologia procurou colher estas verdades em conceitos metafísicos [...] (1993, p. 245).

Resumindo, portanto, teríamos que a *aenigmatica scientia* se baseia na concepção da *mens* como representação da unidade, ou seja, imagem de Deus. Todavia, essa concepção da mente não é ela mesma metafísica, mas “[...] precede toda interpretação metafísica e se funda em uma certeza de fé [...]” (1993, p. 247). Dessa forma, o fundamento da verdade que se pode conhecer é uma certeza de fé, que a tudo sustenta, sobre o homem como imagem de Deus. Assim, na medida em que a interpretação dos entes acontece numa perspectiva que olha para a *mens*, “[...] esta certeza sustenta também a metafísica de Nicolau de Cusa no todo” (1993, p. 247)¹⁴.

Nessas teses defendidas durante todo o século XX, percebemos que o foco principal se coloca sob um determinado conceito de Modernidade e que, olhando para trás, julga a filosofia cusana como uma antecipação das temáticas que aparecerão em Descartes e Kant a partir da passagem de uma metafísica do ser para uma metafísica da subjetividade. Neste sentido, busca-se julgar a sua filosofia como forma antecipadora, prévia ou como estando ligada à Idade Média nos problemas, mas à moderna pela forma como Nicolau aborda essas problemáticas. Pensamos que, mesmo naquele aspecto mais saliente da filosofia moderna, o problema do conhecimento, não é simples aproximar o pensamento cusano do pensamento filosófico moderno. Nesse sentido, cremos que o aspecto gnosiológico presente no *De docta ignorantia* não deveria levar simplesmente a ver Nicolau como sendo um autor moderno ou, tal como afirma André,

a considerar o seu pensamento como “uma forma prévia da metafísica moderna”¹⁵.

Em um artigo publicado em 1986¹⁶, André (1986, p. 373) situava a “douta ignorância” de Nicolau de Cusa “[...] como uma reflexão sobre o sentido do discurso filosófico, motivada pela crise da escolástica nos fins da Idade Média”. Essa perspectiva o levará a sustentar um “primado da questão do sentido sobre a questão do ser” e, por isso, assumirá que talvez a originalidade cusana e o modo como ele se posiciona em relação à tradição se encontre no fato de que o seu discurso filosófico pode ser visto como uma *filosofia da interpretação* (1986, p. 373)¹⁷. Portanto, para ele, um equacionamento do pensamento cusano não se resumiria simplesmente a sublinhar a “[...] passagem de uma metafísica do ser para uma metafísica do sujeito [...]”, mas seria indispensável “[...] determinar as suas motivações e as coordenadas [...]” em que esse pensamento “[...] se exprime ou que subjazem à sua progressiva adoção”. Para realizar esta tarefa, algumas perguntas se imporiam: em qual tradição Nicolau de Cusa se movimenta? Dentro dessa tradição, quais as linhas de pensamento que mais influíram na sua reflexão filosófica? Quais os seus interlocutores, ou seja, com quem dialogou, de quem se apropriou e com quem polemizou? (ANDRÉ, 1986, p. 370). André indica quatro tendências que, segundo ele, confluem no pensamento cusano: o pensamento místico e neoplatônico da escola dos Irmãos da Vida Comum de Deventer¹⁷, o ockhamismo de Heidelberg, o humanismo italiano de Pádua e o tomismo e o albertismo de Colônia, e conclui que, tendo em vista esse contato com diferentes linhas de pensamento, “[...] a problemática fundamental que se abre é efetivamente a do sentido do *discurso filosófico*” (1986, p. 372). Portanto, só no aprofundamento dessa questão essencial é que o problema dos limites do conhecimento humano e a consequente discussão sobre a essência da mente se justificariam e se poderia falar “[...] do deslocamento de uma metafísica do ser para uma metafísica do sujeito” (1986, p. 373)¹⁸.

Uma década mais tarde, André (1997, p. 45) assumirá como uma das dificuldades internas para a interpretação do pensamento cusano justamente a sua “situação epocal”. Na clarificação dessa problemática, é “[...] um lugar comum afirmar que ele se situa na fronteira de dois mundos ou no limiar entre duas épocas históricas”. A questão, levantada pelo o autor, refere-se às divergências que surgem quando se pretende esclarecer e explicar essa expressão. Se por um lado alguns o veem “[...] mais do lado da Medievalidade do que da Modernidade [...]”, como H. Blumenberg que pelas “[...] referências teológico-religiosas [...]” afirma ser o Cardeal de Cusa “[...] ainda profundamente marcado pelo mundo medieval”, outros, sem abandonar essa situação, o reconhecem como “[...] o primeiro de todos os Modernos”. Entre os defensores da segunda posição, André (1997, p. 46) reconhece Volkmann-Schluck e W. Schulz que seguem a via aberta por Cassirer numa dupla direção. O primeiro

34

[...] situa na concepção de mente humana de Nicolau de Cusa e no seu aprofundamento filosófico da matemática o momento mais significativo da passagem de uma metafísica do ser para uma metafísica do sujeito que encontraria na ‘mathesis’ cartesiana a sua primeira tematização.

O outro pretende que o conceito cusano de “[...] Deus como subjetividade absoluta constitui verdadeiramente o início da metafísica moderna”. De acordo com o juízo de André, qualquer uma das duas posições possui um “caráter reducionista”. Portanto, seria preciso “[...] situar Nicolau de Cusa no seu tempo [...]”; e daí a necessidade de reconhecer que ele está ligado à tradição, quando pretende responder às questões que filosoficamente a sua época colocava “a partir dos instrumentos conceituais de que dispunha [...]”, mas abre novos caminhos quando, na elaboração dessas mesmas respostas, redescobre alguns instrumentos conceituais. Para André (1997, p. 47)

“[...] só neste pleno respeito à sua situação de fronteira será possível captar a sua originalidade e a singularidade do seu pensamento”.

Além dessas posições, outros pretendem situar Nicolau de Cusa em plena Medievalidade. Em primeiro lugar, para D’Amico (2007, p. 24)¹⁹, deve-se considerar que o pensamento cusano se inscreve dentro da problemática de um pensador medieval, mais precisamente de um neoplatônico medieval, pois, para ele, a verdade absoluta representa “[...] um princípio negativo inalcançável mediante a especulação racional”. Nesse sentido, a mesma autora afirma que

O homem cusano não é aquele que se propõe analisar os limites de suas faculdades cognoscitivas, mas aquele ao qual seu próprio modo de operar cognoscitivo lhe confirma aquilo que, de alguma maneira, pré-conhece: a infinita inacessibilidade da Verdade.

Na mesma direção também temos Cuozzo (2002, p. 13)²⁰ que, citando, entre outros, G. Santinello, E. Vansttenberghe, E. Cassirer, J. Übinger, K.H. Volkmann-Schluck e K. Jaspers, se recusa a aceitar a denominação de Nicolau como “precursor do pensamento moderno” ou como “pensador de transição”. Ele defende que

A relação razão-fé, intelecto-graça, filosofia-revelação constitui o entrelaçamento conceitual inseparável que faz de Nicolau de Cusa [...] ao mesmo tempo um pensador tradicional, ligado ao platonismo Cristão e à escolástica medieval, e um pensador que atua nesta mesma tradição de um modo profundamente inovador (2002, p. 13).

E, mais adiante, ele conclui que, contra qualquer leitura modernizante do seu pensamento, Nicolau parece encontrar justamente na transcendência ou no mistério insondável do divino, admitidos com anterioridade a qualquer pesquisa filosófica, a causa do limite intrínseco e do caráter aproximativo ou

conjetural daquele impulso indefinido no qual se explica o poder de indagação de toda a ciência humana (a *venatio sapientiae* de Nicolau de Cusa).

Entretanto, extremamente instrutivas e fundamentais para a nossa própria posição são as teses defendidas por Beierwaltes (2005)²¹. Segundo ele, a demarcação dos limites históricos, a partir dos quais os conceitos de fronteira, limiar ou umbral poderiam se tornar operativos, “[...] não podem ser concebidos como um limite claramente fixado”. Isso significa que as tentativas de “[...] uma delimitação epocal nítida e supostamente unívoca se evidencia [...] como uma ficção historicista” (2005, p. 49). É nesse sentido que se justificaria pensar a relação entre o novo e o antigo, entre a tradição e a inovação ou entre descontinuidade e continuidade a partir de uma “[...] inter-referência dialética do antigo com o novo e do novo com o antigo” (2005, p. 50) e, portanto, “na determinação do ‘começo’ da época da ‘Modernidade’”, afirma Beierwaltes (2005, p. 49), ele segue a tese de que, nela, “[...] deve-se pensar a continuidade com a tradição filosófica *apesar de e* na descontinuidade”. A partir dessas perspectivas compreende-se que ele (2005, p. 47) se oponha a determinadas metáforas que fazem de Cusano um precursor da Modernidade, ao acentuar o que, “[...] supostamente ou também realmente futurista [...]”, se encontra na sua especulação. Beierwaltes (2005, p. 48) determina a sua atitude como um opor-se “[...] à sede de atualização otimista com o progresso, como se só o ‘novo’ fosse melhor e digno de considerar no antigo [...]” e como um opor-se decidido à “obstinação pela novidade” que prejudica Nicolau de Cusa e “[...] o priva da sua própria palavra”²². Para tentar mostrar como essa “inter-referência dialética” ocorre no pensamento de Nicolau de Cusa e como este reelabora produtivamente²³ a tradição, Beierwaltes se concentra sobre “a busca do uno” no pensamento cusano²⁴.

A partir do quadro de demarcação epocal e das consequências críticas levantadas anteriormente e dentro dos limites pretendidos em nossa pesquisa, parece-nos bastante iluminador pensar que Nicolau “inova a partir da tradição” (BEIERWALTES, 2005). Acreditamos, assim, que a relação entre Nicolau de Cusa e uma determinada tradição do neoplatonismo medieval nos conduzirão a ver que o fundamento da metafísica cusana se deixa compreender a partir de uma compreensão unitritinária do divino. Assim, o reconhecimento de que o fundamento da metafísica cusana é uma certeza de fé só representará um *dietro-front*, caso estejamos pensando essa mesma metafísica a partir da Modernidade. Também esse reconhecimento não deveria apenas servir para ilustrar a situação epocal do Cardeal de Cusa na sua ligação com a tradição cristã medieval, impedindo-nos de ver o quanto ele “inova” a partir dessa mesma tradição. Se Nicolau assume uma certeza de fé como fundamento e ponto de partida para a especulação metafísica e se essa mesma especulação ilumina essa certeza de fé, então nos parece que a especulação cusana poderia ser determinada a partir daquela relação entre fé e razão que os grandes filósofos e teólogos medievais souberam tão bem manter nos seus pensamentos e que em Nicolau poderíamos chamar, a princípio, de uma filosofia na Teologia²⁵.

A tarefa que se abre é permitir que a compreensão cusana do princípio fundante nos alcance no pleno respeito ao seu pensamento e à sua palavra. Permitiremos que essa compreensão chegue até nós por meio do que chamamos “metafísica do inominável” e que corresponde a perguntar de que modo podemos nomear o que escapa a todo nome. A nossa especulação se sustenta na certeza de que o princípio se deixa nomear de modo inominável, assim como se deixa ver de modo invisível no mundo e no homem; e isso corresponde a supor que os nomes divinos manifestam, como o mundo e o homem, a unitrinidade

do princípio fundante. Daí que seria possível recuperar uma compreensão cusana do princípio através dos nomes enigmáticos que nomeiam não nomeando, mas indicando o caminho para uma compreensão enquanto buscam dizer o que em todo nome permanece não dito. No que se segue pretendemos apresentar algumas discussões a partir das quais podemos introduzir alguns problemas sobre a teoria do nome em Nicolau de Cusa.

1.2 O VERBO DIVINO: EFICÁCIA E IMPRECISÃO DOS NOMES HUMANOS

Na segunda metade do século XX, Gadamer (1964, p. 934) havia sublinhado que existem três problemas metafísicos para os quais Nicolau de Cusa busca uma resposta: o problema do panteísmo, a semelhança do espírito humano com o divino e o ser enquanto palavra. Entre essas três questões que ainda tocam muito de perto a filosofia contemporânea, assegura Gadamer, a terceira é uma tarefa não totalmente resolvida pelos intérpretes da filosofia cusana. Assim, tendo em vista que, com a “metafísica do inominável”, também pretendemos pensar que os nomes, enquanto enigmas do princípio fundante, não podem deixar de indicar a trindade desse princípio tal como ele mesmo se mostra trino no mundo e no próprio homem, retomaremos algumas discussões sobre o problema da nomeação e a sua vinculação na especulação cusana com as constantes tentativas de se nomear a Deus. Não pretendemos com isso afirmar que o problema da linguagem na especulação cusana se resume ao problema da denominação, nem pretendemos afirmar que existe uma filosofia da linguagem no seu pensamento²⁶. No entanto, parece que podemos assumir como ponto de partida a perspectiva adotada por González Ríos (2010, p. 15) de que seria

[...] lícito recompor através de certos elementos [do sistema cusano] uma *teoria cusana da linguagem* na qual se evidencie a função sistemática que adquire a linguagem em sua teologia especulativa [...].

Essa problemática se insere como uma discussão prévia em nossa própria pesquisa, tendo em vista que buscaremos mostrar, em um segundo momento, a partir, principalmente, do *De possest*, como os nomes enigmáticos também manifestam a unitrinidade do princípio primeiro.

Como à especulação da incompreensibilidade e da incognoscibilidade de Deus se segue um exame das dimensões cognitivas da mente humana, da mesma forma à especulação sobre a inominabilidade de Deus é acompanhada de uma reflexão sobre os limites e possibilidades da linguagem humana. As teses que proporemos em seguida mostram que, em Nicolau de Cusa, a sua especulação sobre a linguagem se vincula e se funda na Teologia do Logos: Deus se revela como criando pela Palavra. Entretanto, apesar de a trindade do princípio fundante estar sempre pressuposta nessas discussões, tendo em vista que a Palavra é a segunda dimensão trinitária, não se dá atenção à terceira dimensão trinitária, isto é, ao *nexus* que, se entendido como nexó do inteligente com o inteligível e do amor amante com o amor amável, funda a possibilidade de que o intelecto humano possa compreender e nomear, ainda que inadequadamente, o inominável. Ou seja, embora se pressuponha o movimento intratrinitário de autorreflexão, a atenção não se volta para o movimento pelo qual o *Verbum* não é somente de Deus, mas é *já sempre* Deus.

Tomemos como ponto de partida a avaliação estabelecida por González Ríos (2010) sobre os autores que, dentro ou fora dos estudos cusanos, reconheceram ou analisaram os problemas da linguagem no pensamento de Nicolau de Cusa.

Segundo González Ríos (2010, p. 265), Gadamer está entre os autores que souberam reconhecer “[...] a centralidade da doutrina do *Logos* ou *Verbum* no desenvolvimento da metafísica ocidental”. No caso de Gadamer, apesar de ter reconhecido “[...] a centralidade da doutrina do Verbo divino na história filosófica da linguagem, [...]” e de aqui reconhecer a importância de Nicolau de Cusa, falta-lhe, contudo, “[...] um exame exaustivo do problema da linguagem no pensamento cusano”. De modo especial, falta a Gadamer uma discussão sobre “[...] os *nomes enigmáticos*, tão decisivos para a compreensão da *função sistemática* da palavra no pensamento de Nicolau de Cusa” (2010, p. 266). Por outro lado, no campo dos estudos cusanos, González Ríos recorda que, em muitas interpretações, por carecerem de uma visão de conjunto, o problema da linguagem em Nicolau de Cusa é reduzido a uma *teoria do nome* ou da *denominação*. Entretanto, reconhece que a análise desse problema é feita “[...] a partir do estudo de suas obras e das fontes das diversas tradições que convergem ou concorrem em seu pensamento, [...]” (2010, p. 266).

40

Considerando a centralidade da analogia entre o *Verbum* divino, princípio criador e produtivo, e a *mens* humana, compreende-se que, como adverte González Ríos (2010, p. 63), a concepção cusana da linguagem “[...] não pode ser separada dos princípios da sua teologia especulativa”. Daí o autor chamar a atenção para a doutrina do Verbo divino e afirmar que a teoria da linguagem de Nicolau de Cusa não apenas exige uma “remissão ineludível” a essa doutrina, mas que deve ser compreendida à sua luz²⁷. De modo especial, o que se evidencia é a concepção dinâmica tanto do Verbo divino quanto da mente humana fundada na “[...] concepção do princípio primeiro como princípio intelectual e como Palavra” (2010, p. 63). Enquanto o princípio primeiro se conhece a si e a todas as coisas na sua Palavra, criando tudo por meio dela, mostra-se também como “origem última” das palavras

temporais de todas as linguagens. Por outro lado, também para González Ríos (2010, p. 99), essa concepção de linguagem pensada como “[...] o fruto do dinamismo produtivo da mente por meio do qual ela se explica e se expressa [...]”, não só se deduz da doutrina do Verbo, princípio fundamental da teologia especulativa de Cusano, mas também a “ilumina”. Isso significa que o alcançado por meio da especulação teológica, ilumina também essa mesma especulação. Porém, esse dinamismo divino só pode ser compreendido como “um movimento intratrinitário” por meio do qual o princípio se conhece e se concebe a si mesmo no seu Verbo, na sua palavra ou imagem. É nesse sentido que justamente González Ríos (2010) pode falar, levando em consideração os primeiros sermões de Nicolau de Cusa, de uma potência da Palavra divina que cria tudo, mas também da palavra humana que busca expressar, mesmo que limitadamente, aquela Palavra que é imagem e igualdade de Deus.

Quanto ao problema dos nomes divinos, González Ríos (2010, p. 146) considera que todas as potências cognoscitivas da mente humana e todas as linguagens por meio das quais ela se manifesta, se comunica e se revela são postas em movimento na busca pelo “[...] nome e pela natureza de um objeto em si mesmo inalcançável, incognoscível e inefável”. Assim, o autor (2010, p. 149) considerará em sua tese que Nicolau, mesmo tendo preferência pelos termos intelectuais que ele considera *enigmáticos*, também utiliza termos que operam na região racional. Por isso, dispondo os nomes divinos de acordo com as unidades mentais apresentadas no *De coniecturis*, ele divide os seis capítulos da segunda parte da sua tese do seguinte modo: em primeiro lugar, partindo da análise de alguns sermões, ele pretende mostrar que, embora tenha “uma clara e manifesta preferência pela *via negationes*”, Nicolau de Cusa “oferece formulações nominais e discursos teológicos que operam no âmbito da oposição dos opostos”, ou seja, na região da razão.

Em segundo lugar, partindo do *De docta ignorantia*, primeira grande obra do Cardeal alemão, será apresentado o nome enigmático “*maximum et minimum absolutum*” tendo como chave interpretativa a compreensão do divino como “*coincidentia oppositorum*”. Aqui, já não estamos mais no nível da razão, mas na região do intelecto. Em terceiro lugar, serão apresentados alguns “*termos intellectuais*”²⁸ como nomes enigmáticos do divino, mas agora seguindo a indicação do *De coniecturis* “[...] de pensar além da coincidência dos opostos”. Aos nomes que são compreendidos de modo intelectual, acrescenta González Ríos (2010, p. 147), Nicolau os denomina enigmáticos. O próprio desses termos é dirigir o olhar do que especula para a compreensão incompreensível do princípio eterno e simples que em si mesmo é incompreensível. Mas, tendo em vista o postulado no *De coniecturis*, o olhar especulante é lançado não somente para lá da oposição dos opostos (*rationaliter*), mas também para lá da coincidência dos opostos (*intellectualiter*).

A centralidade da teologia do Logos é também reconhecida por Casarella (1992)³⁰ que busca em sua tese mostrar a relação entre a expressão da Palavra divina na ordem criada e o fenômeno natural da linguagem. Porém, segundo ele, uma compreensão histórica e sistemática da doutrina cristã do Logos está subordinada a uma compreensão que enfatize a *theologia sermocinalis* cusana ou a teologia da palavra falada – *the theology of the spoken word* (1992, p. 6). Quanto ao desenvolvimento global do pensamento de Nicolau de Cusa sobre a linguagem, o autor aponta como ponto crucial os anos de 1450, quando Nicolau escreve os textos do *Idiota* (*De sapientia*, *De mente* e *De staticis sperimentis*). Neste sentido, ele (1992, p. 17) afirma que começa a surgir uma “*distinct turn to language*” nas obras especulativas de Nicolau de Cusa. Assim, antes de 1445 a discussão sobre a linguagem se centrava nas palavras como meros nomes que são incapazes de representar a inefabilidade e a transcendência

divina. Em 1450, começando com o *Idiota. De mente*, o Cardeal de Cusa daria uma nova legitimidade à linguagem, pois aí ele consideraria a imposição de nomes como um ofício ou uma *ars*. Quando, nas obras tardias, Nicolau retoma os problemas dos nomes divinos, ele o faz somente depois de ter discutido sobre a convergência e a divergência entre a visão não discursiva, fornecida pela teologia especulativa, e o conhecimento discursivo, que pode ser significado em palavras, faladas ou escritas.

A passagem da *productio Verbi* para uma *speculatio Verbi* representa para Casarella (1992, p. 208) uma virada linguística no pensamento cusano. Por exemplo, nos sermões que vão de 1430 até 1440, a reflexão cusana sobre a linguagem serviria principalmente para fundar uma especulação analógica e trinitária do *Verbum*. Outro aspecto desses textos escritos antes de 1440 é que a concepção de linguagem está dominada pela teologia da inefabilidade divina. Assim, por exemplo, os capítulos 24-26 do Livro I do *De docta ignorantia*, que tratam sobre os nomes divinos teriam, segundo ele, um importante precedente nos sermões. Em ambos os casos, Nicolau daria uma relativa prioridade à teologia negativa em relação àquela afirmativa. Segundo Casarella (1992), essa posição entraria em conflito com a *teologia sermocinalis*.

Dando continuidade à análise dos principais textos cusanos sobre a linguagem, ele afirma que a primeira menção à “linguagem” como tema só ocorrerá no *De coniecturis*, texto escrito entre 1440 e 1444. Aqui, Nicolau explicaria as bases filosóficas para a teologia da inefabilidade divina, pois, quando o Cardeal de Cusa discute sobre a segunda unidade, a unidade intelectual, ele sustentaria que a ascensão da *ratio*, terceira unidade, para o *intellectus*, ou seja, da razão discursiva para a intuição intelectual, transcenderia também a linguagem. Desse modo, segundo o autor, uma analogia poderia ser estabelecida

entre a inefável transcendência divina e a origem apofática da *intelligentia* humana (CASARELLA, 1992, p. 209).

O ano de 1445 seria um ano de mudança no pensamento cusano sobre a linguagem. No *De filiatione*, texto desse mesmo ano, Casarella (1992) identifica uma oposição em relação aos primeiros sermões, pois a origem apofática do intelecto humano assumiria uma forma explicitamente cristológica. Dessa forma, em oposição à reflexão intratrinitária dos sermões, a imagem humanamente visível de Cristo torna-se o espelho da linguagem, ou seja, em Cristo vemos de modo perfeito o que pode ser expresso por meio da linguagem. Cristo torna-se, então, a condição de possibilidade de usar a linguagem afirmativamente para mediar o que só conhecemos por meio da palavra interna da mente.

Para ele, a virada de 1445 é apenas uma preparação para o segundo capítulo do *Idiota. De mente*, o primeiro texto no qual Nicolau de Cusa discute sistematicamente sobre a linguagem. Casarella identifica neste capítulo do *Idiota. De mente* uma mudança de ênfase em relação aos textos anteriores. Ele (CASARELLA, 1992) explica que a metáfora do artesão de colheres é aqui aplicada como uma analogia para se compreender a formação de conceitos, ou seja, a *ars* com a qual o artesão de colheres imagina o modelo mental da colher é uma analogia para se pensar a criação da linguagem a partir das palavras interiores. As palavras, portanto, seriam formações mentais, arbitrariamente impostas e, mesmo assim, refletiriam as formas inefáveis cuja absoluta precisão lhes falta. Partindo dessas considerações ele afirma que a identificação cusana da linguagem com uma arte ou ofício (*craft*) implicaria, por parte de Cusano, reconsiderar a origem apofática da unidade intelectual. A sua conclusão, portanto, é de que levando em consideração que as obras anteriores a 1450 enfatizariam que a compreensão do infinito, a Palavra inominável, ultrapassa

a fragilidade perceptível do discurso humano, assim o *Idiota. De mente* inverteria a direção do nosso olhar partindo da explicação universal da Palavra infinita em diversos idiomas e palavras (CASARELLA, 1992, p. 210).

Nas obras do último período, a discussão sobre a linguagem assumirá um lugar privilegiado. Neste sentido, por exemplo, no *De li non aliud* e no *De venatione sapientiae*, a linguagem é colocada pela primeira vez no contexto de um permanente diálogo com os antigos, de modo especial, com Aristóteles e Platão. Outro aspecto que a Casarella não passa despercebido é o uso enigmático e até mesmo “lúdico” da linguagem nas obras do último período. Ele recorda, por exemplo, a criação do termo *possest* pela junção dos termos latinos *posse* e *est* para significar que Deus é anterior à diferenciação da possibilidade e da atualidade. Para ele, também se pode encontrar no *De li non aliud* de 1462 traços do uso enigmático e “lúdico”. Por exemplo, no uso reduplicativo do termo *non aliud* na frase “*non aliud est non aliud quam non aliud*” (1992, p. 211). Outro aspecto importante para o qual Casarella (1992, p. 212) chama a atenção é que, segundo ele, a virada linguística (*linguistic turn*) de 1450 se revelaria como uma volta transcendental (*transcendental turn*) nas obras depois de 1450. A esse respeito, segundo ele, também Duclow teria escrito em relação ao significado do termo *non aliud*. Por fim, Casarella (1992) acrescenta que, para se falar de um giro transcendental no pensamento de Nicolau de Cusa, se deve admitir tanto a livre criatividade humana quanto um giro especulativo para a transcendência divina, que é constitutiva dessa mesma criatividade. Assim, a virada linguística do *non aliud* coincide com um giro transcendental do sujeito do conhecimento, mas não sem colocar entre parênteses a fonte transcendente que fundamenta essa mesma subjetividade. Da mesma forma, pode-se dizer que a *teologia sermocinalis* cusana é reflexiva e

hermenêutica no sentido de que “Toda pergunta sobre Deus pressupõe o questionado”³¹.

A centralidade do *Idiota. De mente* no pensamento cusano é também reconhecida por André³². Segundo ele (1997, p. 122), a história da interpretação do pensamento cusano apresenta uma alternativa entre uma “metafísica do ser” e uma “metafísica da unidade”³³, que posteriormente seria superada, acentuando-se a importância do problema do conhecimento, por uma metafísica da mente. Esse último estágio começa com a redescoberta de Nicolau pelos neokantianos e, na sequência, com Volkmann-Schluck. Na sequência desse filão aberto, ou seja, na possibilidade de se superar a alternativa entre metafísica do ser e metafísica da unidade por uma metafísica da mente, ele cita autores como G. Schneider e K. Flasch. Todavia, é Stallmach que apresenta a metafísica da mente como uma chave de leitura para se interpretar a metafísica cusana. Apesar de André (1997, p. 124) reconhecer que parece haver entre a sua própria interpretação e a interpretação de Stallmach “[...] uma grande coincidência [...]”, ele afirma “[...] que ela se reduz à forma de perspectivar a teoria cusana do conhecimento e a sua importância no contexto do pensamento do autor [...]”. Segundo ele, existe ainda “[...] uma última chave para a leitura dessa metafísica da mente”, que seria conceder o primado da “transcendentalidade de sentido” em relação à “transcendentalidade de conhecimento”.

A originalidade da impostação de André (1997, p. 124) está fundamentada em uma interpretação da doutrina sobre a mente nos textos de Nicolau de Cusa que acentua o aspecto simbólico da mente humana em um duplice sentido. Em primeiro lugar, ele afirma que a mente só ocupa um lugar de destaque no pensamento cusano, “[...] na medida em que é um símbolo da mente divina e como tal é especificamente encarada”. Por outro lado, ele reconhece que ela “é um símbolo com características especiais” enquanto possui não somente a capacidade de interpretar outros símbolos, mas possui também

a capacidade de criar os seus próprios símbolos. Assim, ela é capaz de interpretar ou “re-produzir” os símbolos que a mente divina cria com a intenção de manifestar-se e de produzir os seus próprios, algo que André (1997) chama de “metáforas e enigmas”, com a intenção de facilitar a assimilação dos símbolos divinos. É nesse contexto que ele interpreta a “*scientia aenigmatica*” como a outra face da “*symbolica investigatio*” e reconhece que “a uma e a outra estaria subjacente o exercício da atividade filosófica como interpretação”. Pensada dessa forma, “o conceito de sentido” sobredeterminaria de tal forma a metafísica da mente de Nicolau de Cusa que esta poderia ser caracterizada como uma “metafísica do sentido” à qual corresponderia uma “filosofia da interpretação”.

Porém, e essa é parte que nos interessa, ainda é possível um passo atrás na tentativa de determinar sobre que fundamentos se assentam tanto essa “metafísica do sentido” quanto uma “filosofia da interpretação” no pensamento cusano. Segundo André, (1997, p. 125) “subjacente a tudo isso está [...] a sobredeterminação do conhecimento pelo discurso” e, no caso de Nicolau de Cusa, as raízes que sustentam a centralidade do discurso seria, segundo o autor, a teologia do *logos*:³⁴

47

Se os entes finitos são o resultado do conhecimento da mente divina, esse conhecimento é entendido como produção de discurso, de palavra dinâmica e criadora. A filosofia da linguagem, sem ter sido sistematicamente abordada por Nicolau de Cusa, constituiria, assim, um princípio fundamental para a interpretação do seu pensamento.

Além de assumir a filosofia da linguagem como chave última para a interpretação do pensamento especulativo cusano, André (1997) coloca o discurso, seja ele verbal ou matemático, no mesmo horizonte do simbólico no qual aparecerá também o mundo, o homem, o conhecimento e a arte. Assim, se, por exemplo, o objetivo último do pensamento cusano é o “conhecimento

de Deus” (1997, p. 134), desafiadora é também a tarefa que se coloca ao discurso humano de dizer algo com sentido sobre esse princípio (1997, p. 137). Dito de outra maneira: um pensamento que funda suas raízes no cristianismo e busca pensar a identidade e a diferença, a unidade e a multiplicidade, encontra na ideia de criação, interpretada como “posição de sentido”, o caminho para pensar a relação entre a transcendência e a imanência do princípio criador em relação ao mundo criado; da mesma forma, esse mesmo pensamento encontra que o princípio é trino, que acolhe a distinção das pessoas na unidade da divindade e que a segunda pessoa se revela como palavra, como Verbo. Um pensamento assim fundado também deve reconhecer que “a transcendência e a infinitude da realidade divina não parecem compatíveis com a finitude inerente a um discurso racional [...]” (1997, p. 74). Em uma pergunta, André (1997, p. 75) resume a densidade dos problemas impostos a um pensamento que assim se funda: “Como pensar, assim, o acesso cognoscitivo a uma transcendência que parece escapar às possibilidades discursivas do homem?”. É a esse desafio, portanto, que, segundo ele, Nicolau procurará responder ao acentuar a dimensão simbólica do conhecimento e do discurso salvaguardadas pelo primado do sentido que comporta não somente a superação da dicotomia entre metafísica da unidade e metafísica do ser, mas que exige uma inflexão, na concepção de mente no pensamento cusano, do primado do sentido sobre o primado do conhecimento.

Por conseguinte, André (1997) também afirma que a ideia de criação, interpretada como “posição de sentido”, é o fundamento para a compreensão do uso do símbolo no pensamento cusano³⁵ uma vez que, na ideia de que Deus se manifesta ao criar e de que a criação é o modo de Deus fazer-se conhecer está embutida a ideia de que o símbolo é,

antes mesmo do [...] discurso, presentificação de uma verdade [que se oferece no homem e no mundo], razão pela qual tal

símbolo pode ser, por meio do discurso humano, caminho para essa mesma verdade” (1997, p. 400).

Por outro lado, a manifestação interna da divindade é a Palavra e, pela Palavra, ela se manifesta na criação. Assim, a teologia do *Logos* permite pensar os entes criados como “simbólicas subunidades semânticas” (1997, p. 570). No mundo e no homem, portanto, articula-se a dialética entre a manifestação de Deus e o retorno para Deus e, nessa articulação, pode-se entender a afirmação de André (1997, p. 569), segundo a qual o homem reassume esses mesmos símbolos numa “re-produção de sentido” como caminho de retorno ao princípio fundante.

Subjacente à compreensão de que Deus se manifesta ao criar e de que a criação é “posição de sentido” está o “paradigma expressionista”, uma expressão retomada por André (1997, p. 83) de Duclow (1974). O mesmo paradigma ajuda-nos a compreender a atividade da mente, tendo em vista a mente ser pensada “como imagem da divina força criadora” (1997, p. 570). Por um lado, existe uma “expressividade interna” da mente humana que é a “construção dos conceitos” e a “[...] interna rede semântico-gnosiológica em que eles [os conceitos] se estruturam”; por outro lado, há uma “expressividade externa”, pois o conhecimento tende para uma espécie de “plasmação sensível”. É a partir dessa circulação entre o movimento interno e o externo da mente humana que André buscará “[...] aprofundar a natureza simbólica do discurso [...]”, seja o verbal seja o matemático, na marcha do pensamento cusano.

Para Duclow (1974)³⁶, o termo “*douta ignorância*” não indica somente uma unidade sistemática do pensamento no Pseudo-Dionísio Areopagita, em Scoto Eriúgena e Nicolau de Cusa, mas significa também um projeto hermenêutico, isto é, a hermenêutica dos nomes divinos. Por outro lado, Duclow (1974) reconhece que a questão da linguagem é o primeiro estágio de uma discussão sobre a *douta ignorância* e, portanto,

a questão a ser considerada é se é possível encontrar, na tradição medieval, uma filosofia da linguagem adequada para essa hermenêutica. As considerações sobre essa pergunta aparecem no segundo capítulo da tese dedicado a Agostinho e Nicolau de Cusa. Duclow (1974) exclui dessa consideração tanto Dionísio quanto Eriúgena, tendo em vista a orientação profundamente ontológica das suas reflexões sobre o simbolismo. Por outro lado, apesar de esses autores terem compreendido a teofania a partir do simbolismo e terem elaborado uma lógica do nome divino, teologia e lógica essas que são fundamentais para a douda ignorância, esses desenvolvimentos não constituiriam uma teoria da linguagem como tal³⁷. Assim, ainda que a tese de Duclow (1974) não esteja voltada somente para a discussão da hermenêutica dos nomes divinos no pensamento de Nicolau de Cusa, o autor esclarece que a epistemologia do *De coniecturis* e a especulação sobre a nomeação e definição no *Idiota. De mente* e *De li non aliud* concorrem para formar uma filosofia da linguagem completamente desenvolvida (1974, p. 28).

50

Depois de apresentar alguns aspectos da filosofia da linguagem de Agostinho que incidem sobre a hermenêutica dos nomes divinos e que são fundamentais para a filosofia da linguagem cusana, presentes na teoria do signo do *De magistro* e do *De doctrina christiana* e na discussão sobre “a palavra interior” do *De Trinitate*³⁸, Duclow (1974) começa a discutir alguns dos traços fundamentais da filosofia da linguagem cusana presentes no *Compendium*: a linguagem como uma “art”, os signos como convenção humana e a doutrina da linguagem como manifestação da mente. Em primeiro lugar, ele enxerga na afirmação cusana de que a arte do falar é a mais natural e mais fácil ao homem, pois não falta a nenhum homem perfeito indicações da origem prática e da função teórica da linguagem, afirmando que a linguagem e o conhecimento estão essencialmente relacionados com o âmbito das necessidades e das atividades humanas. Em seguida, da interpretação cusana do texto da *Metafísica* de

Aristóteles, segundo o qual “todo homem deseja por natureza conhecer”, e da admitida necessidade de que esse conhecimento deva ser transmitido por meio dos signos, ele também reconhece em Nicolau uma virada para a linguagem, tendo em vista que ela será, entre os signos convencionais, o principal terreno para esta comunicação. Daí, segundo Duclos (1974), Nicolau de Cusa insistir que “a primeira ciência consiste no designar as coisas por meio das palavras percebidas com o ouvido”. Essa virada para a linguagem, entretanto, também comporta uma guinada da origem prática da linguagem para a sua função teórica, pois a busca do conhecimento encontra a sua primeira articulação no discurso (1974, p. 48). Duas conclusões podem ser tiradas dessa introdução ao problema da linguagem no *Compendium*: a primeira é que a linguagem, fundada nas demandas da comunidade e na práxis, torna-se um signo vivo da criatividade da mente e da sua relação com o mundo. Por outro lado, na doutrina da mente como *imago Dei* e da criação como signo e palavra do Verbo não criado, a linguagem se torna, então, um símbolo paradigmático (*paradigmatic symbol*) tanto para a reflexão sobre a mente e sua autocompreensão e articulação como sobre a divindade na sua constituição interna e na sua presença teofânica na criação.

A reflexão sobre a linguagem nos textos cusanos pode ser pensada como um processo que encontra a sua conclusão ou termo tanto na epistemologia, na antropologia e, em última instância, na teologia e na metafísica. Ainda segundo Duclos (1974), pode-se traçar este progresso partindo de quatro temas centrais para a concepção de linguagem cusana: a relação entre nomeação e razão; a função da razão na unidade dinâmica da mente; a relação entre os nomes impostos pela razão e o nome “natural” preciso; e o *non-aliud* que significa tanto a fundação da linguagem quanto a sua orientação transcendental. A função central atribuída à linguagem pela sua ligação com a razão será a tarefa da nomeação (1974, p. 50).

A especulação sobre a inominabilidade divina implica simultaneamente que o pensamento se volte para a reflexão sobre a própria linguagem humana e uma teoria da linguagem que pretenda fundar-se no pensamento cusano exige, como as teses analisadas pretendiam mostrar, uma referência direta à teologia do *Logos* ou Verbo divino. Assim, a inominabilidade terminava por ser pensada na ótica dos limites e da força da linguagem. O nome divino é inalcançável para uma linguagem que funciona nos limites da razão e da alteridade. Mas essa mesma relação das palavras humanas com o Verbo inefável³⁹ pretendia mostrar o valor ou força das palavras que, apesar da sua imprecisão e limitação, exprimiriam de modo variado o Verbo divino do qual procedem. Entretanto, considerando que o nome de Deus é o próprio Verbo, ou seja, sua igualdade, (GONZÁLEZ RÍOS, 2010, p. 182) e que, portanto, não existe distinção “entre aquilo que é significado por meio do nome e o nome por meio do qual se significa”, questionamos: não deveríamos nos perguntar sobre o lugar do *nexus* como a conexão eterna entre o que é significado pelo nome e o nome que significa que em relação ao divino é um e o mesmo? No caso das coisas que recebem o nome pelo advento da forma à matéria, não deveríamos nos perguntar por aquele movimento que faz com que forma e matéria sejam o composto e que, portanto, conquista o nome que lhe é adequado, mesmo sendo impreciso já que uma adequação precisa entre o nome e o que é nomeado não é possível ao homem? Partimos da questão: como ocorre de podermos nomear as coisas e também o inominável? Como ocorre de um nome poder ser o nome, mesmo que inadequado, do que se furta a todo nome? O *nexus* que, se entendido como nexa do inteligente com o inteligível e do amor amante com o amor amável, funda a possibilidade de nomear, ainda que inadequadamente, o inominável pelo qual o *Verbum* não é somente de Deus, mas *é já sempre* Deus, como dissemos antes.

Não é a sua situação histórica, a sua posição e as diversas atividades de relevo que exerceu dentro da Igreja que determinam o fato de Nicolau de Cusa ter sido um filósofo cristão. Isso significa, que o caráter cristão da sua filosofia não é determinado por “motivos meramente externos”, mas “a sua mundividência é uma mundividência cristã” (ANDRÉ, 1997, p. 65). Por isso, quando olhamos para o processo de formação desse pensador, para a sua atuação político-religiosa e para os seus escritos, tanto os ocasionais como os mais elaborados, damos-nos conta, como afirma André (1997, p. 65), “[...] duma profunda religiosidade, que brota do seu cristianismo, a marcar o ritmo, o horizonte e o conteúdo das suas reflexões”. Nicolau de Cusa é um pensador cristão, afirma Gadamer (1964, p. 935), e, por ter consciência das limitações insanáveis da filosofia grega “para ascender ao Deus infinito e à palavra revelada”, ele se abre à escuta da Palavra⁴⁰. Por outro lado, também podemos assumir que os elementos cristãos do seu pensamento não conformam o seu sistema simplesmente como um acréscimo ou como uma exigência externa. Por exemplo, a discussão sobre a Trindade divina não seria introduzida no seu sistema filosófico simplesmente por Nicolau de Cusa ser cristão, mas que o princípio primeiro seja uni-trino exigiria a própria pluralidade e multiplicidade das coisas do mundo, como o veremos. Assim, os pressupostos cristãos são assumidos e pensados de modo radical e não é a filosofia que se conforma à teologia ou vice-versa, mas é no diálogo que uma e outra se interpenetram e se complementam mutuamente.

Por isso, do ponto de vista teórico, consideramos que não se pode diminuir ou até mesmo não considerar esse cristianismo latente ao se apreciar a filosofia e a metafísica cusana. Tal atitude não é nem sempre possível nem é mesmo desejável no caso do pensamento e das obras de Nicolau de Cusa, pois ela, ao que nos parece, eliminaria a posição fundamental da especulação cusana, acarretando no esvaziamento do conteúdo desse mesmo pensamento. Inicialmente, é imprescindível aceitarmos que filosofia e teologia, enquanto formas de pensar, concorrem lado a lado para a estruturação de um único modo de pensar ou, em outras palavras, os dois modos de pensar coincidem harmoniosamente em um mesmo pensamento. Entretanto, é necessário compreendermos como esses dois momentos se articulam e perguntarmo-nos pelo tipo de relação que transparece da obra de Nicolau. Dessa forma, interessa-nos interpretar a compreensão do princípio primeiro no mesmo horizonte em que ela se dá ao pensamento cusano.

2.1 MÚTUO ENTRELAÇAMENTO DIALÉTICO E DINÂMICO ENTRE FILOSOFIA E TEOLOGIA NO PENSAMENTO CUSANO

Nicolau de Cusa, homem que sempre buscou a unidade, também procurou edificar a sua especulação na unidade da filosofia e da teologia. No caso específico da interpretação do pensamento cusano, algumas respostas significativas já foram dadas a esse problema. Porém, gostaríamos de retomar a discussão a partir do texto sobre os *Mysteria Fidei* do *De docta ignorantia*, acentuando a relação dialética entre a filosofia e a teologia interpretada por meio da relação entre fé e conhecimento intelectual pensada a partir da doutrina da *complicatio-explicatio*. Indicamos essa disposição do pensamento cusano, seguindo Pereira (2010) no seu *Prefácio à tradução portuguesa do De visione Dei*, como “[...] uma filosofia na Teologia, em que o

modelo da razão é extático, circular e dialético e sempre aberto sobre o mistério do Inefável e do Indizível” (2010, p. 67).

Tocamos com esta discussão o problema da relação entre fé e razão (*fides et ratio*) que, no contexto do pensamento escolástico, recebeu diversas soluções⁴¹. Porém, essa questão é ainda mais fundamental quando pensada em relação a Nicolau de Cusa e não se resume apenas à tentativa de situá-lo entre os medievais. Abordar essa problemática no contexto do pensamento cusano é imprescindível para uma correta interpretação da sua obra. O mérito da questão foi reconhecido por Beierwaltes (2005) que, seguindo a Rudolf Haubst⁴² e às reflexões de Jarsper Hopkins⁴³, identificou na relação dialética o modelo de vinculação entre esses dois âmbitos no pensamento cusano⁴⁴. A resposta à pergunta sobre essa relação, garante Beierwaltes (2005), é central para “[...] a compreensão da estrutura e da intenção fundamental do pensamento cusano” e “[...] concerne e determina *todas* as reflexões, [...]”, especialmente as tentativas de compreender a Deus por meio de um conceito o menos inadequado possível, mas também as reflexões matemáticas e eclesiológicas (2005, p. 11). Claro que Nicolau não pensa por fora da tradição que, partindo de Santo Agostinho chega até ele; tradição essa que entende filosofia e teologia como

[...] forças do pensamento que operam conjuntamente, que se fomentam e se clarificam mutuamente, olhando conjuntamente para a essência e para a obra do pensamentocristão (2005, p. 12).

Beierwaltes (2005) adverte também que a tentativa de esclarecer essa relação no pensamento cusano, partindo “de um conceito preliminar moderno dos modos de saber” acarretaria em uma dificuldade hermenêutica, pois ocultaria “o contexto medieval de questionamento”. Além disso, Beierwaltes (2005) também lembra que Nicolau diretamente pouco refletiu sobre

o uso e o alcance de termos como “philosophia”, “philosophi”, “speculatio philosophica” e “theologia”. Porém, por meio de outros conceitos que pertencem à filosofia e à teologia, seria possível alcançar esses dois modos de pensar ou de saber e também por meio de

uma reflexão sobre a relação entre a razão (*ratio, intellectus*), a intelecção (*intelligere, videre*), a compreensão (*comprehendere*), ou o saber (*scire*) com a fé (*credere, fides*) como um abrir-se diante de uma verdade transmitida como *revelação* (2005, p. 13).

Isso aconteceria, no caso do pensamento cusano, quando Nicolau conceitualmente explica alguns temas “teológicos” essenciais, por exemplo, a Trindade e a Encarnação.

Por outro lado, Duclow (1974, p. 18), ao analisar o contexto cultural no qual o conceito de douda ignorância nasce e se desenvolve, reconhece que tanto em Nicolau de Cusa, como em Eriúgena e no Dionísio Pseudo-Areopagita as suas reflexões estão orientadas e fundadas no horizonte do pensamento religioso medieval. Recordamos que, para ele, o termo *docta ignorantia* indica uma unidade sistemática de pensamento e expressa, nesses três pensadores, um projeto hermenêutico, isto é, a hermenêutica dos nomes divinos. Ao mesmo tempo, e que pensada como uma tarefa filosófico-teológica, ela estaria, segundo ele, firmemente situada no horizonte religioso. Por fim, Duclow (1974, p. 20) sustenta que a relação entre fé e entendimento (*faith and understanding*) constitui uma dialética dinâmica e integral, na qual o homem continuamente se move da inteligibilidade implícita e potencial dada na fé para o conhecimento explícito e atual dado no entendimento. Mas, para Duclow (1974, p. 21), porém, não são somente o início e o princípio da reflexão que estão fundados na fé, mas também o seu fim e o seu *telos* se encontram na adoração. Podemos dizer, portanto, que o fim da

reflexão é a adoração, já que uma fé amadurecida pela reflexão intelectual afasta o perigo da idolatria.

Esse mesmo dinamismo dialético é confirmado por André (1997, p. 70). Ele sustenta, baseando-se nas conclusões de Ducloew (1974) acima expostas, que essa dialética “[...] configura todo o movimento do pensamento de uma inteligibilidade implícita e virtual proporcionada pela fé para um conhecimento natural que a desenvolve e explicita”. Para demonstrar a intrínseca unidade entre filosofia e teologia pensada não como identificação, mas como “dialética interpenetração e complementaridade”, André (1997) recorda que no *De non aliud* e no *De possesset*, por exemplo, duas obras de grande “densidade especulativa”, Nicolau nutre a esperança de encontrar em dois conceitos filosóficos uma possível expressão intelectual para Deus entendido como “Máximo absoluto”. Além disso, André (1997) chama a atenção para os pressupostos teológicos do *De docta ignorantia* que sustentam e alimentam a sua estrutura unitária. Recorda o autor que, neste escrito, a reflexão se desenvolve articuladamente em três momentos: o primeiro é uma reflexão sobre o Máximo absoluto ou Deus, segundo a fé de todos; o segundo visa à reflexão sobre o universo como máximo contraído e o terceiro é uma reflexão sobre o máximo ao mesmo tempo absoluto e contraído. É nesse sentido que o terceiro livro é uma reflexão sobre Jesus, pois sua natureza humana e divina representa o encontro do Máximo, em sentido absoluto, e do máximo contraído (1997, p. 67).

O fundamento do caráter unitário dessa primeira obra cusana encontra-se, também para Machetta (2010)⁴⁶, na concepção de “maximidade”, uma vez que é ela que articula a relação e a caracterização dos três livros. Além disso, ele acrescenta que, a partir de uma “perspectiva neoplatônica”, o terceiro Livro aparecerá como “conclusão de um ciclo” e, assim, teríamos que “a douda ignorância desenvolve a concepção do máximo como princípio (livro primeiro), saída (livro

segundo), retorno (terceiro livro)”. Pensado a partir deste esquema neoplatônico, o terceiro livro do *De docta ignorantia* desenvolve a temática do retorno da criatura ao criador, descrevendo “o cumprimento do destino final do homem: a união com Deus, realizada em Jesus” (2010, p. 450). Nessas mesmas páginas, Machetta (2010) também sublinha dois aspectos da antropologia cusana: o primeiro refere-se à situação negativa na qual a humanidade se encontra depois do pecado que a impediria de ascender a Deus. A consequência do pecado é o domínio dos sentidos sobre a razão e o intelecto. O segundo aspecto refere-se ao modo de superação dessa situação. Assim, enquanto o primeiro exige a encarnação do Verbo como evento soteriológico, o segundo exige a fé em Cristo para que o homem possa ascender a Deus. Entretanto, não devemos esquecer que, pela encarnação, a natureza intelectual humana é sanada e, neste sentido, reencontra a sua ordenação para a verdade. A primazia do intelecto sobre as outras potências humanas indica que a conversão pela fé não é contrária às potências intelectuais, pois é conversão à verdade eterna que é o próprio Cristo. O anseio pela verdade, própria do intelecto, culmina, sanada a nossa natureza, no encontro com o Verbo de Deus⁴⁷.

Tomada separadamente, essa antropologia cristológica desenvolvida no último livro parece opor-se ao restante do *De docta ignorantia* e coloca em um segundo plano a própria intenção do autor sobre a estrutura da sua obra⁴⁸. Por isso, a necessidade de não separarmos o texto em dois momentos distintos acentuando o caráter mais filosófico dos dois primeiros livros e o caráter teológico do último. Justapor esses dois momentos pensados distintamente não só extingue a unidade da primeira grande obra de Cusano, mas também elimina o seu caráter antropológico. Dessa forma, o *De docta ignorantia* aparece empobrecido, limitado e amputado, tendo em vista que obras posteriores desenvolvem essa antropologia cristocêntrica (ANDRÉ, 1997, p. 68).

A partir das diversas abordagens anteriormente apresentadas, podemos concluir que a perspectiva a partir da qual pode ser vista a relação entre filosofia e teologia no pensamento cusano é o da interpenetração e do mútuo condicionamento entre esses dois modos de saber. Porém, será preciso, em primeiro lugar, assumir com Beierwaltes (2005) que somente seria possível um acesso à relação entre filosofia e teologia se a pensássemos por meio de conceitos que estão ligados a essa relação, tendo em vista que o próprio Nicolau de Cusa não pensa a relação entre filosofia e teologia. Em segundo lugar, também consideramos necessário demarcar a diferença entre *ratio* e *intellectus*, na medida em que tendo em vista que o texto do *De docta ignorantia*, ao qual em seguida faremos referência, aborda aquela relação por meio dos termos *fides* e *intellectus*, ou seja, entre a fé e o conhecimento intelectual⁴⁹.

Assim, a interpretação anterior do *De docta ignorantia* a partir da doutrina do Máximo (absoluto, contraído e absoluto e contraído simultaneamente) por um lado e, por outro lado, a interpretação da sua estrutura interna a partir do princípio neoplatônico da saída e do retorno tencionava garantir a unidade do texto. Pretendida por Nicolau de Cusa, essa unidade textual é o símbolo de uma unidade interna de pensamento que se sustenta e se conserva no movimento dialético entre a fé e o intelecto e, por isso, entre a especulação filosófica e a teológica. Nicolau expressa essa relação no capítulo XI, *Mysteria fidei*⁵⁰, do terceiro livro do *De docta ignorantia*, e que deve ser lido a partir da estrutura unitária e dialética da obra e do pensamento cusano. Esse texto, comenta Beierwaltes,

[...] coloca o começo da reflexão sobre a ‘fides’ na região natural da experiência [*Erfahrung*]⁵¹ e do pensamento [*Denkens*], e mostra a transição dessa reflexão para a visão [*Einsicht*] da verdade absoluta que aperfeiçoa a fé (2003, p. 78)⁵².

Citemos toda a rica passagem do *De docta ignorantia*:

Os nossos antepassados afirmaram em concordância uns com os outros que a fé é o início do conhecimento intelectual. Com efeito, em qualquer disciplina pressupõem-se coisas como princípios, que só são aprendidos pela fé, dos quais brota a inteligência do que deve ser tratado. É necessário que todo aquele que quer ascender ao saber creia neles, sendo impossível, sem eles, ascender. Diz efectivamente Isaías: “Se não acreditardes, não entendereis”. Por isso, a fé é o que complica em si tudo o que é inteligível. E o conhecimento intelectual é a explicação da fé. Assim, o conhecimento intelectual é dirigido pela fé e a fé estende-se pelo conhecimento intelectual. Daí que onde a fé não é sã, nenhum conhecimento intelectual é verdadeiro. É bem manifesto a que conclusão conduzem o erro dos princípios e a debilidade dos fundamentos. Mas nenhuma fé é mais perfeita que a própria verdade que é Jesus⁵³.

Comecemos por esclarecer algumas questões introdutórias. Em primeiro lugar, de modo geral podemos dividir o texto em dois grandes momentos que se articulam e se concluem com afirmações próprias à teologia da revelação: por um lado, o texto de Isaías, e, por outro, a identificação da verdade com Jesus. Esse esquema é idêntico ao determinado por Santinello (1990, p. 85) ao afirmar que quando Nicolau de Cusa pensa o conceito de homem como “*imago Dei*”, por exemplo, pensa-o primeiramente em um contexto de uma teologia revelada, segundo a tradição. Depois, porém, essa teologia será utilizada em sede especulativa, ou seja, ele parte de um contexto da Escritura e transfere-se depois para um contexto especulativo. Podemos encontrar o mesmo esquema ou procedimento ilustrado também por Reinhardt (2002, p. 136) em uma conferência, já anteriormente citada, na qual ele pretendia “[...] demonstrar a concordância entre exegese bíblica e especulação filosófica na obra cusana de uma maneira concreta [...]”. Quando da análise do Sermão CCIV, *Cum omni militia caelestis exercitus*, pronunciado por Nicolau de

Cusa em Brixen/Bressanone no dia 29 de setembro de 1455, dia de São Miguel, Reinhardt pretende que, nesse sermão, se possa ver um procedimento muito característico praticado pelo Cardeal de Cusa: “parte de uma verdade de fé, para fazê-la inteligível por meio de uma especulação filosófica” (2002, p. 138).

Em segundo lugar, antes de apresentarmos o texto dos *Mysteria fidei*, outra questão prévia precisa ser colocada. Referimo-nos ao esclarecimento do vocabulário utilizado por Nicolau de Cusa. Inicialmente devemos recordar que no texto cusano citado acima, pelo menos do ponto de vista textual, a relação pretendida é entre a *fides* e o *intellectus* (intelecção ou conhecimento intelectual). Devemos nos perguntar, portanto, se o *De docta ignorantia* já guarda a diferença entre *ratio* e *intellectus*, plenamente tematizada no *De coniecturis*, e se essa diferença seria significativa ou não para pensar a relação com a *fides*. Hopkins (1996b) analisa e aponta a inconsistência de quatro linhas interpretativas que negavam a possibilidade de mostrar que no pensamento cusano se poderia encontrar uma doutrina em que se estabelecesse uma possível relação entre fé e razão⁵⁴. Para apresentar uma concepção cusana dessa possível relação, ele (1996b, p. 9) parte do reconhecimento de que os termos *fides* e *ratio* são termos ambíguos e que requerem, para um emprego claro, um esclarecimento prévio dos seus diversos usos. Inicialmente, Hopkins (1996b) distingue em Nicolau de Cusa uma fé empírica e uma fé religiosa. A primeira é um “ver para crer” no sentido de que é impossível não acreditar no que se viu (*non potest non credi quod videtur*); mas a fé religiosa está em outro nível. Nesse sentido, podemos dizer que é uma fé que exige mais e em relação à primeira é demasiada excessiva enquanto vai além do “provado” pela evidência e é, portanto, um acreditar apesar de não ver. É, assim, um excesso de fé (*over-belief*). Quanto ao termo *fides*, Hopkins (1996b, p. 9) consegue distinguir três tipos ou três diferentes noções de fé e conclui que a fé está localizada entre dois polos: a credulidade

(*credulity*) e o conhecimento (*knowledge*): a fé proposicional (*propositional faith*) é acreditar na verdade de uma proposição tendo em vista a autoridade daquele que a propõe; a fé salvadora (*saving faith*) é a *fides ut fiducia*, ou seja, a fé como um confiar em Deus; o terceiro tipo de fé é a fé sistemática (*systematic faith*), ou seja, a fé como um sistema de artigos de fé ou conjunto de doutrinas que constituem uma religião. Para Nicolau de Cusa, assegura Hopkins (1996b), o homem de fé não é um fanático. Mas a fé que ele possui também não se confunde com conhecimento no sentido comum de “conhecimento”. O homem de fé acredita com base no testemunho e à luz de *algumas* evidências. A evidência por si só, porém, é insuficiente para justificar a sua crença. Acreditar à luz da evidência suficiente não tem nenhum valor religioso, reconheceria Nicolau.

Da mesma forma, na expressão “*fides et ratio*”, podem-se distinguir diferentes sentidos do termo *ratio*⁵⁵. Hopkins (1996b, p. 10) propõe que “*reasons*” [*Verstand*], enquanto capacidade ou função cognitiva da mente, diz respeito tanto aos argumentos racionais suficientes para provar e demonstrar como também diz respeito àqueles que não servem nem para provar nem para demonstrar, mas servem para proporcionar um fundamento racional; esses argumentos não são concludentes, mas, em vez disso, desses resultam apenas plausibilidades. Nesse sentido, esses argumentos somente indicariam que é razoável, por exemplo, acreditar ou agir de uma determinada maneira. Poder-se-ia encontrar essa diferença em Santo Anselmo (*rationes necessariae* e *rationes congruentes*), que supõe as *rationes congruentes* para fornecer um fundamento racional (*a rationale*) para uma determinada doutrina teológica, e ela se estende até o século XVII com Blaise Pascal, que fala das razões do coração (*Le coeur a ses raisons que la raison ne connaît point*). Para Hopkins (1996b), portanto, como Anselmo e Pascal, Nicolau teria reconhecido que a fé religiosa, enquanto possui um valor religioso, não é uma questão de prova, mas de convicção. Isso significaria que a inteligência da fé não se

determina por uma busca de provas conclusivas, mas que, à luz de um fundamento racional, se poderia mostrar a razoabilidade do seu conteúdo.

Além de retomar a diferença proposta por Hopkins (1996b) entre os diversos sentidos de fé e razão no contexto da relação entre *fides et ratio*, parece-nos importante também considerar a relação entre *ratio* e *intellectus*, tendo em vista que no texto específico dos *Mysteria fidei* é o segundo termo a ser utilizado. A diferença acima mencionada no âmbito da razão pretendia demarcar o distanciamento de Nicolau das tentativas de se buscar uma prova da existência de Deus, no sentido da primeira tese de Hopkins (1996b). É possível também no contexto do problema da relação entre fé e razão que se dê uma diferença entre razão (*ratio*) e intelecto (*intellectus*)? Em dez teses, Hopkins (1996b)⁵⁶ pretende apresentar o núcleo da relação entre fé e razão (*reason* – *Vernunft*) no pensamento cusano e adverte que esses pontos percorrem toda obra cusana e que não seria apropriado afirmar que ele tenha mudado de posição no decorrer dos seus escritos⁵⁷. No contexto da nossa investigação, interessa-nos lembrar aqui a quarta e a oitava tese.

Na oitava tese, Hopkins (1996b) propõe que “a relação entre fé e razão (*ratio* – *reason* – *Verstand*) é exatamente a mesma relação que entre fé e entendimento (*intellectus* – *understanding* – *Vernunft*)”⁵⁸. E, ele justifica essa sua posição, argumentando que a distinção entre *ratio* e *intellectus* não tem nenhuma importância neste contexto, já que aqui Nicolau usa esses termos em sentido não técnico e também de acordo com linguagem teológica comum⁵⁹. Por último, ele lembra que o caráter racional da mente humana abrange tanto a razão quanto o entendimento. Portanto, Nicolau abordaria esse problema a partir da relação entre fé e racionalidade (*rationality*), que inclui tanto o raciocínio quanto a compreensão (*reasoning and understanding*). Nesse sentido, parece que Nicolau se afastaria de uma tentativa de “provar”, por exemplo, a existência de Deus, preferindo

assentar a discussão ao abrigo de fundamentos racionais que não oferecem provas, mas podem afastar o risco do fideísmo, se não cego, pelo menos míope. A quarta tese de Hopkins, que é a interpretação de uma das frases centrais do texto dos *Mysteria fidei* (*Dirigitur igitur intellectus per fidem, et fides per intellectum extenditur*), conduz justamente a essa conclusão. Os termos *Vernunft* e *understanding* traduzem o termo *intellectus* latino. Hopkins (1996b) conclui, portanto, que uma determinada compreensão inicial é necessária para que a fé não seja vazia, mas também é necessária uma orientação da fé, para que a compreensão não seja cega ou míope.

Consideramos que a relação entre *fides et ratio* possa de fato ser pensada como uma relação entre a fé e a racionalidade da mente humana. Porém, isso não significa que não seja razoável e até mesmo instrutivo perguntarmos sobre o significado que o termo *intellectus* assume no texto sobre os *Mysteria fidei* e tentarmos iluminar esse sentido a partir de outros textos cusanos. Nesse contexto, parece-nos importante retomar rapidamente o sexto capítulo, *Mysterium mortis Iesu Christi*, do terceiro livro do *De docta ignorantia*, no qual Nicolau reconhece a necessidade de fazer uma “pequena digressão” para dar conta dos seus objetivos no sentido de “[...] atingir mais claramente o mistério da cruz”, ou seja, os mistérios da morte de Jesus. Nessa digressão, Nicolau de Cusa afirma que o homem é dotado de sentido e de intelecto e da razão que os une, mas que “[...] a ordem [das coisas] faz com que os sentidos estejam submetidos à razão e a razão ao intelecto”⁶⁰. A diferença e a relação entre os três será determinada, portanto, por um movimento pelo qual o homem se deixa atrair e dominar pelos sentidos “para a carne” e, assim, “afastado de Deus”, estaria totalmente privado do gozo ou da posse do

[...] supremo bem que é intelectualmente mais elevado e eterno. Mas se a razão domina os sentidos, é necessário ainda que o intelecto domine a razão, para que, acima da razão, pela fé atuada, adira ao mediador, afim de que, assim, possa ser atraído por Deus Pai à glória⁶¹.

O que se pretende determinar no texto é a impotência ou incapacidade do homem “chegar por si ao fim dos seus afectos intelectuais e eternos”. Mas essa impotência já indica que existe de fato uma diferença entre os âmbitos da razão e do intelecto ou que já aqui os termos são usados para determinar uma diferença ao indicarem que a “adesão” a Cristo, por meio da “fé atuada”, se dá quando os sentidos forem superados pela razão e esta pelo intelecto. Certamente esta ainda não é uma reflexão especificamente gnoseológica sobre os diversos modos de conhecer da mente humana. Para isso, devemos esperar as lições do *De coniecturis*⁶².

A diferença entre o intelecto (segunda unidade) e a razão (terceira unidade) é estabelecida a partir do quarto capítulo da primeira parte do *De coniecturis* (*De quattuor unitatibus*)⁶³. Esse capítulo e os quatro sucessivos envolvem uma diversidade de problemas que aqui podemos apenas sugerir⁶⁴. Nesse texto, a diferença entre razão e intelecto encontra-se situada no contexto da discussão sobre as quatro “unidades mentais”. Pensando cada uma das quatro unidades a partir da relação entre a unidade e a alteridade, então teríamos que, enquanto a primeira unidade é simplíssima, pois nela não há alteridade alguma, a segunda não será simplíssima, mas será composta, pois o que não é a primeira unidade descende dela e vai em direção à alteridade. No entanto, o fundamento da composição na segunda unidade é a coincidência dos opostos (alteridade) na unidade. Porém, isso não significa que os opostos a precedam de modo que a unidade intelectual derive dela. Nicolau afirma que a segunda unidade é como que uma raiz que complica os opostos e, ao utilizar o esquema da *complicatio-explicatio*, sugere

que na terceira unidade está explicado o que na segunda resulta complicado. Assim, os opostos podem coexistir na segunda unidade, mas na terceira seriam incompatíveis. Por exemplo, na unidade racional o movimento e o repouso se opõem, mas na segunda não se eliminam, uma vez que essa unidade é similitude da unidade divina. Assim, como o movimento infinito coincide com o repouso na unidade divina, da mesma forma o movimento do intelecto não se opõe ao seu repouso.

Outro modo de impostar a diferença entre *intellectus* e *ratio* é pensar a relação entre essas duas unidades como sendo uma a imagem na qual resplandece a outra ou como sendo uma o discurso da outra. Assim, teríamos que, “como o intelecto é raiz da razão, assim os termos intelectuais são raízes daqueles racionais. Por isso, a razão é como o verbo da inteligência, na qual essa resplandece como na própria imagem”⁶⁵. Da mesma forma, pode-se dizer que, como a alma ou a razão explicam a unidade do intelecto, logo essa unidade resplandece na alma como em sua própria imagem. O intelecto é o lume da alma, na medida em que é a sua unidade. Por outro lado, também devemos dizer que não intuimos a unidade do intelecto em si mesmo, mas na razão que é a sua explicação⁶⁶.

Por último, retomamos a diferença entre as unidades a partir do princípio da coincidência dos opostos. A primeira unidade está além da coincidência; na segunda unidade se dá a coincidência dos opostos e, por último, a razão, com base no princípio de não contradição, nega a complicação dos opostos. Nicolau afirma que “a raiz de todas as asserções da razão é esta, que não se pode atingir a coincidência dos opostos”⁶⁷. Entretanto, a razão possui um poder de complicar e isto acontece no silogismo, quando ela “passa de um discurso lógico da complicação para a explicação indagando racionalmente sobre o idêntico na diversidade”⁶⁸. Como a razão é ao mesmo tempo unidade da alteridade dos sensíveis e alteridade da unidade

intelectiva, ela possui, portanto, o poder de complicar e de explicar. Entretanto, Nicolau recorda que

O tipo de complicação e explicação que pertence à razão não opera entre os opostos, que coincidem somente na unidade intelectual. Na complicação divina, todas as coisas coincidem sem diferença, na complicação intelectual são compatíveis os contraditórios, na razão os contrários, como no gênero coincidem as diferenças que são opostas entre si.

Portanto, na razão há “uma certa coincidência de opostos, que não se pode colher com os sentidos, pois os sentidos não alcançam a coincidência dos contrários”⁷⁰.

A diferença entre *ratio* e *intellectus* será determinante para a compreensão da doutrina da *coincidentia oppositorum* que sustenta a compreensão cusana de Deus no *De docta ignorantia*. Prova disso é a *Apologia doctae ignorantiae*⁷¹, na qual Nicolau responde às acusações feitas por Iohannes Wenck de Herrenberg no seu *De ignota litteratura*⁷². Em primeiro lugar, Wenck parte do princípio de que o *De docta ignorantia* é contrário à fé⁷³, pois o espírito que anima o texto cusano é o mesmo espírito de doutrinas que já foram antes condenadas como heréticas⁷⁴. Em segundo lugar, o que soa contrário à fé, para Wenck, é segundo ele, que Nicolau identifique o criador e a criatura. Por isso, ao recorrer ao Salmo 45, 11 [*Vacate et videte quoniam ego sum Deus*], Wenck insistirá sobre a singularidade de Deus. Por outro lado, repugna também a Wenck a afirmação cusana de que o homem compreenda incompreensivelmente o incompreensível⁷⁵ e que por esse conhecimento se alcance a simplicidade na qual os contraditórios coincidem. Para Wenck, a coincidência dos contraditórios, por um lado, e a compreensão incompreensível ou douda ignorância, por outro, terminam por exigirem que se negue o princípio de não-contradição aristotélico e, conseqüentemente, a possibilidade de qualquer ciência⁷⁶.

Respondendo a essa acusação, Nicolau retomará a distinção, explicitada somente no *De coniecturis*, entre a região da razão e a região do intelecto, para afirmar que a douda ignorância não diz respeito à razão, mas “ao olho da mente e da inteligibilidade” e a essa diferença Wenck não havia prestado atenção.⁷⁷ Isso significa que, para Nicolau de Cusa, no contexto no qual se exige o discurso, ou seja, no âmbito da razão e do finito, o princípio aristotélico continua sendo válido. Por outro lado, o Cardeal de Cusa recorda também que no *De coniecturis* sustentou que Deus está além da coincidência, sendo, portanto, oposição dos opostos⁷⁸. Segundo Verd (1970, p. 165)⁷⁹, Nicolau negou diversas vezes expressamente o princípio de não contradição em relação a Deus. Verd (1970) também explica que o princípio “*quodlibet est vel non est*” não valeria para Deus, pois não é um *quodlibet*, ou seja, não é finito, mas totalidade e unidade infinita. Portanto, conclui o autor, que se para o finito vale o princípio de não contradição, para Deus valeria um princípio oposto, ou seja, o princípio da coincidência.

68

Mantendo a relação e a diferença entre a segunda e a terceira unidade, ou seja, entre o *intellectus* e a *ratio*, podemos compreender, como aponta Gilbert (1999, p. 96), que não é a *ratio* calculadora e discursiva, mas o *intellectus* que, feito para a verdade, acompanha a fé. O *intellectus* é mais penetrante que analítico, sugere Gilbert (1999). Por isso, o *intellectus* conhece a *res* e a insere em um discurso metafísico que desposa o desejo e a atenção da fé⁸⁰. Nesse sentido, fica claro que a razão discursiva, determinada pelo princípio de não contradição, é incapaz de, voltando-se para o implícito na fé, explicá-lo. Todavia, por está mais próximo e aberto à verdade, o *intellectus* é capaz de instaurar com a fé uma relação, na qual ao mesmo tempo em que o *intellectus* se deixa guiar pela fé, também a estende (a compreensão do seu conteúdo implícito) e a complementa. Embora fé e *intellectus* mantenham cada um, a seu modo, uma relação com a verdade, o fundamento dessa relação não se

encontra em nenhum deles, mas na verdade que é Jesus. É na escuta e na adesão ao Verbo, palavra de Deus, que fé e intelecto se encontram. Os dois mantêm suas identidades, enquanto são duas instâncias diversas de conhecimento, mas uma não ignora a outra e, assim, não existe separação, isolamento ou superação. O intelecto se dirige pela fé e a fé necessita da ação do intelecto. Nas palavras de Beierwaltes (2003; 2005), a intelecção ou conhecimento intelectual [*Einsicht*] é autoculminância da fé. Entretanto, é o próprio Beierwaltes (2005, p. 21) a recordar: não podemos pensar que, em todos os textos e em todas as fases do seu pensamento, Nicolau de Cusa conseguiu “manter um equilíbrio estrito entre ambas as formas de pensar”. Pode-se dar o predomínio de um ou de outro âmbito com o consequente quase “esquecimento” do outro.

Finalmente, consideramos ainda que, no texto dos *Mysteria fidei*, três aspectos merecem destaque: em primeiro lugar, as fontes cusanas são tanto a tradição filosófico-teológica quanto o próprio texto sagrado; em segundo lugar, Nicolau refere-se a Isaías 7, 9 que é o texto utilizado para fazer pensar a relação entre fé e razão (*fides et ratio*) na tradição cristã medieval. Todavia, Nicolau impõe uma visão muito própria ao utilizar termos que adotou do platonismo de Chartres e que, no segundo livro do *De docta ignorantia*⁸¹, por exemplo, buscava esclarecer a relação entre criador e criatura, unidade e alteridade. Além disso, devemos notar a vinculação entre a fé, o conhecimento intelectual ou intelecção e a verdade.

Quanto às fontes cusanas do texto dos *Mysteria fidei*, Machetta (2010, p. 452) lembra que a invocação aos “*maiores nostri*” não exclui os filósofos da antiguidade e, nesse sentido, essa tradição não é somente patrística, mas também filosófica. Por isso, não somente Agostinho, mas também Aristóteles, com a pressuposição dos princípios primeiros, pode ser incluído entre esses antepassados. Tendo em vista o exposto anteriormente, Machetta (2010, p. 453) observa que a fé deve

ser considerada aqui como “[...] um precedente necessário para justificar os princípios que sustentam as conclusões. Portanto, não tem aqui um especial matiz religioso”. Caso essa interpretação seja justa, parece-nos que não podemos reduzir, no texto que estamos analisando, a função da fé a início e fundamento apenas do saber teológico (BONETTI, 1973, p. 16).

Claro que não devemos esquecer que a outra fonte cusana é o texto de Isaías 7, 9 (“Se não acreditardes, não entendereis”)⁸² e que, lido à luz da tradição, tanto agostiniana quanto anselmiana, coloca Nicolau dentro da problemática mais geral da relação entre fé e razão (*fides et ratio*) já clássica na Idade Média. A utilização dos termos dialéticos *complicatio* e *explicatio*, porém, parece indicar que Nicolau não pretendia simplesmente demarcar uma dependência do intelecto em relação à fé e, portanto, mostrar que entre fé e intelecto não existiria uma contraposição insuperável. A partir dos textos cusanos caberá uma leitura que não acentue a diferença, mas evidencie a mútua reciprocidade entre esses dois momentos e, por isso, a necessidade de pensar a relação entre fé e intelecto a partir de uma dialética dinâmica que encontra na referência à verdade o seu princípio e o seu fim. Assim, tendo em vista que a garantia de um conhecimento intelectual verdadeiro é um fundamento indubitável, Nicolau se volta novamente para o contexto da teologia da revelação ao identificar a fé perfeita com a verdade que é Jesus. A verdade é o fundamento sobre o qual repousa qualquer conhecimento intelectual verdadeiro, mas também é o fim para o qual ele tende, pois alcançar a verdade é o que anseia todo aquele que deseja saber⁸³.

Apesar de se ligar diretamente à tradição filosófico-teológica, como vimos anteriormente, Nicolau de Cusa utilizará conceitos e termos próprios para explicitar tanto a relação entre fé e intelecto como também para explicar o conteúdo da fé em Cristo. Citemos alguns exemplos. Ainda no texto citado acima, a relação é pensada por meio dos termos *complicatio* e

explicatio. No entanto, logo em seguida, ele esclarece que a fé em Cristo pode ser “estendida e explicada” segundo a doutrina da doura ignorância. O fiel, por meio de um processo ascendente, é conduzido na doura ignorância a superar a razão e a inteligência e a contemplar o Verbo

[...] incompreensivelmente no corpo de modo incorpóreo, porque espírito, e no mundo não de modo mundano, mas celestial e incompreensível, e para que assim se veja que ele não pode ser compreendido por causa da excelência da sua imensidão⁸⁵.

Aqui, como podemos perceber, domina o tema da compreensão incompreensível, ou seja, a doura ignorância. Outro texto pode deixar mais claro ainda a utilização desse conceito para a compreensão da força da fé. Nicolau afirma que, se “[...] arrebatados à intelectualidade mais simples [...]”, se poderia ver coisas que não podem ser reveladas enquanto estão “[...] para lá de tudo o que é ouvido e de toda a doutrina expressa por palavras”. E explica que se essas coisas pudessem ser ditas, então seria dito o que não é dizível, ouvido o que não é audível, “[...] tal como aí se vê o invisível”⁸⁶.

Ainda é importante recordar, no âmbito desse texto, a articulação entre a doutrina do Verbo e a palavra humana que será posteriormente tão importante em todo o pensamento cusano. Lembramos que em muitos textos cusanos a linguagem humana será o símbolo para se pensar a relação trinitária e a relação entre Deus e o mundo e, da mesma forma, partindo dos conceitos próprios à teologia da revelação, Nicolau de Cusa poderá explicar a sua compreensão sobre a linguagem. Portanto, articulam-se aqui tanto os conhecimentos derivados da revelação quanto conceitos ligados à compreensão sobre a linguagem humana. Por exemplo, Nicolau afirma que toda palavra procede e para Jesus retorna como ao seu termo e que ele é o fundamento do que há de verdadeiro nela. Por outro lado,

Nicolau afirma também que “as palavras representam-se na escrita”, que “toda a palavra corporal é sinal do verbo mental. E a causa de todo o verbo mental corruptível é o verbo incorruptível, que é a razão”; depois, citando o Salmo 33 (32), 6, recorda que “no Verbo do Senhor foram estabelecidos os céus com firmeza”. Assim, Nicolau poderá concluir que “todas as coisas criadas são, por isso, sinais do Verbo de Deus” e, “porque o verbo se fez carne”, “Cristo é a própria razão encarnada de todas as razões”. Vemos claramente o tema da criação *ex nihilo* ser pensado a partir da analogia com as palavras humanas. As criaturas são sinais do Verbo de Deus, do mesmo modo que as palavras, enquanto faladas e escritas, são sinais do verbo mental⁸⁷.

Por último, Nicolau de Cusa retoma os conceitos de máximo e mínimo e a doutrina da coincidência entre eles já expressa tanto no Livro I quanto no Livro II do *De docta ignorantia* para pensar em que sentido se deve entender o fato de que a fé é poderosa. Grande é a fé que é atuada na caridade que une a Cristo, fundada na “santa esperança”⁸⁹ e capaz de tornar o homem “cristiforme”⁹⁰. Para Nicolau, “a fé perfeita em Cristo” deve ser “a mais pura e a maior” e sem mistura, e aquele que possui uma “fé grande” se une a Cristo e opera como ele. É nesse contexto que o autor retoma a dialética da coincidência de máximo e mínimo ao afirmar que o mesmo se dá com a fé “que é máxima de modo simples”. E pensada a partir daquele que deseja possuir uma fé como a de Cristo⁹¹, Nicolau aponta para a necessidade de “[...] que a fé nele seja elevada a um tal grau de certeza indubitável que seja também fé de um modo mínimo, sendo antes uma suma certeza sem hesitação em coisa alguma”⁹². Por último, Nicolau lembra que essa fé poderosa, “que é de tal modo máxima que é também mínima”, talvez não possa ser atingida no mesmo grau por todos “devido à impossibilidade da igualdade”, mas que cada um deve crer “em ato de modo máximo”, de modo que se alguém tiver “uma fé como um

grão de mostarda”, como na parábola evangélica, ela será tão poderosa que moverá montanhas⁹³.

Retomemos brevemente o contexto no qual a doutrina da *complicatio-explicatio* surge no *De docta ignorantia*, tendo em vista a importância que esses termos dialéticos adquirem no texto sobre os *Mysteria Fidei*, pois ali se afirma que “a fé é o que complica em si tudo o que é inteligível. E o conhecimento intelectual é a explicação da fé”. Em primeiro lugar, devemos recordar que os termos *complicatio* e *explicatio* são utilizados nos capítulos XXII, XXIV e XXV do primeiro livro. No primeiro caso são aplicados ao problema da providência divina⁹⁴ e nos outros dois capítulos são aplicados à questão do nome divino⁹⁵. Mas, como nos mostra André (1997, p. 189), “[...] a verdadeira tematização dos conceitos de “complicatio” e “explicatio” e a sua aplicação à relação entre Deus e as coisas é feita no Capítulo 3 do Livro II do *De docta ignorantia*” intitulado “*Quomodo maximum complicit et explicet omnia inintelligibiliter*”.

O título do capítulo acima citado indica o modo como a doutrina da *complicatio-explicatio* deva ser entendida: no âmbito da coincidência e da incompreensibilidade. Parte-se da aceitação já proposta no primeiro livro de que existe apenas “[...] um máximo com o qual coincide o mínimo em que a diversidade explicada não se opõe à identidade complicante”⁹⁶. Daí que a unidade infinita deva ser pensada como a única “complicação de tudo”, ou seja, “[...] Deus é o que complica tudo pelo fato de que tudo está nele. E é o que tudo explica pelo fato de que ele está em tudo”.⁹⁷ Portanto, devemos concluir que a redução dessa conclusão a um puro “Deus está em tudo e tudo está n’Ele” sem levar em consideração a relação dialética da *complicatio-explicatio* inevitavelmente nos leva a suspeitar que Nicolau de Cusa seja panteísta, pois parece não haver distinção entre criador e criatura.

Nicolau de Cusa sabe desse perigo e, por isso, procura mostrar, através de exemplos, como podemos nos aproximar

do discurso da coincidência. Assim, o modo como a unidade infinita une todas as coisas pode ser previsto pela relação que se dá entre a unidade numérica e a pluralidade do número: “[...] assim como no número que explica a unidade não se encontra senão a unidade, assim em todas as coisas que são não se encontra senão o máximo”⁹⁸. Posteriormente, Nicolau retoma a ideia de que “o número é a explicação da unidade”⁹⁹ e propõe que, como o número nasce da mente pelo modo como a mente pensa “como sendo singularmente muitas coisas uma coisa que é comum”, também “a pluralidade das coisas sai da mente divina”. A criação é pensada, portanto, como o resultado do entendimento divino. Por exemplo, embora possamos dizer que a humanidade é participada igualmente em cada indivíduo humano, não se deduz daí que cada um deles participe igualmente da humanidade. Se tal fato acontecesse, não teríamos uma pluralidade de indivíduos humanos. Da mesma forma,

[...] como as coisas não podem participar igualmente da própria igualdade de ser, Deus, na eternidade, compreende uma assim, outra de outro modo, daí surgindo a pluralidade, que nele é unidade⁹⁹.

74

Todavia, além da relação entre os números e a unidade matemática, Nicolau propõe outras relações que podem aclarar a sua proposta: assim como o número é a explicação da unidade matemática e essa unidade é a sua complicação, também o mesmo vale para a relação entre a quantidade (linha, superfície e corpo) e o ponto, para o movimento e o repouso, para o tempo e o agora ou presente, para a diversidade e a identidade, para a desigualdade e a igualdade, para a divisão e a simplicidade¹⁰⁰.

Portanto, podemos afirmar, por um lado, que Deus é todas as coisas e todas as coisas em Deus são Deus; por outro lado, devemos dizer que Deus não é nenhuma das coisas, pois a unidade infinita complica em si a pluralidade e a alteridade,

que, por sua vez, é a mesma unidade infinita explicada, ou, dito de outra maneira, o mundo é, *explicative*, Deus e Este é, *complicative*, o mundo. A *explicatio* nos diz que Deus não é as coisas e a *complicatio* afirma que, em Deus, não existe composição. No caso da relação entre fé e conhecimento intelectual, poderíamos interpretar, a partir dialética da *complicatio-explicatio*, que no modo da complicação se dá uma identidade entre esses dois âmbitos, mas no modo da explicação se dá uma diferença. O conhecimento intelectual é *explicative* a fé e esta é *complicative* o conhecimento intelectual. Porém, ambos os modos de conhecer estão vinculados à única verdade que é Jesus. Por sua vez, essa mesma verdade também sugeriria que não se dá uma confusão entre a teologia e a filosofia, ou seja, não se dá nem uma identificação que implique que uma se reduza à outra nem uma diferença que implique uma luta de oposição entre uma e outra. As duas se encontram fundadas na mesma verdade e dialeticamente nos conduzem a essa.

75

O nosso objetivo na reflexão acima sobre esse texto específico do *De docta ignorantia* era mostrar que a articulação entre fé e intelecto, entre teologia e filosofia percorre um arco dialético e isso se mostrou na compreensão de que a fé dirige o conhecimento intelectual, mas a compreensão do que está implícito nas certezas assumidas na fé aumenta com a atuação do intelecto. O intelecto busca compreender as certezas de fé e, nessa tentativa, se deixa fundar por ela. A fé se permite ao intelecto deixando com que suas verdades se abram à compreensão intelectual. Embora a relação dialética se mostre nesse entrelaçamento entre teologia e filosofia, não devemos esquecer que o pensamento cusano não se deixa compreender, se esquecermos que esse sempre se funda em um pressuposto último¹⁰¹ e que no texto sobre os *Mysteria fidei* se encontra expresso em suas últimas palavras: “*Nulla autem perfectior fides quam ipsamet veritas, quae Iesus est*”.

2.2 ESPECULAÇÃO E CONJECTURA

Percorremos um longo caminho ao tentarmos pensar o modo próprio da especulação de Nicolau de Cusa. Partimos do princípio de que ele se insere no horizonte teológico-religioso medieval e a sua “mundividência cristã”, na expressão de André (1997), não pode ser excluída da sua metafísica. Em outras palavras, não é apartando ou separando o conteúdo teológico ou religioso que o “filosófico” surge no pensamento cusano, mas é preciso antes aceitar que uma ação desse tipo esvaziaria a sua posição fundamental. Daí a necessidade de se compreender como a teologia e a filosofia, a fé e o conhecimento intelectual se encontram e se afastam circunscrevendo a especulação cusana. Nesse sentido, os intérpretes do pensamento cusano, citados acima, são unânimes em afirmar que, em Nicolau de Cusa, a relação entre filosofia e teologia deve ser pensada a partir de um mútuo entrelaçamento dialético e dinâmico em que a fé e o conhecimento intelectual se interpenetram e se complementam. Entretanto, a importância dessa questão não se resume simplesmente a situar Nicolau de Cusa entre os medievais. Beierwaltes (2005, p. 11) nos lembrou de que a relação entre filosofia e teologia toca a estrutura e a intenção fundamental da especulação cusana.

Podemos encontrar diversos exemplos que nos ajudam a pensar esse entrelaçamento dialético entre teologia e filosofia. Vimos que a unidade literária do *De docta ignorantia* pretendida pelo próprio Nicolau pode ser tomada como o símbolo de uma unidade interna tanto desse texto como de toda a sua especulação. André (1997) e Machetta (2010) sugerem que a unidade desse texto é sustentada e alimentada por pressupostos teológicos pensados à luz do conceito de “máximo”. Por isso, o terceiro livro não pode ser visto como algo à parte e separado do restante da obra; não deve ser visto como menos filosófico

em relação aos outros, mas a antropologia cristológica do *De docta ignorantia* se insere e se articula com os outros dois livros e com outras obras cusanas.

Após garantir essa unidade interna do pensamento cusano, nós nos debruçamos sobre o texto dos *Mysteria fidei* para compreendermos como o próprio Nicolau pensou a relação entre fé e conhecimento intelectual. Tendo em vista que, com esta questão, o Cardeal de Cusa também se insere no problema mais amplo da relação entre a fé e a razão (*fides et ratio*), pareceu-nos importante elucidar o vocabulário por ele utilizado. Em primeiro lugar, vimos com Beierwaltes (2003; 2005) que Nicolau pouco refletiu sobre o significado de termos como filosofia e teologia, mas que uma compreensão desses dois modos de saber seria possível tanto por meio de outros conceitos que a eles pertencem como por meio de uma reflexão sobre a relação entre a razão [*Vernunft*] (*ratio, intellectus*), a intelecção [*Einsicht*] (*intelligere, videre*), a compreensão (*comprehendere*), ou o saber (*scire*) com a fé (*credere, fides*). Em segundo lugar, citamos a oitava tese de Hopkins (1996a; 1996b), na qual ele advertia que a distinção entre *ratio* e *intellectus*, no contexto da relação entre fé e razão, não desempenha nenhum papel importante. Segundo Hopkins (1996a; 1996b), como vimos, nesse contexto Nicolau usa esses termos em sentido não técnico e de acordo com linguagem teológica comum. Da mesma forma, Hopkins (1996a; 1996b) recordava também que o caráter racional da mente humana abrange tanto a razão quanto o entendimento. Mesmo assim, tentamos mostrar que manter a distinção entre a razão e o intelecto era necessário tanto de um ponto de vista textual, como também tendo em vista que essa diferença aparece no *De docta ignorantia*, mesmo não tematizada completamente no contexto de uma gnoseologia, tornando-se imprescindível para se pensar os aspectos centrais da metafísica cusana.

O texto dos *Mysteria fidei* não somente mostra em que sentido podemos pensar a relação entre fé e conhecimento

intelectual, mas também que na própria especulação cusana filosofia e teologia estão intimamente imbricadas. Tentamos evidenciar esse íntimo entrelaçamento ao mostrar que, no restante daquele texto, Nicolau utilizará o seu próprio vocabulário para compreender a fé que se fundamenta em Cristo. Algumas afirmações são bastante esclarecedoras a esse respeito. Por exemplo, quando Nicolau de Cusa afirma que a fé em Cristo pode ser “estendida e explicada” por meio da doutrina da douta ignorância ou quando ele afirma que, na douta ignorância, o fiel supera a razão e a inteligência e contempla o Verbo. Também quando ele utiliza a sua doutrina da compreensão incompreensível e a da coincidência de máximo e mínimo. Tudo isso nos mostrou, portanto, que o pensamento cusano se funda e se desenvolve no entrelaçamento dinâmico e dialético de fé e intelecto.

Determinado, assim, que o entrelaçamento entre a fé e o conhecimento intelectual deve ser pensado a partir da relação dialética revelada pela doutrina da *complicatio-explicatio* que insiste na coincidência no modo da complicação, mas também na diferença no modo da explicação, devemos nos perguntar como podemos nomear um pensamento que assim se constrói. Nicolau, em algumas ocasiões, para referir-se ao próprio pensamento, utiliza o termo *conjectura*. No *De filiatione dei* (1445), Nicolau de Cusa refere-se aos seus escritos anteriores (*De docta ignorantia*, *De coniecturis* e *De quaerendo deum*) como aqueles que exprimem as suas *conjecturas* gerais¹⁰², mas também se refere ao pensamento exposto nesse texto como sendo as suas *conjecturas* sobre a *théosis*¹⁰³. Também no *De venatione sapientiae* (1463) afirma que as suas *conjecturas* de caça se fundam em que existe uma só causa de tudo¹⁰⁴. Não se faz necessário retomar todas as obras de Nicolau de Cusa para percebermos que o termo *conjectura* sempre assume um significado muito preciso e que foi determinado já no *De coniecturis*¹⁰⁵. No *Prólogo* da primeira parte dessa obra, ele afirma que ilustrará a sua concepção

de conjectura e que, para esclarecer com mais facilidade o segredo das suas conjecturas, desenvolverá o seu texto em dois momentos, sendo que é no primeiro que o seu discurso poderá esclarecer “a arte geral das conjecturas” (*ars generalis coniecturandi*)¹⁰⁶. Diferentemente, no *De docta ignorantia*, ele se refere ao seu pensamento expresso nessa obra como “um certo modo de raciocinar sobre as coisas divinas”¹⁰⁷.

O fundamento das conjecturas, ainda segundo o *Prólogo* do *De coniecturis*, é o princípio já estabelecido no *De docta ignorantia* de que a precisão da verdade é inatingível¹⁰⁸ e, portanto, todas as nossas afirmações sobre a verdade são conjecturas, pois não há proporção entre a nossa ciência e aquela máxima. Essa desproporção, contudo, não se limita apenas a essa relação, podemos dizer, vertical entre as nossas afirmações e a verdade máxima. Também em um plano horizontal, no plano das relações entre os próprios conjecturantes, não se dá precisão. Existe, por isso, tanto uma “diferença de grau” das conjecturas “em relação à identidade com o verdadeiro que permanece inatingível”, ocasionando a diversidade das conjecturas, quanto impossibilidade de que alguém compreenda uma conjectura com precisão. Segundo Nicolau, como os próprios conjecturantes estão na diversidade e na alteridade, é impossível a alguém se aproximar do sentido das conjecturas de outro, ninguém consegue compreendê-las plenamente. Por isso, Nicolau sugere que também suas descobertas sejam acolhidas como conjecturas¹⁰⁹.

Os termos conjectura e precisão manifestam a relação que se dá entre a verdade infinita e o conhecimento possível que dela podemos ter. Mas, como vimos, a precisão não se dá também entre os conjecturantes, pois é sempre possível se conhecer melhor a conjectura de outro. A carência de precisão não faz da conjectura um juízo sem fundamento. Pelo contrário, o caráter positivo da conjectura deve-se ao fato de ela se fundar na própria verdade, embora seja dela um “decaimento”. É uma queda da unidade na diversidade e, portanto, da precisão na

conjectura: da unidade divina para a diversidade do intelecto; da unidade do intelecto para a diversidade da razão e da unidade da razão para a diversidade dos sentidos¹¹⁰.

Nicolau de Cusa propõe pensar a vinculação da conjectura com a verdade por meio do conceito de participação. Como a origem das conjecturas é a mente humana e esta participa, enquanto similitude de Deus, da fecundidade da natureza criadora, também a conjectura será pensada como participando da verdade. O mundo das conjecturas vem da nossa mente, assim como o mundo dos entes vem da mente divina¹¹¹. Assim, é próprio da mente divina compreender as coisas tais como elas são em si mesmas, mas a nossa mente que participa na diversidade e na alteridade da mente divina imparticipável não compreende as coisas em si, mas na diversidade e na alteridade. Se a unidade, enquanto idêntica a si mesma, não se comunica, não se explica e é em si mesma inatingível; e, se cada coisa é o que é apenas no seu modo próprio de ser e em outro é de outro modo, isso significa que somente em sua própria unidade ou região algo é idêntico a si mesmo, mas que em outra é de outro modo. Por exemplo, na unidade racional, o círculo possui todas as suas perfeições, é preciso. No entanto, na unidade sensível não existe um círculo tão preciso que não possa se dar um outro ainda mais preciso. Portanto, a unidade racional decai na variedade da unidade sensível. O mesmo se dá com a verdade, pois o intelecto finito, que não é a própria verdade, não pode compreendê-la de modo preciso ou como é em si. Somente o intelecto divino, pelo qual todas as coisas existem, pode colher a verdade das coisas tais como elas são. Quanto ao intelecto finito que é outro em relação à verdade inteligível, ele entende a verdade das coisas com alteridade e de várias maneiras. Entretanto, a verdade em si, na identidade da unidade divina, não é outra em relação à verdade que se compreende na alteridade do intelecto, pois a identidade inexplicável se explica de modo variado e diverso na alteridade

e essa mesma alteridade se complica concordando na unidade da identidade. Assim, a verdade decai da unidade divina para a alteridade do intelecto.¹¹³

O fundamento dessa possibilidade, ou seja, da possibilidade de que o intelecto humano possa colher a verdade, mesmo que na alteridade, está ligado à participação da mente finita na mente divina infinita que não se participa como é em si mesma, mas na alteridade e na variedade. Por isso, se em relação à verdade podemos afirmar que a mente divina é plenamente em ato, o mesmo não se pode dizer da mente finita. Pelo contrário, devemos supor que o que nos convém como possibilidade (entender a verdade tal como ela é) convém a Deus como algo que lhe é próprio¹¹⁴. A conjectura, portanto, é uma afirmação positiva que participa da verdade, como é em si, mas na alteridade¹¹⁵.

Segundo Beierwaltes (2005), porém, o que poderia caracterizar de modo mais apropriado o “status teórico” do pensamento cusano é o termo “especulação”⁷⁷. Com essa ideia, Beierwaltes (2005) pretende se afastar tanto das interpretações de K. Jaspers quanto de algumas formulações de K. Flasch. O termo “especulação” possui um sentido genuinamente cusano que não se confunde, para Beierwaltes (2005, p. 19), com o sentido hegeliano, jaspersiano nem com o sentido presente na linguagem cotidiana atual. Assim, *speculatio*, em sentido cusano, refere-se a “um ver compreensivo do que em si mesmo é incompreensível”⁷⁸ e, ao mesmo tempo, esse termo também indica o elemento conjectural na razão finita. Esse sentido pode ser vislumbrado, como no *De filiatione dei*, a partir do exemplo dos espelhos⁷⁹. O que Nicolau pretende é conduzir⁸⁰ Conrado, a quem o *De filiatione dei* é dirigido, a compreender de que forma se pode conseguir a filiação divina, ou seja, a visão clara e face a face de Deus e do seu Verbo, levando-se em consideração que Deus permanece incompreensível.

Em conclusão, qualquer uma das expressões, “uma filosofia na teologia” (PEREIRA, 2010, p. 66), uma “teologia na

filosofia” ou “filosofia na teologia” (HAUBST apud CASARELLA, 1992), ou ainda uma “teologia filosófica ou filosofia teológica” (BEIERWALTES, 2005, p. 115), pretendem, ao tentar sintetizar o pensamento cusano, levar-nos a pensar no entrelaçamento e na vinculação dialética entre fé e intelecto que o funda, o constitui e o direciona. Porém, Claudia D’Amico argumenta que é a inutilidade dessas alternativas que revela “o mais genuíno do pensamento cusano” (2003, p. 24)¹²⁰. Além disso, acreditamos ser necessário excluir qualquer tipo de pensamento que tenha como objetivo diminuir qualquer um desses polos para fazer sobressair um ou outro aspecto do pensamento cusano e, portanto, cremos que os termos conjectura e especulação podem, enquanto termos genuinamente cusanos, melhor do qualquer outro termo construído a propósito indicar o *status* teórico do pensamento cusano.

Tendo identificado no mútuo entrelaçamento entre filosofia e teologia,¹²¹ pensado a partir da dialética da complicação e da explicação, o núcleo ou ponto central a partir do qual pudemos circunscrever e delimitar a estrutura do pensamento cusano, também mostramos o contexto no qual surge e de modo especial se desenvolve a doutrina da *complicatio-explicatio*. Será justamente a partir de algumas afirmações do *De docta ignorantia* concernentes à doutrina da coincidência, que Wenck acusará Nicolau de Cusa de fazer coincidir o Criador e a criatura e de eliminar a Trindade. A resposta cusana baseou-se em pensar a vinculação entre Criador e criatura a partir da relação dialética da *complicatio-explicatio* e sobre a Trindade, em reafirmando o que ele já havia escrito no *De docta ignorantia*, ou seja, a coincidência na “simplicidade infinita” entre a unidade e a trindade. Tanto a doutrina da criação quanto a doutrina da Trindade, núcleo da fé cristã, são reafirmadas por Nicolau de Cusa contra as acusações de heresia de Wenck.

Esse núcleo da fé cristã é articulado como fundamento do pensamento cusano por André (1997). Em primeiro lugar, André (1997, p. 72) reconhece a “profunda originalidade” da doutrina cristã da *creatio ex nihilo* em relação à crença grega na eternidade do universo. Em segundo lugar, ele afirma que, embora essa doutrina não tenha sido “explicitamente tematizada” em determinados contextos da idade média, ela está presente

[...] em todo o filão místico que, com raízes no Pseudo-Dionísio, atravessa subterraneamente a Idade Média e aparece com toda a sua evidência em João Escoto Eriúgena, na Escola de Chartres e em Mestre Eckhart (1997, p. 72);

e, por influência desses, em Nicolau de Cusa. Finalmente André (1997) considera que essa doutrina recebida da fé como “dato adquirido” coloca para Nicolau o problema do “fundamento” ou do “sentido” da criação. Em termos filosóficos, assegura André (1997, p. 73), este é o problema “[...] do sentido da diferença e da multiplicidade na sua articulação com a identidade e a unidade originárias fundantes [...]”; numa outra perspectiva, trata-se “[...] do problema da presença de Deus no mundo das criaturas [...]” ou, filosoficamente falando, “[...] é do problema da sua transcendência imanente e da sua imanência transcendente”. Esse princípio é “[...] formulado como questão filosófica originária e principal [...]” no *De venatione sapientiae* quando Nicolau afirma que “[...] não há senão uma só causa de tudo, criadora do poder ser feito de todas as coisas”. Por outro lado, “[...] esse princípio divino fundante é de natureza trinitária, acolhendo, assim a diferença na sua constituição originária [...]”. Além disso, o segundo elemento é o Verbo ou *Logos* divino e esse aspecto é acentuado por André, na medida em que, segundo ele, introduziria “[...] uma dinâmica de expressividade e, logo, de sentido, nessa mesma natureza” (1997, p. 73).

Posteriormente, André (1997) considera que “[...] a teoria da Trindade, na sua aplicação ao Máximo como princípio fundante, atravessa todas as obras em que Nicolau de Cusa condensou a densidade especulativa do seu pensamento [...]”, e que nos nomes enigmáticos “[...] tal teoria continua sucessivamente a irromper sob novas formulações [...]” (1997, p. 177). Por outro lado, André (1997) afirma também que é possível deduzir que a dimensão trinitária é um “[...] componente fundamental tanto da teoria da criação formulada por Nicolau de Cusa, como da sua resposta ao problema do sentido dessa mesma criação, subjacente a toda a sua metafísica da mente”. Isso porque Nicolau reconhece nessa dimensão trinitária tanto a afirmação da expressividade interna de Deus quanto “[...] o ponto de partida para a tematização da

sua expressividade externa” e para que o entendimento humano possa compreendê-la. No primeiro caso, o Logos, segundo elemento trinitário, assumirá “[...] a dimensão do Logos criador, ou seja, a atualização do sentido nele complicado [...]” e o *nexus/conexio*, terceiro elemento trinitário, pensado

[...] a partir da ideia de nexo ou conexão do inteligível com o inteligente, abre a possibilidade de captação dessa expressividade por parte do entendimento humano enquanto entidade assimiladora desse mesmo sentido [...] (1997, p. 178).

Isso significa que o entendimento humano só pode compreender a Deus enquanto Deus se mostrar na sua criação¹²². Deus se mostra, no modo das nossas possibilidades, inteligível e, nesse movimento, ele já nos direciona para ele, colocando em cada homem o desejo de busca-lo. Com a ideia de *nexus*, podemos dizer que, no retorno compreensivo do homem para Deus, ele o nomeia. O *nexus*, portanto, se configura como condição para que a razão possa compreender e nomear, mesmo que inadequadamente, o que o intelecto vê incompreensível e inominável.

Parece, portanto, que podemos aceitar que a concepção trinitária do Máximo é, antes de tudo, uma exigência da própria estrutura do pensamento de Nicolau de Cusa e, portanto, não se justificaria apenas como um elemento externo tendo em vista o cristianismo latente em sua especulação, mesmo quando ele toma como “dado adquirido” algumas afirmações de fé. Assim, acreditamos que a compreensão trinitária do princípio fundante se mostrará fundamental e fecunda para a interpretação da especulação cusana em seus diversos aspectos. Pressupomos, a partir do *De docta ignorantia*, que o princípio primeiro é incompreensível e inominável, mas que inadequadamente se deixa compreender na sua incompreensibilidade e se deixa nomear na sua inominabilidade, na medida em que é o visado ou desejado em nossa compreensão e em nosso discurso.¹²³

É nesse contexto que a meditação sobre o nexo (*nexus*) ou conexão (*connexio*) pode se mostrar fecunda, pois acreditamos que, se o nexo (entendido como nexo do inteligente com o inteligível e do amor amante com o amor amável) funda a possibilidade do entendimento humano “captar” o sentido do princípio trinitário na sua expressividade externa (ANDRÉ, 1997), também funda a possibilidade de que esse mesmo entendimento possa nomear, ainda que inadequadamente, o inominável. Daí o nosso interesse em tentar perceber como em cada um dos nomes se reflete a Trindade e, através da Trindade, a presença do nexo.

Partiremos, portanto, da ideia de que Nicolau de Cusa pensa o princípio trinitariamente e que a sua especulação se nutre dos trinômios neoplatônicos, especialmente, o trinômio unidade-igualdade-nexo, que ele recebe da Escola de Chartres. Entretanto, a nossa reflexão sobre a Trindade visa alcançar a concepção cusana de *nexus* ou *connexio* para indicar de que maneira esse princípio pode ser nomeado. Após fundamentar essa concepção pretendemos avançar para os nomes enigmáticos, pois é também verdade que os nomes divinos, enquanto enigmas do princípio fundante, não podem deixar de indicar a Trindade desse princípio como o mesmo princípio fundante se mostra trino no mundo e no próprio homem. Em síntese, pretendemos no que se segue apontar os aspectos centrais da compreensão cusana do princípio primeiro como uno e trino e mostrar como essa compreensão é expressa nos nomes enigmáticos e, de modo especial no *possest*, que ele utiliza para nomear o princípio inominável.

3.1 UNITAS-AEQUALITAS-CONEXIO

A relação entre Nicolau de Cusa e o neoplatonismo é atestada pelos vários textos de autores diversos com os quais ele teve contato e os quais ele leu, comentou e citou. Já vimos,

a partir da *Apologia doctae ignorantiae*, em que condições se estabelecem a sua relação com Eckhart e com o neoplatonismo de Chartres a partir da doutrina da *complicatio-explicatio*. Também as relações com o Pseudo-Dionísio¹²⁴ e com Proclo¹²⁵ são abundantemente atestadas. O que pretendemos no que segue é pensar a relação com o neoplatonismo da Escola de Chartres e, de modo especial, a relação entre Nicolau de Cusa e Thierry de Chartres principalmente no que diz respeito à especulação sobre a Trindade a partir da tríade unidade-igualdade-nexo¹²⁶. A história da interpretação dessa relação começa com Pierre Duhem. Para Beierwaltes (2005, p. 132), o Cardeal de Cusa se apropria das implicações matemáticas da tríade que Thierry havia desenvolvido na especulação sobre a Trindade e recorda que o primeiro a perceber essa referência de Nicolau de Cusa ao platonismo de Chartres e, especialmente, a Thierry foi Pierre Duhem¹²⁷ em um artigo publicado em 1909 intitulado “Thierry de Chartres et Nicolas de Cues”.¹²⁸

As indicações de Duhem (1909), mesmo em um contexto de escassos estudos tanto do pensamento de Nicolau de Cusa quanto das fontes nas quais ele se inspira, são importantes para se começar a pensar a especulação cusana sobre a Trindade e também sobre o *nexus*. Vale lembrar que a redescoberta do pensamento cusano é um processo que se inicia no final do século XIX e início do século XX e, principalmente, após o início da publicação da obra crítica desse autor. Por outro lado, no caso de Thierry de Chartres, Duhem (1909) se baseou no *De opere sex dierum libellus* (*Tractatus de sex dierum operibus*), o que o levou a pensar que Nicolau teria plagiado do chartrense a doutrina da unidade e da igualdade e que a doutrina da *connexio* pertenceria a outra fonte¹²⁹. De fato, o *Tractatus* de Thierry de Chartres termina apenas anunciando que se tratará também da *connexio*¹³⁰. Somente na segunda metade do século XX é que os comentários ao *De Trinitate* de Boécio (*Commentum super Boethii librum de Trinitate*; *Lectiones in Boethii librum De Trinitate*; *Glosa*

super Boethii librum de Trinitate) serão identificados e editados por Nikolaus Häring. Esses três textos “[...] são escritos anônimos, porém, segundo Häring, sua autoria pode ser atribuída com bastante probabilidade a Thierry” (REINHARDT, 2007, p. 32)¹³¹. Assim, partindo da sugestão de Duhem (1909) de que a leitura de Thierry de Chartres pode iluminar a especulação cusana sobre a trindade, será necessário, além do *Tractatus*, também considerar os comentários anônimos ao *De Trinitate* de Boécio que são atribuídos ao chartrense.¹³²

É nesse contexto que nos parece importante a retomada de um texto do *Apologia doctae ignorantiae*, no qual Nicolau se defende da acusação de ter eliminado a Trindade¹³³. Contra a conclusão de Wenck de que no *De docta ignorantia* se chega ao ponto em que a criatura coincide com o criador, o Cardeal de Cusa lembra que ela não se encontra em seu texto e, pela boca do seu discípulo, faz saber que ali, pelo contrário, afirma-se que a criatura não é nem Deus nem nada. O que coincide em Deus são seus atributos e é neste sentido que toda teologia é circular e, com isso, concordam todos os que consideraram a simplicidade divina¹³⁴.

Entretanto, para Nicolau de Cusa, a coincidência na simplicidade infinita de Deus é ainda mais radical¹³⁵, pois também não repugna a essa simplicidade, como ele já havia considerado no *De docta ignorantia*, afirmar que Deus é tanto uno quanto trino, tanto trino quanto uno. Portanto, quem não considera a coincidência da unidade e da trindade não pode compreender qualquer questão teológica. Mas o verdadeiro sentido da coincidência não confunde as pessoas e, por isso, mantém a distinção entre elas. Porém, como entender que na coincidência se mantenha ainda a distinção?

Para Nicolau, o que causa embaraço a Wenck são as palavras cujos significados não convêm à teologia. O que Wenck não compreende é como se possa afirmar que, na coincidência da máxima simplicidade e indivisibilidade, da unidade e da

Trindade, outra seja a pessoa do Pai, outra a pessoa do Filho e outra a do Espírito Santo¹³⁶. É o significado do termo alteridade que deve ser repensado. No âmbito da simplicidade divina, não se dá uma alteridade que é contrária à unidade, ou seja, nesse âmbito, alteridade e unidade não podem possuir um significado numérico. Portanto, a alteridade numérica não convém à Trindade divina. De fato, Nicolau toma como testemunhos dessa doutrina um comentador do *De Trinitate* de Boécio e Santo Agostinho:

[...] do fato de que no divino [*in divinis*] não existe número, no qual a trindade é unidade – no qual, como diz Santo Agostinho, se começa a contar, começa a errar – não existe propriamente [*proprie*] diferença.¹³⁷

Para o comentador de Boécio, interpreta Nicolau de Cusa, *proprie* significa que *in divinis* não existe “diferença” segundo o modo de “imposição” da palavra. Sabemos pelo *De docta ignorantia* que os nomes são atribuídos por um movimento da razão.¹³⁸ Portanto, parece que é nesse sentido que o termo “diferença” não deve ser tomado *in divinis*. Entretanto, não devemos esquecer que, embora o termo “diferença” deva ser entendido de um modo melhor, isso não significa que ele possa ser tão perfeitamente entendido que mais perfeitamente não possa ser entendido ainda. Assim, embora devamos superar, para compreender o modo divino, todos os modos imagináveis e inteligíveis, não podemos esquecer que o modo divino supera todos os modos da nossa mente. Portanto, pergunta-se Nicolau, quem poderá conceber de que modo seja distinto sem distinção? Todas as imagens, comparações ou exemplos (*similitudines*) que possam ser inventadas para nos aproximarmos do modo divino são desproporcionais em relação à verdade. E, para aqueles, que não possuem a doura ignorância, que não sabem que esses exemplos são completamente desproporcionais, essas imagens são muito mais inúteis do que úteis.¹³⁹

3.2 O NEXUS COMO CAMPO DE CAÇA NO DE VENATIONE SAPIENTIAE

Nicolau de Cusa teve oportunamente, em alguns momentos de sua vida, a possibilidade de revisitar a sua obra¹⁴⁰. Vimos anteriormente como ele, para defender-se das acusações feitas por Johannes Wenck no *De ignota litteratura*, escreve a *Apologia doctae ignorantiae* na qual, como vimos, retoma e explica alguns aspectos importantes da sua especulação como a doutrina da douda ignorância, a coincidência dos opostos etc. Também esclarece sua relação com as obras do Mestre Eckhart e, ao tratar da Trindade, retoma Agostinho e os platônicos de Chartres. Gostaríamos aqui de retomar as discussões sobre a concepção cusana da Trindade e, especificamente, do *nexus* a partir do *De venatione sapientiae* (1462)¹⁴¹ que pode ser considerado o “testamento filosófico” de Nicolau de Cusa (BEIERWALTES, 2005 apud K. FLASCH, 1998¹⁴²). Em todo caso, acrescenta Beierwaltes (2005, p. 51), essa obra oferece “[...] uma autêntica visão de todo o vital movimento anterior [...]” do pensamento cusano. No *Prologus* do *De venatione sapientiae*¹⁴³, Nicolau oferece a situação histórico-concreta da sua obra, qual a sua intenção e os motivos que o levaram a escrevê-la. Além disso, descreve também de que modo procederá. A caça da sabedoria desenvolver-se-á, conforme o capítulo XI, em três regiões e em dez campos: a douda ignorância, o *possest*, o *non-aliud*, a luz, o louvor, *unitas*, *aequalitas*, *conexio*, o termo e a ordem¹⁴⁴.

Beierwaltes (2005, p. 51), apesar de admitir que a sequência dos *campi* apresentada no *De venatione sapientiae* não está determinada pela biografia de Nicolau de Cusa nem mesmo pelos temas tratados, reconhece, porém, que o fato de ele continuar sua caça sobre a unidade “[...] nos ‘campos’ da ‘igualdade’ (*aequalitas*) e do ‘nexo’ (*nexus*, *conexio*)” mostra como o tema da “sanctissima tri-unitas” o acompanha “em toda a sua vida”

(2005, p. 56). Para nós, isso também significa, tal como interpretou André (1997), que, como “[...] o Máximo comporta uma estrutura relacional [...]”, a sua natureza trinitária não é algo

[...] que lhe seja acrescentado por uma exigência de natureza externa, à margem dos pressupostos filosóficos do Cardeal, mas antes a partir de uma determinação interna do seu sistema filosófico.

Daí o autor chamar a atenção para o fato de que, no *De docta ignorantia*, a dimensão trinitária do Máximo é antes configurada

[...] filosoficamente como unidade, igualdade e nexos, para só mais tarde operar a identificação desta configuração com a tradicional nomenclatura teológica de Pai, Filho e Espírito Santo (1997, p. 169)¹⁴⁵.

Além disso, à luz da dimensão necessariamente dialógica da especulação cusana, devemos sublinhar que o alcançado no *campo unitatis*, a partir de uma reflexão sobre os pressupostos da tradição “platônica” e “neoplatônica”, será fundamental para a compreensão dos outros dois *campi*. Isso significa que a *unidade* da trindade ou, como afirma Beierwaltes (2005), o *ser-uno* da trindade são determinados neoplatonicamente. Por último, buscaremos mostrar que tanto a reflexão sobre o *campo unitatis* quanto a reflexão nos outros dois *campi* seguintes já são determinadas por uma visão trinitária recebida da tradição e que, iluminada pela revelação, ensina que a causa primeira é tricausal, isto é, eficiente, formal e final e é una por ser trina e trina por ser una. Entretanto, só é possível atingir a visão da “santíssima Trindade na unidade” em enigma¹⁴⁶. Assim, mais esclarecedor da intensa e constante presença da doutrina trinitária no pensamento especulativo cusano é a sua insistência em pensar a unidade trinitariamente por meio de trinômios

recebidos da tradição especulativa teológica, especialmente por meio dos termos *unitas-aequalitas-conexio* que designam nessa mesma tradição a Trindade divina.

Por exemplo, o capítulo do *De venatione sapientiae*, no qual se dá a “caça” no *campo unitatis*, começa com uma afirmação do *De ordine* de Agostinho de que a atenção de todos os filósofos se centra em torno ao uno¹⁴⁷, mas curiosamente também se conclui com outra citação que Nicolau acredita ser do *De Trinitate* de Agostinho para evidenciar que fazem “caças sápidas” os que veem na eternidade que a fecunda unidade gera de si mesma a igualdade e que o amor que une procede da unidade e da igualdade, pois são a própria simplicíssima eternidade. Essas indicações de Nicolau de Cusa dão conta de que o alcançado com essa visão não é uma ciência, mas a sabedoria ou uma “ciência sávida”¹⁵⁰, e que a região na qual essa se dá não é o da similitude perpétua ou do fluxo temporal, mas o da primeira região, ou seja, aquela em que a unidade se encontra assim como é eternamente¹⁵¹.

Da mesma forma, no *campo aequalitatis*, a igualdade é também pensada a partir da relação trinitária, pois ao final do capítulo Nicolau a identifica com Verbo do *non aliud*, ou seja, do Deus criador que fala e que define a si e a todas as coisas. Assim, a igualdade é pensada como forma de ser da qual participam todas as coisas¹⁵² que são desiguais entre si. Por isso, as coisas desiguais entre si são iguais enquanto participam da igualdade, mas são desiguais por participarem desigualmente. Com o exemplo da relação entre a espécie e as coisas que dela participam, a referência trinitária se mostra claramente: a espécie é ao mesmo tempo a unidade que une todas as coisas que pertencem a essa espécie, é também a igualdade que igualmente forma as coisas unidas e é o nexu ou a união de todas elas¹⁵³. Quando tomamos por base o *campo nexu*, a referência trinitária se completa, pois o nexu amoroso procede da unidade e da igualdade¹⁵⁴. Por

último, o capítulo vinte e seis é uma *manuductio* matemática com o objetivo de fazer ver que “a trindade da qual se falou anteriormente”, ou seja, no *campo nexu* e, portanto, a unidade, a igualdade da unidade e o nexu de ambas, “sendo unidade, é o que pode ser”, precede o intelecto e é compreendida pela mente humana “de modo incompreensível”¹⁵⁵. Também importante no contexto desse capítulo é a referência ao *possest* que é, dentre os nomes divinos, aquele que em si mesmo é já nexu, revelando a Trindade do princípio¹⁵⁶.

Isso deve significar que o que é alcançado no *campo unitatis*, ou seja, o que se logrou na compreensão do uno ou da unidade, pensado na esteira da tradição platônica e neoplatônica a qual Nicolau se vincula, deve não só iluminar, mas também sustentar e garantir a compreensão cusana da unidade trina ou do ser uno da Trindade pensada no esteio da doutrina trinitária. Portanto, seguindo o *De venatione sapientiae*, será necessário afirmar que o alcançado no *campo unitatis*, a partir da tradição platônica e neoplatônica, a qual o próprio Nicolau faz menção, de Agostinho, Boécio, Platão, Proclo e Dionísio, determina também a caça da igualdade e do nexu perseguida nos campos seguintes.

Da *unitas-aequalitas-conexio* deve-se, portanto, afirmar a eternidade, a simplicidade, a incorruptibilidade, a imutabilidade, a incompreensibilidade e a inefabilidade. Deve-se também dizer que é o que pode ser e é anterior ao pode ser feito¹⁵⁷ de cada coisa. Isso leva Nicolau a concluir no *campo nexu* que a unidade, a igualdade da unidade e o nexu de ambas, enquanto anteriores ao poder-ser-feito e à multiplicidade, são a eternidade simples. Portanto, não são três eternos separados, “[...] mas a própria eternidade não multiplicável, indivisível e completamente inalterável”¹⁵⁸. É necessário, por isso, repensar o conceito de diferença e de alteridade. Dá-se na Trindade uma distinção, mas não alteridade, pois a unidade que gera não é a igualdade gerada nem o nexu que delas procede. Entretanto, enquanto são

o *non aliud* anterior ao outro, a unidade não pode ser outro, nem outro a igualdade e da mesma forma o nexu. Por fim, enquanto eternidade simples que é o-que-pode-ser, a unidade complica em si de modo unido todas as coisas, a igualdade complica de modo igual e o nexu conecta todas as coisas¹⁵⁹.

Alcança-se também a unidade, a igualdade e o nexu a partir do mundo e daquilo que é necessário para que o mundo seja no melhor modo possível.¹⁶⁰ A multiplicidade, a diversidade e a divisão das quais nos damos conta nos remetem para uma unidade, uma igualdade e para uma conexão que, entretanto, não são absolutas. Dá-se multiplicidade, pois as coisas são unas em relação a si, mas outras em relação às demais; dá-se diversidade, pois as coisas são iguais em relação a si e, portanto, desiguais em relação às outras. E assim como da multiplicidade e da diversidade ou desigualdade surge a divisão, também da unidade e da igualdade procede o nexu ou conexão. A unidade, a igualdade e a conexão nas coisas do mundo não são absolutas, uma vez que elas não são o-que-pode-ser. Por exemplo, todas as coisas iguais, que não são a igualdade absoluta, podem ser mais iguais ainda e só podem ser pela igualdade absoluta anterior ao poder-ser-feito de cada coisa. Assim, anteriormente à multiplicidade se dá a unidade; antes da diversidade e da desigualdade se dá a igualdade¹⁶² e, por último, antes de toda divisão se dá o nexu, a conexão ou a união¹⁶³ e, por serem o-que-pode-ser, só se encontram *in regione aeternitatis*.

Tomando como parâmetro os capítulos do *De venatione sapientiae* nos quais Nicolau especula sobre a unidade, a igualdade e o nexu, podemos afirmar que ele, ao tratar desse trinômio, se refere, como vimos anteriormente, a Agostinho. Beierwaltes (2005, p. 53) chama a atenção para o fato de que, no *campo unitatis*, Nicolau não se refira aos platônicos de Chartres, “[...] cujo pensamento foi determinante, especialmente, para a concepção cusana da Trindade como a referência unificante de ‘unidade-igualdade-nexu’ (*unitas-aequalitas-nexus*)”. A edição

crítica das obras de Nicolau de Cusa corrige a referência ao texto de Agostinho e remete para três indicações nos textos de Thierry de Chartres, nos quais a Trindade é nomeada com os termos agostinianos¹⁶⁴.

Gostaríamos de aludir a outra passagem da *Glossa*, na qual o próprio Thierry faz referência a Agostinho. Ao tratar dos modos segundo os quais se pode considerar a Trindade, Thierry afirma que Agostinho, segundo a doutrina física, encontrou peso, medida e número como a presença da Trindade nas coisas. Além desse modo de considerar, ou seja, segundo a doutrina física, também se pode considerar segundo a teologia, segundo a matemática e segundo a ética. A consideração ética atenta para a Trindade segundo a fé, a esperança e a caridade que os teólogos também tomam para estudo do ponto de vista teológico. Mas, afirma Thierry, somente Agostinho considera matematicamente a Trindade, quando diz que a unidade é no Pai e a igualdade da unidade no Filho e a conexão e amor da unidade e da igualdade é no Espírito Santo¹⁶⁵.

Após apresentar de modo geral a unitrinidade divina nos campos da unidade, da igualdade e do nexo, tentaremos demarcar particularmente a compreensão cusana do *nexus* no *De venatione sapientiae*. Vimos de modo geral que aquilo que é afirmado da unidade é também válido para a igualdade e para o nexo, na medida em que, tendo em vista que *in divinis* ou na eternidade, a Trindade é a própria eternidade simples. Por outro lado, sabemos que a especulação sobre cada uma delas parte do mundo (multiplicidade, desigualdade, divisão) e que se pode, a partir da matemática, buscar entender a unitrinidade do princípio primeiro. No caso do nexo, como já vimos também, Nicolau parte do pressuposto de que o nexo se constitui antes de qualquer divisão e, como essa procede da multiplicidade e da desigualdade, também o nexo amoroso procede da unidade e da igualdade¹⁶⁶.

O vocabulário utilizado é, portanto, o da tradição teológica e o da tradição neoplatônica. É uma unidade pensada neoplatonicamente, mas, devido à revelação cristã e da tradição teológica, também pensada trinitariamente. Assim, a unidade gera e não é gerada, a igualdade é gerada e não gera nem procede e o nexo nem gera, nem é gerado, mas procede. Ora, mas, o que Nicolau de Cusa compreende como *nexus*? O aspecto importante que o texto do *De venatione sapientiae* mostra é o fato de que ele considera o nexo como um campo de caça pelo qual se pode alcançar a sabedoria; também reconhece que poucos filósofos conheceram o princípio da conexão e afirma ter dito e escrito muitas coisas sobre o nexo e inclusive em vários sermões¹⁶⁷.

Quais as indicações que o texto do *De venatione sapientiae* nos sugere? Como já apontamos, o ponto de partida é a consideração de que o nexo se constitui antes da divisão e, como esta “procede da multiplicidade e da desigualdade”, assim também o “nexo amoroso procede da unidade e da igualdade”. Isso significa que se dá divisão porque já sempre as coisas estão complicadas em uma unidade. “Caçando” na região da eternidade, vemos que o nexo enquanto indivisível eternidade é o-que-pode-ser e é anterior ao poder-ser-feito, e “procedendo diretamente da unidade eterna e da sua igualdade”. Na eternidade não se dá pluralidade e, assim, a unidade, a igualdade e o que delas procede não são três, mas são anteriores a qualquer alteridade e, portanto, o nexo também é eterno. Os três são uma única eternidade simples. E, embora os termos “unidade geradora”, “igualdade gerada a partir da unidade” e “nexo que de ambos procede” indiquem uma distinção, deve-se, contudo, negar a alteridade, ou seja, a unidade não é uma coisa, outra a igualdade e outra ainda o nexo tendo em vista que são o Não-outro que antecede o outro.¹⁶⁸ Na sequência do capítulo, o nexo é novamente denominado *amorsa conexio* de unidade e igualdade em

todo existente que, por ser tudo-o-que-é a partir da Trindade, a imita. Também é o *nexus amorusus* de unidade e igualdade do princípio ou poder unificante que liga estreitamente a confusa fluxibilidade do poder-ser-feito para que este possa ser capaz de beleza, espécie ou forma¹⁶⁹.

O nexo, portanto, é o que procede da unidade e da igualdade, que são o seu princípio muito natural. A partir delas, o nexo, no qual elas se unem muito desejosamente, é soprado¹⁷⁰. Mas o desejo ou a saudade na Trindade não cedem lugar à falta. A unidade não sente a falta da sua igualdade e, da mesma forma, essa não sente a falta da unidade, mas sempre já se possuem. O nexo é, assim, o mútuo pertencimento amoroso pelo qual a unidade é já sempre a sua igualdade e vice-versa. Nesse sentido, nega-se qualquer tipo de movimento no interior da Trindade. Ou melhor, o nexo é o próprio movimento eterno e, desse modo, deve-se dizer que se dá um movimento no qual ir e vir, subir e descer, sair e entrar já sempre são o mesmo.

Olhando agora para os entes finitos que imitam a Trindade, vemos que o nexo ou amor se mostra como algo muito natural e como um invisível espírito de conexão que penetra e atravessa todas as coisas, garantindo que elas permaneçam firmes no que são e não se corrompam. Por outro lado, além de manter as coisas individualmente no que são, conservando-as em si, esse espírito de conexão também as conecta com a totalidade do mundo. Por último, Nicolau considera a relação entre alma e corpo e afirma que esse é o mesmo espírito que os conecta e que, se expirado, cessa a vivificação. O nexo, por isso, é o que dá a vida, mantém e conserva tudo na existência; funda a união de alma e corpo e, por sustentar a união das coisas na totalidade, funda também o universo¹⁷¹.

Porém, entre todos os entes finitos que imitam em si a Trindade, a natureza intelectual reproduz na sua relação com a sabedoria, que é o seu alimento, aquele movimento trinitário com maior perfeição. De modo que a natureza intelectual

encontra o seu fundamento, dele se nutre e é feliz¹⁷². Nicolau afirma que “a natureza intelectual jamais será privada de tal espírito de conexão, *cum ipsa sit spiritualis naturae*”¹⁷³. Por um lado, se *ipsa* se refere a *natura*, então a natureza intelectual, enquanto é de natureza espiritual, não será jamais privada do espírito de conexão, e, portanto, inteligente, inteligível e entender serão sempre o mesmo intelecto. Por outro lado, se *ipsa* se refere a *conexio*, então se afirma que a conexão é uma união de natureza espiritual. A segunda opção parece não trazer nenhuma novidade, pois simplesmente afirma que o espírito de conexão é de natureza espiritual. No primeiro caso, porém, teríamos que a natureza intelectual é de natureza espiritual e, portanto, o nexos ou conexão espiritual lhe é muito natural. Assim, como o nexos é muito natural à Trindade, enquanto procede da unidade e da igualdade, da mesma forma o espírito de conexão é muito natural ao intelecto enquanto natureza espiritual. Por isso, a unidade e a *entitas* do intelecto são mantidas solidamente unidas pelo nexos intelectual. O inteligente e o inteligível do intelecto são conservados sempre unidos pelo “nexos de amor intelectual”, pois, assim como o entender se alimenta e se nutre de uma sabedoria imortal, o nexos não pode morrer nem expirar jamais¹⁷⁴.

Diferentemente do que ocorre com os outros entes que imitam a Trindade, o nexos natural da natureza intelectual, sempre inclinada para a sabedoria, não somente a conserva e a mantém para que ela seja, mas a adapta àquilo que ela naturalmente ama para que possam se unir. Nesse movimento de união, descrito por Nicolau de Cusa, o espírito da sabedoria desce no espírito do intelecto e o converte a si e isso os une por amor. E, neste nexos de amor, o intelecto se alegra e vive feliz. O nexos de intelecto e sabedoria, pelo qual a sabedoria sempre já se dá ao intelecto e este se mantém inclinado para ela, é uma tendência e não uma posse. Embora a sabedoria sempre se dê completamente, o intelecto a recebe segundo a sua capacidade. Assim, contrariamente ao que ocorre no seio da Trindade,

a inclinação indica uma falta e, por isso, o intelecto sempre buscará ser um com a sabedoria¹⁷⁵. Nicolau esclarece esse movimento de união, afirmando que se dá algo parecido na relação entre o que é desejado e aquele que deseja. O desejado chega ao que deseja de acordo com o fervor do desejo. Ou seja, quanto mais deseja aquele que deseja, mais o desejado se fará um com ele. E cita um exemplo do *De ecclesiastica Hierarchia* do Pseudo-Dionísio: o fogo assimila a si o que a ele se une de acordo com a aptidão da coisa assimilada¹⁷⁶. Talvez possamos acrescentar que o nomeado aproxima-se do que nomeia de acordo com a força enigmática do nome.

Concluindo, podemos afirmar a partir do *De venatione sapientiae* que a unidade na Trindade é pensada por meio dos trinômios *unitas-aequalitas-conexio/nexus*, indicando um diálogo ativo entre a revelação cristã e a tradição “platônica” e neoplatônica, especialmente o neoplatonismo da escola de Chartres. A *conexio* é, na eternidade simples, a eterna indivisibilidade de unidade e igualdade do princípio fundante e de ambas procede. No entanto, também é o *nexus amorusus* do poder que une o que no poder-ser-feito de todas as coisas permaneceria confuso, possibilitando a beleza de tudo que vem a ser. Assim, todo existente que é tudo-o-que-é a partir da Trindade a imita. Também o nexos mantém as coisas naquilo que elas são, conservando-as para que sejam e as conectando com a totalidade do mundo. Sem o nexos que une, não teríamos um universo, mas um caos de multiplicidade, alteridade, desigualdade e, portanto, de divisão. Da mesma forma, esse mesmo espírito de conexão é o que une a alma ao corpo vivificando-os. No caso da natureza intelectual, o nexos não somente a mantém e a conserva, mas a adapta para que ela possa unir-se àquilo que ela naturalmente ama, ou seja, a sabedoria eterna. E como o entender vive dessa eterna sabedoria, o nexos entre o inteligente e o inteligível do intelecto não se expira jamais. Sem o nexos, não teríamos o entender do intelecto, pois o inteligente

estaria sempre separado e afastado do inteligível. Sem o nexos, não teríamos o amar, mas o amante e o amado estariam sempre afastados. Sem o nexos, não teríamos o desejar, mas o que deseja e o desejado estariam sempre afastados. Sem o nexos não teríamos o nomear, pois o que nomeia e o nomeado estariam sempre afastados. Antes da divisão, da separação e da distância se mostra o nexos.

Porém, parece-nos importante ainda demarcar de modo mais específico a relação e a diferença entre o neoplatonismo e a posição que Nicolau de Cusa, no diálogo com a tradição tanto filosófica quanto teológica, vai assumindo. As discussões sobre o *nexus* no *De venatione sapientiae* estiveram fundadas na ideia de que Nicolau de Cusa pensa a unidade como uma unidade trina e, portanto, em si mesma relacional. Além disso, também assumimos que a unidade da Trindade é determinada neoplatonicamente e que o afirmado sobre a unidade de acordo com a tradição platônica e neoplatônica deve ser afirmado da igualdade e do nexos e, portanto, da unidade trina, eterna e indivisível. Por último, sugerimos que o vocabulário utilizado por Nicolau é tanto o da tradição teológica cristã quanto o do neoplatonismo e que a unidade seria pensada a partir do uno neoplatônico, mas, ao mesmo tempo, a partir da doutrina cristã do Deus uno e trino. Poderíamos colocar a seguinte questão: como a compreensão de um princípio fundante-original em si relacional se coaduna ou não na especulação cusana com a concepção do uno de sabida influência neoplatônica? Tomemos como ponto de partida algumas posições defendidas por Santinello (1990) e Beierwaltes (2005), para depois concluirmos com algumas considerações sobre a posição cusana no *De principio*, texto no qual a relação entre a posição cusana e aquela do neoplatonismo de Proclo são esclarecedoras para esse contexto¹⁷⁷.

Em seu artigo *L'uomo "ad imaginem et similitudinem" nel Cusano*¹⁷⁸, Santinello (1990) defende que os esquemas trinitários são continuamente utilizados por Nicolau de Cusa, uma vez que

o Cardeal de Cusa encontraria nesses “[...] a fundação de certas categorias, explicativas da doutrina do ser e do conhecer” (1990, p. 87). Segundo o autor, a atividade criativa divina é pensada por Nicolau não como simples causalidade eficiente, mas a modo platônico, como causalidade exemplar, e a atividade cognoscitiva humana é pensada como um procedimento que reconstrói “[...] um mundo unitário de semelhanças e de conexões a partir da primeira experiência da alteridade e da multiplicidade” (1990, p. 87). Assim, a recondução da “multiplicidade à unidade” teria como modelo exemplar “[...] não o uno inconexo [irrelato], mas a unitariedade de uma relação perfeita. Tal exemplar é a relação unitrinitária em Deus” (1990, p. 88).

Esses aspectos aqui retomados rapidamente por Santinello (1990) foram desenvolvidos em algumas páginas da sua obra sobre a perspectiva estética do pensamento cusano. Tanto o pensamento que pensa o mundo como relação quanto o pensamento que pensa o mundo como manifestação de Deus estariam enraizados na doutrina trinitária. Tomemos como referência apenas o primeiro aspecto. Santinello (1958) parte do pressuposto de que “o ponto de partida é o mundo, o qual apresenta algumas características problemáticas” como a alteridade e mutabilidade, a desigualdade e a divisão cuja solução reenviaria para um caráter exemplar que o mundo não possui (1958, p. 132). Entretanto, ele adverte que não se trataria de alteridade, desigualdade e divisão absolutas, mas relativas e, nesse sentido, implicariam a unidade, a igualdade e a conexão. Assim, como se deve afirmar que o mundo não é absoluta unidade nem absoluta alteridade, Santinello (1958, p. 134) aponta para o caráter relacional do mundo:

A verdadeira marca das coisas está, portanto, na *relação* que nelas acontece entre unidade-alteridade, igualdade-desigualdade, nexo-divisão [...]. O modelo dessa relação se encontra em Deus, na unidade que é trina.

Ainda segundo o autor, esse aspecto não poderia ser explicado pela unidade inconexa [*irrelata*] e essa era a dificuldade do “[...] platonismo e do neoplatonismo que o pensamento cusano encontra uma maneira de superar admitindo, com o mistério cristão, a relação no seio do próprio uno” (1958, p. 135).

Mas em que sentido pensar o Uno a partir da relação trinitária significaria uma superação na especulação cusana de traços tipicamente platônicos e neoplatônicos? Até que ponto uma possível superação corresponderia a uma ruptura com as concepções platônicas e neoplatônicas do uno? Vimos anteriormente com Beierwaltes (2005) que a relação entre tradição e inovação deveria ser pensada dialeticamente e, no caso das especulações cusanas, dar-se-ia uma “reelaboração produtiva da tradição” (2005, p. 50). A partir da *venatio unitatis*, sexto campo da caça da sabedoria, Beierwaltes (2005, p. 56) mostra como os “[...] princípios centrais da teoria filosófica do uno de proveniência neoplatônica que foram fortalecidos e ampliados pela teologia de Dionísio [...]” inspiram e determinam essencialmente Nicolau de Cusa. Essa é uma “referência histórica e objetiva”, garante Beierwaltes (2005, p. 56), que se pode demonstrar em seus aspectos concretos e “[...] não somente como uma vaga analogia”. Não obstante, é necessário destacar para esclarecimento das questões que estamos colocando, que a apropriação da tradição neoplatônica (Proclo e Dionísio) e “platônica” (Santo Agostinho e Boécio), como afirma Beierwaltes (2005, p. 56), é

[...] o complexo fundamento para a própria determinação posterior de Nicolau de Cusa de um pensamento do uno, que cunha essencialmente sua concepção *cristã* de um Deus trinitário, apesar da sua diferença com relação às origens genuinamente filosóficas.

Beierwaltes sugere ainda que, ao pensar a unidade trinitária partindo da tríade “unitas-aequalitas-conexio”, Nicolau de Cusa “pensa produtivamente”, ou seja, não apenas repete

o que “[...] Mario Vitorino, Santo Agostinho e os Platônicos de Chartres elaboram em complexas reflexões” (2005, p. 57). E posteriormente, na mesma página, o autor complementa que

Pensar *trinitariamente* o uno ou a unidade ou como *coincidência* dos opostos ou contraditórios, [...], ou como *ser* subtraído de todo o finito, que *é* ao mesmo tempo *autorreflexão* absoluta, guarda certamente uma determinada diferença com as origens neoplatônicas desta teoria cristã da unidade. À margem de Porfírio, as filosofias do pensamento neoplatônico determinantes para a história – as de Plotino e Proclo – pensaram formas da unidade de modo diverso, que Nicolau de Cusa (e antes dele, por exemplo, Mario Vitorino, Santo Agostinho e Mestre Eckhart) concebem como uma unidade em si mesma diferenciada.

Por último, chamamos a atenção para o fato de que, para Beierwaltes (2005, p. 58), as duas formas do uno neoplatônico, o uno/bem e o intelecto (*nous*), constituiriam

103

[...] no pensamento cristão uma unidade absoluta que, enquanto referência reflexiva e enquanto ser que se pensa a si mesmo, constitui a si mesmo como o primeiro princípio e como o Deus único.

Além disso, Beierwaltes salienta que não se poderia pensar “[...] a concepção cusana do ser-uno da divina Trindade [...] *sem* o fundamento determinante do modelo de reflexão primeiramente ‘platônico’”¹⁷⁹.

Já em *Identidade e diferença*, Beierwaltes (1989) mostrou que os dois aspectos do Uno neoplatônico, a sua absoluta transcendência e a sua absoluta imanência, estão reunidos nos termos *non-aliud*, *idem* e *possest* que são “três nomes cusanos de Deus, ou melhor, as três caracterizações enigmáticas da origem divina [...]”. Esses termos indicam que a transcendência e a imanência devem ser pensadas de “[...] modo paradoxal,

ou seja, *contemporaneamente*” (1989, p. 153). Por outro lado, ele também sustenta que Nicolau de Cusa se distingue da concepção neoplatônica não somente por determinar a origem divina “[...] como origem trinitária que reflete a si mesma (*conceptus absolutus*)”, mas pelo fato de que Nicolau de Cusa,

[...] guiado por uma reflexão filosófica sobre o dogma teológico da criação e da encarnação, considera de modo mais fecundo a imanência do princípio no ente posto pelo próprio, justamente pela valorização deste ente (1989, p. 153).

Além desse aspecto, ou seja, desses termos servirem como nomes enigmáticos para o absoluto e para o seu operar no mundo da diferença e da alteridade, Beierwaltes (1989, p. 166) também considera que o que se exprime nesses nomes

[...] têm em comum com a concepção neoplatônica do Uno absoluto o fato que esse esclarece, a partir de um ponto de vista sempre diverso, a autoidentidade que não se exaure, apesar do seu ser *no-outro* (1989, p. 165).

104

Entretanto, a admissão do dogma trinitário em sede especulativa obrigará a uma reconsideração dessa autoidentidade e também do conceito de diferença e de unidade.

Como vimos, um dos aspectos do Uno neoplatônico, ou seja, a “autoidentidade”, continua presente na concepção cusana que transparece pelo menos nos três nomes enigmáticos apontados anteriormente acima. Entretanto, essa autoidentidade é, para Nicolau de Cusa, a “[...] *autoidentidade trinitária*, ou seja, *em si relacional* [...]” que, segundo Beierwaltes (1989, p. 166), é “motivada teologicamente, mas *pensada* na sua estrutura de um modo totalmente filosófico, [...]”. É nesse contexto que a “diferença” deve ser repensada, pois a autoidentidade trinitária é em si mesma “diferenciada” ou “distinta”, mas não “[...] no sentido de uma multiplicidade numérica e, portanto, de uma alteridade que se exclui reciprocamente”.

E é nesse sentido que deve ser interpretado o texto de *A douta ignorância*: “Pois onde a distinção é indistinção, a trindade é unidade. E vice-versa, onde a indistinção é distinção, a unidade é trindade”.¹⁸⁰ Portanto, conclui Beierwaltes (1989, p. 166), como essa trindade não é numérica, ela deve ser “[...] somente como unidade dos três antes do número três, como princípio deste”. Isso faz com que Beierwaltes (1989, p. 167) conclua que, enquanto unidade absoluta, a Trindade é incompreensível e também inominável. No entanto, por ser “[...] complicadamente tudo o que pode ser no tempo [...]”, é a partir dela que surge a diferenciação no “finito e determinado”. Além disso, ele também conclui que, enquanto tal, a Trindade está acima de tudo, “[...] mas o seu rastro é rastreável¹⁸¹ no ente, do qual é fundamento criador e conservador”. Por último, Beierwaltes (1989, p. 167) faz notar que o diferenciar-se interno da unitrinidade será entendido por Nicolau ao mesmo tempo como uma “[...] autoabertura do princípio à *igualdade* consigo mesmo e como retorno a si mesmo”. Esse “processo”, para o qual não são pertinentes as categorias de “antes” e “depois”, será fixado por Nicolau no movimento ternário: “*unitas–aequalitas–connexio*”¹⁸².

Respeitando a tese do mútuo entrelaçamento entre filosofia e teologia e de que a fé põe o viajante a caminho¹⁸³, seguimos a lição de Beierwaltes (2005, p. 26) de que são diversos os textos nos quais Nicolau faz uma “reflexão filosófica sobre enunciados das Escrituras” e de que, no caso da Trindade, a especulação cusana toma como ponto de partida “o predicado de *unidade* como um princípio transentitativo, isto é, subtraído da distinção real e ao mesmo tempo entitativo em um sentido eminente” (2005, p. 27). Ainda segundo Beierwaltes (2005, p. 28), Nicolau pensa a Trindade revelada em um consenso com as concepções trinitárias amadurecidas na história da teologia cristã: “[...] como uma tri-unidade em si mesma relacional, reflexiva, que se constitui a si mesma em sua autopenetração”. Mas o que

há de filosófico na especulação sobre a Trindade?¹⁸⁴ Responde Beierwaltes (2005, p. 28):

O filosófico nesta especulação são trinômios, que se nutrem ocasionalmente do desenvolvimento posterior de conceitos neoplatônicos de unidade e ontodialética, tais como ‘ser-viver-pensar’, ‘unidade-igualdade-nexo’, ‘princípio-meio-[...] fim’. O pensamento, teologicamente instrutivo, de uma tri-unidade que se constitui a si mesma por reflexividade ou nexu amoroso (*connexio* como *amor Dei in se ipsum*), convence por sua estrutura filosófica e por sua fundamentação da unidade na Trindade.¹⁸⁵

As teses anteriormente expostas, portanto, apontam para uma diferença entre o modo segundo o qual Nicolau de Cusa compreende a unidade absoluta e o modo como a tradição neoplatônica compreende o Uno. Como vimos, Santinello (1958) afirma que a dificuldade fundamental do platonismo e do neoplatonismo era explicar como a relação e a multiplicidade poderiam ser geradas a partir de uma unidade irrelata, e que, por sua vez, Nicolau de Cusa encontraria um modo de superar essa dificuldade ao afirmar uma unidade em si mesma relacional. Esse último aspecto da doutrina cusana também seria confirmado pela posição que Beierwaltes (2005; 1989) assume ao defender que, para a especulação cusana, a unidade é em si mesma diferenciada, relacional, reflexiva e que a auto-identidade do uno neoplatônico será reconsiderada a partir do dogma trinitário. Porém, Beierwaltes também esclarece que a “unidade da trindade” pensada por Nicolau de Cusa não pode ser compreendida se não se considera o uno neoplatônico. Portanto, se, por um lado, Nicolau de Cusa pensa a unidade a partir do uno neoplatônico, por outro, coloca a relação e a distinção, mas não a alteridade no seio dessa unidade a partir do mistério cristão da Trindade divina.

É possível determinar a partir de alguma obra cusana essa diferença? Podemos tomar o *De principio* como parâmetro

para pensarmos a diferença e a relação entre Nicolau de Cusa e o neoplatonismo, por exemplo, o procliano. Tomemos como ponto de partida algumas afirmações cusanas, que se encontram na parte central dessa obra. A crítica que Nicolau faz a Proclo é muito específica e consiste em mostrar que Proclo havia se equivocado em um aspecto determinante da sua concepção do Uno. Ao mesmo tempo, porém, Nicolau também aponta os acertos de algumas das teses proclianas. Proclo teria acertado ao afirmar a anterioridade e a superioridade do Uno com relação a todas as coisas: por exemplo, quando nega que o Uno, enquanto causa de todas as coisas, seja subsistente por si, pois o Uno é anterior e superior a tudo que subsiste por si; também diz que o Uno não é, pois o Uno é anterior a tudo que é e que o Uno não está nem em um lugar nem no tempo, mas é anterior a tudo que é espacial e temporal. E o mesmo diz de todas as outras coisas, pois o Uno é anterior a toda afirmação e negação: “Neste sentido, reconhece Nicolau, Proclo fala corretamente, já que o Uno é anterior e melhor do que todas as coisas das quais se podem formular proposições afirmativas e negativas”¹⁸⁷.

Porém, Proclo teria se equivocado ao afirmar que muitas coisas seriam coeternas e teria sustentado que o nome *autohypostaton* convém somente ao “Primeiro” enquanto causa das coisas que subsistem por si e, portanto, daquilo que enquanto subsistente por si é eterno. A essa causa Proclo chama o Uno, o rei de todas as coisas e o deus dos deuses. Podemos dizer que o foco central da crítica cusana à concepção procliana encontra-se nas seguintes palavras: aquilo que Proclo determina como eterno e subsistente por si, como as espécies, encontrarse-ia complicado no “Primeiro”, como em sua causa e fonte, e explicado na eternidade. Assim, como essas coisas eternas e subsistentes por si estariam de modo temporal e sensível no mundo sensível, elas estariam também de modo eterno e intelectual no mundo eterno¹⁸⁸. Porém, segundo a perspectiva cusana, na eternidade, ou seja, no princípio eterno, somente

as três hipóstases, as três pessoas da divina Trindade, seriam eternas, pois o eterno é idêntico à eternidade e a eternidade não pode multiplicar-se, da mesma forma que também o uno não o pode fazê-lo. O uno é imparticipável e não pode ser um uno diminuído nem multiplicável¹⁸⁹.

Se, por outro lado, partirmos do início do *De principio*, veremos a marcha do pensamento cusano se movimentar da consideração do uno neoplatônico, a partir do *Comentário ao Parmênides* de Proclo, para uma consideração da unidade trina, a partir de uma concepção intelectual do princípio primeiro fundada na doutrina trinitária. O texto inicia com um versículo do Evangelho de João (8, 25): “*Tu quis es? Respondit eis Iesus: Principium, qui et loquor vobis*”¹⁹⁰. A questão central a ser destacada é o fato de Jesus referir-se a si mesmo como o “Princípio” que, enquanto tal, “fala”. Esse versículo inicial dá a pensar tanto a conotação trinitária do princípio primeiro quanto a ideia de que o princípio se mostra e se exterioriza pela palavra, isto é, também de um modo sensível¹⁹¹. O caminho inicial, contudo, que se percorre quando se busca investigar se existe um Princípio, será determinado pelo *Comentário ao Parmênides* de Proclo: segundo esse texto, Platão teria afirmado que o mundo avança [para o ser] a partir de uma causa anterior, já que o divisível não pode subsistir por si, pois o que subsiste por si é o que pode ser. Ora, como o divisível, enquanto pode ser dividido, pode não ser, então não é subsistente por si ou *autohypostaton*¹⁹². Nos parágrafos seguintes, portanto, Nicolau enfatizará esse primeiro aspecto, reafirmando que o “subsistente por si” ou *autohypostaton* é indivisível, invisível, imóvel enquanto causa de todo movimento, infinito, eterno e anterior à potência e ao ato. Além disso, fazendo concordar a “doutrina de Cristo” com a de Proclo, Parmênides, Platão e a Sagrada Escritura, Nicolau insiste na ideia de que existe somente uma causa de todas as coisas e conclui que Deus é a unidade ou “uno absoluto”, o *autounum*

ou o Uno *per se*, se bem que é melhor do que todas as coisas nomeáveis e do que a *autohypostaton*¹⁹³.

Como sugerimos tanto a partir do *De venatione sapientiae* e sustentados também nas posições de Santinello (1990; 1958), Beierwaltes (2005; 1989), João Maria André (1997), Claudia D'Amico (2010; 2009; 2007; 2003) e Machetta (2004), as posições assumidas por Nicolau de Cusa, no que diz respeito ao pensamento da unidade, encontram-se fundadas na concepção neoplatônica do Uno, mas iluminadas e repensadas a partir da doutrina trinitária cristã. Assim, no *De principio*, o caminho inicialmente percorrido pela via das concepções proclianas encontrará o seu *plus*¹⁹⁴ na afirmação de que o Deus-Uno se entende a si mesmo, já que entender a si mesmo é melhor.¹⁹⁵

A partir dessa colocação, o que se segue é uma concepção intelectualista e trinitária do Princípio-Uno. Na sequência, Nicolau já aponta para essa compreensão ao afirmar que o princípio que se conhece a si mesmo gera de si mesmo a razão de si, sua definição ou *logos*. A razão, definição e *logos* indicam o autorreferir-se interno do princípio a si mesmo e, ao mesmo tempo, o modo como as coisas são vistas quando pensadas a partir da sua unidade fundante. Além disso, essa relação *ad intra* é pensada primeiramente como a relação entre a “definição” ou “razão” com o “uno necessário” e depois identificada com a relação entre o *logos* ou Verbo consubstancial e, portanto, o Filho com o Pai, numa clara referência à doutrina trinitária que se completa com a ideia de que o Pai, enquanto tem em si a vida, concedeu que também o Filho a tivesse em si. Porém, ter e ser se identificam *in divinis*. Por isso, a vida vivicante do Filho é como a do Pai, ou seja, é da mesma natureza e essência.¹⁹⁶

Para compreendermos em que sentido Nicolau afirma que o “Filho é princípio”, devemos estar atentos ao conceito de eternidade que Nicolau de Cusa utiliza no *De principio*. Segundo esse conceito, a eternidade não deve ser considerada como uma “duração estendida”, mas como uma essência

inteiramente simultânea. Essa concepção de eternidade lhe permitirá afirmar que o eterno e a eternidade são o mesmo. Assim, se o princípio enquanto princípio é eterno, então o princípio e tudo o que é eterno é a própria eternidade. Apesar dessa coincidência ou como fruto dela mesma, Nicolau poderá distinguir um princípio na eternidade e um principiado na eternidade, afirmando que

não pode haver um princípio na eternidade sem um principiado na eternidade. Porém, ver o principiado na eternidade é ver-lhe no princípio. Daí que o principiado é o princípio principiado¹⁹⁷.

A coincidência na eternidade entre princípio e principiado, eterno e eternidade levará Nicolau à conclusão de que na eternidade se vê “o princípio sem princípio e o princípio a partir do princípio”¹⁹⁸.

Na eternidade, portanto, contempla-se o princípio, que é ao mesmo tempo, princípio sem princípio e princípio a partir do princípio. Além disso, pode-se também ver o princípio principiado [a partir] deles. Assim, vendo a eternidade como princípio, contempla-se que o “princípio, o princípio principiado e o principiado de ambos são a essência una da eternidade, a qual Platão chama Uno”. A relação entre paternidade, filiação e o nexos de amor procedente de ambos conduzirá a uma compreensão dessa determinação filosófica da essência una da eternidade na trindade do princípio. Porém, o exemplo paradigmático só funciona, ao se assumir que o tempo é imagem da eternidade e que as coisas temporais são semelhantes às eternas. Portanto, a relação trina na única essência do princípio não parecerá inacreditável e nela, não sem razão, pode-se de fato acreditar, pois a paternidade é, no tempo, “um princípio sem princípio”, a filiação é um “princípio principiado” e o nexos de amor que de ambos procede é “um princípio procedente de ambos”¹⁹⁹.

Portanto, o alcançado por meio da reflexão filosófica coincide com a Trindade na qual acreditam os cristãos²⁰⁰. Nos parágrafos seguintes, Nicolau oportunamente esclarecerá a sua doutrina do Verbo como princípio, buscando antecipar algumas possíveis objeções às suas especulações. Assim, reafirma a sua concepção de que o Verbo é princípio mesmo quando esse se declara que é Filho²⁰¹. Além disso, sugere também que o nome *autohypostaton* convém também ao Verbo²⁰². Porém, do ponto de vista mais estritamente filosófico, Nicolau deverá mostrar que a sua posição não é contrária à posição que afirma a impossibilidade do regresso ao infinito na busca pela causa ou pelo princípio primeiro. Pelo contrário, frente a essa possível objeção, Nicolau reafirma que não seria discordante afirmar, na eternidade, “um princípio do princípio”. Por um lado, o fundamento das posições cusanas é a afirmação, como já vimos, de que, na eternidade, “o eterno e a eternidade e o princípio e o principiado” coincidem. Por outro lado, Nicolau também sustenta que suas afirmações não significam proceder ao infinito, pois elas dizem respeito a algo que ocorreria no “infinito em ato”. Essa ideia encontraria o seu sentido naquela noção de eternidade já apresentada anteriormente: a eternidade pensada não como uma “duração estendida”, mas como uma essência totalmente simultânea. Assim, apenas se daria um regresso ao infinito ali onde o “contraído não é idêntico ao absoluto”. Nesse caso, não se poderia dizer que existe um limite do limite ou uma humanidade da humanidade, pois nunca se chegaria a um princípio de tudo, pois o infinito, pensado a partir da contração, não pode ser completamente atravessado²⁰³.

A nossa insistência em buscar determinar e compreender a especulação cusana sobre a unidade trina justifica-se por acreditarmos que essa especulação faz ver, por um lado, a filiação cusana ao neoplatonismo e, por outro lado, essa mesma especulação aponta para a superação da concepção neoplatônica do uno tendo em vista a importância que a doutrina trinitária

assume no pensamento cusano. Esperamos ter evidenciado a relação incontestada entre o pensamento cusano e o neoplatonismo, quando oportunamente mostramos que o conceito de unidade utilizado por Nicolau não pode ser compreendido sem essa vinculação. Da mesma forma, consideramos também ter evidenciado que o pensamento cusano avança da concepção neoplatônica do uno para uma compreensão trinitária do Princípio-Uno. Buscamos mostrar a partir do *De principio* que a marcha do pensamento cusano sobre o “Princípio” funda-se na concepção neoplatônica do Uno/autoUno/Uno *per se*, mas a atravessa se afundando na relacionalidade do princípio pensado a partir da coincidência na eternidade entre princípio sem princípio, o princípio a partir do princípio e o princípio que procede de ambos. Na eternidade, não é possível a pluralidade de eternos e a crítica de Nicolau a Proclo se sustentava no fato de este último ter afirmado a coeternidade de muitas coisas. Somente a doutrina trinitária coloca a distinção na unidade eterna sem, contudo, colocar a alteridade e a diversidade que fracionaria a própria unidade.

Retomemos o nosso caminho, assumindo o *De venatione sapientiae* e, especialmente, os capítulos sobre o *nexus* como um “repetir resumindo”²⁰⁴ o já pensado sobre o *nexus* e, naturalmente, sobre a Trindade. Pretendemos perseguir a ideia de que o mundo e o homem, enquanto são o que são a partir da Trindade, imita-a e, para isso, seguiremos as indicações do *De docta ignorantia* e do *Idiota. De mente*.

3.3 DE DOCTA IGNORANTIA: O MÁXIMO É NECESSARIAMENTE TRINO

O *De docta ignorantia* é apresentado pelo próprio Nicolau de Cusa como contento suas “ideias bárbaras e frívolas” e como “certo modo de raciocinar sobre as coisas divinas”. Nicolau

admite certa “novidade” no título, mas também reconhece que ali não se encontrará algo de “desconhecido antes” e o que chamará a atenção do Cardeal Cesarini, a quem a obra é enviada, é a audácia com que Nicolau trata a douda ignorância²⁰⁵. Ao tentar determinar em que sentido saber é ignorar, o Cardeal de Cusa parte do pressuposto de que o ato de conhecer para o homem pretende ser a realização de um “desejo natural” que o faz alcançar o “repouso da sua natureza” no objeto amado, ou seja, na verdade que “o intelecto são e livre conhece”, “insaciavelmente deseja atingir” e “a apreende num amplexo amoroso”. Mas a relação entre o intelecto finito e a verdade infinita, objeto de seu desejo e no qual encontra repouso, poderia terminar numa oposição que coloca o intelecto de um lado e a verdade de outro, pois a verdade mostra-se incompreensível e indizível. Porém, como o desejo não é em vão, o intelecto vai à caça insaciavelmente, “explorando todas as coisas com um processo discursivo que lhe é inerente”²⁰⁶. Percebamos que essa discussão se liga diretamente ao texto anterior do *De venatione sapientiae* sobre o nexu amoroso no qual o intelecto vive feliz e que, como esse desejo é natural para o intelecto, ele o faz buscar incansavelmente a verdade.

Mas toda “investigação” é comparativa, pois “todos os que investigam julgam o incerto, comparando-o em termos proporcionais, com pressupostos certos”²⁰⁷. Daí Nicolau concluir não somente que “o infinito como infinito, porque escapa a qualquer proporção, é desconhecido”, mas também que “a proporção, exprimindo simultaneamente acordo por um lado e alteridade por outro, não pode ser entendida sem o número”²⁰⁸. Além disso, como “a precisão na combinação das coisas corpóreas e a adaptação exata do conhecido ao desconhecido” estão além da capacidade da razão humana, Nicolau toma como testemunhas Sócrates, Salomão e o próprio Aristóteles para concluir que, “se o nosso desejo [de conhecer] não é em vão, o

que desejamos é saber que ignoramos”²⁰⁹. A douda ignorância é justamente a posse plena desse saber, mas também a posse de um saber que nos instrui sobre nossa incapacidade de conhecer o infinito em si e sobre a impossibilidade de conhecermos com precisão o reino das coisas finitas e as suas relações.

Após esclarecer o plano de sua obra dividida em três livros e tendo o conceito de máximo como guia, Nicolau adverte que, para se compreender o que vai dizer, é necessário elevar “o intelecto para lá da força das palavras” e utilizar os exemplos como “guias, de modo transcendente, abandonando as coisas sensíveis”, para que se possa elevar “facilmente ao simples plano intelectual”²¹⁰. Também, ao final do quarto capítulo, encontra-se uma advertência, ousamos dizer, de tipo metodológico e que, de certa forma, completa essa anterior. Nesse capítulo, Nicolau especula que alcançamos o máximo, enquanto “verdade infinita”, incompreensivelmente²¹¹, e que “sendo tudo aquilo que pode ser”²¹², coincide com o mínimo²¹³. Além disso, por estar acima de toda “oposição”, também as nossas afirmações ou negações não o atingem e assim ao dizer que “é”, devemos conceber que “não o é mais do que não é” e ao dizer que “não é” devemos conceber que “não é mais do que é. Mas é isto de um modo tal que é tudo e é tudo de um modo tal que é nada. E é isto maximamente de um modo tal que o é minimamente”²¹⁴. É para esse horizonte que escapa ao entendimento e à linguagem que Nicolau pretende direcionar o olhar dos que lerem o seu texto. Tendo em vista esse objetivo, o autor do *De docta ignorantia* justamente adverte que tudo isso “transcende todo o nosso intelecto”, na medida em que ao intelecto é impossível, pela via da razão, fazer coincidir os contraditórios. Resta ao intelecto, abandonada a via da razão, ver “incompreensivelmente” que “a maximidade absoluta é infinita, que nada se lhe opõe, e que com ela coincide o mínimo”. Porém, a advertência não se restringe apenas ao nosso modo de conceber, é também dirigida ao nosso modo de dizer, pois Nicolau

adverte que os termos “máximo e mínimo” não são tomados na sua acepção usual, ou seja, estando ligados à quantidade. O seu significado não é relativo “à massa ou à força”, mas “são termos transcendentais, com um significado absoluto”²¹⁵. Só podemos dirigir o olhar para o que a especulação cusana quer mostrar, se transcendermos o significado das palavras e se tomarmos os exemplos naquilo que de fato são: guias para o que transcende o nosso modo de conhecer e de dizer. Por isso, ao iniciar o quinto capítulo, Nicolau esboça uma pequena conclusão do que havia afirmado nos capítulos anteriores: “[...] do que foi dito resulta claramente que o máximo em sentido absoluto é inteligível de maneira incompreensível e ao mesmo tempo nominável de maneira inominável”²¹⁶.

A incompreensibilidade e a inominabilidade se configuram, portanto, como o modo segundo o qual o nosso intelecto alcança o máximo absoluto enquanto verdade infinita. A desproporção entre o finito e o infinito é sinal de que o máximo simples não pode ser alcançado “onde for possível encontrar um excedente e excedido [...], pois tanto o que excede como o que é excedido são finitos, mas o máximo como tal é necessariamente infinito”²¹⁷. A partir dessa dialética entre o finito e o infinito, Nicolau introduz, em dois momentos diferentes, a discussão sobre a igualdade que na especulação trinitária encontrará o seu justo desenvolvimento. No horizonte do finito, explicita Nicolau, é sempre possível que se dê algo maior ou, como no caso da igualdade, é impossível encontrar duas ou mais coisas tão iguais que também não sejam possíveis outras mais iguais ainda “num processo infinito”²¹⁸. Essa mesma ideia será repetida no contexto do quarto capítulo. O que os nossos sentidos, razão e intelecto podem atingir distingue-se pela diferença: “[...] difere de tal maneira em si mesmas e umas em relação às outras que nenhuma igualdade precisa há entre elas”²¹⁹. A diferença *intra se* deve ser entendida por contraposição à igualdade absoluta ou máxima do princípio²²⁰. Novamente, Nicolau retoma a asserção

de que a igualdade precisa não se dá no finito. No entanto, em relação ao capítulo anterior existe um dado novo, ou seja, a afirmação de que “[...] a igualdade máxima, que não é diferente ou outra em relação a nada, excede todo o nosso intelecto”²²¹. Vejamos, em seu duplo sentido, essas afirmações sobre a igualdade, pois somente no âmbito da interpretação trinitária é que elas encontrarão o seu sentido.

Para precisar em que sentido a unidade infinita convém ao Máximo absoluto, Nicolau propõe uma comparação entre o número, a unidade não numérica, a pluralidade das coisas e a unidade infinita. Se o número pressupõe a unidade não numérica como seu princípio, também “[...] a pluralidade das coisas que deriva desta unidade infinita está para ela de modo que sem ela não pode existir”²²². Como nos números, também na pluralidade dos entes é impossível o recurso ao infinito, daí ser necessário se postular, tanto no número como na pluralidade dos entes, uma unidade da qual todas as coisas derivem. A partir desse exemplo, Nicolau pode especular que

116

[...] a unidade absoluta convém mais propriamente a Deus inominável e que Deus é uno de modo tal que é em acto tudo aquilo que é possível. Por isso, tal unidade não é suscetível de mais nem de menos, nem é multiplicável. A divindade é, assim, unidade infinita²²³.

O intelecto alcança na perlustração do mundo que a pluralidade é o modo de ser das coisas e vê que a unidade infinita é a sua *entitas*, ou seja, vê que a unidade precede a pluralidade do mesmo modo que na matemática a unidade não numérica precede, como princípio e fim, todo número. Portanto, se tomarmos uma coisa, entre as que possuem nome, descobriremos que, em relação a ela, dar-se-á sempre algo maior ou menor, um excedente e um excedido proporcionalmente²²⁴.

Por outro lado, a compreensão sobre o Máximo como necessidade absoluta assenta-se na especulação sobre a

contingência dos entes finitos que exigem um princípio para que possam existir.²²⁵ Pode-se ver também contraindo o máximo ao ser e à verdade, afirmando que o ser máximo e a verdade máxima são o próprio máximo absoluto. Assim, nada pode ser, nem ser entendido ou dito algo verdadeiro que seja sem o máximo.²²⁶ Portanto, se tomarmos por base a necessidade de se retroceder da pluralidade dos números à unidade não numérica para que se possa explicar os números e da pluralidade das coisas à unidade infinita, como vimos anteriormente, igualmente podemos dizer que essa unidade infinita é também necessidade absoluta sendo, em relação às coisas finitas e limitadas, o seu princípio e o seu fim. Pois, como não se poderia buscar infinitamente nas coisas finitas o que as limita, como princípio e como fim, já que não se pode dar em ato, “nas coisas que admitem excedente e excedido”, uma progressão ao infinito, será “[...] necessário que o máximo em ato seja o princípio e o fim das coisas finitas”²²⁷.

O Máximo, enquanto escapa à proporção que só é possível entre as coisas que admitem “um excedente e um excedido”, é infinito, coincide com o mínimo e é ao mesmo tempo incompreensível e inominável. A coincidência dos opostos, pensada a partir da coincidência de máximo e mínimo, a afirmação de que o Máximo está acima de toda oposição e de toda proporção comparativa, sendo unidade infinita e, por último, a afirmação de que o Máximo é princípio e fim de tudo aquilo que é, sendo necessidade absoluta, indica a transcendência do Máximo infinito. As últimas linhas do sexto capítulo funcionam como uma conclusão para o pensado nos dois capítulos anteriores, mas também funcionam como uma abertura para o que será pensado nos capítulos seguintes. Reafirma-se a necessária existência do Máximo (necessidade absoluta), mas também que, enquanto simples, isto é, anterior a qualquer oposição, o Máximo é uno. “Por isso, conclui Nicolau, é sumamente verdadeiro que o uno é o máximo”²²⁸. Nos capítulos seguintes, a unidade será pensada como trina e una a partir do conceito de eternidade. Recordamos

que a unidade absoluta e infinita alcançada especulativamente é reconhecida como o “Deus bendito” e, assim, Nicolau reprova os que afirmam a existência de vários deuses. Agora se abre a possibilidade de especular a partir da doutrina trinitária. Talvez, mais do que em outros campos, aqui se mostre como a relação dialética entre a filosofia e a teologia funde, anima e mantém a especulação cusana.

Por exemplo, já nos esclarecimentos preliminares ao *De docta ignorantia*, ao determinar em que sentido o “máximo” deve ser entendido como “aquilo relativamente ao qual nada pode ser maior” e ao esclarecer que o máximo é o uno absoluto, que coincide com o mínimo, que é “em acto todo o ser possível”, Nicolau identifica o “máximo” com Deus, “[...] que na fé de todos os povos se crê”²²⁹. Isso porque “[...] nenhum povo houve que não tenha adorado Deus e que não tenha acreditado que fosse o máximo em sentido absoluto”; e ele, segue a autoridade de Marco Varrão quando referiu que “[...] os Sissêênios adoravam a unidade como o máximo”. Mas, com relação à Trindade, não nos deve causar espanto o fato de Nicolau citar primeiramente Pitágoras, “homem de grande fama e de autoridade indiscutível”, segundo o qual “aquela unidade é trina” e não a autoridade da tradição cristã. Já afirmamos que a doutrina trinitária não se introduz no pensamento filosófico cusano apenas como uma exigência externa a esse mesmo pensamento. O fato de que o máximo seja em si mesmo relacional e, por isso mesmo, trinitário exige a estrutura da metafísica cusana quando compreende o mundo e o homem como imagem do próprio princípio ou fundamento. Assim, a multiplicidade ou alteridade, a desigualdade, a divisão e a relação proporcional que encontramos entre as coisas do mundo encontram sua explicação na compreensão do princípio que em si mesmo é já relação entre a unidade, a igualdade e o nexos. Esse aspecto também indica aquela dialética entre filosofia e teologia própria ao pensamento cusano que também já apontamos. Porém, o que segue é não somente um exame

da “verdade” da afirmação de Pitágoras, mas também uma elevação do espírito para além dela²³⁰.

O recurso à autoridade de Varrão e à autoridade de Pitágoras visa mostrar a validade da fé cristã em um Deus que é uno e também trino. Porém, Nicolau reconhece que os nomes Pai, Filho e Espírito Santo são tomados não considerando o próprio máximo, mas considerando as criaturas: “Mas, se os nossos santíssimos doutores chamaram à unidade Pai, à igualdade Filho, e à conexão Espírito Santo, fizeram-no por causa de uma certa semelhança com as coisas perecíveis” e, posteriormente, “com base nesta semelhança, ainda que muito remota, a unidade é chamada Pai, a igualdade Filho e a conexão amor ou Espírito Santo, mas só tendo em consideração as criaturas, [...]”²³¹. Portanto, pode-se considerar a Trindade “tendo em consideração as criaturas” ou tendo em vista a “semelhança com as coisas perecíveis” e, portanto, especular sobre a Trindade a partir do vínculo ou da relação entre o pai e o filho. Todavia, também se pode considerar a Trindade partindo da trindade pitagórica, mas superando-a por uma elevação do espírito, ao se compreender incompreensivelmente que nem a unidade nem a trindade são números. Por sua vez, a especulação cusana sobre a Trindade, a partir do trinômio unidade-igualdade-conexão, parece abarcar tanto uma consideração segundo a criatura como também uma consideração matemática da trindade. Em primeiro lugar, porque se parte do mundo cujos traços característicos são a multiplicidade, a desigualdade e a divisão e busca-se alcançar o fundamento na unidade, igualdade e conexão eternas. Em segundo lugar, porque a igualdade, por exemplo, é pensada por meio da operação matemática na qual a unidade é multiplicada por ela mesma. Entretanto, parece-nos que é próprio da posição cusana superar tanto uma consideração segundo a criatura como também segundo o aspecto matemático-pitagórico, pois os exemplos matemáticos devem ser tomados como

paradigmas ou exemplos enigmáticos que direcionam o olhar daquele que especula para o incompreensível e o indizível.

O caminho que o intelecto percorre para a determinação da Trindade na unidade ou para a unidade na Trindade é o mesmo já indicado anteriormente: “[...] explorando todas as coisas com um processo discursivo que lhe é inerente”²³². Assim, como a partir da oposição, da pluralidade e da contingência dos entes finitos, alcançou-se o Máximo simples, como uno e necessário, também a partir da alteridade ou mutabilidade, da desigualdade e da divisão se atinge a unidade eterna, a igualdade eterna e a conexão eterna que, enquanto eternas, não são três, mas uma. Na base de uma dialética de “unidade” e “dualidade”, na qual a unidade precede e antecede a dualidade sendo, por isso, eterna, Nicolau determina a alteridade, a desigualdade e a divisão como o modo de ser das coisas.

A alteridade, a desigualdade e a divisão são simultâneas por natureza, pois a dualidade é a primeira alteridade, a primeira desigualdade e a primeira divisão. Por exemplo, a alteridade ou mutabilidade inclui a “dualidade”, pois “consta de uma coisa e de outra”; também a desigualdade inclui a “dualidade” enquanto “consta de algo que é igual e de algo que o excede” e, por último, a “dualidade é divisão ou causa da divisão”²³³. Assim, ao se determinar em que sentido a unidade precede a alteridade ou a mutabilidade sendo imutável e eterna, também se determina em que sentido a igualdade e a conexão são eternas enquanto precedem a desigualdade e a divisão que são simultâneas à alteridade. Assim como a unidade, também a igualdade e a conexão precedem a alteridade e, portanto, são eternas. Todavia, embora simultâneas, a alteridade, a desigualdade e a divisão são três determinações incluídas na “dualidade”. Na eternidade, porém, a unidade, a igualdade e a conexão não são três, pois “não pode haver várias coisas eternas” e daí Nicolau concluirá que, enquanto eternas, “são uma só coisa”²³⁴.

No quinto capítulo do primeiro livro do *De docta ignorantia*, vimos Nicolau, seguindo a tradição neoplatônica, determinar em que sentido o Máximo é uno. Será necessário, então, compreender como a unidade, a igualdade e a conexão é a mesma unidade na eternidade. A unidade absoluta não é em si mesma irrelata e inconexa, pois a igualdade e a conexão não são ‘dois’ momentos exteriores ao uno. O encontro entre tradição neoplatônica e cristã determinará de que modo Nicolau compreenderá o movimento eterno no seio do uno. Os capítulos oitavo e nono buscam pensar o movimento eterno intratrinitário por meio de termos da tradição teológico-trinitária como “geração” e “processão”. Não será exagerado repetir que nesses capítulos se mostram de modo claro e inequívoco a presença do platonismo de Chartres. Nesse movimento, a unidade eternamente gera a sua igualdade e a conexão procede eternamente desse mesmo movimento. Entretanto, o movimento no seio da Trindade não pode ser entendido a partir da dialética da *complicatio-explicatio*, útil para conceber a relação entre Deus e o mundo, tendo em vista que a igualdade não é *explicatio* da unidade²³⁵.

A igualdade de ser é “[...] aquilo que nas coisas não é susceptível de mais nem de menos, de nada superior e de nada inferior. Pois se fosse demais, a coisa seria monstruosa. Se fosse de menos, não seria”²³⁶. Assim, como a unidade é pensada como sendo a entidade ou a forma de ser das coisas, também a igualdade da unidade será determinada como sendo a igualdade da entidade, a igualdade de ser e de existir²³⁷. A relação entre a unidade e a sua igualdade, como dissemos, é determinada a partir do termo teológico “geração”. A tradição teológica pensou a relação entre a primeira e a segunda pessoa da Trindade divina tomando como exemplo a relação de geração entre pai e filho. Um modo menos inapropriado seria pensar a geração a partir de uma simples operação matemática, pela qual a unidade é repetida uma única vez²³⁸. No caso da relação entre o pai e o filho,

“[...] a geração é a repetição da unidade ou a multiplicação da mesma natureza, que procede do pai para o filho”. Nas coisas perecíveis, essa multiplicação acontecerá diversas vezes, gerando, assim, a multiplicidade. O mesmo não ocorrerá na “geração da unidade pela unidade”, pois aqui o que se dá é “uma única repetição, ou seja, é a unidade uma vez”, pois se multiplicada duas, três ou mais vezes geraria multiplicidade, ou seja, algo diferente de si como a dualidade, triplicidade ou outro número. “Mas a unidade repetida uma só vez gera a igualdade da unidade; e com isto não se pode entender senão que a unidade gera a unidade. E esta geração é eterna”²³⁹.

O terceiro elemento ou a conexão da unidade e da igualdade da unidade é determinado a partir do termo processão, que Nicolau define como uma “certa extensão de uma coisa para a outra”. No movimento intratrinitário, a processão é a “unidade da repetição da unidade”. Isso significa, portanto, que a unidade repetida uma vez, isto é, a unidade e a sua igualdade estão unidas e ligadas [*coniungat et connectat*] eternamente como se de uma para outra algo se estendesse [*extenditur*]. Como a conexão não é “unidade de uma só coisa”, a unidade enquanto conexão procede da unidade para a igualdade da unidade e a igualdade da unidade procede para a unidade. Nesse sentido, a conexão procede de ambas “porque é como se se estendesse de uma para a outra”. A conexão é o movimento eterno pelo qual a unidade se estende ou avança para a sua igualdade e reciprocamente²⁴⁰. Por fim, Nicolau considera que é esta, “na sequência da investigação de Pitágoras [...], a mais clara investigação sobre a Trindade na unidade e sobre a unidade que sempre deve ser adorada na Trindade”²⁴¹.

Fizemos algumas indicações nas notas do *Tractatus* de Thierry de Chartres, procurando iluminar, seguindo as indicações do Duhem (1909), a concepção cusana da Trindade divina determinada a partir do trinômio *unitas-aequalitas-conexio*. Como sabemos, aquele texto conclui-se apenas indicando que

se tratará da *conexio*, mas de fato não o faz. Entretanto, seria possível indicar uma determinada compreensão da terceira pessoa trinitária ainda a partir desse texto. Quando Thierry, logo no início do *Tractatus*, discute as causas da existência do mundo, ele afirma, seguindo o modelo aristotélico, que são quatro, e identifica, a eficiente, a formal e a final com as três pessoas da Trindade e a material com os quatro elementos, ou seja, a eficiente é Deus, a formal é a sabedoria divina, a final é a sua bondade e a material são os quatro elementos. Segundo o chartrense, é necessário que as coisas mutáveis tenham um autor e que, por terem sido dispostas segundo uma ordem racional e bela, é também necessário que tenham sido criadas por uma sabedoria. Por último, tendo em vista que o Criador não necessita de nada, convém que as coisas tenham sido criadas pela sua bondade e por seu amor para participar a sua felicidade por meio desse seu amor²⁴². Thierry, portanto, faz com que toda a Trindade atue na matéria, isto é, nos quatro elementos: cria a matéria enquanto causa eficiente, informa-a e a dispõe enquanto causa formal e enquanto causa final a ama e governa. Por fim, Thierry afirma que o Pai é a causa eficiente, o Filho, a causa formal, o Espírito Santo, a causa final²⁴³. A quem Deus participa a sua própria felicidade? Certamente àqueles que conseguem conhecê-lo por meio das coisas criadas. Assim, o Espírito é o que proporciona, enquanto causa final, a união do homem com o divino na qual aquele encontrará a sua felicidade.

Na *expositio littere*, Thierry interpreta, na frase “*et spiritus Domini ferebatur super aquas*”, o termo “*aquas*” referindo-se à matéria informe e, portanto, aos quatro elementos; o termo “*spiritus*” não indica o ar, ou seja, um dos quatro elementos, mas, segundo Thierry, Moisés quer indicar, depois de delimitada a matéria na informidade dos quatro elementos, que a potência do artífice ou a potência operadora do artífice precede à matéria e a domina para informá-la e ordená-la a um fim, pois, como a matéria é por si mesma informe, só poderia alcançar sua forma

por essa potência operadora²⁴⁴. Por último, Thierry sublinha que os filósofos deram nomes diversos a essa potência. Mercúrio a chamou “espírito”; Platão “alma do mundo”; Virgílio “espírito” que do interior faz viver todas as coisas; os hebreus falam de um “espírito operador” e a esse mesmo os cristãos chamam Espírito Santo²⁴⁵. Tendo concluído, na *expositio littere*, a interpretação dos dois primeiros versículos, Thierry de Chartres anuncia a primeira parte do terceiro: “*Et dixit Deus: fiat lux*” e afirma que, depois de Moisés mostrar a matéria e a potência operadora como os dois primeiros princípios da criação, quer em seguida mostrar a maneira e a ordem segundo a qual o “*Spiritus Domini*” age sobre a matéria de acordo com o modo dito e determinado *ab aeterno* pela sabedoria do criador. O próximo passo da *expositio* seria dizer algo sobre a divindade e são duas as questões que precisariam ser aclaradas: o que é o dizer de Deus e por que o texto bíblico do *Gênesis* mencionou primeiro o Espírito do que o Verbo²⁴⁶. Como já sabemos, em continuação, determina-se em que sentido Deus é unidade e que o “dizer de Deus” é o seu Verbo, a sua sabedoria na qual estão contidas as noções das coisas, ou seja, a igualdade da unidade. Porém, o texto se conclui apenas indicando que se tratará do terceiro elemento²⁴⁷. Portanto, a partir dessas indicações do *Tractatus*, podemos concluir que são pelo menos três os aspectos segundo os quais a terceira pessoa é pensada: causa final, *virtute artificis operatrice* e *conexio aequalitatis et unitatis ab utraque earum procedat*.

Da mesma forma, se tomarmos os comentários ao *De trinitate* de Boécio, encontraremos uma compreensão da *conexio* e do seu papel, por assim dizer, no interior da Trindade e na criação. Examinemos, por exemplo, o texto da *Glossa V*, 17-20: em primeiro lugar, como antes já acenamos, Thierry destaca que Agostinho é o único que considera a Trindade segundo a doutrina matemática: unidade, igualdade da unidade e conexão. A *conexio* é pensada como um *nexus et amor* que eternamente e sem princípio vai da unidade para a sua igualdade e reflui da

igualdade para a unidade. Sem esse *nexus et amor*, unidade e igualdade não permaneceriam infinitas (*sine fine*) e, portanto, cairiam na sucessão da mudança. Portanto, a *conexio* é união amorosa de unidade e igualdade para que as mesmas permaneçam, pois sem a unidade a igualdade não seria e sem a igualdade a unidade se dividiria deixando de ser. Em seguida, a *unitas*, *aequalitas* e *conexio* são referidas às três pessoas da Trindade²⁴⁸.

A partir do exposto, podemos afirmar que é possível certo conhecimento intelectual da unidade na trindade que deve ser pensada como uma intelecção simples. Isso significa, no contexto do *De docta ignorantia*, o abandono e a rejeição de tudo o que se conhece por meio dos sentidos, da imaginação e da razão. Alcança-se esse tipo de conhecimento quando pensamos segundo a lógica da coincidência dos opostos, pois, tendo em vista que o máximo “está acima de todas as coisas”, deve-se atingir uma intelecção simples

[...] em que todas as coisas são uma só, em que a linha é triângulo, círculo e esfera, em que a unidade é trindade e vice-versa, em que o acidente é substância, em que o corpo é espírito, o movimento repouso e assim sucessivamente.

125

Aqui devemos assumir que o uno é tudo e que tudo é uno; que a unidade máxima é necessariamente trina²⁴⁹.

O princípio da coincidência nos envia para além do campo da alteridade e da mutabilidade para alcançar a simplicidade da unidade trina. Daí que a intelecção simples ultrapassa “[...] as diferenças, as diversidades e todas as figuras matemáticas, uma vez que [...] no máximo a linha é superfície, círculo e esfera”²⁵⁰. Tendo em vista o carácter insólito de um conhecimento que assim se mostra, Nicolau então propõe, a *manuductio* matemática e a investigação por meio dos símbolos e afirma que “as coisas espirituais, em si por nós inatingíveis” podem “ser investigadas simbolicamente”, partindo-se do fato de que “as coisas visíveis

são verdadeiramente imagens do invisível”²⁵¹. Entretanto, deve-se fazer a seguinte ressalva: “Quando se faz uma investigação por meio da imagem, é necessário que nenhuma dúvida haja acerca da imagem em cuja proporção transsumptiva se investiga aquilo que é desconhecido”²⁵².

Atento a essa cláusula restritiva, deve-se considerar que somente os entes matemáticos permanecerão como os melhores elementos de comparação para se investigar as coisas divinas e disto é testemunha, principalmente Boécio, mas também Pitágoras, Aristóteles e Agostinho. Portanto, conclui Nicolau que, seguindo os antigos, deve-se dizer que somente “é possível ter acesso às coisas divinas” pela via dos símbolos, ou seja, deve-se “[...] então recorrer aos signos matemáticos como os mais convenientes por causa da sua incorruptível certeza”.²⁵³ Mas de que modo deve-se proceder nesta investigação? O procedimento é tríplice²⁵⁴: a) considerar as figuras matemáticas finitas com as suas paixões e razões; b) transferir correspondentemente estas razões para as figuras infinitas, e c) transpor as próprias razões das figuras infinitas para o infinito simples. Nicolau, partindo das figuras geométricas como a linha, o triângulo, o círculo e a esfera, mostrará como se dá esse caminho nos capítulos XIII – XXIII do *De docta ignorantia*²⁵⁵.

Conclusivamente, gostaríamos de retomar uma afirmação do *De docta ignorantia* e os exemplos que Nicolau aduz para explicá-la. Segundo essa afirmação, “as coisas máximas nunca podem, pois, ser correctamente entendidas, se se não se entendem como trinas”²⁵⁶. Nicolau propõe três exemplos: o primeiro refere-se à unidade do intelecto, o segundo ao fato de que a unidade “exprime indivisão, diferenciação e conexão”²⁵⁷ e, por último, a partir da afirmação “a unidade é máxima”, determina-se que, enquanto unidade, é “princípio sem princípio”; enquanto máxima, é “princípio a partir do princípio” e o verbo “é” une e liga, exprimindo, assim, “a processão de um e de outro”. Para Nicolau de Cusa, esses são exemplos adequados ou convenientes²⁵⁸.

Retomaremos apenas o primeiro exemplo, pois esse nos oferece uma determinada compreensão da Trindade e do nexa que depois será repensada no contexto do *De visione dei*.²⁵⁹ A trindade da unidade máxima é pensada a partir da unidade trina do intelecto finito, que é visto como “inteligente, inteligível e entender”. Operando uma transposição da inteligência finita para o máximo, devemos dizer não somente que é o máximo inteligente, mas também que é “o maximamente inteligível e o entender máximo” para que possamos fazer uma correta concepção “da unidade máxima e mais perfeita”. A inteligência máxima só pode ser inteligência e ser a “máxima e mais perfeita” inteligência, se for correlação desses “três elementos”. O terceiro elemento será, por isso, pensado como conexão ou nexa do inteligente máximo com o máximo inteligível²⁶⁰ e, por isso, como o ato de entender máximo.

Devemos lembrar que qualquer exemplo ou *manuductio* só funciona se pressupusermos, como o faz Nicolau no início do *De visione dei*, que o que aparece verdadeiro no finito é mais verdadeiro ainda no próprio máximo²⁶¹. Se o intelecto finito se mostra como unidade trina de inteligente, inteligível e entender mais verdadeiro, ainda é a unidade na trindade da inteligência máxima. Em dois capítulos do *De visione dei*, Nicolau especula sobre a Trindade divina agora também sustentado na metáfora do “muro do paraíso”, cuja correta compreensão veta que o princípio divino seja identificado com o alcançado intelectualmente. A partir do trinômio *amor amans*, *amor amabilis* e *amoris amantis et amabilis nexus* no capítulo XVII, “Deus não pode ser visto perfeitamente a não ser como unitrino”: o nexa é visto como “nexa infinito do amor entre o amante infinito e o infinito amável”. E como o infinito não é multiplicável, então, Deus, que é amor, é o amor amante, amor amável e nexa de ambos²⁶². Da mesma forma que no “amor contraído” se experiencia que o nexa do amante e do amável é “da essência do amor perfeito”,

com mais verdade ainda se deve afirmar que em Deus, amor absoluto, perfeito e simples, “o nexa da coincidência é o nexa essencial”²⁶³. Determina-se, assim, que a essência divina, una e simples, é trina. A dificuldade é justamente conceber como essa necessidade, Deus ser uno e trino, seja possível. Como pensar que, embora trino e, portanto, distinto em si mesmo, não se possa concluir em Deus uma pluralidade numérica? Como é impossível pela via da razão que um seja três e vice-versa, o que se mostra é a impossibilidade de que a pluralidade de três “seja uma pluralidade sem número”. Isso se mostra no “muro da coincidência”, ali onde a pluralidade coincide com a singularidade, a alteridade com a identidade e com a unidade. No entanto, Deus habita “muito além e extremamente longínquo”²⁶⁴. Portanto, essa mesma metáfora é pensada como uma barreira que delimita “a potência de todo o intelecto” e, apesar de se poder ver por sobre o muro o “Paraíso”, não se pode, contudo, “dizer nem entender” aquilo que se vê²⁶⁵.

No capítulo XVIII, “Se Deus não fosse trino, não haveria felicidade”, a especulação trinitária continua sendo pensada não somente a partir da relação trina entre o amante, o amável e o amor, mas também a partir da concepção de Deus que é intelecto e, por ser absoluto e perfeito, é simultaneamente “intelecto inteligente, o intelecto inteligível e o nexa de ambos”²⁶⁶. Deus que é amor “não pode odiar ninguém”, mas ama “tudo o que é amável” e liga-se a tudo se unindo por um nexa de amor que ele próprio estende a todas as coisas amáveis. A nobreza de Deus²⁶⁷, porém, está no fato de que, mesmo amando todas as coisas, Ele pode não ser amado pelo homem. A possibilidade do amor livre e, portanto, da liberdade humana funda-se na distinção essencial interna à Trindade divina, pois o amor amante e o amor amável, no qual todas as coisas são amadas, são distintos. Por isso, mesmo que o nexa de amor que na Trindade provém do amor amante e do amor amável seja o nexa de amor entre Deus amante e todas as coisas amáveis, pois Deus estende o seu

amor a todas elas, não segue daí necessariamente que o Deus amante seja amado. Mais ainda, embora Deus esteja unido “a todas as coisas pelo nexo do amor” que Ele estende a cada coisa que Ele ama, “nem todo espírito racional está unido a ele”, mas pode amar e se unir a outra coisa. Por outro lado, como entre o amor amante e o amor amável também se dá o nexo essencial e eterno, o homem pode se unir livremente ao princípio unitrino para alcançar a felicidade. Ou seja, como a alma humana poderia amar o “Deus amante” se Ele não fosse o “Deus amável”? Amando o “amável”, a alma humana pode “atingir o nexo e a união da suprema felicidade”. Assim, não se pode negar o Deus trino, pois se Ele não fosse “trino e uno” não seria “um Deus nobre, natural e perfeito”, não poderia existir “o espírito do livre arbítrio” nem a alma humana poderia alcançar o próprio fim, a sua felicidade ²⁶⁸.

Poder-se-ia dizer o mesmo com relação ao conhecimento de Deus. Como se dá uma distinção entre o inteligente, o inteligível e o nexo, o homem não conhece necessariamente a Deus. Porém, se do inteligente e do inteligível procede um nexo essencial, o homem pode conhecer a Deus conhecendo o Deus inteligível e, portanto, atingir a união com Deus e a felicidade. A natureza racional atinge a união com Deus enquanto é amável e inteligível e não enquanto amante e inteligente, pois o objeto da vontade e do intelecto da natureza humana não é o Deus *amor amans* ou *intellectus intelligens*, mas o amável é objeto do amante e o inteligível é objeto do intelecto. E, tendo em vista que a verdade é objeto do intelecto e Deus é “a verdade inteligível”, assim o intelecto criado pode se unir a Ele ²⁶⁹. A natureza racional humana se une, portanto, “ao inteligível e ao amável” da natureza divina e o “homem que capta” a Deus como “Deus receptível passa no nexo”. Tendo em vista a “estreiteza” dessa relação, o nexo pode receber o nome de filiação, e, se for perfeita, é “a filiação que complica toda a filiação possível, pela qual todos os filhos alcançam a última felicidade e perfeição” ²⁷⁰.

Por último, no capítulo XIX no qual se mostra que “Jesus é a união de Deus e do Homem”, Nicolau esclarece que só é possível entender (*intelligere*) Deus como pai no filho “que é o inteligível e o mediador” e que entender a Deus é unir-se a Ele. Ainda nesse mesmo capítulo, o nexu é novamente definido como o que procede do Deus amante e do Deus amável e, portanto, é ato que os une como “o ato de amar une o amante e o amável no amor”. Contudo, embora não se possa de fato dizer que na Trindade a igualdade da unidade é a explicação da unidade, os termos *complicatio* e *explicatio*, retomados no contexto desse capítulo, servem para indicar a distinção entre a segunda e a terceira pessoa à luz da doutrina da criação. Tudo está complicado na segunda pessoa, teologicamente o filho, que é a causa ou razão de ser, o conceito ou o modelo de todas as coisas criáveis por ser o conceito (*conceptu tuo*) do Deus amante. Tudo está explicado na terceira pessoa, teologicamente o Espírito Santo, enquanto é ato, operação, espírito ou movimento que “[...] efetiva o conceito da razão, assim como experienciamos que a arca na mente do artista se efectiva através da força motriz que existe nas suas mãos”²⁷¹.

130

A partir do exposto, podemos tentar determinar conclusivamente os fundamentos para a compreensão cusana do *nexu/conexio*. De modo geral, devemos lembrar que essa compreensão se mostra na interpretação do trinômio *unitas-aequalitas-conexio* que Nicolau recebeu certamente da Escola de Chartres e que é utilizado para pensar a Trindade da unidade divina. Esse caso revela que a especulação cusana se determina a partir de um ativo diálogo com a tradição filosófico-teológica que a precede, principalmente a neoplatônica. Além disso, podemos também afirmar que o nexu se mostra como uma preocupação que transparece em diversos períodos e em diversas obras da especulação cusana e culmina com a determinação do *nexus* ou *conexio* como um campo de caça da sabedoria no *De venatione sapientiae*.

A reconhecida influência do neoplatonismo cristão, principalmente o da Escola de Chartres, obrigou-nos a uma rápida apresentação de alguns textos de Thierry. Partimos do *Tractatus de sex dierum operibus*, pois, como havia indicado o Duhem (1909), é evidente a influência desse texto sobre a doutrina trinitária cusana. Como sabemos, o *Tractatus* termina sem apresentar uma discussão sobre a *conexio*. Entretanto, pareceu-nos possível, a partir da especulação sobre o Espírito Santo, recuperar algumas indicações que pudessem nos guiar numa compreensão prévia da *conexio* no chartrense. Em primeiro lugar, na determinação das causas da criação, o espírito ou a bondade divina, são a causa final, pois, como o Criador não necessita de nada, convém que as coisas tenham sido criadas por sua bondade e por seu amor para participar a sua felicidade àqueles que o podem conhecer. Com outra indicação, também carregada de significado filosófico, Thierry o denomina de “a potência do artífice” (*virtutem artificis*) ou “a potência operadora do artífice” (*virtute artificis operatrice*) que precede os quatro elementos, a causa material. Uma última indicação que pudemos ainda recuperar do *Tractatus* é a intenção do autor de mostrar, a partir do relato da criação, a relação entre a segunda e a terceira pessoa. Segundo Thierry, depois de mostrar a matéria e a potência operadora como os dois primeiros princípios da criação, Moisés narraria, na expressão “*Et dixit Deus: fiat lux*”, a maneira e a ordem segundo a qual o “*Spiritus Domini*” age sobre a matéria de acordo com o modo dito e determinado *ab aeterno* pela sabedoria do criador. Por outro lado, nos comentários ao *De trinitate* de Boécio, encontraremos uma clara reflexão sobre a *conexio*. Na sequência de Agostinho, a *conexio* é pensada como um *nexus et amor* que eternamente e sem princípio (*sine principio semper*) vai da unidade para a sua igualdade e reflui da igualdade para a unidade.

De modo geral, mas não como mera repetição, essa concepção chartriana repercute e é aprofundada nas principais obras de Nicolau de Cusa. A união eterna e infinita no cerne do

divino manifesta-se no mundo como universo, na relação entre alma e corpo e, principalmente, na relação entre a natureza intelectual humana e a sabedoria eterna. Esses aspectos são evidenciados no *De venatione sapientiae* em que o *nexus* figura como um dos campos em que a sabedoria pode ser caçada. Nessa obra, como anteriormente já vimos, a *conexio* é a eterna indivisibilidade de unidade e igualdade do princípio fundante e delas procede. Em relação às coisas é o *nexus amorusus*, a *amorosa conexio* ou o invisível espírito de conexão que une o que no poder-ser-feito de todas as coisas permaneceria confuso, possibilitando a beleza de tudo que vem a ser; é também o que mantém as coisas naquilo que elas são, conservando-as para que elas sejam e conectando-as com a totalidade do mundo; é o que une a alma ao corpo vivificando-os e não somente mantém e conserva a natureza intelectual, mas a adapta para que ela possa se unir àquilo que ela naturalmente ama, ou seja, à sabedoria eterna. Por fim, como o entender do intelecto vive dessa eterna sabedoria, o nexo entre o inteligente e o inteligível do intelecto não se expira jamais.

132

Entender a Deus é unir-se a Ele, destacávamos anteriormente a partir do *De visione dei*. Dois aspectos foram considerados: em primeiro lugar, a união com Deus é livremente escolhida pelo homem e não necessariamente imposta. Assim, do mesmo modo que Deus cria as coisas não por necessidade, mas para participar a sua felicidade àqueles que o podem conhecer, também a união da natureza humana com a divina se dá na liberdade e a perfeição divina se mostra no fato de que essa união pode ser livremente escolhida. Nicolau coloca na distinção interna à trindade o fundamento dessa possibilidade, pois, como o amante e o amável permanecem distintos, pode-se conjecturar que o homem não ame necessariamente a Deus pelo fato de Deus amar todas as coisas. Todas as coisas são amadas no “Deus amável”, mas não segue daí que a natureza humana ame e se una necessariamente a ela. Por outro lado, tendo em

vista o nexó essencial do amante e do amável, o homem pode, amando o amável da natureza divina, amar o Deus amante. Da mesma forma, também podemos afirmar que, embora Deus conheça todas as coisas no seu Verbo inteligível, não se segue daí que o homem o conheça necessariamente. Deve-se manter a distinção entre o inteligente e o inteligível. Porém, como um nexó essencial procede do inteligente e do inteligível, o homem pode conhecer a Deus conhecendo o Deus inteligível e, portanto, atingir a união com Deus e a felicidade. O nexó alcançado entre a natureza humana e o amável e inteligível da natureza divina é a filiação que só é atingida pela mediação do único mediador entre Deus e a natureza humana, ou seja, o Deus filho “que é o inteligível e o mediador”.

Parece também que não erraríamos, se acrescentássemos que, no Verbo eterno, podemos nomear o Deus inominável. O fundamento da nossa afirmação se encontra na doutrina da criação e na doutrina trinitária, pois, por um lado, Deus nomeia todas as coisas no seu Verbo ao criá-las e, assim, por meio das coisas visíveis, enquanto manifestações da Palavra de Deus, poderíamos alcançar o Deus invisível²⁷². Por outro lado, trinitariamente falando, o Verbo é a segunda pessoa da Trindade. Assim, fundados na relação que se mostra entre o amante, o amável e o nexó de ambos, o inteligente, o inteligível e o nexó de ambos, poderíamos, então, pensar na relação entre o “princípio inominável”, o “princípio nominável” e o nexó de ambos. Além disso, o Verbo é aquele que também falou de si mesmo em Cristo. Portanto, no Verbo que fala no tempo por meio da criação e que fala de si mesmo temporalmente, podemos humanamente nomear o princípio inominável, pois entre o “princípio sem princípio” e o “princípio principiado” se dá um nexó eterno²⁷³.

Um dos aspectos da metáfora do “muro do paraíso” no *De visione dei* é justamente o de lembrar que não podemos identificar o alcançado pelo intelecto com Deus em sua natureza simples. Não se nega, porém, que a natureza racional

possa atingir a união com Deus, pois o amável é o objeto da vontade e o inteligível e nomeável da natureza divina é o objeto do intelecto da natureza humana. A união do homem com o Deus amável, inteligível e nomeável recebe o nome de *nexus* ou filiação. Por isso, Nicolau afirma que “passa no nexo” captar a Deus como *deum receptibilem*. O Deus amável, inteligível e nomeável é a Palavra que se encarna e é também o *logos* ou razão de todas as coisas na unidade eterna que se explica e se mostra na criação. Por sua vez, o *nexus* é o que permite que, por meio do Cristo, palavra encarnada, ou por meio da criação, se possa “recuperar” o Deus que se esconde nessa exteriorização. O *nexus*, portanto, abre a possibilidade para que o homem possa começar a ver em que sentido a trindade na unidade não implica alteridade numérica, pois a união eterna e infinita entre unidade eterna e igualdade eterna faz com que os três sejam uno. O *nexus* também indica a possibilidade da natureza humana amar, entender, nomear e se unir à sabedoria eterna, pois o *nexus* é conexão essencial do amor amante e do amor amável, do inteligente e do inteligível, do princípio uninomável e do princípio nominável e do princípio sem princípio e do princípio principiado. Por último, o *nexus* permite que se possa captar e dizer o sentido divino “recuperável” no mundo, no homem e também em nossas palavras.

3.4 O UNIVERSO IMITA A TRINDADE

Anteriormente já destacamos que o caráter unitário dos três livros do *De docta ignorantia* se sustenta no conceito de “máximo”. Como sabemos, o segundo livro é uma especulação sobre o universo ou sobre o máximo contraído e, portanto, poderíamos falar de uma ontologia da criação a partir da qual se busca pensar o universo desde a sua origem, ou seja, o Máximo infinito²⁷⁴. De modo geral, além do Prólogo, poderíamos dividir

esse segundo livro em três momentos: um primeiro momento (capítulos I-VI), no qual Nicolau se preocuparia em determinar a unidade do universo; um segundo (capítulos VII-X), no qual discute sobre a trindade do universo e um terceiro e último momento (capítulos XI-XIII), no qual vamos encontrar a cosmo-logia cusana. Tendo em vista o objetivo da nossa pesquisa, o segundo momento é fundamental. Buscaremos, então, especificar os termos segundo os quais o universo imita a Trindade e, principalmente, especular sobre a noção de *nexus* agora também pensada a partir do universo. Todavia, será também necessário aclarar o sentido dos termos “universo” e *contractio* que aparecem nos primeiros capítulos do segundo livro do *De docta ignorantia*, já que, em relação ao Máximo absoluto, o universo se mostraria como máximo contraído²⁷⁵.

No *Prólogo* do segundo livro, Nicolau afirma que “[...] é difícil atingir a natureza da contração desconhecido o exemplar absoluto”. É essa uma conclusão estabelecida por Nicolau ao argumentar que, como todo causado não tem nada a partir de si mesmo, mas da sua causa, então, o causado acompanharia “[...] a origem e a razão pela qual é o que é do modo mais próximo e semelhante que pode”. Isso não significa somente que o causado seja semelhante à causa, mas também que não poderemos conhecer a natureza da “contração”, tendo em vista não ser possível captar “a precisão da verdade” em relação ao “exemplar absoluto”. Porém, é preciso que essa ignorância nos ensine e que sejamos conduzidos a ver que a verdade existe, embora agora não a possamos compreender²⁷⁷. No primeiro capítulo, o Cardeal de Cusa retoma o princípio já estabelecido no primeiro livro do *De docta ignorantia* de que, quando se dá excedente e excedido, não se chega ao máximo simples. Daí que, se a “igualdade precisa” convém somente a Deus, tudo o que se dá “para além dele, comporta diferença” e, assim, a medida e o medido necessariamente diferem²⁷⁸. Esse princípio é transferido ou adaptado para as disciplinas do *quadrivium*

(astronomia, matemática, música e aritmética) e também para as artes (medicina, alquimia, magia), para mostrar que em nenhuma delas podemos alcançar a precisão no conhecimento de qualquer coisa e, por último, no conhecimento do universo²⁷⁹. Merece também atenção a afirmação cusana de que o universo é infinito. Para que possamos compreendê-la e para que possamos apreender em que sentido, mesmo sendo infinito, o universo não é Deus, será necessário determinar a diferença entre o “infinito negativamente” e o “infinito privativamente”. Nicolau argumenta que, enquanto a Deus convém ser “infinito negativamente”, pois “só ele é aquilo que pode ser com toda a potência”, ao universo corresponde ser “infinito privativamente”. O universo poderia ser maior, tendo em vista a potência divina que não tem limites, mas não tendo em vista “a possibilidade ou a matéria” que “não se estende para além de si própria” ou “que não é extensível até ao infinito em acto”. Ser “infinito privativamente” significa que o universo “é sem termo”, pois não é possível que se dê em ato nada maior do que o universo. Claro que não absolutamente, mas contraidamente, pois esse é em ato, mas de modo contraído. Tudo isso significa apenas que o universo é “[...] uma criatura, que é necessariamente pelo ser divino absoluto e simples²⁸⁰”.

Ainda tendo em vista a relação entre a causa e o causado, Nicolau recorda no segundo capítulo que somente o Máximo simples é a partir de si mesmo e que o que não é a partir de si mesmo tem o ser “devido ao ser eterno”²⁸¹. Entretanto, como o Máximo “está longe de qualquer inveja”, ele não pode comunicar o ser de maneira diminuída, ou seja, Deus, ao comunicar o seu próprio ser, comunica-o de maneira total. No entanto, o problema coloca-se quanto àquele que recebe. Se algo recebesse de modo tão perfeito e total o ser de Deus como Ele o comunica, aquele seria Deus²⁸². Claro que isso seria impossível, tendo em vista a impossibilidade de se pensar dois ou mais infinitos, perfeitos e eternos. Assim, a criatura, embora seja um

“ser-dependente, não tem tudo aquilo que é” do máximo, pois a corruptibilidade, a divisibilidade, a imperfeição, a diversidade, a pluralidade, que marcam o seu modo de ser, não os têm “[...] do máximo, eterno, indivisível, perfeitíssimo, indistinto, uno nem de alguma causa positiva”²⁸².

No parágrafo seguinte, Nicolau utiliza a *manuductio* da linha infinita que é causa do ser linha. Se, por um lado, a linha curva tem da linha infinita o fato de ser linha, por outro lado, tem o fato de ser curva da própria finitude, já que “se fosse máxima não seria curva”. A partir deste exemplo Nicolau conclui que “[...] o mesmo acontece com as coisas, porque não podem ser o máximo, já que são diminuídas, outras, distintas etc.” Por fim, com uma linguagem “trinitária”, Nicolau recorda que a criatura recebe de Deus o fato de ser “una, discreta e conexa com o universo”²⁸⁴. Porém, a criatura não recebe d’Ele, nem de uma causa positiva, mas de uma contingente o fato de que “[...] a sua unidade esteja na pluralidade, a discreção²⁸⁵ na confusão, e a conexão na discordância”²⁸⁶. Quando buscamos pensar o ser da criatura, descobrimos que ela é pelo ser do Máximo. Mas, embora saibamos que é assim, entretanto, é ininteligível o modo, na medida em que a criatura é a partir da “necessidade absoluta”, mas também não é sem a “contingência”²⁸⁷. Da mesma forma, a dialética da *complicatio-explicatio* que busca responder ao problema da relação entre o criador e a criatura, entre a unidade e a pluralidade ou multiplicidade também recebe a marca do “ininteligível”. Como afirma Nicolau, “o modo da complicação e da explicação excede a nossa mente”²⁸⁸.

Depois de determinarmos o sentido geral do termo criatura na sua relação com o Máximo absoluto, consideraremos, a partir do quarto capítulo do segundo livro, a especulação cusana sobre a unidade do universo e sobre a sua relação de imagem com o absoluto. Começamos, porém, por especular sobre o sentido do termo universo: do ponto de vista do emprego do termo, “universo significa universalidade, ou seja, unidade de

138

muitas coisas”²⁸⁹; e, com relação ao Máximo absoluto, o universo ou mundo é o “máximo contraído” e “contração significa, relativamente a uma coisa, o ser isto ou aquilo”²⁹⁰, ou seja, ser algo determinado, concreto etc. Parece, então, que só poderíamos compreender o “universo” estando atentos à sua relação com o absoluto e à sua relação com as coisas singulares explicitadas por meio da *contractio*. Se, por um lado, o universo não é Deus, mas é uma criatura, por outro lado, o universo não pode ser pensado como um “superente” dentro do qual caberiam todas as coisas. Por isso, se o universo não pode ser pensado sem as coisas singulares, também as coisas não perdem a sua singularidade em uma totalidade que as absorva. O universo é máximo, mas não é absoluto, tendo em vista que a sua unidade não poderá ser pensada sem considerarmos a pluralidade, a diversidade e a alteridade das coisas. O universo é uno, mas não é absoluto, pois a sua unidade está contraída na pluralidade. Além disso, não podemos esquecer que pluralidade e diversidade implicam simultaneamente divisão. Ora, pensar um mundo como uma unidade de muitos, que, por isso, não exclui a pluralidade e a diversidade das coisas singulares, é tentar conceber um universo em que qualquer coisa está conectada e relacionada com qualquer coisa, ou seja, é ver um todo no qual a pluralidade, a confusão, a discordância ou divisão são superadas em uma totalidade ou unidade na qual qualquer coisa é, antes de tudo, relação. Quiçá somente assim poderemos ver no único universo a unidade absoluta da qual tudo tem o que é.

Como princípio geral, Nicolau estabelece que o que convinha maximamente, no primeiro livro do *De docta ignorantia*, ao máximo absoluto convirá de modo contraído ao mundo ou universo enquanto máximo contraído²⁹¹. Esse princípio faz com que ele elabore um quadro sinótico no qual estabelece, de um lado, o que convém ao máximo absoluto e, de outro lado, o que conviria ao contraído²⁹². No entanto, é preciso considerar “retamente a contração” para que a linguagem paradoxal utilizada

anteriormente possa ser aclarada. Por exemplo, como é possível que se dê “infinitude contraída”; que o universo ou mundo possa ser “de modo contraído o infinito” ou que, no universo, “todas as coisas sem pluralidade” sejam o próprio máximo contraído, se o mesmo universo não está desligado da pluralidade? O modo como o mundo é contração da unidade infinita absoluta é denominado como uma descida infinita ou como uma queda sem proporção²⁹³. Assim, o mundo que é uno, infinito, simples, indistinto, eterno de forma contraída desce ou cai daquela unidade e eternidade absoluta. A descida marca uma diferença entre o universo e o seu princípio que aparece, em primeiro lugar, na referência à pluralidade. A contração atinge e determina o universo de modo que a sua unidade, infinitude, simplicidade, eternidade e necessidade são contraídas pela pluralidade, finitude, composição, sucessão e possibilidade. É “como se a necessidade absoluta se comunicasse sem mistura e terminasse de modo contraído no seu oposto”, conclui Nicolau²⁹⁴. Logo, é nesse sentido que o universo contraído se determina “descendo” do absoluto.

A marca do universo é a contração e, como vimos, a “contração significa, relativamente a uma coisa, o ser isto ou aquilo”. O que se pode deduzir da relação e da diferença entre o Máximo absoluto e o máximo contraído? Em que sentido o máximo contraído pode ser “isto ou aquilo”? Que tipo de relação é possível entre qualquer coisa e o absoluto, qualquer coisa e o universo e, portanto, qualquer coisa e qualquer coisa? Mirando às coisas singulares será possível justificar a diferença entre os dois máximos e determinar o sentido de “universo” enquanto “unidade de muitas coisas”. Em primeiro lugar, parece que devemos evitar uma linguagem que não distinga Deus e as coisas e o universo e as coisas. Deve-se negar, portanto, que “Deus, sendo imenso” seja no sol e na lua. Da mesma forma, também se negará do universo. Considerando a infinitude de Deus e a do universo, não se pode conceber que esses sejam como uma coisa em outra coisa. Qualquer coisa não pode

conter ou delimitar o máximo absoluto e nada em ato pode definir o máximo contraído. Por isso, Deus e o universo devem ser considerados, pelo menos em um primeiro momento, como transcendentais com relação às coisas singulares. Porém, em um segundo momento, a imanência de Deus e a do universo se mostram, pois Deus é o que cada coisa é, mas “de modo absoluto” e o universo é o que cada coisa é, mas “de modo contraído”. Dessa forma, Deus e universo são o que qualquer coisa é segundo o modo absoluto ou contraído²⁹⁵.

Daí decorre um discurso sobre a quiddidade dos entes singulares, no qual se esclarece a presença de Deus e a do universo em cada coisa singular por meio da diferença entre “quiddidade absoluta” e “quiddidade contraída”. Essa diferença também permitirá desvelar o sentido da unidade divina e o sentido da unidade do universo. Esclarece-se, primeiramente, que a quiddidade absoluta de qualquer coisa é a mesma, porém não é a própria coisa, mas a quiddidade contraída de qualquer coisa é diferente da quiddidade contraída de outra coisa qualquer, embora não seja diferente da própria coisa. Ou seja, enquanto a quiddidade absoluta do sol e da lua é a mesma, a quiddidade contraída do sol é diferente da quiddidade contraída da lua. Assim, no primeiro caso, temos uma diferença entre o absoluto e qualquer coisa. Todavia, como a quiddidade absoluta é a mesma para qualquer coisa, então essa diferença desaparece no absoluto: em Deus qualquer coisa é Deus. Falamos de uma unidade absoluta que exclui, então, pluralidade e diversidade. No segundo caso, devemos considerar que não existe diferença entre o universo, enquanto quiddidade contraída, e qualquer coisa, já que a quiddidade contraída de uma coisa não é diferente dela própria. Porém, como a quiddidade contraída de qualquer coisa é diferente da de outra coisa qualquer, então a “não-diferença” entre universo e as coisas singulares não se conclui em uma unidade absoluta, mas em uma unidade na qual pluralidade e diversidade são sempre exigidas. Portanto, falamos

de uma unidade que não exclui a pluralidade e a diversidade. Como seria possível pensar tal unidade? Em conclusão, se a quiddidade absoluta de uma coisa é diferente da própria coisa, então não é “sol no sol” e “lua na lua”²⁹⁶. Mas, enquanto absoluta, devemos afirmar que ela “é aquilo que é o sol e a lua sem pluralidade e diversidade”. Por outro lado, a pluralidade e a diversidade não podem ser excluídas da compreensão da unidade e da identidade do universo, pois, enquanto quiddidade contraída, “é contraída de um modo no sol e de outro modo na lua” e não é diferente do sol e da lua. Dessa maneira, a sua unidade é afirmada na pluralidade das coisas e a sua identidade é reconhecida na diversidade dos singulares, ou seja, embora o universo não seja “nem sol nem lua”, é, porém “sol no sol e lua na lua”. Nicolau, então, determina que “Universo significa universalidade, ou seja, unidade de muitas coisas”. A ideia de máximo contraído nos permitiria pensar um todo no qual diferença, multiplicidade e diversidade não são excluídas, pois o universo é uno na pluralidade e idêntico na diversidade. Com o exemplo da relação entre a “humanidade” e um determinado indivíduo humano, Nicolau conclui o parágrafo: “Por isso, assim como a humanidade não é nem Sócrates, nem Platão, mas Sócrates em Sócrates e Platão em Platão, assim é o universo em relação a todas as coisas”²⁹⁷, ou seja, o universo não é “isto” nem “aquilo” ou alguma coisa entre as outras coisas, mas está totalmente de um modo contraído em uma coisa e totalmente de outro modo contraído em outra coisa. A humanidade não é Sócrates, mas em Sócrates é aquilo que Sócrates é. O universo não é o sol, mas no sol é aquilo que o sol é.

O universo, portanto, enquanto quiddidade contraída de todas as coisas, não é diferente de qualquer coisa, pois a quiddidade contraída de uma coisa qualquer não é diferente dessa mesma coisa. Porém, como a quiddidade contraída de qualquer coisa não é a mesma de outra coisa qualquer, então o universo se contrai de um modo em uma e de outro em outra. Buscando

mostrar ainda por meio de exemplos essa relação entre o universo e as coisas singulares, Nicolau se serve no parágrafo 121 do quinto capítulo, no qual interpreta a frase de Anaxágoras “qualquer coisa é em qualquer coisa”, da relação entre o corpo humano e o seus membros. Logo no parágrafo anterior, Nicolau havia afirmado que “todas as coisas são em graus diversos”²⁹⁸ e, assim, o n. 121 se abre com a seguinte afirmação: “Repousam, pois, todas as coisas em qualquer coisa, porque um grau não pode ser sem outro, como nos membros do corpo um é útil ao outro e todos se satisfazem em todos”. Reafirmam-se as ideias de pluralidade e diversidade, pois um membro não é o outro e cada um se contenta em ser o que é. Entretanto, embora pluralidade e diversidade impliquem divisão, o que se mostra é um organismo ordenado de modo que todos “se ajudam mutuamente para que qualquer um seja, do melhor modo que pode, aquilo que é”. Assim, como só “mutuamente” qualquer membro pode ser o que é, então, cada um é no outro, mas não como si mesmo e sim como o outro: “E não são mão nem pé no olho, mas no olho são olho, enquanto o próprio olho é de modo imediato no homem”. Portanto, qualquer coisa é em qualquer coisa e por meio de qualquer coisa é no todo. Da mesma forma como qualquer coisa é de modo imediato no todo, então o todo por meio de qualquer coisa é em qualquer coisa²⁹⁹. No último parágrafo desse mesmo quinto capítulo, Nicolau expõe de que modo a relação entre Deus, o universo e as coisas singulares deve ser pensada. O exemplo consta dos seguintes termos: humanidade absoluta que simboliza Deus e a humanidade contraída ou homem que simboliza o universo. Considerando que a humanidade absoluta é antes e prioritariamente na humanidade contraída ou homem e “depois em qualquer membro”, deveríamos afirmar, por isso, que Deus, Máximo absoluto, é primeiramente no universo, máximo contraído, e só depois em qualquer coisa. Por outro lado, o homem ou humanidade contraída “é olho no olho e coração no coração etc., e, deste modo, é contraidamente

qualquer coisa em qualquer coisa”. Isso significa que o universo é em qualquer coisa. Devemos, portanto, concluir que Deus é em qualquer coisa como que mediante o universo e este é em qualquer coisa como que mediante qualquer coisa. Mas também que qualquer coisa é em Deus como que mediante o universo³⁰⁰.

Do exposto anteriormente, portanto, fica determinado em que sentido o universo é uno e é semelhante ou imagem do Máximo absoluto. Porém, é ainda necessário estabelecer em que sentido o universo é primeiro em relação a qualquer coisa e, por último, em que sentido pode ser pensado como sendo quase um mediador entre a unidade absoluta e a pluralidade das coisas. Retomemos o conceito de *contractio* que permitirá a Nicolau de Cusa postular que Deus, enquanto é uno, “é no universo uno. Mas o universo é contraidamente em todas as coisas”, ou seja, Deus, existindo “no universo uno”, é “[...] em todas as coisas, e a pluralidade das coisas é, mediante o universo, em Deus”³⁰¹. Por meio da *contractio* pareceria, assim, justificada a relação entre a unidade absoluta e a pluralidade das coisas, pois o Máximo absoluto estaria no máximo contraído “[...] para em seguida estar em todas as coisas particulares, porque ele é de modo absoluto naquilo que é tudo contraidamente”. Assim, enquanto Deus seria a “quididade absoluta do mundo ou universo”, este seria a “própria quididade contraída”, como já distinguimos³⁰².

Falar de um mediador ou de um intermediário entre Deus uno e a pluralidade das coisas em um contexto criacionista requer alguns cuidados. Recordemos que o conceito de criação exige que Deus tenha criado do nada e sem mediação alguma, ou seja, sem que nada preexistisse à própria criação. Talvez por isso, Nicolau cuide em considerar o universo, como vimos anteriormente, como uma criatura e, dessa forma, o universo não poderia ser considerado como um princípio divino e anterior à pluralidade das coisas. Mas também já determinamos que o universo não é uma coisa entre as outras coisas. Assim, não poderíamos separar o universo de um lado e as coisas de outro.

O universo é enquanto é unidade de muitos. Por isso, Nicolau afirma que “[...] todos os entes, [...], vieram simultaneamente ao ser com o universo, e não primeiro a inteligência, depois a alma nobre, a seguir a natureza, como quiseram Avicena e outros filósofos”. Essa simultaneidade é explicada por meio de um exemplo cujo conceito de *intentio* é importante, embora aqui não seja explorado nas suas últimas consequências. De fato, aqui as criaturas ainda são pensadas por meio do termo *explicatio*. Para Nicolau de Cusa, na “intenção do artífice” não estão em primeiro lugar as paredes de uma casa, mas a casa como um todo. Por isso, como “todas as coisas vieram da intenção de Deus ao ser”, o universo teria vindo primeiro “[...] e todas as coisas na sequência dele, e, sem elas, não poderia ser nem universo, nem perfeito”³⁰³. Nicolau fala de uma prioridade de natureza e não de uma prioridade temporal³⁰⁴ e, nesse contexto, o termo “simultaneidade” pretende justamente assegurar que não existe primeiro o universo e depois as coisas, pois sem as coisas não existe universo. Outro aspecto que poderia ser destacado, olhando agora para Deus, é que n’Ele não é diferente pensar e criar. Se Ele pensou tudo, logo criou tudo. Assim, o universo vem primeiro enquanto totalidade, mas, como é máximo contraído, não pode ser universo, uno, perfeito etc. sem as coisas. Por isso, embora possamos dizer que qualquer coisa não escape ao pensamento divino, entretanto Deus não as pensa separadamente, mas as pensa conectadas umas às outras ou pensa tudo ao mesmo tempo. De modo não tanto preciso, talvez pudéssemos dizer que o universo se dá tendo em vista que Deus não pode pensar a pluralidade, a diversidade e a divisão, já que n’Ele a unidade é absoluta. Porém, como a unidade é também trina, então a própria relacionalidade e conexão que se dão no mundo é decaimento da relacionalidade e da conexão daquela trindade absoluta. Nesse sentido o universo, máximo contraído, é, então, “imagem do absoluto”.

Já antecipamos a partir do *De venatione sapientiae* que todo existente por ser tudo o que é a partir da Trindade a imita [imitari]. No caso do *De docta ignorantia*, Nicolau afirma que o “máximo contraído ou concreto, tendo do absoluto tudo aquilo que é, imita quanto pode” o máximo absoluto e, assim, conclui que o afirmado no primeiro livro e que convém de modo máximo ao máximo absoluto, convém “contraidamente ao máximo contraído”³⁰⁵. Por isso, nos primeiros seis capítulos do segundo livro do *De docta ignorantia*, Nicolau pretendeu pensar sobre o tema da unidade do universo que não é absoluta, mas contraída. Da mesma forma, também corresponderá pensar sobre a trindade do universo, pois, se “a unidade absoluta é necessariamente trina”, do mesmo modo “a unidade máxima contraída, na medida em que é unidade, é trina”. Entretanto, é indispensável sublinhar o modo como a unidade absoluta é trina e o modo como a unidade contraída é trina. No primeiro caso, “a unidade absoluta não é senão trindade” e, no segundo caso, a unidade contraída não é trina absolutamente, “de maneira que a trindade seja unidade, mas de modo contraído, de maneira que a unidade não seja senão na trindade, como o todo é de modo contraído nas partes”. Nicolau continua aprofundando essa diferença ao insistir que, *in divinis*, “a própria unidade é trindade”, ou seja, “[...] a unidade não é de modo contraído na trindade, como o todo nas partes ou o universal nas coisas particulares”, e, por isso, qualquer uma das três pessoas é “a própria unidade”, mas ao mesmo tempo “uma pessoa não é a outra”. Existe, por isso, uma identidade, mas não uma diferença que implique alteridade. Nicolau é enfático ao insistir: Mas no universo não pode ser assim³⁰⁶; ou como afirma no parágrafo seguinte: “Não pode ser assim num [ser] contraído”³⁰⁷.

O que é de um modo no ser divino e absoluto e não pode ser do mesmo modo no universo ou em um ser contraído diz respeito às “correlações” (*correlationes*): ao final do parágrafo 127, Nicolau enfaticamente mostra que, no caso do universo,

as “[...] três correlações, que na divindade se chamam pessoas, não têm o ser em ato senão em conjunto na unidade”³⁰⁸. Essa distinção é tão essencial para se compreender a diferença entre a Trindade divina e a trindade do universo que Nicolau, no parágrafo seguinte, retoma a discussão sublinhando já de início que “é necessário prestar muita atenção a isto”. Determinamos a diferença, portanto, considerando que, na unidade absoluta, a “unidade é trindade”, mas na unidade contraída a “unidade é na trindade”, ou seja, a unidade é contraída na trindade. No primeiro caso, isso significa que qualquer uma das pessoas é “Deus em ato”, mas também que qualquer uma das pessoas é as outras duas, ou seja, “o Filho e o Espírito Santo são em ato no Pai, o Filho e o Pai no Espírito Santo, o Pai e o Espírito Santo no Filho”. Entretanto, reafirma Nicolau que “não pode ser assim num [ser] contraído. Pois as correlações não são subsistentes por si a não ser em conjunto”³⁰⁹.

Começemos recordando que, em relação à Trindade divina, as “correlações” são as três pessoas: em linguagem bíblico-teológica, essas correlações são pensadas a partir dos termos Pai, Filho e Espírito Santo, mas a partir de uma especulação que busca os traços da divindade no mundo (pluralidade, desigualdade e divisão) as mesmas correlações são ditas unidade, igualdade da unidade e conexão ou nexos entre a unidade e a igualdade da unidade. E no caso da trindade do universo que é o máximo contraído? Segundo Nicolau, “a contração não pode ser sem o contraível, o contraente e o nexos que se perfaz no ato comum a ambos”³¹⁰. Dessa maneira, enquanto o universo é o máximo contraído, será preciso determinar o que cada um desses três aspectos significará em relação ao universo. Na tentativa de encontrar os termos adequados e de interpretá-los também a partir do horizonte cristão (criação *ex nihilo* e a doutrina da Trindade) da sua especulação, Nicolau dialogará de modo ativo tanto com a tradição dos “platônicos” quanto com a tradição dos “peripatéticos”, interpretando-as e corrigindo-as a partir

da regra da douda ignorância, como veremos. Assim, de modo introdutório, no sétimo capítulo, Nicolau começa por fixar os termos e o vocabulário com os quais imposterá o problema.

Já vimos que o mundo ou universo, máximo contraído, descende infinitamente ou cai sem proporção da unidade infinita absoluta. O mesmo será afirmado de cada “correlação” da trindade do universo, de modo que o “contraível” ou a “contraibilidade” “procede descensivamente” da unidade eterna³¹¹; o “contraente” da igualdade da unidade³¹² e o “nexo procede descensivamente do Espírito Santo, que é o nexo infinito”³¹³. Além disso, Nicolau também já aponta para a diversidade vocabular com a qual o contraível, o contraente e nexos serão nomeados principalmente pelas duas tradições filosóficas anteriormente citadas: “a contraibilidade significa certa possibilidade”, “matéria” e “potência; o contraente também foi chamado de “forma ou alma do mundo e possibilidade à matéria”, “destino na substância”, “necessidade da complexão” e “ato”; o nexos “[...] que se perfaz em acto como uma espécie de espírito de amor, uma espécie de movimento que une aquelas coisas”, também foi chamado de “[...] possibilidade determinada, porque o poder ser é determinado a ser isto ou aquilo em ato pela união da sua forma determinante e da sua matéria determinável”³¹⁴. Acompanharemos nos capítulos seguintes de que modo Nicolau pensará cada um desses elementos buscando enfatizar a compreensão cusana do *nexus* com relação ao universo³¹⁵.

A partir desses parágrafos introdutórios, Nicolau estabelece que a unidade do universo seja trina tendo em vista que procede, em termos “platônicos”, “da possibilidade, da necessidade da complexão e do nexos” ou, em termos “peripatéticos”, da “potência, ato e nexos”. No *De docta ignorantia*, portanto, Nicolau de Cusa parece encontrar nas doutrinas citadas a sua compreensão trina do universo³¹⁶. Além disso, a partir dessa compreensão trina da unidade do universo, Nicolau afirma que se pode deduzir “quatro modos universais de ser”. Como sabemos, essa é uma

doutrina típica de Thierry de Chartres, de acordo a qual as coisas podem ser segundo quatro modos: o modo da necessidade absoluta, “[...] no qual todas as coisas em Deus são a própria necessidade absoluta”; o modo da necessidade da complexão, “[...] na qual as formas das coisas são em si verdadeiras com distinção e segundo a ordem natural, como [são] na mente”; o modo da possibilidade determinada, no qual as coisas são isto ou aquilo em ato e o modo da possibilidade absoluta na medida em que as coisas “podem ser”. Por último, ainda segundo Nicolau, o modo da necessidade de complexão, da necessidade determinada e da possibilidade absoluta “[...] existem numa só universalidade, que é o máximo contraído. É por eles, acrescenta, que é o modo universal de ser, porque nada sem eles pode ser”³¹⁸.

Portanto, partindo da ideia de que a contração não pode ser sem o contraível, o contraente e o nexo de ambos, Nicolau concluiu que a unidade do universo procede dessa trindade, ou seja, procede dessas três correlações e que as tradições filosóficas as nomearam de modo diverso. Depois, ao retomar uma doutrina do platonismo de Chartres, que deduz das três correlações quatro modos universais de ser, dos quais três existem no máximo contraído, Nicolau se prepara para analisar nos capítulos seguintes cada um desses modos de ser enquanto correlações que fazem do universo uma unidade. Apesar de retomarmos em análise os três capítulos, tendo em vista a unidade textual, esperamos, porém, poder determinar de modo mais preciso a concepção cusana do *nexus* que corresponderá a pensá-lo como um movimento de conexão amorosa. De modo geral, nesses três capítulos, Nicolau parte de uma afirmação geral e depois mostra, principalmente, a posição dos “platônicos” e dos “peripatéticos” e, por último, a sua própria posição, que corresponderá a iluminar a tradição a partir do princípio da douda ignorância.

Começando, então, pela “possibilidade” ou “matéria do universo”, Nicolau afirma que os “antigos” já falaram muito sobre ela ao admitirem que “[...] de nada nada pode ser feito.

E, por isso, afirmaram uma certa possibilidade de ser tudo e [consideraram-na] eterna na qual julgavam complicadas como possíveis todas as coisas”³¹⁹. Não pretendemos aqui discutir as especificidades das doutrinas que Nicolau aduz aos “platônicos” e aos “peripatéticos”, mas tentar focar o ponto principal que o autor do *De docta ignorantia* pretende iluminar. Nesse caso, a questão principal a ser iluminada será o problema da “possibilidade absoluta” que, enquanto modo de ser, como vimos anteriormente, existiria no máximo contraído. Pela douda igno-
rância será necessário negar que a possibilidade seja absoluta, tendo em vista que não se dá o máximo e o mínimo nas coisas que são capazes de mais e menos. Desse modo, a possibilidade entre as coisas possíveis não pode ser mínima, pois também coincidiria com a máxima possibilidade, ou seja, com o ato absoluto. Assim, a conclusão de Nicolau é que a possibilidade absoluta em Deus é o próprio Deus e fora dele não é possível, pois qualquer coisa que esteja “para além do primeiro” é necessariamente contraída³²⁰.

Ser contraído significa que, se Deus criou qualquer coisa, criou-a de modo determinado e, portanto, nem se pode dar uma possibilidade que não seja contraída pelo ato nem um ato que não seja contraído pela possibilidade. Em outras palavras, não existe nem a pura matéria nem a forma pura e, portanto, “a possibilidade de ser é de modo contingente”, ou seja, qualquer coisa que não seja o próprio Máximo absoluto, mas seja a partir dele “[...] não pode ser completamente, simplesmente e absolutamente em ato”, e, por isso, já é contraída pela potência, matéria ou possibilidade³²¹. Mais ainda, que a possibilidade seja contraída e não absoluta é necessário para se mostrar que as coisas possuem uma razão e não são por acaso, pois se a possibilidade fosse absoluta, esse mundo ou qualquer coisa não teria nenhuma razão para ser esse mundo ou para ser ou para não ser: “Que este mundo derivasse de modo racional da possibilidade, isso deve-se necessariamente ao fato de a possibilidade ter tido

aptidão para ser apenas este mundo”. Da mesma forma, qualquer um dos elementos do mundo, a terra, o sol, ou qualquer coisa, “[...] se não estivessem ocultas na matéria segundo uma certa possibilidade contraída, não haveria maior razão para se tornarem ato do que para se não tornarem”³²². Ou como Nicolau afirma no parágrafo seguinte: “[...] o universo tem uma causa racional e necessária da [sua] contracção, de modo que o mundo, [...], não seja [derivado] contingentemente de Deus, que é a maximidade absoluta”. Essa causa racional é a possibilidade contraída que é contraída pelo ato e este pelo ato máximo ou Deus. Por último, que a possibilidade seja contraída é também necessário para que se possa explicar a finitude do mundo. Deus poderia, enquanto infinito, “criar um mundo infinito”, mas,

[...] porque a possibilidade foi necessariamente contraída e não totalmente absoluta ou uma aptidão infinita – então, segundo a possibilidade de ser, o mundo não pôde ser infinito em acto, maior ou de outro modo³²³.

150

Portanto, Nicolau não nega a possibilidade enquanto princípio explicativo do mundo, mas no diálogo com a tradição e sustentado na regra da douda ignorância mostra que ela não pode ser entendida como absoluta, mas sim como contraída. Segundo a perspectiva adotada por Nicolau, podemos olhar o mundo considerando-o a partir da possibilidade absoluta que é Deus e, assim, afirmar que o mundo “é como é em Deus e é a própria eternidade”. Por outro lado, podemos também considerá-lo a partir da possibilidade contraída e, então, “a possibilidade apenas precede o mundo por natureza”. Essa possibilidade, que não é absoluta, mas contraída, não pode, portanto, ser “[...] a eternidade, nem coeterna a Deus, mas decai dela, como o contraído do absoluto que distam infinitamente entre si”³²⁴. Nicolau, portanto, não nega a possibilidade, mas pretende que ela não seja absoluta nem seja um intermediário

entre o absoluto e todas as coisas. O mundo possui uma causa racional e necessária da sua contração e não é fruto do acaso, mas da possibilidade contraída que decai infinitamente da possibilidade absoluta, ou seja, da unidade eterna.

O segundo modo de ser ou correlação na trindade do universo ou máximo contraído é o contraente. No nono capítulo, sobre “a alma ou a forma do universo”, Nicolau de Cusa parte de uma dúplice aceitação universal: em primeiro lugar, “o poder ser não pode ser levado a ato senão por um ser em ato” e, em segundo lugar, a possibilidade é levada ao ato não por acaso, mas “por uma ordenação racional”, tendo em vista que “o que faz com que a possibilidade seja em ato [...] o faz intencionalmente”.³²⁵ Como vimos, diversos nomes foram dados a “esta excelsa natureza”: mente, inteligência, alma do mundo, destino na substância, necessidade da complexão. Novamente será colocada em confronto a posição dos “platônicos” e a posição dos “peripatéticos”. De modo geral, podemos resumir a diferença entre as duas posições, segundo as observações de Cusano, no fato de os primeiros estabelecerem uma alma do mundo, na qual estariam os exemplares de todas as coisas, e no fato de os segundos não admitirem tal posição tendo em vista que “[...] as formas não têm outro ser senão na matéria e que [são] no intelecto por abstração a qual, como é evidente, vem depois das coisas”³²⁶. Por outro lado, completará posteriormente Nicolau que, embora os “peripatéticos” não admitissem os exemplares platônicos, reconheciam que “a natureza é obra da inteligência” e que esses falhariam se não entendessem que essa inteligência é Deus. Nicolau parece supor certa dificuldade na posição defendida pelos “peripatéticos”, pois, se aceitam e reconhecem a inteligência como causa da natureza, não poderiam negar nela certo conhecimento segundo o qual ela se move. Pergunta-se, então, o Cardeal de Cusa:

Com efeito, se não há um conhecimento na inteligência, como ela se move segundo um propósito? E se existe um conhecimento da coisa que há-de ser explicada temporalmente, o qual é a razão do movimento, esse [conhecimento] não pode ser abstraído da coisa que ainda não é temporalmente.

Portanto, se existe um conhecimento segundo o qual as coisas são e que, por isso, não é derivado delas, afirma Nicolau, então é desse tipo de conhecimento de que falamos os “platônicos”.³²⁷

A teoria da alma do mundo e a concepção de que nela os exemplares são múltiplos e distintos buscava dar uma resposta ao problema da relação entre a unidade e a pluralidade, pois era preciso explicar como de uma unidade que não se multiplicava e que permanecia inalterável e imparticipável poderia derivar a pluralidade das coisas. Daí a necessidade de se colocar entre a unidade primeira e infinita um intermediário que dela derivasse e que pudesse conter os exemplares de todas as coisas, já que na razão infinita “todos são um só”, ou seja, a alma do mundo seria “[...] a explicação da mente divina de modo que todas as coisas, que, em Deus, são um só exemplar sejam, na alma do mundo, muitas e distintas coisas”³²⁸. E é justamente por esse aspecto que “muitos de entre os cristãos concordaram com esta via platônica”. Pois, como cada coisa possui a sua a razão própria e, portanto, uma difere da outra de modo que a razão da pedra não é a razão do homem; e como em Deus não se dá diferença, então consideraram necessário que as razões, segundo as quais as coisas são distintas umas das outras

152

[...] fossem depois de Deus e antes das coisas, uma vez que a razão precede a coisa, que o fossem na inteligência que rege os orbes e que tais razões distintas fossem noções distintas das coisas, sempre indeléveis, na própria alma do mundo³²⁹.

A posição assumida por Nicolau reconhece que há um conhecimento segundo o qual a coisa é, ou seja, antes da

contração e, portanto, antes da abstração. Assim, a especulação cusana parece se aproximar mais da posição dos “platônicos” do que da posição dos “peripatéticos”. De fato, segundo Nicolau, os primeiros falaram de modo “bastante agudo e racional” e foram “[...] repreendidos talvez sem razão por Aristóteles, que se esforçou por refutá-los mais na superfície das palavras do que no núcleo central da sua doutrina”. Contudo, no caso do pensamento cusano, isso dificilmente significará uma mera repetição da tradição da qual é mais próximo. O que se estabelece é sempre um diálogo aberto e produtivo que lhe permitirá iluminar a tradição à qual se vincula, deixando à vista os seus limites conceituais. Assim, por meio do princípio da douda ignorância, Nicolau pretende “[...] explicar o que é mais verdadeiro”.³³⁰

Já sabemos pela douda ignorância que não é possível, quando se dá excedente e excedido, chegar ao máximo simples. Daí ser necessário negar, em relação ao mundo ou máximo contraído, tanto a possibilidade absoluta como a forma ou o ato absoluto. Somente Deus é a possibilidade absoluta e o ato absoluto e qualquer coisa “para além de Deus” é sempre contraída. Portanto, é preciso saber olhar para as coisas enquanto são no Máximo absoluto e para as mesmas coisas enquanto são no máximo contraído. Assim, as formas das coisas, enquanto são de modo contraído, são distintas uma das outras e, enquanto são de modo absoluto, são uma só e indistintas. Além disso, não podemos também esquecer o papel que a concepção trinitária cusana desempenha em toda a sua especulação. Por isso, as formas enquanto são de modo absoluto e, portanto, enquanto uma única e indistinta forma, serão identificadas com “[...] o verbo na divindade”³³¹. De modo mais explícito ainda e agora se referindo diretamente aos “platônicos”, Nicolau reafirma essa identificação ao declarar que

[...] a necessidade da complexão não é, como estabeleceram os Platônicos, uma mente menor do que o [princípio] gerador,

mas é o verbo, o Filho igual ao Pai na divindade e chama-se logos ou razão porque é a razão de todas as coisas³³².

E, posteriormente, reconhece que o insuficiente conhecimento ou instrução “sobre o verbo e o máximo absoluto” foi o que levou a que tais filósofos considerassem “[...] a mente, a alma e a necessidade numa certa explicação da necessidade absoluta, sem contração”³³³.

Essa correção ou releitura da posição dos “platônicos”, segundo os princípios da sua própria especulação, permitirá a Nicolau mostrar o modo verdadeiro segundo o qual se deve compreender a alma do mundo: “[...] não é como uma mente separada ou separável das coisas”, pois somente é contraída pela possibilidade³³⁴; “[...] não há nada daquilo que os Platônicos disseram acerca das imagens das formas, porque não há senão uma só infinita forma das formas, da qual todas as formas são imagens”³³⁵; por último, e retomando uma posição assumida anteriormente sobre o universo como um todo, Nicolau afirma que se deve buscar entender com profundidade estas coisas

154

[...] porque a alma do mundo deve ser considerada como uma certa forma universal que complica em si todas as formas, mas não existindo em ato senão contraidamente nas coisas, e numa qualquer coisa é a forma contraída da coisa³³⁶.

O terceiro elemento ou a correlação na trindade do universo, máximo contraído, é o nexo. Anteriormente já aludimos à perspectiva, segundo a qual Nicolau se coloca ao tentar determinar o nexos em relação às outras duas correlações: o nexos “[...] se perfaz em ato como uma espécie de espírito de amor, uma espécie de movimento que une [...]” o contraente e o contraível, ou a matéria e a forma ou a possibilidade e a necessidade de complexão. Nicolau, usando termos próprios do platonismo de Chartres, lembra também que o nexos foi denominado “possibilidade determinada”, na medida em que “[...] o poder ser é determinado a ser isto ou aquilo em ato pela união

da sua forma determinante e da sua matéria determinável”. Nesse sentido, a possibilidade determinada é o modo de ser das coisas segundo o qual elas são “[...] isto ou aquilo em ato”³³⁷.

Igualmente, se retomarmos os capítulos anteriores sobre a possibilidade e sobre a alma do mundo, então encontraremos esboçadas algumas ideias sobre o movimento. Em primeiro lugar, expondo a doutrina dos “platônicos”, segundo a qual a “informidade é como que uma forma da possibilidade” ou “a matéria das formas”, Nicolau recorda que, para esses mesmos “platônicos”, a alma do mundo ligar-se-ia à matéria por meio do que chamaram “raiz vegetal”. Assim como a alma do mundo se misturaria com a possibilidade, “[...] aquela vegetabilidade informe é levada a ser em ato alma vegetativa pelo movimento que desce da alma do mundo e pela mobilidade da possibilidade ou da vegetabilidade”³³⁸. Depois, Nicolau também recorda que diziam que a necessidade de complexão enquanto possui a forma das coisas “[...] moveria, segundo a ordem da natureza, o céu, para, pelo movimento como instrumento, conduzir a possibilidade ao ato e [ser] igual, o mais possível, ao conceito inteligível da verdade”³³⁹. Por último, expondo a mesma doutrina dos “platônicos”, considera que, para esses, existe uma precedência natural de Deus em relação à necessidade da complexão e da alma do mundo em relação ao movimento,

[...] o qual, como instrumento, precede a explicação temporal das coisas, de modo que as coisas que são de modo verdadeiro na alma e de modo possível na matéria, sejam explicadas temporalmente pelo movimento³⁴⁰.

Além disso, também “julgaram que todo o movimento derivava descensivamente desta alma do mundo [...]”³⁴¹. O que se mostra a partir dos textos citados é que, na concepção “platônica”, a ideia de movimento não se desvincula da ideia de alma do mundo. Como vimos, o movimento é como que “instrumento”

da alma do mundo pelo qual aquilo que é possível na matéria passa a ser em ato.

Vimos anteriormente Nicolau rejeitar a doutrina dos “platônicos” segundo a qual a alma do mundo ou a necessidade da complexão seria uma mente inferior ao princípio simples. Não obstante, Nicolau a identifica com o Verbo, filho de Deus Pai. Por outro lado, enquanto modo de ser ou correlação no universo, essa mesma alma do mundo não pode ser de modo absoluto, mas será sempre contraída pela possibilidade. Portanto, existirá nas coisas de modo contraído e em qualquer coisa será sempre a sua forma contraída como o universo é a forma contraída de qualquer coisa. Tendo em vista que Nicolau reinterpreta tanto a possibilidade quanto a alma do mundo segundo a sua doutrina trinitária, veremos em continuação que o mesmo ocorrerá com a interpretação do movimento enquanto nexa que une a possibilidade e a forma.

A ideia de movimento será retomada em todo o décimo capítulo e, como o próprio título do capítulo indica, está também ligada à noção de espírito, tal como Nicolau havia feito anteriormente ao falar do nexa como “espírito de amor”. Diferentemente dos capítulos anteriores sobre a possibilidade e sobre a alma do mundo, Nicolau aqui não mencionará explicitamente nem os “platônicos” nem os “peripatéticos”. Porém, o vínculo com as doutrinas do platonismo de Chartres são inequívocos³⁴². Segundo Nicolau, alguns pensaram que

o movimento, pelo qual se dá a conexão da matéria e da forma, [...] fosse um certo espírito, como algo de intermédio entre a forma e a matéria e consideram-no difuso na esfera das estrelas fixas, nos planetas e nas coisas da terra³⁴³.

É o mesmo espírito que se difunde em tudo, tendo em vista que o movimento das coisas terrestres é uma espécie de evolução do movimento dos planetas e o movimento dos

planetas é uma evolução do primeiro movimento, ou seja, do movimento das estrelas fixas e, por isso, “[...] disseram, afirma Nicolau, que as coisas que são complicadas na alma do mundo como se estivessem num novelo se explicam e estendem por tal movimento”. Isto é, por meio daquele movimento que conecta a esfera das estrelas fixas, os planetas e as coisas na terra. Assim, retorna a concepção de que o movimento é o instrumento, por meio do qual a alma do mundo ou a mente explica na matéria os exemplares das coisas que trazem em si da mesma forma que o artista esculpe na pedra, por meio dos “instrumentos que movimenta”, a ideia da estátua que traz em si. E assim os sábios também “[...] disseram que este movimento estava difundido por todas as coisas como a alma do mundo”. Por último, retomando termos “platônicos” anteriormente referidos, Nicolau afirma que disseram também que esse movimento ou espírito das estrelas fixas, dos planetas e das coisas terrenas é “[...] a explicação do destino [existente] na substância, porque a coisa em ato é determinada a ser assim por esse movimento ou espírito”³⁴⁴.

157

Portanto, com a noção de movimento ou espírito pretende-se explicar ou justificar a união da forma com a matéria, do ato com a potência, da necessidade de complexão com a possibilidade. Por diversas vezes sublinhamos a doutrina, segundo a qual o movimento é quase como um instrumento por meio do qual a alma do mundo atualiza o que é meramente possível na matéria ou que a alma do mundo “explica na matéria” o que nela está complicado por meio do movimento. Além do mais, ainda destacamos que a alma do mundo precede naturalmente o movimento e que esse procede descensivamente dela. Entretanto, se o movimento deve ser pensado como um “espírito de conexão”, será necessário não apenas acentuar que ele procede da alma do mundo, mas também que procede da possibilidade. A ideia de este mútuo originar-se Nicolau parece também encontrar na tradição, à qual vem fazendo referência neste décimo capítulo: “Disseram que este espírito

de conexão procedia de ambas, ou seja, da possibilidade e da alma do mundo”. Nicolau deixa ver que a mútua procedência se dá tendo em vista que a matéria apetece ou possui uma “aptidão” que é sua “para receber a forma”. Por essa “aptidão”, então, a possibilidade ascenderia “em direção ao ser em ato”. Por outro lado, também a forma quer chegar ao ato ou “deseja ser em ato”, mas, como não pode ser de modo absoluto, pois “[...] não é o seu ser e não é Deus, então desce a fim de ser de modo contraído na possibilidade”. Desse modo, enquanto a possibilidade ascende para ser em ato e a forma desce para acabar, perfazer e terminar a possibilidade, isto é, da subida de um e da descida do outro,

[...] surge o movimento que liga ambas. Este movimento é o meio de conexão da potência e do ato, porque da possibilidade do móvel e do motor formal surge o movimento enquanto intermediário³⁴⁵.

Acreditamos que essas ideias do platonismo de Chartres, que recuperamos a partir das indicações do texto do *De docta ignorantia*, são fundamentais para a interpretação da ideia de *nexus* na especulação cusana. Entretanto, será necessário compreender de que modo Nicolau de Cusa se apropriará das mesmas tendo em vista os fundamentos da própria especulação. É certo que, assim como reinterpreto tanto a ideia de possibilidade absoluta quanto a ideia de forma ou alma do mundo partindo da regra da doura ignorância e as introduziu em um contexto trinitário, Nicolau fará o mesmo com a ideia de movimento, de espírito ou de nexo. Para o Cardeal de Cusa, “este espírito está difuso e contraído por todo o universo e por cada uma das suas partes e chama-se natureza” e “[...] este movimento ou espírito provém descensivamente do espírito divino[...]”³⁴⁶; é “espírito criado”³⁴⁷ e, por último, o movimento não pode ser absoluto, pois coincidiria com o repouso, isto é, com Deus³⁴⁸.

Apesar de este espírito não poder ser dito absoluto, enquanto é contraído como a possibilidade e a forma, Nicolau o chama de “natureza”, tendo em vista que “[...] está difuso e contraído por todo o universo e por cada uma das suas partes”. Retomando a dialética da *complicatio/explicatio* afirma ainda que “[...] a natureza é, de algum modo, a complicação de todas as coisas que acontecem através do movimento”. Daí podemos também concluir que o que existe na ordem temporal é explicação da “natureza”. Por isso, será preciso que Nicolau especule “[...] como este movimento se contrai a partir do universal até o particular [...]”. Além disso, tendo em vista o contexto criacionista e trinitário da sua especulação, será necessário mostrar que “[...] este movimento ou espírito provém descensivamente do espírito divino [...]” e que, por isso, não é um espírito absoluto que está difuso por toda parte como a alma do mundo. Um mesmo exemplo servirá para conduzir a especulação: a pronunciação de uma proposição qualquer. Quando pronunciamos, afirma Nicolau, a proposição “Deus é”, ela

159

[...] progride num certo movimento, mas com uma tal ordem que primeiro pronuncio as letras, depois as sílabas, depois as palavras e por último a proposição, embora o ouvido não distinga esta ordem na sua gradação.

Talvez pudéssemos dizer que o ouvido escuta apenas o sentido contraído na proposição, mas não percebe o movimento da pronunciação por meio do qual a proposição se dá. Assim, Nicolau chama a atenção para o fato de que no movimento do universal ou do universo ao particular se dá uma gradação ordenada, mas nos damos conta de fato apenas do particular contraído: “[...] o movimento desce gradualmente do universo ao particular e contrai-se aí na ordem temporal ou natural”. Não percebemos o movimento, mas apenas o “aí” (*ibi*) no qual o movimento se contrai. Esse mesmo movimento que se contrai na ordem temporal “provém descensivamente do espírito divino” e

é por meio dele que Deus “move todas as coisas”. Para fazer ver de que modo Deus move tudo por meio desse movimento, Nicolau recupera, no exemplo citado, a ideia de que há naquele que fala um espírito que dele procede e que “se contrai na proposição”. Dessa forma, sendo Deus espírito, Ele é, então, “[...] aquele de que procede descensivamente todo o movimento”. Por fim, para corroborar essa ideia, Nicolau cita um versículo do evangelho de Mateus (“Não sois vós que falais, mas o espírito do vosso pai que fala em vós.” Mt 10,20) e conclui que o mesmo deve ser dito “[...] de todos os outros movimentos e operações”³⁴⁹.

O sentido mais profundo da especulação cusana sobre “o espírito do universo” se mostra quando Nicolau articula essa noção com a ideia de conexão³⁵⁰. Devemos recordar que, enquanto o espírito “procede descensivamente” do espírito divino, é “espírito criado” e, por isso, não é absoluto, mas sempre contraído. É, portanto, esse mesmo espírito que mantém qualquer coisa na sua unidade e, sem ele, nada pode subsistir. Decerto, é por meio desse mesmo espírito que o “[...] mundo e todas as coisas, que nele são, são [naturalmente] em conexão o que são”. Se tudo aquilo que é não pode ser senão por meio desse espírito, então é por meio dele ou por seu intermédio que a potência e o ato se unem. A esse movimento Nicolau chamará de “[...] movimento da conexão amorosa de todas as coisas para a unidade, de modo que de todas as coisas surja um universo uno”. O movimento de todas as coisas para a unidade é ao mesmo tempo movimento para ser o que se é do melhor modo possível e também movimento para se conservar em si mesmo ou na espécie. No primeiro caso, “[...] todas as coisas se movem na sua singularidade, a fim de serem o que são do melhor modo e nenhuma igual a outra”. Por isso, é o mesmo movimento que faz uma coisa mover-se para ser do melhor modo que possa ser e que a faz, conseqüentemente, diferente das outras. Assim, qualquer coisa é do melhor modo que pode, ou seja, move-se para ser idêntica a si mesma e ao mesmo tempo

diferenciando-se de todas as outras. A diferença em relação às outras é o que faz com que cada coisa possa ser o que é, ou seja, idêntica a si mesma. Daí que o movimento para a unidade não é um movimento para a uniformidade, para uma unidade universal na qual as coisas particulares terminassem por perder a sua identidade e a sua singularidade. Mas o universo uno resulta de um movimento pelo qual uma coisa, para ser o que é, contrai todas as outras. Assim, qualquer coisa é de modo “imediato” no universo e também de modo “mediato” por meio de qualquer coisa. É, portanto, o mesmo movimento ou espírito que leva todas as coisas a serem o que são e as conserva no que são. Em linguagem teológica, isto significa que Deus cria por meio do seu espírito, impele para que cada coisa seja do melhor modo possível e mantém ou conserva a sua criação.³⁵¹

Por último, como já havíamos antecipado, assim como Nicolau considerou como inadequadas ou pelo menos equivocadas as reflexões sobre a possibilidade absoluta e sobre a alma do mundo, mas se apropriou da tradição, adequando-a aos princípios da sua própria especulação, do mesmo modo o fará com o movimento. De modo especial, Nicolau pretendeu negar tanto uma possibilidade absoluta quanto uma alma do mundo ou mente não contraída que, procedendo da unidade, conteria em si a diversidade dos exemplares das coisas. Com relação ao movimento, Nicolau também negará que qualquer movimento que possa ser dito movimento do mundo possa ser, de modo simples, o máximo, pois o movimento máximo coincidirá com o repouso. Assim, “nenhum movimento é absoluto, porque o movimento absoluto é repouso e é Deus. Ele complica todo o movimento”. Por fim, havendo considerado as correlações na trindade do universo, Nicolau pode, então, concluir e mostrar que elas procedem da Trindade divina:

Pois, assim como toda a possibilidade é na possibilidade absoluta, que é Deus eterno, e toda a forma e ato na forma absoluta

que é o verbo do pai e o filho na divindade, todo o movimento de conexão bem como a proporção e a harmonia que une são na conexão absoluta do espírito divino. E isso de modo que haja um só princípio de todas as coisas, Deus, no qual todas as coisas e pelo qual todas as coisas são numa certa unidade da trindade, contraídas, de modo semelhante segundo o mais e o menos, entre o máximo e o mínimo, de modo simples consoante os seus graus, de maneira que um seja o grau da potência, do ato e da conexão do movimento nas inteligências, onde entender é mover, e outro o da matéria, da forma e do nexa nas coisas corporais, onde ser é mover, [...].³⁵²

O que Nicolau predente ao reconduzir a unidade e a pluralidade do universo à unidade e à Trindade divina é mostrar que para todas as coisas é necessário apenas um único princípio e que esse princípio deverá, por isso mesmo, ser pensado como unitrino. Portanto, Nicolau considera que o causado possui tudo da causa, mas que não é idêntico a ela, pois embora a causa se comunique totalmente, o causado a recebe de modo diminuído. Assim, o que convém ao máximo absoluto absolutamente deve também convir ao universo, ou máximo contraído, contraidamente: a unidade e a trindade que *in divinis* é tomada absolutamente, no universo será tomada contraidamente. A unidade do universo é uma unidade de muitas coisas e, por isso, é uma unidade contraída na pluralidade. Por outro lado, também a sua trindade não é absoluta, mas contraída. Nicolau de Cusa, ao buscar determinar o sentido da trindade do universo, dialoga com a tradição “platônica” e “aristotélica”, mas aponta, por meio do princípio da douda ignorância, os limites dessa mesma tradição. De modo especial, aquilo que corresponderia à trindade do universo, ou seja, os modos de ser, não poderão ser pensados como absoluto e eterno, mas como contraídos: o contraente, que procede descensivamente da unidade eterna, o contraível, que procede da igualdade eterna, e o nexa, que procede do nexa infinito, serão sempre tomados contraidamente. É por isso que, com relação ao máximo contraído, não se dá uma possibilidade absoluta, pois apenas Deus é a possibilidade

absoluta enquanto é o que pode ser. Da mesma forma, a necessidade da complexão ou forma não deve ser pensada como uma alma do mundo ou espírito do universo absoluto, que conteria os exemplares de todas as coisas. Por último, o nexu da matéria e da forma ou movimento não pode ser também um movimento absoluto, pois o movimento absoluto coincidiria com o repouso absoluto e isso só seria pensável no princípio simples. Portanto, contraidamente na sua unidade e na sua trindade, o máximo contraído imita o seu princípio simples e absoluto.

3.5 A MENS, VIS ASSIMILATIVA, IMITA A TRINDADE

O *Idiota. De mente* pode ser considerado por diversos aspectos um marco na vida, no pensamento e na especulação cusana³⁵³. O referido texto em forma de diálogo entre o orador romano, já personagem dos dois livros sobre a sabedoria, um filósofo e o *Idiota* encontra-se situado em um conjunto de quatro diálogos cujo personagem central é justamente o *Idiota*³⁵⁵: *Idiota. De Sapientia* (Livro I e II), *Idiota. De Mente e Idiota. De Staticis Experimentis*, textos que foram escritos em 1450³⁵⁶. O nosso interesse específico ao tomarmos o *Idiota. De mente* como guia é pensar de que modo o homem imita a Trindade divina e, portanto, como aparece em relação à *mens* humana a ideia de *nexus*.³⁵⁷

A especulação sobre a mente humana, a sua constituição e o seu modo de operar, não é estranha ou alheia, afirma D'Amico, aos escritos do Cardeal alemão anteriores ao *Idiota. De mente* (2005, p. 21). Segundo a autora, já a partir dos seus primeiros sermões Nicolau de Cusa oferece uma hermenêutica do versículo 26 do primeiro capítulo do Gênesis, “*Faciamus hominem ad imaginem*”³⁵⁸. Além disso, ela também sugere que a interpretação cusana é muitas vezes agostiniana, por exemplo, quando Nicolau considera que, na configuração

da alma humana (memória, entendimento e vontade), reluz a Trindade criadora. O que, entretanto, merece destaque nesta pequena introdução de D'Amico ao *Idiota. De mente* é a ideia de que o “caráter dinâmico da mente” transparece já, de modo explícito ou não, no *De docta ignorantia* e no *De coniecturis* e também em um sermão (*Sermo XXII*) contemporâneo à redação dessas obras como uma doutrina genuinamente cusana. Assim, para ela, a trindade da mente, que em um primeiro momento aparecia como “um traço da constituição da mente [...], tornar-se cada vez mais um modo de operar”. Essa concepção dinâmica da mente permitirá à autora sustentar que se dá aqui um deslocamento de uma consideração substancialista da mente para uma consideração na qual o que deve ser chamado natureza da mente “não é mais do que seu operar trinitário: uma mente que gera seu próprio verbo ou conceito, de ambos procedendo, como nexos imprescindíveis desse operar, a vontade ou amor” (2005, p. 24)³⁵⁹. Assim, o deslocamento anteriormente referido de uma consideração substancialista para uma consideração dinâmica e relacional da mente impõe que se deva pensar a ideia da *mens* como *imago dei* justamente a partir do seu próprio operar trinitário, ou seja, a *mens* por seu operar é *imago trinitatis*.

A relação entre o operar da *mens* e o do princípio unitrino já aparece, por exemplo, no *De coniecturis* como tentativa de mostrar em que sentido a mente é princípio das conjecturas. Algumas das ideias que aqui surgem serão retomadas e aprofundadas no *Idiota. De mente*. Por exemplo, Nicolau afirma que as conjecturas vêm da nossa mente assim como o mundo real vem da mente divina e que os entes racionais são semelhanças dos entes reais que a mente, *alta dei similitudo*, tira de si mesma, enquanto imagem da forma onipotente. Por isso, assim como a mente divina é forma daquele mundo real, também a mente humana é “forma do mundo conjectural” e a unidade da mente constitui a *entitas* das suas próprias conjecturas. A semelhança entre o operar divino e aquele da mente humana não termina

sem antes Nicolau se perguntar pelos motivos de tal operar. Ora, Deus opera tendo em vista a si mesmo, ou seja, para ser ao mesmo tempo princípio e fim inteligível de todas as coisas. A obra de Deus diz respeito à sua própria manifestação ou ao seu próprio mostrar-se inteligivelmente na sua criação³⁶⁰. Da mesma forma, a mente complica (*complicatio*) um mundo racional e a explicação (*explicatio*) desse mundo se dá tendo em vista a própria mente que o fabrica. Daí que quanto mais a mente humana se contempla no mundo que ela explica a partir de si mesma, mais ela se torna fecundíssima e produtiva em si mesma, pois o seu fim é a razão infinita, medida para todos os entes racionais, na qual a mente intuirá a si mesma, ou seja, somente na razão infinita a mente se verá como de fato é³⁶¹. Assim, quanto mais aprofundarmos a nossa mente, mais ela se aproximará da semelhança com a mente infinita que é o seu único centro vital³⁶². A partir dessa perspectiva, Nicolau pode mais uma vez interpretar o motivo aristotélico de que o homem deseja por natureza conhecer.³⁶³

Havendo, portando, indicado em que sentido a mente é origem das conjecturas enquanto é imagem de Deus, Nicolau, então, propõe-se a conduzir o seu leitor³⁶⁴ a compreender o seu pensamento e como a mente pode ser princípio das conjecturas. Para isso, retoma a sua doutrina trinitária pensada a partir dos termos *unitas-aequalitas-conexio* já apresentada no *De docta ignorantia*. É necessário que o princípio de tudo seja unitrino³⁶⁵ para que esse possa ser o princípio único da multiplicidade, da desigualdade e da divisão que encontramos nas coisas: a unidade absoluta é o princípio da multiplicidade, a sua igualdade é o da desigualdade ou diversidade e o princípio da divisão é a conexão da unidade com a sua igualdade. Da mesma forma, a mente se faz o princípio unitrino da sua própria construção racional, pois, de fato, a razão é a medida da multiplicidade, da grandeza e da composição³⁶⁶. Nicolau usa os mesmos termos com os quais especula sobre a trindade do princípio primeiro e

afirma que a unidade da mente complica toda multiplicidade, a sua igualdade complica toda grandeza e a sua conexão toda composição. Determinado, assim, em que sentido a mente complica a multiplicidade, a grandeza e a composição, é preciso mostrar em que sentido, enquanto princípio unitrino, ela também explica o seu próprio mundo: a partir da força complicativa da sua unidade, a mente explica a multiplicidade que é geradora de desigualdade e grandeza. Assim, a partir dessa multiplicidade, que Nicolau chama de *primordiali multitudine*, a mente procura as grandezas diversas e desiguais ou as perfeições de cada coisa na sua inteireza ou totalidade. Em seguida, a partir da multiplicidade e da grandeza, a mente progride para a composição. Nicolau pode concluir, então, que a mente é princípio de distinção, proporção e composição.³⁶⁷

Para dar continuidade à nossa exposição, poderíamos retomar aqui alguns aspectos da já citada “introdução” de Claudia D’Amico ao *Idiota. De mente*. Gostaríamos de destacar dois aspectos: o primeiro diz respeito às obras que estão entre o *De docta ignorantia* e *De coniecturis* e o *Idiota. De mente*. A autora chama a atenção para o *De filiatione dei* (1445), no qual a compreensão do intelecto humano como um “espelho vivo” “[...] que espelha não passiva, mas criativamente o divino engendramento de todas as coisas no ‘espelho primeiro da Verdade’, o Verbo ou Filho na Trindade” preanunciaria os temas do *Idiota. De mente* (D’AMICO, 2005, p. 24). O segundo aspecto diz respeito à unidade dos quatro diálogos do *Idiota*, à qual já fizemos referência. No primeiro diálogo, apresenta-se o homem como aquele que incessantemente busca a sabedoria divina na qual encontra a sua própria vida e a sua imortalidade. No segundo diálogo, ao se discutir sobre a dificuldade humana de conceber um conceito do absoluto, afirma-se que Deus é o conceito de todos os conceitos. Assim, caracteriza-se a sabedoria divina como Verbo, igualdade da unidade e segunda pessoa da Trindade, e como conceito absoluto gerado pela mente absoluta. Aqui se encontra, segundo

a autora, a peça que torna os diálogos inseparáveis, pois, assim como a mente absoluta gera seu próprio Verbo que se explica na criação, da mesma forma a mente humana, enquanto imagem da mente absoluta, mostra-se a si mesma na explicação do seu próprio mundo criativo medindo todas as coisas (D'AMICO, 2005, p. 25). Retomamos esses dois aspectos para mostrar que o discurso sobre a *mens* na especulação cusana é indissociável da sua doutrina trinitária e para apontar para a relação entre a *mens* e a segunda pessoa da Trindade ou “primeiro espelho da Verdade”³⁶⁸.

O *De sapientia I* antecipa em relação ao *Idiota*. De mente a ideia de que a mente é *viva imago dei* e, ao identificar a sabedoria com o Verbo, retoma a especulação trinitária a partir dos termos *unitas-aequalitas-conexio*. No que se refere à primeira questão, o *Idiota* está respondendo à solicitação do orador que lhe pergunta como poderia se elevar a certo sabor da sabedoria eterna³⁶⁹. À solicitação do orador precede a sua compreensão de que a sabedoria é saboreada de modo in-saboreável e compreendida de modo incompreensível³⁷⁰. Portanto, como não é possível alcançar a sabedoria como ela é em si mesma, então, segundo o *Idiota*, ela será saboreada em tudo aquilo que é saboreável; ela é o deleite em toda coisa deleitável; é a beleza em toda coisa bela e o mesmo se pode dizer de todas as coisas desejáveis. Não seria feliz uma vida vivida segundo os próprios desejos? Pergunta o *Idiota*. Mas o desejo e a vida feliz que desejamos não existem senão na sabedoria eterna e, desse modo, “em todo desejo da vida intelectual o que se deseja é somente a sabedoria eterna”. Por isso, embora não possamos saboreá-la em si mesma, se o desejo de uma vida imortal e feliz nos agrada, então em nós já experimentamos antecipadamente a sabedoria eterna.³⁷⁰

Podemos ainda destacar dois outros princípios citados pelo *Idiota* que nos ajudam a compreender de que modo, para Nicolau de Cusa, desejamos a sabedoria eterna e dela nos nutrimos. Em primeiro lugar, o *Idiota* recorda que não

desejamos nada que nos seja completamente desconhecido³⁷² e que nos nutrimos daquilo que nos faz existir. Assim como para vivermos precisamos de alimentos e quando sentimos fome é para o alimento que nos movemos, da mesma forma o intelecto, que tem a própria vida a partir da sabedoria eterna e dela possui certa experiência antecipada, em qualquer alimento que lhe é necessário não se move senão para a sabedoria eterna. O movimento do espírito intelectual para a sabedoria eterna é comparado ao movimento do ferro para o ímã e, portanto, como um ser arrebatado ou atraído para e pela sabedoria³⁷³. A esse movimento próprio do espírito que não se debilita jamais e que não encontra repouso senão na própria sabedoria Nicolau chamará de *assimilatio*, que deverá ser entendida com um “tornar-se semelhante” ou um infinito aproximar-se à sabedoria eterna e infinita. É nesse contexto específico, portanto, que Nicolau sugerirá que a *assimilatio* é quase como uma imagem viva da própria sabedoria, pois a imagem não encontra repouso senão naquilo do que é imagem. Se o exemplar é eterno e a imagem move-se para esse e como esse movimento encontra repouso somente na vida infinita e na sabedoria eterna, então o movimento da nossa mente não pode interromper-se jamais, pois não alcançará jamais a vida infinita³⁷⁴.

O segundo aspecto que gostaríamos de chamar a atenção em *De sapientiai I* seria a reafirmação da doutrina trinitária cusa-na. O texto reapresenta uma especulação que se distingue pela riqueza vocabular, o que permite a Nicolau articular elementos da fé cristã e elementos da tradição que já tivemos tantas vezes oportunidade de mostrar. O que aqui está em questão é a identificação da sabedoria eterna com o Verbo. Segundo o *Idiota*, não é diferente afirmar que Deus, princípio de tudo, fez todas as coisas por meio da sua sabedoria ou que criou todas as coisas por meio do seu Verbo. Assim, a discussão sobre a sabedoria é introduzida no contexto da doutrina trinitária. Como sempre, Nicolau parte da consideração ou da observação

do mundo ou daquilo que existe e, dessa forma, também se pressupõe a doutrina da criação: qualquer coisa que existe, pôde existir assim como é e de fato existe. Deus, enquanto onipotente, desde si mesmo dá a atualidade de ser por meio da qual as coisas puderam ser produzidas do não-ser ao ser. Nesse sentido, é Deus Pai e Ele também pode ser chamado unidade ou entidade, pois por sua onipotência obriga a ser o que era nada. O segundo aspecto diz respeito ao fato de uma coisa não somente ser, mas ser isto ou aquilo. É Deus também que concede que o céu seja céu e não outra coisa, que o céu seja céu e não seja nem mais nem menos. Nesse sentido, é Deus Filho, o Verbo ou a sabedoria e Ele pode ser chamado igualdade da unidade. Por último, para que uma coisa seja, é preciso a união de ser e de ser de um determinado modo. Essa conexão ou união que conecta todas as coisas é também a partir de Deus e é o Espírito Santo que une e conecta todas as coisas em nós e no universo. Assim, o *Idiota* conclui que todas as coisas, para que tenham ser e tal ser, no qual é, precisam de um princípio *unitrino*, isto é, Deus trino e uno³⁷⁵.

169

No *Idiota. De mente*, Nicolau de Cusa pretende que a sua conjectura sobre a mente humana apresente certa novidade em relação àquilo que anteriormente já se havia escrito sobre a mente. De fato, o filósofo, que junto com o orador romano é o interlocutor de Nicolau de Cusa nesse diálogo, reconhece que ainda não havia lido que alguém tivesse sustentado entre as várias derivações da palavra aquela que o *Idiota* reconhece³⁷⁶. O filósofo refere-se à conjectura, segundo a qual a “mente” se diz a partir de “medir” e que afirma que a mente é aquilo a partir do que deriva o termo e a medida de todas as coisas. Além disso, não podemos esquecer que o traço fundamental do *Idiota. De mente* é encontrado na ideia de que a mente é imagem de Deus. Essa ideia repercute em todo o diálogo desde o seu primeiro capítulo, no qual o *Idiota* distingue entre a mente que subsiste no corpo e a mente que subsiste por si, que é ou infinita

ou imagem do infinito. A mente humana, enquanto não é máxima ou absoluta, seria imagem do infinito; por ofício, porém, ou seja, enquanto anima o corpo, também é alma³⁷⁷.

No contexto do terceiro capítulo, ou seja, após a discussão sobre a nomeação (segundo capítulo) e sobre o Verbo como precisão do nome divino (terceiro capítulo), o filósofo propõe que o *Idiota* retome a discussão sobre a mente³⁷⁸. O princípio que guia Nicolau é o seguinte: “o que convém à mente divina enquanto verdade infinita convém à nossa mente como sua imagem próxima”. A partir desse princípio, Nicolau poderá pensar a relação entre a mente divina e a mente humana nos seguintes termos: se a simplicidade divina complica todas as coisas, a mente humana seria a imagem da simplicidade complicante; se a mente infinita é a “universalidade da verdade das coisas”, a mente finita é a “universalidade da assimilação das coisas” e, portanto, “universalidade das noções”; enquanto a concepção da mente divina é “produção das coisas” ou criação dos entes, a produção da mente humana é noção das coisas ou assimilação dos entes. Por isso, se tudo está na mente divina como em sua verdade, tudo está em nossa mente como na imagem ou semelhança da própria verdade, isto é, nocionalmente. Tudo está em Deus e tudo está na mente. Está em Deus como os exemplares das coisas, está em nossa mente como a semelhança das coisas³⁷⁹. Porém, a mente não é somente a imagem de Deus, mas “imagem que é a complicação de todas as imagens”. Para Nicolau, isso significa que a mente é imagem de Deus e é “exemplar de todas as imagens de Deus que são depois d’Ele”. A concepção que se encontra por trás dessas ideias é a de que a *dei notitia seu facies* descende somente na natureza mental, “cujo objeto é a verdade e não vai além senão por meio da mente”. Isso significa que a mente por si é imagem de Deus, mas o que é depois da mente só o é por meio da mente³⁸⁰.

No quarto capítulo, a ideia de que a mente é *imago dei* é ainda mais acentuada por meio da diferença entre *imago e*

explicatio. Recordemos que, com a dialética da *complicatio-explicatio*, Nicolau busca pensar a relação entre a unidade e a pluralidade. Assim, o que é depois da mente é explicação da divina *complicatio*, mas a mente seria imagem da divina complicação. O que pretende, então, Nicolau ao retirar da mente humana o caráter da *explicatio* e, portanto, da pluralidade? O Cardeal de Cusa mesmo compreende que o que pretende dizer não pode ser convenientemente expresso e daí a necessidade de multiplicar as palavras. Ao afastar a mente do espaço da *explicatio*, Nicolau a aproxima do espaço da *complicatio*: a mente humana é imagem simplíssima e primeira da divina complicação. Para conduzir seus interlocutores à compreensão do que pretende ensinar, o Idiota toma a relação entre a unidade, a igualdade e a pluralidade pensada a partir da diferença entre *imago* e *explicatio*: enquanto “a igualdade é a imagem da unidade, pois da unidade nasce a igualdade uma vez”, a explicação da unidade é a pluralidade. Daí conclui que a igualdade da unidade é imagem da complicação e não a sua explicação³⁸¹

171

Nicolau continua o seu esforço de lançar luz sobre a ideia de que a mente é *imago dei*. Para isso, assume que se dê uma precedência da imagem em relação à pluralidade e que a pluralidade é a explicação da divina complicação. Portanto, antes da pluralidade dá-se a imagem que, no caso da mente humana, é complicação nocional de todas as explicações e, consequentemente, imagem da complicação divina. Nicolau se utiliza de diversos exemplos para mostrar em que sentido a pluralidade é a explicação da complicação: por exemplo, o número não é imagem da unidade, mas a sua explicação, e, da mesma forma, o movimento em relação à quietude, o tempo em relação à eternidade, a composição em relação à simplicidade, o tempo em relação à presença, a magnitude em relação ao ponto, a desigualdade em relação à igualdade, a diversidade em relação à identidade e assim por diante. Portanto, cada coisa tomada particularmente é a *explicatio* de uma *complicatio*, Deus é

a complicação das complicações e a mente é imagem da complicação das complicações.

Para compreender a relação entre a mente humana e o seu princípio, Nicolau emprega os mesmos termos utilizados para entender a relação intratrinitária entre o primeiro e o segundo elemento, ou seja, entre o princípio e o seu verbo ou entre a unidade e a igualdade da unidade. Entretanto, não existe aqui nenhuma identificação entre a mente humana e o *logos* divino e nenhuma confusão entre a relação da mente humana com o seu princípio e do princípio com o seu *logos* ou verbo. Em primeiro lugar, porque no interior da Trindade o Filho é imagem perfeita do Pai e, por isso, embora se possa postular uma distinção entre as pessoas, não existe, contudo, alteridade nenhuma. Além disso, podemos também recordar que, como vimos anteriormente na interpretação do *Idiota. De sapientia I*, Nicolau chama o movimento do espírito intelectual para a sabedoria de *assimilatio* e entende-a quase como uma imagem viva da própria sabedoria, pois a imagem não encontra repouso senão naquilo do que é imagem. Portanto, a mente mantém uma relação de imagem com a sabedoria divina, ou seja, o *logos*, verbo ou razão, e, além disso, entre a mente humana e a sabedoria eterna permanecerá sempre a diferença entre a imagem e o exemplar.

Por fim, o que Nicolau pretende ao utilizar o exemplo da relação entre a unidade e a sua igualdade para pensar a relação entre a mente infinita e a mente humana é lançar luz sobre a força complicativa da mente que, enquanto imagem da complicação absoluta, pode assimilar-se a toda explicação, pois a força da mente está em poder complicar “a força assimilativa da complicação” do ponto, da unidade, do agora, da quietude, da identidade, da igualdade e do nexos por meio da qual ela encontra em si a potência com a qual se assimila à magnitude, à multiplicidade, ao tempo, à composição, à diversidade, à desigualdade e a disjunção³⁸². Um último aspecto sobre a força da mente é a discussão proposta pelo Filósofo,

personagem do *Idiota*. De mente, sobre o problema das noções inatas (*notionem concreatam*) que é rejeitada por Aristóteles, mas aceita por Platão. Contrariamente a Platão, o *Idiota* aponta para a conveniência e a para necessidade do corpo para que a força inata (*vis concreata*) da mente, que é força “compreensiva das coisas e força nocional”, possa, excitada pelo sensível, chegar ao ato. Assim, com Aristóteles, nega que com a mente tenham sido criadas noções. Entretanto, considera que, se a mente não possuísse nenhum juízo, não poderia progredir, razão pela qual considera que a mente “possui um juízo inato” ou uma “força judicativa” (*vis iudiciaria*) inata; e, se Platão chamou a essa força “noções inatas”, não errou totalmente.³⁸³

Determinado, portanto, em que sentido a mente humana é *imago dei*, busquemos agora pensar a relação entre a Trindade divina e a da mente humana. No capítulo XI, o Filósofo propõe retomar uma afirmação que o *Idiota* havia anteriormente anunciado no sexto capítulo, quando se discutiu sobre o número como princípio das coisas e no qual o *Idiota* termina por concluir que a pluralidade das coisas é um modo de entender da mente divina e que o número é o primeiro exemplar das coisas na mente do criador. Prova disso é o prazer e a beleza que está em todas as coisas e que consiste na proporção, assim como a proporção, por sua vez, consiste no número. Dessa forma, conclui o *Idiota*, que o número é o rastro principal que conduz à sabedoria³⁸⁵. Ao que o Filósofo complementa que isso disseram primeiramente os pitagóricos, depois os platônicos seguidos também por Boécio³⁸⁶.

No início do sexto capítulo, o *Idiota* havia recusado para si não somente o rótulo de pitagórico, mas qualquer outro. Contudo, o *Idiota* reconhece o valor da filosofia dos pitagóricos. Mas não porque acredite que os pitagóricos falaram de um número matemático e que procede da nossa mente, mas porque falaram simbólica e racionalmente do número que procede da mente divina, do qual o número matemático é imagem³⁸⁷.

Por meio da relação de imagem que se estabelece entre a nossa mente e a mente divina e entre o número da nossa mente e aquele da mente divina, Nicolau, pela boca do *Idiota*, proporá que também “o exemplar da nossa mente é o número, pois sem número nada pode ser feito”. Ou seja, sem número não existe assimilação, noção, discernimento e medição e, portanto, sem o número nada pode ser entendido. Portanto, o número da nossa mente, imagem do número divino, é o exemplar das noções, pois o número divino é o exemplar de todas as coisas. É neste contexto que o *Idiota* insere a doutrina trinitária e afirma também que, na nossa mente, existe uma imagem dessa Trindade. Tanto o ponto de partida como os termos utilizados são os mesmos que já conhecemos e, da mesma forma, também a relação entre unidade e pluralidade será pensada por meio da dialética da *complicatio-explicatio*. Entretanto, o acento aqui não recai exclusivamente sobre a relação interna à Trindade, mas na relação da Trindade com a pluralidade das coisas. Nesse sentido, é possível perceber que o termo *unitas*, que em alguns contextos pode significar tanto a unidade do primeiro princípio quanto o primeiro elemento trinitário, quando Nicolau utiliza o trinômio *unitas-aequalitas-conexio*, aqui indicará a unidade que une (*unitas uniens*), que é a mente incriada na qual tudo é uno. Por outro lado, reafirma-se o princípio de que a unidade precede a pluralidade, mas agora a pluralidade será pensada como a explicação da força da unidade. A partir dessa perspectiva é que se aponta qual seja a *trinitas benedicta*: a força da unidade é a entidade das coisas, a igualdade de ser e a conexão da entidade e da igualdade. A imagem dessa Trindade divina estaria na nossa mente, pois, de modo semelhante à unidade da mente divina que é unidade que une, a nossa mente também é unidade que une antes de toda a pluralidade concebível por ela mesma. Portanto, a pluralidade, imagem da pluralidade das coisas, vem depois da unidade da mente da mesma forma que a nossa mente é imagem da mente divina. Por último, a força da unidade da

mente explica a pluralidade e tal força é imagem da entidade, da igualdade e da conexão³⁸⁸.

Como já antecipamos, a especulação sobre a relação entre a Trindade divina e a trindade da mente é retomada no décimo primeiro capítulo a pedido do Filósofo. Poderíamos novamente advertir que o diálogo não diz respeito a uma tentativa de compreender em que sentido Deus é uno e trino, ou seja, a discussão não pretende esclarecer o dogma trinitário, mas o que interessa ao Filósofo primeiramente é compreender como as coisas são trinitariamente em Deus e de modo semelhante na nossa mente³⁸⁹. Para isso, Nicolau retoma, pela boca do *Idiota*, a sua doutrina trinitária pensada por meio do trinômio *unitas-aequalitas-conexio*. O ponto de partida mais uma vez são as coisas do mundo que, enquanto estão em ato, estão divididas. Porém, podemos considerá-las à maneira dos filósofos e afirmar que elas estão unidas pelos dez gêneros generalíssimos, os quais abraçam todas as coisas. O que o *Idiota* sugere é que o Filósofo dê um passo mais atrás e considere as coisas antes do começo de ser para ver que aí veríamos as coisas sem divisão, unidas e conexas, pois, como esclarece o *Idiota*, a conexão se dá antes de toda divisão. A *conexio*, anterior à divisão, será identificada com a eternidade simples e, portanto, com Deus que, sendo perfeito, não exclui de si nada, pois perfeito é aquele ao qual nada falta e, portanto, não se poderia negar que a universalidade das coisas esteja na perfeição, isto é, em Deus. Entretanto, se a universalidade das coisas exige a pluralidade, a alteridade, a diversidade e a divisão, por outro lado, a perfeição divina as exclui de si e, por isso, todas as coisas em Deus são no uno³⁹⁰.

Partindo da divisão que reina entre as coisas, alcançou-se que, em Deus, todas as coisas, desde a eternidade, são Deus no sentido de que a perfeição divina exclui qualquer divisão, alteridade e diversidade. Quando pensamos que a especulação seguirá determinando em que sentido a unidade eterna alcançada é também trina, Nicolau nos remete novamente para a

universalidade das coisas na sua temporaneidade. O ponto de partida é sempre o factual e, nesse contexto, o que se pretende entender é também o factual. Como o impossível não pode ser feito, então se deve considerar, segundo o *Idiota*, que a universalidade pôde ser feita *ab aeterno*.³⁹¹

A partir da ideia de *posse*, o que segue é uma concepção dinâmica tanto da Trindade divina quanto da trindade da mente humana, tendo em vista a análise do *posse* como *posse fieri*, *posse facere* e *nexus*; e em relação à mente humana como *posse assimilari*, *posse assimilare* e *nexus*. Como sabemos, o conceito de *posse* será fecundíssimo nas obras do último período que culminará com o *posse ipsum* como último nome divino na especulação cusana. Seguindo a linha de argumentação do *Idiota*, teríamos que, como as coisas puderam ser feitas desde toda eternidade, poderíamos ver mentalmente no *posse fieri* todas as coisas. Da mesma forma, antes que as coisas fossem feitas deveria necessariamente haver o *posse facere* e, assim, antes da universalidade temporânea das coisas, podemos vê-las no *posse facere*. Entretanto, assegura o *Idiota*, para que a universalidade das coisas, vista mentalmente no absoluto *posse fieri* e no absoluto *posse facere*, viesse a existir, era necessário o *nexus ipisus utriusque*, pois, de outra forma, aquele que pode fazer nunca teria feito o que pôde ser feito. O que se vê, então, antes da existência temporânea das coisas, as mesmas coisas são no *nexus* que procede do *posse fieri* absoluto e do *posse facere* absoluto. Porém, enquanto absolutos, os três são a simples eternidade antes de todo tempo e, portanto, na eternidade simples, contemplamos todas as coisas trinitariamente. A especulação do *Idiota* sobre a Trindade divina termina por considerar que o absoluto *posse fieri*, o absoluto *posse facere* e o absoluto *nexus* de ambos são um só absoluto infinito e uma só deidade e que, tendo em vista que o *posse fieri* vem primeiro do que o *posse facere*, assim, ao primeiro se atribui a unidade, a qual compete o preceder, ao segundo se atribui a igualdade, que pressupõe a unidade, dos quais procede o nexo. Apesar de determinado em

que sentido Deus é uno e trino, falta mostrar se Deus também entende as coisas enquanto é trino e uno.³⁹² Para o *Idiota*, deve-se considerar que, se o entender de Deus é a sua essência, então Deus não entende como nós em uma sucessão, mas entende todas as coisas na unidade, na igualdade e no nexo³⁹³.

Da consideração da mente divina, o diálogo passa à especulação sobre a mente humana. Interessa ao Filósofo saber se, à sua maneira, ocorre algo parecido na nossa mente, ou seja, se também a mente humana entende de modo uno e trino. O *Idiota* retoma uma afirmação que já vimos anteriormente referida à relação entre o mundo ou universo e o máximo absoluto. Segundo o *Idiota*, todas as coisas principiadas possuem em si certa semelhança com o seu princípio e, desse modo, em todas as coisas encontra-se a trindade na unidade da substância semelhantemente à verdadeira Trindade e à unidade da substância do princípio eterno. Portanto, nas coisas principiadas encontra-se o poder ser feito (*posse fieri*), o poder fazer (*posse facere*) e o nexo de ambos, mas não de modo absoluto. O poder ser feito das coisas principiadas procede descensivamente da virtude infinita da unidade ou entidade absoluta; o poder fazer das coisas principiadas procede descensivamente da virtude da absoluta igualdade e a composição de ambos procede descensivamente do nexo absoluto.³⁹⁴

Com relação à mente humana, reafirma-se que ela, enquanto imagem da mente eterna, busca nessa mesma mente, como a semelhança na verdade, a sua própria medida. E a nossa mente, enquanto é semelhança da mente divina, deve ser considerada como uma força profunda na qual o poder ser assimilado (*posse assimilari*), o poder assimilar (*posse assimilare*) e o nexo de ambos (*et nexus utriusque*) são essencialmente uma única e mesma coisa. Assim, o *Idiota* poderá concluir que a mente, da mesma forma que a mente divina, só pode entender qualquer coisa, se ela for uma na trindade. Entretanto, enquanto na mente divina, eterna e absoluta não existe movimento nem sucessão,

o mesmo não acontece na mente humana que “entende na sucessão enquanto está unida ao corpo, o qual está submetido à sucessão”. O movimento e a sucessão no ato de entender da mente humana são descritos pelo *Idiota* do seguinte modo:

quando se move para entender antepõe algo na semelhança do poder ser feito ou matéria, algo ao que acrescenta outra coisa na semelhança do poder fazer ou forma e, então, entende na semelhança do composto por ambos.

Nesse movimento ou sucessão, a mente entende na semelhança da mente eterna, a qual entende simultaneamente todas as coisas sem sucessão e segundo todos os modos de entender. Todavia, a sucessão é uma descida da eternidade, da qual é imagem ou semelhança. A mente entende na sucessão enquanto está unida ao corpo, pois o corpo está submetido à sucessão. Entretanto, é preciso considerar atentamente que todas as coisas, enquanto estão em nossa mente, estão de maneira semelhante na matéria, na forma e no composto.³⁹⁵

178

Gostaríamos de concluir a nossa análise sobre a trindade da mente com a intenção do *Idiota* de explicar de que maneira o que está em nossa mente está de modo semelhante na matéria, na forma e no composto. O *Idiota* toma como exemplo a natureza animal. A mente a compreende como gênero enquanto considera a natureza animal como algo confuso e informe como uma matéria; compreende como forma, quando significa por meio do nome “animalidade”; em outro momento, considera ao modo do composto do gênero e da diferença que lhe advém. Aqui nos parece que Nicolau diz algo interessante pela boca do *Idiota*: “enquanto está na mente, diz-se que está em conexão”. Isso significa que “aquela semelhança da matéria e aquela semelhança da forma e aquilo ao modo do composto sejam considerados uma e a mesma noção, uma e a mesma substância”³⁹⁶.

A relação de imagem entre a mente humana e a mente divina será tema também do capítulo XIII, quando tal relação

será pensada por meio da arte criativa absoluta que, em sua essência, possui onipotência, sabedoria e nexo da onipotência e da sabedoria. Portanto, a concepção trinitária da mente divina e da mente humana, enquanto sua imagem, será novamente considerada. Recordamos também que as ideias de “alma do mundo” e “natureza” já foram anteriormente discutidas no contexto da trindade do universo. Naquele contexto, Nicolau mostrou que, em relação ao universo, a “alma do mundo” e a “natureza” não poderiam ser consideradas como absolutas. No universo, não existe nada que não seja contraído e, assim, a necessidade de complexão ou forma será sempre contraída pela possibilidade ou matéria, da mesma forma que um movimento mínimo também seria impossível. Assim, Nicolau mostrou que “a possibilidade absoluta em Deus é Deus, mas fora dele não é possível”; a necessidade da complexão ou forma “é o verbo, o Filho igual ao Pai na divindade e chama-se *logos* ou razão porque é a razão de todas as coisas”; o movimento, por sua vez, enquanto “movimento de conexão, bem como a proporção e a harmonia que une, é na conexão absoluta do espírito divino”. No *Idiota. De mente*, o *Idiota* é instigado pela pergunta do Filósofo: “*Quid ais de anima mundi?*”. Primeiramente, o *Idiota* aproxima a noção platônica de “alma do mundo” da noção aristotélica de “natureza”, e, a partir daí, conjectura que uma e outra não são senão “Deus que opera tudo em tudo e que chamamos de espírito do universo”. O que aqui estaria em jogo não seria a ideia de que é o espírito que opera tudo em tudo, como antes já mostramos em relação a um texto de Thierry de Chartres e também a um texto do *De visione dei*? O que é certo é que a ideia de movimento, de espírito e de nexo serão aqui retomadas pelo *Idiota* para poder mostrar que não existe intermediário entre a vontade onipotente de Deus e as coisas que Ele cria.

O Filósofo chama a atenção para o fato de que a “alma do mundo” de Platão contém os exemplares de todas as coisas e move tudo e de que a “natureza” de Aristóteles é sábia e move

todas as coisas. O *Idiota* concilia as duas posições ao afirmar que, para Platão, a “alma do mundo” talvez seja como a alma de um servo que, conhecendo a mente do seu senhor, executa a sua vontade. A essa ciência, por outro lado, chamou noções ou exemplares que não podem ser esquecidas para que não falte à divina providência a execução. Ao que Platão chamou ciência da alma do mundo, Aristóteles chamou sagacidade da natureza que leva a termo o império de Deus. Assim, o *Idiota* conclui que, “[...] por isso, atribuíram àquela alma ou natureza a necessidade de complexão, porque está obrigada a agir de uma determinada maneira em acordo com a necessidade absoluta”. A interpretação do *Idiota* chama a atenção para o fato de que está implícito na doutrina da “alma do mundo” e da “natureza” a ideia de algo que se move para realizar ou executar a vontade imperiosa de Deus. Porém, segundo *Idiota*, trata-se apenas de um modo de entender, ou seja, é como se concebêssemos a Deus como uma “arte arquitetônica”, à qual está submetida uma “arte executória” para que o conceito divino venha a ser. Porém, segundo o *Idiota*, essas interpretações errariam ao colocar entre Deus e as coisas um intermediário. Daí que, para o *Idiota*, a vontade divina não necessita de outro executor, pois todas as coisas lhe obedecem necessariamente, ou seja, na onipotência o querer coincide com o executar. Para explicar em que sentido querer e executar coincidem em Deus, o *Idiota* se utiliza da arte do vidreiro (*vitreficator*): o vidreiro insufla o espírito que executa a sua vontade e, no espírito, está a sua palavra ou o seu conceito, pois se a potência e o conceito do vidreiro não estivessem no espírito que esse emite, aquele objeto específico não surgiria da pasta vítrea³⁹⁸.

O exemplo do vidreiro não é importante somente por tentar mostrar que Deus não necessita de um executor das suas obras que seja diferente d’Ele. A importância do exemplo se mostra pela dimensão trinitária que esse assume. Somente um princípio unitrino poderá adequadamente dar conta da

multiplicidade das coisas, sem necessidade de multiplicar o próprio princípio primeiro. É nesse contexto que o *Idiota* chamará a atenção para o espírito ou nexo e, assim, sugere que o Filósofo conceba uma arte criativa absoluta e por si mesma subsistente de modo que a arte seja o artista e a mestria o mestre. A essência dessa arte absoluta seria necessariamente trina, na medida em que ela possui a onipotência, a fim de que nada a possa resistir, a sabedoria para que ela saiba o que faz e o nexo da onipotência com a sabedoria para que seja feito aquilo que ela quer. O *Idiota* busca explicar, então, de modo mais preciso o que compreende por esse *nexus*: o nexo é espírito, vontade ou desejo, pois das coisas impossíveis e daquilo que se ignora completamente não existe nem vontade nem desejo. O ato criador, para o *Idiota*, é o ato de uma vontade perfeitíssima e, nesse sentido, Deus cria não necessariamente, mas por um ato de vontade. O que o *Idiota* está tentando iluminar é essa vontade criadora por meio da ideia de espírito, pois não existe movimento sem espírito. Daí que, segundo o *Idiota*, chamemos “espírito” àquilo que, no vento, produz movimento e, da mesma forma, também os artesões, por meio do movimento, produzem o que querem. Preparado assim o terreno, o *Idiota* passa a considerar como Deus, que é arte absoluta e infinita, “[...] produz todas as coisas no espírito ou vontade na qual está a sabedoria do Filho e a onipotência do Pai para que a sua obra seja obra de uma trindade indivisa”. Como a discussão girava em torno da ideia platônica de “alma do mundo” e da ideia aristotélica de “natureza”, o *Idiota* mostra a força da sua especulação ao julgar que nem os “platônicos” nem os “peripatéticos” conheceram este nexo, espírito ou vontade. Os primeiros o consideraram algo principiado por Deus e consideraram a alma que anima o mundo como nossa alma intelectual anima nosso corpo. Os “peripatéticos”, por outro lado, estabeleceram que este espírito seria uma força natural imersa nas coisas, da qual sai o movimento e o repouso.

Mas, sem dúvida, afirma o *Idiota*, este nexo, espírito ou vontade é o Deus absoluto que é bendito em todos os séculos³⁹⁹.

Na sequência deste capítulo XIII, vamos encontrar, talvez, o mais belo exemplo que nos faz de fato compreender mais profundamente em que sentido a mente é uma imagem viva de Deus. O *Idiota* reafirma que a mente é uma força e que possui a imagem da arte divina. Assim, o que de modo absoluto se encontra na arte divina está em nossa mente como imagem. Um enigma que outras vezes fora utilizado para pensar a criação do mundo como automanifestação do próprio criador é aqui utilizado para pensar a relação de imagem entre a mente humana e a arte criadora: a mente, segundo o *Idiota*, teria sido criada pela arte criadora como se essa quisesse criar a si mesma. É como se um pintor desejasse pintar a si mesmo. Assim, pintaria a sua própria imagem⁴⁰⁰. Como a arte infinita e o próprio Deus não são multiplicáveis, então, pintando a si mesmo, surge a sua imagem. Em seguida, o *Idiota* buscará diferenciar uma imagem de uma imagem viva. A diferença não é difícil de compreender e se baseia na diferença entre dois tipos de imagens: a primeira, embora perfeita, não pode ser mais perfeita ainda e mais conforme ao seu exemplar; a segunda, menos perfeita do que a primeira, mas que possui o poder de ser mais perfeita e mais conforme ao exemplar do qual é imagem. Assim, a primeira será menos perfeita do que qualquer imagem imperfeita. Todavia, há a potência de se conformar sempre mais e sem limitação ao exemplar inacessível, pois nisto imita a infinitude no modo em que é possível a uma imagem. É essa a ideia da imagem viva: a imagem que possui a potência de ser sempre mais conforme ao exemplar. Aqui o *Idiota* retoma novamente o exemplo do pintor: se um pintor fizesse duas imagens, uma morta e mais semelhante a si em ato e a outra viva, menos semelhante; e se essa imagem menos semelhante, impelida pelo seu exemplar, se fizesse sempre mais conforme ao pintor, ninguém

poderia negar que essa segunda é mais perfeita enquanto imita mais que a outra a arte do pintor⁴⁰¹.

Apresentado, portanto, o exemplo, o *Idiota* passa a utilizá-lo em relação à mente humana: toda mente, também a nossa, mesmo que tenha sido criada a um nível inferior às outras, possui a partir de Deus, segundo o modo que pode, o fato de ser imagem viva e perfeita da arte infinita. Por isso, enfatiza o *Idiota*, a nossa mente é una e trina enquanto possui potência, sabedoria e o nexo de ambas, e, assim, estimulada, pode conformar-se sempre mais ao exemplar. A nossa mente, no princípio da criação, não possui o esplendor atual da arte criadora na trindade e na unidade, mas possui uma força conata que, estimulada, pode fazer-se sempre mais conforme a atualidade da arte divina. Por isso, na unidade da sua essência está a potência, a sabedoria e a vontade. E na essência coincidem o mestre e a mestria, como na imagem viva da arte infinita que, estimulada, pode tornar-se sempre mais conforme a atualidade divina, mesmo que a precisão da arte infinita lhe permaneça sempre inacessível⁴⁰².

Não é a constituição da mente o que primeiro caracteriza a ideia da mente como imagem de Deus, mas o seu caráter dinâmico e relacional. É o operar da mente que é necessariamente trinitário. Como vimos e, como recordou D'Amico (2005), esse aspecto já aparece no *De docta ignorantia* e no *De coniecturis*. Por exemplo, Nicolau de Cusa afirma no *De coniecturis* que tanto a mente humana quanto Deus operam tendo em vista a própria manifestação e que somente um princípio unitrino poderia ser o princípio único da multiplicidade, da desigualdade e da divisão. O caráter dinâmico da mente se mostra também no movimento do espírito intelectual para a sabedoria eterna. Esse processo é determinado como uma *assimilatio* que não se debilita e que só encontra termo e repouso na sabedoria eterna, pois a mente enquanto imagem busca aproximar-se cada vez mais do seu exemplar. No *Idiota. De mente*, isso significa que a mente, enquanto imagem da complicação absoluta, pode

assimilar-se a toda explicação, pois a mente é a unidade que une antes de toda a pluralidade concebível por ela mesma.

Portanto, a mente tem o poder de assimilar-se a todas as coisas e, assim, também se assimila à complicação absoluta. À semelhança da mente divina que se mostra unitrina a partir das criaturas, pois o *posse facere*, o *posse fieri* e o *nexo* de ambos se mostrou necessário para se pensar a criação, a mente humana vê a si mesma como um princípio unitrino no seu *posse assimilare*, *posse assimilari* e *nexus* de ambos. A unitrinidade do princípio primeiro também se mostra quando olhamos para a arte divina como uma arte absoluta, na qual a onipotência e a sabedoria estão sempre unidas. A ideia de um *nexo* absoluto e eterno entre a onipotência e a sabedoria busca negar, como já mostramos em outras ocasiões, que se dê um intermediário entre o princípio simples e a multiplicidade do mundo. O *nexo*, por isso, será pensado como sendo a vontade daquele que possui poder e sabedoria e, assim, aquilo que pode e sabe esse mesmo executa. O enigma da arte do vidreiro (*vitricator*) busca justamente mostrar que poder, sabedoria e vontade são um único princípio unitrino, pois no sopro ou espírito insuflado e que executa a vontade do vidreiro está a sua potência e a palavra ou o seu conceito, de modo que aquilo que o vidreiro quer surja da pasta vítrea. A importância desse enigma encontra-se, como sublinhamos anteriormente, na dimensão trinitária que esse assume. Assim, esse *nexus* é o espírito, a vontade ou o desejo, pois Deus cria não necessariamente, mas por um ato de vontade. Segundo o *Idiota*, nem os “platônicos” nem os “peripatéticos” conheceram esse *nexo* que é o espírito ou vontade do Deus absoluto que é bendito em todos os séculos.

4.1 RAZÃO E NOMEAÇÃO

A questão relativa à possibilidade de nomear o primeiro princípio é considerada por alguns comentadores de Nicolau de Cusa o centro ou o lugar a partir do qual se pode compreender toda a sua filosofia. Angel Leyra (1994, p. 12)⁴⁰⁴, na introdução à tradução espanhola do *De principio*, argumenta que a preocupação principal cusana era a viabilidade do conhecimento sobre o que Deus é e, de modo mais preciso, a possibilidade de nomeá-lo adequadamente. Para Luis González (2005, p. 5)⁴⁰⁵, a teoria filosófica geral cusana poderia ser entendida como “uma doutrina sobre os nomes de Deus, uma investigação das possíveis fórmulas de designação do absoluto”. Do mesmo modo, afirma André (2008, p. XXI) na Introdução à edição portuguesa do *De docta ignorantia* que essa obra é “o primeiro passo de uma hermenêutica dos nomes divinos, profundamente influenciada pela obra do Pseudo-Dionísio [...], que só terminará com a última obra, o *De apice theoriae*”.⁴⁰⁶ Santinello (1987, p. 124) será mais enfático ao considerar que, se a filosofia de Nicolau de Cusa pudesse ser vista como um sistema consequente da busca de uma formulação conceitual e nominal do princípio (*de divinis nominibus*), então se poderia concluir que as obras dos últimos anos (1459-1464) ofereciam também as últimas denominações com as quais Nicolau buscava exprimir o objeto de seu procurar e as últimas perspectivas nas quais se articulava o seu sistema⁴⁰⁷.

Já nos capítulos iniciais do primeiro livro do *De docta ignorantia*, vamos encontrar um primeiro indicativo do problema

relacionado à possibilidade de se nomear o “máximo absoluto”. Após, primeiramente, mostrar em que sentido saber é ignorar e esclarecer o plano de sua obra Nicolau afirma que o intelecto finito, que não é a verdade, não alcança a verdade das coisas com exatidão mediante a semelhança, pois não existe proporção entre o finito e o infinito⁴⁰⁸. Negar que o nosso intelecto possa conhecer com exatidão a verdade ou quididade das coisas não é afirmar a impossibilidade de qualquer tipo de conhecimento. A perspectiva segundo a qual o conhecimento humano se inscreve, segundo Nicolau, é o da busca ou procura constante por uma verdade que, de antemão, já sabemos inalcançável. É nesse sentido que o nosso conhecimento se instaura no solo da doura ignorância, ou seja, no fato de que o que sabemos do verdadeiro é que, “tal como é, é incompreensível”⁴⁰⁹.

A incompreensibilidade, portanto, é o sinal de que o atingindo por nosso entendimento é maior do que o que por nós pode ser compreendido ou “está acima de tudo aquilo que pode ser concebido por nós”⁴¹⁰. As coisas que podemos apreender pelos sentidos, pela razão ou pelo intelecto se encontram no horizonte da diferença, pois diferem “em si mesmas e umas em relação às outras”, de tal modo que entre elas não se daria a igualdade precisa. Daí que a “igualdade máxima, que não é diferente ou outra em relação a nada, excede todo o intelecto”⁴¹¹. Assim, como o máximo está acima de qualquer oposição, pois as oposições convêm ao que admite excedente e excedido e, portanto, ao que se encontra no horizonte da diferença, e como o máximo, ao qual nada pode ser maior coincide com o mínimo, ao qual nada pode ser menor, “transcende todo o nosso intelecto, que não pode combinar os contraditórios no seu princípio pela via da razão” e, portanto, se encontra “acima de todo o discurso da razão”, é possível ver de modo incompreensível que o máximo absoluto é infinito e que coincide com o mínimo⁴¹². A partir dessas primeiras indicações sobre a possibilidade de se conhecer e sobre a impossibilidade de qualquer discurso

racional sobre o máximo, Nicolau concluirá que “o máximo em sentido absoluto é inteligível de maneira incompreensível e ao mesmo tempo nominável de maneira inominável”⁴¹³.

Mas em que sentido o princípio é inominável? A inominabilidade do princípio será pensada a partir da relação entre a razão e o nome, doutrina que aparecerá já no *De docta ignorantia*, mas que também será reafirmada em outras obras. A tarefa da razão é nomear, mas ela atribui nomes “às coisas que admitem, em alguma proporção, um excedente ou um excedido”⁴¹⁵. Essa mesma ideia será repetida no contexto dos últimos três capítulos do primeiro livro do *De docta ignorantia* e que são pensados como um dirigir a investigação “para o nome do máximo”⁴¹⁶. Para Santinello (1987, p. 39), é uma questão tradicional e quase que obrigatória para uma posição especulativa inspirada no neoplatonismo.

Nestes últimos capítulos, duas ideias norteiam o discurso sobre a metafísica dos nomes divinos. A primeira refere-se ao fato já lembrado anteriormente de que os nomes são impostos pela razão “em virtude da qual se faz a distinção entre uma coisa e outra”⁴¹⁷. O papel da razão, portanto, ao nomear, é distinguir as coisas entre si. Por isso, só se impõem nomes àquelas coisas que admitem a diferença, a distinção, o mais e o menos, ou seja, o nome é imposto às coisas que se dão na pluralidade com a finalidade de se distinguir uma das outras. Sendo assim, nenhum nome pode convir ao máximo que é simples e no qual todas as coisas são uma só. Um pouco mais à frente, essa ideia será repetida. Reafirma-se que os nomes são impostos pela razão para a distinção das coisas, mas também se afirma que a razão é inferior ao intelecto e, enquanto “não pode passar para além dos contraditórios, não há nenhum nome a que não se oponha outro, de acordo com o movimento da razão”.⁴¹⁸

Estabelecido, então, que o ato de nomear diz respeito à razão que opera no âmbito da oposição dos opostos, será necessário se perguntar sobre a possibilidade de um discurso sobre

Deus que, no *De docta ignorantia*, será pensado intelectualmente como *coincidentia oppositorum*. A segunda questão que indicamos nesses últimos capítulos é a avaliação das teologias afirmativa e negativa: a possibilidade de um discurso afirmativo sobre Deus (teologia afirmativa) e a necessidade da teologia negativa.

No âmbito da teologia afirmativa, os nomes afirmativos atribuídos a Deus fundamentam-se em algo que se encontra nas criaturas⁴¹⁹ e eles convêm a Deus “em termos infinitamente diminutos”, pois qualquer nome particular sempre terá algo que lhe seja oposto. Nesse sentido, Nicolau pode concluir com Dionísio que as afirmações em relação a Deus não são adequadas⁴²⁰. Porém, que um nome afirmativo convenha a Deus somente em relação às criaturas não significa que “as criaturas sejam a causa pela qual lhe convêm, pois o máximo nada pode ter [vindo] das criaturas, mas convêm-lhe a partir da infinita potência que tem em relação às criaturas”. Nicolau toma como exemplo o nome “criador” que convém a Deus em relação às criaturas, mas também lhe convém desde sempre, ou seja, eternamente tendo em vista que Deus sempre “pôde criar, porque, se não pudesse, não teria sido a suma potência”. Da mesma forma, também os outros nomes afirmativos que atribuímos a Deus, tomando como referência as criaturas, desde a eternidade, estavam “complicados na sua suma perfeição e no seu nome infinito”⁴²¹.

O mesmo valeria para os nomes de Trindade e para os nomes Pai, Filho e Espírito Santo, que seriam também impostos com relação às criaturas. O discurso cusano sobre a Trindade divina será elaborado nesse contexto, intercambiando os termos da Escritura e da tradição teológica com os termos do neoplatonismo chartriano: unidade, igualdade da unidade e nexos. Enquanto é unidade, Deus gera e é pai; enquanto é igualdade, é gerado e é filho e, enquanto é conexão de ambos, é o Espírito Santo. A consideração da Trindade divina a partir das criaturas, seguindo as ideias do parágrafo anterior, significa olhar para a potência criadora que eternamente pôde criar. Assim, Deus

eternamente é filho enquanto é “igualdade de ser” e “igualdade da entidade” das coisas que Deus podia criar. Por isso, dizer que “o pai gera o filho significa o mesmo que dizer que Ele cria tudo no Verbo”; e, por isso, tomando em consideração as criaturas, Agostinho afirmará que “o Verbo é arte ou ideia”⁴²². Portanto, considerando as criaturas, Deus é pai enquanto gera a igualdade da unidade e é Espírito Santo por ser o amor que de ambos procede. A consideração da Trindade segundo a criatura significa que

a criatura começa a ser pelo fato de Deus ser pai; realiza-se pelo fato de Deus ser filho; concorda com a ordem universal das coisas pelo fato de Deus ser Espírito Santo. E estes são, em cada coisa, os vestígios da Trindade.⁴²³

Uma exceção a essa regra da teologia afirmativa é o nome inefável do *tetragramaton*, que conviria a Deus não “por qualquer propriedade das criaturas, mas pela sua própria essência”. Considerar que qualquer nome é inapropriado para nomear a Deus não diz primeiramente respeito aos limites da nossa razão em nomear o princípio que lhe é superior, pois nenhum nome lhe é apropriado tendo em vista que é “a totalidade de todas as coisas”. Por isso, Nicolau concorda com Hermes Trismegisto que seria necessário nomear a Deus com todos os nomes das criaturas ou chamar todas as coisas com o nome de Deus, pois “ele complica na sua simplicidade a totalidade de todas as coisas”. A partir dessa perspectiva, então, Nicolau conclui que, “segundo o seu próprio nome” que é inefável e que é *tetragramaton*, “Ele deva ser interpretado como ‘uno e tudo’, ou melhor, ‘tudo dum modo uno’.”⁴²⁴ Com isso abre-se a possibilidade de se retomar o discurso sobre a unidade máxima já anteriormente explicitada no contexto do quinto capítulo do primeiro livro, quando se afirmou que a unidade que se refere a Deus não pode ser um número, mas é o princípio do número. No contexto desses últimos capítulos, então, concluir-se-á que “unidade”

seria um nome mais apropriado e mais conveniente do que “tudo dum modo uno” e isso também pode ser confirmado com textos da escritura.⁴²⁵ Porém, logo em seguida, Nicolau explicará que “unidade” enquanto nome de Deus não pode ser tomado segundo o “modo pelo qual denominamos ou compreendemos a unidade”. Como os nomes são impostos pela razão para dar conta da distinção das coisas e como em Deus não se dá distinção nem oposição, então a “unidade” só poderia convir adequadamente a Deus se não se opusesse à alteridade, pluralidade ou multiplicidade. O “nome máximo” complicaria na sua unidade simples todas as coisas e é um nome inefável que está acima de toda compreensão⁴²⁶.

Não seria possível compreender uma “unidade infinita” que é “infinitamente anterior a qualquer oposição” e na qual todas as coisas são complicadas na sua simplicidade. Aqui não se dá composição, o outro e o diferente, o homem e o leão, o céu e a terra. Na unidade simples, portanto, nenhuma coisa difere da outra, mas, ao mesmo tempo, todas as coisas são de modo próprio o que são. Entretanto, “não segundo a sua finitude, mas [enquanto é] de um modo complicado a própria unidade máxima”⁴²⁷. Assim, se essa unidade, que sendo una é tudo e sendo mínima é máxima, pudesse ser entendida ou nomeada, então se “atingiria o nome de Deus”. Mas, como “o nome de Deus é Deus, o seu nome não é conhecido senão pelo intelecto que é o próprio máximo e o nome máximo”. O que, portanto, ensina-nos a doura ignorância é que, “embora a unidade pareça o nome mais aproximado do máximo, dista ainda infinitamente do verdadeiro nome do máximo, que é o próprio máximo”⁴²⁸.

Por outro lado, quanto à teologia negativa, para o Cardeal de Cusa, ela é tão necessária que, sem ela, Deus não seria adorado como infinito, mas como criatura⁴²⁹. Não se nega aqui a validade da via afirmativa, pois é ela que funda o culto a Deus. Por meio da teologia afirmativa, Deus é adorado “como uno e trino, como sapientíssimo, piíssimo, ‘luz inacessível’, vida,

verdade etc”. Porém, a douda ignorância alerta que Deus é uno de um modo que é todas as coisas, é luz inacessível, mas não é uma luz sensível que se opõe às trevas, ou seja, Deus é “luz simplicíssima e infinita em que as trevas são a luz infinita”. É luz que resplandece nas trevas da nossa ignorância, mas as trevas não o podem compreender⁴³⁰. Portanto, o princípio da douda ignorância impõe que qualquer compreensão de Deus não seja possível, ou melhor, que só o possamos compreender de modo incompreensível como *coincidentia oppositorum*. Da mesma forma, também a douda ignorância ensina que “Deus é inefável; e isto porque é infinitamente maior do que tudo o que se possa nomear”. A partir daí, então, Nicolau considerará com Dionísio que de Deus poderíamos falar “de modo mais verdadeiro por remoção e negação”. Portanto, a partir dessa consideração negativa, devemos negar de Deus qualquer coisa que se possa “exprimir com palavras”: Deus não é “nem verdade, nem intelecto, nem luz, [...], não é Pai, nem Filho, nem Espírito Santo, mas apenas infinito”. Evidentemente que aqui não se trata de negar a Trindade divina, mas o que se mostra a partir da teologia negativa é que os nossos discursos são limitados para expressar a inefabilidade de Deus.

Em seguida, Nicolau retoma os dois modos de discurso da teologia afirmativa e da negativa. Em primeiro lugar, reafirma-se a relação entre a eternidade e a infinidade. Não obstante, enquanto a eternidade é atribuída somente ao Pai, a infinidade é atribuída a todas as pessoas. Assim, considerando a própria infinidade em relação à unidade, à igualdade da unidade e ao nexo, afirma-se que ela é Pai, Filho e Espírito Santo e que infinidade e eternidade são atribuíveis a qualquer uma das três pessoas e qualquer uma das três pessoas é eternidade e infinidade. Porém, em uma simples consideração, a infinidade não é nem Pai, nem Filho nem Espírito Santo; Deus não é nem uno nem múltiplo. Portanto, “segundo a teologia negativa, não se encontra em Deus mais que infinidade”⁴³¹.

No *De coniectuirs*, Nicolau avalia a consideração de Deus enquanto *coincidentia oppositorum*. No *De docta ignorantia* falou-se de Deus intelectualmente por meio da união dos contraditórios na unidade simples, mas no *De coniecturis* Deus será visto como o princípio que antecede a própria *coincidentia oppositorum*.⁴³² Essa “novidade” se fundamenta na ideia de origem neoplatônica das quatro unidades ou regiões conjecturais da mente: Deus, intelecto, alma ou razão e corpo ou sentidos. Assim, a primeira unidade está para além da coincidência dos opostos, ou seja, a unidade divina simples e absoluta; depois uma segunda unidade, não simplíssima, mas composta de maneira intelectiva, portanto, região da coincidência dos opostos; além dessas duas, Nicolau postula ainda uma terceira e uma quarta unidades: a terceira corresponde à alma ou razão, região na qual não se dá a coincidência dos opostos e a quarta corresponde aos sentidos⁴³³.

No que diz respeito à intuição da unidade divina, primeira unidade, Nicolau destaca sua anterioridade em relação à multiplicidade, diversidade, alteridade, oposição, desigualdade, divisão e outros aspectos que estão ligados à multiplicidade. Além disso, também recorda que ela é unidade de toda pluralidade, medida de todas as medidas, igualdade de todas as coisas iguais e desiguais e conexão de todas as coisas unidas e separadas, retomando, assim, aquele trinômio utilizado para referir-se à Trindade divina⁴³⁴. Por último, reafirma a sua inefabilidade, pois, enquanto unidade absoluta, não poderia ter um nome muito mais que outro. Assim, enquanto unidade simplíssima, não poderíamos dizer que ela é simples muito mais do que não simples ou uma muito mais do que não uma⁴³⁵. Estaria Nicolau reavaliando tanto a via afirmativa quanto a negativa e, nesse sentido, apontando a insuficiência de uma e de outra para um discurso fundado na primeira unidade? Da mesma forma, também o discurso fundado na *coincidentia oppositorum* se mostraria superado?

Ainda no âmbito das discussões sobre a primeira unidade, Nicolau de Cusa chama a atenção do Cardeal Cesarini, a quem o *De coniecturis* é dirigido, para que observe que a teologia inexprimível em palavras é clara e breve, pois a qualquer pergunta sobre Deus se pode responder que nenhuma pergunta lhe é adequada. Em primeiro lugar, portanto, Nicolau mostrará que as perguntas feitas no âmbito da razão discursiva e que aceitam apenas uma entre duas soluções opostas não são válidas para a unidade absoluta. Nem a resposta afirmativa, a qual se opõe uma negação, nem a resposta negativa, a qual se opõe uma afirmação. Essas conjecturas não seriam nem precisas nem verdadeiras e, por isso, mais absoluto seria o conceito da verdade que rejeita ambos os opostos disjuntos ou unidos. Dessa forma, não se poderia responder de modo mais apropriado ao sentido infinito da pergunta “se Deus é” senão respondendo que “nem é, nem não é” e que “nem é e não é”. Por fim, Nicolau considera que esta é a única, a mais alta, a mais simples e a resposta mais conforme a toda questão sobre a primeira, simplíssima e inefável entidade.⁴³⁶ Posteriormente, ao tratar da segunda unidade e sobre o fato de que no *De coniecturis* a primeira unidade será pensada como princípio da *coincidentia oppositorum* e, portanto, como estando aquém ou além dela, Nicolau afirmará que muito mais simples é a negação dos opostos, disjuntos e unidos, do que a conjunção dos opostos⁴³⁷.

A cada unidade conjecturada pela mente corresponderia o uso de termos adequados. Por exemplo, os termos racionais, enquanto opostos uns aos outros, não poderiam ser aplicados à segunda unidade, pois ela não admite nenhuma oposição que resulte em incompatibilidades. Por outro lado, os termos intelectuais seriam a raiz dos termos racionais do mesmo modo que o intelecto é raiz da razão⁴³⁸. No caso da unidade intelectual, ser raiz significa que ela não resulta dos opostos e, portanto, que esses não a precedem. Assim, na unidade intelectual, os opostos estariam complicados, e, na unidade racional, estariam

explicados. Aquilo que é incompatível no nível da razão não se opõe no nível do intelecto⁴³⁹.

Por fim, pensando a relação entre as quatro unidades a partir da dialética entre afirmação e negação, o *De coniecturis* assim distingue: na última região dos sensíveis não se dá negação e não-ser; na primeira unidade simples desaparece toda afirmação. Nas unidades intermediárias se dão tanto afirmações quanto negações. No intelecto, as afirmações e as negações estão complicadas e na razão explicadas.⁴⁴⁰ A mesma ideia é pensada em relação aos tempos verbais. Na unidade ínfima dos sentidos estão todos os verbos no tempo presente; na unidade simples, os verbos encontram-se sem tempo; no intelecto encontram-se de modo complicado, verbos no presente e no não-presente que na razão encontram-se de modo explicado. Consequentemente, Nicolau concluirá pela necessidade de se postular para cada unidade o uso de termos e de uma linguagem adequada⁴⁴¹.

O *De coniecturis*, ao indicar que a unidade divina, infinita e primeira está além ou aquém da *coincidentia oppositorum* e ao postular para cada unidade o uso de uma linguagem adequada, traz consigo algumas dificuldades de interpretação e de compreensão do pensamento cusano⁴⁴². Santinello, em uma nota explicativa a *De coniecturis*, afirma que parece superada a teologia da coincidência dos opostos, ou seja, a linguagem da coincidência presente no *De docta ignorantia*⁴⁴³. Por outro lado, André, interpretando a mesma questão, fala de uma “teoria regional do discurso em Nicolau de Cusa numa correspondência à gnoseologia regional que é explorada no *De coniecturis*” (1993, p. 387), quando só ultrapassando uma etapa (correspondente à unidade racional, intelectiva e divina) se chega à etapa sucessiva. Assim, o nível discursivo da razão, configurado segundo o princípio de não-contradição, deve ser ultrapassado por ser insuficiente para exprimir a unidade divina. No nível discursivo do intelecto, é o princípio da coincidência a configurar o discurso sendo o nível mais elevado da linguagem

humana. Por último, ultrapassando tanto a razão quanto o intelecto, pode-se, ainda segundo André, “intuir” outro nível do discurso que se situaria “no limite da linguagem” e no qual se operaria uma negação dos opostos, tanto disjuntiva quanto copulativamente; a esse nível da linguagem corresponderia, então, um falar divinamente das coisas divinas (1993, p. 398)⁴⁴⁴.

A interpretação de Santinello sugere que a “intuição” de outro nível da linguagem, superior à coincidencial, suporia a superação do *De coniecturis* em relação ao *De docta ignorantia* no que concerne à teologia da coincidência. A dimensão aberta pelo *De coniecturis* corresponderia, segundo González Ríos (2010), a uma linguagem divinal (*divinaliter*) que, entretanto, é “impraticável”. De fato, ela deveria corresponder a uma intuição da “unidade divina” na sua absoluta simplicidade complicante e, portanto, como complicação ou princípio da *coincidentia oppositorum*. No discurso *divinaliter*, não se negaria somente a oposição dos opostos (*rationaliter*), mas também a conjunção dos opostos (*intellectualiter*). Nesse sentido, a possibilidade de uma linguagem divinal (*divine loqui*) seria “somente admitida, mas não praticável” (2010, p. 92). Assim, é possível intuir uma unidade divina e uma linguagem que a ela corresponda. Bem, mas qual a importância dessa intuição no interior da especulação cusana? Podemos nos aproximar, como o faz González Ríos (2010), de uma possível resposta avizinando a *máxima doutrina da ignorância* e a proposta do *De coniecturis* como uma tentativa de “pensar mais além” ou como o envio do olhar daquele que especula para lá da *ratio* e do *intellectus*. No primeiro caso, a doutrina da *docta ignorantia* poderia ser concebida

como uma guia que orienta o olhar daquele que especula em torno da verdade para lá da região na qual se explica a *ratio*, isto é, para lá do âmbito da proporção comparativa ou da oposição dos opostos (2010, p. 171).

No segundo caso, a contribuição do *De coniecturis*, do ponto de vista doutrinal, talvez “não seja tanto a de conceber o divino como uma unidade anterior à *coincidência dos opostos*, mas a de enviar o olhar intelectual daquele que especula para lá da coincidência dos opostos, para, com isso, não identificar o divino em seu sentido absoluto com a coincidência dos opostos” (2010, p. 197). Assim, enquanto o nome enigmático *maximum et minimum absolutum* guia o olhar daquele que especula para uma concepção do divino como *coincidentia oppositorum* os nomes enigmáticos conjecturados à luz do *De coniecturis* enviam o olhar para lá da coincidência: *idem absolutum* conjectura o divino como o “princípio absoluto da identidade e da diferença”; *possest* conjectura o divino como o “princípio da coincidência de potência e ato no absoluto”; *posse ipsum* conjectura o divino como “poder absoluto” e, por último, o *non aliud* conjectura o divino como “a definição que se define a si mesma e a tudo”.

Não podemos negar que o *De coniecturis* avence novas possibilidades, quando se trata de conceber o divino. De modo especial, tal como no *De visione dei*, a nova postura adotada naquela obra impede que Deus possa ser identificado com o alcançado *intellectualiter*. Porém, aquilo que se vê para além da *coincidentia oppositorum* não é mais passível de discurso⁴⁴⁵. Dessa maneira, o falar divinamente das coisas divinas permanecerá como o limite reconhecível da linguagem humana, como seu princípio e a unidade da qual procede e para a qual tende. Ocorre que o intelecto, ao olhar para a unidade primeira, postula a prioridade de um modo de dizer divino as coisas divinas; mas esse modo, justamente por ser divino, não está disponível ao homem⁴⁴⁶. Assim, em *De coniecturis*, Nicolau afirma que, seguindo a via da razão, o princípio primeiro de todas as coisas é uno e trino, mas o intelecto abandona e ultrapassa os significados dos termos utilizados pela razão, pois adverte a sua deficiência e concebe a Deus como o princípio que os complica. Entretanto, o mesmo intelecto vê, na luz da divindade, que os seus conceitos

também não são precisos e, por isso, adverte que a divindade deve ser concebida para além da complicação e da explicação e que em si mesma não pode ser entendida.⁴⁴⁷

A relação entre nome e razão e a consequente inominabilidade do princípio primeiro será reafirmada em outras obras e em contextos diversos. Dentre essas, podemos destacar como as mais importantes o segundo livro do *Idiota. De mente* e o capítulo 33 do *De venatione sapientiae*. Embora pertençam a períodos distintos, ambos os textos estão muito próximos por reafirmarem a relação entre a razão e a nomeação, mas também por indagarem sobre a “força da palavra”⁴⁴⁸, por reconhecerem pelo menos dois modos de investigação, um primeiro que se fundaria na “força do nome” e seria muito agradável ao homem enquanto é conforme a sua natureza ou enquanto é uma investigação que se realiza com um movimento da razão⁴⁴⁹; um segundo modo de investigação, que não se deteria na “força da palavra”, mas buscaria os exemplares das coisas⁴⁵⁰. No *Idiota. De mente* Nicolau reconhece que essas duas formas de investigar facilmente se resolvem e concordam quando a mente se eleva à infinitude⁴⁵¹. Além disso, ambos os textos também reconhecem que não se pode alcançar o nome preciso⁴⁵².

O segundo capítulo do *Idiota. De mente* é sem dúvida um dos textos mais comentados de Nicolau de Cusa sobre o problema da nomeação. O *Idiota* considera a mente como uma força que complica nocionalmente os exemplares de todas as coisas e que só impropriamente recebe o nome de “mente”, pois assim como a razão humana não alcança a quiddidade das obras divinas, da mesma forma também não alcança o nome preciso de nenhuma delas. Entretanto, para o *Idiota*, a questão da nomeação não deve se resumir ao problema da imprecisão do nome que é atribuído às coisas, mas é necessário entendê-la de modo mais profundo. Isso significa reconhecer não somente que a imposição dos nomes é livre, mas também que os nomes não provêm da imposição, mas da eternidade, uma

vez que é a forma que traz consigo o nome. Porém, o nome que livremente se impõe, mesmo não sendo o nome preciso, é um nome conveniente ou adequado⁴⁵³.

Para conduzir o Filósofo ao entendimento dessas relações, o *Idiota* utilizará a sua arte de fazer colheres como um exemplo simbólico. Em primeiro lugar, deve-se considerar, segundo o *Idiota*, que nenhuma arte humana tenha alcançado a perfeição e, enquanto finita, provém da arte infinita que é o exemplar de todas as artes⁴⁵⁴. Em segundo lugar, o *Idiota* afirma que a sua arte de fazer colheres não é “imitadora”, mas “realizadora”, pois, ao fazer as colheres, não imita qualquer coisa que se encontra na natureza, já que as colheres são apenas artefatos da arte humana⁴⁵⁵. Com essas premissas começa, então, a explicar a sua arte de fazer colheres: por meio do movimento dos instrumentos, o que se pretende é fazer com que a forma da colher, presente na mente do artesão, possa convenientemente resplandecer em um pedaço de madeira. Entretanto, tendo em vista o caráter finito da arte humana, deve-se reconhecer que aquilo que é próprio a uma colher, a sua verdade e precisão, reluz na madeira, mas não de modo perfeito. Portanto, o que aparece em todas as colheres sensíveis é a forma simples da colher, mas em nenhuma delas de modo preciso⁴⁵⁶.

Somente com o advento da forma à matéria é que o pedaço de madeira receberia o nome de “colher”. Dessa maneira, reconhece-se a relação entre o nome e a forma. Para o *Idiota*, porém, a imposição dos nomes ainda deve ser pensada como livre, tendo em vista que se poderia impor outro nome. Como resolver a aparente tensão entre o nome carregado pela forma e o nome imposto livremente pela razão? A forma carrega o nome, mas o nome que livremente se impõe com o advento da forma não é totalmente outro e diferente do “nome natural”. Pelo contrário, o “nome natural”, depois do advento da forma, brilha em todos os nomes que de modo variado são impostos por qualquer língua e por qualquer nação⁴⁵⁷.

Porém, o fundamento último dos nomes impostos pela razão não é o “nome natural”, mas na busca pelo nome preciso avança ou volta-se para o verbo inefável. Poderíamos nos aproximar dessa perspectiva recordando que o “nome natural” de cada coisa estaria unido à forma daquela coisa particular. Assim, o “nome natural” da colher está unido à “colheridade”. O nome “colher”, enquanto nome imposto pela razão, não é o nome preciso, pois a razão, não conhecendo a quiddidade das coisas, só as pode nomear de modo impreciso. Não obstante, o nome natural resplandece na diversidade dos nomes impostos. Contudo, a forma infinita é una e simplicíssima, mas resplandece em tudo como o exemplar adequado de tudo e de cada coisa que pode ter forma. Porém, enquanto infinita, nenhuma razão a pode atingir e também não a pode nomear. Assim, a forma infinita é também uma forma inefável e não pode ser compreendida por nenhum nome imposto pelo movimento da razão. Daí decorre que as coisas, enquanto possuem um nome, são a imagem do seu próprio e adequado exemplar inefável. Aqui se dá a volta para o fundamento último das coisas enquanto caem sob um nome imposto pela razão⁴⁵⁸:

200

Um só é, pois, o verbo inefável que é o nome preciso de todas as coisas como elas caem sob o nome com o movimento da razão. E este nome inefável resplandece em todos os nomes a seu modo e é a infinita nominabilidade de todos os nomes e a infinita vocabilidade de tudo aquilo que se pode exprimir através da voz, a fim de que, assim, qualquer nome seja a imagem do nome preciso.⁴⁵⁹

Portanto, pode-se estabelecer uma relação entre a forma infinita e indizível de todas as coisas e o verbo inefável, por um lado, e, por outro lado, a relação entre a forma de cada coisa e o nome natural, e, por último, o nome imposto pela razão quando do advento da forma à matéria que, embora não

seja o nome preciso, não é, contudo, outro nem totalmente diverso do nome natural.

Do exposto até o presente momento conclui-se que o *De docta ignorantia* apresenta as perspectivas a partir das quais se pode elaborar uma metafísica do inominável: o princípio da douta ignorância impõe que se compreenda de modo incompreensível e se nomeie de modo inominável o princípio primeiro e absoluto. Algumas indicações mais precisas são oferecidas por Nicolau de Cusa quando, por exemplo, ele afirma que, para se alcançar o sentido do que vai dizer, é necessário elevar “o intelecto para além da força das palavras” e utilizar os exemplos como “guias, de modo transcendente, abandonando as coisas sensíveis”, para que se possa elevar “facilmente ao simples plano intelectual”⁴⁶⁰. Ao final do quarto capítulo, encontra-se também uma advertência, ousamos dizer, de tipo metodológico e que, de certa forma, completa essa anterior. Abandonada a via da razão, resta ao intelecto ver “incompreensivelmente” que “a maximidade absoluta é infinita, que nada se lhe opõe, e que com ela coincide o mínimo”. Todavia, Nicolau também adverte que os termos “máximo e mínimo” não são tomados na sua acepção usual, ou seja, estando ligados à quantidade, e que o seu significado não é relativo “à massa ou à força”, mas “são termos transcendentais, com um significado absoluto”⁴⁶¹. Por último, ao começar a introduzir a *manuductio* matemática, Nicolau aponta para a “investigação simbólica” das coisas invisíveis, pois

201

todos os nossos doutores mais sábios e divinos estiveram de acordo em que as coisas visíveis são verdadeiramente imagens do invisível e que, assim, o criador pode ser cognoscitivamente visto pelas criaturas como que num espelho e por enigmas⁴⁶².

A investigação simbólica considera que o mundo, o homem e também os nomes manifestam, enquanto enigmas, o princípio unitrino de todas as coisas. Só podemos dirigir o olhar para o que Nicolau quer mostrar se transcendermos o

significado das palavras e se tomarmos os exemplos naquilo que de fato são: guias para o que transcende o nosso modo de conhecer e de dizer.

No *De coniecturis*, o Cardeal, de modo mais preciso, determinará as quatro unidades (Deus, intelecto, razão e sentidos) e afirmará que para cada uma delas existe uma linguagem e um uso de termos adequados. Mas se cada unidade é ultrapassada tendo em vista o acesso a uma unidade posterior até a “intuição” da unidade primeira, para além da coincidência dos opostos, então permanecerá que a linguagem mais próxima para dizer o indizível é a linguagem da coincidência pela relação de imagem que a mente ou intelecto guarda com a mente infinita, embora se possa “intuir” um modo divino de falar das coisas divinas. Por último, o *Idiota. De mente* aponta para a insuficiência dos nossos termos, mas também para a sua força quando buscamos nomear as coisas. Assim, embora não alcancemos o nome preciso de cada uma delas, uma vez que não conhecemos a quiddidade das coisas, o nome imposto pela razão é um nome conveniente em que, por sua vez, resplandece aquele nome inefável que é o Verbo divino.

202

4.2 OS NOMES DIVINOS E A UNIDADE DA TRINDADE DO PRINCÍPIO

A ideia de que podemos ascender ao conhecimento das coisas divinas, eternas e invisíveis, por meio das coisas visíveis, enquanto imagens verdadeiras do invisível, aparece no *De docta ignorantia*, como vimos anteriormente, mas é também um tema recorrente na grande maioria das obras de Nicolau de Cusa. Essa é a investigação simbólica por meio das coisas visíveis, cujo conhecimento alcançado é um conhecimento *per speculum in aenigmate*. O fundamento da investigação simbólica ou do conhecimento por meio de enigmas é uma ontologia que compreende as coisas do mundo como signos enigmáticos do

divino e que, portanto, acaba por diferenciar a verdade deste mundo da verdade em si. Consequentemente, o homem será aquele que habita o mundo dos enigmas, mas cuja intenção, enquanto desejo último, é ultrapassar o enigma⁴⁶³.

Depois do *De docta ignorantia*, a ideia de um conhecimento *per speculum in aenigmate* será repetida em outras obras⁴⁶⁴. Somente no *De beryllo*, contudo, texto de 1458, é que Nicolau irá abordar de maneira mais sistemática o que ele próprio chama de *aenigmatica scientia*. A sua intenção nesse texto é expor ao leitor, de modo mais claro e por meio do enigma do *beryllo*, a compreensão do seu pensamento, cujo princípio fundamental é a *coincidentia oppositorum*. Já nas palavras iniciais desse texto, Nicolau reconhece que os seus leitores verão que frequentemente se ocupou em seus escritos da coincidência dos opostos e que buscou tirar conclusões a partir de uma visão intelectual que supera a força da razão⁴⁶⁵. Posteriormente, também afirma que é coisa importante saber fixar-se firmemente na conjunção dos opostos de modo a poder ver mais claramente o princípio indivisível. Porém, segundo Nicolau, muitos daqueles que viram os seus escritos não possuíram o berilo e, portanto, tropeçaram na consideração do princípio da *coincidentia oppositorum*. Assim, quando consideram a doutrina de Dionísio da conjunção dos opostos, interpretam-na de modo a disjuntar os próprios opostos. Mesmo reconhecendo a necessidade de se manter ligado à *coincidentia*, por outro lado, Nicolau reconhece que facilmente nos volvemos da consideração intelectual para o discurso da razão e, assim, tropeçamos, quando buscamos oferecer razões para uma visão certíssima e que se encontra além de toda razão. Daí que, das coisas divinas, caímos para as coisas humanas e as razões que oferecemos são fracas e ineficazes⁴⁶⁶.

O berilo é uma pedra límpida, branca e transparente a qual se dá tanto a forma côncava quanto a convexa, de modo que, ao se olhar através dele, pode-se ver o que antes era invisível. Assim, aplicando-se aos olhos do intelecto um

berilo intelectual que tenha ao mesmo tempo a forma máxima e mínima, poderíamos alcançar mais facilmente o princípio indivisível de todas as coisas⁴⁶⁷. A *aenigmatica scientia* corresponderia, então, a medir a verdade por meio de uma imagem, de tal forma que o homem mediria tanto o próprio intelecto por meio da potência das suas obras quanto o intelecto divino. Porém, a partir de uma visão mais penetrante, o homem vê que o enigma é enigma da verdade e sabe que a verdade não é afigurada em nenhum enigma⁴⁶⁸.

É necessário, contudo, retomarmos as quatro premissas iniciais do *De beryllo* para que possamos nos aproximar da ideia da *aenigmatica scientia*. A quarta premissa retoma a sentença de Hermes Trismegisto de que o homem é um segundo deus⁴⁶⁹. Nicolau explica essa afirmação a partir da ideia de que o intelecto humano, enquanto cria, é semelhante ao intelecto divino. Porém, se este último cria por um lado os entes reais e as formas naturais, o intelecto humano cria, por outro lado, os entes racionais e as formas artificiais que seriam imagens das imagens do intelecto divino⁴⁷⁰. A partir da semelhança entre o intelecto humano e o divino por meio do ato criador, Nicolau poderá concluir, então, que, se o homem mede o seu próprio intelecto por meio da potência que transparece das suas obras, da mesma forma também mediria o intelecto divino.

O fundamento, porém, dessa quarta premissa é a afirmação de Protágoras de que o homem é a medida das coisas⁴⁷¹. Assim, ele mede as coisas sensíveis com os sentidos tanto quanto com o intelecto mede as inteligíveis. Ao mesmo tempo, superando o intelecto, alcança as que o excedem. O homem o faz enquanto sabe pela potência sensitiva que as coisas sensíveis podem ser sentidas, as inteligíveis entendidas e as que superam o intelecto são de tal modo que excedem o intelecto. É por isso que o homem encontra em si mesmo todas as coisas criadas como na razão que as mede.

Tendo em vista a concepção intelectualista tanto da mente humana quanto do princípio primeiro, a segunda premissa irá determinar como sendo somente o que é verdadeiro ou verossímil. Além disso, Nicolau também determina nessa segunda premissa a diferença entre o que é em si, enquanto é no seu ser verdadeiro, e o que é em outro, enquanto é no seu ser verossímil⁴⁷². O fundamento, porém, das três premissas que anunciamos e da própria *aenigmatica scientia* é a concepção intelectual e expressionista do princípio primeiro. Para Nicolau de Cusa, uno é o princípio primeiro e, segundo Anaxágoras, chama-se intelecto. Todas as coisas dele procedem para manifestá-lo, pois o intelecto ama mostrar e comunicar a luz da sua inteligência⁴⁷³. Consequentemente, tendo em vista que o intelecto criador se coloca a si mesmo como fim das suas próprias obras para manifestar a sua glória, ele cria as substâncias cognoscitivas com a capacidade de verem a sua verdade e se oferece a elas visível no modo com o qual essas são capazes de compreendê-lo⁴⁷⁴.

A concepção expressionista do princípio primeiro será retomada nos capítulos finais do *De beryllo*. A partir do parágrafo 48, Nicolau começa a apresentar o que pensa sobre o ente e sobre a substância. O ponto de partida é a discussão aristotélica sobre o *quid erat esse*⁴⁷⁵ de cada coisa e que Nicolau determinará como sendo uma pergunta sobre a razão de ser de cada coisa: não existe nenhuma razão sobre por que o céu seja céu, a terra, terra e o homem, homem senão que assim quis aquele que assim o fez. Portanto, é a vontade do criador que é a razão de ser última de todas as coisas e, em Deus, que é intelecto, razão e vontade coincidem⁴⁷⁶. É a partir desses pressupostos que o Cardeal de Cusa reafirmará que as criaturas são a intenção do criador e é nessa intenção que se encontra a sua verdadeira quididade. A intenção do criador é semelhante à intenção daquele que fala, pois quando alguém nos fala e conseguimos alcançar a quididade do seu discurso, então o que atingimos é a sua intenção. Portanto, o sensível é como o verbo do criador,

no qual está contida a sua intenção, ou seja, a quiddidade das coisas. É nesse contexto que Nicolau aponta para a sua concepção expressionista da criação, ao afirmar que a manifestação acontece por causa da intenção e que o intelecto “falante” ou criador entende, dessa forma, manifestar-se⁴⁷⁷.

Por outro lado, se nos perguntarmos como no *De beryllo* Nicolau retoma a sua concepção trinitária do princípio primeiro, vamos encontrar que a primeira aplicação do enigma do berilo tem como resultado que o princípio é visto por meio do enigma como indivisível e trino. Assim, quando se aplica o berilo aos olhos da mente e olha-se através do máximo, do qual nada pode ser maior, e do mínimo, do qual nada pode ser menor, então o que se vê é o princípio anterior a qualquer grandeza e pequenez, simples e indivisível com relação a qualquer modo de divisão, segundo o qual as coisas grandes e pequenas podem ser divididas. E se, por meio do berilo, se olha para a desigualdade, o objeto do olhar intelectual será a igualdade indivisível e, por meio de uma imagem absoluta, vê-se o princípio indivisível com relação a qualquer modo de divisão por meio do qual a imagem pode ser dividida. Da mesma forma, se por meio do berilo se vê a divisão, o objeto do olhar intelectual será a conexão indivisível⁴⁷⁸.

Posteriormente, a partir do parágrafo 33, Nicolau trata especificamente de como o princípio pode ser visto como unitrino. Primeiramente se repete a ideia de que o princípio primeiro é indivisível e é a indivisibilidade perfeitíssima e simplíssima. Nicolau vê, contudo, na essência dessa indivisibilidade perfeita, a unidade, a igualdade e o nexos. A unidade é a fonte da indivisibilidade, a igualdade é a indivisibilidade da unidade e o nexos é a indivisibilidade da unidade e da igualdade⁴⁷⁹. O princípio trino é, portanto, a fonte de onde emana a unidade que une todas as coisas, a igualdade que as forma e o nexos e a conservação de todas as coisas unidas e formadas.

Segundo Nicolau, também os filósofos, por meio de uma ascensão do causado para a causa, consideram a trindade que

viram no princípio. De modo especial, Nicolau fará referência a Platão e a Aristóteles que, seguindo Anaxágoras, consideraram o princípio intelectual⁴⁸⁰. Porém, na análise cusana, ambas as considerações são limitadas. Em primeiro lugar, a relação entre o uno e o múltiplo, pensada por meio da ideia de participação, teria levado Platão a recorrer à existência de um intelecto criador e de uma alma do mundo universal que seriam intermediários entre o primeiro Deus, absoluto, simples, indivisível e incomunicável, e as outras inteligências ou deuses e almas. Contudo, Nicolau considera que para todos os modos de ser é mais do que suficiente o princípio primeiro unitrino que, enquanto princípio absoluto e superexaltado, não é um princípio contraído como a natureza que age por necessidade. O princípio unitrino é o princípio da própria natureza e é supernatural, livre e cria tudo por sua própria vontade. No princípio, não existe diferença entre aquilo que o princípio é e aquilo que o princípio quer. O que esse cria por sua própria vontade encontra a sua forma na intenção daquele que ordena. Assim, toda criatura é intenção da vontade do onipotente.⁴⁸¹ Em segundo lugar, e como a causa justamente desse erro, Nicolau considera que nem Platão nem Aristóteles compreenderam que, no princípio primeiro, a intenção e a vontade não são diferentes dele mesmo. O fundamento desse erro se encontraria no fato de que Aristóteles e também Platão acreditavam que o intelecto criador teria feito todas as coisas por necessidade de sua natureza. Porém, argumenta Nicolau, mesmo que seja lícito afirmar que o intelecto criador não age por acidente, mas por sua essência, nem por isso se deve afirmar que age como uma natureza ou um instrumento exigido por um comando superior, mas agiria por meio da sua vontade que é também a sua essência.⁴⁸²

Entretanto, apesar de julgar que a especulação de Aristóteles e Platão sobre o princípio primeiro é limitada tendo em vista a compreensão da sua trindade, Nicolau reconhece que o que aqueles pensaram sobre o princípio unitrino os

aproxima da especulação da teologia cristã. Recordamos aqui, por exemplo, que, para o Cardeal de Cusa, os “nossos teólogos” dizem o que Aristóteles afirmou do princípio primeiro como um intelecto completamente em ato, que entende a si mesmo, e, a partir daí, tira um máximo prazer⁴⁸³.

Porém, é possível ter do princípio unitrino “toda a ciência possível”, considerando no principiado aquilo “pelo que” o principiado é, o “o que” o principiado é e o nexo de ambos. Assim, aplicando o berilo ao principiado, vê-lo-emos como o principiado máximo e ao mesmo tempo mínimo. Olhando, portanto, com esse berilo o princípio de todos os principiados, então veremos que o princípio simples de tudo é trino. Portanto, no conceito do principiado se pode ver a trindade da unidade da essência por meio daquilo “pelo que” algo é, “o que” é e o nexo de ambos e que é a matéria, a forma e o composto e, no homem, a alma, o corpo e o nexos.⁴⁸⁴

A ideia de um terceiro princípio⁴⁸⁵ necessário para se pensar a constituição das coisas e, a partir daí, também ver a trindade do princípio simples, segundo Nicolau, não foi atingida nem por Aristóteles nem por outros filósofos. Eles falharam ao considerarem que os princípios inerentes à substância são contrários entre si e, dado que os contrários não coincidem, então Aristóteles e os outros filósofos não conseguiram chegar a uma correta compreensão de um terceiro princípio certamente necessário. A partir do princípio lógico, segundo o qual se nega que os contraditórios sejam ao mesmo tempo verdadeiros, Aristóteles demonstrou que também os contrários não poderiam ser simultaneamente verdadeiros.⁴⁸⁶ O berilo, entretanto, mostraria os opostos antes da sua dualidade, no princípio conectivo, ou seja, antes de esses se tornarem dois contraditórios; e seria como se pudéssemos ver os contrários coincidirem no seu grau mínimo: o mínimo calor e o frio mínimo; a mínima lentidão e a velocidade mínima; o mínimo arco e a mínima corda; ângulo minimamente agudo e o ângulo minimamente

obtuso etc., de modo que essas coisas constituiriam um único princípio que seria anterior à dualidade de ambos os contrários. Assim, no princípio da conexão também coincidiria, na simplicidade, os graus mínimos dos contrários.⁴⁸⁷

No caso de Aristóteles⁴⁸⁸, mesmo se esse postulava que os princípios inerentes à substância eram três, não alcançava, contudo, o terceiro princípio ou o *nexus* como princípio necessário. Ao conceber a matéria, a forma e a privação como princípios da substância, não concebeu, porém, a privação como o princípio que põe a coincidência dos contrários, pois o receio de reconhecer que os contrários são inerentes simultaneamente à mesma coisa privou-o da verdade daquele princípio. Porém, enquanto viu que era necessário um terceiro princípio e que este deveria ser a privação, colocou como princípio uma privação sem posição. E, assim, não conseguindo resolver a dificuldade, colocou na matéria certo início das formas. Nicolau reconhece nessa ideia aquilo que chama de “nexo”, mas também reconhece que nem Aristóteles entende assim, nem o chama com esse nome. Por último, a “fidelidade” ao princípio da lógica não permitiu que os filósofos chegassem ao terceiro princípio necessário e, por isso, “todos os filósofos não souberam chegar ao Espírito, que é o princípio da conexão e é, em Deus, a terceira pessoa, segundo a nossa teologia perfeita”.⁴⁸⁹

No *De beryllo*, Nicolau reafirma também a inominabilidade do princípio. Pelos menos em duas ocasiões o tema é retomado de modo claro. Em primeiro lugar, a partir do enigma da coincidência entre o ângulo máximo e o ângulo mínimo, Nicolau considera que o “Primeiro” é a “medida de todas as coisas”, pois é de forma complicada todas as coisas que podem ser. O ângulo simples, ao mesmo tempo máximo e mínimo, complica em si todos os ângulos que podem ser formados. Portanto, enquanto é máximo e mínimo, não é nem maior nem menor que qualquer

ângulo que possa ser dado e, por isso, não lhe convém mais o nome de um ângulo que de outro⁴⁹⁰. Em segundo lugar, Nicolau analisa o fato de que o nome *unum* poderia convir a Deus mais do que qualquer outro nome. Parmênides e Anaxágoras estariam de acordo com essa concepção. Entretanto, Nicolau recorda que aqui não se trata do uno matemático, mas do uno que é indivisível e que deve ser entendido sem dualidade alguma. Por outro lado, todas as coisas que são segundo esse uno não podem ser entendidas sem dualidade. Assim, Nicolau distinguirá entre o *unum absolutum* e o *unum cum addito* e afirma que somente o *uno superexaltato* pode ser concebido de modo simples. Por isso, deve-se concluir a partir do enigma da coincidência dos ângulos máximo e mínimo que *uno superexaltato* deve ser nomeado com os nomes de todas as coisas [enquanto é todos os ângulos] e com nenhum deles [enquanto não é nenhum ângulo que possa ser dado]⁴⁹¹.

Afirmamos no início que a questão referente à inominabilidade do princípio ou do nome divino menos inadequado repercutia em toda obra de Cusano e podia servir para compreender os elementos centrais da sua filosofia. Principalmente, a sua gnosilogia e a sua antropologia, mas também a sua cosmologia podem ser interpretadas a partir desta busca. Busquemos, então, determinar em que sentido os nomes são enigmas que indicam o princípio unitrino. Para “significar” a sua compreensão do princípio primeiro, nas obras do chamado “período tardio”, Nicolau utiliza três nomes: *possest*, *non aliud* e *posse ipsum*.⁴⁹² O primeiro termo é claramente trinitário, mas também a partir do segundo pode-se mostrar como o Cardeal de Cusa pensa o princípio trinitariamente. Além disso, a concepção do princípio como “poder”, concepção essa que atravessa toda a obra cusana, encontrará a sua formulação mais adequada e definitiva em seus últimos textos por meio dos termos *possest* e *posse ipsum*.⁴⁹³ Por último, devemos ainda recordar que a dialética entre a busca por um nome menos inadequado para nomear o princípio

e o reconhecimento da sua inominabilidade permanece como uma posição fundamental também nas obras do último período. Assim, no que se segue, buscaremos evidenciar em que sentido o nome é enigma, como a compreensão do princípio primeiro como unitrino transparece em alguns nomes enigmáticos e como a dialética do desejo de nomear e o reconhecimento da inominabilidade aparecem em textos do “período tardio”.

O problema da inominabilidade do princípio também reaparece no *De aequalitate*. Nicolau considerava que qualquer nome nomeável, enquanto era imposto para distinguir uma coisa de outra, não podia convir ao primeiro princípio que antecede toda alteridade. Porém, o termo “igualdade” poderia ser considerado um nome adequado, se concebêssemos essa igualdade como “o absoluto inalterável”, ou seja, como uma igualdade que é anterior e “que precede toda alteridade no ser e no poder”. Assim, deveríamos afirmar dessa igualdade que nem é, nem pode ser outra, não pode receber qualquer tipo de mudança, pois “tudo aquilo que pode ser dito, nomeado ou pensado está depois dela”⁴⁹⁴.

O princípio ou igualdade absoluta, eterna e inalterável é também trino. A determinação da trindade da igualdade se sustenta, como no *De beryllo* e no *De principio*, na ideia de que o princípio primeiro é intelectual. Essa concepção, entretanto, é muito mais uma ajuda para a nossa frágil capacidade, quando se trata de conceber o princípio primeiro, do que uma afirmação que vise a determinar a essência desse mesmo princípio. Assim, se, por um lado, o concebemos como intelectual, por outro, devemos também assumir que o princípio é infinitamente mais que intelectual. Entretanto, dizer que a igualdade, enquanto princípio, é uma igualdade intelectual direciona o pensamento para a compreensão da sua trindade, pois a partir daí poderemos dizer que o princípio, ou seja, a igualdade, entende a si mesma e entende as obras que realiza da mesma forma que um construtor de uma casa se sabe construtor e sabe o que faz⁴⁹⁵.

A determinação trinitária da igualdade inalterável se conclui com a identificação entre a igualdade e o criador. A doutrina da criação, portanto, teria como fundamento último a doutrina trinitária, pois somente um Deus trino poderia criar do nada. O criador sabe de si mesmo e sabe tudo aquilo que faz. Ao mesmo tempo, esse saber é o “verbo do seu conhecimento” que não é diferente dele mesmo, mas é a sua própria igualdade, pois, como afirma Nicolau, “a igualdade não pode formar outro verbo ou conceito de si mesma que não seja aquele de igualdade”. Dizer que, na igualdade, não se dá algo diferente dela mesma é o que Nicolau de Cusa pretende alcançar por meio do termo “inalterável” e essa é a “razão da igualdade”, a sua “definição ou figura da sua substância”. Portanto, como não se dá diferença entre a igualdade e a sua razão ou definição, deve-se concluir que “uma é a igualdade, que é igualdade e igualdade da igualdade”. O contexto trinitário se conclui com a afirmação de que a igualdade gera de si mesma o verbo, a sua igualdade, e de que o nexos, espírito de caridade ou amor, que também é igualdade, procede de ambas. Por fim, como não podem existir três igualdades, já que se uma fosse uma e a outra fosse outra, essa não seria antes da alteridade, ali onde somente a igualdade pode ser⁴⁹⁶. Portanto, não se dá alteridade, tendo em vista que a trindade é anterior à pluralidade. Mas como entender a distinção que se instaura no seio da trindade? Devemos afirmar, por um lado, que a igualdade que gera não é a igualdade gerada nem a igualdade que procede de ambas; e, por outro lado, devemos também assumir que a igualdade que gera não é distinta da igualdade gerada e da igualdade que procede de ambas. É necessário, por isso, conceber que, na trindade, se dê uma distinção indistinta e uma indistinção distinta, na medida em que essa trindade é anterior à alteridade. Seria possível começar a ver essa distinção indistinta concebendo o “três anterior ao três”, ou seja, concebendo o número em si e anterior às coisas numeradas. No entanto, como nas coisas

numeradas não vemos o número sem alteridade, Nicolau afirma que não podemos entender o número com o qual numeramos a unitrinidade da igualdade⁴⁹⁷.

Como foi apresentado anteriormente, seguindo Santinello (1987, p. 124), o opúsculo *De principio* (1459) abre, por assim dizer, a última fase do pensamento de Nicolau de Cusa. Nesse texto, o Cardeal de Cusa reafirmará a inefabilidade de Deus e a impossibilidade de ser nominado. Recordemos como exemplo que, no *De principio*, o autor afirma que sobre o uno não existe discurso, pois é indeterminável e, citando Platão, afirma que tanto as afirmações quanto as negações sobre o uno são errôneas. Por isso, conclui que o uno é incompreensível para os sentidos, razão, opinião e ciência, e inaferrável por qualquer nome⁴⁹⁸. A questão da inominabilidade é introduzida no *De principio* a partir da identificação do Verbo que falava aos Judeus com o “princípio do princípio”. Segundo Nicolau de Cusa, o Verbo ou “princípio do princípio” não recebeu o nome de princípio a partir do mundo criado, mas o Verbo é princípio desde a eternidade e, portanto, antes mesmo que o mundo fosse feito. O Verbo é princípio na eternidade e depois da criação do mundo falou no tempo⁴⁹⁹. Falar no tempo é falar sensivelmente e isso significa, do ponto de vista de uma teologia da criação, que “a eterna razão de ser” fala naquelas coisas que existem por essa mesma razão. Nicolau sugere ainda que “falar é revelar ou manifestar” e, no caso do Verbo criador, a sua fala, a sua palavra é revelação e manifestação de si mesmo⁵⁰⁰.

Porém, o Verbo não fala de si mesmo somente por meio da criação, mas, acima de tudo, fala em Cristo, pois em Cristo o *logos* não falava como em outro, mas na pureza do princípio⁵⁰¹. Ora, mas o que o Verbo diz de si mesmo? De si mesmo, o Verbo diz: *tunc scietis quia ego sum*. Para Nicolau, somente o que subsiste por si pode dizer verdadeiramente *ego sum*. Nesse sentido, a *autohyspostaton*, que segundo Proclo conviria ao Uno, convém também ao Verbo. Assim, embora se reconheça que os discursos

humanos não são adequados para o âmbito do divino, deve-se também reconhecer que as expressões evangélicas, ditas ao modo humano, sejam as mais adequadas, pois o Verbo fala de si em Cristo e Cristo fala humanamente do divino⁵⁰². A inadequação dos discursos humanos para falar do divino também foi reconhecida por Platão que teria visto “o uno em si e absoluto”, separando e tirando tudo do uno: teria visto que um é o ente, uma a potência de ser, um o céu, uma a terra vendo, por assim dizer, o uno passivo, contraído e alterado em todas as coisas. Separando e tirando tudo do uno, porém, teria visto o uno absoluto que, visto dessa maneira, não é nem ente, nem não ente, nem é, nem subsiste, nem é subsistente, nem é subsistente por si, nem princípio nem mesmo uno. Nem a proposição “o uno é uno” ou “o uno uno” seria apropriada, pois, tendo em vista que as proposições não são proferidas sem dualidade, nenhuma delas conviria ao uno⁵⁰³.

Portanto, o princípio de todas as coisas que possuem nome, enquanto não é nenhum dos principiados, é inominável, não podendo nem mesmo ser chamado de princípio. Não obstante, ele é o princípio inominável do princípio nominável e, enquanto é melhor, antecede qualquer coisa nominável. Deve-se, assim, compreender que os contraditórios se negam dele, de modo que nem é, nem não é, nem é e não é, nem é ou não é, porém todas estas expressões não o afetam, pois antecede a todo o exprimível⁵⁰⁴.

A conclusão será que também ao princípio não convém subsistir por si, pois não se entende subsistir por si sem dualidade e divisão, mas o uno é anterior a toda alteridade. Contudo, a quem conviria “subsistir por si” senão àquele que é a causa de tudo que subsiste, já que, com relação a si, nenhum dos causados subsiste por si ou é alguma coisa que subsista por si mesmo?⁵⁰⁵. Da mesma forma, também Nicolau recorda que, ao subsistente por si que é inominável, indizível e inefável, não convém nenhum nome, nem mesmo pode convir propriamente

o nome de “uno”. Porém, tendo em vista que não podem existir muitos subsistentes por si, então o concebemos e o nomeamos, segundo o nosso conceito, uno⁵⁰⁶. O último aspecto que ainda aqui indicamos diz respeito à diferença entre o nomear as coisas e nomear a Deus. Segundo Nicolau, não chamamos a Deus de “uno” como se o conhecêssemos, mas porque o uno é desejável antes de todo conhecimento. Assim, não compreendemos a Deus como compreendemos as coisas as quais impomos nomes quando conhecidas. A relação do intelecto com o divino enquanto “objeto” de conhecimento parece que se deve dar de forma indireta. Daí a ideia de que o intelecto quase que descobre ou advinha as suas *hipóstases*, ou seja, sua essência e seu princípio, “a partir do desejo incessante que todos têm do uno” e, assim, “desejando aquilo que não conhece e que não pode compreender, coloca o nome de uno”⁵⁰⁷.

No *De li non aliud*, obra na qual Nicolau buscou expor uma denominação negativa para nomear o absoluto, vamos encontrar de modo bastante claro a ideia de que o nome é enigma e de que o nome divino manifesta a trindade do princípio. O Não-outro, como nome do absoluto que indica ao mesmo tempo a transcendência e a imanência do princípio fundante, aparece a partir de uma teoria da definição. Isso pode ser percebido já no início do diálogo em questão, quando Nicolau apresenta o Não-outro como a definição que se define a si mesma e todas as coisas⁵⁰⁸. Também o *De li non aliud* mantém a dialética fundamental entre a busca por um nome para o princípio e o reconhecimento da sua inominabilidade. No entanto, Nicolau encontrará também um modo para tentar superar o paradoxo entre o desejo de encontrar um termo menos inadequado para o princípio e a consciência de que nenhum nome lhe é adequado, ao conceber o Não-outro como um caminho que conduz o que especula à visão do princípio procurado. Portanto, será o verbo *dūcere* (conduzir)⁵⁰⁹ a indicar a justa compreensão do nome divino como enigma e do sentido mais próprio do nome

divino como uma guia para aquele que especula. Somente assim poderemos, ao mesmo tempo, dizer que qualquer nome não é o nome do princípio e que um nome pode melhor do que outro conduzir a uma compreensão menos inadequada do princípio. As primeiras palavras de Nicolau no início do diálogo parecem já apontar para essa determinação. O Abade, um dos dialogantes, pergunta se Nicolau não teria uma formulação mais clara e sintética para tratar os temas que são abordados por Platão, Proclo, Aristóteles e Dionísio. Ao tentar responder ao Abade, Nicolau de Cusa reconhece que juntamente com o próprio Abade já tratou de mistérios profundos e que os autores lidos explicariam melhor que qualquer outro tais temas. Porém, e esse é o ponto que queremos destacar, Nicolau reconhece que talvez tenha transcurado aquilo que o podia conduzir mais proximamente do buscado⁵¹⁰.

Aquilo que se transcurou, o que foi esquecido, deixado de lado e descuidado no percurso da caça foi justamente o Não-outro. Na prática, Nicolau mostra que facilmente se passa por cima ou ao largo, descuidando-se do *non-aliud*. Prova disso é que Fernando, um dos dialogantes, não cuidou do Não-outro quando Nicolau perguntou se a definição que define tudo é Não-outro que definido. O Não-outro, portanto, enquanto definição que se define a si mesma e a todas as coisas, é o descuidado em toda busca, mas é também o que pode nos conduzir o mais próximo possível daquilo que buscamos⁵¹¹. Após concluir que não restam dúvidas de que esse modo de considerar o Não-outro como definição que define tudo e que define a si mesmo é o mais preciso e o mais verdadeiro, o que segue é um atento insistir no Não-outro e um encontrar o que humanamente se pode conhecer⁵¹².

A passagem do Não-outro que aparece na determinação da definição como sendo Não-outro que definido ao Não-outro enquanto nome que “significa” Deus começa a ser tematizada já no segundo capítulo. Uns chamam a Deus primeiro princípio, afirma Fernando. Porém, o primeiro é o que define a si mesmo e

a todas as outras coisas, pois é anterior e absoluto em relação a tudo e nada o antecede. O primeiro, então, não é definido senão por si mesmo e é a razão de ser e a definição de tudo o que é principiado. Daí que se possa significar o princípio primeiro com o Não-outro. Por outro lado, embora muitos nomes já tenham sido atribuídos ao princípio, devemos manter o princípio da sua inominabilidade e, portanto, Nicolau de Cusa afirma que nenhum nome é adequado, pois o princípio é não somente o princípio de todas as coisas, mas o princípio de todos os nomes. Além disso, Nicolau também reconhece que um determinado modo de significar pode ser mais preciso que outro, mas alerta que ainda não encontrou um significado humano que tenha dirigido a mente para o princípio com maior precisão. A questão diz respeito ao limite ou termo do significado que é ou alguma coisa outra ou o próprio outro. Assim, como todas as outras coisas são a partir do próprio Não-outro, a conclusão a que Nicolau chega é a de que nenhum significado pode com precisão dirigir a mente ao princípio⁵¹³.

217

Assim, a ideia de que se deva buscar um significado que conduza ou dirija de um modo mais preciso a mente ao princípio primeiro não deve ser separada do fato de que todo significado é limitado para significar o princípio. Portanto, embora se reconheça que o Não-outro é o que foi descuidado e deixado de lado na busca pelo princípio e que esse poderia significar de modo mais preciso o princípio, não se pode esquecer que qualquer nome não será o nome de Deus. Porém, essa limitação não termina em um calar, em um não dizer ou emudecer. Nicolau reconhece a limitação dos nossos significados, mas também reconhece que não existe outra forma pela qual possamos manifestar o que vemos senão por meio do significado das palavras. Daí que o Não-outro surge como o mais preciso, mesmo não sendo o nome de Deus, pois Deus é anterior a qualquer nome que se possa nomear no céu ou na terra. A saída para esse paradoxo será pensar o nome divino

não mais como o nome de Deus, ou seja, como se nomeássemos alguma coisa, mas como um caminho que conduz a Deus da mesma forma que o caminho que leva à cidade não é o nome da cidade⁵¹⁴. Assim, quando digo Não-outro, não digo o nome de Deus como se nomeasse alguma coisa, mas percorro um caminho que conduz à compreensão mais precisa do princípio. Não-outro ou qualquer outro nome apenas indica, conduz e leva ao que se busca. Mas alguns caminhos nos conduzem de modo mais fácil, mais rápido, de modo mais seguro e preciso à cidade. Assim, para Nicolau, o significado de Não-outro não apenas serve como caminho para o princípio, mas exprime mais de perto o nome inominável de Deus e, assim, neste nome, como em um enigma preciso, Deus reluz para aqueles que o procuram⁵¹⁵.

O paradoxo até aqui apresentado, entre o desejo de conhecer e nomear o princípio incompreensível e inominado e o reconhecimento de que isto não é possível de modo preciso, pode ser interpretado também seguindo o texto do *De li no aliud*, IX, 33 quando o Cardeal, partindo da teoria das formas, afirma que, como a forma dá o ser e o conhecer, assim o que não possui forma (Deus, a matéria, o nada e coisas desse tipo) não é compreendido. Nicolau afirma que se pode “ver”⁵¹⁷, com os “olhos da mente”, além ou aquém da compreensão, a este não-compreendido. A questão agora diz respeito à possibilidade de comunicar essa “visão”, pois como não se pode fazê-lo sem palavras não se pode comunicar “o que não é sem recorrer ao termo ‘ser’”. Conclui, portanto, que estas “visões da mente”, da mesma forma que estão além da compreensão, estão além da expressão; as afirmações sobre elas são impróprias e carentes de precisão⁵¹⁸.

Portanto, a consideração do nome mais apropriado para o inominado encontra-se também, como qualquer busca humana, sobre o signo da conjectura⁵¹⁹. Com isso, assim como não se pode compreender o incompreensível com precisão, mas deve-se buscar sempre compreendê-lo melhor⁵²⁰, da mesma

forma não se consegue nomeá-lo de maneira adequada e sempre se deve buscar um nome que o nomeie de modo mais preciso. Essa “incompletude” do conhecimento e da linguagem humana desvelada pela douda ignorância não se deve a alguma deficiência, mas se dá antes “em virtude daquilo que em toda investigação se dá por suposto: o inominado de todo nome” (BAUCHWITZ, 2006, p. 41).

Gostaríamos de recordar que o Não-outro como definição que define a si mesma e a todas as coisas também dirige a especulação para a compreensão do princípio como trindade. A trindade do princípio primeiro significado por Não-outro se mostra quando intenasamente fixamos a atenção no fato de que o Não-outro define a si mesmo. O definir-se a si mesmo implica um movimento pelo qual o Não-outro sai de si mesmo e retorna a si mesmo, mas sem nenhuma exteriorização e sem necessidade de nada outro para se definir. À pergunta “o que é o Não-outro?” não podemos responder que é outro, mas somente que é Não-outro. Assim, o Não-outro define a si mesmo e, nesse autodefinir-se, o Não-outro se mostra como trino. Diz Fernando: vejo que o Não-outro é *não outro que* Não-outro⁵²¹.

De modo mais claro ainda, essa temática será retomada como a primeira dúvida apresentada por Fernando. A questão refere-se a como compreender que Não-outro possa significar o Deus trino e uno já que Não-outro antecede todo o número⁵²². Para esclarecer essa primeira dúvida, Nicolau retoma o ponto de partida e a ideia central do diálogo: o princípio significado por Não-outro se define a si mesmo. Na definição explicada do Não-outro como “Não-outro é *Não-outro que* Não-outro” vemos o mesmo repetir-se três vezes. Se essa é a definição do primeiro, então o primeiro é o mesmo unitrino porque se define a si mesmo e não seria primeiro se não se definisse a si mesmo. Portanto, enquanto se define, se mostra trino. O segundo momento da resposta cusana corresponde a mostrar

que a trindade do princípio não pode ser pensada como uma trindade numérica, pois, como a trindade surge da perfeição do princípio e essa perfeição é antes da alteridade, ou seja, antes de qualquer outro, não podemos numerá-la nem dizer que ela é número. No princípio anterior à alteridade, “a trindade não é outro que unidade e a unidade não é outro que trindade, já que tanto a trindade como a unidade não são outro que o princípio simples significado por Não-outro”⁵²³

O terceiro momento da resposta cusana corresponderá a mostrar que, embora o mistério da Trindade supere e preceda todos os sentidos, a compreensão alcançada por meio do Não-outro é mais precisa do que aquela alcançada por meio de outros termos. Assim, primeiramente, Nicolau considera que quem nomeia a Trindade com os termos “Pai”, “Filho” e “Espírito Santo”, embora a nomeie de acordo com a Escritura, aproxima-se com menor precisão do mistério trinitário. Em segundo lugar, Nicolau avalia o uso dos termos *unitas-aequalitas-nexus*. Em relação aos termos “Pai”, “Filho” e “Espírito Santo”, Nicolau considera que quem nomeia a Trindade com os termos “unidade”, “igualdade” e “nexo” se aproxima mais propriamente, caso esses termos sejam encontrados inseridos nas Sagradas Escrituras. De modo mais simples, claro e preciso, contudo, os termos *hoc*, *id* e *idem* imitam o Não-outro, mas são termos menos usados. Segundo o Cardeal, embora não tenha sido jamais usado, é evidente que, na repetição trina do Não-outro, Não-outro e Não-outro, o princípio unitrino se mostra de modo mais claro, porém além da nossa apreensão e da nossa capacidade. No movimento de autodefinição, por meio do qual o primeiro princípio significado por “Não-outro” se define a si mesmo, nasce o Não-outro, e, a partir do Não-outro e do Não-outro originado, a definição se conclui no Não-outro.⁵²⁴ A “posição triádica” que o Não-outro assume nessa definição trina implicaria, segundo André, “uma expressividade interna ou relacionalidade interna no conceito do próprio Não-outro”, que é definido em termos

de movimento, pois o Não-outro “implica um dinamismo interno de si para si” que é também “um dinamismo de posição e de retorno” ou de “saída” e de “regresso” (1997, p. 249).

Como podemos apreciar a avaliação positiva da tríplice repetição do termo Não-outro na definição, que se define a si mesma e na qual brilha a Trindade em relação ao trinômio *unitas-aequalitas-nexus*, tendo em vista a importância que o mesmo assume em nossa pesquisa? Recordamos que não nos preocupamos em nossa pesquisa, primeiramente, em determinar o termo ou os termos mais adequados com os quais Nicolau de Cusa nomeia o princípio, mas nos voltamos para a visão de que a ideia de *nexus*, e, portanto, a concepção de um princípio em si mesmo relacional permitem a Nicolau de Cusa postular a possibilidade de que a mente humana possa entender e nomear, ainda que sempre inadequadamente, o princípio primeiro. Assim, quando sugerimos o trinômio agostiniano e chartriano como ponto de partida da investigação nas obras cusanas, visamos a alcançar a ideia de *nexus* e a compreensão cusana do princípio trino. Por outro lado, também insistimos que à manifestação do princípio a si mesmo corresponderia também uma manifestação do princípio fora de si. Assim, o mundo e também a mente humana manifestariam a unitrinidade do princípio, pois dele recebem tudo o que possuem. Por último, sublinhamos que os nomes divinos deveriam manifestar, enquanto enigmas do princípio primeiro, essa mesma relacionalidade e trindade do princípio que inadequadamente buscam nomear. É nesse contexto que a nossa análise se volta para o termo *nexus* e para aquele nome que em si mesmo indica o *nexus* e a trindade do princípio: *possest*.

Assim, em primeiro lugar, não pretendemos que o trinômio agostiniano e também chartriano seja o único modo ou o modo mais preciso de se nomear o mistério da Trindade e, portanto, de se pensar a relacionalidade e o dinamismo interno ao princípio primeiro. Contudo, nesses termos conseguimos

pensar a concepção cusana da trindade do princípio e, mais ainda, a sua concepção de *nexus*. Além disso, é necessário termos presente que qualquer nome ou termo que busque nomear o princípio será sempre uma conjectura tendo em vista a imprecisão da nossa linguagem. Até mesmo o *posse ipsum*, último nome que aparece no *De apice theoriae*, última obra cusana, não pode ser uma exceção a essa regra. Em segundo lugar, no *De li non aliud*, Nicolau não rejeita nenhum modo com o qual ele mesmo já havia nomeado a trindade do princípio, porém os avalia tendo em vista o termo “Não-outro”. Assim, segundo ele, no trinômio *unitas-aequalitas-nexus*, o Não-outro resplandece de modo mais claro em relação aos termos Pai, Filho e Espírito Santo. Por exemplo, na unidade que diz indistinção em relação a si e distinção em relação ao outro, segundo Nicolau, certamente se discerne o Não-outro. Da mesma forma, o Não-outro também se manifesta na igualdade e no nexo a quem os considera atentamente. Em terceiro lugar, é necessário também recordar que, no *De venatione sapientiae*, tanto o *possest*, nome divino que em si mesmo mostra o *nexus* e, por isso mesmo, a trindade do princípio, quanto a unidade, a igualdade e a conexão ou nexo são reafirmados ao lado, por exemplo, da douda ignorância e do próprio Não-outro como campos válidos para a caça da sabedoria. Queremos com isso indicar que a avaliação dos termos usados para significar a Trindade antes do *De li non aliud* não significa um abandono de tais termos e da compreensão do princípio trino que enigmaticamente eles mostram.

Contudo, recordamos que, a partir do *De possest*, com exceção do *De li non aliud*, a dinamicidade e produtividade do princípio serão pensadas por meio do termo *posse* até a aparição do termo *posse ipsum*. No “Memorial” do *De apice theoriae*, Nicolau afirma que a mente vê de modo certo que o *posse ipsum* se mostra

No poder fazer do que faz, no poder ser feito do factível e no poder da conexão de ambos. Não são três poderes, mas é o mesmo poder daquele que faz, do factível, e o da conexão dos dois⁵²⁵.

Assim, para Nicolau, o princípio se mostra na sua dinamicidade e no seu movimento, mas a mente deve ver nessa aparição que o princípio é o único e o próprio poder. Aqui, termos como *unitas* e *aequalitas* são substituídos pelos termos *posse facere* e *posse fieri*, indicando, assim, que o princípio será pensado na sua produtividade e dinamicidade por meio do termo *posse*, mas que Nicolau mantém o termo *conexio* para indicar a relacionalidade interna do princípio unitrino. Por isso, se na repetição triádica da definição que define tudo e a si mesma o Não-outro, enquanto princípio unitrino, se mostra de modo mais claro que nos outros termos, isso, contudo, não poderá significar que o caminho percorrido será abandonado por Nicolau de Cusa. Pelo contrário, a ideia de *posse* para significar o princípio primeiro que surge desde os tempos do *De docta ignorantia* será retomada no *De possesset* e reafirmada no *De venatione sapientiae*, para ser finalmente compreendida em sua plenitude no *Compendium* e no *De apice theorie*.

223

4.3 O POSSEST: NOME DIVINO QUE EM SI MESMO INDICA O NEXUS

O nosso percurso se encerra com a reflexão cusana sobre o “*possest*” como nome divino⁵²⁶. O caminho percorrido nos conduziu à compreensão do princípio como unitrino e nos indicou que, sobre o fundamento da concepção trinitária, se pode ver o princípio que se conhece a si mesmo por meio do seu Verbo e que, por meio desse mesmo Verbo, se exterioriza na criação. Contudo, o movimento do princípio sem princípio

para o princípio a partir do princípio é o *nexus* entre ambos. Esse mesmo *nexus* possibilita que o amante possa ser amado no amável, que o inteligente possa ser entendido no inteligível e que o princípio inominável seja nomeado no princípio nominável, pois o objeto da vontade é o amor amável e do intelecto é o inteligível e o nominável. Assim, como todo o principiado ou causado tem tudo o que é do princípio e da sua causa, portanto, de algum modo, imita o quanto pode o seu princípio simples. Vimos que o universo, enquanto máximo contraído, imita contraidamente a unidade e a trindade do princípio unitrino. Além disso, também consideramos que a mente, enquanto imagem de Deus, imita a trindade do princípio no seu dinâmico operar que se mostra no *posse assimilare*, no *posse assimilari* e no *nexus* de ambos. É por isso que ser imagem não significa que a mente já é uma “cópia” perfeita do seu princípio. Ao contrário, a mente é imagem viva enquanto busca assimilar-se cada vez mais ao seu exemplar. Como o princípio é eterno e absoluto, o movimento da *assimilatio* não pode terminar, pois a imagem somente encontra repouso naquilo do que é imagem. Da mesma forma, enquanto imagem da divina complicação, a mente pode assimilar a explicação de todas as coisas sendo, assim, antecipadamente a unidade de tudo aquilo que ela mesma concebe. Esperamos, portanto, alcançar com o *possest* aquele nome que, como os outros nomes divinos, conduzem à compreensão do princípio. Nesse caso, de modo mais específico, acreditamos que o *possest* indica, enquanto enigma, a trindade do princípio e, mais ainda, conduz o que especula ao *nexus* que se mostrou como princípio fundamental para a compreensão dessa mesma unitrinidade.

Dentre todas as obras cusanas, o termo “*possest*” aparecerá apenas em três textos do chamado “período tardio”⁵²⁷. As duas últimas aparições do termo em questão se dão no *De apice theoriae*, provavelmente a última obra escrita por Nicolau

de Cusa. O contexto no qual o termo “*possest*” aparece indica, ao mesmo tempo, a sua substituição por aquele que é o último termo que significa o nome divino na especulação cusana: *posse ipsum*. O caminho percorrido até o *De apice theoriae* levou Nicolau à compreensão de que a quiddidade de todas as coisas “não era diferente nos distintos entes, mas a mesma hipóstase de todos”. O próximo passo, certamente consequência das diversas reflexões sobre o “poder”, será o de compreender que “a hipóstase ou subsistência pode ser. E já que pode ser, certamente não pode ser sem o *próprio poder*”. Assim, Nicolau alcança com o *posse ipsum* aquele “quid” ou a própria quiddidade sem a qual “nada pode ser”⁵²⁸. Apesar de Pedro de Ercklentz, com quem Nicolau dialoga nesse texto, reconhecer a verdade da conclusão cusana, ele questiona se não seriam suficientes o que o Cardeal já havia afirmado sobre o *possest* e que está exposto no triálogo que leva o mesmo nome. O *posse ipsum* é, segundo o Cardeal, com relação ao *possest* ou a qualquer outro termo, “mais apto para nomear aquele sem o qual nada poder ser, viver e entender” e que “não existe outro nome mais claro, mais verdadeiro, mais fácil”.

225

Por sua vez, no *De venatione sapientiae*, o *possest* será considerado o segundo campo, logo após o da douta ignorância e antes do *non aliud*, no qual se dá a caça da sabedoria. A respeito desse campo, Nicolau considera que, nele, se pode caçar um alimento mais do que suficiente, que Deus não deve ser caçado fora dele e que nele a caça é muito agradável⁵³¹. O campo do *possest* será determinado como aquele no qual o poder é ato ou a possibilidade é atualidade. A coincidência entre a possibilidade e atualidade só pode ser pensada em Deus que, porém, é anterior a tudo que pode ser nomeado e é anterior a qualquer coisa e a nada, à efabilidade e à inefabilidade e é antes mesmo do poder ser feito e do feito. Portanto, na eternidade, nada há de possível, ou melhor, todo o possível no eterno é atual. Assim, tudo aquilo que é depois do poder ser feito pode ser feito de modo diverso do que é. Somente Deus, enquanto é em ato o

que pode ser, é o *possest*⁵³³. Deus não pode ser nada daquilo que pode ser de outro modo e isso significa que Ele não pode ser pequeno, pois o pequeno pode ser maior; não pode ser grande, pois o grande pode ser menor. Pensar Deus por meio do *possest* é ver a sua anterioridade com relação a tudo o que pode ser de outro modo e a todo tipo de diferença. Ele é, por isso, anterior à diferença entre o ato e a potência, anterior a diferença entre o poder ser feito e o poder fazer, entre a luz e as trevas, entre ser e não ser, entre algo e nada. É até mesmo anterior à diferença entre o diferente e o indiferente, entre a desigualdade e a igualdade. Sendo anterior a qualquer tipo de diferença, não é, portanto, mais uma coisa do que outra, não é maior do que uma coisa e menor do que outra, não é mais igual a uma coisa e menos igual à outra⁵³⁴. Um último aspecto importante vale ser lembrado no contexto desse capítulo XIII do *De venatione sapientiae*: aqueles que limitam a caça de Deus ao âmbito do princípio “qualquer coisa é ou não é” não puderam buscar Deus dentro do campo do *possest* no qual coincide o poder ser e o ser em ato. Assim, ao se pressupor que toda busca se limite ao princípio de não contradição e que não se pode buscar nada aquém da diferença dos opostos não se busca, portanto, a Deus que é mais antigo do que esse princípio e supera o seu campo⁵³⁵.

Esses aspectos resumidamente retomados no *De venatione sapientiae* foram profundamente abordados no *De possest* que se constitui como um “triálogo” entre Nicolau de Cusa, Bernardo de Krayburg, chanceler do Arcebispo de Salzburgo, e João André Vigévio, secretário do Cardeal e depois bispo de Aleria⁵³⁶. O “triálogo” se inicia com uma dúvida levantada por João a respeito da interpretação de um texto da Carta de São Paulo aos Romanos. Segundo o texto de Paulo, as perfeições invisíveis de Deus, sua força eterna e sua divindade, tornaram-se inteligíveis, desde a criação do mundo, por meio das criaturas. É esse o modo como Deus manifesta aos homens o que esses sabem sobre Ele⁵³⁷. Roga-se, então, ao Cardeal que possa elucidar esse

modo de visão⁵³⁸. A partir desse versículo, duas dúvidas também serão levantadas por Bernardo: em que sentido as coisas invisíveis podem ser vistas e como se alcança esse tipo de visão a partir das coisas visíveis⁵³⁹.

Em primeiro lugar, Nicolau explica Paulo a partir dele mesmo e, para isso, usa o texto da *Segunda Carta aos Coríntios*, no qual o apóstolo afirma que as coisas invisíveis são eternas⁵⁴⁰. Também acrescenta uma doutrina, que já acenamos anteriormente, de que “as coisas temporais são imagens das coisas eternas” e, assim, o Cardeal poderá concluir que, se as coisas criadas, temporais e visíveis são entendidas, também é visto o que é eterno e invisível de Deus, como a sua eternidade, a sua força criadora e a sua divindade. Daí que justamente Paulo possa afirmar que a manifestação de Deus se dê a partir da criação do mundo⁵⁴¹. Em segundo lugar, ver de modo invisível significa, para Nicolau de Cusa, ver mentalmente. O exemplo da leitura conduz a compreensão dessa afirmação, pois, quando se entende o que se ler, vê-se de modo invisível a verdade escondida por trás das letras⁵⁴². Em terceiro lugar, tendo em vista que o sensível não existe por si mesmo, deve-se buscar a sua causa. Pode-se, então, compreender a afirmação do Apóstolo, pois a partir do mundo visível enquanto criatura se eleva ao Criador. Considerando, portanto, que o mundo sensível e finito procede de uma força maior do que o próprio mundo, deve-se considerar que a força a partir da qual procede esse mundo visível e temporal não pode ser senão a força criativa eterna e invisível⁵⁴³. Por fim, isso que Paulo ensina, ou seja, que a partir de qualquer criatura visível possamos ascender ao princípio invisível de cada uma delas, não é de pouca monta⁵⁴⁴.

Aceito, portanto, que o caminho para ver o invisível passa pelas criaturas visíveis e temporais, o próximo passo será pensar a constituição ou o modo de ser das criaturas para assim poder ver o modo absoluto e eterno do princípio fundante. A ideia é alcançar em Deus, de maneira invisível, o que se vê

na criação. Não podemos negar que as coisas existam em ato e também não podemos negar que, se elas existem, elas também podem ser, pois o que não pode ser, por isso mesmo não é⁵⁴⁵. A partir da consideração do poder ser e do ser em ato das criaturas se conclui, então, que tudo o que é, enquanto é em ato, pode ser e que o que não pode ser também não é; em segundo lugar, que o não ser não é criatura, pois se o fosse certamente seria. Assim, quando se pensa a partir das criaturas em sua constituição fundamental, pode-se ver que somente o ato e a potência são e que o não ser, que não é de modo algum algo criado, não é.

Se essa é a constituição fundamental das criaturas e se a partir delas se pode ver o invisível, então o que se vê é a atualidade absoluta, por meio da qual as coisas são o que são e a possibilidade absoluta, por meio da qual aquelas coisas que são em ato podem ser em ato. Essa possibilidade absoluta, por sua vez, nem precede nem segue a atualidade absoluta, pois não se pode dar atualidade sem possibilidade, ou seja, se a atualidade absoluta existe em ato, também pode ser, pois o que é impossível não existe. Daí que, enquanto nas criaturas potência e ato se distinguem realmente, pois, de fato, pode-se ver as criaturas no seu poder ser feito antes de serem em ato, embora não se possa dar nenhuma criatura sem que potência e ato estejam unidas, na eternidade a atualidade absoluta e a possibilidade absoluta estão sempre unidas. Assim, a potência absoluta, o ato absoluto e o nexa de ambos são coeternos, mas, como não se podem dar muitos eternos, então são de tal maneira eternos que são a única eternidade⁵⁴⁶.

A consideração sobre a unitrinidade do criador a partir das criaturas será retomada posteriormente por João. Após Nicolau de Cusa haver considerado que a matemática pode ser, por sua precisão, um enigma adequado para nos conduzir ao princípio simples e que esse mesmo princípio pode ser visto na sua unitrinidade no enigma e no espelho da matemática, João retoma a discussão sobre a consideração da unitrinidade do

Criador a partir da criatura, embora reconheça que o Criador permanece em si mesmo inefável com relação a qualquer modo de dizer. Nicolau afirma que a potência, o ato e o nexo de ambos constituem a estrutura ou a essência de tudo aquilo que é, pois, se a uma coisa lhe faltasse qualquer um desses três, a coisa não existiria: como algo seria se não pudesse existir? Como seria se não fosse em ato? E se pudesse ser e não fosse, como seria? Essas questões leva-o à seguinte conclusão: é necessário para que algo que pode ser de fato seja que exista o nexa entre o poder ser e o ser em ato. Além disso, Nicolau também afirma que o ato, a potência e o nexa de ambos não são diferentes entre si, mas são da mesma essência, já que constituem uma única e mesma coisa. O exemplo da rosa ilumina o que o Cardeal pretende afirmar: a rosa em potência, a rosa em ato e a rosa em potência e ato são a mesma rosa e não são diferentes uma da outra, embora o poder, o ato e o nexa de ambos não se verifiquem um do outro como na rosa⁵⁴⁷.

O exemplo da rosa é também confirmado por Bernardo, para quem “a existência atual” da rosa procede do poder e do ser e, assim, pode-se ver que “a rosa unitrina procede de um princípio unitrino” e nela brilha o princípio de todas as coisas, “pois tudo o que é principiado é unitrino”. Porém, é necessário estabelecer a diferença entre o princípio e o principiado, pois, embora todas as coisas estejam no princípio como em sua causa ou razão, o principiado não é nada do princípio. Dessa forma, mesmo quando se afirma que a criatura é unitrina e procede de um princípio unitrino, não se segue daí que a trindade do princípio seja a mesma trindade do principiado. A trindade nas coisas criadas é principiada e, portanto, pode-se dizer que, de fato, a potência, o ato e o nexa são diferentes no principiado e são numericamente três. Entretanto, como no princípio não se pode dar nada de principiado, nele a trindade é absoluta e, por isso, a própria trindade é o princípio de todas as coisas unitrinas⁵⁴⁸.

O que se alcança partindo do enigma da matemática e da consideração da criatura é que a trindade do princípio não é uma trindade numérica, pois a Trindade divina é eterna e absoluta. Portanto, deve-se concluir por uma distinção no seio da Trindade que não implique a alteridade. A indistinção na Trindade é vista quando se reconhece que é o mesmo o Deus pelo qual a rosa é em potência, é em ato e é no nexo de ambos, pois não são três rosas, mas a mesma rosa que é unitrina. Porém, será necessário pensar como essa indistinção se coaduna com a distinção entre as pessoas, pois, como lembra João, os cristãos afirmam que uma é a pessoa do próprio poder absoluto, outra a do próprio ser e outra a do nexo de ambos. A primeira é o Pai onipotente, a segunda, enquanto deriva do próprio poder, é o Filho do Pai e a terceira, que é amor natural e nexo espiritual do Pai e do Filho, é o Espírito. João solicita, por isso, que Nicolau mostre como enigmaticamente se pode ver a distinção entre as pessoas na Trindade⁵⁴⁹.

O desafio é pensar a distinção entre as pessoas e, ao mesmo tempo, a indistinção na Trindade divina ou, filosoficamente falando, pensar em um princípio simples que em si mesmo é relação. Já tivemos oportunidade de ver como na Trindade a distinção não pode ser pensada a partir da alteridade, pois a Trindade transcende a alteridade. Segundo Nicolau, ao mesmo tempo em que se afirma que o Pai não é outro em relação ao Filho, pois são o mesmo tendo em vista a identidade de essência e de natureza, também se deve afirmar que o Pai não é o Filho, tendo em vista a distinção entre as pessoas. Porém, a causa da diferença não é o não-ser, pois a Trindade é anterior ao não-ser. A diferença será pensada tomando como enigma a relação entre o poder, o ser e o nexo de ambos. Ou seja, a distinção na Trindade não se funda na diferença entre ser e não-ser. A distinção entre Pai e Filho será pensada tomando como enigma a ideia de que o ser pressupõe o poder, pois nada é sem que possa ser. Por outro lado, o poder não pressupõe

nada, pois, segundo Nicolau de Cusa, o poder é a eternidade. Assim, a partir do enigma da relação entre o poder, o ser e o nexo de ambos, o Cardeal conclui que se pode ver Deus que não pressupõe o princípio de si mesmo, que se pode ver Deus que pressupõe um princípio de si mesmo e Deus que procede de ambos. Porém, não se veem três deuses, mas a unidade da deidade na Trindade. Assim, se vê uma distinção na deidade que é indistinta. Contudo, o princípio da douta ignorância alerta que se deve acreditar que o visto no enigma é, contudo, mais verdadeiro e perfeito na própria deidade. Assim, mesmo que o alcançado no enigma não seja tão sutil quanto a visão que os santos tiveram, é suficiente reconhecer que, se a perfeição do princípio exige que o princípio seja uno, também exige que seja trino.⁵⁵⁰ A unidade só seria perfeita se tivesse em si tudo o que é necessário a um princípio perfeitíssimo e o termo “trindade” busca expressar tudo aquilo que é necessário ao princípio perfeito. Por outro lado, também a Trindade não seria perfeita se não fosse una, tendo em vista que se deve reconhecer, como o faz Nicolau pela boca de Bernardo, que a unidade é o princípio de toda multiplicidade⁵⁵¹. Por último, Nicolau insiste em reafirmar que a unidade e a trindade que se afirmam de Deus não são nem a unidade nem a trindade matemática. Ser “vida” ou possuir em si mesmo a própria “vida” é o que distingue a unidade e a trindade que predicamos de Deus daquelas da matemática. A unidade é “verdadeira e viva” e complica em si todas as coisas e a trindade é uma correlação vital. O fruto da vida trinitária é a eterna alegria e suprema perfeição e, assim, enquanto vida perfeita e eterna, pertence à vida ser unitrina de modo que o poder viver seja onipotente, gere a partir de si a sua própria vida e do poder viver onipotente e da vida procedam o espírito de amor e a alegria sempiterna⁵⁵².

O que se vê, portanto, a partir das criaturas é que o princípio fundante é atualidade absoluta, potência absoluta e nexos absolutos. Porém, por serem eternos, ato, potência e nexos são a

única eternidade. O que vemos é a determinação especulativa da trindade do princípio fundante a partir das coisas temporais e finitas. Somente depois é que as determinações alcançadas serão pensadas com relação a Deus. Assim, considerando que a eternidade é o Deus glorioso, pode-se afirmar que Ele é o princípio simples do mundo, é anterior à atualidade que se distingue da potência e anterior à possibilidade que se distingue do ato. Daí que, como a potência e o ato coincidem no princípio, é preciso concluir que somente Deus é o que pode ser e que o mesmo não acontece nas criaturas, pois, nessas, potência e ato, distinguem-se⁵⁵³. Isso significa que as criaturas, por exemplo, o sol, embora sejam o que são em ato, não são tudo o que podem ser já que poderiam ser de outro modo de como são em ato⁵⁵⁴. Nas palavras de Bernardo, isso aconteceria tendo em vista que a potência criadora de Deus não se esgota na sua criação⁵⁵⁵.

O alcançado, portanto, a partir dessas considerações é que somente o princípio fundante ou Deus é o que pode ser e, por ser absoluto e eterno, n'Ele a possibilidade coincide com a atualidade. A ideia de que somente Deus é o que pode ser já aparecia no contexto do *De docta ignorantia*. No primeiro livro Nicolau afirma que o máximo, sendo tudo aquilo que pode ser, coincide com o mínimo⁵⁵⁶. No segundo livro, ao buscar explicar a diferença entre o universo e Deus, Nicolau argumenta que enquanto a Deus convém ser “infinito negativamente”, pois “só ele é aquilo que pode ser com toda a potência”, ao universo corresponde ser “infinito privativamente”. O universo poderia ser maior tendo em vista a potência divina que não tem limites, mas não tendo em vista “a possibilidade ou a matéria” que “não se estende para além de si própria” ou “que não é extensível até ao infinito em ato”.⁵⁵⁷

A aproximação do *De possest* com o *De docta ignorantia* também se dá a partir da ideia da *coincidentia oppositorum* que é pensada, tanto no *De docta ignorantia* quanto no *De possest*, por meio da relação dialética da *complicatio/explicatio*. Sendo

Deus a potência absoluta, o ato absoluto e o nexo de ambos é em ato todo ser possível e é complicadamente todas as coisas. Assim, tudo aquilo que é ou pode ser estaria complicado no princípio, ou seja, no princípio simples do mundo. Por sua vez, tudo aquilo que foi ou será criado é uma explicação daquele mesmo princípio simples no qual se encontram complicadamente⁵⁵⁸. O contexto coincidencial e a relação com o *De docta ignorantia* fica a ainda mais claro com a conclusão alcançada por Bernardo e reconhecida por Nicolau. Se em Deus todas as coisas estão complicadas e, portanto, pode-se adequadamente afirmar que Deus é grande tendo, contudo, o cuidado de se afirmar que Ele é a própria grandeza, por ser tudo aquilo que é, e não uma grandeza que pode ser maior ou uma grandeza que pode ser menor, então se pode concluir, como o faz Bernardo, que Deus é, ao mesmo tempo, a máxima e a mínima grandeza⁵⁵⁹.

Poderíamos dizer que os elementos centrais da compreensão cusana do princípio pensado a partir da ideia de que o princípio simples é o que pode ser e, portanto, nele coincide a potência absoluta e o ato absoluto já foram abordados. Ou seja, a sua anterioridade em relação a todas as coisas, nas quais potência e ato não coincidem, a coincidência no princípio de ato e potência e sua trindade pensada a partir do nexo entre a potência absoluta e o ato absoluto já estão postas. Porém, ainda não apareceu o termo que busca nomear o princípio assim entendido e que, ao mesmo tempo, conduz a uma compreensão mais simples desse mesmo princípio. Da mesma forma, ainda não se discutiu sobre a questão da inominabilidade do princípio fundante.

O problema da inominabilidade começa a ser introduzido no momento em que a ideia de grandeza é atribuída a Deus. Como vimos anteriormente, em Deus coincide a máxima e a mínima grandeza e, portanto, pode-se dizer que Deus é grande, mas com a ressalva de que Ele é a própria grandeza enquanto é tudo o que pode ser. Daí Bernardo poder concluir que, tendo em vista a infinita diferença entre Deus e as coisas criadas, não

se pode predicar adequadamente de Deus o que se predica da grandeza ou de qualquer outra coisa criada. Essa impossibilidade, reconhecida também pelo apóstolo Paulo, funda-se no princípio, já afirmado desde os tempos do *De docta ignorantia*, de que não existe proporção entre o infinito e o finito, entre o invisível e o visível ou entre o temporal e o eterno⁵⁶⁰. Porém, por sua vez, João está disposto a conceder que termos como beleza, bem, vida e movimento poderiam ser adequadamente predica-dos de Deus segundo a regra explicada, mas acredita que não se poderia afirmar adequadamente que Deus é sol, céu, homem ou outra coisa parecida⁵⁶¹. A resposta de Nicolau corresponderá a reafirmar a regra geral para os nomes que se predicam das coisas criadas. Daí que se pode dizer que Deus é sol, céu ou outra coisa parecida desde que se entenda corretamente que, neste caso, não se trata de um sol ou de um céu sensível, mas de um sol que é em ato tudo o que pode ser e, assim, poderíamos nomear a Deus com qualquer nome desde que transferíssemos intelectualmente o termo ao poder ser. Nesse sentido, Nicolau sublinha que não se deve parar nas palavras e, poderíamos, concluir: não se deve fixar-se nas palavras, mas olhar para a força ou o significado que os termos guardam e escondem⁵⁶².

O momento que antecede o aparecimento do termo “possest” dentro do “triálogo” se conclui com as seguintes afirmações de João que consegue, segundo as palavras do próprio Cusano, captar a raiz do que foi exposto⁵⁶³: Deus é tudo, de modo que não pode ser outro; Deus está em todas as partes, de modo que não pode estar em um lugar outro; é a medida mais adequada de todas as coisas, de modo que não pode ser mais igual. Sendo assim, João, então, conclui que se pode ver por essa via que Deus está livre de toda oposição, que as coisas que parecem ser opostas nele são idênticas e que a negação não se opõe à afirmação⁵⁶⁴.

A contemplação de tudo isso, segundo Nicolau de Cusa, porém, que não é explicável em muitos discursos, estaria

complicada em uma brevíssima palavra. O que o Cardeal está buscando é um termo que possa significar, de modo simples, a expressão complexa “*posse est*”, ou seja, que possa significar que o próprio poder é⁵⁶⁵. Como já vimos, no *De possesset*, a concepção do princípio fundante que se alcança por meio da consideração das coisas criadas está marcada pela reflexão sobre o ato e a potência. Assim, quando essa relação é pensada no princípio, já não pode mais haver diferença e o nome simples que pretende nomear o princípio simples deve levar em conta essa relação. Que o próprio poder seja significa que o poder é em ato, ou seja, poder ser é poder ser em ato. Dessa forma, o nome que se busca para nomear o princípio deve também indicar essa coincidência e o nexa entre o poder ser e o ser em ato. O *posseset*, nexa de *posse* e *est*, de potência e atualidade, seria o nome suficientemente apropriado para Deus segundo o conceito que temos d’Ele. Para que esse seja um nome adequado, deve complicar todas as coisas, complicar todos os nomes, ser um nome igual a todos os nomes e ao mesmo tempo distinto de todos os nomes⁵⁶⁶.

235

O *posseset*, nome divino, possui as mesmas características que outros nomes divinos⁵⁶⁷. Assim, o *posseset* deve conduzir aquele que especula por cima dos sentidos, da razão e do intelecto à visão do princípio. No *De possesset*, o nome divino conduz aquele que busca a verdade à visão mística na qual, terminada a ascensão das forças cognitivas, começa a revelação do Deus desconhecido. A ascensão para além das coisas, para além das nossas capacidades cognitivas e de nós mesmos nos revela que não existe mais nenhum modo de aproximação a esse Deus que permanece invisível. Aqui existe uma tênue, mas clara separação entre o que alcançamos com as nossas próprias forças e o que desejamos que de fato ocorra. Terminado todo o caminho aproximativo, o que nos resta é esperar que o Deus desconhecido e invisível se revele e apareça destruindo as trevas que o escondem, de tal modo que possamos ver o invisível no modo como pode se manifestar⁵⁶⁸.

Porém, não é simples e fácil ver aquilo que o *possest* pretende fazer ver. Talvez, por isso, no *De apice theoriae*, Nicolau de Cusa tenha apontado o *posse ipsum* como um nome mais fácil e mais claro. Assim, depois do Cardeal expor o que pretendia indicar com o nome divino *possest*, os dois interlocutores apresentam aquelas que seriam as principais dificuldades quando se pretende pensar o princípio simples: em que sentido todas as coisas estão complicadas no *possest*;⁵⁶⁹ em que sentido aquele que busca compreender o princípio deve se elevar acima de si mesmo e de suas forças cognoscitivas⁵⁷⁰ e, por último, o desejo expresso por Bernardo de que, por meio de um simbolismo ou de um exemplo, Nicolau os possa guiar a compreender em que sentido o eterno é todas as coisas ao mesmo tempo e está em um agora presente revela a dificuldade de se intuir aquilo que o *possest* quer mostrar⁵⁷¹.

Para conduzir os seus interlocutores a compreenderem como o ser eterno pode ser todas as coisas ao mesmo tempo, Nicolau utiliza o exemplo do jogo de pião que considera adequado tendo em vista ser um jogo também praticado por seus interlocutores⁵⁷². Entretanto, existe um problema que nos toca mais de perto e ao qual Nicolau de Cusa dedica, para poder explicitá-lo, o enigma da linha. Referimo-nos à questão da inominabilidade do princípio. Já acenamos anteriormente para o fato de que o *De possest* sugere que qualquer nome tomado a partir das criaturas poderia convir ao princípio, contanto que o termo fosse transferido ao *possest*. Da mesma forma, o enigma da linha mostra que, ao se aplicar o *possest* a qualquer coisa que possua nome, poderemos alcançar, enigmaticamente, o inominável.

Assim, aplicando o *possest* à linha, pode-se ver que o *possest* linear é em ato tudo o que a linha pode ser e é tudo aquilo que a linha pode vir a ser. Conclui-se, portanto, que a linha é ao mesmo tempo máxima e mínima. Por um lado, enquanto o *possest* linear é o que pode ser, não é maior e, por isso, é linha máxima. Nem é menor, e, portanto, é linha mínima. Por outro lado,

enquanto o *possest* linear é o que a linha pode vir a ser, então é o termo de todas as superfícies: do triângulo, do quadrângulo, de todos os polígonos, de todos os círculos e de todas as figuras figuradas a partir da linha reta ou curva. Além disso, pode-se ver também que a linha é modelo adequado e verdadeiro de todas as figuras e é a igualdade que contém em si todas as figuras e que figura todas as coisas. O *possest* linear é, portanto, uma única figura para tudo o que é figurado linearmente e é a única razão e causa das diferentes figuras⁵⁷³.

O *possest* possui, portanto, uma virtualidade e uma força que, se aplicado a qualquer coisa que possui nome, transforma essa mesma coisa em um enigma adequado que conduz o que especula ao que é inominável. Assim, ao aplicar-se o *possest* à linha, se alcançou a linha indivisível que existe acima dos opostos e que é todas as coisas e nenhuma de todas as coisas que são lineares. O que se alcança, portanto, quando se aplica o *possest* à linha, como a qualquer outra coisa que possui nome, é que já não é linha o que chamamos de linha, mas algo que está acima de todas as coisas que possuem lineabilidade. Assim, a linha, o sol, o céu ou qualquer coisa que possui nome, por meio do *possest*, conduz o que especula ao sem nome. Porém, o próprio *possest*, considerado em si mesmo e sem nenhuma aplicação a algo que possua nome, também conduz enigmaticamente ao onipotente. No onipotente, vemos que todas as coisas que podem ser e podem vir a ser estão acima de qualquer nome com o qual podemos nomear o que pode ser e estão acima do ser e do não ser. Como o não ser, elas podem ser pela força do onipotente, são em ato, pois o poder absoluto é em ato no onipotente. Assim, tudo aquilo que pode ser, passando do não ser ao ser, está ali onde o poder é ser, ou seja, no *possest*.⁵⁷⁴

O enigma do *possest*, portanto, conduz enigmaticamente o que especula a ver, acima do ser e do não-ser, de modo inefável, que todas as coisas provêm do não-ser ao ser por meio do ser em ato que é todas as coisas. Porém, quando atingimos essa

visão, aí não encontramos nome, verdadeira e distintamente, nominável por nós. Isso porque ao princípio simples que se deixa ver enigmaticamente no *possest* não convém nem o nome de unidade ou singularidade, nem o nome de pluralidade ou multiplicidade, nem qualquer outro nome nomeável ou inteligível para nós, pois ali o ser e o não-ser não se contradizem, da mesma forma que também não se contradizem qualquer dos opostos que afirmem ou neguem uma distinção. Seu nome é o nome de todos os nomes; não é mais um nome singular para coisas singulares que um nome universal ao mesmo tempo para tudo e para nada⁵⁷⁵.

Recordemos algumas conclusões que Bernardo e João vão apresentando. Em primeiro lugar, segundo Bernardo, Nicolau pretende com o *possest* alcançar, segundo o conceito humano, um significado simples que conduz aquele que busca, por meio de um enigma, a uma asserção positiva de Deus. Esse significado simples se alcança a partir do momento em que se concebe o poder absoluto como aquele que complica todo o poder acima da ação e da paixão, do poder fazer e do poder ser feito e se entende o próprio poder como ser em ato. Além disso, o poder que é em ato é o poder de todo poder e, portanto, absoluto. Assim, segundo Bernardo, o Cardeal pretenderia mostrar que onde todo poder é em ato, ali se chegaria ao primeiro princípio onipotente⁵⁷⁶. Em segundo lugar, partindo do fato de que somente o princípio, enquanto é o próprio *possest*, não pode não ser o que é, João conclui que o princípio é necessidade absoluta⁵⁷⁷. Em terceiro lugar, João e Nicolau distinguem “matéria” e “possibilidade não criada” que, no *possest*, seria o próprio *possest*. Em quarto lugar, João e Nicolau destacam que o intelecto humano que não é o próprio *possest*⁵⁷⁸ não pode entendê-lo, mesmo que o possa vislumbrar de longe⁵⁷⁹. Em quinto lugar, João conclui que todas as coisas devem ser negadas do *possest*, pois nada do que pode ter um nome é o *possest*, tendo em vista que todo o nominável pode ser o que não é⁵⁸⁰. Por último, gostaríamos

de chamar a atenção para um questionamento de João e a resposta cusana: como pode ser visto aquele que permanece sempre invisível? O Deus invisível não pode ser visto naturalmente por nenhum modo de ascensão, nem mesmo o mais alto, exceto através de um enigma, no qual se alcança muito mais uma possibilidade de ver que uma visão, e o que busca chega a uma sombria escuridão. Assim, Nicolau considera que somente poderia ser visto se a possibilidade de ser visto fosse atualizada por aquele que é a atualidade de toda potência por meio de uma manifestação de si mesmo. Tal automanifestação ocorreria em Cristo que é o único revelador e que em si mesmo revela o Pai⁵⁸¹.

É hora de se fazer um resumo daquilo que foi apresentado e de mostrar o quanto se logrou da caminhada percorrida. João e Bernardo o farão tanto retomando a discussão sobre o *possest* como também apresentando os seus próprios enigmas. Para João, o *possest* “é a forma mais verdadeira e mais adequada de todas as coisas formáveis”, pois tudo aquilo que é somente é enquanto pode ser. Olhando para tudo aquilo que é, portanto, pode-se ver o poder, o ser e o nexo de ambos. O princípio trino, que se vê em tudo aquilo que é, é necessário não somente para que todas as coisas existam, mas também para que as coisas sejam do melhor modo que possam ser. Se pudéssemos ver as coisas ali onde elas são tão perfeitas a ponto de não poderem ser mais perfeitas ainda, então veríamos o princípio unitrino de todas as coisas, ou seja, o *possest* que é tudo aquilo que pode ser⁵⁸². Por sua vez, Bernardo busca interpretar o nexo a partir do enigma do movimento. Assim, do poder e do ato procede o movimento que, enquanto pode ser concebido e nomeado, não é o movimento que é tudo o que pode ser, pois se poderia dar um movimento mais rápido ou um movimento mais lento. Porém, no movimento que é tudo o que pode ser deve coincidir o poder e o ato de modo que esse movimento é em ato o que pode ser. Contudo, tal movimento não pode ser nem concebido nem nominado. Somente abandonando o movimento que pode

ser concebido e nominado, assegura Bernardo, é que a mente poderá se converter e, assim, contemplar o movimento que não pode ser concebido. O caminho a ser percorrido para essa visão, deixado já o que pode ser nominado, conceituado e conhecido do movimento, não passa mais pelo nome, pelo conceito e pela ciência, mas pela ignorância de tudo aquilo que se conhece do movimento. A mente, portanto, ao ascender ao não-ser do movimento, se aproxima mais do procurado, pois aqui se oferece o que está por cima do ser e do não-ser do movimento⁵⁸³. O que se mostra é ignorado, pois está acima de todo nome. Aqui a ignorância é ciência: onde o não-ser é necessidade de ser e o nome de todas as coisas nomináveis é inefável.⁵⁸⁴ O caminho que se deve percorrer, por isso, para ver o princípio invisível e escondido passa pela consideração das coisas principiadas. Porém, mesmo quando vemos necessariamente que no princípio unitrino perfeitíssimo o próprio poder é o ser e o nexa de poder e ser e que o nexa perfeito seja o poder e o ser, não compreendemos como isso acontece⁵⁸⁵.

240

João reconhece que são muitos os enigmas que nos podem conduzir ao Deus desconhecido. No entanto, por considerar que nas coisas mínimas o princípio reluz de modo máximo, toma como enigma a palavra IN⁵⁸⁶. Demarca-se já inicialmente o caráter trinitário de IN que “se compõe de três linhas iguais” e que I e N “estão ligadas por um espírito de conexão”. Portanto, em IN teríamos o I, depois o N e o nexa de ambas. Além disso, João também considera que todas as letras seriam principiadas no I que, enquanto princípio simples, é o princípio de todas as letras. A relação entre a letra N e a letra simples I se fundaria no fato de que N procede de I e, portanto, é a explicação de I. Assim, o nexa de ambas parece ser muito natural e transparece até mesmo no som, pois segundo João se a letra I é acrescentada a N não se obteria outro som, pois a força do N já estava no I. Além disso, o I seria o princípio e a N seria a sua primeira manifestação.⁵⁸⁷

Apresentado o enigma é hora de provar a sua força. Aplicado às coisas que possuem nome deve-se dizer que todas as coisas que podem ser nomeadas não possuem nada que não seja o IN e, assim, se IN não existisse elas não possuiriam nada e seriam vazias. Assim, em todas as coisas nomeadas pode-se contemplar o IN: na substância o IN substanciado, no céu o IN celestial e assim por diante. Por isso, afirma João, o IN está terminado no termo, é finito no fim e em outro é outro. Por outro lado, quando se busca ver o IN antes de tudo aquilo que possui nome, então se ver que o IN não é terminado, nem é finito nem uma coisa de entre todas as coisas que podem ser nominadas. Assim, qualquer coisa que é considerada no IN entrou na inefabilidade. Por exemplo, o termo e o fim considerados no IN já não são mais termo e fim, mas mudaram o nome no seu oposto: o termo é in-termo ou não-termo. Porém, não se deve buscar ver aqui a oposição entre termo e não-termo ou entre finito e in-finito como uma oposição entre a afirmação e a negação, pois o IN é mais que limite ou termo, ou seja, no IN o limite não deixa de ser limite, o fim não deixa de ser fim nem o termo deixa de ser termo, mas tudo aquilo que é no IN é de modo mais elevado e, por isso, já não se chama com qualquer nome, pois não é terminado por nenhum termo nem definido com qualquer palavra. Portanto, o IN complica em si mesmo a afirmação e a negação, como se I fosse o sim e o N fosse o não⁵⁸⁸.

Por sua vez, Bernardo pretende apresentar um enigma que se encontra no próprio *possest* e que indicaria a unidade trina do princípio e mostraria tanto o poder, quanto o ser e o nexo de ambos. No nome *possest*, Bernardo dirige a atenção para a simples vogal E e a considera unitrina, pois a vogal E é “a vogal do podEr, do sEr e do nExo de ambos”. Para que a vogal simples E seja um enigma adequado da unitrinidade do princípio, ela deve fazer ver a distinção indistinta que configura a mesma unitrinidade fundante. Assim, Bernardo considera que, enquanto E é a vogal do podEr, ela não se refere nem ao ser

nem ao nexo; enquanto é a vogal do sEr, não se refere nem ao poder nem ao nexo, e, enquanto é a vogal do nExo, não se refere nem ao poder nem ao ser. Porém, deve-se considerar que essas relações que a consideração da vogal E mostra não se confundem nela mesma e que cada uma é por si mesma perfeita e verdadeira. Portanto, na relação vista por meio da vogal simples E, não se vê três vogais ou três vocalidades diferentes, mas uma simplicíssima e indivível vocalidade. O enigma da simples vogal E, que é imprescindível para que o *possest* possa ser uma expressão significativa, mostra o modo como Deus, princípio unitrino, está no mundo: o mundo que não é por si mesmo tem tudo o que pode ser, o que é e o nexo de ambos do princípio unitrino⁵⁸⁹.

Um texto que em si mesmo mostra toda a força da *scientia aenigmatica* não poderia se concluir também sem uma avaliação do próprio uso do enigma⁵⁹⁰. Nicolau reconhece o enigma IN, apresentado por João, como um enigma fecundo enquanto conduz no espírito e enquanto é um enigma do espírito que a tudo perscruta. Porém, apesar da sutileza do enigma, não se deve esquecer que aquele que busca ver a Deus por meio do enigma do IN é sufocado pela glória divina. Assim, o IN ou qualquer nome que se observa e se compreende não é a luz que ilumina a manifestação da incompreensibilidade da própria deidade absoluta em si mesma. Para Nicolau de Cusa, o que qualquer nome que se atribui à infinitude divina pretende mostrar é a sua incompreensibilidade *per supereminentiam*.⁵⁹¹ Por outro lado, o enigma da simples vogal E apresentado por Bernardo é, segundo Nicolau, um enigma apto para o propósito das discussões que vêm sendo apresentadas. Porém, o Cardeal também reconhece que não existe nenhum fim para os enigmas, pois, como o enigma propõe mostrar a visão do infinito e absoluto princípio, sempre poderá existir um enigma mais aproximado. Nenhum enigma é o que pode ser⁵⁹², nenhuma palavra humana diz tudo o que pode ser dito do inefável e nenhum nome nomeia o inominável. Assim, qualquer parte do percurso percorrido ou

qualquer parte do caminho trilhado em diereção ao infinito permanecerá sempre muito aquém daquele que em si mesmo é o que pode ser⁵⁹³.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O caminho percorrido na “metafísica do inominável” indicou-nos que era a ideia de *nexus* e a concepção trinitária, relacional e dinâmica do princípio que fundavam a possibilidade de compreendermos e de nomearmos o princípio inominável. Contudo, isso não significava negar a transcendência e a distância do princípio com relação aos nossos modos de conhecer e de dizer. Pelo contrário, a distância permanecia e era mantida pela ideia de que a riqueza e a plenitude do princípio se mantinham sempre além daquilo que podíamos saber e daquilo podíamos dizer. Assim, aquele que em si mesmo funda toda possibilidade de conhecer e de dizer é, por isso mesmo, incompreensível e inominável para qualquer modo de dizer e de conhecer.

Por isso, recordávamos a partir do *De coniecturis* e, principalmente a partir da metáfora do “muro do paraíso” no *De visione dei*, que não podíamos identificar o alcançado pelo intelecto com Deus em sua natureza simples. No entanto, a partir dos capítulos XVII e XVIII do *De visione dei*, também indicávamos que não se negava que a natureza racional pudesse conhecer e, portanto, se unir a Deus, pois nesses capítulos Nicolau afirmava que o amável e o inteligível da natureza divina eram o objeto da vontade e do intelecto da natureza humana. Nicolau determinava com a ideia de “filiação” o nexo alcançado entre a natureza humana e o amável e inteligível da natureza divina e também mostrava que a filiação só podia ser alcançada pela mediação do único mediador entre Deus e a natureza humana, ou seja, o Deus filho “que é o inteligível e o mediador”. Daí Nicolau afirmar que “passa no nexo” captar a Deus como *deum receptibilem*.

O Deus amável, inteligível e nomeável eram para Nicolau a Palavra que se encarnava e também o *logos* ou razão de todas as coisas na unidade eterna que se explicava e se mostrava na criação. Assim, terminávamos por deduzir que o *nexus* era o que permitia que, por meio do Cristo, Palavra encarnada, e por meio da criação, que era concebida como a manifestação, a aparição ou a revelação dessa mesma Palavra, se pudesse “recuperar” o Deus que se esconde nessa exteriorização. A nosso ver, portanto, o *nexus* abria a possibilidade para que o homem pudesse começar a ver em que sentido a trindade na unidade não implicava alteridade numérica, pois a união eterna e infinita entre a unidade eterna e a igualdade eterna fazia com que os três fossem uma única coisa. O *nexus* também indicava a possibilidade da natureza humana amar, entender, nomear e se unir à sabedoria eterna, pois essa era entendida como a conexão essencial do amor amante e do amor amável, do inteligente e do inteligível e, no *De principio*, como o nexo do princípio inominável e do princípio nominável e do princípio sem princípio e do princípio principiado. Assim, o *nexus* nos indicava e nos conduzia à ideia de que podíamos captar e dizer o sentido divino “recuperável” no mundo, no homem e também em nossas palavras.

Entretanto, acreditávamos que essas ideias principais da “metafísica do inominável” não encontrariam o seu pleno sentido se previamente não estabelecêssemos o espaço interpretativo a partir do qual precisaríamos considerá-las. Por isso, nos dois primeiros capítulos de nosso trabalho, estabelecemos, em primeiro lugar, o contexto geral de questionamento no qual determinamos a relação de Nicolau de Cusa com o seu tempo e com a tradição filosófico-teológica da qual era herdeiro; em segundo lugar, questionamos se o *nexus* pensado como a conexão eterna entre “o que é significado pelo nome e o nome que significa”, que *in divinis* é um e o mesmo, não deveria ser levado em consideração como fundamento da “metafísica do

inominável”. Por último, também determinamos, a partir da relação entre a fé e o intelecto, pensada por meio da relação dialética entre a *complicatio* e a *explicatio*, que filosofia e teologia conformavam dialeticamente a especulação cusana.

Nos dois últimos capítulos, buscamos aprofundar, primeiramente, a ideia de que, para Nicolau de Cusa, o princípio primeiro devia ser pensado como unitrino e que esse mesmo princípio se mostrava trino no mundo e no homem. Depois, consideramos que os nomes divinos, enquanto enigmas do princípio, também mostravam como o mundo e como o homem aquele mesmo princípio trino. Assim, inicialmente no terceiro capítulo, mostramos que, para corresponder à ideia de um princípio trino, a especulação cusana se nutriu do trinômio *unitas-aequalitas-conexio* que Nicolau recebeu do neoplatonismo cristão da Escola de Chartres. Em segundo lugar, para tentar interpretar a concepção cusana de *nexus*, partimos do *De venatione sapientiae* (1462). Retomar a discussão sobre o *nexus* a partir desse texto se mostrou importante, tendo em vista que o próprio Nicolau retomava a ideia de *nexus* ou *conexio* e a considerava como um campo de caça ao lado de outros campos como, por exemplo, a douda ignorância, o *possest*, o *non-aliud*. Além disso, antes de tratar da *conexio*, o Cardeal trata nos campos sexto e sétimo da *unitas* e da *aequalitas*, mostrando, assim, que considerava o trinômio chartriano imprescindível dentro da sua especulação anterior e como campo em que se podia caçar a sabedoria eterna. Por último, recordávamos ainda que Nicolau reconhecia que poucos filósofos conheceram o princípio da conexão e afirmava ter dito e escrito muitas coisas sobre o *nexus* e inclusive em vários sermões.

Tomamos em nossa pesquisa essas indicações do *De venatione sapientiae*, especialmente, dos capítulos sobre o *conexio* como um “repetir resumindo” o anteriormente conjecturado sobre o *nexus* e, naturalmente, sobre a Trindade. Por isso, em terceiro lugar, mostramos no terceiro capítulo que, para a

especulação cusana, o Máximo era necessariamente trino. Partimos do primeiro livro do *De docta ignorantia* e, assim, acentuamos que, para Nicolau de Cusa, o Máximo, enquanto escapava à proporção que só era possível entre as coisas que admitiam “um excedente e um excedido”, era infinito, coincidia com o mínimo e era ao mesmo tempo incompreensível e inominável. Além disso, a coincidência dos opostos, a afirmação do Máximo como unidade infinita e necessidade absoluta, indicava a sua transcendência com relação a tudo aquilo que se encontrava no âmbito da oposição, ou seja, àquilo que era principiado e finito. Havendo, pois, mostrado em que sentido o Máximo era uno e necessário, era também imprescindível mostrar que ainda no primeiro livro do *De docta ignorantia*, Nicolau pensava a unidade como trina e una, a partir do conceito de eternidade, por meio do trinômio chartriano *unitas-aequalitas-conexio*.

Por fim, retomamos a ideia, já afirmada com base no *De venatione sapientiae*, de que todo existente imita a Trindade enquanto dela recebe tudo quanto possui. Assim, em quarto lugar, discutimos a partir do segundo livro do *De docta ignorantia* a ideia cusana de universo. Nesse contexto, apontávamos que o universo, enquanto, máximo contraído, imitava o quanto podia o absoluto, pois recebia do Máximo absoluto tudo aquilo que era. Esse princípio geral levou Nicolau de Cusa a concluir que o afirmado no primeiro livro do *De docta ignorantia* e que convinha de modo absoluto ao Máximo, conviria também ao máximo contraído, mas contraidamente. Assim, a unidade e a trindade que se afirmavam absolutamente do Máximo absoluto deveria também convir ao universo, mas de modo contraído.

Em quinto lugar, a partir de uma introdução de Claudia D'Amico ao *Idiota. De mente*, terminamos por considerar a trindade da mente humana a partir do seu modo de operar. Assim, recordávamos inicialmente que a relação entre o operar da *mens* e o do princípio unitrino já aparecia, por exemplo, no *De coniecturis* como tentativa de mostrar em que sentido

a mente era princípio das conjecturas. Além disso, também lembrávamos que o *Idiota. De sapientia I* antecipava, em relação ao *Idiota. De mente*, a ideia da mente como *viva imago dei* e que, ao identificar a sabedoria com o Verbo, retomava a especulação trinitária a partir dos termos *unitas-aequalitas-conexio*.

Como indicávamos, o *nexus* permitia que o homem pudesse captar e dizer o sentido divino “recuperável” no mundo, no homem e também em nossas palavras. Após indicar como o máximo contraído e a *mens* imitavam a trindade do princípio, passamos a considerar, então, no quarto e último capítulo, a ideia de que os nomes divinos, enquanto enigmas, também manifestavam o princípio unitrino. Começamos por indicar que o *De docta ignorantia* apresentava as perspectivas a partir das quais podíamos pensar a “metafísica do inominável”, pois o princípio da douta ignorância impunha que podíamos compreender de modo incompreensível e nomear de modo inominável o princípio primeiro e absoluto. Por outro lado, também recordávamos que Nicolau oferecia algumas indicações mais precisas ao afirmar que, para se alcançar o sentido do que dizia, era necessário elevar “o intelecto para lá da força das palavras” e utilizar os exemplos como “guias, de modo transcendente, abandonando as coisas sensíveis”, para que se pudesse elevar “facilmente ao simples plano intelectual”. Também, segundo o Cardeal, abandonada a via da razão, restava ao intelecto ver “incompreensivelmente” que o Máximo absoluto coincidiria com o mínimo. Porém, também advertia que os termos “máximo e mínimo” não deveriam ser tomados na sua acepção usual, mas como “termos transcendentais, com um significado absoluto”. Por último, ao começar introduzir a *manuductio* matemática, Nicolau apontava para a “investigação simbólica” das coisas invisíveis, pois “todos os nossos doutores” concordavam que “as coisas visíveis” eram “imagens do invisível”. A partir daí, o Cardeal podia concluir que o criador de todas as coisas podia ser visto como que “num espelho e por

enigmas”. Destacávamos, por isso, que a investigação simbólica considerava que o mundo, o homem e também os nomes manifestavam, enquanto enigmas, o princípio unitrino de todas as coisas e que só podíamos dirigir o olhar para o que Nicolau queria mostrar, se transcendêssemos o significado das palavras e se tomássemos os exemplos naquilo que de fato são: guias para o que transcende o nosso modo de conhecer e de dizer.

A ideia de que poderíamos ascender ao conhecimento das coisas divinas, eternas e invisíveis por meio das coisas visíveis, enquanto imagens verdadeiras do invisível, já aparecia no *De docta ignorantia*, como vimos acima, mas também era um tema recorrente na grande maioria das obras de Nicolau de Cusa. Considerávamos essa busca por meio das coisas visíveis, cujo conhecimento alcançado era um conhecimento *per speculum in aenigmate*, como uma investigação simbólica ou enigmática. Depois do *De docta ignorantia*, essa temática será repetida em outras obras. Somente no *De beryllo*, porém, texto de 1458, é que Nicolau iria abordar de maneira mais sistemática o que chama de *aenigmatica scientia*. A intenção de Nicolau de Cusa nesse texto era a de expor ao leitor a compreensão do seu pensamento, cujo princípio fundamental é a *coincidentia oppositorum*, por meio de um berilo intelectual.

A *aenigmatica scientia* corresponderia a medir a verdade por meio de uma imagem, de tal forma que o homem poderia medir o próprio intelecto por meio da potência das suas obras e da mesma forma também mediria o intelecto divino. Porém, a partir de uma visão mais penetrante, o homem via que o enigma era enigma da verdade e sabia que a verdade não era afigurada em nenhum enigma. O fundamento da *aenigmatica scientia* era a concepção intelectual e expressionista do princípio primeiro. Para Nicolau, uno era o princípio primeiro e, segundo Anaxágoras, chamava-se intelecto e todas as coisas dele procediam para manifestá-lo. Consequentemente, tendo em vista que o intelecto criador se colocava a si mesmo como

fim das suas próprias obras para manifestar a sua glória, esse criava as substâncias cognoscitivas com a capacidade de verem a sua verdade e também a essas se oferecia visível no modo com o qual essas seriam capazes de compreendê-lo.

Depois do *De beryllo*, recordamos que o problema da inominabilidade e também da trindade do princípio divino foi retomado e apreciado por Nicolau de Cusa tanto no *De aequalitate* quanto no *De princípio*. Contudo, antes de pensarmos em que sentido o *possest* era o nome divino que em si mesmo indicava tanto o *nexus* quanto a trindade daquele mesmo princípio, pareceu-nos significativo mostrar como também no *De li non aliud* a ideia de trindade e de enigma transparecia na concepção cusana do princípio como Não-outro. Assim, recordamos que o Não-outro como definição que define a si mesma e a todas as coisas também dirigia a especulação para a compreensão do princípio como trindade. A trindade do princípio primeiro significado por Não-outro se mostrava quando intensamente fixávamos a atenção no fato de que o Não-outro define a si mesmo. O definir-se a si mesmo implicava um movimento pelo qual o Não-outro sai de si mesmo e retorna a si mesmo, mas sem nenhuma exteriorização e sem necessidade de nada outro para se definir.

O caminho percorrido nos conduziu à compreensão do princípio como unitrino e nos indicou que sobre o fundamento da trindade poderíamos ver o princípio que se conhece a si mesmo por meio do seu Verbo e que, por meio desse mesmo Verbo, se exterioriza na criação. Contudo, o movimento do princípio sem princípio para o princípio a partir do princípio foi determinado como o *nexus* entre ambos. Esse mesmo *nexus* possibilitava que o amante pudesse ser amado no amável, que o inteligente pudesse ser entendido no inteligível e que o princípio inominável pudesse ser nomeado no princípio nominável, pois sugeríamos com Nicolau, que o objeto da vontade era o amor amável e do intelecto era o inteligível e o nominável.

Assim, como todo o principiado ou causado tem tudo o que é do princípio e da sua causa, de algum modo imita, portanto, o quanto pode o seu princípio simples. Vimos que o universo, enquanto máximo contraído, imitava contraidamente a unidade e a trindade do princípio unitrino. Além disso, também considerávamos que a mente, enquanto imagem de Deus, imitava a trindade do princípio no seu dinâmico operar que se mostrava no seu *posse assimilare*, no *posse assimilari* e no *nexus* de ambos. Esperamos, portanto, ter alcançado com o *possest* aquele nome que, como os outros nomes divinos, conduzem à compreensão do princípio. Nesse caso, de modo mais específico, acreditamos que o *possest*, enquanto enigma, mostra em si mesmo o *nexus* e conduz o que especula à trindade do princípio.

A ideia de *nexus* pensada por meio da concepção trina e, portanto, relacional do princípio conduz a uma visão dinâmica do princípio, do universo e do homem. Na eternidade simples, a *conexio* ou o *nexus* eram entendidos como a eterna indivisibilidade de unidade e igualdade do princípio fundante que delas procedia. Também para o Cardeal de Cusa, porém, a *conexio* era o *nexus amorosus* do poder que une o que no poder ser feito de todas as coisas permaneceria confuso, possibilitando a beleza de tudo que vem a ser. Por isso, todo existente, enquanto possui tudo o que é da Trindade divina, imita essa mesma Trindade. Assim, visto nos entes finitos, o *nexo* era conjecturado como o algo que mantinha as coisas no seu ser, conservando-as para que elas pudessem ser e não deixassem de ser, mas também as conectava com a totalidade do mundo. Portanto, sem o *nexo* que une não teríamos um universo, mas um caos de multiplicidade, alteridade, desigualdade e, portanto, de divisão. Também recordávamos que, para Nicolau de Cusa, era esse mesmo espírito de conexão que unia a alma ao corpo vivificando-os; e, no caso da natureza intelectual, o *nexo* não somente a mantinha e a conservava, mas a adaptava para que ela pudesse se unir àquilo que ela naturalmente

amava, ou seja, a sabedoria eterna. Dessa forma, como para o Cardeal o entender do intelecto finito vivia da sabedoria eterna, por conseguinte também concluía que o nexo entre o inteligente e o inteligível do intelecto não se expirava jamais. Assim sendo, igualmente podíamos concluir que, sem o nexo, não teríamos o entender do intelecto, pois o inteligente estaria sempre separado e afastado do inteligível. Sem o nexo, não teríamos o amar, mas o amante e o amado estariam sempre afastados. Sem o nexo, não teríamos o desejar, mas o que deseja e o desejado estariam sempre afastados. Sem o nexo, não teríamos o nomear, pois o que é significado pelo nome e o nome que significa estariam sempre afastados.

NOTAS

¹ De beryllo, h. XI₁, n. 42, p. 48-49.

² GADAMER, H-G. Nicolás de Cusa y la Filosofía del Presente, in: **Folia humanística** 2 (1964), p. 929-937 (tradução nossa). Para André, se essas palavras de Gadamer “exprimem bem o esquecimento a que o autor foi votado ao longo de quatro séculos, não podem deixar de nos remeter, simultaneamente, para a presença de Nicolau de Cusa entre os seus contemporâneos.” (1997, p. 22).

³ André (Ibid., p. 21) aponta “como balanços críticos mais importantes das interpretações de Nicolau de Cusa” os seguintes trabalhos: J. RITTER, “Die Stellung des Nicolaus Von Cues in der Philosophiegeschichte. Grundsätzliche Probleme der neueren Cusanus-Forschung”, **Blätter für Deutsche Philosophie**, XIII (1939), 111-155; K. JAKOBI, **Die Methode der cusanischen Philosophie**, München, Karl Alber, 1960, 35-129. Por outro lado, o texto mais importante que recolhe o repertório bibliográfico do que havia sido publicado até a segunda década do século XX é sem dúvida o trabalho de Vansteenbergh (Paris, 1920/ Frankfurt am Maim, Minerva, 1963); considere-se de modo especial e essencial as diversas publicações do *Cusanus-Bibliographie* nos *Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft*: H. KLEIN. e R. DANZER. “Cusanus-Bilbiographie (1920-1961)”, **Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft**, 1 (1961), p. 95-126; R. DANZER. “Cusanus-Bilbiographie, Fortsetzung (1961-1964) und Nachträge”, **Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft**, 3 (1963), p. 223-237; W. TRAUT. e M. ZACHER. “Cusanus-Bilbiographie, 2. Fortsetzung (1964-1967) und Nachträge”, **Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft**, 6 (1967), p. 178-202; M. VASQUEZ. “Cusanus-Bilbiographie, 3. Fortsetzung (1967-1963) mit Ergänzungen”, **Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft**, 10 (1973), p. 207-234; A. KAISER. “Cusanus-Bilbiographie, 4. Fortsetzung (1972-1982) mit Ergänzungen”, **Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft**, 15 (1982), p. 121-147. Não podemos esquecer os repertórios bibliográficos disponíveis em diversos sítios. Entre os principais destacamos: “Cusanus-Bibliographie” disponível na página <<http://urts173.uni-trier.de/~leicht/bib/>>; e o “Supplementary Cusanus-Bibliography” disponível em: <<http://jasper-hopkins.info/cusabibliography.pdf>>.

⁴ A história da interpretação do pensamento de Nicolau de Cusa é articulada por André (Ibid., p. 22-44) em dois momentos: 1. O esquecimento de um pensador; 2. A recuperação de um pensador. No que se refere especificamente ao segundo momento, o autor falará de quatro etapas: “A primeira etapa, [...], corresponde à redescoberta deste autor e à renovação do interesse pelos estudos cusanos a partir do movimento neotomista do século passado [leia-se século XIX]” (Ibid., p. 31); “A segunda etapa tem início com a descoberta de Nicolau de Cusa pelos neokantianos no princípio deste século [leia-se século XX]. Referimo-nos nomeadamente às interpretações de E. Cassirer e do seu discípulo J. Ritter. A eles se deve, por um lado, o mérito de resgatar o pensamento de Nicolau de Cusa da polémica teísmo-panteísmo e transcendência-imanência divinas e, por outro lado, a abertura do seu pensamento para a filosofia moderna, com o intuito de nele detectar traços prefiguradores dessa mesma filosofia” (Ibid., p. 34-35); a terceira etapa é “o início da publicação da edição crítica das suas [de Nicolau de Cusa] obras no âmbito da Academia de Heidelberg, em 1932, com a apresentação do *De docta ignorantia* sob o cuidado de E. Hoffmann e R. Klibansky” (Ibid., p. 36); a quarta etapa “[...] é marcada por dois acontecimentos extremamente decisivos para a investigação da sua obra. O primeiro foi a fundação da ‘Gesellschaft für Cusanusforschung’ em agosto de 1960 [...]. Complemento importante da fundação desta sociedade foi a criação do ‘Institut für Cusanusforschung’, no primeiro ano da sua existência, na Universidade de Mainz, posteriormente transferido para Trier, onde ainda hoje funciona em ligação com a Faculdade de Teologia Católica. O segundo acontecimento foi a comemoração do quinto centenário da morte do Cardeal, em 1964, com dois momentos altamente significativos: os congressos realizados nesse mesmo ano, o primeiro em Bernkastel-Kues, de 8 a 12 de Agosto, e o segundo em Bressanone, de 6 a 10 de Setembro” (Ibid., p. 40).

⁵ CASSIRER, Ernst. Nicolás de Cusa. In: _____. **El problema del conocimiento en la filosofía y en las ciencias modernas**. I, Trad. Esp., Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1953, cap. I, p. 65-97. Muitos são os intérpretes da filosofia cusana que consideram Cassirer e a escola neokantiana como os principais promotores do surgimento do interesse por Nicolau de Cusa no século XX. Cf. LONGO, Mario. “Presagio” di modernità: August Heinrich Ritter interprete di Niccolò Cusano. In: PIAIA, Gregorio (a cura di). **Concordia Discors**: studi su Niccolò Cusano e l’umanesimo europeo offerti a Giovanni Santinello. Padova: Editrice Antenore, 1993, p. 309-330: ele afirma que “fino alla metà dell’Ottocento il Cusano è appena ricordato dagli storici della filosofia o talvolta del tutto dimenticato. Successivamente, soprattutto in seguito all’interesse che si è sviluppato all’interno della scuola neokatiana, da Hermann Cohen a Ernest Cassirer, il filosofo di Cues è venuto occupando uno spazio sempre maggiore nel contesto della filosofia moderna, fino ad assumere il ruolo di uno dei suoi principali promotori”.

Ainda segundo Longo, “All’inizio di questo processo di rivalutazione si trova la *Geschichte der Philosophie* di August Heinrich Ritter, la quale, alla metà del secolo scorso [1850], modificò radicalmente il quadro storiografico relativo alla formazione del pensiero moderno, inserendo come precursore e ‘presagio’ di esso la figura del Cusano” (p. 310-311).

⁶ Cassirer (2001, p. 16-17) esclarecerá que “[...] o conceito e a imagem geral de *universo escalonado*” e, portanto, dividido entre inferior e superior, entre sensível e inteligível, que se negam mutuamente, ao mesmo tempo em que exigem uma “*mediação*” nunca foi contestada por Nicolau de Cusa. Entretanto, ele afirma que “[...], as primeiras considerações do *De docta ignorantia* deixam entrever um pensamento que aponta para uma *orientação* intelectual inteiramente nova. Também neste caso, o ponto de partida é a oposição entre o ser do absoluto e o do empiricamente condicionado, do infinito e do finito. Tal oposição, contudo, não mais é colocada de forma simplesmente dogmática, mas deve ser compreendida em toda a sua profundidade, deve ser entendida a partir das condições do conhecimento humano. Esta atitude diante do *problema do conhecimento* caracteriza Nicolau de Cusa como o primeiro pensador moderno. Seu primeiro trabalho consiste em um questionamento que ele faz não apenas sobre Deus, mas também sobre a possibilidade de se conhecer Deus” (Ibid., p. 18).

⁷ **De visione Dei.** h. VI. cap. XVI, n. 67, p. 55-56, linhas 10-15: *Multo enim maiori gaudio perfunditur ille, qui reperit thesaurum talem, quem scit penitus innumerabilem et infinitum, quam qui reperit numerabilem et finitum. Hinc haec sacratissima ignorantia magnitudinis tuae est pascentia intellectus mei desiderabilissima, maxime quando talem reperio thesaurum in meo agro, ita quod thesaurus sit meus.* (**A visão de Deus.** cap. XVI, p. 194).

⁸ Cf. CASSIRER, op. cit., p. 69: “Nicolau de Cusa postula um sujeito concreto como ponto central e de partida para toda a atividade verdadeiramente criadora. E esse sujeito não pode se manifestar senão no espírito do homem. É só desse ponto de vista que resulta uma nova virada na *teoria do conhecimento*”.

⁹ A moderna teoria do conhecimento, que teria início com Descartes e encontrará em Kant a sua formulação mais exata.

¹⁰ Cf. Volkmann-Schluck (1993, p. 25): “[...] dal pensiero che si volge al di fuori all’assere come unità infinita risulta per contraccolpo um ritorno dell’uomo su se stesso, che diventa la fine del pensiero medievale e prepara indirettamente Il modo di pensare moderno”. Este evento continuará, dentro do âmbito histórico moderno, com Descartes, Kant até a viragem da metafísica contra ela mesma feito por Nietzsche.

¹¹ SANTINELLO, Gionvanni. Prefazione. In: VOLKMANN-SCHLUCK, Karl-Heinz. **Nicolò Cusano: la filosofia nel trapasso dal medioevo all’età moderna.** A cura di Giovanni Santinello. Trad. Umberto Proch. Brescia:

Editrice Morcelliana, 1993, p. 7-15.

¹² As ideias fundamentais do Renascimento são assim resumidas por Volkmann-Schluck (Ibid., p. 220): “La collocazione centrale dell’uomo nel mondo, la trasformazione del sapere e del conoscere nell’agire dell’uomo che costituisce l’unità, il predominio dell’ars e la trasformazione dell’opera d’arte in quella figurativa si compenetrano nell’unico processo metafísico di fondo”. Ele também afirma que tanto o sentido da palavra Renascimento como a nova posição de fundo do homem expressas nele, estão expressas tanto na *Oratio de hominis dignitate* de Pico della Mirandola que o autor aproxima da discussão Cusana do homem como medida de todas as coisas presentes no *De beryllo*.

¹³ Nas páginas que se seguem, o autor procurará determinar com exatidão a ideia de *mathesis universalis* em Descartes (Ibid., p. 227-235). No último capítulo (Ibid., p. 248-261) desta quinta parte, o autor irá apontar “il cambiamento della *aenigmatica scientia* in *mathesis universalis*” e recorda traços fundamentais da história da metafísica. Desde Platão, segundo o autor, “il pensiero cerca e trova l’essere in un fondamento incondizionato” (Ibid., p. 248). A história da metafísica segue com a metafísica cristã de Agostinho e no seu termo está Nicolau de Cusa. O próximo passo dessa história é dado por Descartes com a certeza fundada no *cogito ergo sum* e a consequente *mathesis universalis*. Depois aparecerá o giro transcendental do pensamento operado por Kant e lhe segue o idealismo alemão de Fichte, Schelling e Hegel.

¹⁴ Cf. VOLKMANN-SCHLUCK, Karl-Heinz. La filosofía de Nicolás de Cusa: Una forma previa de la metafísica moderna. In: **Revista de Filosofía**, 17 (1958), Madrid, p. 437-458.

¹⁵ João Maria André, na “Introdução” ao *De docta ignorantia*, afirma que no primeiro livro dessa obra, “a pretexto do saber de Deus, se opera uma inflexão para o saber do próprio saber” e daí que o pensamento de Nicolau de Cusa foi considerado “uma forma prévia da metafísica moderna”. Entretanto, ele acredita que “a leitura de um autor, quando demasiado condicionada pelo pensamento de outros autores posteriores, poderá sacrificar elementos que constituem verdadeiramente a sua especificidade, a sua originalidade e a sua radicalidade” (“Introdução”, 2008, p. XIII).

¹⁶ Cf. ANDRÉ, João Maria. Nicolau de Cusa e a Crise de Sentido do Discurso Filosófico. In: **Tradição e Crise I**. Faculdade de Letras. Coimbra, 1986, p. 367-413.

¹⁷ Como veremos mais abaixo, essa posição o levará a apontar o fato de que a filosofia da linguagem sobredetermina toda a filosofia cusana.

¹⁸ Contrariamente a essa posição deve-se citar o seguinte texto: MEUTHEN, Erich. **Nikolaus von Kues 1401-1464**: Skizze einer Biographie. 7ª ed.

Münster: Aschendorff, 1992.

¹⁹ Cf. ANDRÉ, João Maria. O problema da linguagem no pensamento filosófico-teológico de Nicolau de Cusa. In: **Revista Filosófica de Coimbra** – n. 4 – v. 2, 1993, p. 369-402. André afirma que “os séculos XIV e XV, enquanto momentos de transição da Idade Média para o Renascimento e para a Idade Moderna, têm sido caracterizados, pela visão historiográfico-filosófica clássica, como período de crise: neles se terá desmoronado e fragmentado a “Weltanschauung” medieval e se terão aberto as portas para uma nova visão do mundo mais secular, emancipada e, conseqüentemente, mais genuinamente filosófica no enfrentamento de problemas cuja solução anterior dificilmente se libertava dos contornos teológicos que configuravam toda a reflexão medieval. Não afirmamos que tal caracterização seja totalmente desprovida de sentido. [...] Isso não impede, no entanto, que em tais momentos de crise floresçam intuições filosóficas profundamente inovadoras e especulativamente fecundas que superam a vacuidade conceitual do seu tempo em sínteses que cruzam as heranças do passado com lampejos de um futuro fulgurantemente adivinhando em veredas tantas vezes perdidas no labirinto da história e do tempo” (p. 369). Cf. também: ARIAS MUÑOZ, J. Adolfo. La Razón y su sentido en Nicolás de Cusa (Reflexiones en torno a la distinción cusana entre la *Ratio-Grund* y la *Ratio-Mensura* y su significado en la caracterización de la nueva “*Dignitas Hominis*”). In: **Anales del Seminario de Hist. de la Filosofía**, vol. III. Ed. Univ. Compl. Madrid, 1982-83, p. 95-123: “El cardenal de Cusa, filósofo de la modernidad, no deja de ser un pensador medieval, al menos en el marco de su problemática filosófica. De ahí que parezca razonable la caracterización de Nicolás de Cusa como un ‘pensador de la Crisis’ y de ningún modo un ‘filósofo de la ruptura’. La problemática medieval es asumida por Cusa como una ‘tradición’, en el sentido que Heidegger y Gadamer otorgan a este término, pero la aborda con una nueva metodología que tendrá una relevante importancia no sólo en el marco renacentistas en estricto sentido, sino también en los períodos racionalistas y románticos de la metafísica occidental” (p. 96).

²⁰ D’AMICO, Claudia. Indentidad en la alteridad. La doctrina de la esencia única en *De docta ignorantia* de Nicolás de Cusa. In: **Scintilla**. Revista de Filosofía e mística medieval. vol. 4 – nº1 – jan./jun. 2007; p. 23-39.

²¹ CUOZZO, Gianluca. **Mystice videre**: esperienza religiosa e pensiero speculativo in Cusano. Torino/Itália: Trauben Edizione, 2002. Centro Studi Luigi Pareyson – Biblioteca di Filosofia.

²² BEIERWALTES, Werner. **Cusanus. Reflexión metafísica y espiritualidad**. Traducción de Alberto Círia. Pamplona: Euns, 2005.

²³ Como conclusão deste percurso, no qual se pensa a inovação da

especulação cusana em relação à tradição, por exemplo, a partir da ideia do uno e rejeitando as “metáforas” que visam a modernizar o pensamento cusano Beierwaltes (Ibid., p. 66) conclui: “El Cusano no representa un ‘otoño de la Edad Media’ que muera en un invierno que rechaza de sí su pensamiento, pero tampoco una primavera de la modernidad que irrumpa súbitamente. Más bien, como sobre todo tiene que parecernos a nosotros, considerándolo retrospectivamente, representa un *productivo* ‘interludio de las épocas’, que reflexiona cuidadosamente sobre la tradición y que al mismo tiempo la prosigue determinando, una irrupción, que se realiza desde raíces profundas en lo antiguo pensado críticamente hasta el fondo y asimilado aprobatoriamente, hacia nuevos campos y modos de proceder de un pensamiento que se hace cada vez más consciente de sí mismo como nuevo y distinto”.

²⁴ Cf. GONZÁLEZ RÍOS, José. **Metafísica de la palabra**. El problema del lenguaje en el pensamiento de Nicolás de Cusa (1401 – 1464). Directora: Profa. Dra. Claudia D’Amico; Co-director: Prof. Dr. Klaus Reinhardt. Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires – Facultad de Filosofía y Letras, Febrero de 2010 (Tese de doutorado). Para González Ríos (p. 46) tanto os sermões quanto os outros escritos do Cusano dão “un continuo testimonio del fecundo diálogo abierto por el Cusano con las tradiciones filosóficas y teológicas que convergen y concuerdan en su pensamiento, sus *marginalia* ponen de manifiesto la *asimilación productiva* de aquéllas, toda vez que se trata de las anotaciones que Nicolás de Cusa realizó con su propia mano a muchos de los textos que leyó y estudió. Entre ellos, cabe hacer mención de los *marginalia* a la *Respublica* de Platón, a la *Metaphysica* de Aristóteles en la traducción de Bessarion, a la *Theologia Platonis*, a la *Elementatio Theologica* y a la *Expositio in Parmenidem Platonis* de Proclo, al Comentario de Alberto Magno al *corpus dionysiacum* en la traducción de Sarraceno, al Libro Primero del *Periphyseon*, a varias de las obras y comentarios del Maestro Eckhart y a diversas obras de Raimundo Lullio contenidas en el *Codex Cusanus 83*”. Conferir também: ANDRÉ, João Maria. Conocer es dialogar. Las metáforas del conocimiento y su dimensión dialógica en el pensamiento de Nicolás de Cusa. In: MACHETTA, Jorge M. D’AMICO, Claudia. (Editores). **El problema del conocimiento en Nicolás de Cusa**: genealogía y proyección. Buenos Aires: Biblos, 2005, p. 15-38. No contexto da relação de Nicolau de Cusa com a tradição, o autor reconhece que “Su inspiración más evidente es la del platonismo y del neoplatonismo, pero sería una reducción classificarlo historiográficamente sólo como un esponente del neoplatonismo renascentista”. Justifica a sua posição argumentando que, na obra cusana, vamos encontrar “un cruce” de inspirações (platônicas e aristotélicas) e de escolas (Escola de Chartres, tomismo, Pseudo-Dionísio, hermetismo) diversas (p. 17).

²⁵ Retomaremos posteriormente essa discussão.

²⁶ Cf. PEREIRA, Miguel Baptista. *Prefácio*. In: NICOLAU DE CUSA. **A visão de Deus**. Tradução e introdução de João Maria André; prefácio de Miguel Baptista Pereira. 3ª ed. Lisboa/Portugal: Fundação Calouste Gulbenkian, 2010, 1-78: “Desenraizado da tradição neoplatônica e do legado teológico cristão, Nicolau de Cusa torna-se presa indefesa de uma redução apressada à Metafísica da Subjetividade Moderna em que a razão, demitindo-se de transcender a própria Metafísica, seculariza a diferença da criação e o diferir trinitário e termina na produção sartriana do olhar da objetivação total só possível no Niilismo europeu. Pensando após a distinção entre filosofia e teologia defendida por Tomás de Aquino e a teologia mística de Mestre Eckhart, Nicolau de Cusa constrói uma filosofia na Teologia, em que o modelo da razão é extático, circular e dialético e sempre aberto sobre o mistério do Inefável e do Indizível, [...]” (2010, p. 66-67). Cf. também: André (1997, p. 65-76). Por exemplo, na página 66 ele afirma que em Nicolau de Cusa “a filosofia é um caminho para o saber de Deus e o saber de Deus um caminho para a filosofia”.

²⁷ González Ríos (Op.cit., p.13) reconhece que existe um consenso estabelecido entre os diversos especialistas do pensamento cusano que se debruçaram sobre o problema da linguagem. Segundo ele, Donald Duclow, Hans-Georg Senger, João Maria André e Jan Bernd Elpert, entre outros, afirmam, que “[...] en la teología especulativa de Nicolás de Cusa no se encuentra una filosofía del lenguaje en sentido sistemático.” João Maria André (1997: 585) afirma que “aquilo que encontramos nos seus textos são referências relativamente marginais, ora articuladas com o desenvolvimento da Teologia do Verbo, ora integradas numa reflexão sobre a criação, ora dependentes de uma reflexão sobre o conhecimento e seus limites. É, todavia, incontestável a importância que a linguagem assume no contexto de todo o seu pensamento, nomeadamente na metafísica da mente sobredeterminada por uma metafísica do sentido”. E, embora reconheça a dificuldade para justificar tal ausência, apresenta três motivos: por a linguagem ser concebida a partir da inefabilidade do Verbo; pelo carácter simbólico da linguagem e, por último, não seria fácil articular os traços gerais da sua concepção de linguagem com as teorias linguísticas mais desenvolvidas no seu tempo, por exemplo, o nominalismo (Ibid., p. 586).

²⁸ Cf. González Ríos (2010, p. 65-67) para as fontes cusanas da doutrina do Verbo antes de 1440.

²⁹ Cf. Ibid., p. 89: “Claros ejemplos de estos términos intelectuales constituyen los nombres divinos enigmáticos propuestos por el Cusano: “*idem absolutum*”, “*possest*”, “*non aliud*” y “*posse ipsum*”, entre otros.

³⁰ Cf. Ibid., p. 79: “Pero aun cuando el principio de la *docta ignorantia*, según el cual se busca abrazar lo incomprensible, esto es, la máxima y mínima igualdad o Verbo divino, de modo incomprensible, es decir, de modo

intelectual [*intellectualiter*] a la luz de la *coincidentia oppositorum*, es sostenido y expresado de modo variado e incesante por el Cusano en las obras y sermones ulteriores, no puede dejar de señalarse, en este punto, el decisivo aporte y el desafío que ofrece a la doctrina cusana el *De coniecturis*. Pues allí, en el contexto de la exposición de la metafísica del conocimiento humano a través de la mente, presenta la tentativa de concebir al Verbo divino más allá de la *coincidentia de los opuestos*, i.e. como el principio de la relación de los opuestos en lo absoluto”. Posteriormente ele retoma essa posição: “[...] los distintos *nombres divinos* o *enigmáticos* ofrecidos por el Cusano en sus varias obras posteriores a *De coniecturis* para significar de modo conjetural aquella primera negación pura proceden de la unidad del intelecto y se despliegan, explicitan, en el ámbito de la tercera unidad, es decir, en la razón, pues todo nombre, como tantas veces lo ha repetido el Cusano procede de un movimiento de la razón. Pero los *nombres enigmáticos*, en los que toda oposición busca ser suprimida, tienden a abrazar inalcanzablemente lo inalcanzable, esto es, aquel inexpresable *lenguaje divino* en el que se alcanzaría no sólo el principio de la oposición de los opuestos sino también el principio simple de la coincidencia de los opuestos” (Ibid., 189).

³¹ CASARELLA, Peter J. *Nicholas of Cusa's Theology of the Word*. 465 p.; Tese (Doutorado em Filosofia) – Faculty of the Graduate School of Yale University, 1992.

³² Casarella (Op. cit., p. 213, nota 5) refere-se aqui a **Idiota. De sapientia**. h. V. *Liber secundus*, n. 29, p. 60, linha 18: *Idiota: “Omnis quaestio de deo praesupponit quaesitum”* (para o texto latino cf.: NICOLAI DE CUSA. **Idiota. De sapientia**. In: Opera omnia. Iussu et auctoritate Academiae Litterarum Heidelbergensis ad codicum fidem edita. Vol. V. Hamburg: Felix Meiner, 1983, p. 2-80). O *Compendium*, obra escrita em 1464, é o último texto visitado por Casarella. A controvérsia que inspira os comentadores dessa obra gira em torno da relação de Nicolau de Cusa com o nominalismo. A posição de Casarella (1992) é a de que, com a sua teoria dos signos, Nicolau de Cusa se move não somente para além do realismo, mas também do nominalismo e da coincidência de ambos. Segundo ele, o *Compendium* não oferece bases para se afirmar nem um nominalismo estrito nem também um realismo que Heymericus, adversário Tomista, defendia em Colônia. Entretanto, ele também reconhece que, quando comparamos o *Compendium* com os primeiros sermões, Nicolau de Cusa parece impregnado de nominalismo. Ele cita uma máxima aristotélica que teria sido anotada pelo Cusano quando preparava o Sermão XX em 1439 ou 1440: “As palavras são sinais das coisas que existem na alma”. Já no *Compendium*, a relação natural entre as palavras e os signos parece, pelo menos, provisoriamente rompida. Casarella chama a atenção para os *signa signorum*, ou seja, os signos que residiriam na imaginação e que seriam signos dos signos sensíveis. Assim, introduzindo um reino intermediário de signos, o *Compendium* romperia aquela unidade

hilemórfica entre nome e coisa exposta no *Idiota. De mente*.

³³ Além dos diversos aspectos sobre a filosofia da linguagem no pensamento cusano retomados por João Maria André em seu **Sentido, simbolismo e interpretação no discurso filosófico de Nicolau de Cusa** (1997), ele dedica dois artigos ao problema específico da linguagem em Nicolau de Cusa: o já citado “O problema da linguagem no pensamento filosófico-teológico de Nicolau de Cusa” (1993) e “Nicolau de Cusa e a força da palavra” (In: **Revista Filosófica de Coimbra** – nº 29 (2006a); p. 3-32). Neste último artigo, o autor esclarece que “o que está em causa [neste artigo] é efetivamente o problema da linguagem no pensamento de Nicolau de Cusa e a consciência da sua importância para a concepção do próprio homem não apenas numa perspectiva horizontal, mas também numa perspectiva vertical, cruzando assim o plano da transcendência com o plano da imanência e obrigando a aprofundar, no plano da imanência, tanto a relação das palavras com o pensamento, como a relação das palavras com as coisas, como ainda, e sobretudo, a relação dos homens entre si através das palavras. Mas ao designarmos este conjunto de reflexões com a expressão ‘força da palavra’, pretendemos chamar a atenção para o que entendemos ser específico do pensamento desse autor e não propriamente para uma eventual ‘filosofia da linguagem’ cujos traços essenciais alguns conseguem descobrir no seu discurso, que outros considerarão verdadeiramente antecipador de futuras teorias da linguagem, mas que não poucos recusam ver já aí sistematicamente formulada. Mais do que registrar no seu texto a constituição do que mais tarde se poderá designar com essa expressão e sem negarmos a possibilidade e a legitimidade de, com Nicolau de Cusa e a partir dele, se pensar para além dele, preferimos neste caso mover-nos exclusivamente no âmbito do seu discurso, ou, dobrando significativamente o título desta lição, respeitar e assimilar a força das suas palavras” (p. 4).

³⁴ Cf. BEIERWALTES, Werner. **Identità e Differenza**. Traduzione di Salvatore Saini; Introduzione di Adriano Bausola. Milano/Itália: Vita e Pensiero, 1989. Beierwaltes reconhece, por sua vez, que não ajuda muito identificar a metafísica cusana como uma metafísica da unidade ou como uma metafísica do ser, tendo em vista que “[...] l’unità trinitaria è l’unico nesso di tutti i diversi aspetti del principio che si manifestano nei diversi nomi, appare di poco aiuto voler determinare il pensiero di Cusano come ‘metafisica dell’unità’ (‘metafisica dall’alto’) a differenza di una ‘metafisica dell’essere’ (‘metafisica dal basso’). Nonostante il legame con l’interpretazione neoplatonica del *Parmenide*, il concetto cusano di unità è identico a quello di essere assoluto. L’essere assoluto dell’Uno trinitario realizza il postulato neoplatonico, secondo il quale il principio deve essere sopra l’essere: come essere assoluto, esso è proprio sopra o prima della differenza di essere e non-

essere” (p. 167).

³⁵ Por outro lado, ele reconhece que essa ideia não é totalmente nova, mas, embora já tenha sido anteriormente intuída por Cassirer, não havia ainda sido desenvolvida por nenhum intérprete do pensamento cusano. Segundo João Maria André (1997, p. 126), Cassirer, no artigo “Die Bedeutung des Sprachproblems für die Entstehung der neuen Philosophie” (O significado do problema da linguagem para o surgimento da filosofia moderna) de 1927, “adianta uma intuição, plena de fecundidade”, com a qual ele concorda inteiramente, mas “que permanecerá esquecida durante décadas: a de que a filosofia da linguagem sobredetermina todo o sistema do pensamento cusano”. Conferir também Casarella (op. cit., p. 20); conferir ainda González Ríos (op. cit., p. 51-61) que, mais recentemente, chamou a atenção em sua tese de doutoramento para importância do mesmo artigo de Cassirer. Cf. Primeira Parte. Capítulo Primeiro. Parágrafo 1. e **La idiosincrasia del lenguaje de Nicolás de Cusa**.

³⁶ Cf. André (1997, p. 389-402): aqui ele apresenta algumas considerações sobre o simbolismo cusano. Parte da ideia de que “A relação entre o infinito pressuposto e as suas diferentes expressões constitui o fundamento para o que se poderia chamar o mundo dos símbolos no pensamento cusano” (p. 389), interpretando em seguida “o simbolismo como uma perspectiva de abordagem do real” que não está ausente da Idade Média e que reconhece duas grandes fontes de inspiração: a agustiniana e dionisiana. (p. 390). Segundo o mesmo autor, é patente a recepção medieval dessas duas fontes na escola de Chartres, com Hugo de S. Vítor, e em João Escoto Eriúgena. Entretanto, segundo ele, “é em Nicolau de Cusa que acaba por se cruzar tanto uma como outra herança, de tal modo que este pensador, sem ter escrito especificamente nenhuma teologia simbólica, é o seu mais genuíno representante na transição da Idade Média para o Renascimento” (p. 393). Por outro lado, André está convencido de que a concepção cusana do símbolo ultrapassa a concepção moderna (cartesiana, positivista, kantiana e também a neokantiana de Cassirer) e “está bem perto de algumas perspectivas contemporâneas, como a de P. Ricoeur” (p. 401).

³⁷ Conferir também outros artigos do mesmo autor: DUCLOW, Donald F. Pseudo-Dionysius, John Scotus Eriugena, Nicholas of Cusa: An Approach to the Hermeneutic of the Divine Names. **International Philosophical Quarterly**, vol. 12 (1972), p. 260-278; DUCLOW, Donald F. The Dynamics of Analogy in Nicholas of Cusa. **International Philosophical Quarterly**. Vol. XXI, nº 3. Issue nº 83 September 1981, p. 285- 301; DUCLOW, Donald F. The Analogy of the Word: Nicholas of Cusa’s Theory of Language. In: **Bijdragen**, 38, 1977, 282-99.

³⁸ Para a posição de Ducloew sobre a distância entre a interpretação

dionisiana e agostiniana do simbolismo acima apresentada: Cf. CHENU, Marie Dominique. **La teologia nel XII secolo**. A cura di Paolo Vian. Introduzione di Inos Biffi. Seconda ristampa. Milano: Jaca Book, 1999. Chenu aponta Agostinho e Dionísio como os inspiradores e como fontes para a mentalidade simbólica do século XII. Porém, reconhece uma distância entre o “signo” agostiniano e o “símbolo” dionisiano, embora ambos dependam da mesma inspiração neoplatônica. Essa distância é apresentada da seguinte forma: “Il segno agostiniano è concepito al livello e secondo le risorse della psicologia della conoscenza, come lo strumento di un’esperienza spirituale che copre tutto il campo del linguaggio, ma anche i diversi modi di espressioni figurativi” (p. 197-198); “In Dionigi, invece, non è il soggetto credente a conferire senso ai segni, sono preliminarmente gli stessi elementi che, per natura, sono rappresentazioni, ‘analogie’. Il simbolo è la vera espressione della realtà; anzi, per il suo tramite questa realtà si compie” (p. 198). Anteriormente Chenu havia afirmado que “Il simbolo [dionisiano] è la via d’accesso omogenea al mistero, e non un semplice segno epistemologico, più o meno convenzionale”. E, no parágrafo seguinte, ele afirma: “Proprio per questo, l’anagogia è una necessità radicale per l’intelligenza vera delle cose; perché le cose non sono vere, nel loro essere, che per il loro riferimento ontologico a Dio” (p. 196).

³⁹ Para a configuração agostiniana da filosofia da linguagem cusana: André (1997: 576-585).

⁴⁰ THERUVATHU, Prasad Joseph Nellivilathekkathil. **Ineffabilis in the Thought of Nicolas of Cusa**. Münster: Aschendorff Verlag, 2010. De modo especial as páginas 190-197 (Chapter 7: Expressing *ineffabilis* through ‘words’).

⁴¹ Cf. BONETTI, Aldo. **La ricerca metafisica nel pensiero di Nicolò Cusano**. Brescia: Padeia, 1973. Segundo o autor a análise da concepção cusana da realidade no *De docta ignorantia* confirma o caráter cristão da sua especulação: “la filosofia cusaniana si svolge, senza avvertire alcun contrasto, sul fondamento del dato della fede. Non solamente la concezione teistica e creazionistica del reale, ma anche la dottrina della Trinità e dell’Incarnazione sono a fondamento della metafisica del *De docta ignorantia* o sono chiamate a risolverne le aporie. Si pensi alla concezione trinitaria di Dio e dell’universo, alla funzione della dottrina del Verbo incarnato nel tentativo di risolvere il problema del passaggio dell’unità assoluta alla molteplicità del creato” (1973, p. 58). No último capítulo, o autor aponta como primeira conclusão a mesma questão ao afirmar que “La concezione cristiana della realtà, così come essa è data dalla fede nella Rivelazione, costituisce, agostinianamente, il punto di partenza e di arrivo della ricerca metafisica del Cusano. Si tratta di comprendere e di svolgere il patrimonio della fede e non già di costruire in assoluta autonomia e senza alcun presupposto una visione della realtà” (ibid., 177). Cf. também:

MANNARINO, Lia. **Visione Intellettuale di Dio e fede universale**: cusano lettore di Eckhart. Firenze: Leo S. Olschki Editore, 1988.

⁴² Cf. BEIERWALTES (2005, p. 11): Nesse contexto, ele afirma que “El Cusano trabaja más bien en el conocimiento y en el desarrollo del mismo problema con el que – *mutatis mutandis* – los teólogos cristianos se comprometieron una y otra vez, abierta o solapadamente y con una intensidad diversa, desde la entrada del cristianismo en la historia”. Assim, o autor pode também concluir que Nicolau de Cusa “no representa sin embargo ningún caso especial” (2005, p. 11). Cf. ainda: REINHARDT, Klaus. Concordancia entre exégesis bíblica y especulación filosófica en Nicolás de Cusa. In: ÁLVAREZ GÓMEZ, Mariano; ANDRÉ, João Maria. **Coincidencia de Opuestos y Concordia**: Los Caminos del Pensamiento en Nicolás de Cusa. Actas del Congreso Internacional celebrado en Coimbra y Salamanca los días 5 a 9 de noviembre de 2001. Tomo II. Salamanca: Sociedad Castellano-Leonesa de Filosofía, 2002, p. 135-148: a partir da coincidência ou concordância entre o “pregador” e o “filósofo” em Nicolau de Cusa, Reinhardt considera que a distinção entre os dois modos de proceder, “[...] elaborada con toda claridad en la época escolástica, no se puede aplicar sin más al pensamiento cusano. Sin negar la diferencia de los dos procedimientos, Nicolás de Cusa no ve contradicción alguna entre ambos; al contrario, para él, las dos vías se cruzan, se penetran y se condicionan, una a la otra.” (2002, p. 136).

⁴³ Cf. Casarella (op. cit., p. 24-25). Também ele se liga diretamente ao mesmo artigo de Haubst, ao afirmar que a questão da “linguagem” no pensamento cusano aponta para uma relação positiva entre pensamento especulativo e doutrina Cristã, pois a noção cusana de linguagem não está baseada somente em postulados epistemológicos, mas também se origina da sua teologia da Palavra divina. Os casos específicos de convergência e divergência que serão investigados por Casarella em sua tese mostram, segundo ele, que a relação de mútuo condicionamento da “teologia na filosofia” e da “filosofia na teologia” (de acordo com os termos utilizados por Haubst) não envolve uma identidade imediata entre duas disciplinas formalmente distintas, nem uma divisão de dois reinos materialmente separados. No pensamento cusano, a convergência de filosofia e teologia se daria na teologia do Verbo, pois a Palavra divina se torna fonte para a especulação filosófica, por exemplo, quando Nicolau de Cusa identifica o Verbo divino com a igualdade absoluta. A pergunta, portanto, é que tipo de linguagem Nicolau usa realmente para expressar a relação formal entre linguagem e teologia? Será no *Idiota* que se poderá encontrar um exemplo simples e claro, pois, para o *Idiota*, a teologia especulativa tem a sua origem em uma teologia que é ao mesmo tempo *sermocinalis*, isto é, linguística (*linguistic*) e *facilis* (*readily accessible*). Nas palavras de Casarella, isso significaria que a teologia do *Idiota* consistiria em uma reflexão de fácil acesso sobre a linguagem e a experiência humana que nos levaria a participar da Palavra divina. Com um vocabulário mais atual, isso significaria que uma

compreensão adequada da Palavra divina exigiria uma reflexão hermenêutica sobre a linguagem. A *theologia sermocinalis* cusana, portanto, seria uma investigação essencialmente pré-teológica e hermenêutica sobre o sentido da Palavra divina, conclui Casarella (Ibid., 27-28).

⁴⁴ HOPKINS, Jasper. **Glaube und Vernunft im Denken des Nikolaus von Kues. Prolegomena zu einem Umriß seiner Auffassung**. Trier: Paulinus-Verlag, 1996a. Trierer Cusanus Lecture. Heft 3. (Tradução para o inglês: **Prolegomena to Nicholas of Cusa's conception of the relationship of faith to reason**, 1996b). Os textos estão disponíveis em: <<http://jasper-hopkins.info/>>.

⁴⁵ Cf. BEIERWALTES, W. Das Verhältnis von Philosophie und Theologie bei Nicolaus Cusanus. In: **Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft** (28) Nikolaus von Kues (1401-2001). Akten des Symposions in Bernkastel-Kues vom 23. bis 26. Mai 2001. Cusanus-Institut Trier: Paulinus, 2003, p. 65-102 (tradução nossa): “Denkformen oder Formen des Wissens” (2003, p. 67-68).

⁴⁶ Tendo em vista a importância que envolve cada termo utilizado por Beierwaltes, apresentamos também o original em língua alemã: “Beide [Philosophie und Theologie] Denkformen oder Formen des Wissens können jedoch durch andere zentrale Begriffe aufschlußreich erfaßt und bestimmt werden, die unmittelbar zu Philosophie und Theologie gehören, so v. a. durch in Reflexion auf das Verhältnis von Vernunft (*ratio, intellectus*), Einsicht (*Intelligere, videre*), Begreifen (*comprehendere*), Wissen (*scire*) zu Glauben (*credere, fides*) als einem Sich-Öffnen gegenüber einer als *Offenbarung* vermittelten Wahrheit” (Ibid., p. 67-68).

⁴⁷ MACHETTA, Jorge M. Intellectus explicatio fidei o Intellectus explicatio Christi: la dimensión cristológica de la verdad. Reflexiones en torno a la verdad, la unidad y Cristo. In: MACHETTA, Jorge M.; D'AMICO, Claudia (Editores). **Nicolás de Cusa: identidad y alteridad**. Pensamiento y diálogo. Buenos Aires: Biblos, 2010, p. 447- 462 (tradução nossa).

⁴⁸ Sobre a cristologia do terceiro livro do *De docta ignorantia*: CASARELLA, Peter J. His name is Jesus: Negative theology and christology in two writings of Nicholas of Cusa from 1440. In: CHRISTIANSON, Gerald and IZBICKI, Thomas M. (eds.). **Nicholas of Cusa on Christ and the church**. Essays in memory of Chandler McCuskey Brooks, Leiden 1996, p. 281-307. CUOZZO, Gianluca. Il tema del “peccato originale” nella teoria della conoscenza di Cusano. In: MACHETTA, Jorge M.; D'AMICO, Claudia. (Editores). **El problema del conocimiento en Nicolás de Cusa: genealogía y proyección**. Buenos Aires: Biblos, 2005, p. 121-139. O autor chama a atenção para duas concepções de pecado em Nicolau de Cusa, o que poderia esclarecer ainda mais o nosso texto. Em *Cribatio Alkorani* (1460-1461), o pecado seria definido

por Cusano como “*divisio*, come separazione dell’uomo da Dio: ‘il peccato porta *divisione* tra Dio e l’uomo”. Segundo Cuozzo, o homem possuiu um “intelletto soltanto potenziale” e daí a necessidade da graça divina. Já no sermão *Remittuntur ei peccata multa* (1445) Nicolau de Cusa definiria o pecado como “l’offesa arrecata dall’uomo, al lume dell’intelligenza” (2005, p. 121-124). Sobre o caráter cristocêntrico da antropologia cusana: MORRA, Gianfranco. Cusano: una antropologia cristocentrica. In: _____. (a cura di). **Nicolò Cusano**. La vita e la morte. Forlì: Edizioni di Ethica, 1966, p. 5-17. O autor reconhece a Incarnação como um “evento-essenziale” nestes termos: “È, infatti, con l’Incarnazione che il *Deus absconditus* diviene *Deus revelatus* in Cristo. Il riferimento a questo evento-essenziale è imprescindibile per una genuína considerazione sul destino dell’uomo: l’antropologia è cristocentrica”. E nas linhas finais do parágrafo afirma: “Non si deve pensare che questo cristocentrismo sia estrinseco e provvisorio in Cusano: tutto il terzo libro della sua opera principale mostra il contrario” (1966, p. 13).

⁴⁹ Cf. **De docta ignorantia**. w. L. I, cap. II, n. 5-7, p. 10-12 (**A douta ignorância**. L. II, cap. II, n. 5-7, p. 5-6).

⁵⁰ Cf. GILBERT, Paul. La ricchezza della scolastica. In: **Per una lettura dell’Enciclica *fides et ratio***. L’Osservatore Romano: Città del Vaticano, 1999, p. 92-102. Como orientação prévia podemos assumir a diferença proposta por ele entre *ratio* e *intellectus*: “La scolastica non è [...] sorpassata. È costituita da tutti gli sforzi della ragione che sa riconoscere la dignità dell’uomo alla luce della fede. La fede non ignora la ragione. Occorre tuttavia distinguere, come nel Medioevo, la *ratio* e l’*intellectus*, o il *Verstand* e la *Vernunft* di Kant. Non è la *ratio* calcolatrice a poter cogliere ciò che unifica le nostre vite, ma l’*intellectus* che, fatto per la verità, accompagna la fede. Si definisce classicamente la verità come *adaequatio rei et intellectus*; l’*intellectus* (da *intelligere* che significa ‘leggere interiormente’) è qui più penetrante che analitico: quanto alla *res*, essa non è una ‘cosa’ sensibile (anche se si traduce con ‘cosa’), ma una ‘realità intellegibile’ di vita. L’*intellectus* conosce la *res* e la inserisce in un discorso metafisico che sposa il desiderio e l’attenzione della fede” (1999, p. 96-97). Pensando a escolástica a partir da relação entre fé e razão, teríamos, ainda segundo Gilbert, que a primeira escolástica do século XIII buscava uma síntese, mas nesse mesmo século encontramos não só o reconhecimento da autonomia, mas da independência da razão em relação à fé e, portanto, a proclamação da possibilidade de uma dúlice verdade. É nesse sentido que “L’armonia fra la fede e la ragione appare allora come un’esigenza difficile da attuare. Il XIII secolo sperimenta già che lo sforzo intellettuale è teso fra la natura e la grazia, la logica e la realtà, che una sintesi non è immediatamente realizzabile, che l’intelligenza della fede non è una mera ripetizione fastidiosa, inutile e irresponsabile di formule preesistenti” (Ibid., p. 98).

⁵¹ Cf. Bonetti (op. cit., p. 16-17, nota 4).

⁵² “Die Einsicht [oder die Erkenntnis durch Vernunft]“ (BEIERWALTES, op. cit., p. 79).

⁵³ Neste caso específico, distanciamo-nos da tradução para a língua espanhola do texto de Beierwaltes que viemos seguindo, já que o termo *Erfahrung* foi traduzido por *reflexión*. Por isso, citamos aqui o original em língua alemã e a correspondente tradução: “Anfang dieses Kapitels deshalb ganz, weil er den Anfang der Reflexion auf ‚fides‘ in natürlichen Bereich der Erfahrung und des Denkens setzt und dessen Übergang in die ihn, den Glauben, vollendende Einsicht in die absolute Wahrheit zeigt” (BEIERWALTES, 2003, p. 78); “Cito por completo el inicio de este capítulo porque pone el comienzo de la reflexión sobre la ‘fides’ en el ámbito de la reflexión y del pensamiento, y muestra su transición a la visión de la verdad absoluta que perfecciona la fe” (BEIERWALTES, 2005, p. 22).

⁵⁴ **De docta ignorantia.** w. L. III, cap. XI, n. 244, p. 74, linhas 1-16: *Maiores nostri omnes concordanter asserunt fidem initium esse intellectus. In omni enim facultate quaedam praesupponuntur ut principia prima, quae sola fide apprehenduntur, ex quibus intelligentia tractandorum elicatur. Omnem enim ascendere volentem ad doctrinam credere necesse est his, sine quibus ascendere nequit. Ait enim Isaias: ‘Nisi credideritis, non intelligetis.’ Fides igitur est in se complicans omne intelligibile. Intellectus autem est fidei explicatio. Dirigitur igitur intellectus per fidem, et fides per intellectum extenditur. Ubi igitur non est sana fides, nullus est verus intellectus. Error principiorum et fundamenti debilitas qualem conclusionem subinferant, manifestum est. Nulla autem perfectior fides quam ipsamet veritas, quae Iesus est.* (**A douta ignorância.** L. III, cap. XI, n. 244, p. 171-172).

⁵⁵ Salientamos inicialmente que, para ele, a diferença entre *ratio* e *intellectus* não é importante nesse contexto. Entretanto, chamamos a atenção para alguns aspectos: no texto em língua alemã, o autor fala de uma concepção cusana sobre a fé e a razão e o termo utilizado para “*reason*” é “*Vernunft*” [die cusanischen Lehre über Glaube und Vernunft – Nicholas’s conception of faith and reason]. Mas, quando está traduzindo a expressão latina *fides et ratio*, o termo utilizado para *ratio* é “*reason*” e “*Verstand*” [“Zum Ausgangspunkt seiner Überlegungen macht Cusanus die wichtige Erkenntnis, daß die Begriffe ‘Glaube’ (*fides*) und ‘Verstand’ (*ratio*) zweideutig sind” (1996a: 17) – “Since the four preliminary objections to desecring and describing Nicholas’s conception of faith and reason do not succeed in establishing the impossibility of the task, we may proceed to show that the task is altogether possible (1996b, p. 9)”. Assim, se a *ratio* e o *intellectus* (*Verstand* e *Vernunft*) guardam uma diferença entre eles, não seria razoável perguntarmos-nos por essa diferença no contexto da relação com a *fides*, mesmo pressupondo que *ratio* e *intellectus* são modos de uma mesma racionalidade da mente humana (*rational* – *Rationalität*)? O que se quer sugerir quando se afirma que

na especulação cusana se dá uma relação entre fé e razão (entendida como *Vernunft* e não *Verstand*)?

⁵⁶ “Likewise, in the expression “faith and reason” different senses of “reason” must be distinguished” (1996b, p. 10); “In der Verbindung “Glaube und Verstand” (*fides et ratio*) hat auch das Wort *ratio* mehrere Bedeutungen: Einmal meint es ein geistiges Erkenntnisvermögen” (1996a, p. 19).

⁵⁷ “*First Thesis*: Belief in the existence of God is not subject to formal philosophical proof; informally, however, there are many rationales that support this belief and that exhibit its reasonableness” (HOPKINS, 1996b, p. 11).

⁵⁸ Não se dá nenhuma evolução nesse ponto no pensamento cusano: “Es gibt in diesem Punkt keine Entwicklung bei ihm, so daß man von einem früheren oder späteren Cusanus sprechen müßte” (HOPKINS, 1996a, p. 20).

⁵⁹ “*Eighth Thesis*: The relationship between faith and reason just is the relationship between faith and understanding” (HOPKINS, 1996b, p. 15). “*These acht lautet*: Das Verhältnis zwischen Glaube und Verstand (*ratio*) entspricht genau dem Verhältnis zwischen Glaube und Vernunft (*intellectus*)” (HOPKINS, 1996a, p. 26).

⁶⁰ “Nikolaus verwendet beide Begriffe in diesem Zusammenhang synonym, ohne ihren sonst wichtigen Unterschied im rein erkenntnistheoretischen Bereich zu beachten” (HOPKINS, 1996a, p. 26).

⁶¹ **De docta ignorantia**. w. L. III, cap. VI, n. 215, p. 41: *Digressionem parvam ad expressionem intenti antemitti convenit, ut mysterium crucis clarius attingamus. Non dubium hominem ex sensu et intellectu atque ratione media, quae utrumque nectit, existere. Ordo autem submittit sensum rationi, rationem vero intellectui. Intellectus de tempore et mundo non est, sed absolutus ab hiis; sensus de mundo sub tempore motibus subiectus existit; ratio quasi in horizonte est quoad intellectum, sed in auge quoad sensum, ut in ipsa coincident, quae sunt infra et supra tempus.* (**A douta ignorância**, L. III, cap. VI, n. 215, p. 151). Escolhemos este capítulo VI do III Livro por está mais próximo, do ponto de vista do conteúdo, das discussões que estamos elaborando. Porém, também poderíamos afirmar que, já no contexto do Livro I, está tematizada a diferença entre *ratio* e *intellectus* quando, por exemplo, o Máximo absoluto “[...] está acima de tudo aquilo que pode ser concebido por nós. Pois todas as coisas que podem ser apreendidas pelos sentidos, pela razão ou pelo intelecto diferem de tal maneira em si mesmas e umas em relação às outras que nenhuma igualdade precisa há entre elas”. (Idem. Livro I, cap. IV, p. 8-9).

⁶² Ibid., w. L. III, cap. VI, n. 217, p. 42, linhas 4-18: *Nam cum homo ex semine Adam in carnalibus voluptatibus sit genitus, in quo ipsa animalitas secundum*

propagationem vincit spiritualitatem, tunc ipsa natura in radice originis carnalibus deliciis immersa, per quas homo in esse a patre prodiit, penitus impotens remanet ad transcendendum temporalia pro amplexu spiritualium. Quapropter, si pondus delectationum carnalium attrahit deorsum rationem et intellectum, ut consentiant illis motibus non resistendo, clarum est hominem ita deorsum tractum a Deo aversum fruitione optimi boni, quod est intellectualiter sursum et aeternum, penitus privari. Si vero ratio dominatur sensui, adhuc opus est, ut intellectus dominetur rationi, ut supra rationem fide formata mediatori adhaereat, ut sic per Deum Patrem attrahi possit ad gloriam. (Ibid., L. III, cap. VI, n. 217, p. 152-153).

⁶³ Cf. PAREDES MARTÍN, María del Carmen. El conocimiento intelectual de la ‘coincidencia de opuestos’. In: ÁLVAREZ GÓMEZ, Mariano; ANDRÉ, João Maria. **Coincidencia de Opuestos y Concordia**: Los Caminos del Pensamiento en Nicolás de Cusa. Actas del Congreso Internacional celebrado en Coimbra y Salamanca los días 5 a 9 de noviembre de 2001. Tomo II. Salamanca: Sociedad Castellano-Leonesa de Filosofía, 2002, p. 63-83. Nesse artigo, apesar de a autora reconhecer que o “desarrollo sistemático” da diferença entre *ratio* e *intellectus* de fato só aconteça no *De coniecturis*, ela considera que Nicolau de Cusa “[...] la maneja desde su primera obra para la doctrina de la coincidencia” (2002, p. 75).

⁶⁴ NICOLAI DE CUSA. **De coniecturis**. In: Opera omnia. Iussu et auctoritate Academiae Litterarum Heidelbergensis ad codicum fidem edita. Vol. III. Hamburg: Felix Meiner, 1972 (sigla h.). Cf. Ainda: NICOLÒ CUSANO. **Le congetture**. In: _____. **La dotta ignoranza; Le congetture**. A cura di Giovanni Santinello. Rusconi: Milano, 1988, 239-358. Cf. **De coniecturis**. h. III, Pars prima, Cap. VI, n. 23, p. 30, linhas 6-9: *Unde intellectualis illa unitas radix quaedam complicativa oppositorum in eius explicatione incompatibilium exsistit. Ea enim opposita, quae in explicata eius rationalis unitatis quadratura incompatibilia sunt, in ipsa complicantur* (tradução nossa).

⁶⁵ Cf. Em nota à sua tradução do *De docta ignorantia*, Santinello afirma (1988, p. 254, nota 1) que “as quatro unidades são mentais”, contrariamente à “interpretazione realistica” das quatro unidades postuladas por Koch-Bormann (NICOLAI DE CUSA. **De coniecturis**. In: Opera omnia. Iussu et auctoritate Academiae Litterarum Heidelbergensis ad codicum fidem edita. Vol. III. Hamburg: Felix Meiner, 1972, *Annotationes*, 12, p. 194-195). Cf. TONELLI, Malena. Lo máximo contracto y la mente humana. In: MACHETTA, Jorge M.; D’AMICO, Claudia (Editores). **Nicolás de Cusa, identidad y alteridad**: Pensamiento y diálogo. Buenos Aires: Biblos, 2010, 233-240: conferir, por exemplo, a discussão entre Malena Tonelli, João Maria André, Claudia D’Amico e Jorge M. Machetta sobre o correto modo de interpretar as quatro unidades tendo em vista a diferença entre o nível ontológico e um nível gnoseológico do discurso cusano (p. 239-240). Cf. também: André (1993, p. 397 e seguintes). Ele sugere aí que se

possa falar de “uma teoria regional do discurso em Nicolau de Cusa numa correspondência à gnoseologia regional que é explorada no *De coniecturis*”. Cf. do mesmo autor: A metáfora do “muro do paraíso” e a cartografia do conhecimento em Nicolau de Cusa. In: PACHECO M.C. – MEIRINHOS J.F.; **Intellect et imagination dans la Philosophie Médiévale / Intellect and Imagination in Medieval Philosophy / Intelecto e imaginação na Filosofia Medieval**. Actes di XI^e Congès International de Philosophie Médiévale de la Société Internationale pour l’Étude de la Philosophie Médiévale (S.I.E.P.M.), Porto, Du 26 au 31 août 2002, (Rencontres de philosophie médiévale, 11) Brepols Publishers, Turnhout 2006; vol. III, pp. 1639-1650). Cf. ainda: González Ríos (op. cit., 77-96).

⁶⁶ **De coniecturis**. h. III. *Pars prima*, cap. VI, n. 25, p. 32, linha 10: “Unde verbum intellectuale ratio est, in quo ut in imagine relucet”.

⁶⁷ Ibid., h. III. *Pars prima*, cap. VII, n. 27, p. 34, linhas 5-15: *unitas enim intelligentiae numeratur in anima, dum multipliciter contrahitur. Quoniam autem in ipsa anima unitas intelligentiae explicatur, in anima resplendet ipsa ut in propria imagine. Deus lumen est intelligentiae, quia eius est unitas; ita quidem intelligentia animae lumen, quia eius unitas. Hoc attentius animadvertit, quoniam sic et corporalis forma unitatis animae numerus existit, animae virtutem seu unitatem non in se, sed eius corporali explicatione sensibiliter intuemur. Sic et intelligentiam non in se, sed in anima, nec primam simplicissimam absolutissimamque unitatem in se uti est, sed in ipsa intuemur intelligentia ut in numero et signaculo.*

⁶⁸ Ibid., h. III. *Pars secunda*, cap. I, n. 76, p. 75, linhas 9-11: *Quapropter haec est radix omnium rationabilium assertionum, scilicet non esse oppositorum coincidentiam attingibilem.*

⁶⁹ Ibid., h. III. *Pars secunda*, cap. I, n. 78, p. 76, linhas 2-4: *Hinc discurrit a complicatione ad explicationem logice seu rationabiliter inquirendo idem in diversitate.*

⁷⁰ Ibid., h. III. *Pars secunda*, cap. I, n. 78, p. 76-77, linhas 7-15: *In ratione igitur vis complicativa est, quia unitas sensibilibus alteritatum, similiter et vis explicativa, quia alteritas intellectualis unitatis pariter et unitas sensibilibus. Coincidentiam igitur complicationis et explicationis rationale caelum ambit. Quare illa rationalis complicatio explicatioque non sunt de his oppositis, quae solum in intellectuali unitate coincidunt. In divina enim complicatione omnia absque differentia coincidunt, in intellectuali contradictoria se compatiuntur, in rationali contraria, ut oppositae differentiae in genere.*

⁷¹ Ibid., h. III. *Pars secunda*, cap. I, n. 79, p. 77, linhas 6-9: *In ratione igitur oppositorum quaedam coincidentia est, quae in sensibilibus attingi nequit. Ad hanc autem contrariorum coincidentiam et rationis praecisionem cum sensus attingere nequeat, omnia sensibiliter, uti sunt, subsistunt.* A aparente contradição entre afirmar que a razão não “pode atingir a coincidência dos opostos” e que na razão há “uma certa coincidência dos opostos” pode ser desfeita quando

pensamos o movimento que se estabelece entre as unidades da mente: enquanto o intelecto complica o que a razão explica, a razão, por sua vez, complica o que nos sentidos se encontra explicado. Contrariamente ao intelecto, a razão não pode ser dita raiz da coincidência, pois nela coincide o que nos sentidos se percebe como contrários: no gênero coincidiriam as diferenças que são opostas entre si. O intelecto, por sua vez, é raiz da coincidência dos contraditórios e também dos opostos que na razão encontram-se separados.

⁷² Para o texto latino, seguimos a edição italiana de G. Santinello: NICOLÒ CUSANO. *Apologia Doctae Ignorantiae discipuli ad discipulum / Difesa della dotta ignoranza di un discepolo ad un altro discepolo*. In: **Scritti filosofici**. Traduzione di G. Santinello. Vol. II com texto latino a frente. Bolonha/ Itália: Zanichelli, 1980, p. 203-257 (sigla s.). Também consultaremos a edição on-line do Cusanus-Portal: <<http://urts99.uni-trier.de/cusanus/content/werke.php>>. O texto também foi traduzido por Graziella Vescovini: *Apologia della dotta ignoranza di un discepolo a un discepolo*. In: **Opere filosofiche di Nicolò Cusano**. A cura di Graziella Federici-Vescovini. UTET, 1972, p. 399-434. A versão para a língua portuguesa é de nossa responsabilidade.

⁷³ HOPKINS, Jasper. **Nicholas of Cusa's debate with Jonh Wenk**. A Translation and an Appraisal of *De Ignota Litteratura* and *Apologia Doctae Ignorantiae*. Third edition, Mineapolis: The Arthur J. Banning Press, 1988: Segundo Hopkins (1988, p. 4), uma primeira impressão do texto foi publicada em 1910 por E. Vansteenbergue (*Le 'De ignota Litteratura' de Jean Wenck de Herrenberg contre Nicolas de Cues*, Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters VIII 6, Münster, 1910). Mas Hopkins aponta duas razões para uma nova edição: "But for two reasons a completely new edition is here presented: (1) Vansteenbergue's text is based upon only one of the two extant manuscripts; and (2) when his text is compared with the one manuscript he used, it is seen to be riddled with errors. Vansteenbergue worked too hastily and with too much disregard for critical apparatus". Conferir também a tradução para a língua espanhola: NICOLÁS DE CUSA. **Apología de la Docta Ignorantia**. JUAN WENCK. **La ignorada sabiduría**. Introducción, traducción y notas de Santiago Sanz. Cuadernos de Anuario Filosófico, 24. Pamplona/España: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra. S.A., 1995.

⁷⁴ Para o texto latino seguiremos a edição de Jasper Hopkins. JOHN WENCK. *De ignota litteratura*. In: HOPKINS, Jasper. **Nicholas of Cusa's debate with Jonh Wenk**. A Translation and an Appraisal of *De Ignota Litteratura* and *Apologia Doctae Ignorantiae*. Third edition, Mineapolis: The Arthur J. Banning Press, 1988, 97-118. Appendix. (sigla jh.): *Armīs autem spiritualis Doctae Ignorantiae quaedam dicta impugnaturus veluti fidei nostrae dissona, piarum mentium offensiva, necnon ab obsequio divino vaniter abductiva*. (n. 19, p. 97, linhas 19-21).

⁷⁵ Ibid., jh. n. 20, linhas 33-34 e n. 21, linhas 1-3, p. 98: *de quorum numero forsán extat vir iste doctae ignorantiae, callide sub specie religionis decipiens eos qui nondum exercitatos habent sensus. Nam ex quo spiritu haec docta procedat ignorantia, dudum iam Waldensica, Eckhardica, atque Wiclefica paremonstraverunt doctrinationis.*

⁷⁶ Ibid., jh. n. 21, p. 99, linhas 11-15: *Repugnat namque in hac vita, ubi secundum Boetium 'omne quod recepitur secundum modum recipientis,' aliter hominem comprehendere quam comprehensibiliter et in imagine, cum, ex III^o De Anima, hoc in phantasma ad intellectum quod est color ad visum.*

⁷⁷ Ibid., jh. n. 21, linhas 28-34 e n. 22, linhas 1-2, p. 99: *Et si praefatus doctae ignorantiae omnem sic praevenire vult oppositionem, tunc nulla erit ibidem contradictio. Et quis eum redarguet?, cum tunc nulla possit fundari consequentia, deficiente repugnantia oppositi consequentis ad antecedens. Ubi tunc erunt consequentiae prophetarum Salvatoris, evangelistarum, ac apostolorum, quibus dinoscitur fides non modicum roborata contra perfidos? Affert etiam de medio talismodi eius assertio semen omnis doctrinae, videlicet illud: Idem esse et non esse impossibile, IV^o Metaphysicae. Para uma introdução ao problema da coincidentia oppositorum e o princípio de não contradição de Aristóteles nos primeiros capítulos do primeiro livro do *De docta ignorantia* conferir seguinte texto: BERTI, Enrico. *Coincidentia oppositorum e contraddizione nel De docta ignorantia*. In: PIAIA, Gregório (a cura di). **Concordia Discors**: studi su Niccolò Cusano e l'umanesimo europeo offerti a Giovanni Santinello. Padova: Editrice Antenore, 1993, p. 107-127.*

⁷⁸ **Apologia doctae ignorantiae**. s. n. 20, p. 222-224, linhas 12-23: *Sed quando ait semen scientiae, quod in illo principio 'quodlibet est vel non est' complicatur, et omnem discursum tolli, non sane concipit. Non enim advertit doctam ignorantiam versari circa mentis oculum et intellectibilitatem; et hinc cessat ab omni ratiocinatione, qui ducitur ad visionem, et testimonium eius est de visu. "Quod enim vidit, attestatur", uti Iohannes Baptista de Christo et Paulus de raptu suo loquitur. Opus autem habet discursu, qui per testimonium de auditu veritatem venatur, – sicuti communius ducimur per fidem, quae ex auditu est. Unde, si quis diceret: "Tu cum dicas testimonium de visu esse certius, quod sine omni argumento et discursu ostendit, igitur negas aliud esse testimonium de auditu et omnem ratiocinationem", nequaquam bene diceret. Repete novamente no n. 43, p. 244, linhas 6-10: "Nec sequitur ex coincidentia etiam oppositorum in Maximo hoc 'nenenum erroris et perfidiae', scilicet destructio seminis scientiarum, primi principii, ut impugnator elicit. Nam illud principium est quod rationem discurrentem primum, sed nequaquam quoad intellectum videntem, – ut supra de hoc.*

⁷⁹ Ibid., s. n. 21, p. 224, linhas 18-20: [...] *uti in libellis De coniecturis videre potuisti, ubi etiam super coincidentiam contradictoriorum Deus esse declaravi, cum sit oppositorum oppositum secundum Dionysium.*

⁸⁰ VERD, Gabriel María. Dios transcendente e inmanente en Nicolás de

Cusa. In: **Miscelanea Comillas**. vol. 28, nº 53 (1970), 163-195. **Universidad Pontificia Comillas – Madrid** (tradução nossa).

⁸¹ Cf. FLASCH, Kurt. **Nicolás de Cusa**. Traducción de Constantino Ruiz-Garrido. Espanha: Herder, 2003 (tradução nossa): partindo de um texto do *De beryllo* (cap. 1), no qual Nicolau afirma que os que lerem o que ele escreveu em seus vários livros verão que ele frequentemente se ocupou da coincidência dos opostos e que ele se esforçou frequentemente por tirar conclusões, com base em uma visão intelectual que supera os poderes da razão, Flasch afirma que, nesse texto, cada palavra é importante: “él ha sacado conclusiones no según el entendimiento, *ratio*, sino con arreglo a la visión intelectual, *intellectualis visio*. La distinción entre *ratio* e *intellectus*, es decir, entre entendimiento e razón, Nicolás de Cusa no la había efectuado aún en *De docta ignorantia*; esta distinción pertenece a una segunda etapa de desarrollo de la doctrina de la coincidencia, desde la obra *De coniecturis* (hacia el año 1442). Nicolás de Cusa exige así, en la introducción, que se conciba la obra *De docta ignorantia* y la doctrina de la coincidencia a la luz de su distinción aducida posteriormente”. Ainda segundo Flasch esse uso deriva de Platão. “Según esta terminología, la *ratio* es el procedimiento discursivo que, mediante muchas proposiciones distintas, llega a su resultado. El *intellectus* era la intuición sencilla de los presupuestos que todo procedimiento lógico efectúa” (2003, p. 35).

⁸² **De docta ignorantia**. w. L. II, cap. III, n. 107, p. 24, linhas 11-12: *Deus ergo est omnia complicans in hoc, quod omnia in eo. Est omnia explicans in hoc, quod ipse in omnibus*. (**A douda ignorância**. L. II, cap. III, n. 107, p. 77).

⁸³ Sobre o versículo de Isaías comenta Duclow (1974, p. 20, nota 33): “The passage in question is based on the Septuagint reading of Isaiah 7, 9; following the Hebrew more closely, the Vulgate reads, ‘Nisi credideritis, non permanebitis’. Augustine was aware of the variant readings, and argued for their ‘similarity in one area of meaning (*On Christian Doctrine*, II, xii, 17); in the *De trinitate* (XV, ii, 2) he constructs an elaborate dialectic of ‘seeking’ and ‘finding’ upon this passage”. Conferir também A Bíblia de Jerusalém, tradução brasileira: “*Se não o crerdes, não vos mantereis firmes*”. Beierwaltes (2005, p. 15) reconhece a importância do versículo bíblico para a fundamentação da relação entre filosofia e teologia ao afirmar que “La necesidad y la finalidad de tal autoacercioramiento de la fe se ha fundamentado y desarrollado, al menos desde San Agustín, siguiendo el hilo conductor de la frase de *Isaías* 7, 9, de múltiples modos en un sentido análogo, y así también el Cusano”. Nas páginas (p. 15-18) seguintes, o autor descreve de modo rápido a história da interpretação desse versículo passando por Santo Agostinho, Santo Anselmo, Mestre Eckhart, Eriúgena e Cusano.

⁸⁴ Esse último aspecto existencial é reconhecido também por André (1997). Depois de lembrar que fé e intelecto, embora se articulem, devem ser

vistos como duas instâncias diferentes de conhecimento; que a fé como “complicação” põe o intelecto em movimento e o intelecto como “explicação” é um complemento necessário para a fé e, por último, que a identificação entre Jesus e a verdade desempenha um lugar central no pensamento cusano entendido como “discurso do sentido”, pois Jesus é também o Verbo, segunda pessoa da Trindade, portanto discurso do Pai, André (1997, p. 70-71) reconhece que um aspecto pode passar despercebido ao acentuarmos demasiadamente a “articulação entre a filosofia e a teologia, entre a razão e o intelecto”. Segundo ele, essa articulação não se inscreve e o seu alcance não se limita apenas ao âmbito teórico-reflexivo, pois, ao introduzirmos uma separação entre os domínios da fé e do intelecto, estaríamos falseando “o sentido do pensamento cusano”; da mesma forma, esquecer a “dimensão experiencial que postula e é postulada pela sua articulação seria esquecer o sentido da sua vida”. Neste sentido, Deus não é somente a verdade que “polariza os esforços intelectuais humanos”, mas é o fim a que todo homem busca na sua existência.

⁸⁵ **De docta ignorantia.** w. L. III, cap. XI, n. 245, p. 76, linhas 1-3: *Potest autem Christi sanissima fides, in simplicitate constanter firmata, gradibus ascensionum extendi et explicari secundum datam ignorantiae doctrinam.* (A **douta ignorância.** L. III, cap. XI, n. 245, p.172).

⁸⁶ *Ibid.*, w. L. III, cap. XI, n. 245, p. 76, linhas 8-20: *Nam est Verbum et potentia, per quam Deus fecit et saecula, super omnia, quae in caelo et in terra sunt, potestatem habens solus altissimus. Qui cum in hoc mundo non sit cognoscibilis, ubi ratione ac opinione aut doctrina ducimur in symbolis per notiora ad incognitum, ibi tantum apprehenditur, ubi cessant persuasiones et accedit fides; per quam in simplicitate rapimur, ut supra omnem rationem et intelligentiam in tertio caelo simplicissimae intellectualitatis ipsum in corpore incorporaliter, quia in spiritu, et in mundo non mundialiter, sed caelestialiter contemplemur incomprehensibiliter, ut et hoc videatur, ipsum scilicet comprehendere non posse propter excellentiae suae immensitatem.* (*Ibid.*, L. III, cap. XI, n. 245, p.172-173).

⁸⁷ *Ibid.*, w. L. III, cap. XI, n. 247, p. 78, linhas 1-2 e 6-8: *Deinde ardentiori desiderio fideles continuo ascendentes ad intellectualitatem simplicem rapiuntur, [...]. Nam si dici deberent ibi revelata, tunc non dicibilia dicerentur, non audibilia audirentur, sicut invisibile ibi videtur.* (*Ibid.*, L. III, cap. XI, n. 247, p.174).

⁸⁸ Para todo este parágrafo conferir: *Ibid.*, w. L. III, cap. XI, n. 247, p. 78-80, linhas 8-22: *Iesus enim in saecula benedictus, finis omnis intellectionis, quia veritas, et omnis sensus, quia vita, omnis denique esse finis, quia entitas, ac omnis creaturae perfectio, quia Deus et homo, ibi ut terminus omnis vocis incomprehensibiliter auditur. De ipso enim omnis vox prodiit et ad ipsum terminatur; quidquid veri in voce est, ab ipso est. Omnis vox ad doctrinam est; ad ipsum est igitur, qui ipsa sapientia est. 'Omnia quaecumque scripta sunt, ad nostram doctrinam scripta sunt.' Voces in scripturis figurantur. 'Verbo Domini caeli firmati sunt'; omnia igitur creata*

signa sunt Verbi Dei. Omnis vox corporalis verbi mentalis signum. Omnis mentalis verbi corruptibilis causa est Verbum incorruptibile, quod est ratio. Christus est ipsa incarnata ratio omnium rationum, quia Verbum caro factum est. Iesus igitur finis est omnium. (Ibid., L. III, cap. XI, n. 247, p.174-175).

⁸⁹ Ibid., w. L. III, cap. XI, n. 248, p. 80, linhas 9-12: *Oportet autem perfectam Christi fidem esse purissimam, maximam, formatam caritate, quanto hoc fieri potest efficacius. Non enim patitur quidquam sibi commisceri, quoniam est fides purissimae veritatis potentis ad omnia.* (Ibid., L. III, cap. XI, n. 248, p.175).

⁹⁰ Ibid., w. L. III, cap. XI, n. 251, p. 82, linhas 1-5: *Nec potest fides magna esse sine spe sancta fruitionis ipsius Iesu. Quomodo enim quis fidem certam haberet, si promissa sibi a Christo non speraret? Si non credit se habiturum aeternam vitam a Christo fidelibus promissam, quomodo credit Christo?* (Ibid., L. III, cap. XI, n. 251, p. 177).

⁹¹ Ibid., w. L. III, cap. XI, n. 252, p. 84, linhas 1-6: *Magna est profecto fidei vis, quae hominem Christiformem efficit, ut linquat sensibilia, exspoliet se contagiis carnis, ambulet in viis Dei cum timore, sequatur vestigia Christi cum laetitia et crucem voluntarie acceptet cum exultatione, ut sit in carne quasi spiritus, cui hic mundus propter Christum mors est et ab eo tolli, ut sit cum Christo, vita est..* (Ibid., L. III, cap. XI, n. 252, p. 177).

⁹² Segundo Bonetti (op.cit., p. 17), Nicolau de Cusa indica em Jesus a perfeição da fé no sentido da *fides qua creditur* e da *fides quae creditur* e assim explica esta diferença: “la fede di Gesù infatti come fede perfetta si risolve nella visione di Dio, mentre il Verbo divino è la stessa verità che è oggetto della fede e dello sviluppo del dato della fede nella sacra dottrina”. Creemos que seja necessário ressaltar ainda mais este problema com uma pergunta feita por Peter Casarella a Mario Machetta (2010, p. 461): “Peter Casarella: – Una pregunta muy breve sobre la *fides Christi*. Pareciera que, dada la unión hipostática, no es posible hablar de la Fe de Cristo como virtud. Entonces sería bueno aclarar en qué sentido el Cusano habla de *fides Christi*. Respuesta: – El tema no es sencillo y de hecho Tomás de Aquino no acepta que se pueda hablar de *fides Christi* en cuanto virtud de Cristo. La cuestión ha sido tratada primero por R. Haubst en su *Die Christologie des N von Kues*, y luego, retomado por Lentzen Deis en su *Den Glauben Christi teilen*, donde explícitamente este último propone que ha de entenderse por *fides Christi* en sentido subjetivo, porque sólo así es posible comprender cómo Cristo es la fuente de la fe de los creyentes en Él. En consecuencia Cristo, en cuanto hombre es fuente de todas las virtudes por tanto de la fe que se participa a todos los hombres”.

⁹³ **De docta ignorantia.** w. L. III, cap. XI, n. 248, p. 80, linhas 12-21: *Saeppissime in antehabitis replicatum reperitur minimum maximo coincidere. Ita quidem et in fide, quae simpliciter maxima in esse et posse; non potest in viatore esse, qui non sit et comprehensor simul, qualis Iesus fuit. Viatorem autem tantum etiam, quoad se, actu maximam Christi fidem habere volentem necesse est, ut fides apud ipsum*

ad tantum certitudinis indubitabilis gradum elevata sit, ut etiam minime sit fides, sed umma certitudo absque omni haesitatione in aliquo quocumque. (A **douta ignorância**. L. III, cap. XI, n. 248, p.175).

⁹⁴ Ibid., w. L. III, cap. XI, n. 249, p. 80-82, linhas 1-11: *Haec est potens fides, quae ita est maxima quod et minima, ut omnia complectatur credibilia in eo, qui est veritas. Et si forte fides unius hominis ad gradum alterius non attingit propter impossibilitatem aequalitatis, sicut unum visibile in aequali gradu a pluribus videri nequit, hoc tamen necesse est, ut quisque, quantum in se est, actu maxime credat. Et tunc is, qui in comparatione aliorum vix ut granum sinapis fidem sortiretur, adhuc immensae virtutis illius fides est, ut etiam in montibus oboedientiam reperiret, cum ipse in virtute Verbi Dei, cum quo – quantum in se est – maxime per fidem unitur, imperet; cui nihil resistere potest.* (Ibid., L. III, cap. XI, n. 249, p.175-176). Sobre a doutrina da *complicatio-explicatio*: Cf. GANDILLAC, Maurice de. *Explicatio-Complicatio* chez Nicolas de Cues. In: PIAIA, Gregório (a cura di). **Concordia Discors**: studi su Niccolò Cusano e l'umanesimo europeo offerti a Giovanni Santinello. Padova: Editrice Antenore, 1993, p. 77-106; Cf. VANSTEENBERG, Edmond. **Le Cardinal Nicolas de Cues** (1401-1464): L'action – La Pensée. Paris, 1920 – Minerva GMBH – Frankfurt Am Main: Unveränderter Nachdruck 1963: 'Complication' et 'explication', voilà donc les deux termes qui, dans la philosophie cusienne, expriment le rapport de Dieu et du monde' (p. 311) ; Cf. GANDILLAC, Maurice de. **La philosophie de Nicolas de Cues**. Aubier, 1941. : o autor afirma que “Bien avant d'être appliqué systématiquement à la relation entre l'Unité originelle et la pluralité indéfinie qui en émane, le schéma du l' 'enveloppement' et du 'développement' (*complicatio-explicatio*), emprunté sans doute à Thierry de Chartres, semble implicite dès 1430 dans le premier sermon conservé de Nicolas” (p. 26). Cf. ainda: COUNET, Jean-Michel. **Mathématiques et dialectique chez Nicolas de Cuse**. Paris: Vrin, 2000 : “Cette catégorie de la complication (*complicatio*) ainsi que son corollaire, l'explication (*explicatio*), est empruntée par Nicolas de Cues à l'école de Chartres. Chez Thierry de Chartres, nous rencontrons fréquemment l'idée que Dieu est la complication de toutes choses (*complicatio universitatis rerum*), c'est-à-dire qu'en lui les choses son dans une parfaite simplicité. Il s'agit là d'une modalité d'être des choses différente de la modalité de l'existence empirique, qui est désignée par le terme d'explication. Dieu est la complication de toutes les choses mais les choses en revanche sont l'explication de Dieu” (p. 80-81). Também para Volkmann-Schluck (1993: 92-93), o par *complicatio-explicatio* serve para Nicolau de Cusa pensar a relação da multiplicidade dos entes com a unidade divina do ser. Ver também Bonetti (op. cit., p. 43-45); SANTINELLO, Giovanni. **Introduzione a Niccolò Cusano**. 2ª Edizione con aggiornamento bibliografico. Roma-Bari/Italia: Laterza, 1987 (p. 41-46); VESCOVINI (op. cit., p. 29-33 e 78-80).

⁹⁵ **De docta ignorantia**. w. L. I, cap. XXII, n. 68, p. 88-90, linhas 10-13: *Ita*

licet eveniret, quod numquam eveniet, nihil tamen adderetur providentiae divinae, quoniam ipsa complicit tam ea, quae eveniunt, quam quae non eveniunt, sed evenire possunt” (**A douta ignorância**. L. I, cap. XII, n. 68, p. 50). E posteriormente ele afirma: *Ibid.*, w. L. I, cap. XXII, n. 69, p. 92, linhas 15-18: *Et ita patet quomodo per premissa, quae nos docent maximum omnem anteire oppositionem, quoniam omnia qualitercumque complectitur et complicit, quid de providentia dei et aliis consimilibus verum sitt, apprehendimus* (*Ibid.*, L. I, cap. XXII, n. 69, p. 51).

⁹⁶ *Ibid.*, w. L. I, cap. XXIV, n. 75, p. 96, linhas 1-5: *Unde recte ait Hermes Trismegistus: Quoniam deus est universitas rerum, tunc nullum nomen proprium est eius, quoniam aut necesse esset omni nomine deum aut omnia eius nomine nuncupari, cum ipse in sua simplicitate complicit omnium rerum universitatem.* (*Ibid.*, L. I, cap. XXIV, n. 75, p. 55). *Ibid.*, w. L. I, cap. XXV, n. 84, p. 106, linhas 1-11: *Templa etiam, Pacis scilicet et Aeternitatis ac Concordiae, Pantheon, in quo erat altare Termini infiniti, cuius non est terminus, in medio sub divo, et consimilia nos instruunt paganos deum secundum respectum ad creaturas varie nominasse. Quae quidem omnia nomina unius ineffabilis nominis complicationem sunt explicantia. Et secundum quod nomen proprium est infinitum, ita infinita nomina talia particularium perfectionum complicit. Quare et explicantia possent esse multa et numquam tot et tanta, quin possent esse plura. Quorum quodlibet se habet ad proprium et ineffabile, ut finitum ad infinitum.* (*Ibid.*, L. I, cap. XXV, n. 84, p. 60-61).

⁹⁷ *Ibid.*, w. L. II, cap. III, n. 107, p. 24, linhas 1-5: *Una est ergo omnium complicitio, et non est alia substantiae, alia qualitas aut quantitas et ita de reliquis complicitio, quoniam non est nisi unum maximum, cum quo coincidit minimum, ubi diversitas explicata identitati complicitanti non opponitur.* (*Ibid.*, L. II, cap. III, n. 107, p. 76).

⁹⁸ *Ibid.*, w. L. II, cap. III, n. 107, p. 24, linhas 11-12: *Deus ergo est omnia complicitans in hoc, quod omnia in eo. Est omnia explicans in hoc, quod ipse in omnibus.* (*Ibid.*, L. II, cap. III, n. 107, p. 77). Cf. RICCATI, Carlo. “**Processio**” et “**Explicatio**”. La doctrine de la création chez Jean Scot et Nicolas de Cues. Napoli, Bibliopolis, 1983.

⁹⁹ **De docta ignorantia**. w. L. II, cap. III, n. 105, p. 22, linhas 14-16: *Et sicut in numero explicante unitatem non reperitur nisi unitas, ita in omnibus quae sunt non nisi maximum reperitur.* (**A douta ignorância**. L. II, cap. III, n. 105, p. 76).

¹⁰⁰ *Ibid.*, w. L. II, cap. III, n. 108, p. 24-26, linhas 1-15: *Et ut in numeris intentionem declarem: Numerus est explicatio unitatis. Numerus autem rationem dicit. Ratio autem ex mente est; propterea bruta, quae mentem non habent, numerare nequeunt. Sicut igitur ex nostra mente, per hoc quod circa unum commune multa singulariter intelligimus, numerus exoritur: ita rerum pluralitas ex divina mente, in qua sunt plura sine pluralitate quia in unitate complicitante. Per hoc enim, quod res non possunt ipsam aequalitatem essendi aequaliter participare, deus in aeternitate unam sic, aliam sic intellexit, ex quo pluralitas, quae in ipso est unitas, exorta est. Non habet autem pluralitas sive numerus aliud esse quam ut est ab ipsa unitate. Unitas igitur,*

sine qua numerus non esset numerus, est in pluralitate; et hoc quidem est unitatem explicare, omnia scilicet in pluralitate esse. (Ibid., L. II, cap. III, n. 108, p. 77).

¹⁰¹ Ibid., w. L. II, cap. III, n. 106, p. 24, linhas 10-13: *Ita quidem quies est unitas motum complicans, qui est quies seriatim ordinata, si subtiliter advertis. Motus igitur est explicatio quietis. Ita nunc sive praesentia complicat tempus. Praeteritum fuit praesens, futurum erit praesens; nihil ergo reperitur in tempore nisi praesentia ordinata. Praeteritum igitur et futurum est explicatio praesentis; praesens est omnium praesentium temporum complicatio, et praesentia tempora illius seriatim sunt explicatio, et non reperitur in ipsis nisi praesens. Una est ergo praesentia omnium temporum complicatio. Et illa quidem praesentia est ipsa unitas. Ita identitas est diversitatis complicatio, aequalitas inaequalitatis, et simplicitas divisionum sive discretionum. (Ibid., L. II, cap. III, n. 106, p. 76).* André (1997, p. 190-191) afirma que “Não é por acaso que estes três conceitos [identidade como complicação da diversidade; igualdade como complicação da desigualdade e simplicidade como complicação da divisão] surgem aqui: eles exprimem precisamente a Trindade e, sendo abordados depois das referências ao movimento e ao tempo, antecedem imediatamente a referência à unidade, (em sentido matemático e em sentido metafísico) que na multiplicidade dos entes (em sentido metafísico) se explica”.

¹⁰² Deve-se entender a ideia de um “pressuposto último” primeiramente em sentido ontológico e é esse sentido que fundamenta o sentido lógico ou gnosiológico. Deus é o pressuposto último em relação a todas as coisas e em qualquer sentido. **Idiota. De sapientia.** h. V. *Liber Secundus.* n. 30, p. 61, linhas 5-12: *Idiota: Cum ergo a te quaesitum fuerit, an sit deus, hoc quod praesupponitur dicito, scilicet eum esse, quia est entitas in quaestione praesupposita. Sic si quis quaesiverit quid est deus, cum haecquaestio praesupponat quiditatem esse, respondebis deum esse ipsam quiditatem absolutam. Ita quidem in omnibus. Neque in hoc cadit haesitatio. Nam deus est ipsa absoluta praesuppositio omnium, quae qualitercumque praesupponuntur, sicut in omni effectum praesupponitur causa. Vide igitur, orator, quam facilis est theologica difficultas.*

¹⁰³ **De filiatione dei.** h. IV *Opuscula I.* I, n. 51, p. 39, linhas 11-13: *Nihil enim in intimis etiam remansit prae cordiis, quod non illis ipsis mandaverim litteris meas generales qualescumque exprimentibus coniecturas.*

¹⁰⁴ Ibid., h. IV *Opuscula I.* III, n. 71, p. 52, linhas 7-12: *Et hoc sit huius temporis de theosi qualiscumque, licet remota valde, coniectura, in qua, quae esse possit altissimae profunditatis eius descriptio, super rationem omnem ascendendum esse ad altius aliquid supra id, quod signis quibuscumque explicabile est, in puritate simplici, ut potes, conicias. Haec sic de hoc dicta sint.*

¹⁰⁵ **De venatione sapientiae.** h. XII. cap. VII, n. 16, p. 17, linhas 3-4: *Id in quo meae quiescunt venationum coniecturae, hoc est, quod non est nisi una omnium causa creatrix posse fieri omnium et quod illa omne posse fieri praecedat sitque ipsius terminus;*

¹⁰⁶ Cf. GONZÁLES RÍOS, op. cit., p. 77-96.

¹⁰⁷ **De coniecturis.** h. III, *Pars prima*, Prologus, n. 2-4, p. 4-6.

¹⁰⁸ **De docta ignorantia.** w. L. I, n. 1, p. 4, linhas 26-29: *et ex Germano in rebus divinis talem ratiocinandi modum suscipe, quem mihi labor ingens admodum gratissimum fecit.* (**A douta ignorância.** L. I, n. 1, p. 2). O *De docta ignorantia* remete diversas vezes para o *De coniecturis*. Pelo menos uma vez o termo aparece naquela concepção posteriormente desenvolvida no *De coniecturis*. Pois tendo em vista a discussão sobre o movimento, sobre o centro e os polos do universo e da terra ele assim afirma: *Poli igitur sphaerarum coincidunt cum centro, ut non sit aliud centrum quam polus, quia Deus benedictus. Et quoniam nos motum non nisi comparatione ad fixum, scilicet polos aut centra, deprehendere possumus et illa in mensuris motuum praesupponimus: hinc in coniecturis ambulantes in omnibus nos errare comperimus et admiramur, quando secundum regulas antiquorum stellas in situ non reperimus concordare, quia eos recte de centris et polis et mensuris credimus concepisce.* (**De docta ignorantia.** w. L. II, cap. XI, n. 159, p. 90, linhas 1-9; **A douta ignorância.** L. II, cap. XI, n. 159, p. 114).

¹⁰⁹ **De coniecturis.** h. III, *Pars prima*, Prologus, n. 2, p. 4, linhas 2-6: *Quoniam autem in prioribus Doctae ignorantiae libellis multo quidem altius limpidiusque quam ego ipse nisu meo praecisionem veritatis inattingibilem intuitus es, consequens est omnem humanam veri positivam assertionem esse coniecturam. Non enim exhauribilis est adauctio apprehensionis veri.*

¹¹⁰ ¹ *Ibid.*, h. III, *Pars prima*, Prologus, n. 3, p. 4-5, linhas 1-6: *Quoniam autem creata intelligentia finitae actualitatis in alio non nisi aliter existit, ita ut omnium coniecturantium differentia remaneat, non poterit nisi certissimum manere diversorum diversas eiusdem inapprehensibilis veri graduales, impropotionabiles tamen ad invicem esse coniecturas, ita quidem, ut unius sensum, quamvis unus forte alio propinquius, nullus umquam indefectibiliter concipiat.* Sobre a dimensão vertical e horizontal das conjecturas no pensamento cusano e sobre como estas dimensões permitem pensar a relação com o divino e dos homens entre si como uma “relação dialógica”, remetemos para: ANDRÉ (2005, p. 24-27).

¹¹¹ **De coniecturis.** h. III, *Pars prima*, cap. XI, n. 57, p. 58, linhas 11-17: *Quemadmodum vero sensus in unitate rationis suam alteritatem experitur et assertiones sensibiles ab unitate praecisionis absolvendo coniecturas facit, ita ratio in radicali unitate sua, in ipso scilicet intelligentiae lumine, suam alteritatem et casum a praecisione in coniecturam invenit, sic et intelligentia ipsa, ut propinqua potentia, in unitate divina se suo quidem clarissimo modo gaudet coniectari.*

¹¹² *Ibid.*, h. III, *Pars prima*, cap. I, n. 5, p. 7, linhas 3-8: *Coniecturas a mente nostra, uti realis mundus a divina infinita ratione, prodire oportet. Dum enim humana mens, alta dei similitudo, fecunditatem creatricis naturae, ut potest, participat, ex se ipsa, ut imagine omnipotentis formae, in realium entium similitudine rationalia exserit. Coniecturalis itaque mundi humana mens forma exstitit uti realis divina.*

¹¹³ Ibid., h. III. Pars prima, cap. XI, n. 54, p. 55-56: Quoniam unitatem unitatem esse est ipsam praecise atque, uti est, esse, satis tibi atque clarissime constat unitatem esse ipsam identitatem incommunicabilem, inexplicabilem atque, uti est, inattingibilem. Sicut enim omne ens in propria sua entitate est, uti est, ita in alia aliter. Hoc facile, si advertis, apprehendes. Circulus enim, ut ens rationis est, in sua propria rationali entitate, uti est, attingitur. Dum enim concipis figuram, a cuius centro ad circumferentiam omnes lineae sunt aequales, in hac quidem ratione circulum, uti ens est rationis, attingis, sed extra ipsam rationem propriam, uti sensibilis est, sicut in alio est, ita et aliter est. Non est igitur possibile circulum, uti in ratione est, extra rationem esse. Sensibilis igitur circulus in alteritate unitatem rationalis circuli participat. Quapropter praecisio illa, uti circulus est, incommunicabilis remanet. Nam non nisi in alteritate multiplicatur. Non est enim dabilis sensibilis circulus, ubi a centro lineae ad circumferentiam ductae praecise sint aequales, immo nulla alteri per omnia, uti est, aequalis dari poterit. Non est ergo circulus, qui videtur, adeo praecisus, quin praecisior eo semper esse posset. Et quamvis, uti est, non se aliter quam uti est, communicet, in alio tamen non potest nisi aliter participari. Non est igitur, uti est, imparticipabile suo defectu, sed quia in alio participatur, hinc et aliter.

¹¹⁴ Ibid., h. III. Pars prima, cap. XI, n. 55, p. 56-57, linhas 1-9; 11-12; 15-19: Assis hic totus, ut ad coniecturarum varietatem subintres. Nullum enim intelligibile, uti est, te intelligere posse conspicias, si intellectum tuum aliam quandam rem esse admittis quam in telligibile ipsum; solum enim intelligibile ipsum in proprio suo intellectu, cuius ens existit, uti est, intelligitur, in aliis autem omnibus aliter. Non igitur attingitur aliquid, uti est, nisi in propria veritate, per quam est. In solo igitur divino intellectu, per quem omne ens existit, veritas rerum omnium, uti est, attingitur, in aliis intellectibus aliter atque varie. [...]. Identitas igitur inexplicabilis varie differenter in alteritate explicatur, atque ipsa varietas concordanter in unitate identitatis complicatur. [...]. Et quoniam divina ipsa mens omnium est absolutissima praecisio, ipsam omnes creatae mentes in alteritate variationis differenter participare contingit illa ipsa ineffabili mente imparticipabili perdurante, condicione participantium hoc agente.

¹¹⁵ Ibid., h. III. Pars prima, cap. XI, n. 56, p. 57, linhas 10-16: Potius igitur omnis nostra intelligentia ex participatione actualitatis divinae in potenciali varietate consistit. Posse enim intelligere actu veritatem ipsam, uti est, ita creatis convenit mentibus, sicut deo nostro proprium est actum illum esse varie in creatis ipsis mentibus in potentia participatum. Quanto igitur intelligentia deiformior, tanto eius potentia actui, uti est, propinquior; quanto vero ipsa fuerit obscurior, tanto distantior.

¹¹⁶ Ibid., h. III. Pars prima, cap. XI, n. 57, p. 58, linhas 10-11: Coniectura igitur est positiva assertio, in alteritate veritatem, uti est, participans.

¹¹⁷ Cf. Beierwaltes (2005, p. 271-272). É nos seguintes termos que ele se refere aí ao carácter especulativo da mística cusana: “Ver lo infinito o la infinitud como rasgo fundamental en todos los nomina divina o imágenes conceptuales

de Dios, percibir y pensar en este ver – como su condición necesaria – las implicaciones conceptuales y las consecuencias que exceden el concepto, se puede entender, en el sentido del Cusano, como el momento ‘intelectual’ de la ‘mística’ o de la teología mística. A partir de él, la teoría cusaniana del *mystice videre* puede valer como una *mística especulativa* [...]. La caracterización de la mística cusaniana como ‘especulativa’ se podría fundamentar con más precisión en su conexión con *speculum*, tanto en lo lingüístico como en lo temático, a partir del empleo cusaniano de *speculatio* y *speculari* [...]: el espíritu es *intellectuale vivum speculum*, un reflejo finito activo del absoluto ‘espejo de la verdad’, es decir, de Dios, *qui est ipsa speculatio*: el verse a sí mismo en sí como en el espejo absoluto”. Com respeito à posição cusana em relação à polêmica sobre a interpretação (*affectus/intellectus*) da *Teologia Mística* do Pseudo-Dionísio: D’AMICO, Claudia. Nicolás de Cusa ante la polémica acerca de la interpretación de la *Teología Mística* de Dionisio Areopagita. In: DE BONI, Luis A.; PICH, Roberto Hofmeister (Orgs.). **A recepção do pensamento greco-romano, árabe e judaico pelo Ocidente Medieval**. Porto Alegre, PUCRS, 2004, p. 731-743; conferir também: LUDUEÑA, Ezequiel. Teología Mística y cristología. El Pseudo-Dionísio y Nicolás de Cusa. In: MACHETTA, Jorge M. D’AMICO, Claudia. (Editores). **El problema del conocimiento en Nicolás de Cusa**: genealogía y proyección. Buenos Aires: Biblos, 2005, p. 109-117. Não poderíamos também deixar de citar o já clássico texto: VANSTEENBERGHE, Edmond. **Autour de la docte ignorance** – une controverse sur la théologie mystique au XVe siècle. Münster, 1915.

¹¹⁸ Cf. BEIERWALTES (2005, p. 110-111): “Finalmente, todavía el *espejo* (‘speculum’: ‘speculari’, ‘speculatio’): el Dios en sí mismo incognoscible se muestra al mundo en el espejo y en la imagen enigmática, se hace cognoscible en él ‘en semejanza y alteridad’. El mundo *es*, por tanto, imagen y espejo del modelo primordial, de modo que *en él y mediante él* – en el intelecto del hombre como la ‘viva imago Dei’ llevada al concepto –, su fundamento creador se hace presente de modo indirecto, figurativo, diferente en sí mismo y al mismo tiempo semejante, se hace accesible en cierta medida y de modo respectivamente diverso en el medio de la alteridad. Pero frente al pensamiento de que el espejo que refleja su origen creador en sí mismo no *es nada*, el Cusano le atribuye también una alta relevancia propia acrecentando la fuerza metafórica del espejo intelectual hasta el punto de que el ‘espejo de la verdad’ absoluto (‘speculum veritatis’) se refleja activamente en él, y haciéndole alcanzar precisamente mediante ello la ‘filiación’ (‘filiatio’) inmediatamente vinculada con aquél. [...]. Es decir, el espejo finito como punto de arranque de la ‘reflexión’ se vincula con el espejo absoluto a causa de la fuerza de *éste último* como modelo primigenio que se refleja a sí mismo en lo otro. Merced a su propio reflejamiento (‘speculatio’) comprensivo, el hombre, en tanto que un espejo ‘viviente’ racional, se hace consciente de su propio fundamento

como el posibilitamiento del pensamiento y del conocimiento”.

¹¹⁹ **De filiatione dei.** h. IV Opuscula I. III, n. 67, p. 49, linhas 1-10: *Quando igitur aliquod intellectuale vivum speculum translatum fuerit ad speculum primum veritatis rectum, in quo veraciter omnia uti sunt absque defectu resplendent, tunc speculum ipsum veritatis cum omni receptione omnium speculorum se transfundit in intellectuale vivum speculum, et ipsum tale intellectuale in se recipit specularem illum radium speculi veritatis in se habentis omnium speculorum veritatem. Recipit autem suo modo in eodem vero momento aeternitatis vivum illud speculum quasi oculus vivus, cum receptione luminis resplendentiae primi speculi in eodem veritatis speculo se uti est intuetur et in se omnia suo quidem modo. Conferir também: SCHWAETZER, Harald. L'importance d'Eckhart dans la genèse du concept cuséen de filiatio Dei. In : **La naissance de Dieu dans l'âme chez Eckhart et Nicolas de Cues.** Paris : Les Éditions du CERF, 2006, p. 101-120 : La métaphore du miroir a, bien entendu, une longue histoire dans l'anthropologie, notamment depuis le dialogue *L'Alcibiade majeur* de Platon. En ce qui concerne Nicolas de Cues, il faut tenir compte de Bonaventure qui connaît la notion de miroir accompli (*Opera omnia* V, *Breviloquium*, prologus, lin. 60) et qui désigne la *ratio cognoscendi* comme un *speculum* (*ibid.*, p. 1, c. 8, lin. 21). Le miroir sans tache est le médiateur entre Dieu et l'intellect humain, voir *Collationes de septem donis spiritus sancti*, coll. 9 § 5 (*Opera omnia*, V). Par ailleurs, l'âme (*anima-animus*) est désignée comme un *speculum pulcherrimum*, voir entre autres *Collationes in Hexaemeron*, *Visio prima*, coll. 2 § 25 (*Opera omnia* VIII). L'image du miroir – y compris celle du miroir intellectuel, qui est assez inhabituelle (*ibid.* *Visio secunda*, coll. 4 § 5) – est mise en oeuvre souvent chez Bonaventure mais elle est reprise sans être construite systématiquement pour l'anthropologie. Par ailleurs, il faut narellement se reporter au texte-clé de la tradition néoplatonicienne chrétienne avec Augustin : *De Trinitate* XV, 8, 14. Avec ce texte, la métaphore du miroir est établie comme le modèle de toutes les spéculations des siècles futurs sur la parenté étymologique supposée entre *speculum* et *speculatio* : *'Hoc ergo facere conati sumus ut her hanc imaginem quod nos sumus videremus utcumque a quo facti sumus tamquam per speculum'*. Le miroir et le voir ont paru ensemble sur les devants de la scène à la Renaissance, notamment avec la découverte de la perspective centrale ; les réflexions sur l'échelle, l'angle de vue, la lumière et l'ombre sont courantes, voir par exemple *De pictura* de Leon Battista Alberti (éd. par O. Bätschmann et Chr. Schäublin, Darmstadt, 2000). Par la suite, la métaphore du miroir joue un rôle avec l'autoportrait de Descartes, 'et réponses' (5. – et réponses) ; plus loin encore, Spinoza critique Bacon qui compare l'intellect à un miroir inégal. Finalement le 'miroir vivant' trouve une expression chez Leibniz pour la monade, qui reflète, de sonpoint de vue, l'ordre global du monde. Après une phase de dévalorisation de la métaphore du miroir, notamment chez Shaftesbury, elle revient comme pertinente chez Hegel et Goethe" (108-109, nota 3).*

¹²⁰ O verbo conduzir deve ser lido a partir da *manuductio* cusana. Para esclarecimentos citamos um texto de Beierwaltes (2005, p. 107): “La convicción, que es común a Dionisio y a Eriúgena, de que el mundo es ‘teofanía’ o manifestación luminosa, un mostrarse de Dios, es el motivo primario para que el pensamiento se vuelva desde los signos y las imágenes de este mundo teofánico a su fundamento no manifesto, que permanece oculto también en las negaciones. En base a su intención de acercamiento universal, una reflexión abaricante del hombre sobre las manifestaciones sensibles de lo inteligible y absoluto no sólo es legítima, sino incluso objetivamente necesaria –como comienzo– para el ascenso interior. De este modo el Cusano, como pocos antes y después de él, practicó el ‘symbolice investigare’ como ejercitación en el concepto sin imagen y en el trans-ser de Dios que aún lo trasciende. La investigación ‘simbólica’, ‘transsumptiva’ y ‘experimentadora’ de la realidad y de su fundamento se atiene al proyecto no realizado de una ‘teología simbólica’ de Dionisio, que entiende como ‘prestar una ayuda’ o ‘tender la mano’ (*ceiragwria*, *manuductio*) que arranca de lo sensible pero que lo reconduce a lo inteligible. Se basa en la confianza en la fuerza mostrativa, descifradora de conceptos y de cosas, de una estructura teofánica del mundo; emplea lo dado sensiblemente, pero también los conceptos y las estructuras de nuestro pensamiento, como signo, rastro, renitencia, imagen, parábola, analogía y metáfora para la comprensión del correspondiente fundamento constitutivo y para el tránsito desde la aproximación afirmativa a la ‘theologia negativa’.”

¹²¹ D’AMICO, Claudia. El Principio Uno-Intelecto en Nicolás de Cusa. Una lectura de *De Beryllo* e *De Principio*. In: **Nicolaus Cusanus**. Perspektiven seiner Geistphilosophie. Regensburg: Roderer Verlag, 2003, p. 15-25.

¹²² Somente para recordar: a importância dessa questão não se limitou a determinar o lugar de Nicolau de Cusa no contexto da medievalidade. Todas as reflexões cusanas estão, reconhece Beierwaltes (2005, p. 11), determinadas por essa questão e “[...] especialmente suas tentativas de aproximar-se de um conceito o mais preciso possível de Deus [...]”. Por outro lado, Casarella (1992) encontra na questão da “linguagem” a possibilidade de pensar uma relação positiva entre pensamento especulativo e doutrina Cristã e Duclow (1974), ao interpretar a hermenêutica dos nomes divinos como uma tarefa filosófico-teológica, situa Nicolau de Cusa, Eriúgena e Dionísio na orientação geral do pensamento religioso medieval, apontando para uma convergência de religião e filosofia no platonismo cristão medieval. Por último, segundo André (1997), são exemplos dessa intrínseca unidade entre filosofia e teologia tanto a estrutura unitária do *De docta ignorantia* sustentada em pressupostos teológicos quanto os nomes divinos *non-aliud* e *possest*, dois conceitos filosóficos, mas que são também uma possível expressão intelectual para Deus entendido como “Máximo absoluto”.

¹²³ MARTÍNEZ GÓMEZ, Luis S. J. El hombre ‘mensura rerum’ en Nicolás de Cusa. In: **Pensamiento**, vol. 21, Bs. As., 1965, pp. 41-64. O autor consegue mostrar de forma concisa como os temas da criação e da antropologia se fundam na concepção trinitária do divino em Nicolau de Cusa: “No es el hombre meramente el ‘primum’ teleológico, sino también el ‘primum’ gnoseológico. Detrás está toda la concepción neoplatónico-cristiana de la creación como una revelación de Dios. Todo es revelación; a nivel natural y a nivel sobrenatural; antes de la gracia, la naturaleza. Lo primero en la intención creadora es manifestarse, manifestarse a alguien fuera de sí, porque ‘ad intra’ esa comunicación reveladora tiene lugar en el Verbo, imagen o revelación substancial del Padre. Justamente esta manifestación inmanente dentro de la divinidad es mirada como tipo de la otra manifestación extensiva, fuera de Dios en el ámbito de lo creado” (p. 50).

¹²⁴ ÁLVAREZ GÓMEZ, Mariano. Añoranza e conocimiento de Dios. In: _____. **Pensamiento del ser y espera de Dios**. Salamanca: Sígueme, 2004, p. 67-101 (indicamos especialmente o tópico 5. La naturaleza intelectual ante el ser inaccesible, p. 80 e siguientes).

¹²⁵ Cf. BEIERWALTES (2005, p. 89-127): “Conocía, poseía y empleaba [o Cusano] traducciones latinas de Dionisio, de las que había toda una serie, desde las del Abad Hilduin de St. Denis (832-34/35): eso lo testimonian los Códices 43, 44 y 45 en su biblioteca de Bernkastel-Kues; otras como la traducción de Juan Scoto Eriúgena y la de Juan Saraceno (de mediados del siglo XIII), llegó a conocerlas por vía indirecta, a través de su estudio de los comentaristas de Dionisio: la de Hugo de San Víctor, la de Roberto Grosseteste, la de Tomás de Aquino y la que, para nosotros, es especialmente clara, la de Alberto Magno. El Cusano proveyó los comentarios de éste a todos los escritos de Dionisio (excepto a la ‘Ecclesiastica Hierarchia’) con notas al margen que, en parte, son extensas y aleccionadoras. Se nos han conservado en el *Codex Cusanus* 96. [...]. El Cusano conocía también muy bien la traducción de Dionisio de su contemporáneo Ambrosio – ‘Camaldulensium generalis’ – del año 1436. De ella procede, entre otras cosas, la antología de citas de Dionisio en el capítulo 14 de *De non aliud* [...]”.

¹²⁶ Cf. Ibid., p. 68: “El Cusano leyó continuamente y a fondo las obras principales de Proclo: la *Elementatio theologica*, en la traducción, que Tomás inició, de Guillermo de Moerbeke (1268), conservada en el *Codex Cusanus* 195 del Nilolaus-Hospital en Bernkastel-Kues; el comentario al *Parménides* de Platón, traducido igualmente por Guillermo de Moerbeke (1280), en el *Codex Cusanus* 186; la *Theologia Platonis*, en la traducción de 1462 que el propio Cusano encargó a Petrus Balbus Pisanus, en el *Codex Cusanus* 185”. Para uma visão mais ampla da presença de Proclo em toda obra cusana: D’AMICO, Cláudia. La recepción del pensamiento de Proclo en la obra de Nicolás de Cusa. In: **Anales del Seminario de Historia de la Filosofía**.

Vol. 26 (2009): 107-134. Cf. ainda: RICCATTI, Carlo. La presenza di Proclo tra neoplatonismo arabizzante e tradizione dionisiana (Bertoldo di Moosburg e Niccolò Cusano). In: PIAIA, Gregório (a cura di). **Concordia Discors**: studi su Niccolò Cusano e l'umanesimo europeo offerti a Giovanni Santinello. Padova: Editrice Antenore, 1993, p. 23-38 (especialmente as páginas 23-27).

¹²⁷ Cf. MACHETTA, M. J. Notas complementarias – 3. Lo máximo y la trinidad. In: NICOLÁS DE CUSA. **Acerca de la docta ignorancia**. Libro I: Lo máximo absoluto (edición bilingüe). Introducción, traducción y notas de Jorge M. Machetta y Claudia D'Amico. Buenos Aires: Biblos, 2003, p. 147-159: “Nicolás encuentra en una determinada tradición teológica la denominación trinitaria más afín con su precedente especulación acerca de lo máximo [nos primeiros capítulos do *De docta ignorantia*]: los términos de unidad, igualdad y conexión son vigentes en la tradición teológica de la escuela de Chartres que avalan su propuesta con ocasión de sus comentarios al texto boeciano apelando a un texto de San Agustín” (2003, p. 149).

¹²⁸ Cf. BEIERWALTES (2005, p. 32, nota 17): ele sugere que o nome de Duheim deveria aparecer nas notas explicativas ao *De docta ignorantia* na edição crítica de Heidelberg de 1932. Sobre a concepção trinitária do platonismo de Chartres e a influência sobre Nicolau de Cusa destacamos: “La unión, de motivación cristiana, de ‘unitas’ y ‘trinitas’ en la ‘sanctissima tri-unitas’, es un tema que acompaña al Cusano toda su vida. En el contexto que aquí tenemos especialmente a la vista en *De venatione sapientiae*, eso se muestra, entre otras cosas, en que el Cusano continúa inmediatamente sus reflexiones sobre la unidad, o diciéndolo metafóricamente, su caza de la unidad, en los dos ‘campos’ de la ‘igualdad’ (*aequalitas*) y del ‘enlace’ (*nexus, conexio*). No están yuxtapuestas ni se suceden en gradaciones, sino que se juntan en una tri-unidad abierta en ella misma y para sí misma. La unidad engendra (*fecunda unitas*) desde sí misma su ‘Palabra’ como igualdad que le es esencial, de modo que la igualdad que procede sin tiempo de la unidad y que se expresa inmediatamente es ‘no otro’ que ella misma. Esta igualdad con la unidad se realiza como ‘amorous nexus’ o ‘amorosa conexio’, como la autorreferencia amorosamente unificante de ambos: unidad como apertura interna a sí misma y al mismo tiempo como regreso a sí misma. El ‘enlace’, constitutivo para la unidad tri-una, puede entenderse ‘emocionalmente’ en metáforas como ‘amor’ o como ‘intelectual’, en el sentido de la *speculatio* en *De non aliud*, como movimiento que se autodefine y que comienza en ella misma y que termina con ella misma, como realización de una autorreflexión en el concepto que se concibe a sí mismo: *conceptus absolutus*. En su teoría de la unidad trinitaria de ‘unitas-aequalitas-conexio’, el Cusano piensa productivamente, y llevándolos a un alcance universal, los rasgos de pensamiento que Mario Victorino, San Agustín y los platónicos de Chartres elaboraron en complejas reflexiones (2005, p. 56-57). Cf. también: Idem. 1989, p. 187-188: “Sin dagli inizi Cusano ha cercato

di concepire questa *triunitas* mediante la triade di *unitas-aequalitas-connexio* come l'unità originaria, la quale 'diviene' uguale a se stessa nel testimoniare del Figlio, della Parola, o produce la propria uguaglianza, ma che ha unito anche la sua uguaglianza con se stessa all'assoluta uguaglianza con se stessa (*aequalitas absoluta*). Dunque la processione è già un movimento di ritorno a sé. Se la processione dell'inizio sino alla sua propria uguaglianza non può essere pensata come un diventare-*altro-da-se-stesso*, allora anche l'unione è identica all'uguaglianza: l'uguaglianza sorta dalla processione proceduta è il suo proprio movimento di ritorno; oppure: uguaglianza e unione sono allo stesso modo il compimento dell'unità senza tempo. Poiché l'unità viene rivendicata per questa triade, le tre fasi della *processio* senza tempo non possono essere viste sotto l'aspetto del numero. Come l'Uno non è numero, ma principio di questo, così anche l'assoluta unità che si apre deve essere pensata libera dal numero e, quindi, dall'alterità (nel senso di una reciproca esclusione). *Numerare enim est unum 'alterare', sed unum et idem triniter replicare est plurificare sine numero*. Nonostante l'unità, deve essere, tuttavia, accettata una distinzione, che l'unità invero schiude, ma le cui 'fasi' non esclude reciprocamente. Di conseguenza si deve accettare l'accertazione verbale mediante negazione e paradosso: l'unità trinitaria è *alteritas sine alteritate, quia este alteritas quae identitas*".

¹²⁹ DUHEM, Pierre. op. cit.

¹³⁰ Segundo Duhem, poderia parecer que a doutrina sobre o amor, teoria fundamental nos escritos de Nicolau de Cusa, teria sido copiada (*avait été empruntée*) da *Teologia de Aristóteles* (1909, p. 1). Essa suposição seria também confirmada no que diz respeito ao termo nexo (*connexio* – *lien*) que Nicolau entende como o Espírito Santo. Pois, como se encontra nos textos de Thierry de Chartres que Duhem analisara, ele acredita que provavelmente o Cardial Alemão não estaria mais se inspirando no mestre de Chartres, mas em outras fontes e a *Teologia de Aristóteles* pareceria ser uma dessas fontes (1909, p. 5). Sobre a *Teologia de Aristóteles* conferir: PSEUDO-ARISTÓTELES. **A teologia de Aristóteles**. Tradução do árabe, introdução e notas por Catarina Belo. Obras Completas de Aristóteles, Volume XIII, Tomo II (Coordenação de Antônio Pedro Mesquita), Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa. Ed. INCM (Imprensa Nacional-Casa da Moeda), 2010: na "Introdução" lemos que "A **Teologia de Aristóteles** apresenta um caso possivelmente sem paralelo de um texto de atribuição errônea que teve um impacto decisivo no curso da história da filosofia, especificamente na filosofia medieval islâmica" (2010, p. 14). Posteriormente, afirma-se que a obra "é produto do famoso círculo de tradutores que trabalhavam sob a égide de al-Kindi (m. c. 866). — em Bagdade, capital do Califado Abássida. — apelidado 'o filósofo dos árabes', devido à origem árabe da sua família. Al-Kindi é também considerado o primeiro filósofo muçulmano a ter desenvolvido a sua própria filosofia" (2010, p. 15). Por fim, na mesma página, indica-se que "a obra consiste na

tradução, ou adaptação, de excertos das Enéadas de Plotino, especificamente partes dos livros IV, V e VI, os últimos da obra”. Cf. também TER REEGEN, Jan G. J. A Metafísica da Teologia do Pseudo-Aristóteles. In: **Anales del Seminario de Historia de la Filosofía**. vol. 23 (2006): 59-74. Disponível em: <<http://revistas.ucm.es/fsl/02112337/articulos/ASHF0606110059A.PDF>>. Acesso em: 07 de Junho de 2011: “A assim chamada *Teologia de Aristóteles* é um documento que surgiu no mundo árabe ao redor dos anos 800 e que se caracteriza basicamente como uma espécie de paráfrase dos últimos três tratados das Enéadas de Plotino, acrescentadas por trechos explicativos ou que apresentam algum aspecto novo. Estes tratados tratam, respectivamente, da Alma, da Inteligência e do Ser Último, também chamado o Bem ou o Uno”.

¹³¹ **Tractatus**. nh. n.47, p. 200: *Hactenus de equalitate unitatis. Nunc quomodo connexio equalitatis et unitatis ab utraque earum procedat explicandum est secundum disciplinas propositas*. Cf. Também : COUNET, op. cit., p. 86 : “A la fin du *Tractatus de sex dierum operibus*, nous voyons qu’il est fait mention d’une troisième modalité de l’unité, la connexion de l’unité et de l’égalité, mais le texte que nous possédons s’achève avant que ce dernier point ait été développé. Il y a néanmoins moyen d’acquiescer à ce propos de plus amples renseignements en recourant aux écrits d’autres membres de l’école, comme Clarembaud d’Arras qui a été disciple de Thierry et qui reprend ses conceptions fondamentales. L’unité et l’égalité sont liées l’une à l’autre par un désir mutuel : l’égalité tend vers l’unité comme vers le terme de la relation qu’elle est en elle-même ; de même l’unité incline à rester ce qu’elle est, c’est-à-dire à l’égalité avec soi-même. Ce lien de l’amour mutuel porte le nom de connexion : comme son nom l’indique il relie l’unité et l’égalité, parachève et consacre la substance unique. Cette connexion est elle-même antérieure à toute et à ce titre-là, elle est éternelle et ne forme qu’un seul être avec l’unité et l’égalité”.

¹³² REINHARDT, Elisabeth. Estudio preliminar. In: THIERRY DE CHARTRES. **Tratado de la obra de los seis días** (*Tractatus de sex dierum operibus*). Estudio preliminar de Elisabeth Reinhardt. Preámbulo filológico, traducción y comentario de Maria Pilar García Ruiz. Pamplona/España: EUNSA-Ediciones Universidad de Navarra, S.A., 2007, p. 13-75. Colección de Pensamiento Medieval y Renacentista, n. 92.

¹³³ Cf. BEIERWALTES (2005): o autor amplia a visão sobre as fontes cusanas para a especulação sobre a Trindade e, a partir daí, conclui que existe “[...] un enlace aún más estrecho, al menos indirecto, de la Edad Media y el Renacimiento con la Antigüedad griega” (2005, p. 140). Os traços desse vínculo seriam: Nicolau de Cusa, Platonismo de Chartres, Boécio, Santo Agostinho e Nicômaco de Gerasa (século II d. C). Acompanhem os aspectos principais desse percurso: a) “En el *Platonismo de Chartres*, sobre todo en la

figura central, Thierry de Chartres, pero también en su discípulo Clarembald de Arras, en Juan de Salisbury, en el autor del escrito *De septem septenis*, y en Alanus de Insulis, el concepto de 'aequalitas', no en último término a causa de su procedencia aritmológica pitagorizante, alcanzó un significado eminente para la especulación sobre la Trinidad y para la fundamentación conceptual de la estructura de orden del cosmos" (2005, p. 130). Em seguida Beierwaltes cita algunas frases que surgiran de "una interpretación del *De Trinitate* de Boecio". b) Depois, Beierwaltes (2005, p. 138) aponta como "una de las posibles fuentes de la concepción de la Trinidad de Thierry y, por tanto, también de la del Cusano, la comprensión de la tríada por parte de San Agustín, que ostensiblemente él mismo acuñó por vez primera para la Trinidad: 'unitas-aequalitas-concordia' [*De doctrina christiana*, I, 5,5]". c) Por outro lado, ele lembra também que "no menos importante como precedente histórico y objetivo, y como permanente punto de referencia de autoridad para el platonismo de Chartres, pero también para el Cusano, es Boecio" (2005, p. 139). d) Por último, segundo Beierwaltes (2005, p. 140) tanto Agostinho quanto Boécio "se encuentran en el ámbito de influencia de la tradición neopitagórica, que trató de radicalizar lo 'pitagórico' en el platonismo. Es seguro que de ella proceden impulsos esenciales para el significado específico de los conceptos de *unitas* y de *aequalitas*, también para el pensamiento de la unidad que se genera a sí misma. Si se piensa que, aparte de a otros textos, San Agustín y Boecio tenían acceso a un texto capital de esta tradición, la *Introducción a las matemáticas* del pitagórico platonizante Nicómaco de Gerasa (siglo II p. C.) – que Yamblich, Teo de Smirna y Juan Filopono interpretaron, y que Apuleyo tradujo al latín –, entonces se amplía la mirada a las fuentes de los chartrianos y del Cusano". Pode ser sugestivo, ainda para esclarecer a relação entre Nicolau de Cusa, Thierry de Chartres e Santo Agostinho e o pitagorismo, sobre a temática da Trindade as afirmações de Counet (op. cit., p. 87): "[...] ces termes d'unité, d'égalité, de connexion pour la Trinité sont empruntés par les Chartrains entre autres à Saint Augustin pour lequel dans le Père est l'unité, dans le Fils est l'égalité, dans l'Esprit-Saint la concorde de l'unité et de l'égalité [*De doctrina christiana*, I, 5, PL 34,21]. La connexion sera naturellement associée à la concorde car le texte d'Augustin contient le terme immédiatement après". No parágrafo sucessivo, entretanto, Counet afirma que "Chez l'évêque de Hippone, cette affirmation dogmatique n'a pas tout le sens mathématique précis que Thierry et ses successeurs voudront y trouver. Augustin connaît les spéculations pythagoriciennes sur l'unité mais ne les applique pas au mystère de la Trinité. L'image par excellence du mystère de la vie divine, qui nous permet d'en pressentir quelque chose *quasi in speculo et in aenigmate*, c'est bien entendu pour Augustin l'âme humaine avec ses facultés de mémoire et de volonté ; de façon significative la formule du *De Doctrina christiana* ne donne pas lieu dans le *De Trinitate* à un développement thématique".

¹³⁴ Essa acusação é feita no contexto da primeira conclusão [*Omnia cum Deo coincidunt*] do **De ignota litteratura** (jh. n. 24, p. 102, linhas 19-25). Lembramos que, em seu texto, Wenck vincula essa conclusão a um contexto “herético”: Mestre Eckhart e Begardos e Beguinas (jh. n. 24, linhas 26-30; n. 25, linhas 1-21; p. 102-103). Sobre a Trindade ele afirma (Idem., jh, n. 24, p. 103, linhas 22-35): *Nec valet probatio conclusionis adductae, quia illa cum conclusione tolleret penitus benedictam Trinitatem, ex quo in illo maximo absoluto, quod Deus est, secundum ipsum scribam doctae ignorantiae, nulla est discretio nec relationis oppositio. Et sic personae in divinis proprietatibus non differrent; et per consequens in hac docta ignorantia nedum divinarum personarum esset confusio sed etiam universitatis rerum cum Deo esset essentialis unio. Quod nedum constat esse contra fidem orthodoxam, verum etiam contra semetipsum, qui postea in suo libro benedictam Trinitatem nititur similitudinibus astruere, qua tamen sua docta ignorantia praescidit et reliquit. Et si sic est universorum praecisio a Deo ut ipse asserit in aspectu simplicissimae entitatis essantiae omnium doctissimae ignorantiae, quomodo ipsemet in hac prima conclusione connectit Deo omnia coincidenter.*

¹³⁵ **Apologia doctae ignorantiae.** s. n. 35, p. 236, linhas 4-12: *Et ego: ‘Quia nusquam reperitur, dicere non potuit. Legi enim ego quam diligenter et non memini umquam repperisse, quod omnia cum Deo coincidunt. Repperi bene in secundo Doctae ignorantiae creaturam non esse Deum nec nihil; neque capio, quid velit adversarius dicere, neque forte ipse se intelligit. Nam omnia attributa divina coincidere in Deo et totam theologiam esse in circulo positam, sic quod iustitia in Deo est bonitas et e converso – ita de reliquis –, necessarium comperi et ita legi; et in hoc concordant omnes sancti, qui ad infinitam Dei simplicitatem respexerunt’.*

¹³⁶ Cf. SANTINELLO, Giovanni. **Il pensiero di Niccolò Cusano nella sua prospettiva estetica.** Padova: Liviana, 1958: ao discutir o significado metafísico-teológico do conceito de harmonia, Santinello (p. 205-211) parte da seguinte questão: “In che senso si può dire che Dio sia il modello di ogni armonia? Se l’armonia ha la sua *ratio* nella composizione e nel numero, sia pure il numero ontologico, la semplicità divina no esclude per ciò stesso l’armonia? L’armonia sembra esser proprietà tipica del finito, là dove l’unità non può esprimersi che nell’alterità e nella composizione” (p. 205). Este problema se encontrava na tradição neoplatônica (Plotino e Dionísio) e, segundo Santinello (p. 206), Nicolau o reencontra no comentário ao *De divinis nominibus* de Alberto. Entretanto, a resposta de Nicolau a esse problema é mais radical do que a de Alberto. Vejamos em que termos Santinello (p. 207-208) expõe a radicalidade da resposta cusana: “Dio può dirsi armonia perché unità che complica tutti i numeri, e quindi tutte le proporzioni sulle quali l’armonia riposa. Ma, meglio ancora, Dio è armonia perché non è unità irrelata, ma unità che si rapporta a se medesima generando l’eguaglianza dell’unità. Questa relazione assoluta, che è la proporzione di eguaglianza, è come il modello ideale di ogni proporzione, ed è quindi costitutiva di una armonia assolutamente perfetta, di cui le armonie create,

non potendo fondarsi su una proporzione di assoluta eguaglianza, sono soltanto partecipazioni imperfette. Soluzione questa che s'avvicina, in certo qual modo, a quella di Alberto, il quale aveva voluto trovare nella semplicità divina una qualche radice della molteplicità proporzionata. Ma è anche più radicale, perchè, mentre Alberto guardava agli attributi di Dio che, in certo qual modo, sono meno essenziali a Dio, in quanto risultano in lui distinti solo rispetto alle creature, il Cusano guarda all'essenza stessa di Dio, che è unità nella trinità delle persone, che è semplicità nell'eguaglianza delle relazioni".

¹³⁷ **Apologia doctae ignorantiae.** s. n. 36, p. 236-238: *Cum hoc tamen stat superbenedicta Trinitas. Infinita enim simplicitas admittit ita Deum unum esse quod est trinus, ita trinum quod est unus, sicut clarius illud in libellis Doctae ignorantiae explicatur. Legitur consimiliter Coelestinum Papam in professione fidei sic dixisse: "Profitemur nos credere indivisibilem sanctam Trinitatem, hoc est Patrem et Filium et Spiritum sanctum, ita unum ut trinum et ita trinum ut unum." Ecce, quomodo penitus nullum habet intellectum in theologicis, qui ad coincidentiam unitatis et trinitatis non respicit; nec ex hoc sequitur Patrem esse Filium vel Spiritum sanctum. Et non potest hoc pervenire ad hominem durae cervicis, quomodo scilicet in coincidentia summae simplicitatis et indivisibilitatis atque unitatis et trinitatis alia sit persona Patris, alia Filii, alia Spiritus sancti; et obsunt ei vocabula, quorum significata theologiae non conveniunt.*

¹³⁸ Segundo Hopkins, para R. Klibansky, estas palavras não se encontram nos textos de Agostinho. Porém, afirma ele, o significado corresponde a *De Trinitate* VI, 7; VI, 10 e VIII, 1 (1988, p. 92, nota 81). Sobre a identidade desse "*commentator Boethii De Trinitate*": Santinello (1980, p. 238, nota 66) refere-se ao Pseudo-Beda (*Commentarium in Boethii de trinitate*, PL, XCV, 404 b); Hopkins (1988, p. 92, nota 82), refere-se ao *Commentarius in Librum Boethii de Trinitate* de Thierry de Chartres (PL 95: 404). Por outro lado, Counet (op. cit., p. 85), após considerar que a afinidade entre Nicolau de Cusa e a Escola de Chartres não se restringe à doutrina da *complicatio* e *explicatio* e que ela pode ser ainda maior afirma que "la doctrine trinitaire de Nicolas remonte elle aussi pour l'essentiel à cette même école". No parágrafo seguinte, ele afirma ainda que "Il [o Cusano] a lu avec profit des *Commentaires sur le De Trinitate* de Boèce mais aussi le *De opere sex dierum libellus*, au point que Duhem avait accusé en son temps l'autur de la *Docte Ignorance* de plagier son illustre prédécesseur pour la doctrine trinitaire". Para justificar a sua afirmação de que Nicolau teria lido os comentários sobre o *De Trinitate* de Boécio, Counet (2000, p. 85, nota 1) afirma que "E. Jeauneau voit une allusion à cette dette intellectuelle dans l'*Apologie de la Docte Ignorance*, où Nicolas parle de façon élogieuse d'un commentateur du *De Trinitate* de Boèce qu'il a lu ('vir facile omnium quos legerim ingenio clarissimus') et il le cite comme autorité pour le fait qu'il n'y a pas d'alterité séparée et distincte de l'unité dans la Trinité. Pour Jeauneau, le commentateur en question est

Thierry. [...] Mais F. Bertin, dans sa traduction de l'ouvrage [...] l'identifie plutôt avec pseudo-Bède". González Ríos (op. cit., p. 36-46), ao apresentar a dimensão dialógica da obra de Nicolau de Cusa e, especificamente, ao mostrar o diálogo com a tradição, afirma que o próprio Cusano oferece, com relação às fontes da tradição com as quais ele dialoga, múltiplas referências em suas obras. Porém, no *Apologia doctae ignorantiae* ele faz uma ampla memória das suas influências. Particularmente ao tratar sobre a Trindade, Nicolau evocaria o *Commentarium in Librum Boethii de Trinitate* de Thierry de Chartres e mencionaria diversas vezes Santo Agostinho sobre esse e outros temas (p. 45-46).

¹³⁹ **De docta ignorantia.** w. L. I, cap. V, n. 13, p. 20, linhas 8-9: [...] *cum nomina his attributa sint rationis motu, quae quadam proportione excedens admittunt aut excessum.* (**A douta ignorância.** L. I, cap. V, n. 13, p. 11).

¹⁴⁰ **Apologia doctae ignorantiae.** s. n. 37, p. 238, linhas 1-23: *Cum enim dicitur Patrem unam esse personam et Filium alteram et Spiritum sanctum tertiam, non potest alteritas significatum suum tenere, cum sit haec dictio imposita, ut significet alteritatem ab unitate divisam et distinctam; et ita non est alteritas sine numero. Talis autem alteritas nequaquam indivisibili Trinitati convenire potest. Unde ait commentator Boethii De Trinitate, vir facile omnium, quos legerim, ingenio clarissimus: 'Ex quo in divinis non est numerus, ubi trinitas est unitas – ubi, ut Augustinus ait, si incipis numerare, incipis errare –, tunc proprie non est differentia in divinis.' Dicit 'proprie' secundum impositionem vocabuli; et hoc melius intelligitur quam dici possit, licet numquam adeo perfecte intelligatur, quin perfectius sit intelligibile. Necesse est, ut se eleve quisque supra omnes modos imaginabiles et intelligibiles, qui ad divinum modum scandere cupit. Nam ille modus, qui est omnis modi modus, non attingitur nisi supra omnem modum, cum nihil simile ei cadere possit in mentem nostram, ut Paulus Actuum XVII. elegantissime dixit. Quis enim modum concipere possit discretum indiscrete, ut ait Athanasius, 'neque confundentes personas neque substantiam separantes'? Sunt enim omnes similitudines, quas sancti ponunt, etiam divinissimus Dionysius, penitus improporcionales et omnibus non habentibus doctam ignorantiam – huius scilicet scientiam, quod sunt penitus improporcionales, – potius inutiles quam utiles.*

¹⁴¹ Referimo-nos de modo especial ao *Apologia doctae ignorantiae* e ao *De venatione sapientiae*.

¹⁴² **De venatione sapientiae.** h. XII, Prefacio: *Itaque librum De venatione sapientiae scriptum esse autumno anni 1462 vel Chianciani vel Castro Plebis concludimus.* (p. XIII). Sobre as razões que levaram os editores a determinarem esta data, ver as páginas X-XIII.

¹⁴³ FLASCH, Kurt. **Nikolaus von Kues:** Geschichte einer Entwicklung. Vorlesungen zur Einführung in seine Philosophie. Frankfurt 1998: "Um die Jahreswende 1462/1463 schrieb Cusanus sein philosophisches Testament.

Er nannte es: *Die Jagd nach der Weisheit*. Er meinte damit seine lebenslange Suche nach Wahrheit. In diesem Buch wollte er seine Jagdbeute kenntlich machen für die, die nach ihm kämen. Er will jetzt festhalten, was er gefunden hat” (p. 603); cf. também: ÁLVAREZ GÓMEZ, Mariano. Concordancia en la diferencia según Nicolás de Cusa. In: ÁLVAREZ GÓMEZ, Mariano; ANDRÉ, João Maria. **Coincidencia de Opuestos y Concordia**: Los Caminos del Pensamiento en Nicolás de Cusa. Actas del Congreso Internacional celebrado en Coimbra y Salamanca los días 5 a 9 de noviembre de 2001. Tomo II. Salamanca: Sociedad Castellano-Leonesa de Filosofía, 2002, p. 17-36: ele também considera o *De venatione sapientiae* como o “testamento filosófico” de Nicolau de Cusa (2002, p. 18).

¹⁴⁴ **De venatione sapientiae**. h. XII. *Prologus libri de venatione sapientiae*. n. 1, p. 3-4.

¹⁴⁵ Ibid., h. XII. cap. XI, n. 30, p. 30, linhas 7-10: *De tribus regionibus et decem campis sapientiae*: “Decem vero puto campos venationi sapientiae plurimum aptos: Primum nomino doctam ignorantiam, secundum posset, tertium non aliud, quartum lucis, quintum laudis, sextum unitatis, septimum aequalitatis, octavum conexionis, nonum termini, decimum ordinis.

¹⁴⁶ Cf. REINHARDT, Klaus. L'action de l'Esprit Saint dans l'Église d'après Nicolas de Cues. In : VANNIER, Marie-Anne (sous la direction de). **La prédication et l'Église chez Eckhart et Nicolaus de Cues**. Paris : Les Éditions du CERF, 2008, p. 215-226 : segundo o autor, é um procedimento tipicamente cusano conciliar duas maneiras de ver, a saber, a maneira bíblica e a maneira especulativa: “Typiquement dans sa façon de faire, il concilie l'une avec l'autre deux manières de voir, à savoir, la manière biblique, qui désigne l'Esprit Saint comme le Paraclet envoyé par le Christ, et la manière spéculative, qui part des traces du Dieu Trine dans la création” (2008, p. 217).

¹⁴⁷ **De venatione sapientiae**. h. XII. cap. VIII, n. 22, p. 23-24 linhas 12-22: *Sed divini nostri theologi revelatione superna didicerunt primam causam, cum omnium assertione sit tricausalis, scilicet efficiens, formalis et finalis, quae per Platonem unum et bonum, per Aristotelem intellectus et ens entium nominatur, esse sic unam quod trina et ita trinam quod una. Quae cum sit causa efficiens, vocatur iuxta Platonem unitas, et sit causa formalis, iuxta Aristotelem entitas, et sit causa finalis, iuxta utrosque bonitas. Verum quomodo haec sacratissima trinitas in unitate, quae intelligibile omne omnemque quantitatem continuam et discretam, numerum omnem et alteritatem antecedit, hic in aenigmate per fidelem videri possit, inferius, ut deus dederit, adnotabo*. Ainda sobre a tricausalidade da causa primeira ver também: a) **De venatione sapientiae**. h. XII. cap. VII, n. 18, p. 19 linhas 10-19; b) **De aequalitate**. h. X. Opuscula II. Fasciculus 1. n. 18, p. 24-25, linhas 15-20; c) **De docta ignorantia**. w. L. II, cap. IX, n. 150, p. 76; d) **De beryllo**. h. XI₁. n. 17, p. 20-21. Para o texto latino do **De aequalitate** cf.: NICOLAI DE CUSA. **De aequalitate**. Opera omnia. Iussu et auctoritate Academiae Litterarum

Heidelbergensis ad codicum fidem edita. Vol. X, Opuscula II, Fasciculus 1, Hamburg: Felix Meiner, 2001; cf. também: NICOLÁS DE CUSA. **La igualdad**. In: **Anuário Filosófico**, 1995 (28) p. 755-781. Disponível em: <<http://dspace.unav.es/dspace/bitstream/10171/2344/1/10.Nicol%C3%A1s%20de%20Cusa%2c%20La%20igualdad.pdf>>. Acesso em: 08 de Outubro de 2009.

¹⁴⁸ **De venatione sapientiae**. h. XII. cap. XXI, n. 59, p. 56, linhas 3-5: *Aurelius Augustinus dum sapientiam venari niteretur, in libello De ordine scribit omnium philosophorum considerationem circa unum versari.*

¹⁴⁹ Em nota os editores da edição crítica do *De venatione sapientiae* comentam: In libris De Trinitate Augustinus appropriatione ternaria unitatis fecundae, aequalitatis generantis, amoris conectentis non usus est; attamen filium aequalitatem aeternitatis [...], spiritum sanctum caritatem [...] nominavit (n. 63, 19sq., p. 60). Os editores remetem para os termos unitas, aequalitas, concordia que se encontram no *De doctrina christiana* e também para os comentários de Thierry de Chartres ao *De trinitate* de Boécio.

¹⁵⁰ **De venatione sapientiae**. h. XII. cap. XXI, n. 63, p. 60-61, linhas 18-23: *Venationes igitur in hoc unitatis campo sapidas facit, qui – ut fecit Augustinus in libro De trinitate – unitatem fecundam de se aequalitatem generantem et amorem conectentem ab unitate ‘et’ aequalitate procedentem videt sic in aeternitate, quod sunt ipsa simplicissima aeternitas.*

¹⁵¹ *Ibid.*, h. XII. Prologus, n. 1, p. 4, linhas 18-19: *Sollicitamur appetitu naturae nostrae indito ad non solum scientiam, sed sapientiam seu sapidam scientiam [negrito nosso] habendum.*

¹⁵² *Ibid.*, h. XII. cap. XI, n. 30, p. 4, linhas 3-6: [...] *tres sunt regiones sapientiae: Prima, in qua ipsa reperitur, uti est aeternaliter. Secunda, in qua reperitur in perpetua similitudine. Tertia, in qua in temporali fluxu similitudinis lucet a remotis.*

¹⁵³ *Ibid.*, h. XII. cap. XXIII, n. 70, p. 67, linhas 7-9: *Nam aequalitas est verbum illud ipsius non aliud, scilicet dei creatoris se et omnia dicentis et diffinientis.*

¹⁵⁴ *Ibid.*, h. XII. cap. XXIII, n. 70, p. 68, linhas 10-15: *Omnia igitur inter se inaequalia aequalitatem quasi cuiuslibet essendi formam participant, et in hoc aequalia sunt; et quia illam inaequaliter participant, inaequalia sunt. Concordant igitur pariter et differunt omnia. Quaecumque species, sicut est unitas uniens in se omnia suae speciei, ita et aequalitas aequaliter unita formans; similiter et omnium nexus.*

¹⁵⁵ *Ibid.*, h. XII. cap. XXIV, n. 71, p. 68-69, linhas 7-8: *Sicut enim divisio procedit a pluralitate et inaequalitate, sic amorosus nexus ab unitate et aequalitate.*

¹⁵⁶ *Ibid.*, h. XII. cap. XXVI, n. 74, p. 71-72, linhas 3-6: *Nunc vero subiciam manuductionem unam mathematicam, ut videas trinitatem praemissam, cum sit unitas, id esse quod esse potest, licet omnem intellectum antecedit et non nisi*

incomprehensibiliter comprehendatur per omnem humanam mentem;

¹⁵⁷ Ibid., h. XII. cap. XXVI, n. 76, p. 74, linhas 14-19: *Sic quilibet est aequalis alteri et aequalis aliis duobus et aequalis omnibus tribus; essetque <hic triangulus> omnium figurarum figurabilium complicatio, ut principium, et resolutio, ut finis atque mensura praecisissima. Constat igitur, si posse fieri sic perficeretur, quod penitus ad actu esse deduceretur ut foret possess, illa sic necessario evenirent. E após reconhecer que o *possess* é anterior a tudo que é sensível, inteligível e finito ele conclui que *In omnibus enim illis, quae concipi possunt, non reperitur trinitas, quae unitas, sive unitas, quae trinitas* (Ibid., h. XII. cap. XXVI, n. 77, p. 75, linhas 15-16).*

¹⁵⁸ “Poder ser feito” pretende ser a tradução de “*posse fieri*”. Como esse termo cusano aparecerá em outros contextos da nossa pesquisa, pareceu-nos importante recordar que o próprio Nicolau, no *De venatione sapientiae* (h. XII, cap. VI, n. 14, linhas 3-7), adverte sobre a dificuldade de se formar um conceito do *posse fieri*: *Erit, qui haec legerit, non dubium occupatus, ut posse fieri concipiat. Et hoc ideo difficile, quoniam posse fieri non terminatur nisi in suo principio. Quomodo igitur formari posset conceptus de eo quod interminabile? Ne tamen penitus aberres, rudi quodam exemplo succurram. Cf. ANDRÉ (2010, p. 32-33):* Nessa conferência, André busca mostrar que o “caminho” percorrido por Nicolau de Cusa na “caça” dos nomes divinos, que o leva até o “*posse ipsum*”, parece ser o caminho “del pasaje progresivo de la hermenéutica de la finitud a la metafísica de lo posible” (p. 16). A orientação para a “metafísica do possível”, que é também uma “metafísica do poder”, mostrar-se-á “con toda claridad cuando el autor centre su reflexión en estas tres expresiones (*posse facere, posse fieri, posse factum*) y en el concepto que, de hecho, las sostiene, que es el concepto de *posse*” (p. 33). Segundo André no *De venatione sapientiae*, “lo que constituyen la base de indagación venatoria y de la respectiva reflexión hermenéutica es el mundo de la finitud, no exactamente en tanto finitud, sino en su tensión hacia lo que la funda y hacia su principio. Esa base es dada por la expresión que el autor encuentra en la frase de Aristóteles “lo que es imposible de ser hecho, no es hecho” [Aristóteles, *Physica*, VIII, 265 a 19; Nicolás de Cusa, *De venatione sapientiae*, cap. 2, n. 6]. Es así que el poder se hecho, el *posse fieri*, pasa aquí a primer plano no como nombre de Dios, sino como punto de partida para transitar desde la posibilidad que se oculta por detrás de las cosas visibles hacia el poder que hace pasar al *posse factum*. El *posse fieri* es el descubrimiento del campo del poder desde lo que no es un poder absoluto, como el *posse facere*, ni un poder ya concreado, como el *posse factum* y, por eso, no es eterno como el primero, ni contraídamente temporal como el segundo, sino perpetuo, es decir situado en una especie de ‘entretiempos’ o di ‘entreespacio’. Así, desde las criaturas, Nicolás de Cusa investiga las condiciones de su posibilidad. Esas condiciones de posibilidad las encuentra, para las criaturas en el concepto de *posse fieri*, y para el que actúa como principio de ese *posse fieri*, en el *posse facere*, que asume en esta

obra el papel de sustituir a los anteriores nombres divinos, a tal punto de dar de él la misma definición, que, en el *De possest* y en el *De docta ignorantia*, era dada a lo Máximo: ‘El poder hacer, siendo anterior al poder ser hecho, no es ni hecho, ni puede ser hecho de modo diferente. Él es, pues, todo lo que puede ser’ [*De venatione sapientiae*, cap. 39, n. 115]”. Cf. também: Nota de Hopkins a sua tradução do *De venatione sapientiae*: “Where Nicholas uses “*posse-fieri*” as a noun, without an ensuing predicate, I prefer to hyphenate both it and its English translation. I here (viz., in VS [*De venatione sapientiae*]) render the expression, almost always, as “the possibility-of-being-made” because this rendering better befits the context of God’s creating all things from *posse-fieri*. [...]. The English word “possibility,” therefore, must (in the context of VS, where “*posse-fieri*” is not a name for God) be construed by the reader as conveying the idea of power and of passive potency. Furthermore, the translation “the possibility-of-being-made” corresponds better to the translation of “*posse-facere*” as “the possibility-of-making”; *posse-facere* ontologically precedes *posse-fieri*, Nicholas states in VS 39 (115:8). As the ultimate Causal Beginning of everything, God is *posse-facere*; and He is *possest* (Actualized-possibility), says Nicholas [VS 13 (35:13-14)]. Accordingly, He is all that He can be – in the sense that He is eternal and cannot be *other* than He is. But He is also all that can be – in the sense that no finite being can exist unless, ultimately considered, it is derived from Him as Creator and unless it is at every moment sustained in existence by Him as Ground-of-being. VS 28 (83:13-14). In DM [*Idiota. De mente*] 11 (131) Nicholas uses “*posse fieri*” to refer to the first member of the Trinity. In that context *posse fieri* is said to be prior to (though not ontologically or chronologically prior to) *posse facere* (the second member of the Trinity) (1988, nota 19, p. 1358).

¹⁵⁹ **De venatione sapientiae.** h. XII. cap. XXIV, n. 71, p. 69, linhas 12-14: *Aeterna enim unitas, aeterna ipsius aequalitas aeternusque utriusque nexus non sunt plura divisa aeterna, sed ipsa aeternitas implurificabilis et penitus indivisibilis et inalterabilis.*

¹⁶⁰ *Ibid.*, h. XII. cap. XXIV, n. 71, p. 69, linhas 12-14: *Et licet unitas generans non sit aequalitas ab ea genita nec nexus ab eo procedens, tamen non est aliud unitas, aliud aequalitas, aliud nexus, cum sint non aliud, quod aliud antecedit. Sicut igitur aeterna unitas, quae id est quod esse potest, uniter in se omnia complicat et aequalitas omnia aequaliter, ita et nexus utriusque omnia in se nequit. Anteriormente non campo non aliud Nicolau recordava que neste campo se pode colher aquele que é uno e trino: *Vides nunc aeternum illud antiquissimum in eo campo dulcissima venatione quaeri posse. Nam cum sit sui ipsius et omnium aliorum diffinitio, non reperitur in alio aliquo clarius quam in li non aliud. Attingis enim in eo campo antiquissimum trinum et unum, qui et sui ipsius diffinitio. Nam non aliud est non aliud quam non aliud. Miratur de hoc secreto intellectus, quando attente advertit trinitatem, sine qua deus se ipsum non diffinit, esse unitatem, quia diffinitio diffinitum. Deus igitur trinus et unus est diffinitio se et omnia diffiniens. Reperit igitur intellectus deum non esse aliud ab alio, quia ipsum aliud diffinit.**

Sublato enim li non aliud non manet li aliud. Oportet enim aliud, si esse debet, esse non aliud quam aliud; alias esset aliud quam aliud, et ita non esset. Non aliud igitur cum sit ante aliud, non potest fieri aliud et est actu omne, quod simpliciter esse potest (Ibid., h. XII. cap. XIV, n. 40, p. 39-40, linhas 8-21).

¹⁶¹ Ibid., h. XII. cap. XXI, n. 63, p. 60, linhas 1-6: *Videntur philosophi venatores in omni eorum discursu ex hoc sensibili mundo et his quae illi necessaria sunt, ut id sit quod est, meliori modo quo hoc fieri potest, de deo, de diis, de caelo et eius motu et fato, intelligentiis, spiritibus et ideis atque ipsa natura inquirere, [...].*

¹⁶² Ibid., h. XII. cap. XXI, n. 59, p. 57, linha 10: [...] *ante enim omnem multitudinem unitas.*

¹⁶³ Ibid., h. XII. cap. XXIII, n. 68, p. 66, linhas 3-6: *Aequalitas enim, quae id est quod esse potest, cum sit ante aliud et inaequale, non reperitur nisi in regione aeternitatis.*

¹⁶⁴ Ibid., h. XII. cap. XXIV, n. 71, p. 68, linhas 3-5: *Nunc in campo nexus venationem facientes attendimus ante omnem divisionem nexum constitui.*

¹⁶⁵ **Glossa Super Librum Boethii de S. Trinitate.** nh. V, 29, p. 323 : [...] *quia est unitas et sui aequalitas atque amor quidam et connexio, [...].*

¹⁶⁶ Ibid., nh. v, 17, p. 319-320 : *Hanc Trinitatem in rebus singulis investigat Augustinus in libro De Trinitate et secundum physicam doctrinam invenit pondus, mensuram et numerum trinitatem in rebus singulis. Quod evidenter docet Claudianus Mamertus in eo capitulo in quo de numero et pondere et mensura animae et Dei agit. Unde huc quia transferre doctrinam potes, quomodo hoc sit praetermitto. Tractatur autem tripliciter de Trinitate praeter hunc modum: theologice, mathematice, ethice. Ethica autem consideratio fidem, spem, caritatem pro trinitate attendit, cuius et theologice studiosi sunt investigatores theologi. Mathematicam super hanc rem doctrinam non addit nisi Augustinus dicens unitatem esse in Patre et eiusdem unitatis aequalitatem in Filio atque unitatis aequalitatisque connexionem et amorem in Spiritu sancto. (V, 17, p. 319-320). Cf. também **Lectiones in Boethii librum De Trinitate.** nh. VII, 5, p. 222 : *Tribus enim modis de Trinitate loquimur : theologice scilicet, mathematice et ethice. Et Augustinus quidem mathematice dicit quod in Patre est unitas, in Filio aequalitas, in Spiritu sancto unitatis aequalitatisque conexio. Cf. De doctrina christiana, 1, 5, 5: In Patre unitas, in Filio aequalitas, in Spiritu Sancto unitatis aequalitatisque concordia. Et tria haec unum omnia propter Patrem, aequalia omnia propter Filium, connexa omnia propter Spiritum Sanctum. Cf. De trinitate V, 10, 12: “Haec igitur omnia quae arte divina facta sunt et unitatem quamdam in se ostendunt et speciem et ordinem. [...] Oportet igitur ut Creatorem per ea quae facta sunt intellecta conspicientes Trinitatem intellegamus, cuius in creatura quomodo dignum est apparet vestigium”.**

¹⁶⁷ **De venatione sapientiae.** h. XII. cap. XXIV, n. 71, p. 68-69, linhas 7-8: *Sicut enim divisio procedit a pluralitate et inaequalitate, sic amorosus nexus ab*

unitate et aequalitate.

¹⁶⁸ Ibid., h. XII. cap. XXV, n. 73, p. 71, linhas 24-28: *Hoc pauci philosophi cognoverunt. Principium enim connexionis, sine quo nihil subsistit et omnis intellectualis natura felicitate careret, non reperitur eos cognovisse. Sed quia in illo defecerunt, veram sapientiam non attigerunt. Alibi multa de hoc, in variis etiam sermonibus, dixi et scripsi, quae sic recapitulasse sufficit.* A edição crítica indica em notas os *Sermões* CIX, CLXV, CCLXXVI, CCLXXX.

¹⁶⁹ Ibid., h. XII. cap. XXIV, n. 71, p. 68-69: *Nunc in campo nexus venationem facientes attendimus ante omnem divisionem nexum constitui. Hunc igitur indivisibilem videmus aeternitatem id esse, quod esse potest, posse fieri praecedentem, rectissime ab aeterna unitate et eius aequalitate procedentem. Sicut enim divisio procedit a pluralitate et inaequalitate, sic amarus nexus ab unitate et aequalitate. Quae cum sint ante pluralitatem in indivisibili simplicissima aeternitate, erit similiter et ipsorum nexus aeternus. Sunt igitur unitas et ab ipsa genita aequalitas atque utriusque nexus ante posse fieri et pluralitatem divisivam simplex aeternitas. Aeterna enim unitas, aeterna ipsius aequalitas aeternusque utriusque nexus non sunt plura divisa aeterna, sed ipsa aeternitas implurificabilis et penitus indivisibilis et inalterabilis. Et licet unitas generans non sit aequalitas ab ea genita nec nexus ab eo procedens, tamen non est aliud unitas, aliud aequalitas, aliud nexus, cum sint non aliud, quod aliud antecedit. Sicut igitur aeterna unitas, quae id est quod esse potest, uniter in se omnia complicat et aequalitas omnia aequaliter, ita et nexus utriusque omnia in se nectit.*

¹⁷⁰ Ibid., h. XII. cap. XXIV, n. 72, p. 69-70, linhas 1-4; 7-15: *Omnia igitur quae sunt, quia ab hac aeterna trinitate – quae sic nominatur, licet minus proprie – id sunt quod sunt, video trinitatem imitari. In quolibet enim video unitatem, entitatem et utriusque nexum, ut sit actu id quod est: [...] . Non est igitur aliud omne existens nisi unitas et eius aequalitas, quae et entitas, et utriusque nexus. Unitas est fluxibilitatis constrictio, aequalitas uniti et constricti formatio, nexus utriusque amorosa conexio. Posse fieri, nisi ab uniente a sua confusa fluxibilitate constringeretur, non esset capax pulchritudinis sive speciei aut formae. Et quia constringitur per unitatem omnia ad finem operantem, ideo generatur forma ab ipsa unitate, quam talis constrictio requirit seu meretur. Quare ex his procedit utriusque nexus amarus.*

¹⁷¹ Ibid., h. XII. cap. XXIV, n. 73, p. 70, linhas 3-6: *Iam vides amorem, qui nexus est unitatis et entitatis, naturalissimum esse. Procedit enim ex unitate et aequalitate, quae sunt eius principium naturalissimum. Ab illis enim spiratur nexus, in quo desideriosissime conectuntur.*

¹⁷² Ibid., h. XII. cap. XXV, n. 73, p. 70, linhas 6-10: *Nihil igitur illius amoris expers, sine quo nec quicquam persisteret. Omnia igitur penetrat invisibilis connexionis spiritus. Omnes mundi partes intra se hoc spiritu conservantur et toti mundo conectuntur. Hic est spiritus animam corpori conectens, quo exspirato cessat vivificatio.*

¹⁷³ Cf. NICOLAI DE CUSA. **Idiota. De sapientia**. In: Opera omnia. Iussu et auctoritate Academiae Litterarum Heidelbergensis ad codicum fidem edita. vol. V. Hamburg: Felix Meiner, 1983, p. 2-80. Nesse texto, encontraremos nesses números a relação entre a sabedoria e sabor (*Sapientia est, quae sapit, quae nihil dulcius intellectui*) e também a ideia de que o intelecto é incitado a mover-se para a sabedoria por meio das coisas nas quais ela resplandece. Assim, por meio de uma pregustação, o intelecto move-se para a sabedoria como para sua própria vida (*ad eam ut ad propriam vitam suam movetur*) (**Idiota de Sapientia**. h.V. Liber Primus, n. 10-11, p. 17-22.)

¹⁷⁴ Apresentemos algumas divergências quanto à tradução e compreensão dessa parte do parágrafo 73: a frase em latim diz: *Intellectualis natura numquam privabitur spiritu tali connexionis, cum ipsa sit spiritualis naturae* (**De venatione sapientiae** h. XII. cap. XXV, n. 73, p. 70, linhas 11-12). Hopkins (Chapter Twenty-five, n. 73, p. 1324) traduz: “The intellectual nature will never be deprived of such a spirit-of-union, since that union is [the union] of an immaterial nature”. E justifica em nota (nota 213, p. 1371) a sua tradução: “Here at 73:12 I take “*ipsa*” to refer to “*conexio*” rather than to “*natura*”. The expression “*ipsa... spiritualis naturae*” (73:12) parallels the expression “*nexus... intellectualis naturae*” (73:15-16). Nicholas uses “*nexus*,” “*unio*,” and “*conexio*” interchangeably. Cf. *DI I*, 10 (28:14 and 19), where he twice writes “*unio sive conexio*.” In *DI II*, 7 (130:8) the Holy Spirit is referred to as *nexus infinitus*. In *DI I*, 9 (26:2-3) the Holy Spirit is referred to as *conexio*. Similarly, whereas *VS 25* (73:7-8) speaks of an invisible *conexionis spiritus* that binds together the parts of the world, *DI II*, 12 (174:11-12) speaks of a *spiritus unionis* which unites the essential parts of the world”. Em alemão teríamos: “Die Vernunftnatur wird niemals eines solchen Geistes der Vereinigung entbehren, da sie selbst geistiger Natur ist” (n. 73, p. 107). Vescovini assim traduz para o italiano: “La natura intellettuale non è mai priva di questo spirito di connessione, in quanto è essa stessa natura spirituale” (cap. XXV, p. 981).

¹⁷⁵ A mesma ideia encontra-se também formulada no **Idiota de Sapientia** (h. V. Liber Primus, n. 18, p. 37-41) no qual Nicolau antecipa a ideia viva *imago* que será amplamente explicitada no *Idiota. De mente*: *Haec enim eius assimilatio, quae spiritui nostro naturaliter inest, per quam non quietatur nisi in ipsa sapientia, est quasi viva imago eius. Non enim quietatur imago nisi in eo, cuius est imago, a quo habet principium, medium et finem. Viva autem imago per vitam ex se motum exserit ad exemplar, in quo solum quiescit. Vita enim imaginis non potest in se quiescere, cum sit vita vitae veritatis et non sua. Hinc movetur ad exemplar ut ad veritatem sui esse. Si igitur exemplar est aeternum et imago habet vitam, in qua praegustat suum exemplar et sic desideriose ad ipsum movetur, et cum motus ille vitalis non possit quiescere nisi in infinita vita, quae est aeterna sapientia, hinc non potest cessare spiritualis ille motus, qui numquam infinitam vitam infinite attingit. Semper enim gaudiosissimo desiderio movetur, ut attingat quod numquam de delectabilitate attactus fastiditur. Est enim sapientia cibus saporosissimus, qui satiando desiderium*

sumendi non diminuit, ut in aeterna cibatione numquam cesset delectari.

¹⁷⁶ Iluminador para este contexto seria o **De filiatione dei**.

¹⁷⁷ **De venatione sapientiae**. h. XII. cap. XXV, n. 73, p. 70-71, linhas 11-23: *Intellectualis natura numquam privabitur spiritu tali connexionis, cum ipsa sit spiritualis naturae. Unitas enim et entitas intellectualis naturae intellectuales cum sint, intellectuali nexu constringuntur. Nexus vero amoris intellectualis non potest deficere nec exspirare, cum intelligere pascatur immortalis sapientia. Nexus igitur naturalis intellectualis naturae ad sapientiam inclinatae ipsam naturam intellectualem non solum, ut sit, conservat, sed ad id, quod naturaliter amat, ut illi conectatur, adaptat. Spiritus igitur sapientiae in spiritum intellectus, ut desideratum in desiderans, secundum fervorem desiderii descendit et convertit spiritum intelligentiae ad se, qui ei amore nectitur, – ‘ignis instar’, ut ait Dionysius, quae ‘sibi unita iuxta singulorum aptitudinem’ assimilat. Et in hoc amoris nexu felicitatur intellectus et vivit feliciter.*” Sobre a dialética entre desejo e conhecimento: Cf. ANDRÉ (1997, p. 85ss): nesse contexto, o autor interpreta (nota 36) “*desiderium*” como uma espécie de “saudade de Deus” a partir do termo “*añoranza*” de origem catalã utilizado por Mariano Álvarez Gomez. Recordar também que “Volkmann-Schluck, por seu lado, vê nesse mesmo ‘*desiderium*’, que traduz por ‘*Sehnsucht*’, aquilo que determina a situação a partir da qual Nicolau de Cusa pensa a essência do ser”. A mesma ideia será repetida por ele (ANDRÉ, 2005, p. 38). Cf. também: BAUCHWITZ (2006, p. 27): “Como pensa Martínez-Gómez, primeiro vem o desejo de saber deus, depois o meio para melhor sabê-lo, com toda a ambiguidade que nossa língua e o latim mesmo carregam (*sapere*, saborear) (MARTINEZ GÓMEZ, 1965, p. 82). Sem nenhum anelo metódico, e nem sequer com alguma dramaticidade existencialista, como desarraigo ou nihilismo, a tendência natural para deus, esse desejo de sabê-lo, vem provocada, como sugere Álvarez-Gómez, por uma espécie de ‘saudade’ (*añoranza*), um sentimento e uma vontade de saber daquele que se quer”.

¹⁷⁸ Cf. BEIERWALTES (2005, p. 67-88); D’AMICO, Claudia. *Unum neque idem neque alterum: novedad y tradición en las nociones cusanas de identidad y alteridad*. In: MACHETTA, Jorge M.; D’AMICO, Claudia (Editores). **Nicolás de Cusa: identidad y alteridad. Pensamiento y diálogo**. Buenos Aires: Biblos, 2010, p. 249-260; D’AMICO (2009, p. 107-134; 2003, p. 15-25); MACHETTA, Jorge M. La noción de Principio en Nicolás de Cusa a partir del comentario al *Parménides* de Proclo. In: DE BONO, Luis A.; PICH, Roberto Hofmeister (Orgs.). **A recepção do pensamento greco-romano, árabe e judaico pelo Ocidente Medieval**. Porto Alegre, PUCRS, 2004, p. 689-704.

¹⁷⁹ SANTINELLO, Giovanni. L’uomo “ad imaginem et similitudinem” nel Cusano. Estrato da **Doctor Seraphicus**. N° XXXVII, Marzo 1990, p. 85-97 – Bollettino d’informazioni del Centro di studi Bonaventuriani – Bognoregio (Viterbo).

¹⁸⁰ Cf. también: BEIERWALTES (2005, p. 86-87): aquí ele esclarece a diferença entre o Uno de Proclo e o *non-aliud* de Nicolau de Cusa da seguinte forma: “A pesar de los impulsos que le llegan al Cusano de la teoría de lo uno de Proclo, a pesar de la afinidad conceptual del Cusano con el pensamiento neoplatónico, mediante la cual su identificación del origen divino (*principium*) con la unidad absoluta se fortaleció y quedó apremiosamente determinada en múltiples sentidos específicos, queda la *diferencia* fundamental [...] entre lo uno primero de Proclo: el contexto cristiano, sobre todo la necesidad de reflexionar sobre la Trinidad (también en la conceptualidad filosófica), *exige* el concepto de *relacionalidad*. Este es constitutivo para el engendramiento interno de lo primero en lo segundo igual a él y en el enlace de ambos como autopensamiento sin tiempo (que se fundamenta a sí mismo) y como amor unificante: Padre-Hijo-Espíritu Santo como unidad de ‘unitas-aequalitas-nexus o conexo’. Frente a la exclusión procliana del pensamiento y, por tanto, también del pensarse a sí mismo de lo uno mismo –el Cusano era muy consciente de este supuesto –, está el ‘non aliud’ trinitario como ‘concepto absoluto, ‘conceptus absolutus’. La ‘triunitas’ divina se evidencia para el Cusano (conforme a la máxima de su *Directio speculantis*) como la *autofundamentación* que se ‘define’ a sí misma y que en esta autodefinición (pensada ontológicamente) se mueve hacia sí misma –con el pensamiento y con el amor–. En ella el autodespliegue es ‘no otro’ que la autounificación con el ‘comienzo’ propio del movimiento. Ciertamente, la auto-‘diferenciación’ que se realiza en este movimiento no hay que entenderla –como en un uno no pensante– como una alteridad ‘adicional’ que se separa realmente, que perturba y que destruye la unidad, sino como la autoapertura, que no permite en absoluto la escisión ni el opuesto, del *no-otro* primero en el *no-otro* (segundo) no distinto de aquél, merced a la mediación del *no-otro* tercero que los fusiona a ambos en la trinidad absoluta. Así, la frase que ‘repite tres veces lo mismo’ (‘idem triniter repetitum’) se corresponde exactamente con el proceso del autodespliegue trinitario y del ser que ‘consiste’ en él o mediante él: como una forma lingüística captable ya inmediatamente de modo sensible, que conduce como símbolo al pensamiento supremo que se muestra en ella: ‘non aliud est non aliud quam non aliud’: en la fundamentación aquí indicada, todo menos una tautología vacía” (p. 86-87). Por sua vez, Claudia D’Amico, no momento da “*discusión*” logo após a sua conferência durante o “Il Congreso Internacional Cusano de Latinoamérica” realizado em Buenos Aires em 2008, afirma: “La diferencia entre la noción de Trinidad Cristiana sobre el principio uno simplísimo, es la posibilidad de concebir una relación sin alteridad y que a la vez resulte explicativa. Porque no solamente es principio de la indistinción de los seres, de su no-otredad, sino que también es principio de su distinción de su otredad. Entonces me parece que lo que quise mostrar [...] es una sola idea: la inspiración es neoplatónica en cuanto se concibe un principio Uno más allá de los opuestos, etc. del cual

procede la pluralidad como mostración de la unidad en la pluralidad o en la alteridad, pero esto es completado con la noción de Trinidad cristiana que le resulta muchísimo más explicativa que el principio Uno del neoplatonismo” (2010, p. 260). No mesmo Congresso Internacional, mas agora no momento da “discusión” ao final da apresentação de Victoria Arroche (El tema de la Trinidad en el *De pace fidei* de Nicolás de Cusa. In: MACHETTA, Jorge M.; D’AMICO, Claudia (Editores). **Nicolás de Cusa: identidad y alteridad.** Pensamiento y diálogo. Buenos Aires: Biblos, 2010, p. 405-416) a Prof. Claudia D’Amico insiste: “La diversidad es un hecho, no hay que pensar si existe o no existe. El mundo se nos presenta como idéntico y otro al mismo tiempo; en ese sentido la trinidad es un principio explicativo de ambos aspectos porque la trinidad es principio de la indistinción de los seres y principio de su distinción. Las críticas a la noción de lo uno neoplatónica, tiene que ver con esto. La noción de trinidad es más explicativa de la diversidad que la de unidad” (p. 415). Cf. también: D’AMICO, Claudia. Nicolás de Cusa: tempo, participación y alteridad. In: REEGEN, Jan G. J. ter; DE BONI, Luis A.; COSTA, Marcos Roberto N. (Org.) **Tempo e Eternidade na Idade Média.** Porto Alegre: EST Edições, 2007, p. 125-130: nesse artigo, a autora discute a questão da relação entre tempo e eternidade no pensamento cusano por meio dos conceitos de participação e de alteridade. Reconhece que a noção de alteridade não é alheia à tradição platônica e neoplatônica: desde o *Sofista* de Platão, passando pela reelaboração de Plotino e de Proclo, ela alcança o neoplatonismo cristão. Porém, para Plotino e Proclo, “el *nous*, posterior a lo uno, es el ámbito de la identidad-alteridad, precisamente por tratarse de la unidad vuelta hacia sí misma como un ‘otro’. El neoplatonismo cristiano ha subsumido el *nous* neoplatónico en la Trindad, sin embargo cabe señalar que ha expulsado la alteridad fuera de la mente divina. Sólo la mente divina resulta el principio o forma de ser de todo y la alteridad se encuentra del lado de la mutabilidad, la materia, la potencia”. No parágrafo seguinte, ela afirma que “en este peculiar neoplatonismo cristiano debe inscribirse el pensamiento cusano en este punto: para Nicolás de Cusa, el principio eterno excluye de sí toda alteridad” (p. 126). Cf. ainda: ANDRÉ (1997, p. 165-166): “Não há duvida de que na abordagem do Máximo como Uno estão profundamente os motivos de inspiração neoplatônica do seu pensamento: o uno parece ter um primado sobre o ser. Ao reconhecer esse primado, Nicolau de Cusa filia-se claramente na tradição plotiniana, proclama e dionisiana. Todavia, enquanto o uno de Plotino é um uno sem conteúdo que o possa configurar, e deve ser compreendido de um modo inteiramente negativo, o Uno cusano, pensado a partir da coincidência dos opostos, embora seja inconceptualizável, é incompreensivelmente compreendido como unidade supra-coincidencial que, devido a esse facto, é uma unidade que não se opõe à multiplicidade nem sequer à distinção entre a unidade e a multiplicidade, na medida em que é uma unidade que, na sua simplicidade absoluta, abraça a própria multiplicidade numa total plenitude de sentido”.

¹⁸¹ **De docta ignorantia.** w. L. I, cap. XIX, n. 57, p. 76, linhas 18-20: *Nam ubi distinctio est indistinctio, trinitas est unitas; et e converso, ubi indistinctio est distinctio, unitas est trinitas.* (**A douta ignorância.** L. I, cap. XIX, n. 57, p. 43).

¹⁸² Para manter o italiano: “ma la sua traccia è rintracciabile”.

¹⁸³ Conferir também o tópico “Ver absoluto como unidade trinitária” (1989, p. 182-192), no qual Beierwaltes reafirma a distinção entre o conceito cusano de unidade absoluta e o conceito neoplatônico de Uno. Enquanto esse exclui qualquer tipo de multiplicidade e diferença, a “unidade que se compreende por reflexão” e também “compreende o que dela surge” é em certo sentido “unità in o nonostante la differenza”. Essa modificação no conceito de unidade é consequência da transformação do conceito de princípio e de Uno neoplatônico, em parte devido à teologia cristã (p. 183). Beierwaltes (p. 183 e seguintes) tenta uma aproximação a essa gama de problemas que se desdobra na especulação cusana através do *De principio* e do *De visione dei*. No primeiro, teríamos um conceito de unidade que se estabelece a partir de um “intenso estudo de Proclo” e, no segundo texto, um conceito de unidade reflexiva cuja estrutura é trinitária. Embora no *De visione dei*, o princípio, “mesmo sem uma ligação direta com o pensamento neoplatônico, particularmente o procliano”, seja concebido como “o Uno (necessário)”, como “o fundamento que não pode ser determinado”, “o nada de tudo e ao mesmo tempo o ser em sentido eminente e absoluto” ou também como “pura unidade ou como absoluta simplicidade”, mas a sua unidade não se constitui de um modo tal que exclua a “relazionalità”, como no contexto procliano; “pelo contrário, é e vive justamente desta” (p. 185).

¹⁸⁴ **De filiatione dei.** h. IV Opuscula I. I, n. 53, p. 40, linhas 8-15: *Et haec est sufficientia ipsa, quam ex deo habet virtus nostra intellectualis, quae ponitur per excitationem divini verbi in actu apud credentes. Qui enim non credit, nequaquam ascendet, sed se ipsum iudicavit ascendere non posse sibi ipsi viam praeccludendo. Nihil enim sine fide attingitur, quae primo in itinere viatorem collocat. In tantum igitur nostra vis animae potest sursum ad perfectionem intellectus scandere, quantum ipsa credit. Non est igitur usque ad dei filiationem ascensus prohibitus, si fides adest.*

¹⁸⁵ André (1997, p. 169) considera que é por uma “determinação interna” do sistema filosófico cusano, e não por uma “exigência de natureza externa”, que a “[...] dimensão trinitária é incluída na natureza do próprio Máximo”. Assim, segundo ele, “é por isso que o *De docta ignorantia*, após ter tematizado a coincidência, a unidade e a necessidade como características do Máximo, passa de imediato à abordagem da sua dimensão trinitária, no seu modo de ser para-si, configurando-o primeiro filosoficamente como unidade, igualdade e nexos, para só mais tarde operar a identificação desta configuração com a tradicional nomenclatura teológica de Pai, Filho e Espírito Santo”.

¹⁸⁶ O princípio de que o uno se exterioriza no mundo, mas permanece

em si mesmo inalcançável no sentido de que essa exteriorização não suprime sua plenitude e sua unidade “determina, segundo Beierwaltes, fundamentalmente toda a teologia filosófica ou filosofia teológica do Cusano, é a forma fundamental da compreensão global neoplatônica, e, a partir dela, também a de Dionísio”. Porém, frente a esse “neoplatonismo genuíno” se pode articular a “intenção cristã”: “de modo limitado, pero también determinado por su forma conceptual, el concepto de *creación*; ciertamente de modo más decisivo, el *pensamiento* relacionalmente estructurado de la *Trinidad*; y de modo incomparable la excepcional verdad de la *Encarnación* de Cristo” (2005, p. 115).

¹⁸⁷ A generalidade da posição de Santinello (1958), que compreende a unidade platônica e neoplatônica como uma “unidade irrelata e inconexa”, necessitaria ser averiguada com mais precisão. Porém, esse trabalho excederia os objetivos mais específicos da nossa pesquisa. Por outro lado, é necessário compreendermos que a posição do autor italiano não se contrapõe a ideia de que todas as coisas provenham da superabundância do Uno. Pois, a exteriorização do Uno no mundo e, ao mesmo tempo, a sua inalcançabilidade, tendo em vista a sua transcendência, não serão negadas pelo Cusano, mas assumida. A ‘novidade’ da especulação cusana frente àquela neoplatônica, sugerida por Santinello (1990, 1958), Beierwaltes (2005, 1989) e D’Amico (2009, 2003), limitar-se-ia ao fato de Nicolau pensar o próprio Uno como uma unidade em si mesma relacional a partir do dogma trinitário. Para a diferença entre o Uno plotiniano e o Uno cusano: Cf. André (1997, p. 165-166). O mesmo autor também insiste na diferença entre a concepção de Deus “como princípio autorreflexivo de todas as coisas” e a concepção plotiniana do Uno: no primeiro caso, “o ‘ser divino’, com uma inspiração simultaneamente bíblica e aristotélica, entendido como pensamento, deve necessariamente ser ‘pensamento de pensamento’, ou seja, autorreflexão absoluta. O pensamento não existe senão como atividade pensante e, como atividade pensante, implica sempre a correlação a algo que, numa unidade principal, não pode ser senão ele próprio: Deus pensa-se a si próprio, é o seu próprio pensamento, ou seja, é pensamento de pensamento”. No segundo caso, “o neoplatonismo plotiniano, na busca de uma unidade absolutamente anterior a qualquer multiplicidade, desdobra este princípio em duas realidades ontológicas: o Uno e Nou/j radicando na segunda instância a dinâmica diferenciadora do primeiro princípio aristotélico. O Uno seria assim plena identidade e o *Noûs* comportaria uma identidade na diferença ou uma identidade apesar da diferença. Nicolau de Cusa, todavia, sob a influência do nominalismo da escola okchamiana, não pode aceitar a existência de instâncias intermédias entre o princípio fundante de todas as coisas e a multiplicidade que as caracteriza, não podendo simultaneamente aceitar uma pluralidade de exemplares ou ideias, a partir das quais essa multiplicidade teria sido constituída. O pressuposto cristão da ‘creatio ex

nihiló' a isso o determina. No entanto, encontra na radicalidade filosófica subjacente à teoria da Trindade, que antes dele havia sido formulada por Mário Vitorino, e na tematização de Agostinho e de Escoto Eriúgena da criação profundamente configurada por tais pressupostos trinitários, a possibilidade de cruzar a unidade desdobrada do primeiro princípio aristotélico com a multiplicidade platônica das ideias e com a produtividade diferenciadora do *Noûs* plotiniano, numa teoria do Logos ou do Verbo divino que se repercute no que poderíamos chamar uma concepção intelectualista da Trindade, [...] (1997, p. 171-172). Por último, gostaríamos de fazer referência à ideia da superabundância do Uno plotiniano. Cf. PIGLER, Agnès. La surabondance de l'Un puissance de toutes choses chez Plotin. In: **Laval théologique et philosophique**, vol. 59, n 2, 2003, p. 257-277. Disponível em: <<http://id.erudit.org/iderudit/007422ar>>. Agnès Pigler afirma que a natureza dessa superabundância coloca ao exegeta “un redoutable problème”: “À la source de la procession il y a, en effet, d’une part, une discontinuité entre le Premier et les hypostases dérivées, puisque l’Un n’est rien de ce qu’il donne, puisqu’il est au-delà de ses dons, en tant qu’absolue transcendance, absolue altérité, et en tant qu’il reste en lui-même dans sa vénérable immobilité. Et il y a, d’autre part, une continuité du Principe à ses engendrés, dans la mesure où son énergie dérivée est comme son image, comme une trace assurant le processus dynamique-érotique qui se transmet aux êtres inférieurs moyennant la conversion de ceux-ci vers le supérieur. Affronter le problème de cette dualité apparemment irréconciliable, c’est rechercher pourquoi l’Un surabonde, quelle est la nature de cette surabondance et comment cette surabondance peut être au fondement de la procession.” (2003, p. 257). Para mostrar o quanto a posição cusana de uma unidade em si mesma relacional se distancia da concepção plotiniana do Uno, poderíamos recordar o que Pigle (2003, p. 275) chama de “principe métaphysique qui régit la procession des hypostases”, um princípio segundo o qual “ce qui vient après quelque chose est toujours inférieur eu égard à ce dont il procède. La vie de l’Âme, bien que venant du, est donc inférieure à la vie de celui-ci, ce qui signifie qu’elle a moins d’unité que cette vie, laquelle est elle-même sans commune mesure avec la Vie intime de l’Un. En acte donc, la vie de l’Âme a moins d’unité que la vie de l’Intelligence, dans la mesure même où la vie de la seconde hypostase est coïncidence de l’être et de la pensée, et est donc unité. La vie de l’Âme, quant à elle, est unité et multiplicité, car elle ne parvient jamais tout à fait à réaliser sous l’unité la multiplicité qui est en elle”. Tal grau de inferioridade e, portanto, de alteridade não seria pensável na unitrinidade divina. Portanto, o problema não se concentra na ideia de superabundância do Uno e na sua relação de transcendência e imanência com a multiplicidade. Mas, no modo como Nicolau de Cusa, embora pensando a unidade neoplatonicamente, a pensa como uma unidade trina.

¹⁸⁸ Cf. NICOLAI DE CUSA. **Tu qui es “De pincípio”**. Opera omnia. Iussu et auctoritate Academiae Litterarum Heidelbergensis ad codicum fidem edita. Vol. X. Opuscula II. Fasciculus 2b. Hamburg: Felix Meiner, 1983: *Et sicut negat unum, quod asserit omnia ut omnium causa, non subsistere per se, sed esse melius et ante omne per se subsistens, sic etiam de omnibus; nam sic ait unum non esse, sed esse ante omnia, quae sunt, et non esse in loco vel tempore, sed ante omnia localia et temporalia; ita de omnibus, quoniam ante omnem affirmationem et negationem. Et in hoc recte dicit, quia ante et melius omnibus, de quibus fieri possunt locutiones affirmativae vel negativae.* (n. 24, p. 34-35, linhas 7-14).

¹⁸⁹ Ibid., h. X. Opuscula II. Fasciculus 2b. n. 24, p. 33-34, linhas 1-7: *Proclus autem dicit primo hoc nomen authypostaton convenire tantum ut causae per se subsistentium, ut hominis per se subsistentis, quia aeternus. Causam dicit ipsum unum, regem scilicet omnium sive deum deorum; species enim et alia, quae ponit aeterna et ideo per se subsistere, in primo ut in causa et fonte complicari et explicata in aeternitate asserit, uti in mundo sensibili temporaliter et sensibiliter, ita in aeternali aeternaliter et intellectualiter.*

¹⁹⁰ Ibid., h. X. Opuscula II. Fasciculus 2b. n. 25, p. 35-36, linhas 1-4: *Sed quod plura possint esse sibi coaeterna tribus suis hypostasibus exceptis non bene dixit, cum idem sit aeternum et aeternitas, quae plurificari nequit sicut nec unum; ideo uti unum imparticipabile, ne sit minus unum et multiplicabile.* Cf. D’Amico (2009, p. 125): “Sin embargo, el Cusano establece una objeción al sistema de Proclo: la multiplicación de instancias en la eternidad. Considero que esta objeción se propone enfatizar que, a diferencia de lo que sostiene Proclo, la eternidad implica unicidad y que la Trinidad cristiana no pone en riesgo tal unicidad”.

¹⁹¹ **De princípio**. h. X. Opuscula II. Fasciculus 2b. p. 3. Nicolau está seguindo o texto da *Vulgata* cuja tradução é contestada. Se tomarmos a tradução da *Bíblia de Jerusalém*, então, teríamos: “Diziam-lhe então: ‘Quem és tu?’ Jesus lhes disse: ‘O que vos digo, desde o começo’”. Segundo os editores da *Bíblia de Jerusalém*, “a tradução da *Vulgata*: ‘(Eu sou) o Princípio, eu que vos falo’ é, gramaticalmente insustentável” (nota f, p. 2007).

¹⁹² **De princípio**. h. X. Opuscula II. Fasciculus 2b. n. 16, p. 19-20, linhas 1-8: *Unde si advertitis haec verba evangelii, ubi ait Iesus: ‘principium qui et loquor vobis’, sunt ipsa lux intelligentiae; loquitur enim verbum caro factum, hoc scilicet verbum, quod et deus, qui principium, loquitur sensibiliter. Et non est difficile hoc capere, scilicet quod aeterna essendi ratio in his, quae ipsum sunt sensibiliter, loquatur sensibiliter. Loqui est revelare seu manifestare. Omne igitur subsistens, cum sit, ab eo est, quod per se subsistit, quod est ratio substantiae eius, et locutio est sui ipsius revelatio sive manifestatio.*

¹⁹³ Ibid., h. X. Opuscula II. Fasciculus 2b. n. 2, p. 3: *Primum igitur investigemus, si est principium. Plato, prout Proclus in commentariis Parmenidis scribit, asseruit hunc mundum ex seniori causa in esse prodiisse, nam partibile non potest per se*

subsistere; quod enim per se subsistit, hoc est quod esse potest. Partibile autem, cum possit partiri, potest non esse. Unde cum, quantum est de se, possit partiri et non esse, patet quod non est per se subsistens sive authypostatton.

¹⁹⁴ Ibid., h. X. Opuscula II. Fasciculus 2b. n. 8, p. 9, linhas 18-22: *Hoc unum necessarium vocatur deus, ut dicebatur Israeli: 'Audi Israel, deus tuus unus est', et est pater Iesu, ut ipse ait ad Iudaeos: 'Pater meus, quem vos deum dicitis'. De quo actuum 4. Ille est ipsa unitas, quae et autounum, per se scilicet unum, licet melius sit omni nominabili et authypostato, ut infra dicitur.* No que diz respeito a este último aspecto, podem citar outros textos a partir do próprio *De principio* dentre os quais destacamos dois: *Deum autem dicimus unum, quo melius cogitari nequit, et non intrat in nostram cogitationem aliquid melius esse eo, quod ab omnibus nobis desideratur. Hinc unum et bonum ipsum deum dicimus; nec illa sunt in ipso diversa, sed sunt ipsum unum, quod autounum Proclus nominat.* (n. 26, p. 39, linhas 16-20); *Non multa igitur omnium principium omnia complicat, sicut negativa praegnans dicitur affirmationis, scilicet ut non esse dicit sic non esse, ut per esse significatur, sed melius esse.* (n. 34, p. 49, linhas 24-26).

¹⁹⁵ Cf. D'AMICO (2003, p. 24): “[...] puede establecerse claramente en qué medida en Nicolás de Cusa la metafísica del Uno-Intelecto de raigambre neoplatónica sólo debe ser entendida en relación con su concepción filosófico-teológica de la Trinidad y su visión Cristocéntrica. He aquí el plus que añade Nicolás al neoplatonismo: el Principio es uno, es intelecto, es unitrino, y se ha revelado en Jesucristo. Sólo desde esta perspectiva profundizada del neoplatonismo cristiano pueden ser entendidos incomprensiblemente Dios, el hombre y el mundo”.

¹⁹⁶ **De principio.** h. X. Opuscula II. Fasciculus 2b. n. 9, p. 10, linhas 1-2: *Et non possumus negare, quin se intelligat, cum melius sit se intelligente.* Machetta (2004, p. 697) sugere que é neste ponto que se pode mostrar a diferença entre a reflexão procliana e a proposta cusana, “[...] para quien el principio no puede no ser intelectual”. Além disso, o autor considera que, para Proclo, o uno é “princípio de conhecimento”, mas esta afirmação não implica que o uno seja cognoscente, mas deve ser entendida a partir do fato de que o uno é “causa do intelecto”. Para Machetta, o texto acima citado deve ser traduzido como segue: “Dado que el entenderse a sí mismo es mejor, no podemos negar que él se entiende a sí mismo”. Em nota, ele afirma que a sua tradução se distancia da tradução proposta pela edição alemã que citaremos em seguida: “Para ellos la proposición cusana debe ser leída en la misma línea del pensamiento de Proclo. Por lo cual el principio, porque trasciende el conocerse a sí mismo, no se conoce a sí mismo: ‘Wir müssen auch verneinen, dass es sich erkennt, weil er das sich Erkennende transzendiert’, dice la traducción propuesta. Pero en nota remite a las explicaciones dadas en la Introducción, donde arguye que el imperfecto conocimiento del latín por parte de Nicolás le llevo a escribir lo contrario de lo que quería

expresar y entonces lee: 'Wir können auch nicht verneinen, dass es sich nicht erkennt, weil es das Erkennende transzendiert, que es, evidentemente, una formulación contrapuesta a la aducida en la traducción. Por nuestra parte fundamos la traducción en tres argumentos. Primero, 'se inteligente' lo entendemos como ablativo absoluto que expresa la acción verbal sin diferencias y el *melius* no rige por tanto al 'se inteligente' sino que indica un nivel ontológico mejor, como en los textos inmediatamente siguiente este mismo término es entendido. Tampoco comprendemos porque se traduce '*melius*' por '*trascender*'. Por otra parte el contexto inmediatamente siguiente a esta proposición que encabeza la reflexión cusana está dedicado el carácter intelectual del principio: 'et ideo rationem sui seu diffinitionem seu logon de se generat', todo ello dicho en un nivel trinitario de igualdad de la esencia como veremos. Si insistimos en esto no es porque se carece de otros textos elocuentes, los hay y en abundancia, sino porque desde esta proposición inicial se inaugura la consideración del principio intelectual que abre camino a la explicación trinitaria y a la legitimidad del nombre principio para Cristo" (nota 38, p. 697). Parece-nos convincente a opção de tradução de Machetta, pois coloca a afirmação cusana dentro do contexto que engloba os parágrafos nono ao vigésimo terceiro. Vejamos outras propostas de tradução: NIKOLAUS VON KUES. Tu qui es 'De principio'. In : **Philosophisch-Theologische Werke**. Band III. Felix Meiner Verlag: Hamburg, 2002, p. 1-74: "Wir müssen auch verneinen, dass es sich erkennt, weil er das sich Erkennende transzendiert" (n. 9, p. 9); NICHOLAS OF CUSA. De principio (On the Beginning). In: **Nicholas of Cusa: Metaphysical speculations**. Six Latin Texts Translated into English By Jasper Hopkins. The Arthur J. Banning Press: Minneapolis, 1998, p. 878-911. Disponível em: <<http://jasper-hopkins.info/DePrincipio12-2000.pdf>>. "Moreover, we cannot deny that God understands Himself, since He is better than one who understands himself". (n. 9, p. 882). Em nota Hopkins justifica a sua posição: "God is not less perfect than is a mind that understands itself. So Nicholas does not refuse to ascribe understanding to God. But he ascribes it (metaphorically) *per viam eminentiae*, while claiming that we cannot conceive positively of what God's understanding is like, because it is not like anything in our possible experience or imagination (nota 28, p. 904); NICOLÁS DE CUSA. **El Principio**. Introducción, traducción y notas de Miguel Angel Leyra. Navarra: Eurograf. S.L., 1994 (Cuadernos de Anuario Filosófico): "No podemos negar que se conozca a sí mismo, aunque sea superior al autoconocimiento". NICOLAS DE CUES. Le Principe (1459). In : **Trois traités sur la docte ignorance et la coïncidence des opposés**. Introduction, traduction, notes et commentaires par Francis Bertin. Paris : Les éditions du CERF, 2007, p. 131-182. Sagesses chrétiennes : "Nous ne pouvons pas non plus nier qu'il se connaisse lui-même, quoiqu'il transcende l'auto-connaissance". (n. 9, p. 137); NICOLÒ CUSANO. Il principio. In: **Opere filosofiche di Nicolò Cusano**. A cura di Graziella Federici-Vescovini. U.T.E.T : Torino/Italia, 1972, p. 719-744:

“Non possiamo negare che egli conosca se stesso, perché è meglio essere intelligente di sé” (n. 9, p. 725).

¹⁹⁷ **De principio.** h. X. Opuscula II. Fasciculus 2b. n. 9, p. 10, linhas 2-10: *Et ideo rationem sui seu diffinitionem seu logon de se generat. Quae diffinitio est ratio, in qua se unum necessarium intelligit et omnia, quae unitate constringuntur et fieri possunt. Et logon est consubstantialia verbum seu ratio diffiniti patris se diffinientis, in se omne diffinibile complicans, cum nihil sine ratione unius necessarii diffiniri possit. Sicut igitur Christus aiebat patrem in se vitam habere, ita dedit et filio in se vitam habere. Habere autem in divinis est esse. Est igitur filius vita vivificans sicut pater, eiusdem scilicet naturae et essentiae.* Cf. **De aequalitate.** h. X, Opuscula II, Fasciculus 1, n. 7, p. 10-11: *Ac si intellectuale praesuppositum seu principium de se generaret suiipsius verbum, rationem seu notionem. Notitia enim illa foret consubstantialis similitudo eius, quia foret ratio intellectualis naturae sicut intellectuale praesuppositum, in qua ‘figura substantiae’ sive principium seu praesuppositum clarificatur. Alias sine ratione tali remaneret sibi et omnibus praesuppositum incognitum. Ex quibus procedit utriusque amor seu voluntas. Nam amor sequitur cognitionem et cognitum – nihil enim incognitum amatur – et relucet in opere eius rationali, scilicet syllogistico, et maxime in primo modo primae figurae.*

¹⁹⁸ **De principio.** h. X. Opuscula II. Fasciculus 2b. n. 10, p. 11-12, linhas 1-8: *“Et ne haesites filium esse principium, adverte principium esse aeternum, cum sit principium, et quod omnia, quae videntur in aeternitate, sunt aeternitas. Tunc vides quod non potest esse principium in aeternitate sine principiatio in aeternitate. Videre autem principiatum in aeternitate est videre ipsum in principio. Unde principiatum est principium principiatum. Et scias quod aeternitas non est considerata quasi quaedam extensa duratio, sed uti tota simul essentia, quae et principium.* O conceito de eternidade assumido nesse parágrafo será retomado no contexto da crítica a posição de Proclo de haver afirmado que muitas coisas podiam ser coeternas. Para Nicolau, muitos erraram por terem considerado a eternidade como uma duração sucessiva, ainda que infinita: *Unde circa aeternitatem, quam quidem durationem successivam licet infinitam putarunt, videntur plures errasse. Sed qui principium considerat aeternitatem et in ipso ut principio et causa esse omnia ipsum unum principium, ille videt, ubi veritas [...].* (n. 25, p. 36, linhas 4-8).

¹⁹⁹ *Ibid.*, h. X. Opuscula II. Fasciculus 2b. n. 10, p. 13, linhas 15-16: *Vides igitur principium sine principio et principium de principio.*

²⁰⁰ *Ibid.*, h. X. Opuscula II. Fasciculus 2b. n. 11, p. 13-15, linhas 3-16: *Et ita vides principium et principiatum principium et principiatum principii utriusque esse unam aeternitatis essentiam, quam Plato vocat unum. Nec videtur hoc incredibile; nam videmus in natura temporali principium sine principio, scilicet paternitatem, et principiatum principium filiationem et principiatum utriusque, scilicet nexum amoris a principio utriusque procedentem, et quod, sicut principium generationis sine principio est temporale, sic et principium de principio est temporale. Similiter*

est temporalis primus amoris nexus ab utroque procedens; prima enim amicitia seu primus naturalis amoris nexus est patris et filii. Sicut igitur ista in tempore videmus, ita et verissime in aeternitate esse non immerito credimus, cum tempus se habet ad aeternitatem sicut imago ad exemplar et ea, quae in tempore, similiter se habent ad ea, quae in aeternitate.

²⁰¹ Ibid., h. X. Opuscula II. Fasciculus 2b. n. 14, p. 16-17: *Hanc trinitatem, quam Christiani credunt, utique Platonici fatentur, qui plures ponunt trinitates et ideo ante omnes unam aeternam, sicut ante omne temporale aeternum, ut ante hominem temporalem aeternum. Dicunt autem et Peripatetici idem de prima causa, quam tricausalem fatentur. Sic Iudaei deo aeterno tribuunt unum, intellectum et spiritum, et Sarraceni similiter aeterno deo tribuunt unum, intellectum et animam, ut patet ex libris eorum, de quibus alias dictum est.*

²⁰² Ibid., h. X. Opuscula II. Fasciculus 2b. n. 17, p. 21, linhas 1-3: *Diceret: cum statim Christus de patre suo loquatur, ut habet evangelium, mirum est quomodo se dicat principium, qui fatetur se filium.*

²⁰³ Ibid., h. X. Opuscula II. Fasciculus 2b. n. 18, p. 22, linhas 1-3: *Adhuc forte cogitas, an authypostaton conveniat verbo; et videtur quod sic; sequitur enim in evangelio: ‘tunc scietis quia ego sum’. Solum per se subsistens veraciter dicere potest: ego sum.*

²⁰⁴ Ibid., h. X. Opuscula II. Fasciculus 2b. n. 13, p. 15-16, linhas 1-5; 7-15: *Diceret: turbat audientem, quando dicis principii esse principium; hoc enim nullus philosophorum admittit, ne procedatur sic in infinitum et sublata sit omnis veritatis inquisitio, quando ad primum principium pertingi non posset. Dico non esse inconveniens principii esse principium in aeternitate; [...] in aeternitate autem sic est, quod aeternum est aeternitas et principiatum principium. Ideo non plus inconvenienter dicitur principium principii quam principium principiatum, neque transire in infinitum hoc impedit, cum hoc sit in infinito actu; aeternitas enim, quae est tota simul, non est nisi infinitas actu. Sed ubi contractum non est idem cum absoluto, ibi verum est id, quod philosophi dicunt, scilicet quod termini non sit terminus, ut humanitatis non sit humanitas, quia numquam deveniretur ad principium, cum infinitum nequeat pertransiri. Também no De aequalitate, Nicolau enfrenta a mesma objeção: Cf. **De aequalitate**. h. X, Opuscula II, Fasciculus I, n. 21, p. 28, linhas 8-17: *Diceret: Nonne verbum se intelligit? Et si sic: In verbo igitur seu logo de se genito se intelligit. Ita erit verbum verbum generans in infinitum. Dico: Sicut memoria se intelligit in verbo suo, sic et verbum se intelligit in memoria, non quod memoria sit verbum verbi, sicut cum filius se in patre filium intelligit, non ut a se genito, sed ut in suo principio. Memoria igitur se et omnia intelligit in verbo a se genito. Verbum vero se et omnia intelligit, quia verbum seu ratio intellectualis genita in se omnia complicans, sicut pater in filio suo se noscit patrem et filius in patre suo se noscit filium.**

²⁰⁵ **De venatione sapientiae**. h. XII. cap. XV, n. 73, p. 71, linhas 27-28: *Alibi*

multa de hoc, in variis etiam sermonibus, dixi et scripsi, quae sic recapitulasse sufficit.

²⁰⁶ **De docta ignorantia.** w. L. I, n. 1, p. 2-4, linhas 6-8; 11-18; 25-29: *Admirabitur et recte maximum tuum et iam probatissimum ingenium, quid sibi hoc velit quod, dum meas barbaras ineptias incautius pandere attempto, [...] et post omnium Latinorum scriptorum, qui hactenus claruerunt, supremam notitiam et nunc Graecorum etiam ad meum istum fortassis ineptissimum conceptum tituli novitate trahi possis, qui tibi, qualis ingenio sim, iam dudum notissimus existo. Sed haec admiratio, non quod prius incognitum hic insertum putes, sed potius qua audacia ad de docta ignorantia tractandum ductus sim, animum tuum sciendi peravidum spero visendum alliciet. [...]. Quam ob rem, praeceptorum unice, pro tua humanitate aliquid digni hic latitare existimes, et ex Germano in rebus divinis talem qualem ratiocinandi modum suscipe, quem mihi labor ingens admodum gratissimum fecit. (A douda ignorância. L. I, n. 1, p. 1-2).*

²⁰⁷ *Ibid.*, w. L. I, cap. I, n. 2, p. 6, linhas 3-15: *Divino munere omnibus in rebus naturale quoddam desiderium inesse conspicimus, ut sint meliori quidem modo, quo hoc cuiusque naturae patitur conditio, atque ad hunc finem operari instrumentaque habere opportuna, quibus iudicium connatum est conveniens proposito cognoscendi, ne sit frustra appetitus et in amato pondere propriae naturae quietem attingere possit. Quod si fortassis secus contingat, hoc ex accidenti evenire necesse est, ut dum infirmitas gustum aut opinio rationem seducit. Quam ob rem sanum liberum intellectum verum, quod insatiabiliter indito discursu cuncta perlustrando attingere cupit, apprehensum amoroso amplexu cognoscere dicimus non dubitantes verissimum illud esse, cui omnis sana mens nequit dissentire. (Ibid., L. I, cap. I, n. 2, p. 3).*

²⁰⁸ *Ibid.*, w. L. I, cap. I, n. 2, p. 6, linhas 16-18: *Omnes autem investigantes in comparatione praesuppositi certi proportionabiliter incertum iudicant; comparativa igitur est omnis inquisitio, medio proportionis utens. (Ibid., L. I, cap. I, n. 2, p. 3).*

²⁰⁹ *Ibid.*, w. L. I, cap. I, n. 3, p. 6-7: *Omnis igitur inquisitio in comparativa proportionem facili vel difficili existit; propter quod infinitum ut infinitum, cum omnem proportionem aufugiat, ignotum est. Proportio vero cum convenientiam in aliquo uno simul et alteritatem dicat, absque numero intelligi nequit. Numerus ergo omnia proportionabilia includit. Non est igitur numerus in quantitate tantum, qui proportionem efficit, sed in omnibus, quae quovismodo substantialiter aut accidentaliter convenire possunt ac differre. Hinc forte omnia Pythagoras per numerorum vim constitui et intelligi iudicabat. (Ibid., L. I, cap. I, n. 3, p. 4).*

²¹⁰ *Ibid.*, w. L. I, cap. I, n. 4, p. 8, linhas 1-3; 7-13: *Praecisio vero combinationum in rebus corporalibus ac adaptatio congrua noti ad ignotum humanam rationem supergreditur, [...]. Si igitur hoc est, ut etiam profundissimus Aristoteles in prima philosophia affirmat in natura manifestissimis talem nobis difficultatem accidere ut nocticoraci solem videre attemptanti, profecto, cum appetitus in nobis frustra non sit, desideramus scire nos ignorare. Hoc si ad plenum assequi poterimus,*

doctam ignorantiam assequemur. (Ibid., L. I, cap. I, n. 4, p. 4-5).

²¹¹ Ibid., w. L. I, cap. II, n. 8, p. 12, linhas 1-7: *Oportet autem attingere sensum volentem potius supra verborum vim intellectum efferre quam proprietatibus vocabulorum insistere, quae tantis intellectualibus mysteriis proprie adaptari non possunt. Exemplaribus etiam manuactionibus necesse est transcendenter uti, linquendo sensibilia, ut ad intellectualitatem simplicem expedite lector ascendat.* (Ibid., L. I, cap. II, n. 8, p. 6).

²¹² Ibid., w. L. I, cap. IV, n. 11, p. 16, linhas 4-7: *Maximum, quo maius esse nequit, simpliciter et absolute cum maius sit, quam comprehendi per nos possit, quia est veritas infinita, non aliter quam incomprehensibiliter attingimus.* (Ibid., L. I, cap. IV, n. 11, p. 8).

²¹³ Segundo André (**A douta ignorância**, p. 9, nota 10), “a tradução de *omne id, quod esse possit* tem oferecido algumas dificuldades. Há autores que entendem que se deve traduzir “tudo aquilo que *ele* pode ser” e outros que optam pela versão mais abrangente da natureza do máximo “tudo aquilo que [*em geral*] pode ser”, cobrindo, neste caso, a atualidade do máximo não só a sua plena possibilidade, mas a absoluta possibilidade de todas as coisas. Consoante à tradução desta frase, assim se entenderão as frases seguintes: maior (*maius*) e menor (*minus*) poderão ser nomes predicativos do sujeito (que seria o máximo) no primeiro caso (e como ele não pode ser maior), ou sujeitos no segundo caso (e como maior não pode haver). Optamos pela segunda hipótese por nos parecer mais correta tanto sob o ponto de vista filológico, como sob uma perspectiva intertextual”. Conferir também a discussão sobre essa questão em André (1997, p. 150-155); conferir ainda: Beierwaltes (1989, p. 150): “poiché è tutto ciò che può essere e tutto ciò che esso può essere in realtà”. E na nota 26 (p. 150-151), citando o referido texto do *De docta ignorantia* e o *De venatione sapientiae*, 35, n. 105 que ele indica como “elogio del *possest*” ele justifica sua dúplice tradução: “Quand’anche per i testi citati fosse valida solo la traduzione ‘ciò che esso può essere’ [...], tuttavia con la traduzione ‘ciò che può essere e ciò che esso può essere’ verrebbe chiarita la *totalità* della concezione di Cusano. Punto di vista unico: ‘esso è tutto ciò che può essere’ viene spiegato nel termine *complicatio* come essere del divino principio creatore [...]”. Cf. ainda: HOPKINS, Jasper. **A concise introduction to the philosophy of Nicholas of Cusa** – Includes English and Latin versions of Nicholas’ *Triologus* de *possest*, 1978: ele traduz *De possest*, 7, linha 8, p. 68 “*ut solus deus id sit quod esse potest*” por “And hence God alone is what (He) is able to be” e em na nota 12 (p. 173-174) comenta: “(1) Sometimes Nicholas says that God is everything which is able to be; (2) sometimes he suggests that God is everything which *He* is able to be; and (3) sometimes –as in the present passage– what he says may be construed either way, since neither the text nor the context eliminates the ambiguity” (p. 173-174). Confrontar também com: BERT, Enrico. *Coincidentia oppositorum* e contraddizione nel *De*

docta ignorantia. In: PIAIA, Gregório (a cura di). **Concordia Discors**: studi su Niccolò Cusano e l'umanesimo europeo offerti a Giovanni Santinello. Padova: Editrice Antenore, 1993, p. 107-127 (principalmente as páginas 118-120). Cf. também: NICOLAI DE CUSA. **Dialogus de possest**. Opera omnia. Iussu et auctoritate Academiae Litterarum Heidelbergensis ad codicum fidem edita. Vol. XII. Hamburg: Felix Meiner, 1973; Nicolau revela a Bernardo em que sentido Deus é o que pode ser: BERNARDUS: *Siste, pater, parumper et dubium declara. Quomodo dicis deum id esse quod esse potest? Videtur enim hoc de sole et luna et terra et alio quolibet pariformiter dici posse.* / CARDINALIS: *Loquor in absolutis et generalissimis terminis, quasi dicerem: Cum potentia et actus sint idem in deo, tunc deus omne id est actu, de quo posse esse potest verificari. Nihil enim esse potest, quod deus actu non sit. Hoc facile videt quisque attendens absolutam potentiam coincidere cum actu. Secus de sole. Nam licet sol sit actu id quod est, non tamen id quod esse potest. Aliter enim esse potest quam actu sit.* (n. 8, p. 8-9, linhas 1-10). Quando analisarmos esse texto cusano, também consultaremos as seguintes edições: Cf. NICHOLAS OF CUSA. *Dialogus de possest/On actualized-possibility*. In: HOPKINS, Jasper. **A concise introduction to the philosophy of Nicholas of Cusa**. Includes English and Latin versions of Nicholas' *Dialogus de possest*. University of Minnesota Press: Minneapolis/Minnesota, 1978; NICOLÒ CUSANO. *De possest*. In: **Scritti filosofici**. A cura di Giovanni Santinello. Vol. I com texto latino a fronte. Bolonha/Itália: Zanichelli, 1980, p. 237-313; NICOLÁS DE CUSA. **El possest**. Introducción, traducción y notas de Ángel Luis González. 2 ed. Navarra/Espanha: EUNSA/Ediciones Universidad de Navarra, S.A., 1998 (Cuadernos de Anuario Filosófico nº 4 – Serie Universitaria).

²¹⁴ **De docta ignorantia**. w. L. I, cap. IV, n. 11, p. 16, linhas 13-18: *Quare maximum absolute cum sit omne id, quod esse potest, est penitus in actu; et sicut non potest esse maius, eadem ratione nec minus, cum sit omne id, quod esse potest. Minimum autem est, quo minus esse non potest. Et quoniam maximum est huiusmodi, manifestum est minimum maximo coincidere.* (**A douta ignorância**. L. I, cap. IV, n. 11, p. 9).

²¹⁵ *Ibid.*, w. L. I, cap. IV, n. 12, p. 18, linhas 1-11: *Oppositiones igitur hiis tantum, quae excedens admittunt et excessum, et hiis differenter conveniunt; maximo absolute nequaquam, quoniam supra omnem oppositionem est. Quia igitur maximum absolute est omnia absolute actu, quae esse possunt, taliter absque quacumque oppositione, ut in maximo minimum coincidat, tunc super omnem affirmationem est pariter et negationem. Et omne id, quod concipitur esse, non magis est quam non est; et omne id, quod concipitur non esse, non magis non est quam est. Sed ita est hoc, quod est omnia, et ita omnia, quod est nullum; et ita maxime hoc, quod est minime ipsum.* (*Ibid.*, L. I, cap. IV, n. 12, p. 10).

²¹⁶ *Ibid.*, w. L. I, cap. IV, n. 12, p. 18, linhas 18-29: *Hoc autem omnem nostrum intellectum transcendit, qui nequit contradictoria in suo principio combinare*

via rationis, quoniam per ea, quae nobis a natura manifesta fiunt, ambulamus; quae longe ab hac infinita virtute cadens ipsa contradictoria per infinitum distantia connectere simul nequit. Supra omnem igitur rationis discursum incomprehensibiliter absolutam maximitatem videmus infinitam esse, cui nihil opponitur, cum qua minimum coincidit. Maximum autem et minimum, ut in hoc libello sumuntur, transcendentes absolute significationis termini existunt, ut supra omnem contractionem ad quantitatem molis aut virtutis in sua simplicitate absoluta omnia complectantur.” (Ibid., L. I, Cap. IV, n. 12, p. 10).

²¹⁷ Ibid., w. L. I, cap. V, n. 13, p. 20, linhas 3-6: *Ex hiis clarissime constat maximum absolute incomprehensibiliter intelligibile pariter et innominabiliter nominabile esse, uti de hoc manifestiorem doctrinam inferius pandemus.* (Ibid., L. I, cap. V, n. 13, p. 11).

²¹⁸ Ibid., w. L. I, cap. III, n. 9, p. 12-14, linhas 4-8: *Quoniam ex se manifestum est infiniti ad finitum proportionem non esse, est et ex hoc clarissimum, quod, ubi est reperire excedens et excessum, non deveniri ad maximum simpliciter, cum excedentia et excessa finita sint. Maximum vero tale necessario est infinitum.* (Ibid., L. I, cap. III, n. 9, p. 7).

²¹⁹ Ibid., w. L. I, cap. III, n. 9, p.14, linhas 8-17: *Dato igitur quocumque, quod non sit ipsum maximum simpliciter, dabile maius esse manifestum est. Et quoniam aequalitatem reperimus gradualem, ut unum aequalius uni sit quam alteri secundum convenientiam et differentiam genericam, specificam, localem, influentialem et temporalem cum similibus: patet non posse aut duo aut plura adeo similia et aequalia reperiri, quin adhuc in infinitum similia esse possint. Hinc mensura et mensuratum, quantumcumque aequalia, semper differentia remanebunt.* (Ibid., L. I, Cap. III, n. 9, p. 7).

²²⁰ Ibid., w. L. I, cap. IV, n. 11, p. 16, linhas 9-12: [...] *omnia enim, quaecumque sensu, ratione aut intellectu apprehenduntur, intra se et ad invicem taliter differunt, quod nulla est aequalitas praecisa inter illa.* (Ibid., L. I, Cap. VI, n. 11, p. 9).

²²¹ Deve-se entender como se a todas as coisas faltasse ainda algo. Já vimos anteriormente como no *De venatione sapientiae* que o *nexus* mantém as coisas unidas *intra se* e com as outras na totalidade do mundo.

²²² **De docta ignorantia.** w. L. I, cap. IV, n. 11, p. 16, linhas 12-13: *Excedit igitur maxima aequalitas, quae a nullo est alia aut diversa, omnem intellectum.* (**A douta ignorância.** L. I, Cap. IV, n. 11, p. 9).

²²³ Ibid., w. L. I, cap. V, n. 14, p. 22, linhas 18-24: *Nam uti numerus, qui ens rationis est fabricatum per nostram comparativam discretionem, praesupponit necessario unitatem pro tali numeri principio, ut sine eo impossibile sit numerum esse: ita rerum pluralitates ab hac infinita unitate descendentes ad ipsam se habent, ut sine ipsa esse nequeant; quomodo enim essent sine esse?* (Ibid., L. I, cap. V, n. 14, p. 12).

²²⁴ Ibid., w. L. I, cap. V, n. 14, p. 22, linhas 9-14: *Vide per numerum ad hoc nos deductos, ut intelligamus innominabili Deo unitatem absolutam proprius convenire*

quodque Deus ita est unus, ut sit actu omne id, quod possibile est. Quapropter non recipit ipsa unitas magis nec minus, nec est multiplicabilis. Deitas itaque est unitas infinita.” (Ibid., L. I, cap. V, n. 14, p. 12).

²²⁵ Ibid., w. L. I, cap. V, n. 13, p. 20, linhas 7-9: *Nihil est nominabile, quo non possit maius aut minus dari, cum nomina hiis attributa sint rationis motu, quae quadam proportionem excedens admittunt aut excessum.* (Ibid., L. I, cap. V, n. 13, p. 11).

²²⁶ Ibid., w. L. I, cap. VI, n. 15, p. 24, linhas 12-14: *Praeterea, nihil esse posset, si maximum simpliciter non esset. Nam cum omne non-maximum sit finitum, est et principiatum; erit autem necessarium, quod ab alio.*” (Ibid., L. I, cap. VI, n. 15, p. 13).

²²⁷ Ibid., w. L. I, cap. VI, n. 16, p. 24-26: *Praeterea, contrahamus maximum ad esse et dicamus: Maximo esse nihil opponitur; quare nec non esse nec minime esse. Quomodo igitur intelligi potest maximum non esse posse, cum minime esse sit maxime esse? Neque quidquam intelligi potest esse sine esse. Absolutum autem esse non potest esse aliud quam maximum absolute. Nihil igitur potest intelligi esse sine maximo. Praeterea, veritas maxima est maximum absolute. Maxime igitur verum est ipsum maximum simpliciter esse vel non esse, vel esse et non esse, vel nec esse nec non esse; et plura nec dici nec cogitari possunt. Quaecumque horum dixeris maxime verum, habeo propositum; nam habeo veritatem maximam, quae est maximum simpliciter.* (Ibid., L. I, cap. VI, n. 16, p. 1314).

²²⁸ Ibid., w. L. I, cap. VI, n. 15, p. 24, linhas 5-11: *Finitum vero et terminatum habet, a quo incipit et ad quod terminatur. Et quia non potest dici, quod illud sit maius dato finito et finitum, ita semper in infinitum progrediendo, quoniam in excedentibus et excessis progressio in infinitum actu fieri non potest – alias maximum esset de natura finitorum –: igitur necessario est maximum actu omnium finitorum principium et finis.* (Ibid., L. I, cap. VI, n. 15, p. 13).

²²⁹ Ibid., w. L. I, cap. VI, n. 17, p. 26, linhas 8-10: *Est autem ostensum non posse nisi unum esse maximum simpliciter. Quare unum esse maximum est verissimum.* (Ibid., L. I, cap. VI, n. 17, p. 13).

²³⁰ Ibid., w. L. I, cap. II, n. 5, p. 10: *Tractaturus de maxima ignorantiae doctrina ipsius maximitatis naturam aggredi necesse habeo. Maximum autem hoc dico, quo nihil maius esse potest. Habundantia vero uni convenit. Coincidit itaque maximitati unitas, quae est et entitas; quod si ipsa talis unitas ab omni respectu et contractione universaliter est absoluta, nihil sibi opponi manifestum est, cum sit maximitas absoluta. Maximum itaque absolutum unum est, quod est omnia; in quo omnia, quia maximum. Et quoniam nihil sibi opponitur, secum simul coincidit minimum; quare et in omnibus; et quia absolutum, tunc est actu omne possibile esse, nihil a rebus contrahens, a quo omnia. Hoc maximum, quod et Deus omnium nationum fide indubie creditur, primo libello supra humanam rationem incomprehensibiliter inquirere eo duce, qui solus lucem inhabitat inaccessibilem, laborabo.* (Ibid., L. I, cap. II, n. 5, p. 5).

²³¹ Ibid., w. L. I, cap. VII, n. 18, p. 26, linhas 3-10: *Nulla umquam natio fuit, quae*

Deum non coleret et quem maximum absolute non crederet. Reperimus Marcum Varronem in libris Antiquitatum annotasse Sissennios unitatem pro maximo adorasse. Pythagoras autem, vir suo aevo auctoritate irrefragabili clarissimus, unitatem illam trinam astruebat. Huius veritatem investigantes, altius ingenium elevantes dicamus iuxta praemissa: Id quod omnem alteritatem praecedit, aeternum esse nemo dubitat". (Ibid., L. I, cap. VII, n. 18, p. 14-15). Sobre este parágrafo gostaríamos de recordar algumas informações: em primeiro lugar, recordamos que "a fonte de Nicolau de Cusa terá confundido *Antiquitates* de VARRÃO com *Antiquitates Iudaicae* (XV, 371-379) de J. FLAVIUS e daí a troca de Essénios por Sissénios" (Ibid., p. 14, n. 13); em segundo lugar, lembramos que a fonte cusana direta não é o próprio Pitágoras, mas o *De septem septenis* de João de Salisbúria (Cf. Ibid., p. 15, n. 14); na tradução italiana Santinello refere: *Haec est illa trium unitas: quam solam adorandam esse docuit Pithagoras* (**La dotta ignoranza**, 1988: 79, nota 2). Por último, o termo "espírito" pretende ser uma tradução do termo latino *ingenium*, ii (capacidades intelectuais, inteligência, talento, gênio). Segundo Hopkins (1985, p. 56) "*and elevate our intellects*"; em alemão (2002, p. 27) "*unseren Geist*"; em espanhol (2003, p. 55) "*elevamos el ingenio más alto*"; em italiano "*ed elevando la nostra mente*" (SANTINELLO, 1988, p. 79; VESCOVINI, 1998, p. 70).

²³² **De docta ignorantia**. w. L. I, cap. XI, n. 26, p. 34-36, linhas 1-4 e 11-18: *Quod autem sanctissimi nostri doctores unitatem vocaverunt Patrem, aequalitatem Filium, et connexionem Spiritum sanctum, hoc propter quandam similitudinem ad ista caduca fecerunt; [...]. Ex tali quidem licet distantissima similitudine Pater dicta est unitas, Filius aequalitas, connexio vero amor sive Spiritus sanctus, creaturarum respectu tantum, prout infra etiam suo loco clarius ostendemus. Et haec est meo arbitrato iuxta Pythagoricam inquisitionem trinitatis in unitate et unitatis in trinitate semper adorandae manifestissima inquisitio. (A douda ignorância. L. I, cap. XI, n. 26, p. 19-20). Santinello explica que "I nostri dottori, cioè i cristiani, per esempio Agostino, *De doctrina christiana* I 5 (CCSL 32, p. 9). Il Cusano preferisce i termini astratti rispetto a quelli foggianti con similitudini dalle creature, come i tradizionali nomi della trinità: Padre - Figlio - Spirito Santo" (**La dotta ignoranza**, 1988, p. 83, nota 2). Cf. também Santinello (1958, p. 137): "Ma sono i *doctores* che adoperano questi termini o è la Sacra Scrittura stessa? C'è qui un problema teologico contro cui minaccia di urtare l'arditezza speculativa del Cusano".*

²³³ **De docta ignorantia**. w. L. I, cap. I, n. 2, p. 6, linhas 11-13: *Quam ob rem sanum liberum intellectum verum, quod insatiabiliter indito discursu cuncta perlustrando attingere cupit, [...]. (A douda ignorância. L. I, cap. I, n. 2, p. 3).*

²³⁴ Ibid., w. L. I, cap. VII, n. 18, p. 26, linhas 10-14: *Alteritas namque idem est quod mutabilitas; sed omne, quod mutabilitatem naturaliter praecedit, immutabile est; quare aeternum. Alteritas vero constat ex uno et altero; quare alteritas sicut numerus posterior est unitate. (Ibid., L. I, cap. VII, n. 18, p. 15); Ibid., w. L. I, cap.*

VII, n. 19, p. 28, linhas 9-18: *Aequalitas ergo naturaliter praecedit inaequalitatem. Sed inaequalitas et alteritas simul sunt natura; ubi enim inaequalitas, ibidem necessario alteritas, et e converso. Inter duo namque ad minus erit alteritas. Illa vero ad unum illorum duplicitatem facient; quare erit inaequalitas. Alteritas ergo et inaequalitas simul erunt natura, praesertim cum binarius prima sit alteritas et prima inaequalitas. Sed probatum est aequalitatem praecedere natura inaequalitatem, quare et alteritatem; aequalitas ergo aeterna.* (Ibid., L. I, cap. VII, n. 19, p. 15); Ibid., w. L. I, cap. VII, n. 20, p. 28-30, linhas 3-10: *Sed unitas vel est connexio vel est causa connexionis; inde enim aliqua connexa dicuntur, quia simul unita sunt. Binarius quoque vel divisio est vel causa divisionis; binarius enim prima est divisio. Si ergo unitas causa connexionis est, binarius vero divisionis: ergo, sicut unitas est prior natura binario, ita connexio prior natura divisione. Sed divisio et alteritas simul sunt natura; quare et connexio sicut unitas est aeterna, cum prior sit alteritate.* (Ibid., L. I, cap. VII, n. 20, p. 16).

²³⁵ Ibid., w. L. I, cap. VIII, n. 21, p. 30, linhas 1-5: *Quoniam unitas aeterna est, aequalitas aeterna, similiter et connexio aeterna. Sed plura aeterna esse non possunt. Si enim plura essent aeterna, tunc, quoniam omnem pluralitatem praecedit unitas, esset aliquid prius natura aeternitate; quod est impossibile.* (Ibid., L. I, cap. VIII, n. 21, p. 16). Podemos tomar um parágrafo do **Tractatus** de Thierry para iluminar essa relação entre unidade, alteridade e dualidade: *Omnem alteritatem unitas praecedit quoniam unitas praecedit binarium qui est principium omnis alteritatis. 'Alterum' enim semper de duobus dicitur. Omnem igitur mutabilitatem pre acedit [sic.] unitas, siquidem omnis mutabilitas substantiam ex binario sortitur. Nihil enim aptum est mutari sive moveri, nisi etiam aptum sit ut prius se habeat uno modo deinde alio. Hanc igitur modorum alteritatem unitas praecedit, quare et mutabilitatem.* (**Tractatus**. nh. n. 30, p. 194-195).

²³⁶ NICOLAI DE CUSA. **Idiota. De mente.** In: Opera omnia. Iussu et auctoritate Academiae Litterarum Heidelbergensis ad codicum fidem edita. vol. V. Hamburg: Felix Meiner, 1983, p. 81-218: PHILOSOPHUS: *Videtur, quod sola mens sit dei imago.* / IDIOTA: *Proprie ita est, quoniam omnia, quae post mentem sunt, non sunt dei imago nisi inquantum in ipsis mens ipsa relucet, sicut plus relucet in perfectis animalibus quam imperfectis et plus in sensibilibus quam vegetabilibus et plus in vegetabilibus quam mineralibus. Unde creaturae mente carentes sunt potius divinae simplicitatis explicationes quam imagines, licet secundum relucentiam mentalis imaginis in explicando de imagine varie participant.* (cap. IV, n. 76, p. 116). Cf. também: NICOLÁS DE CUSA. **Un ignorante discurre acerca de la mente.** Introducción de Jorge M. Machetta y Claudia D'Amico. Traducción de Jorge M. Machetta. Buenos Aires: Biblos, 2005.

²³⁷ **De docta ignorantia.** w. L. I, cap. VIII, n. 22, p. 30-32, linhas 10-13: *Aequalitas vero essendi est, quod in re neque plus neque minus est, nihil ultra, nihil infra. Si enim in re magis est, monstruosum est. Si minus est, nec est.* (**A douta ignorância**, VIII, cap. VIII, n. 22, p. 17).

²³⁸ A expressão *forma essendi*, conforme indica André (A **douta ignorância**, p. 17, nota 17) provém de Boécio. Além disso, ele indica também Thierry de Chartres como fonte. Citemos algumas expressões **Tractatus** de Thierry (nh. n. 31, p. 195 e n. 44; 45, p. 199): *At divinitas singulis rebus forma essendi est; Immo universaliter affirmandum est ipsam unitatis aequalitatem esse singulis rebus essendi formam; non est dubium quin ipsa unitatis aequalitas sit rebus omnibus forma essendi eterna ac formalis cuasa secundum quam artifex eternus modum existendi omnibus rebus constituit.*

²³⁹ Também podemos encontrar no **Tractatus** de Thierry a fonte desse modo “matemático” de se pensar a igualdade da unidade. Segundo o **Tractatus** podem se dar dois modos de geração com relação à unidade: multiplicada por ela mesma a unidade gera a sua igualdade, ou seja, ela mesma e multiplicada por qualquer outro número ela gera todos os outros números. Da mesma forma que a unidade precede o número e é eterna, também a sua igualdade. Daí Thierry concluirá que como não podem existir diversos eternos, a unidade e a igualdade da unidade são um (*Unitas igitur et aequalitas unitatis unum sunt*). (Cf. **Tractatus**, n.h. n. 38-40, p. 197).

²⁴⁰ **De docta ignorantia**. w. L. I, cap. VIII, n. 23, p. 32, linhas 5-11: *Generatio autem unitatis ab unitate est una unitatis repetitio, id est unitas semel; quod, si bisvel ter vel deinceps unitatem multiplicavero, iam unitas ex se aliud procreabit, ut binarium vel ternarium vel alium numerum. Unitas vero semel repetita solum gignit unitatis aequalitatem; quod nihil aliud intelligi potest quam quod unitas gignat unitatem. Et haec quidem generatio aeterna est.* (A **douta ignorância**. L. I, cap. VIII, n. 23, p. 17-18).

²⁴¹ *Ibid.*, w. L. I, cap. IX, n. 24, p. 32-34. *Quemadmodum generatio unitatis ab unitate est una unitatis repetitio, ita processio ab utroque est repetitionis illius unitatis, sive mavis dicere unitatis et aequalitatis unitatis ipsius unitas. Dicitur autem processio quasi quaedam ab altero in alterum extensio; quemadmodum cum duo sunt aequalia, tunc quaedam ab uno in alterum quasi extenditur aequalitas, quae illa coniungat quodammodo et connectat. Merito ergo dicitur ab unitate et ab aequalitate unitatis connexio procedere; neque enim connexio unius tantum est, sed ab unitate in aequalitatem unitas procedit, et ab unitatis aequalitate in unitatem. Merito igitur ab utroque procedere dicitur eo, quod ab altero in alterum quasi extenditur.* (*Ibid.*, L. I, cap. IX, n. 24, p. 18).

²⁴² *Ibid.*, w. L. I, cap. IX, n. 26, p. 36, linhas 15-18: *Et haec est meo arbitratu iuxta Pythagoricam inquisitionem trinitatis in unitate et unitatis in trinitate semper adorandae manifestissima inquisitio.* (*Ibid.*, L. I, cap. IX, n. 26, p. 20). Essa afirmação cusana deve ser interpretada a partir do fato, já anteriormente lembrado, de que o recurso à autoridade de Pitágoras permite a Nicolau instalar a sua própria especulação sobre a trindade no solo do enigma matemático. Porém, Nicolau de Cusa parece se afastar dos pitagóricos, ao compreender o número e as operações matemáticas como um símbolo que

indica o incompreensível. Assim, pode-se compreender em que sentido a unidade absoluta não é um número ou não é a unidade matemática. O fundamento de todas as coisas é a unidade absoluta e a unidade matemática é um símbolo que indica e direciona o olhar daquele que especula para aquela unidade primeira. Nicolau não concebe os números e os tentes matemáticos como substâncias ou princípios das coisas sensíveis. Cf. **De beryllo**. h. XI₁, n. 56, p. 64, linhas 16-26: *Ideo Plato non videtur bene considerasse, quando mathematicalia, quae a sensibilibus abstrahuntur, vidit veriora in mente, quod propterea illa adhuc haberent aliud esse verius supra intellectum. Sed bene potuisset dixisse Plato quod, sicut formae artis humanae sunt veriores in suo principio, scilicet in mente humana, quam sint in materia, sic formae principii naturae, quae sunt naturales, sunt veriores in suo principio quam extra. Et si sic considerassent Pythagorici et quicumque alii, clare vidissent mathematicalia et numeros, qui ex nostra mente procedunt et sunt modo quo nos concipimus, non esse substantias aut principia rerum sensibilibus, sed tantum entium rationis, quarum nos sumus conditores.*

²⁴³ **Tractatus**. nh. n. 2, p. 184-185: *Mundanae igitur subsistentiae causae sunt quattuor: efficiens ut Deus, formalis ut Dei Sapientiae, finalis ut ejusdem Benignitas, materialis quattuor elementa. Necesse est enim, quia mutabilia et caduca sunt mundana, eadem habere autorem. Quia vero rationabiliter et quodam ordine pulcherrimo disposita sunt, secundum sapientiam illa esse creata necesse est. Quoniam autem ipse Creator juxta veram rationem nullo indiget sed in semetipso summum bonum et sufficientiam habet, oportet ut ea, quae creat, ex sola benignitate et caritatis creet, ut scilicet habeat quibus beatitudinem suam more caritatis participet. Quia vero omnis ordinatio inordinatis adhibetur, oportuit aliquid inordinatum praecedere, ut eidem ordo secundum sapientiam adhiberetur ac, sic disponendo inordinata, Sapientia Creatoris vel parum scientibus appareret. Si quis igitur subtiliter consideret mundi fabricam, efficientem ipsius causam Deum esse cognoscet, formalem vero Dei Sapientiam, finalem ejusdem Benignitatem, materiam vero quattuor elementa quae et ipse Creator in principio de nihilo creavit.*

²⁴⁴ *Ibid.*, nh. n. 3, p. 185: *In materia igitur, quae est quattuor elementa, operatur summa Trinitas ipsam materiam creando, in hoc quod est efficiens causa; creatam informando et disponendo, in eo quod est formalis causa; informatam et dispositam diligendo et gubernando, in eo quod est finalis causa. Nam pater est efficiens causa, Filius formalis, Spiritus sanctus finalis, quattuor vero elementa materialis. Ex quibus quattuor causis universa corporea substantia habet subsistere.*

²⁴⁵ *Ibid.*, nh. n. 25, p. 193: *Et spiritus Domini ferebatur super aquas. Designata materia, subsequenter virtutem artificis, quam ‘spiritum Domini’ appellat, dicit praeesse materiae atque dominari ut eam informet atque ordinet. Praeclare post materiam subjungit de virtute artificis operatrice. Nam illa virtute in materiam operante, omnia quae sunt vel videntur in caelo vel in terra habent consistere. Cum enim ipsa materia ex se sit informis, non potest ullo modo formam adipisci nisi ex*

virtute artificis operante atque ipsam ordinate. Hanc virtutem philosophi diversis nominibus appellaverunt.

²⁴⁶ Ibid., nh. n. 26 e 27, p. 193: *Et Mercurius quidem in eo libro qui inscribitur Trismegistus hanc virtutem ‘spiritum’ vocat his verbis: Fuit Deus et hyle quem Graece credimus mundum. Et mundo comitabatur spiritus vel mundo inerat spiritus’; ‘Plato vero in Timaeo eundem spiritum ‘mundi animam’ vocat. Virgilius vero de illo spiritu ita dicit: Principio maria ac terras celumque profundum || lucentemque globum lunae tytaniaque astra || spiritus intus alit. Hebraei vero ita de spiritu operatore loquuntur: Moyses quidem ita: Et spiritus Domini ferebatur super aquas; David vero sic: Verbo Domini caeli firmati sunt, etc. Salomon quoque de spiritu sic dicit: Spiritus Domini replevit orbem terrarum. Christiani vero illud idem ‘Spiritum santum’ appellant.*

²⁴⁷ Ibid., nh. n. 29, p. 194: *Et dixit Deus: Fiat lux. Ostensis duobus primordiis creaturae, materia scilicet et virtute operatrice, competenti ordine vult demonstrare quomodo et quo ordine Spiritus Domini in materiam operatur secundum modum, in sapientia Creatoris ab aeterno dictum atque praefinitum. Sed in hoc loco justa modum expositionis de divinitate pauca dicenda sunt, ut appareat quid sit dicere Dei, et cur prius faceret mentionem Spiritus quam Verbi.*

²⁴⁸ Cf. Ibid., nh. n. 30-47, p. 194-200. No final do n. 47 Thierry anuncia: *Hactenus de aequalitate unitatis. Nunc quomodo connexio aequalitatis et unitatis ab utroque earum procedat explicandum est secundum disciplinas propositas (n. 47, p. 200).*

²⁴⁹ Cf. THEODERICI CARNOTENSIS. *Commentum super Boethium de Trinitatis*. Ed. N. Haring. **Archives D’Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age**. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1960, p. 80-134: *Est autem quaedam aequalitatis essendi ad unitatem connexio. Aequalitatem namque unitas, unitatem semper diligit aequalitas. Quod per contrarium perpendi potest. Unitas enim divisionem refugit. [...]. Concludatur itaque ut, quoniam divisionem refugit et unitatem aequalitas diligit et unitas aequalitatem. Amor igitur quidam est et conexio aequalitatis ad unitatem et unitatis ad essendi aequalitatem (nh. II, n. 37, p. 102). No parágrafo seguinte (n. 38), o termo utilizado para falar da relação na Trindade é o termo teológico *prôcêdêre*. Por último, na reflexão sobre a Trindade e a criação, o espírito é denominado ‘*motus substantialis*’: *Dictum autem est quoniam unitas secundum hoc, quod amor est et conexio, spiritum creat. Motus namque substantialis ei est. [...]. Motus namque substantialis spiritui est, qui ex amore quodam movetur i.e. naturaliter tendit ad esse, ut dictum est (II, n. 42, p. 103). Cf. ainda *Lectiones in Boethii Librum de Trinitate*. nh. V, n. 16, p. 215; VII, n. 7, p. 222-223: *Sed aequalitas appetit unitatem et unitas econverso aequalitatem. Hic itaque amor, quo aequalitas appetit unitatem et unitas aequalitatem, amborum conexio est. Istud ‘amborum’ relativum est ad proprietates has quas dixi aequalitatem et unitatem, non ad res discretas. Non enim est nisi una sola unitas, trina tamen in proprietate. Conexio enim unitas est. Nam in uno penitus pluralitas non est. Tamen non concedimus quod conexio aequalitas sit, propter personales proprietates. Unitas***

autem numerum facit, aequalitas vero proportionem, conexio proportionalitatem.

²⁵⁰ **De docta ignorantia.** w. L. I, cap. X, n. 27, p. 36, linhas 11-21: *Sed ipsum super omnia illa est, ita quod illa, quae aut per sensum aut imaginationem aut rationem cum materialibus appendiciis attinguntur, necessario evomere oporteat, ut ad simplicissimam et abstractissimam intelligentiam perveniamus, ubi omnia sunt unum; ubi linea sit triangulus, circulus et sphaera; ubi unitas sit trinitas et e converso; ubi accidens sit substantia; ubi corpus sit spiritus, motus sit quies et cetera huiusmodi. Et tunc intelligitur, quando quodlibet in ipso uno intelligitur, unum; et ipsum unum omnia; et per consequens quodlibet in ipso omnia. (A **douta ignorância.** L. I, cap. X, n. 27, p. 20-21). Já vimos anteriormente como se articula esse princípio com a proposta do *De coniecturis*, ou seja, não podemos confundir a coincidência, princípio da lógica do intelecto, com o próprio divino.*

²⁵¹ *Ibid.*, w. L. I, cap. X, n. 29, p. 38-40, linhas 12-16: *Admiraris autem de hiis, quae diximus, quomodo volentem maximum simplici intellectione apprehendere necesse sit rerum differentias et diversitates ac omnes mathematicas figuras transilire, quoniam lineam diximus in maximo superficiem et circulum et sphaeram. (Ibid., L. I, cap. X, n. 29, p. 22).*

²⁵² *Ibid.*, w. L. I, cap. XI, n. 30, p. 40, linhas 4-8: *Consensere omnes sapientissimi nostri et divinissimi doctoris visibilia invisibilium imagines esse atque creatorem ita cognoscibiliter a creaturis videri posse quasi in speculo et in aenigmate. Hoc autem, quod spiritualia per se a nobis inattingibilia symbolice investigentur [...]. (Ibid., L. I, cap. XI, n. 30, p. 22-23). Cf. 4.2 OS NOMES DIVINOS COMO ENIGMAS E O PRINCÍPIO UNITRINO do presente livro.*

²⁵³ *Ibid.*, w. L. I, cap. XI, n. 31, p. 42, linhas 1-4: *Quando autem ex imagine inquisitio fit, necesse est nihil dubii apud imaginem esse, in cuius transumptiva proportione incognitum investigatur, cum via ad incerta non nisi per praesupposita et certa esse possit. (Ibid., L. I, cap. XI, n. 31, p. 23).*

²⁵⁴ *Ibid.*, w. L. I, cap. XI, n. 32, p. 44, linhas 25-29: *Hac veterum via incedentes cum ipsis concurrentes dicimus, cum ad divina non nisi per symbolica accedendi nobis via pateat, quod tunc mathematicalibus signis propter ipsorum incorruptibilem certitudinem convenientius uti poterimus. (Ibid., L. I, cap. XI, n. 32, p. 25).*

²⁵⁵ *Ibid.*, w. L. I, cap. XII, n. 33, p. 44-46: *Verum quoniam ex antehabitis constat maximum simpliciter nihil horum esse posse, quae per nos sciuntur aut concipiuntur, hinc cum ipsum symbolice investigare proponimus, simplicem similitudinem transilire necesse est. Nam cum omnia mathematicalia sint finita et aliter etiam imaginari nequeant, si finitis uti pro exemplo voluerimus ad maximum simpliciter ascendendi, primo necesse est figuras mathematicas finitas considerare cum suis passionibus et rationibus, et ipsas rationes correspondenter ad infinitas tales figuras transferre, post haec tertio adhuc altius ipsas rationes infinitarum figurarum transumere ad infinitum simplex absolutissimum etiam ab omni figura. Et tunc nostra ignorantia incomprehensibiliter docebitur, quomodo de altissimo rectius et verius sit nobis in*

aenigmata laborantibus sentiendum. (Ibid., L. I, cap. XII, n. 33, p. 25-26).

²⁵⁶ Alguns trabalhos tratam os temas e os problemas que envolvem todo este primeiro livro do *De docta ignorantia* no que se refere à possibilidade do conhecimento do primeiro princípio, como por exemplo, o próprio tema da *docta ignorantia* e o da *coincidentia oppositorum*: ANDRÉ, João Maria & ÁLVAREZ GÓMEZ, Mariano (Coord). **Coincidência dos opostos e concórdia**: Caminhos do Pensamento em Nicolau de Cusa. Actas do Congresso Internacional realizado em Coimbra e Salamanca nos dias 5 a 9 de Novembro de 2001. Tomo I. Coimbra: Faculdade de Letras, 2002. Nesse volume, destacamos a conferência de André (2001) que trata sobre a *transumptio* e o *transcensus* como um movimento realizado na alteridade e na diferença, mas que não abandona propriamente essa mesma diferença (principalmente as páginas 217-231). ÁLVAREZ GÓMEZ, Mariano & ANDRÉ, João Maria. **Coincidencia de Opuestos y Concordia**: Los Caminos del Pensamiento en Nicolás de Cusa. Actas del Congreso Internacional celebrado en Coimbra y Salamanca los días 5 a 9 de noviembre de 2001. Tomo II. Salamanca: Sociedad Castellano-Leonesa de Filosofía, 2002. MACHETTA, Jorge M.; D'AMICO, Claudia (Editores). **El problema del conocimiento en Nicolás de Cusa**: genealogía e proyección. Primer Congreso Internacional Cusano de Latinoamérica. Buenos Aires, 1-4 de junio de 2004. Buenos Aires: Biblos, 2005. **SCINTILLA**: Revista de filosofía e mística medieval. Curitiba: Faculdade de Filosofia São Boaventura, Sociedade Brasileira de Filosofia Medieval, vol. 4, n. 1, jan./jun. 2007.

²⁵⁷ **De docta ignorantia.** w. L. I, cap. X, n. 27, p. 36, linhas 23-24: *Maxima enim nequaquam recte intelligi poterit, si non intelligatur trina.* (**A douda ignorância.** L. I, cap. X, n. 27, p. 21).

²⁵⁸ Ibid., w. L. I, cap. X, n. 28, p. 36-38, linhas 1-3 ; 12-20: *Ut exemplis ad hoc utamur convenientibus: videmus unitatem intellectus non aliud esse quam intelligens, intelligibile et intelligere. [...]. Unitas enim non nisi trinitas est; nam dicit indivisionem, discretionem et connexionem. Indivisio quidem ab unitate est, similiter discretio, similiter et unio sive connexio. Maxima igitur unitas non aliud est quam indivisio, discretio et connexio. Et quoniam indivisio est, tunc est aeternitas sive absque principio, sicut aeternum a nullo divisum. Quoniam discretio est, ab aeternitate immutabili est. Et quoniam connexio sive unio est, ab utroque procedit.* (Ibid., L. I, cap. X, n. 28, p. 21).

²⁵⁹ Ibid., w. L. I, cap. X, n. 29 linhas 1-11, p. 38. *Adhuc, cum dico: 'Unitas est maxima', trinitatem dico. Nam cum dico unitas, dico principium sine principio; cum dico maxima, dico principium a principio; cum illa per verbum est copulo et unio, dico processione ab utroque. Si igitur ex superioribus manifestissime probatum est unum esse maximum, quoniam minimum, maximum et connexio unum sunt, ita quod ipsa unitas est et minima et maxima et unio: hinc constat, quomodo evomere omnia imaginabilia et rationabilia necesse est Philosophiam, quae unitatem maximam non nisi trinam simplicissima intellectione voluerit comprehendere.*

(Ibid., L. I, cap. X, n. 29, p. 21-22).

²⁶⁰ Cf. NICOLAU DE CUSA. *A Paz da Fé, seguida de Carta a João de Segóvia*. Tradução e Introdução de João Maria André, Coimbra: Minerva Coimbra (Coleção Hermes 2), 2002. Entre o *De docta ignorantia* e o *De visione dei*, a questão sobre a Trindade divina aparecerá também do *De pace fidei*. O Índio considera que “[...] será muito difícil que se chegue em toda parte à concórdia sobre o Deus trino. Pois a todos parece que a trindade não pode conceber-se sem três”, ou seja, a trindade parece introduzir a pluralidade na divindade absoluta (*A paz na fé*, Cap. VII, n. 20, p. 37). A resposta do *Verbo* consistirá em mostrar em que sentido se deve entender que a divindade é trina, mas sem pluralidade, pois na divindade não há uma distinção de essência nem numérica. O discurso do *Verbo* começa por esclarecer que considerando “Deus, enquanto criador, é trino e uno; enquanto infinito, nem trino, nem uno, nem nada daquilo que se possa dizer”. Portanto, o discurso não o alcança *ut infinitus*, pois Ele é inefável e está acima de todos os nomes. Qualquer discurso, mesmo o discurso fundado na lógica da coincidência, estará sempre aquém da sua infinidade e com ela não se confunde. Limitamo-nos a essa consideração geral, tendo em vista que o discurso do *Verbo* se constrói na base dos mesmos fundamentos que encontramos no *De docta ignorantia* que estamos analisando: a evidência de que no universo se dê multiplicidade, desigualdade e divisão e que a unidade eterna, a igualdade eterna e a conexão eterna são os seus princípios eternos. O *Verbo* conclui afirmando que “[...] o princípio simplicíssimo do universo é unitrino, porque o principiado deve ser complicado no princípio, e todo o principiado se diz ser complicado no seu princípio e em todo o principiado se encontra essa distinção trina na unidade da essência. Por isso, o princípio simplicíssimo de todas as coisas será trino e uno.” (*A paz na fé*, Cap. VII, n. 21, p. 38-39). Sobre a questão da trindade no *De pace fidei*: D’AMICO, Claudia. Ignorancia y conjetura en la propuesta de concordancia de Nicolás de Cusa. In: MACHETTA, Jorge M.; D’AMICO, Claudia. (Editores). *El problema del conocimiento en Nicolás de Cusa*: genealogía y proyección. Buenos Aires: Biblos, 2005, p. 267-279; Cf. ARROCHE (2010, p. 405-416. De modo especial os esclarecimentos de João Maria André, Claudia D’Amico e Jorge M. Machetta na “Discusión”).

²⁶¹ *De docta ignorantia*. w. L. I, cap. X, n. 28, p. 36-38, linhas 1-11: *Ut exemplis ad hoc utamur convenientibus: videmus unitatem intellectus non aliud esse quam intelligens, intelligibile et intelligere. Si igitur ab eo, quod est intelligens, velis te ad maximum transferre et dicere maximum esse maxime intelligens et non adicias ipsum etiam esse maxime intelligibile et maximum intelligere, non recte de unitate maxima et perfectissima concipis. Si enim unitas est maxima et perfectissima intellectio, quae sine istis correlationibus tribus nec intellectio nec perfectissima intellectio esse poterit, non recte unitatem concipit, qui ipsius unitatis trinitatem non attingit.* (*A douta ignorância*. L. I, cap. X, n. 28, p. 21).

²⁶² *De visione dei*. h. VI. cap. I, n. 5, p. 10, linhas 3-6: *Primo loco praesupponendum*

esse censeo nihil posse apparere circa visum eiconae dei, quin verius sit in vero visu dei. Deus etenim, qui est summitas ipsa omnis perfectionis et maior quam cogitari possit, theos ob hoc dicitur, quia omnia intuetur. (**A visão de Deus**, cap. I, p. 138).

²⁶³ Ibid., h. VI. cap. XVII, n. 71, p. 58: Ostendisti, domine, te mihi adeo amabilem, quod magis amabilis esse nequis; es enim infinite amabilis, deus meus. Numquam igitur poteris a quoquam amari, sicut amabilis es, nisi ab infinito amante. Nisi enim esset infinite amans, non esses infinite amabilis. Amabilitas enim tua, quae est posse in infinitum amari, est, quia est posse in infinitum amare. A posse in infinitum amare et posse in infinitum amari oritur amoris nexus infinitus ipsius infiniti amantis et infiniti amabilis. Non est autem infinitum multiplicabile. Tu igitur, deus meus, qui es amor, es amor amans et amor amabilis et amoris amantis et amabilis nexus. Video in te deo meo amorem amantem, et ex eo, quia video in te amorem amantem, video in te amorem amabilem, et quia in te video amorem amantem et amorem amabilem, video utriusque amoris nexum. Et hoc non est aliud quam illud, quod video in absoluta unitate tua, in qua video unitatem unientem, unitatem unibilem et utriusque unionem. (Ibid., cap. XVII, p. 197-198).

²⁶⁴ Ibid., h. VI. cap. XVII, n. 72, p. 59, linhas 5-17: Quod enim amor sit amans et amabilis et nexus utriusque, exterior in contracto amore esse de essentia perfecti amoris. Id autem, quod est de essentia perfecti amoris contracti, non potest deesse absoluto amori, a quo habet contractus amor, quidquid perfectionis habet. Quanto autem amor simplicior, tanto perfectior. Tu autem, deus meus, es amor perfectissimus et simplicissimus. Tu igitur es ipsa essentia perfectissima et simplicissima et naturalissima amoris. Hinc in te amore non est aliud amans et aliud amabile et aliud utriusque nexus, sed idem tu ipse, deus meus. Quia igitur in te coincidit amabile cum amante et amari cum amare, tunc nexus coincidentiae est nexus essentialis; nihil enim in te est, quod non sit ipsa essentia tua. (Ibid., cap. XVII, p. 198).

²⁶⁵ Ibid., h. VI. cap. XVII, n. 74, p. 60, linhas 1-8 O admirabilissimus deus, qui neque es numeri singularis neque numeri pluralis, sed supra omnem pluralitatem et singularitatem unitrinus et triunus. Video igitur in muro paradisi, ubi es, deus meus, pluralitatem coincidere cum singularitate et te ultra habitare quam remote. Doce me, domine, quomodo possim concipere id possibile, quod video necessarium. Occurrit enim mihi impossibilitas, quod trium pluralitas, sine quibus concipere te nequeo perfectum et naturalem amorem, sit pluralitas sine numero, [...]. (Ibid., cap. XVII, p. 199).

²⁶⁶ Ibid., h. VI. cap. XVII, n. 75, p. 61, linhas 7-14: Unde distinctio illa, quae est intra murum coincidentiae, ubi distinctum et indistinctum coincidunt, praevenit omnem alteritatem et diversitatem, quae intelligi potest. Clauduit enim murus potentiam omnis intellectus, licet oculus ultra in paradisum respiciat, id autem, quod videt, nec dicere nec intelligere potest. Est enim amor secretus suus et thesaurus absconditus, qui inventus manet absconditus. Reperitur enim intra murum coincidentiae absconditi et manifesti. (Ibid., cap. XVII, p. 200). Cf. **Epistula ad Nicolaum Bononiensem**. cp. n. 45: Sic si respicio in amorem, in ipso reperio

amorem amantem, amorem amabilem et amorem qui est amare utriusque. Si ad essentiam amoris dei unitrini respicio ante quantitatem et omne accidens, quid me impedit fateri amorem amantem patrem, amorem amabilem filium, et utriusque amare spiritum sanctum? Nonne videmus quod amor amans de se generat amabilitatem, sicut amor paternus generat amabilitatem filii, ex quibus procedit amoris nexus utriusque?. Sobre os limites da compreensão e da linguagem humana para falar sobre a Trindade: n. 44: *Religio vestra Montisoliveti vocatur, et ipsum unitrinum montem figuratis. In unitate igitur montis est trinitas et in trinitate unitas. Sed inter istam trinitatem et divinam est differentia, quia divina trinitas est ante omne accidens et quantitatem continuam et discretam. Ideo non est pater in uno loco et filius in alio et spiritus sanctus in tertio, cum illa trinitas sit ante locum et quantitatem. Montes autem, cum sint post quantitatem et locum, non possunt nisi distincti esse in quantitate continua et discreta atque loco. Et quia ante quantitatem et locum est essentia sine qua nihil est, si in ipsam essentiam unitrini montis intueor per intellectum, nihil miror de divina;* n. 47: *Sed haec omnia, quae aut ego aut alius maioris ingenii in his cogi tamus, etiam si ad hominem loquendo aliquid similitudinis in divinis praestent, nihil tamen ad auctoritatem addunt evangelii, quae cunctis quae cogitari et dici possunt incomparabiliter praefertur. Ideo, fili mi, ad illius lectionem totum studium convertas. Ille, qui nobis ipsum legendum dimisit, utique in ipso ut vivum dei verbum se manifestavit et mira dulcedine importunam zelosamque animam tuam in temporis successu pascet et fe cundabit* (disponível em: <http://www.cusanus-portal.de/content/werke.php?id=EpistNicBonon_1> sigla cp>).

²⁶⁷ **De visione dei.** h. VI. cap. XVIII, n. 81, p. 64, linhas 4-5 : [...] *es intellectus intelligens et intellectus intelligibilis et utriusque nexus, [...].* (**A visão de Deus.** cap. XVIII, p. 205).

²⁶⁸ À nobreza de Deus também corresponderia uma nobreza do homem que deve ser justamente pensada a partir do conceito de liberdade. Por exemplo, na sua conferência sobre a concordância entre exegese bíblica e especulação filosófica, já citada, em Nicolau de Cusa, Reinhardt (2002, p. 140) aponta para esta possibilidade ao afirmar: “Es cierto que los hombres para el Cusano no son socios iguales de Dios, pero tampoco son siervos y esclavos; son, para aplicar la metáfora del rey, nobles y libres. ‘Nuestro rey nobilísimo quiere tener en su consejo nobles y voluntarios, y muchos, dice Nicolás de Cusa. Otros escritos explican con más claridad la nobleza del hombre y presentan una antropología de una audacia singular. Basta recordar sólo sus ideas de la filiación divina de los hombres, de la mente como imagen viva de Dios, del hombre como segundo dios y medida de todas las cosas y, no por último, su idea de la fuerza creadora de la libertad humana”. Cf. CASARELLA, Peter. *Sacra Ignorantia: sobre la doxología filosófica del Cusano.* In: ANDRÉ, João Maria; ÁLVAREZ GÓMEZ, Mariano (Coord). **Coincidência dos opostos e concórdia:** Caminhos do Pensamento em Nicolau de Cusa. Actas do Congresso Internacional realizado em Coimbra e Salamanca nos dias 5

a 9 de Novembro de 2001. Tomo I. Coimbra: Faculdade de Letras, 2001. p. 51-65: a ideia de uma “nobreza de Deus” e de uma “nobreza do homem” também pode ser articulada, em certos aspectos, com a ideia de ser “digno de louvor” exposta por Casarella (p. 61): “*Los laudabilia* [enquanto princípios da *scientia laudis*] son principios que revelan el origen metafísico del hombre para que él pueda alabar a Dios como la alabanza de Dios mismo. En cierto modo el hombre es tanto objeto como sujeto de alabanza. Por su puesto Dios es reconocido como digno de alabanza y glorioso en los siglos de los siglos. Sin embargo, el hombre se reconoce asimismo como digno de la misma alabanza porque es en su principio partícipe de la creatividad divina”.

²⁶⁹ **De visione dei.** h. VI. cap. XVIII, n. 80, p. 63-64; n. 81, p. 64, linhas 1-4: *Utinam, domine, aperirent oculos mentis omnes, qui eos tuo dono sunt assecuti, et tecum viderent, quomodo tu, deus zelotes, quia amor amans, nihil odire potes! In te enim deo amabili omnia amabilia complicanti omne amabile amas, ut sic viderent tecum, quo foedere aut nexu sis omnibus unitus. Diligis tu, deus amans, ita omnia quod singula; expandis amorem tuum ad omnes. Multi autem te non diligunt, qui tibi praeferunt aliud a te. Si autem amor amabilis non esset distinctus ab amore amante, esses omnibus adeo amabilis, quod nihil praeter te amare possent et omnes rationales spiritus necessitarentur ad tui amorem. Sed tam nobilis es, deus meus, ut velis in libertate esse rationalium animarum te diligere vel non. Quapropter ad amare tuum non sequitur, quod ameris. Tu igitur, deus meus, amoris nexu omnibus unitus es, quia expandis amorem tuum super omnem creaturam tuam; sed non omnis rationalis spiritus est unitus tibi, quia amorem suum non in tuam amabilitatem proicit, sed in aliud, cui unitur et nectitur. Desponsasti omnem animam rationalem amore tuo amante, sed non omnis sponsa te sponsum amat, sed saepissime alium, cui adhaeret. Sed quomodo posset attingere finem suum sponsa tua, deus meus, anima humana, nisi tu fores diligibilis, ut sic te diligibilem diligendo ad nexum ac unionem felicissimam pertingere posset? / Quis igitur negare potest te deum trinum, quando videt, quod neque tu nobilis neque naturalis et perfectus deus esses nec spiritus liberi arbitrii esse nec ipse ad tui fruitionem et felicitatem suam pertingere posset, si non fores trinus et unus.” (A visão de Deus. cap. XVIII, p. 204-205).*

²⁷⁰ *Ibid.*, h. VI. cap. XVIII, n. 81, p. 64-65, linhas 4-18: *Nam quia es intellectus intelligens et intellectus intelligibilis et utriusque nexus, tunc intellectus creatus in te deo suo intelligibili unionem tui et felicitatem assequi potest. Sic cum sis amor amabilis, potest creata voluntas amans in te deo suo amabili unionem et felicitatem assequi. Qui enim recipit te deum lucem receptibilem rationalem, ad talem usque tui unionem pervenire poterit, ut sit tibi unitus ut filius patri. Video, domine, te illustrante naturam rationalem non posse unionem tui assequi, nisi quia amabilis et intelligibilis. Unde natura humana non est unibilis tibi deo amanti, sic enim non es obiectum eius, sed est tibi unibilis ut deo suo amabili, cum amabile sit amantis obiectum. Sic pariformiter intelligibile est obiectum intellectus; dicimus autem hoc veritatem quod obiectum. Quare tu, deus meus, quoniam es veritas intelligibilis, tibi uniri potest intellectus creatus.* (*Ibid.*, cap. XVIII, p. 205-206).

²⁷¹ Ibid., h. VI. cap. XVIII, n. 82, p. 65: *Et sic video humanam rationalem naturam tuae divinae naturae intelligibili et amabili tantum unibilem et quod homo te deum receptibilem capiens transit in nexum, qui ob sui strictitudinem filiationis nomen sortiri potest; nexu enim filiationis non cognoscimus strictiorem. Quod si hic nexus unionis est maximus, quo maior esse nequit – hoc evenire necesse erit, quia tu, deus amabilis, plus diligi non potes ab homine – tunc nexus ille usque ad perfectissimam filiationem pervenit, ut filiatio illa sit perfectio complicans omnem possibilem filiationem, per quam omnes filii ultimam felicitatem et perfectionem assequuntur. In quo altissimo filio filiatio est ut ars in magistro aut lux in sole, in aliis vero ut ars in discipulis aut lux in stellis. (Ibid., cap. XVIII, p. 206).*

²⁷² Ibid., h. VI. cap. XVIII, n. 83, p. 66, linhas 7-20: *Tu enim deus volens seu amans in te deo amabili complicans omnia. Omne enim, quod tu deus volens vis aut concipis, est in te deo amabili complicatum. Non enim esse potest quidquam, nisi illud velis esse. Omnia igitur in conceptu tuo amabili causam seu rationem habent essendi, neque est alia rerum omnium causa, nisi quia sic tibi placet. Nihil placet amanti ut amanti nisi amabile. Tu igitur deus amabilis es filius dei amantis patris. In te enim est omnis complacentia patris. Ita omne esse creabile complicatur in te deo amabili. Tu igitur deus amans, cum ex te sit amabilis deus uti filius a patre, in hoc quod es deus pater amans dei amabilis filii tui, es pater omnium, quae sunt. Nam conceptus tuus est filius, et omnia in ipso. Et unio tui et tui conceptus est actus et operatio exsurgens, in qua est omnium actus et explicatio. Cf. também: cap. XVIII, n. 84, p. 66-67 : Sicut igitur ex te deo amante generatur deus amabilis, quae generatio est conceptio, ita procedit ex te deo amante et conceptu tuo amabili a te genito actus tuus et tui conceptus, qui est nexus nectens et deus uniens te et conceptum tuum, quemadmodum amare unit amantem et amabile in amore. Et hic nexus spiritus nominatur. Spiritus enim est ut motus procedens a movente et mobili. Unde motus est explicatio conceptus moventis. Explicantur igitur omnia in te deo spiritu sancto, sicut concipiuntur in te deo filio. Video igitur, quia tu, deus, sic me illustras, quomodo omnia in te deo filio dei patris sunt ut in ratione, conceptu, causa seu exemplari, et quomodo filius est medium omnium, quia ratio. Mediante enim ratione et sapientia tu deus pater omnia operaris. Et spiritus seu motus ponit conceptum rationis in effectum, sicut experimur arcam in mente artificis poni mediante virtute motiva, quae inest manibus, in effectum. (Ibid., cap. XIX, p. 207-208).*

²⁷³ Cf. 4.3 O POSSEST: NOME DIVINO QUE EM SI MESMO INDICA O NEXO do presente livro..

²⁷⁴ **De principio.** h. X. Opuscula II. Fasciculus 2b. n. 11, p. 13-15, linhas 3-5: *Et ita vides principium et principiatum principium et principiatum principii utriusque esse unam aeternitatis essentiam, quam Plato vocat unum; Cf. ainda: Ibid., n. 11, p. 26, linhas 12-13: sed esse principii nominabilis innominabile principium omne qualitercumque nominabile antecedens sicut melius. Em nota os editores reenviam para o Evangelho de João 8, 25 que é o tema de reflexão do De principio: Tu quis es? Respondit eis Jesus: Principium, qui et loquor vobis.*

Além disso, reeviam também para o final do *De principio: Et hic est, de quo in themate, scilicet principium, qui et loquitur, cui data est omnis potestas, quae in caelo et in terra, cui omnes illi dii creati, de quibus dicunt praedicti, sive virtutes sive potestates subsunt, cum sit verbum dei vivi, per quod sunt omnia, in quo sunt omnes thesauri scientiae absconditi, per quem solum, sicut in esse et saeculum temporale pervenimus, ad intemporale esse et perpetuam vitam reduci poterimus per viam, quam opere et sermone ostendit principium in omnibus principiatum tenens Iesus Christus semper benedictus*. (Ibid., n. 40, p. 58-59, linhas 21-29). Essas ideias serão retomadas e aprofundadas posteriormente. (cf. 4.2 Os NOMES DIVINOS COMO ENIGMAS E O PRINCÍPIO **unitrino** do presente livro).

²⁷⁵ Para este tema, conferir: MACHETTA, Jorge M. La ontología de lo creado. In: NICOLÁS DE CUSA. **Acerca de la docta ignorancia**. Libro II: Lo máximo contracto o universo (edición bilingüe). Introducción, traducción y notas de Jorge M. Machetta, Claudia D'Amico y Silvia Manzo. Buenos Aires: Biblos, 2004 (Notas complementarias n. 2): “A medida que se avanza en la lectura de estos primeros capítulos aparece con mayor nitidez cuál es el punto de vista que adopta el Cusano para abordar la estructura del universo: descubrir su esencia metafísica a partir de su origen desde Dios” (p. 121).

²⁷⁶ A dialética da *complicatio-explicatio* que aparece nos capítulos iniciais desse segundo livro e a partir da qual Nicolau se propõe pensar a relação entre o criador e criatura já discutimos anteriormente. Entretanto, faltou-nos refletir sobre o conceito de *contractio* que no segundo livro do *De docta ignorantia* é utilizado para determinar a diferença entre o universo e o Máximo absoluto.

²⁷⁷ **De docta ignorantia**. w. L.II, Prologus, n.90, p. 2, linhas 8-12: *Cum autem causatum sit penitus a causa et a se nihil et originem atque rationem, qua est id quod est, quanto propinquius et similis potest, concomitetur: patet difficile contractionis naturam attingi exemplari absoluto incognito*. (**A docta ignorância**. L. II, Prólogo, n. 90, p. 65). Cf. também: **Idiota. De mente**. h. V, cap. X, n. 127, p. 179-180, linhas 3-14: **IDIOTA: Verum dicis. Nam non scitur pars nisi toto scito; totum enim mensurat partem. Quando enim coclear per partes ex ligno excindo, partem adaptando ad totum respicio, ut coclear bene proportionatum eliciam. Sic totum coclear, quod mente concepi, est exemplar, ad quod respicio, dum partem fingo. Et tunc possum perfectum coclear efficere, quando quaelibet pars proportionem suam in ordine ad totum reservat. Similiter pars ad partem comparata suam integritatem debet observare. Unde necesse erit, ut ad scientiam unius praecedat scientia totius et partium eius. Quare deus, qui est exemplar universitatis, si ignoratur, nihil de universitate, et si universitas ignoratur, nihil de eius partibus sciri posse manifestum. Ita scientiam cuiuslibet praecedat scientia dei et omnium**.

²⁷⁸ **De docta ignorantia**. w. L. II. Prologus, n. 90, p. 89, linhas 12-16: *Supra igitur nostram apprehensionem in quadam ignorantia nos doctos esse convenit, ut*

– *praecisionem veritatis uti est non capientes – ad hoc saltim ducamur, ut ipsam esse videamus, quam nunc comprehendere non valemus.* (A **douta ignorância**. L. II, Prólogo, n. 90, p. 65). Parece que esse seria o sentido dos termos *inintelligibiliter* no segundo e no terceiro capítulo desse segundo livro. Ou seja, sabemos que o ser da criatura é a partir do ser do criador e de que o máximo complica e explica todas as coisas, mas somente de modo ininteligível. De fato, não compreendemos ou compreendemos incompreensivelmente. Cf. também: D'AMICO, Claudia. Nicolás de Cusa, “*De mente*”: la profundización de la doctrina del hombre-imagen. In: *Patristica et Mediaevalia*. Volumen XII, Buenos Aires, 1991, p. 53-67: “[...] no podemos conocer lo múltiple si no preconocemos lo Uno pues Dios es el Máximo absoluto, Medida suprema del más y del menos en el que nos hallamos inmersos. Sin embargo, establecido ya que esta suprema Medida es incognoscible, cabe sostener que el conocimiento de lo mensurado, que se realiza en relación con un ejemplar por definición racionalmente inabordable, carece asimismo de precisión. Sólo podemos tener acerca de lo real una aprehensión progresiva, permanentemente perfectible, pues la Exactitud absoluta siempre nos resultará ajena. De modo que, al medir el cosmos, el hombre sólo realiza una *coniectura*, modo humano de conocer la verdad en la alteridad” (p. 56).

²⁷⁹ **De docta ignorantia**. w. L. II, cap. I, n.91, p. 4, linhas 9-15: *Habuimus in radice dictorum in excessis et excedentibus ad maximum in esse et posse non deveniri. Hinc in prioribus ostendimus praecisam aequalitatem solum Deo convenire. Ex quo sequitur omnia dabilia praeter ipsum differre. Non potest igitur unus motus cum alio aequalis esse nec unus alterius mensura, cum mensura a mensurato necessario differat.* (A **douta ignorância**. L. II, cap. I, n. 91, p. 66).

²⁸⁰ Cf. *Ibid.*, w. L. II, cap. I, n.91-94, p. 4-8; (*Ibid.*, L. II, cap. I, n. 91-94, p. 66-68).

²⁸¹ *Ibid.*, w. L. II, cap. I, n. 97, p. 12, linhas 1-8; 13-22: *Solum igitur absolute maximum est negative infinitum; quare solum illud est id, quod esse potest omni potentia. Universum vero cum omnia complectatur, quae Deus non sunt, non potest esse negative infinitum, licet sit sine termino et ita privative infinitum; et hac consideratione nec finitum nec infinitum est. Non enim potest esse maius quam est; hoc quidem ex defectu evenit; possibilitas enim sive materia ultra se non extendit. [...]. Quare, licet in respectu infinitae Dei potentiae, quae est interminabilis, universum posset esse maius: tamen resistente possibilitate essendi aut materia, quae in infinitum non est actu extendibilis, universum maius esse nequit; et ita interminatum, cum actu maius eo dabile non sit, ad quod terminetur; et sic privative infinitum. Ipsum autem non est actu nisi contracte, ut sit meliori quidem modo, quo suae naturae patitur conditio. Est enim creatura, quae necessario est ab esse divino simpliciter absoluto, [...].* (*Ibid.*, L. II, cap. I, n. 97, p. 69-70).

²⁸² *Ibid.*, w. L. II, cap. II, n. 98, p. 14, linhas 4-9: *Docuit nos sacra ignorantia in*

prioribus nihil a se esse nisi maximum simpliciter, ubi a se, in se, per se et ad se idem sunt: ipsum scilicet absolutum esse; necesseque esse omne, quod est, id quod est – in quantum est –, ab ipso esse. Quomodo enim id, quod a se non est, aliter esse posset quam ab aeterno esse? (Ibid., L. II, cap. II, n. 98, p. 70-71). Ao afirmar que o universo é criatura, Nicolau evita fazer dele um outro perfeito, eterno e infinito, que seria um princípio da pluralidade das coisas. Entretanto, em sua especulação não existe confusão entre uma coisa singular e o universo. Nesse sentido, então, Nicolau pode dizer que “a criatura tem de Deus o ser una, discreta e conexa com o universo” [cursivo nosso] e, por isso, distingue a criatura e o universo ao qual ela está “conectada”. Porém, não podemos esquecer que é a “conexão” que faz o universo uno, distinto e conexo mesmo que a unidade seja na pluralidade, a distinção da diversidade e a conexão na divisão. Assim, será preciso determinar de modo geral o ser da criatura e a sua relação com o criador; posteriormente, o ser do universo na sua relação com as coisas singulares, ou seja, em que sentido o universo é uma unidade de muitas coisas e, por último, a trindade do universo. Anteriormente já apresentamos a especulação cusana sobre a relação entre criador e criatura e a sua consequente “ininteligibilidade”; e isso ao discutirmos a *complicatio* e a *explicatio*. Assim, no que segue caberá aprofundar o sentido da unidade e da trindade do universo.

²⁸³ Ibid., w. L. II, cap. II, n. 98, p. 14, linhas 9-12: *Quoniam autem ipsum maximum procul est ab omni invidia, non potest esse diminutum ut tale communicare. Non habet igitur creatura, quae ab esse est, omne id quod est.* (Ibid., L. II, Cap. II, n. 98, p. 71). Cf. ainda: Ibid., w. L. II, cap. II, n. 104, p. 20-22, linhas 11-20: *Communicat enim piissimus Deus esse omnibus eo modo, quo percipi potest. Cum igitur Deus absque diversitate et invidia communicet et recipiatur, ita quod aliter et alterius contingentia recipi non sinat, quiescit omne esse creatum in sua perfectione, quam habet ab esse divino liberaliter, nullum aliud creatum esse appetens tamquam perfectius, sed ipsum, quod habet a maximo, praediligens quasi quoddam divinum munus, hoc incorruptibiliter perfici et conservari optans.* (Ibid., L. II, Cap. II, n. 104, p. 75).

²⁸⁴ Ibid., w. L. II, cap. II, n. 98, p. 14, linhas 11-15: *Non habet igitur creatura, quae ab esse est, omne id quod est: corruptibilitatem, divisibilitatem, imperfectionem, diversitatem, pluralitatem et cetera huiusmodi a maximo aeterno, indivisibili, perfectissimo, indistincto, uno, neque ab aliqua causa positiva.* (Ibid., L. II, cap. II, n. 98, p. 71).

²⁸⁵ Ver anteriormente a nossa análise sobre o *nexus* no *De venatione sapientiae*. É o próprio *nexus* que penetra e atravessa todas as coisas, garantindo que elas permaneçam firmes no que são e não se corrompam. Por outro lado, além de manter as coisas individualmente no que são, conservando-as em si [*intra se conservantur*], esse espírito de conexão também as conecta à totalidade do mundo.

²⁸⁶ “discreta” e “discreção” (**A douda ignorância**, L. II, cap. II, n. 99, p. 71) traduzem os termos latinos *discreta* e *discretio*. Esse adjetivo e substantivo derivam do verbo latino *discernere*: *separar*; *distinguir*, *discernir*; Machetta, D’Amico e Manzo traduzem por “separada” e “separación” (**Acerca de la docta ignorância**, L. II, Cap. II, n. 99, p. 29); tanto Santinello (**La docta ignoranza**, L. II, Cap. II, n. 99, p. 132) quanto Vescovini (**La docta ignoranza**, L. II, Cap. II, p. 114) traduzem por “distinta” e “distinzione”; Hopkins (**On Learned Ignorance**, L. II, Chapter Two, n. 99, p. 91): “distinct” e “distinctness”.

²⁸⁷ **De docta ignorantia**. w. L.II, cap. II, n.99, p. 14-16, linhas 9-13: *Habet igitur creatura a Deo, ut sit una, discreta et connexa universo et, quanto magis una, tanto Deo similior. Quod autem eius unitas est in pluralitate, discretio in confusione et connexio in discordantia, a Deo non habet neque ab aliqua causa positiva, sed contingenter.* (**A douda ignorância**. L. II, cap. II, n. 99, p. 71).

²⁸⁸ *Ibid.*, w. L. II, cap. II, n.100, p. 16, linhas 1-3: *Quis igitur copulando simul in creatura necessitatem absolutam, a qua est, et contingentiam, sine qua non est, potest intelligere esse eius?* (*Ibid.*, L. II, cap. II, n. 100, p. 71).

²⁸⁹ *Ibid.*, w. L. II, cap. III, n.109, p. 26, linhas 1-2: *Excedit autem mentem nostram modus complicationis et explicationis.* (*Ibid.*, L. II, cap. III, n. 109, p. 77).

²⁹⁰ *Ibid.*, w. L. II, cap. IV, n.115, p. 34, linhas 16-17: *Universum dicit universalitatem, hoc est unitatem plurium;* (*Ibid.*, L. II, cap. IV, n. 115, p. 82).

²⁹¹ *Ibid.*, w. L. II, cap. IV, n.116, p. 36, linhas 19-20: *Contractio dicit ad aliquid, ut ad essendum hoc vel illud.* (*Ibid.*, L. II, cap. IV, n. 116, p. 83).

²⁹² *Ibid.*, w. L. II, cap. IV, n.112, p. 30, linhas 11-14: *Igitur quae in primo libro de absoluto maximo nobis nota facta sunt, illa, ut absoluto absolute maxime conveniunt, contracto contracte convenire affirmamus.* (*Ibid.*, L. II, cap. IV, n. 112, p. 80).

²⁹³ Cf. *Ibid.*, w. L. II, cap. IV, n.113, p. 30-32 (*Ibid.*, L. II, cap. IV, n. 113, p. 80-81).

²⁹⁴ *Ibid.*, w. L. II, cap. IV, n.114, p. 32, linhas 1-6: *Unde, quando recte consideratur de contractione, omnia sunt clara. Nam infinitas contracta aut simplicitas seu indistinctio per infinitum descendit in contractione ab eo, quod est absolutum, ut infinitus et aeternus mundus cadat absque proportione ab absoluta infinitate et aeternitate et unum ab unitate.* (*Ibid.*, L. II, cap. IV, n. 114, p. 81). Cf. também: *Ibid.*, w. L. II, cap. IV, n.116, p. 34, linhas 1-4: *Quoniam vero dictum est universum esse principium contractum tantum atque in hoc maximum, patet, quomodo per simplicem emanationem maximi contracti a maximo absoluto totum universum prodiit in esse.* (*Ibid.*, L. II, cap. IV, n. 116, p. 82).

²⁹⁵ *Ibid.*, w. L. II, cap. IV, n.114, p. 32, linhas 6-15: *Unde unitas absoluta ab omni pluralitate absoluta est. Sed contracta unitas, quae est unum universum, licet sit unum maximum, cum sit contractum, non est a pluralitate absolutum, licet non sit nisi unum maximum contractum. Quare quamvis sit maxime unum, est tamen*

illa eius unitas per pluralitatem contracta, sicut infinitas per finitatem, simplicitas per compositionem, aeternitas per successionem, necessitas per possibilitatem et ita de reliquis, quasi absoluta necessitas se communicet absque permixtione et in eius opposito contracte terminetur. (Ibid., L. II, cap. IV, n. 114, p. 81).

²⁹⁶ Ibid., w. L. II, cap. IV, n.115, p. 34, linhas 1-4: *Ex hiis multa investigator elicere poterit. Nam sicut Deus, cum sit immensus, non est nec in sole nec in luna, licet in illis sit id, quod sunt, absolute: ita universum non est in sole nec in luna, sed in ipsis est id, quod sunt, contracte.* (Ibid., L. II, cap. IV, n. 115, p. 81).

²⁹⁷ Considerando que o primeiro termo significa a quiddidade contraída ou forma específica de qualquer coisa e o segundo a própria coisa singular.

²⁹⁸ **De docta ignorantia.** w. L. II, cap. IV, n.115, p. 34, linhas 4-19: *Et quia quidditas solis absoluta non est aliud a quidditate absoluta lunae – quoniam est ipse Deus, qui est entitas et quidditas absoluta omnium, – et quidditas contracta solis est alia a quidditate contracta lunae – quia, ut quidditas absoluta rei non est res ipsa, ita contracta non est aliud quam ipsa –: quare patet quod, cum universum sit quidditas contracta, quae aliter est in sole contracta et aliter in luna, hinc identitas universi est in diversitate sicut unitas in pluralitate. Unde universum, licet non sit nec sol nec luna, est tamen in sole sol et in luna luna; Deus autem non est in sole sol et in luna luna, sed id, quod est sol et luna, sine pluralitate et diversitate. Universum dicit universalitatem, hoc est unitatem plurium; propter hoc, sicut humanitas non est nec Socrates nec Plato, sed in Socrate est Socrates, in Platone Plato, ita universum ad omnia.* (**A douda ignorância**, L. II, cap. IV, n. 115, p. 81-82).

²⁹⁹ Ibid., w. L. II, cap. V, n.120, p. 40, linhas 10-11: [...], *hoc fecit omnia in diversis gradibus esse, [...].* (Ibid., L. II, cap. V, n. 120, p. 86).

³⁰⁰ Ibid., w. L. II, cap. V, n.121, p. 40-42: *Quiescunt igitur omnia in quolibet, quoniam non posset unus gradus esse sine alio, sicut in membris corporis quodlibet confert cuilibet et omnia in omnibus contentantur. Postquam enim oculus non potest esse manus et pedes et alia omnia actu, contentatur se esse oculum, et pes pedem; et omnia membra sibi mutuo conferunt, ut quodlibet sit meliori modo, quo potest, id quod est. Et non est manus nec pes in oculo, sed in oculo sunt oculus, inquantum ipse oculus est immediate in homine; et ita omnia membra in pede, inquantum pes immediate in homine, ut quodlibet membrum per quodlibet immediate sit in homine et homo sive totum per quodlibet membrum sit in quolibet, sicut totum in partibus est per quamlibet in qualibet.* (Ibid., L. II, cap. V, n. 120, p. 86). Cf. MARTINEZ GÓMEZ, 1965, p. 44: “En cada fragmento y desde cada fragmento se insinúa la totalidad con un enfoque nuevo, siempre distinto. Así el Cusano, así Leibniz y toda tradición que les une, verán ‘quodlibet in quolibet’; cada punto, mónada, o porción del todo, será, en su escala diversa, un espejo del todo; éste como una perspectiva total, síntesis de todas las perspectivas particulares. Pues bien, esta relación transcendente e immanente del todo respecto de las partes la expresa el Cusano con su

término técnico ‘mensura’: ‘totum... mensurat partem’ [*De mente*, c. 10]. Con la consecuencia de interés de que es imposible conocer las partes sin conocer antes el todo: ‘non scitur pars nisi toto scito’, de modo que al conocimiento de una parte ha de preceder la ciencia del todo y de sus partes, es decir, de su estructuración; ‘necesse est ut ad scientiam unius praecedat scientia totius et partium eius’ [*Ibid*]”.

³⁰¹ **De docta ignorantia.** w. L. II, cap. V, n.122, p. 42: *Si igitur consideras humanitatem quasi esse quid absolutum, impermiscibile et incontractibile, et hominem consideras, in quo est ipsa absoluta humanitas absolute et a quo est ipsa contracta humanitas, quae est homo: est ipsa humanitas absoluta quasi Deus et contracta quasi universum. Et sicut ipsa absoluta humanitas est in homine principaliter seu prioriter et consequenter in quolibet membro aut qualibet parte, et ipsa contracta humanitas est in oculo oculus, in corde cor et ita de reliquis, et ita contracte in quolibet quodlibet: tunc secundum hanc quidem positionem reperta est similitudo Dei et mundi et eorum omnium manuductio, quae in istis duobus capitulis tacta sunt, cum aliis multis quae ex hoc sequuntur. (A **douta ignorância**, L. II, cap. V, n. 122, p. 86-87). É essa “a admirável unidade das coisas” e “conexão sumamente admirável” a qual Nicolau se refere e da qual tanto a “diversidade” quando a “conexão” das coisas é resultado. Cf. *Ibid.*, w. L. II, cap. V, n.120, p. 40, linhas 1-11: *Considera attentius et videbis, quomodo quaelibet res actu existens ex eo quiescit, quia omnia in ipso sunt ipsum et ipsum in Deo Deus. Mirabilem rerum unitatem, admirandam aequalitatem et mirabilissimam vides connexionem, ut omnia sint in omnibus. Rerum etiam diversitatem et connexionem in hoc exoriri intelligis. Nam cum quaelibet res actu omnia esse non potuit – quia fuisset Deus, et propterea omnia in quolibet essent eo modo, quo possent secundum id, quod est quodlibet, – nec potuit quodlibet esse consimile per omnia alteri, ut patuit supra: hoc fecit omnia in diversis gradibus esse;* (*Ibid.*, L. II, cap. V, n. 120, p. 85-86).*

³⁰² *Ibid.*, w. L. II, cap. IV, n.116, p. 36, linhas 20-25: *Deus igitur, qui est unus, est in uno universo; universum vero est in universis contracte. Et ita intelligi poterit, quomodo Deus, qui est unitas simplicissima, existendo in uno universo est quasi ex consequenti mediante universo in omnibus, et pluralitas rerum mediante uno universo in Deo. (Ibid., L. II, cap. IV, n. 116, p. 83).*

³⁰³ *Ibid.*, w. L. II, cap. IV, n.116, p. 36, linhas 14-19: *Unde, sicut abstractum est in concreto, ita absolutum maximum in contracto maximo prioriter consideramus, ut sit consequenter in omnibus particularibus, quia est absolute in eo, quod est omnia contracte. Est enim Deus quidditas absoluta mundi seu universi; universum vero est ipsa quidditas contracta. (Ibid., L. II, cap. IV, n. 116, p. 82-83).*

³⁰⁴ *Ibid.*, w. L. II, cap. IV, n.116, p. 34-36, linhas 4-14: *Omnia autem entia, quae sunt partes universi, sine quibus universum – cum sit contractum – unum, totum et perfectum esse non posset, simul cum universo in esse prodierunt, et non prius intelligentia, deinde anima nobilis, deinde natura, ut voluit Avicenna et alii*

philosophi. Tamen, sicut in intentione artificis est prius totum, puta domus, quam pars, puta paries, ita dicimus, quia ex intentione Dei omnia in esse prodierunt, quod tunc universum prius prodiit et in eius consequentiam omnia, sine quibus nec universum nec perfectum esse posset. (Ibid., L. II, cap. IV, n. 116, p. 82-83).

³⁰⁵ Ibid., w. L. II, cap. V, n.117, p. 36-38, linhas 9-11; 16-20: *Universum enim quasi ordine naturae ut perfectissimum praecessit omnia, ut quodlibet in quolibet esse posset.; Non igitur omnia sunt plura, quoniam pluralitas non praecedit quodlibet. Unde omnia sine pluralitate praecesserunt quodlibet ordine naturae. Non sunt igitur plura in quolibet actu, sed omnia sine pluralitate sunt id ipsum. (Ibid., L. II, cap. V, n. 117, p. 83 e 84). Cf. também: Ibid., w. L.II, cap. VI, n.124, linhas 13-16 e 125, linhas 5-11, p. 42-46 (Ibid., L. II, cap. VI, n. 124-125, p. 88-89).* No sexto capítulo, Nicolau trata resumidamente dos graus de contração do universo (n.123). A unidade universal é a explicação da primeira unidade absoluta e complica a pluralidade de todas as coisas contraídas, sendo, assim, “a raiz de todas as coisas”. Ao comparar o universo com a universalidade dos dez gêneros sumos, Nicolau retoma a ideia de “ordem natural”: *Est igitur universum quasi decem generalissimorum universitas, et deinde genera, deinde species. Et ita universalia sunt illa secundum gradus suos, quae ordine quodam naturae gradatim ante rem, quae actu ipsa contrahit, existunt.; Habent tamen universalia ordine naturae quoddam esse universale, contrahibile per singulare – non quod sint actu ante contractionem aliter quam naturali ordine, ut universale contrahibile in se non subsistens, sed in eo, quod actu est; sicut punctus, linea, superficies ordine progressivo corpus, in quo actu tantum sunt, praecedunt.*

333

³⁰⁶ **De docta ignorantia.** w. L. II, cap. IV, n.112, p. 30, linhas 9-14: *Nam ipsum contractum seu concretum cum ab absoluto omne id habeat, quod est, tunc illud, quod est maximum, maxime absolutum quantum potest concomitatur. Igitur quae in primo libro de absoluto maximo nobis nota facta sunt, illa, ut absoluto absolute maxime conveniunt, contracto contracte convenire affirmamus. (A docta ignorantia. L. II, cap. IV, n. 112, p. 80).* Posteriormente veremos que o mesmo princípio vale também para a relação entre a mente humana e a mente divina no que diz respeito à trindade. Cf. **Idiota. De mente.** h. V, n. 132, p. 186, linhas 10-15: **IDIOTA:** *Omnia principiata in se similitudinem principii habere atque ideo in omnibus trinitatem in unitate substantiae in similitudine verae trinitatis et unitatis substantiae principii aeterni reperiri certum teneo. In omnibus igitur, quae principiata sunt, posse fieri, quod descendit a virtute infinita unitatis seu entitatis absolutae, posse facere, quod descendit a virtute absolutae aequalitatis, et compositionem utriusque, quae descendit a nexu absoluto, reperiri necesse est.*

³⁰⁷ **De docta ignorantia.** w. L. II, cap. VII, n.127, p. 48-50, linhas 3-4; 7-17: *Postquam unitas absoluta est necessario trina, non quidem contracte, sed absolute – [...]– ita quidem unitas maxima contracta, etiam ut est unitas, est trina; non quidem absolute, ut trinitas sit unitas, sed contracte, ita quod unitas non sit nisi in trinitate, sicut totum in partibus contracte. In divinis unitas non est contracte*

in Trinitate, ut totum in partibus seu universale in particularibus, sed ipsa unitas est Trinitas. Propterea quaelibet personarum est ipsa unitas; et quoniam unitas est Trinitas, una persona non est alia. In universo vero non potest ita esse. Propter hoc tres illae correlationes, quae in divinis personae vocantur, non habent esse actu nisi in unitate simul. (A douta ignorância. L. II, cap. VII, n. 127, p. 90-91). Quando no primeiro livro do *De docta ignorantia* Nicolau de Cusa especula sobre a Trindade do princípio, ele parte da trindade do mundo, ou seja, da multiplicidade, da desigualdade e da divisão. À multiplicidade precede a unidade, à desigualdade, a igualdade e à divisão, a conexão. Unidade, igualdade e conexão, enquanto eternas, são uma mesma e única unidade, ou seja, uma trindade que é unidade. Agora, a compreensão do princípio como trindade ilumina o conhecimento do próprio mundo, pois se no primeiro livro se mostrou que a Trindade divina só pode ser conhecida por meio do mundo, agora o próprio conhecimento do universo é iluminado pelo conhecimento alcançado do seu princípio. Já nos referimos anteriormente ao que Nicolau expõe no *Prólogo* do Segundo Livro: “vê-se que é difícil atingir a natureza da contração desconhecido o exemplar absoluto”, pois o que o causado é e possui é pela causa e não tem nada a partir de si mesmo.

³⁰⁸ Ibid., w. L. II, cap. VII, n.128, p. 50, linhas 5-6: *Ita quidem in contracto esse nequit.* (Ibid., L. II, cap. VII, n. 127, p. 91).

³⁰⁹ Cf. nota 321.

³¹⁰ **De docta ignorantia.** w. L.II, cap. VII, n.128, p. 50, linhas 1-14: *Oportet acute ista advertere. Nam in divinis tanta est perfectio unitatis, quae est Trinitas, quod Pater est actu Deus, Filius actu Deus, Spiritus sanctus actu Deus; Filius et Spiritus sanctus actu in Patre, Filius et Pater in Spiritu sancto, Pater et Spiritus sanctus in Filio. Ita quidem in contracto esse nequit. Nam correlationes non sunt subsistentes per se nisi copulate; neque quaelibet propterea potest esse universum, sed simul omnes; neque una est in aliis actu, sed sunt eo modo, quo hoc patitur conditio contractionis, perfectissime ad invicem contractae, ut sit ex ipsis unum universum, quod sine illa trinitate esse non posset unum. Non potest enim contractio esse sine contrahibili, contrahente et nexu, qui per communem actum utriusque perficitur.* Embora estejamos utilizando preferencialmente a tradução portuguesa, será preciso coteja-la com outras traduções, objetivando esclarecer uma diferença entre essa e as traduções disponíveis. Vejamos a tradução portuguesa: “Não pode ser assim num [ser] contraído. Pois as correlações não são subsistentes por si a não ser em conjunto; nem uma qualquer coisa [cursivo nosso] pode, por isso, ser universo, mas todas em conjunto; e uma não é em ato nas outras, mas são de modo que lhes permite a condição da contração contraídas reciprocamente tão perfeitissimamente que delas surge um universo uno que não poderia ser uno sem essa trindade. A contração não pode ser sem o contraível, o contraente e o nexu que se perfaz no ato comum a ambos (A douta ignorância. L. II, cap. VII, n. 128, p. 91). Por outro lado, Machetta,

D'Amico e Manzo traduzem: “De esta manera ciertamente no puede darse en lo contracto. Pues las correlaciones no son subsistentes por sí sino copulativamente. Ni por ello tampoco *cualquier correlación* [cursivo nosso] puede ser el universo, sino todas simultáneamente. Ni tampoco una es en acto en las otras, sino que son del modo como lo soporta la condición de la contracción: recíprocamente contractas con toda perfección, a fin de que de parte de ellas el universo sea uno, el cual sin esa trinidad no podría ser uno”. (**Acerca de la docta ignorância**, L. II, Cap. VII, n. 128, p. 59). Chamamos a atenção, portanto, para a tradução do pronome e adjetivo indefinido *quaelibet* (*quilibet*, *quaelibet*, *quidlibet*). Tanto na tradução italiana de Santinello quanto na tradução de Hopkins, vamos encontrar o termo *quaelibet* referido a *correlaciones*: “Infatti le correlazioni reciproche non sussistono per sé se non congiunte insieme; ognuna di esse [ou seja, le correlazioni] non può essere l'universo, ma lo sono prese tutte insieme” (**La docta ignoranza**, L. II, Cap. VII, n. 128, p. 151) e “for the mutual relationships exist per se only conjointly. Therefore, it cannot be the case that each distinct relationship is the universe; rather, all the mutual relationships [are] collectively [the universe]” (**On Learned Ignorance**, L. II, Chapter Two, n. 128, p. 103). Diante das traduções propostas, podemos colocar apenas alguns questionamentos: as duas traduções são possíveis? As traduções implicariam também uma interpretação diferente do mesmo texto? Seria possível afirmar, conforme a especulação cusana, que “*uma qualquer coisa*” não pode “ser universo, mas todas em conjunto” da mesma forma que o olho não pode ser o corpo, mas todos os membros em conjunto formam um único organismo? Da mesma forma, assim como o olho não é em ato na mão, também não poderíamos dizer que “*uma qualquer coisa*” não é em ato nas outras coisas, “mas são de modo que lhes permite a condição da contração contraídas reciprocamente tão perfeitissimamente que delas surge um universo uno que não poderia ser uno sem essa trindade”? Por outro lado, levando em consideração que “*correlação*” na trindade divina é cada uma das pessoas e em um ser contraído, ou seja, na contração é o contraente (possibilidade ou matéria), o contraível (forma) e o nexa de ambos, então, também não concluiríamos contra a especulação cusana se afirmássemos que “qualquer correlação” não pode ser o universo, “sino todas simultáneamente”, já que a matéria, a forma e o nexa não são subsistentes por si, mas somente “em conjunto” em uma contração. Por exemplo, como as correlações não são por si subsistentes, mas só em conjunto, assim qualquer “correlação” (possibilidade ou matéria, forma e nexa) não pode ser o universo, mas “todas simultaneamente”. E, posteriormente, uma correlação não é em ato na outra: a matéria não é em ato na forma nem no nexa; a forma não é em ato na matéria nem no nexa; o nexa não é em ato na matéria nem na forma. Mas, “son del modo como lo soporta la condición de la contracción: recíprocamente contractas con toda perfección, a fin de que de parte de ellas el universo sea uno [...]”. Assim, matéria, forma e nexa são segundo

o modo da contração e são reciprocamente contraídas de modo que da possibilidade ou matéria, da forma e do nexu surja um universo uno. Caso tenhamos interpretado bem as duas traduções, poderíamos afirmar que, na primeira [João Maria André], o acento é colocado em cada coisa que, por ser uma unidade contraída de matéria, forma e nexu, possui a sua própria identidade, mas a contração não se dá como se cada coisa fosse isoladamente contraída, mas são contraídas reciprocamente de modo tão perfeito que de todas as coisas surge um universo uno. As coisas são unidades que se “formam” pela correlação de três correlações, mas cada coisa está também “correlata” às outras e somente sendo-com é que elas de fato são. A segunda [Machetta, D’Amico e Manzo e também Santinello e Hopkins] parece seguir o contexto de todo o capítulo VII e seguintes, tendo em vista que a trindade do universo será pensada a partir das “correlações” que, na Trindade, são as três pessoas. Portanto, parece-nos que a tradução portuguesa não seria contrária às especulações cusanas sobre a relação entre as coisas particulares e o universo, mas reconhecemos que as outras traduções são mais coerentes com o contexto da especulação sobre a trindade do universo.

³¹¹ **De docta ignorantia.** w. L. II, cap. VII, n.128, p. 50, linhas 15-17: *Non potest enim contractio esse sine contrahibili, contrahente et nexu, qui per communem actum utriusque perficitur.* (**A douta ignorância.** L. II, cap. VII, n. 128, p. 91).

³¹² *Ibid.*, w. L. II, cap. VII, n.128, p. 50, linhas 12-14: *Contrahibilitas vero dicit quandam possibilitatem, et illa ab unitate gignente in divinis descendit, sicut alteritas ab unitate.* (*Ibid.*, L. II, cap. VII, n. 128, p. 91-92).

³¹³ *Ibid.*, w. L. II, cap. VII, n.129, p. 50, linhas 1-2: *Ipsium autem contrahens, cum terminet possibilitatem contrahibilis, ab aequalitate unitatis descendit.* (*Ibid.*, L. II, cap. VII, n. 129, p. 92).

³¹⁴ *Ibid.*, w. L. II, cap. VII, n.130, p. 52, linhas 7-9: *Hunc autem nexum a Spiritu sancto, qui est nexus infinitus, descendere manifestum est.* (*Ibid.*, L. II, cap. VII, n.130, p. 93).

³¹⁵ *Ibid.*, w. L. II, cap. VII, n.130, p. 52, linhas 1-7: *Est deinde nexus contrahentis et contrahibilis sive materiae et formae aut possibilitatis et necessitatis complexionis, qui actu perficitur quasi quodam spiritu amoris motu quodam illa unientis. Et hic nexus determinata possibilitas a quibusdam nominari consuevit, quoniam posse esse ad actu esse hoc vel illud determinatur ex unione ipsius determinantis formae et determinabilis materiae.* (*Ibid.*, L. II, cap. VII, n. 130, p. 92-93). Para a diversidade de termos utilizados para dizer o contraente, o contraível e o nexu ver: *Ibid.*, w. L. II, cap. VII, n.128-130, p. 50-52 (*Ibid.*, L. II, cap. VII, n. 128-130, p. 91-93). Cf. **Lectiones in Boethii Librum De Trinitate.** nh. II, 9, p. 155: *Et ea quidem universitas est in Necessitate Absoluta, in simplicitate et unione quadam omnium rerum, quae Deus est. Est etiam in necessitate complexionis in quodam ordine et progressionem, immutabiliter tamen. Est in possibilitate absoluta,*

in possibilitate tamen sine actu omni. Est etiam in determinata possibilitate, possibiliter et actu; Glossa super Librum Boethii De S. Trinitate. nh. II, 22, p. 285: Estque eadem rerum universitas possibilitas determinata utpote redacta ad optimos actus ex coetu intelligentiae atque materiae.

³¹⁶ Cf. REINHARDT (2008, p. 18): “Dans la structure ternaire recueillie de la contemplations de la création, l’Esprit Saint apparaît comme *nexus, connexio, amor, dilectio, unio* ; il est le lien qui unit le Père et le Fils. En faveur d’une telle désignation de l’Esprit Saint, le Cusain peut s’appuyer sur une large tradition. Il lui imprime cependant de nouveaux accents. Plus clairement que bien d’autres théologiens, il souligne que le *nexus* doit être compris comme relation en mouvement. Il définit l’Esprit Saint précisément comme *motus*, comme mouvement, qui unit dans la divinité le Père et le Fils. Sur ce point, Cusanus a probablement été influencé par la conception de la Trinité d’un Raymond Lulle. Ainsi, par exemple, à la suite d’Augustin, Lulle a distingué trois aspects dans l’amour : le sujet, qui est l’aimant, l’objet, qui est l’aimable, l’acte d’aimer, dans lequel aimant et aimé sont un, est attribué à l’Esprit Saint. Ce n’est pas seulement en Dieu que, d’après le Cusain, l’Esprit Saint est à l’œuvre comme une force unissante, mais également dans toute la création, quoique de moindre façon. Dans le sermon déjà cité [Sermon XXXVII], le Cusain voit dans l’enseignement platonicien de l’âme du monde, une allusion à l’Esprit Saint. Il est le *motus universitatis*, le mouvement qui tient ensemble l’univers. Sa force se manifeste entre autres par le fait qu’il assemble matière et forme en une seule substance. L’action de l’Esprit sera précisément décrite comme attraction et amour. Dans le monde des hommes, cette force trouve son déploiement le plus élevé lorsqu’elle attire vers Dieu l’esprit humain. Nicolas de Cues souligne plusieurs fois que cette action ne peut être attribuée en propre uniquement au Saint-Esprit en tant que troisième Personne divine, mais qu’on peut l’attribuer en vérité à Dieu, de façon générale”.

³¹⁷ É verdade que, posteriormente, ele fará algumas ponderações sobre o conhecimento dos filósofos a respeito da doutrina do Logos encarnado e da sua filiação divina, assim como negará que os filósofos tenham conhecido o Espírito Santo. Cf. REINHARDT, p. 218-219): “Nicolas de Cues interprète les affirmations bibliques sur l’Esprit Saint surtout à travers la doctrine des traces du Dieu Trine dans la création. Il en résulte sa conception selon laquelle les philosophes païens comme Platon, Aristote et le légendaire Hermès Trismégiste auraient pu eux aussi atteindre une certaine connaissance de la Trinité divine et, par là également, de l’Esprit Saint. Il restreint toutefois cette affirmation, spécialement dans ses derniers écrits. Il y dit que les philosophes païens avaient certes connu le Logos, mais pas sa personnalité. Dans le texte *De divisione Dei*, il est d’avis que les philosophes sont incapables de saisir l’Incarnation du Logos et l’union hypostatique de la divinité et de l’humanité qui en découle. Pour notre thème, il est surtout

important qu'il dénie aux philosophes païens, dans son écrit du *De beryllo*, la connaissance de l'Esprit Saint". Oportunamente retomaremos algumas discussões sobre o *De beryllo* (Cf. 4.2 Os NOMES DIVINOS COMO ENIGMAS E O PRINCÍPIO UNITRINO do presente livro).

³¹⁸ **De docta ignorantia.** w. L. II, cap. VII, n. 130, p. 52-54, linhas 10-22: *Est igitur unitas universi trina, quoniam ex possibilitate, necessitate complexionis et nexu, quae potentia, actus et nexus dici possunt. Et ex hoc quattuor modos universales essendi collige. Nam est modus essendi, qui absoluta necessitas dicitur, ut scilicet Deus est forma formarum, ens entium, rerum ratio sive quidditas; et in hoc essendi modo omnia in Deo sunt ipsa necessitas absoluta. Alius modus est, ut res sunt in necessitate complexionis, in qua sunt rerum formae in se verae cum distinctione et ordine naturae, sicut in mente; an autem hoc ita sit, videbimus infra. Alius modus essendi est, ut res sunt in possibilitate determinata actu hoc vel illud. Et infimus modus essendi est, ut res possunt esse, et est possibilitas absoluta. (A douda ignorância. L. II, cap. VII, n. 130, p. 93).*

³¹⁹ *Ibid.*, w. L. II, cap. VII, n. 131, p. 54, linhas 1-3: *Tres modi essendi ultimi sunt in una universitate, quae est maximum contractum; ex quibus est unus universalis modus essendi, quoniam nihil sine ipsis esse potest. (Ibid., L. II, cap. VII, n. 131, p. 93).*

³²⁰ *Ibid.*, w. L. II, cap. VIII, n. 132, p. 54, linhas 3-10: *Ut summatim saltem ea, quae nostram ignorantiam doctam efficere possunt, hic enarremus, iam dictos essendi trinos modos aliquantulum discutiamus, a possibilitate inchoantes. De qua multa quidem per veteres dicta sunt, quorum omnium sententia fuit ex nihilo nihil fieri; et ideo quandam absolutam omnia essendi possibilitatem et illam aeternam affirmarunt, in qua omnia possibiliter complicata credebant. (Ibid., L. II, cap. VIII, n. 132, p. 94).*

³²¹ *Ibid.*, w. L. II, Cap. VIII, n. 136, p. 60: *"Nos autem per doctam ignorantiam reperimus impossibile fore possibilitatem absolutam esse. Nam cum inter possibilia nihil minus esse possit quam possibilitas absoluta, quae est propinquissime circa non-esse (secundum etiam positionem auctorum), hinc ad minimum deveniretur atque ad maximum in recipientibus magis et minus, quod est impossibile. Quare possibilitas absoluta in Deo est Deus, extra ipsum vero non est possibilis; numquam enim est dabile aliquid, quod sit in potentia absoluta, cum omnia praeter primum necessario sint contracta. Si enim reperiuntur diversa in mundo ita se habentia, quod ex uno possunt plura esse quam ex alio, ad maximum et minimum simpliciter et absolute non devenitur; sed quia ista reperiuntur, patet absolutam possibili tatem non esse dabilem". (Ibid., L. II, Cap. VIII, n. 136, p. 97). Para a posição dita dos "platônicos" e dos "aristotélicos" ver: *Ibid.*, w. L. II, Cap. VIII, n. 133, p. 56-58 e n. 135, p. 58-60 (*Ibid.*, L. II, Cap. VIII, n. 133, p. 95-96 e n. 135, p. 96-97).*

³²² *Ibid.*, w. L. II, Cap. VIII, n. 137, p. 60, linhas 1-12: *'Omnis igitur possibilitas contracta est; per actum autem contrahitur. Quare non reperitur pura possibilitas, penitus indeterminata per quemcumque actum; neque aptitudo possibilitatis potest esse infinita et absoluta, omni carens contractione. Deus enim, cum sit actus infinitus, non est nisi causa actus. Sed possibilitas essendi est contingenter. Si igitur possibilitas*

est absoluta, cui contingit? Contingit autem possibilitas per hoc, quod esse a primo non potest esse penitus et simpliciter et absolute actus. Quare contrahitur actus per possibilitatem, ut non sit absolute nisi in potentia; et potentia non est absolute, nisi per actum sit contracta.” (Ibid., L. II, Cap. VIII, n. 137, p. 98).

³²³ Ibid., w. L. II, Cap. VIII, n. 138, p. 62: *“Amplius, nisi possibilitas rerum contracta esset, non posset ratio rerum haberi, sed casu omnia essent, ut voluit falso Epicurus. Quod enim hic mundus prodiit rationabiliter ex possibilitate, ex eo necessario fuit, quod possibilitas ad essendum mundum istum tantum aptitudinem habuit. Contracta igitur et non absoluta fuit aptitudo possibilitatis. Ita de terra et sole et ceteris, quae, nisi quadam contracta possibilitate latitassent in materia, non maior ratio fuisset, cur ad actum potius quam non prodiissent.” (Ibid., L. II, Cap. VIII, n. 138, p. 98).*

³²⁴ Ibid., w. L. II, cap. VIII, n. 139, p. 62-64: *Unde, quamvis Deus infinitus sit et mundum secundum hoc infinitum creare potuisset, tamen – quia possibilitas necessario contracta fuit, et non penitus absoluta nec infinita aptitudo – hinc secundum possibilitatem essendi mundus actu infinitus aut maior vel aliter esse non potuit. Contractio autem possibilitatis ex actu est, actus autem ab ipso maximo actu est. Quare, cum contractio possibilitatis sit ex Deo et contractio actus ex contingenti, hinc mundus necessario contractus ex contingenti finitus est. Unde ex notitia possibilitatis videmus, quomodo maximitas contracta evenit ex possibilitate necessario contracta; quae quidem contractio non est ex contingenti, quia per actum. Et ita universum rationabilem et necessariam causam contractionis habet, ut mundus, qui non est nisi esse contractum, non sit contingenter a Deo, qui est maximitas absoluta. (Ibid., L. II, cap. VIII, n.139, p. 99).*

339

³²⁵ Ibid., w. L. II, cap. VIII, n. 140, p. 64, linhas 1-8: *Et hoc quidem singularius considerandum. Unde, cum possibilitas absoluta sit Deus, si mundum consideramus ut in ipsa est, tunc est ut in Deo et est ipsa aeternitas; si ut est in possibilitate contracta consideramus, tunc possibilitas natura tantum mundum praecedat, et non est illa possibilitas contracta nec aeternitas nec Deo coaeterna, sed cadens ab ipsa, ut contractum ab absoluto, quae distant per infinitum. (Ibid., L. II, cap. VIII, n. 140, p. 99).*

³²⁶ Ibid., w. L. II, cap. IX, n. 141, p. 64, linhas 3-9: *Sapientes omnes in hoc concordant, quod posse esse ad actu esse non potest nisi per actu esse deduci, quoniam nihil seipsum ad actu esse producere potest, ne sit sui ipsius causa; esset enim, antequam esset. Unde illud, quod possibilitatem actu esse facit, ex intentione agere dixerunt, ut ordinatione rationabili possibilitas ad actu esse deveniret et non casu. (Ibid., L. II, cap. IX, n. 141, p. 100).*

³²⁷ Ibid., w. L. II, cap. IX, n. 142, p. 64-66, linhas 1-7; 15-20: *Hanc excelsam naturam alii mentem, alii intelligentiam, alii animam mundi, alii fatum in substantia, alii – ut Platonici – necessitatem complexionis nominarunt, qui aestimabant possibilitatem necessitate per ipsam determinari, ut sit nunc actu, quod prius natura potuit. In*

illa enim mente formas rerum actu intelligibiliter esse aiebant sicut in materia possibiliter [...]. Et ita aiebant Platonici non tempore, sed natura prius esse formas veras in anima mundi quam in rebus. Quod Peripatetici non concedunt, quoniam dicunt formas aliud esse non habere nisi in materia et per abstractionem in intellectu, quae sequitur rem, ut patet. (Ibid., L. II, cap. IX, n. 142, p. 100-101).

³²⁸ Ibid., w. L. II, cap. IX, n. 147, p. 72, linhas 1-9: *Peripatetici vero quamvis fateantur opus naturae esse opus intelligentiae, exemplaria tamen illa non admittunt; quos certe, nisi per intelligentiam Deum intelligant, deficere puto. Nam si non est notitia in intelligentia, quomodo movet secundum propositum? Si est notitia rei explicandae temporaliter, quae est ratio motus, talis a re, quae nondum est temporaliter, abstrahi non potuit. Si igitur est notitia sine abstractione, certe tunc est illa, de qua loquuntur Platonici, quae non est a rebus, sed res secundum eam. (Ibid., L. II, cap. IX, n. 147, p. 104).*

³²⁹ Ibid., w. L. II, cap. IX, n. 143, p. 66, linhas 1-8: *Placuit autem Platonicis talia distincta exemplaria in necessitate complexionis plura cum naturali ordine ab una infinita ratione esse, in qua omnia sunt unum. Non tamen ab illa ista exemplaria creata crediderunt, sed taliter descendere, quod numquam fuit verum dicere ‘Deus est’, quin etiam esset verum ‘anima mundi est’; affirmantes eam esse explicationem mentis divinae, ut omnia, quae in Deo sunt unum exemplar, sint in mundi anima plura et distincta. (Ibid., L. II, cap. IX, n. 143, p. 101).*

³³⁰ Ibid., w. L. II, cap. IX, n. 146, p. 70, linhas 1-8: *Multi Christianorum illi viae Platonicae acquieverunt. Ex eo praesertim, cum alia sit ratio lapidis, alia hominis, et in Deo non cadat distinctio et alietas, necessarium putabant has rationes distinctas, secundum quas res distinctae sunt, post Deum et ante res esse, cum ratio rem praecedat, et hoc in intelligentia rectrice orbium, quodque ipsae tales distinctae rationes notiones sint rerum in ipsa anima mundi numquam debiles. (Ibid., L. II, cap. IX, n. 146, p. 103).*

³³¹ Ibid., w. L. II, cap. IX, n. 148, p. 72, linhas 1-5: *Acute satis atque rationabiliter locuti sunt Platonici, forte irrationabiliter per Aristotelem reprehensi, qui potius in cortice verborum quam medullari intelligentia eos redarguere nisus est. Sed quid sit verius, per doctam ignorantiam eliciemus. (Ibid., L. II, Cap. IX, n. 148, p. 105).*

³³² Ibid., w. L. II, cap. IX, n. 148, p. 72-74, linhas 5-12: *Nam ostensum est non perveniri ad maximum simpliciter, et ita non posse esse aut absolutam potentiam aut absolutam formam sive actum, qui non sit Deus; et quod non sit ens praeter Deum non contractum, et quod non est nisi una forma formarum et veritas veritatum, et non est alia veritas maxima circuli quam quadranguli. Unde formae rerum non sunt distinctae, nisi ut sunt contracte; ut sunt absolute, sunt una indistincta, quae est Verbum in divinis. (Ibid., L. II, cap. IX, n. 148, p. 105).*

³³³ Ibid., w. L. II, cap. IX, n. 149, p. 76, linhas 16-20: *Unde necessitas complexionis non est, ut posuerunt Platonici, scilicet mens minor gignente, sed est Verbum et Filius aequalis Patri in divinis, et dicitur logos seu ratio, quoniam est ratio omnium.*

(Ibid., L. II, cap. IX, n. 149, p. 106).

³³⁴ Ibid., w. L. II, cap. IX, n. 150, p. 78, linhas 16-19: *Philosophi quidem de Verbo divino et maximo absoluto sufficienter instructi non erant; ideo mentem et animam ac necessitatem in quadam explicatione necessitatis absolutae sine contractione considerarunt.* (Ibid., L. II, cap. IX, n. 150, p. 107).

³³⁵ Ibid., w. L. II, cap. IX, n. 148, p. 74, linhas 13-15: *Anima igitur mundi non habet esse nisi cum possibilitate, per quam contrahitur, et non est ut mens separata a rebus aut separabilis.* (Ibid., L. II, cap. IX, n. 148, p. 105).

³³⁶ Ibid., w. L. II, cap. IX, n. 149, p. 76, linhas 20-23: *Nihil est ergo illud, quod de imaginibus formarum Platonici dixerunt, quoniam non est nisi una infinita forma formarum, cuius omnes formae sunt imagines.* (Ibid., L. II, cap. IX, n. 149, p. 106).

³³⁷ Ibid., w. L. II, cap. IX, n. 150, p. 76, linhas 1-5: *Oportet igitur acute intelligere ista, quoniam anima mundi est Oportet igitur acute intelligere ista, quoniam anima mundi est considerata ut quaedam forma universalis in se complicans omnes formas, non tamen existens actu nisi contracte in rebus, quae in qualibet re est forma contracta rei.* (Ibid., L. II, cap. IX, n. 150, p. 107).

³³⁸ Ibid., w. L. II, cap. VII, n. 130, p. 52, linhas 1-9: *Est deinde nexus contrahentis et contrahibilis sive materiae et formae aut possibilitatis et necessitatis complexionis, qui actu perficitur quasi quodam spiritu amoris motu quodam illa unientis. Et hic nexus determinata possibilitas a quibusdam nominari consuevit, quoniam posse esse ad actu esse hoc vel illud determinatur ex unione ipsius determinantis formae et determinabilis materiae. Hunc autem nexum a Spiritu sancto, qui est nexus infinitus, descendere manifestum est.* (Ibid., L. II, cap. VII, n. 130, p. 92-93).

³³⁹ Ibid., w. L. II, cap. VIII, n. 133, p. 56-57, linhas 11-22: *Ex eo enim, quod formam non habet, quam habere potest, carere dicitur; ex quo carentia. Informitas vero est quasi forma possibilitatis, quae, ut voluerunt Platonici, est quasi materia formarum. Nam anima mundi materiae secundum ipsam connectitur, quam stirpeam vegetabilem dixerunt, ita quod, cum anima mundi possibilitati immiscetur, vegetabilitas illa informis in actu vegetativam animam perducitur ex motu ab anima mundi descendente et ex mobilitate possibilitatis sive vegetabilitatis. Ex quo affirmarunt ipsam informitatem quasi materiam formarum, quae per sensitivam, rationalem et intellectualem formatur, ut sit actu.* (Ibid., L. II, cap. VIII, n. 133, p. 95-96).

³⁴⁰ Ibid., w. L. II, cap. IX, n. 142, p. 66, linhas 7-12: [...] *et quod ipsa necessitas complexionis in se veritatem habens formarum cum hiis, quae ipsas concomitantur, secundum naturae ordinem moveret caelum, ut mediante motu tamquam instrumento possibilitatem ad actum et, quanto conformius posset, conceptui veritatis intelligibili aequale deduceret.* (Ibid., L. II, cap. IX, n. 142, p. 100-101).

³⁴¹ Ibid., w. L. II, cap. IX, n. 143, p. 66, linhas 9-14: [...] *addentes Deum naturaliter praecedere hanc complexionis necessitatem, et ipsam animam mundi praecedere*

naturaliter motum, et instrumentum explicationem temporalem rerum, ita quod illa, quae veraciter essent in anima, possibiliter in materia per motum temporaliter explicarentur. (Ibid., L. II, cap. IX, n. 143, p. 101).

³⁴² Ibid., w. L. II, cap. IX, n. 145, p. 68, linhas 1-2: *Ab hac mundi anima omnem motum descendere putarunt.* (Ibid., L. II, cap. IX, n. 145, p. 102).

³⁴³ Cf. MANZO, Silvia. 4. La estructura trinitaria del universo: materia, forma y movimiento. In: NICOLÁS DE CUSA. **Acerca de la docta ignorancia**. Libro II: Lo máximo contracto o universo (edición bilingüe). Introducción, traducción y notas de Jorge M. Machetta, Claudia D'Amico y Silvia Manzo. Buenos Aires: Biblos, 2004, p. 137-143: segundo a autora “La idea de que el movimiento es una especie de espíritu, término medio que conecta la materia con la forma, proviene de la interpretación del *Timeo* propuesta por Calcidio, más tarde adoptada por la escuela de Chartres” (p. 143). Não é difícil destacarmos textualmente o momento em que Nicolau começa expor a sua própria especulação sobre o movimento ou espírito de conexão. Quando analisamos os parágrafos 151 e 152 percebemos que embora Nicolau não cite, como acima afirmamos, textualmente nem os “platônicos” nem os “peripatéticos” o texto, porém está permeado de verbos que indicam que Nicolau está se referindo a outras pessoas (*opinati sunt; considerarunt enim sapientes; dixerunt* etc.).

³⁴⁴ **De docta ignorantia**. w. L. II, cap. X, n. 151, p. 78, linhas 3-6: *Motum, per quem est connexio formae et materiae, spiritum quandam esse, quasi inter formam et materiam medium, quidam opinati sunt et hunc in aplane, in planetis et rebus terrenis diffusum considerarunt.* (**A douda ignorância**. L. II, cap. X, n. 151, p. 108).

³⁴⁵ Ibid., w. L. II, cap. X, n. 151, p. 78-80, linhas 13-29: *Motus planetarum est ut evolutio primi motus, et motus temporalium et terrenorum est evolutio motus planetarum. In rebus terrenis latent quaedam proventuum causae ut seges in semine; unde dixerunt, quod ea, quae in anima mundi quasi in glomo sunt complicata, per talem motum explicantur et extenduntur. Considerarunt enim sapientes, quasi, sicut artifex vult statuam in lapide exsculpere, formam statuæ in se habens quasi ideam, per quaedam instrumenta, quae movet, ipsam formam statuæ in figura ideæ et in eius imagine efficit, – ita putabant mentem sive animam mundi in se gestare exemplaria rerum et per motum illa in materia explicare; et hunc motum per omnia diffusum dixerunt sicut animam mundi. Quem in aplane, in planetis et rebus terrenis – quasi fatum descendens actu et opere a fato in substantia – dixerunt esse explicationem fati in substantia, quoniam res actu ad sic essendum per ipsum talem motum seu spiritum determinatur.* (Ibid., L. II, cap. IX, n. 151, p. 108-109).

³⁴⁶ Ibid., w. L. II, cap. X, n. 152, p. 80: *Hunc spiritum connexionis procedere ab utroque, scilicet possibilitate et anima mundi, dixerunt. Nam materia cum habeat ex aptitudine sui recipiendi formam quandam appetitum, ut turpe appetit bonum et*

privatio habitum, et cum forma desideret esse actu et non possit absolute subsistere, cum non sit suum esse nec sit Deus, descendit, ut sit contracte in possibilitate; hoc est, ascendente possibilitate versus actu esse descendit forma, ut sit finiens, perficiens et terminans possibilitatem. Et ita ex ascensu et descensu motus exoritur connectens utrumque; qui motus est medium connexionis potentiae et actus, quoniam ex possibilitate mobili et motore formali oritur ipsum movere medium. (Ibid., L. II, cap. IX, n. 152, p. 109). Todo este parágrafo é uma explicação do que Nicolau já havia afirmado no n. 130, ou seja, que o nexa “se perfaz em acto como uma espécie de espírito de amor, uma espécie de movimento que une” o contraente e o contraível, ou a matéria e a forma, ou a possibilidade e a necessidade de complexão. De certa forma também se reafirma a ideia chartriana do nexa como “possibilidade determinada” tendo em vista que “o poder ser é determinado a ser isto ou aquilo em acto pela união da sua forma determinante e da sua matéria determinável”. Para a posição dos “platônicos” sobre o conceito de matéria como carência, aptidão e informidade ver: Ibid., w. L. II, cap. VIII, n. 133, p. 56-58 (Ibid., L. II, cap. VIII, n. 133, p. 95-96).

³⁴⁷ Ibid., w. L. II, cap. X, n. 153, p. 80-82, linhas 1-2; 12-13: *Est igitur hic spiritus per totum universum et singulas eius partes diffusus et contractus; qui natura dicitur. [...] Hic autem motus sive spiritus descendit a Spiritu divino, qui per ipsum motum cuncta movet.*” (Ibid., L. II, cap. X, n. 153, p. 109-110).

³⁴⁸ Ibid., w. L. II, cap. X, n. 154, p. 82, linha 1: *Hic igitur spiritus creatus [...]*. (Ibid., L. II, cap. X, n. 154, p. 110).

³⁴⁹ Ibid., w. L. II, cap. X, n. 155, p. 84, linhas 1-4: *Non est igitur aliquis motus simpliciter maximus, quia ille cum quiete coincidit. Quare non est motus aliquis absolutus, quoniam absolutus motus est quies et Deus; et ille complicat omnes motus.*” (Ibid., L. II, cap. X, n. 155, p. 111).

³⁵⁰ Ibid., w. L. II, cap. X, n. 153, p. 80-82: *Est igitur hic spiritus per totum universum et singulas eius partes diffusus et contractus; qui natura dicitur. Unde natura est quasi complicatio omnium, quae per motum fiunt. Quomodo autem hic motus ab universali contrahatur usque in particulare servato ordine per gradus suos, hoc exemplo consideratur. Nam dum dico ‘Deus est’, quodam motu progreditur haec oratio, sed ordine tali, ut primo proferam litteras, deinde syllabas, deinde dictiones, deinde orationem ultimo, licet auditus hunc ordinem gradatim non discernat. Ita quidem motus gradatim de universo in particulare descendit et ibi contrahitur ordine temporalis aut naturali. Hic autem motus sive spiritus descendit a Spiritu divino, qui per ipsum motum cuncta movet. Unde, sicut in loquente est quidam spiritus procedens ab eo, qui loquitur, qui contrahitur in orationem, ut praefertur, ita Deus, qui est Spiritus, est a quo descendit omnis motus. Ait enim Veritas: ‘Non vos estis, qui loquimini, sed Spiritus Patris vestri, qui loquitur in vobis.’ Et ita de aliis omnibus motibus et operationibus.* (Ibid., L. II, cap. X, n. 153, p. 109-110). A conclusão que Nicolau retira do exemplo do “falante” que, enquanto fala, um espírito “procede” dele, pode ser compreendida dentro

do contexto trinitário no qual o Filho é a Palavra do Pai e o Espírito é o que procede da pronúncia, ou seja, daquele que pronuncia e da palavra pronunciada. Cf. **De filiatione dei**. h. IV. Opuscula I, cap. IV, n. 75, p. 55 e n. 76, p. 56, linhas 1-5: “*In tali quidem expressione doctrinae magistri resplendet affectus magistri, qui relucet in pronuntiatione, et varie quidem secundum varios exprimendi modos. Ut verbum fructificet, resplendet affectus magistri conceptus in verborum significatione, resplendet et ipsum magisterium, unde emanat tam fecundus atque tam magistralis. Et neque omnes modi pronuntiationis attingunt affectum, cum tantus sit, quod sufficienter pronuntiari non possit, neque omnes modi orationum attingunt conceptum, qui est inexpressibilis fecunditatis, cum sit ars magisterii, neque oratio et pronuntiatio cum omnibus modis possibilibus exprimere possunt magisterium ipsum intellectuale, quamquam non aliud in omni oratione exsistat aut significetur quam sui ipsius manifestatio ad finem transformationis in simile magisterium. / Tali quadam similitudine principium nostrum unitrinum bonitate sua creavit sensibilem istum mundum ad finem intellectualium spirituum, materiam eius quasi vocem, in qua mentale verbum varie fecit resplendere, ut omnia sensibilia sint elocutionum variarum orationes a deo patre per filium verbum in spiritu universorum explicatae [...]*”.

³⁵¹ Anteriormente, Nicolau havia salientado que “a diversidade das coisas e a conexão” resulta do fato de que tudo está em tudo. Cf. **De docta ignorantia**. w. L. II, cap. V, n. 120, p. 40, linhas 1-6: *Considera attentius et videbis, quomodo quaelibet res actu existens ex eo quiescit, quia omnia in ipso sunt ipsum et ipsum in Deo Deus. Mirabilem rerum unitatem, admirandam aequalitatem et mirabilissimam vides connexionem, ut omnia sint in omnibus. Rerum etiam diversitatem et connexionem in hoc exoriri intelligis.* (**A douta ignorância**. L. II, cap. V, n. 120, p. 85).

³⁵² Ibid., w. L. II, cap. X, n. 154, p. 82-84: *Hic igitur spiritus creatus est spiritus, sine quo nihil est unum aut subsistere potest, sed totus iste mundus et omnia, quae in eo sunt, per ipsum spiritum, qui replet orbem terrarum, naturaliter id sunt connexive, quod sunt, ut potentia per eius medium sit in actu et actus eius medio in potentia. Et hic est motus amorosae connexionis omnium ad unitatem, ut sit omnium unum universum. Nam dum omnia moventur singulariter, ut sint hoc, quod sunt, meliori modo et nullum sicut aliud aequaliter, tamen motum cuiuslibet quodlibet suo modo contrahit et participat mediate aut immediate – sicut motum caeli elementa et elementata et motum cordis omnia membra –, ut sit unum universum. Et per hunc motum sunt res meliori quidem modo, quo possunt. Et ad hoc moventur, ut in se aut in specie conserventur per naturalem sexuum diversorum connexionem, qui in natura complicante motum sunt uniti et divisive contracti in individuís. (Ibid., L. II, cap. X, n. 154, p. 110-111).*

³⁵³ Ibid., w. L. II, cap. X, n. 155, p. 84, linhas 1-15: *Non est igitur aliquis motus simpliciter maximus, quia ille cum quiete coincidit. Quare non est motus aliquis absolutus, quoniam absolutus motus est quies et Deus; et ille complicat omnes*

motus. Sicut igitur omnis possibilitas est in absoluta, quae est Deus aeternus, et omnis forma et actus in absoluta forma, quae est Verbum Patris et Filius in divinis, ita omnis motus connexionis et proportio ac harmonia uniens est in absoluta connexionem divini Spiritus, ut sit unum omnium principium Deus, in quo omnia et per quem omnia sunt in quadam unitate Trinitatis, similitudinariae contracta secundum magis et minus intra maximum et minimum simpliciter secundum gradus suos, ut alius sit gradus potentiae, actus et connexionis motus in intelligentiis, ubi intelligere est movere, et alius materiae, formae et nexus in corporalibus, ubi esse est movere, [...]. (Ibid., L. II, cap. X, n. 155, p. 111).

³⁵⁴ Cf. MACHETTA, Jorge M. Introducción: del comentario al *De anima* a los tratados acerca de la mente. In: NICOLÁS DE CUSA. **Un ignorante discurre acerca de la mente**. Introducción de Jorge M. Machetta y Claudia D'Amico. Traducción de Jorge M. Machetta. Buenos Aires: Biblos, 2005, p. 9-20; segundo o autor nos diálogos *Idiota. De sapientia* (I e II) e *Idiota. De mente* “se pone de manifiesto un hito decisivo en la concepción cusana de la antropología” (p. 9). Cf. também: ÁLVAREZ GÓMEZ, Mariano. La mente como imagen viva en Nicolás de Cusa. In: PAREDES MARTÍN, María del Carmen. **Mente, conciencia y conocimiento**. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 2001, p. 11-28”; Álvarez Gómez, por outro lado, chama a atenção para a importância do ano 1450 na vida Nicolau de Cusa: “La fecha tiene su importancia. Ese año marca en cierto modo el punto culminante de su trayectoria: como hombre de Iglesia en primer lugar”. E continua na página seguinte: “Pero el año 1450 marca un hito también en la vida de Nicolás de Cusa como hombre de estudio y de contemplación” (13-14). Cf. ainda: CASARELLA (1992, p. 266-307): Sobre a importância do ano 1450 para o problema da linguagem no pensamento cusano e sobre a relevância do livro segundo do *Idiota. De mente* (De modo especial: Part 3, Chapter VI. The Craft of Naming in *Idiota de Mente* (1450).

³⁵⁵ Cf. CASARELLA. Op. cit. p. 152 (sobre a importância do gênero dialógico nos escritos do *Idiota*); Cf. também: GONZÁLEZ RÍOS (2010) acentua em sua tese “La dimensión dialógica de la obra cusana”. Cf. ainda: MILLER, Clyde Lee. **Reading Cusanus: Metaphor and Dialectic in a Conjectural Universe**. Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 2002. *Studies in Philosophy and the History of Philosophy*, Volume 37). O autor supõe que o retorno de Nicolau de Cusa ao gênero dialógico deve-se ao fato de que as formas de discursos da escolástica não eram mais adequadas ao caráter conjectural da sua especulação: “As a literary form the dialogue was well known to medieval thinkers and writers. Their masters, Augustine, Eriugena, and Anselm, had all employed it effectively before the High Middle Ages. When the Scholasticism of the universities came to dominate philosophy and theology, most thinkers abandoned the dialogue form in order to write commentaries on Aristotle or Peter Lombard or the Bible, or to publish their own speculations in the form of disputed or quodlibetal

questions. The *commentarium* and the *question* reflected the methods of instruction and disputation used in the universities. Along with the *summae*, these became the standard literary forms for speculative thought and theoretical ideas. Nicholas' return to the dialogue form in the ¹⁴⁴os may well signal how the forms of discourse favored by the Scholastic thinkers became unsuitable for the conjectural and suggestive character of his own ideas". O autor continua no parágrafo seguinte afirmando que "The *Idiota* dialogues recall St. Augustine's and St. Anselm's dialogues, but with a particular twist. Both earlier writers often characterized their interlocutors as 'master' and 'disciple', and left little doubt as to whom the master represented and who would dominate the conversation. Nicholas of Cusa reverses this pattern in the *Idiota* dialogues, making the humble layman the *magister* and the principal speaker" (p. 111).

³⁵⁶ Sobre as fontes e o significado do *Idiota* cusano: KLIBANSKY, R. Ad praefationem appendices. Appendix I: De memoria librorum idiotae. In: NICOLAI DE CUSA. **Idiota. De mente**. In: Opera omnia. Iussu et auctoritate Academiae Litterarum Heidelbergensis ad codicum fidem edita. Vol. V. Hamburg: Felix Meiner, 1983, p. LI-LXIV (5. *De fontibus atque de notione idiotae*, p. LXI-LXII). Cf. também: D'AMICO (1991, p. 53-54). A autora considera que o termo *idiotia* possui nos quatro diálogos o significado de "ignorante", mas não se alude aqui "a uma ignorância que derive de la estulticia [...] sino a la ignorancia propia del iletrado. Pero, además, hace referencia al estado laical como opuesto al del clérigo, considerando a este último único tipo humano ilustrado de la época. Así pues, en el contexto de ese tiempo, ambas significaciones convergen en la determinación del *idiotia* como el no-universitario. Por otra parte, sigue ello el cardenal una interpretación tradicional entre autores cristianos. Empero, la valoración cusana del profano es singular: este irónico personaje, por medio del cual habla el mismo Nicolás, es un artesano que desdeña todo estudio sobre textos y autoridades, a tal punto que opone como términos irreconciliables la *scientia huius mundi* –aquella que intenta esclarecer racionalmente lo absoluto– y la *vera sapientia*". No parágrafo seguinte a autora mostra a especificidade da perspectiva cusana: "El carácter central de esta perspectiva cusana –que, como es obvio, implica un juicio de valor– se advierte en el hecho de que el núcleo de los diálogos que anteceden al *De mente* es la justificación de la *vera sapientia* como *docta ignorantia*, cuyo poseedor por excelencia es el representado por el personaje principal de la obra, único que se sabe ignorante en las cuestiones concernientes a lo absoluto". Igualmente González Ríos (*Op. cit.*, p. 42-43) esclarece que a carga semântica do termo latino *idiotia* (como o simples, o iletrado, o leigo, o não universitário, o não-clérigo) "si bien se concentra en el ignorante cusano, no es exclusiva de su pensamiento". O autor refere que esta "figura conceptual" está presente em textos da Sagrada Escritura, em Santo Agostinho, em Francisco de Assis

e “en diversas obras del neoplatónico florentino y anti-paduanu Francesco Petrarca, obras que el Cusano no sólo poseía sino que también había estudiado y anotado”. Entretanto, chama a atenção para a “singularidad del ignorante cusano” que se concentraría na sua humildade e na sua ignorância. “De aquí que sea oportuna la traducción de este personaje conceptual como *ignorante*, pues su *idiosincrasia*, en tanto ignorante, hace una clara y explícita referencia a la doctrina que profesa: la máxima doctrina de la ignorancia”. Ver también do mesmo autor: 1. Presentación de los personajes. In: NICOLÁS DE CUSA. **Un ignorante discurre acerca de la mente**. Introducción de Jorge M. Machetta y Claudia D’Amico. Traducción de Jorge M. Machetta. Buenos Aires: Biblos, 2005, p. 149-155.

³⁵⁷ Sobre a unidade dos quatro diálogos. Cf. D’AMICO, Claudia. Introducción. El diálogo *Idiota*. *De mente*: su lugar en la obra cusana. In: NICOLÁS DE CUSA. **Un ignorante discurre acerca de la mente**. Introducción de Jorge M. Machetta y Claudia D’Amico. Traducción de Jorge M. Machetta. Buenos Aires: Biblos, 2005, p. 21-27): “[...] si se considera con una mirada superficial la estructura interna de los diálogos del *Idiota*, podríamos creer que giran en torno de tres temas diversos –la sabiduría (diálogos I-II), la mente (diálogo III) y las experiencias con la balanza (diálogo IV)–, cuya unidad está dada simplemente por la figura del personaje principal en todos ellos: el ignorante. Sin embargo, si se leen con atención, puede advertirse que desde el primero de los diálogos el centro de la atención cusana se halla en el espíritu humano y su operar: el tratamiento temático de la sabiduría infinita se orienta a mostrar que el intelecto humano tiene cierta pregustación de tal infinitud, por la cual incesantemente la busca como quien asciende hacia la vida que le es propia y en ello halla la inmortalidad. La profundización de este tópico será ofrecido en el diálogo segundo a través de la identificación de la sabiduría infinita con una de las personas de la Trinidad: nuevamente el Verbo es presentado como eterno ejemplar del hombre quien ha de reasumir en sí el privilegio de ser la imagen de la Imagen eterna. Con todo, en este diálogo que antecede al *De mente* se encuentra, desde mi punto de vista, el gozne que vuelven a uno y otro diálogos inescindibles: la caracterización de la Sabiduría eterna o Verbo de Dios como Concepto absoluto. En efecto, a partir del tópico cusano que refiere la dificultad humana de ofrecer un concepto acerca de lo absoluto, plantea Nicolás de Cusa que Dios mismo es el concepto de todos los conceptos conceptuales. Esta aseveración motiva la pregunta del orador, interlocutor del ignorante: ‘¿No es acaso la mente la que concibe?’ (*Nonne mens est quae concipit?*). A lo cual responde taxativamente el ignorante: ‘Sin la mente no se realiza el concepto’ (*Sine mens non fit conceptus*). Se introduce inmediatamente la idea del arte de la mente absoluta que engendra el Verbo, Igualdad de la unidad, Forma de todo lo formable, Concepto absoluto. De esta manera, el tratamiento del tema de la *humana mens* se introducirá en el diálogo, el *De mente*, en el

marco de un paralelismo ya trazado: la mente absoluta que engendra en sí misma el concepto absoluto, concepto de todo lo conceptuable, se explicita ‘artísticamente’ en sus creaturas; el conceptuar de la mente humana, imagen de aquélla, se explicita a sí misma en el despliegue de su propio mundo creativo ‘midiendo’ en sí, puesto que se define por ser ‘mensura’, todo lo que la rodea. El cuarto diálogo, *De staticis experimentis*, no hará sino trasladar esa noción metafísica de la mensura humana al terreno de lo experimentable” (p. 25-26). Cf. también: ÁLVAREZ GÓMEZ (2001, p. 11-13): “Este libro [*De mente*] forma una cierta unidad con otros tres: dos dedicados a la sabiduría –*de sapientia*– y otro a ‘experimentos con la balanza’ –*de staticis experimentis*–. Forman tal unidad, no tanto por los temas, ni porque los escribió en el mismo año, sino por la perspectiva bajo la que los escribió. Los cuatro libros aparecen como obra del idiota: *Idiota de sapientia* (I y II), *Idiota de mente*, *Idiota de staticis experimentis*. Si ese término les da unidad es porque condiciona altamente el contenido” (p. 11). Nas páginas seguintes, o autor busca traçar a figura do Idiota cusano. Segundo ele, pode-se caracterizá-la pela convergência de duas ideias: em primeiro lugar, segundo o autor, o termo *Idiota* poderia ser traduzido de modo mais apropriado por “iletrado” e recorda que “El mismo autor [Nicolás de Cusa] da explícitamente a ello al contraponer, por boca del ‘idiota’, la actividad de éste a la de los *litterati philosophi* ([*De mente*] I, 55, 10-12)”. Recordta também que “Los términos *idiotae* et *illiterati* fueron utilizados con frecuencia por escritores eclesiásticos para caracterizar a seguidores de diferentes movimientos religiosos en el s. XII que pretendían recuperar la práctica de la virtud de la pobreza y, en general, la forma de vida de los primeros cristianos. Tal caracterización era a su modo despectiva en cuanto que esas personas se contraponían a los *docti* o *sapientes*” (p. 12). Em segundo lugar, Mariano Álvarez Gómez afirma que “En el caso de N. de Cusa esta actitud se refuerza y concreta mediante la confluencia en él de la *devotio moderna* que tiene en la *Imitación de Cristo* de Tomás de Kempis uno de los escritos más significativos y que hace surgir dentro de ella misma una corriente laica muy fuerte, de amplia difusión en Holanda y Alemania sobre todo, los llamados ‘Hermanos de la vida en comunidad’ –*Brüder vom gemeinsamen Leben*–. N. de Cusa recoge el impulso crítico que ese movimiento representa y lo plasma en esa figura del ‘idiota’ o iletrado, que no se atiene al saber que transmiten los libros ni tampoco a la autoridad de los sabios reconocidos, sino que por el contrario se centra en el pensamiento de sí mismo que se interroga acerca de sus propias condiciones de posibilidad, y en lugar de dar por simplemente válidos estos o aquellos supuestos, sean especulativos o históricos, se apoya exclusivamente en el docto no-saber, en la paradoja de la ignorancia que es consciente de sí misma” (p. 13).

³⁵⁸ As temáticas gnosiológicas ou epistemológicas e a questão da nomeação ou da imposição dos nomes destacadas por diversos interpretes não serão aqui tomadas em consideração. Já vimos anteriormente como esse texto

será importante nas interpretações de E. Cassirer, Volkmann-Schluck, D. Duclow, P. Casarella, João Maria André e José González Ríos.

³⁵⁹ Machetta (2005, p. 9) considera que esse versículo do Gênesis, juntamente com o Prólogo do Evangelho de João (“E o Verbo se fez carne e habitou no meio de nós, Jo 1,14), é a fonte inspiradora para a pergunta “*qué es el hombre*” na especulação cristã. Recordamos também que, curiosamente, em Gênesis 1, 26 os Padres da Igreja “viram insinuada a Trindade”, tendo em vista que o plural “*faciamus*” também “exprime a majestade e a riqueza interior de Deus, cujo nome comum em hebraico é de forma plural, *Elohim*” (A Bíblia de Jerusalém, p. 32, n. l). Também o Cardeal alemão no sermão IV, citado por D’Amico, interpretará assim: “*Trinitas patet in Scripturis. Isaías: ‘Sanctus, sanctus, sanctus’, et subiungitur ‘Dominus’ in singulari. In Genesi: ‘Faciamus hominem ad imaginem’ – singulariter. In Psalmo: ‘Benedicat nos Deus, Deus noster’ etc.*”. (Sermo IV, n. 29, linhas 16-21). Disponível em: <<http://www.cusanus-portal.de/>>.

³⁶⁰ D’Amico refere-se ao Sermo XXII na edição crítica de Heidelberg (h. xv1/4 n. 23): *de mente, quo modo mens generat sibi suum verbum simile, conceptum scilicet sui ipsius, et ex his procedit voluntas sive amor.* (XXII, n. 23, linhas 6-8). Disponível em: <<http://www.cusanus-portal.de/>>. Como sabemos, o *De coniecturis* pensa a mente a partir das quatro unidades: a unidade divina, o intelecto ou inteligência, a alma ou razão e, por último, a unidade corporal. Segundo Duclow, essas quatro unidades devem ser pensadas a partir da dialética neoplatônica de “saída” e “retorno”. De forma que essas unidades não são consideradas estruturas estáticas ou faculdades, mas momentos formativos dentro do dinamismo orgânico da mente (*organic dynamism of the mind*). Por isso, segundo ele (1974, p. 56-57), também o conhecimento passa a ser visto como um processo fundamentalmente relacional (*relational process*) e, como no *Compendium*, o *De coniecturis* não somente utiliza o simbolismo da palavra para expressar a estrutura da mente de modo que a unidade racional se manifesta no discurso, mas a razão, por sua vez, é a palavra do intelecto e este pode ser visto como a palavra expressiva da primeira unidade, ligando também a linguagem à concepção da mente como um todo, pois a cada unidade corresponde uma linguagem apropriada.

³⁶¹ Cf. *De beryllo*. h. XI₁, n. 4, p. 6-7: *Oportet te primum attendere unum esse primum principium, et id nominatur secundum Anaxagoram intellectus, a quo omnia in esse prodeunt, ut se ipsum manifestet. Intellectus enim lucem suae intelligentiae delectatur ostendere et communicare. Conditio igitur intellectus, quia se finem facit suorum operum, ut scilicet gloria sua manifestetur, creat cognoscitivas substantias, quae veritatem ipsius videre possint, et illis se praebebat ipse conditor modo quo capere possunt visibilem. Hoc scire est primum, in quo complicitate omnia dicenda continentur.* Aqui no *De beryllo*, essa ideia se funda na concepção de que o primeiro princípio é uno e, segundo Anaxágoras, é intelecto (Cf. 4.2 Os NOMES DIVINOS COMO ENIGMAS E O PRINCÍPIO UNITRINO do presente livro).

³⁶² Cf. **Idiota. De mente.** h. V, cap. IX, n. 123, p. 176-177, linhas 3-9: PHILOSOPHUS: Admiror, cum mens, ut ais, idiota, a mensura dicatur, cur ad rerum mensuram tam avidè feratur. / IDIOTA: Ut sui ipsius mensuram attingat. Nam mens est viva mensura, quae mensurando alia sui capacitatem attingit. Omnia enim agit, ut se cognoscat. Sed sui mensuram in omnibus quaerens non invenit, nisi ubi sunt omnia unum. Ibi est veritas praecisionis eius, quia ibi exemplar suum adaequatum. Cf. **De aequalitate.** h. X, Opuscula II, Fasciculus 1, n. 9, p. 12-13: Et ita habes, quomodo anima pergit per se ad omnia alia et nihil reperit in omni varietate intelligibile, nisi quod in se reperit, ut omnia sint sua similitudo. Et in se verius omnia videt quam sint in aliis ad extra. Et quanto plus egreditur ad alia, ut ipsa cognoscat, tanto plus in se ingreditur, ut se cognoscat. Et ita, dum per proprium intelligibile alia intelligibilia mensurare et attingere satagit, per alia intelligibilia suum proprium intelligibile sive seipsam mensurat. Anima igitur veritatem quam videt in aliis per se videt. Et est notionalis ipsa veritas cognoscibilium, quoniam anima intellectiva vera notio est. Visione intuitiva per se lustrat omnia et mensurat et iudicat per notionalem veritatem veritatem in aliis. Et per eam, quam in aliis comperit aliter, ad se revertitur, ut eam, quam in aliis aliter vidit, in se intueatur sine alteritate veraciter et stabiliter, ut in se quasi in speculo veritatis notionaliter omnia perspiciat et se rerum omnium notionem intelligat. O término desse processo de aprofundamento das coisas para si mesma e de si mesma para o próprio fundamento se concluirá com a alma reconhecendo-se ou vendendo-se no horizonte da eternidade: Videt igitur se super temporalia 'in horizonte aeternitatis' temporaliter incorruptibilem, non tamen simpliciter sicut aeternitas quae est simpliciter incorruptibilis, quia est incorruptibilitas omnem alteritatem antecedens. Unde videt anima se coniunctam continuo et temporali. In hoc enim sunt eius operationes successivae et temporales, quas per organa corruptibilia facit, ut est sentire, ratiocinari, deliberare et similes. Et videt se absolutam a continuo in opere intellectus ab organo separati, quia dum intelligit subito intelligit. Et ita inter temporale et aeternum se reperit. (**De aequalitate.** h. X, Opuscula II, Fasciculus 1, n. 11, p. 15-16, linhas 11-20).

³⁶³ Sobre a dependência desse texto e da fórmula cusana *unicum vitale centrum* em relação à expressão prócliana *κεντρον της συμπάσης ζωης* ver: BEIERWALTES (2005, p. 73-82). A partir do texto que estamos analisando do *De coniecturis*, Beierwaltes conclui que “Con la intención procliana de acceder, en un autocercioramiento pensante de lo ‘uno en nosotros’ y mediante éste, a lo uno mismo, se corresponde en el Cusano el pensamiento de que el pensar viene por sí mismo a su fundamento inmanente, que al mismo tiempo se funda en un absoluto transcendente a él, ciertamente, el Cusano se diferencia del concepto procliano de lo uno en que – fundamentándose en una tradición primariamente cristiana– pone la ‘unitas absoluta’ divina como idéntica al ser mismo y al pensar absoluto (‘ratio infinita’; ‘conceptus absolutus’), y piensa la unidad simultáneamente como tríada en sí misma relacional (Trinidad, ‘unitrinum principium’)” (p.

81). Cf. también: D'AMICO (2009, p. 117): "Puede advertirse, pues, una misma orientación en ambos pensadores [Proclo e Nicolau de Cusa]: la realización del espíritu humano que en el despliegue de su propia fuerza o virtud se conoce a sí mismo y a Dios en un movimiento de ascenso y descenso del conocimiento. Sin embargo, a pesar de que ambos autores coinciden en la necesidad del espíritu humano de volverse al centro de la vida, como ha señalado ajustadamente Beierwaltes deben destacarse diferencias particularmente en lo relativo a la identidad entre ser y pensar, y a la cristiana concepción de la unitrinidad". Cf. GAMARRA, Daniel. *Mens est viva mensura*. Nicolás de Cusa y el acto intelectual. In: **Anuario Filosófico**, 1995 (28) p. 583-609 (especialmente as páginas 601-609). Cf. ainda: VON BALTHASAR. "El nudo. Nicolás de Cusa". In: _____. **Gloria: una estética teológica**. 5. Metafísica. Edad Moderna. Traducción: Vicente Martín; Felipe Hernández. Madrid: Ediciones Encuentro, 1988, Cap. 4, p. 195-232: "En el *De coniecturis*, nuestro espíritu expulsa fuera de sí su 'mundo de enigmas' para contemplarse más claramente a sí mismo en ese mundo que él ha generado y del que se alimenta para comprenderse con más plenitud como imagen de lo eterno; pues cuanto más escudriñemos (*profundaverimus*) nuestro espíritu, más nos acercaremos a nuestro centro vital: Dios. Es la vieja senda, prescrita tan a lo vivo sobre todo por Gregorio de Nisa, de un autoconocimiento metafísico que hay que escudriñar cada vez más para poder ver en una imagen, la imagen arquetípica actuada en cada sentido. El Cusano añade solamente que esta actuación del espíritu ha de verificarse mediante la explicación de este en el mundo, ya prescribiendo, ya recibiendo. Si la imagen del hombre (como se lee en la Carta a Albergati) 'se conoce como imagen viviente de su creador, él ve a su creador cuando se mira a sí mismo, pues el reflejo le conduce al modelo'" (p. 226). É importante ainda destacar que o filósofo, um dos três personagens do *Idiota. De mente*, afirma que, em sua busca, se aproximou dos sábios para compreender sobre a imortalidade da mente, porém até agora não conseguiu encontrar o que buscava de modo perfeito como as pessoas ignorantes (*ignorans populus*) se encontraram com a fé. Mas destacamos nas palavras do filósofo a sua interpretação do oráculo de Delfos: "*cum apud Delphos praecepta sit cognitio, ut ipsa mens cognoscat coniunctamque cum divina mente se sentiat*" (*Idiota. De mente*. h. V, cap. I, n. 52, p. 86-87). Quanto mais a mente se conhecer, portanto, mais ela se une à mente divina.

³⁶⁴ Cf. **De coniecturis**. h. III, *Pars prima*, cap. I, n. 5, p. 7-8: *Coniecturas a mente nostra, uti realis mundus a divina infinita ratione, prodire oportet. Dum enim humana mens, alta dei similitudo, fecunditatem creatricis naturae, ut potest, participat, ex se ipsa, ut imagine omnipotentis formae, in realium entium similitudine rationalia exserit. Coniecturalis itaque mundi humana mens forma exstitit uti realis divina. Quapropter ut absoluta illa divina entitas est omne id quod est in quolibet quod est, ita et mentis humanae unitas est coniecturarum*

suarum entitas. Deus autem omnia propter se ipsum operatur, ut intellectuale sit principium pariter et finis omnium; ita quidem rationalis mundi explicatio, a nostra complicante mente progrediens, propter ipsam est fabricatricem. Quanto enim ipsa se in explicato a se mundo subtilius contemplatur, tanto intra se ipsam uberius fecundatur, cum finis ipsius ratio sit infinita, in qua tantum se, uti est, intuebitur, quae sola est omnibus rationis mensura. Ad cuius assimilationem tanto propinquius erigimur, quanto magis mentem nostram profundaverimus, cuius ipsa unicum vitale centrum existit. Ob hanc causam naturali desiderio ad perficientes scientias aspiramus.

³⁶⁵ No caso, o Cardeal Giuliano Cesarini a quem o texto é dedicado.

³⁶⁶ Cf. **De docta ignorantia**. w. L. II, cap. X, n. 155, p. 84 (Cf. nota 362 e 366). Cf. também: **De filiatione dei**. h. IV, Opuscula I, cap. IV, n. 76: *Tali quadam similitudine principium nostrum unitrinum bonitate sua creavit sensibilem istum mundum ad finem intellectualium spirituum, materiam eius quasi vocem, in qua mentale verbum varie fecit resplendere, ut omnia sensibilia sint elocutionum variarum orationes a deo patre per filium verbum in spiritu universorum explicatae in finem, ut per sensibilia signa doctrina summi magisterii in humanas mentes se transfundat et ad simile magisterium perficienter transformet, ut sit totus iste sensibilis mundus sic ob intellectualem et homo finis sensibilibus creaturarum et deus gloriosus principium, medium et finis omnis operationis suae.*

³⁶⁷ Cf. GONZÁLEZ RÍOS (2010, p. 81-82).

³⁶⁸ **De coniecturis**. h. III, Pars prima, cap. I, n. 6, p. 9-10: *Ut autem ad apprehensionem intenti inducaris et mentem coniecturarum principium recipias, advertas quoniam, ut primum omnium rerum atque nostrae mentis principium unitrinum ostensum est, ut multitudinis, inaequalitatis atque divisionis rerum unum sit principium, a cuius unitate absoluta multitudo, aequalitate inaequalitas et conexione divisio effluat, ita mens nostra, quae non nisi intellectualem naturam creatricem concipit, se unitrinum facit principium rationalis suae fabricae. Sola enim ratio multitudinis, magnitudinis ac compositionis mensura est, ita ut ipsa sublata nihil horum subsistat, sicut entitate infinita negata omnium rerum entitates pariter constat esse negatas. Quapropter unitas mentis in se omnem complicat multitudinem eiusque aequalitas omnem magnitudinem, sicut et conexio compositionem. Mens igitur unitrinum principium primo ex vi complicativae unitatis ultitudinem explicat, multitudo vero inaequalitatis atque magnitudinis generativa est. Quapropter in ipsa primordiali multitudine, ut in primo exemplari, magnitudines seu perfectiones integritatum varias et inaequales venatur, deinde ex utrisque ad compositionem progreditur. Est igitur mens nostra distinctivum, proportionativum atque compositivum principium.*

³⁶⁹ Cf. SATO, Naoko. Cusanus' Epistemology in *Idiota de mente*. In: YAMAKI, Kazuhiko. **Nicholas of Cusa**. A Medieval Thinker for the Modern Age. Richmond: Curzon Press, 2002, p. 76-84.

³⁷⁰ **Idiota. De sapientia.** h. V, *Liber Primus*, n. 14, p. 30, linhas 1-2: ORATOR: *Pulchra atque rara narras. Nunc age, quaeso, quomodo elevari queam ad aliqualem gustum aeternae sapientiae.*

³⁷¹ *Ibid.*, h. V, *Liber Primus*, n. 12, p. 22-24, linhas 1-7: ORATOR: *Intelligo forte, tu iudicabis. Nam haec videtur tua intentio, quod principium nostrum, per quod, in quo et ex quo 'sumus et movemur', tunc gustatur a nobis ut principium, medium et finis, quando eius vitalis suavitas ingustabiliter gustatur per affectum et incomprehensibiliter comprehenditur per intellectum ac quod, qui ipsum gustabiliter gustare et comprehensibiliter comprehendere nititur, ille penitus est sine gustu et intellectu.*

³⁷² *Ibid.*, h. V, *Liber Primus*, n. 14, p. 30-31, linhas 3-8; n. 15, p. 31-32, linhas 1-8: IDIOTA: *Aeterna sapientia in omni gustabili gustatur. Ipsa est delectatio in omni delectabili. Ipsa est pulchritudo in omni pulchro. Ipsa est appetitio in omni appetibili. Sic de cunctis desiderabilibus dicito. Quomodo tunc potest non gustari? Nonne vita est tibi gaudiosa, quando est secundum desiderium tuum? / ORATOR: Immo nihil plus. / IDIOTA: Cum ergo hoc desiderium tuum non sit nisi per aeternam sapientiam, ex qua et in qua est, et haec vita felix, quam desideras, similiter non sit nisi ab eadem aeterna sapientia, in qua est et extra quam esse nequit, hinc non aliud in omni desiderio intellectualis vitae desideras quam sapientiam aeternam, quae est desiderii tui complementum, principium, medium et finis. Si igitur est tibi dulce hoc desiderium immortalis vitae, ut aeternaliter feliciter vivas, quandam in te praegustationem experiris aeternae sapientiae.*

³⁷³ *Ibid.*, h. V, *Liber Primus*, n. 15, p. 32, linhas 8-9: *Nihil enim penitus incognitum appetitur. Justifica-se, portanto, a interpretação já apresentada anteriormente do desiderium dei como uma "saudades de Deus".*

³⁷⁴ *Ibid.*, h. V, *Liber Primus*, n. 16, p. 32, linhas 1-5; 10-18: *Ex quibus enim sumus, ex illis nutrimur. Sic intellectus habet vitam suam ab aeterna sapientia et huius habet aliqualem praegustationem. Unde in omni pascentia, quae sibi ut vivat necessaria est, non movetur, nisi ut inde pascatur, a quo habet hoc intellectuale esse. [...]. Quasi ad ferrum et magnetem attendas: Habet enim ferrum in magnete quoddam sui effluxus principium, et dum magnes per sui praesentiam excitat ferrum grave et ponderosum, ferrum mirabili desiderio fertur etiam supra motum naturae, quo secundum gravitatem deorsum tendere debet, et sursum movetur se suo principio uniendo. Nisi enim Jin ferro esset quaedam praegustatio naturalis ipsius magnetis, non moveretur plus ad magnetem quam ad alium lapidem. Et nisi in lapide esset maior inclinatio ad ferrum quam ad cuprum, non esset illa attractio.*

³⁷⁵ *Ibid.*, h. V, *Liber Primus*, n. 18, p. 37-41: *Haec enim eius assimilatio, quae spiritui nostro naturaliter inest, per quam non quietatur nisi in ipsa sapientia, est quasi viva imago eius. Non enim quietatur imago nisi in eo, cuius est imago, a quo habet principium, medium et finem. Viva autem imago per vitam ex se motum exserit ad exemplar, in quo solum quiescit. Vita enim imaginis non*

potest in se quiescere, cum sit vita vitae veritatis et non sua. Hinc movetur ad exemplar ut ad veritatem sui esse. Si igitur exemplar est aeternum et imago habet vitam, in qua praegustat suum exemplar et sic desideriose ad ipsum movetur, et cum motus ille vitalis non possit quiescere nisi in infinita vita, quae est aeterna sapientia, hinc non potest cessare spiritualis ille motus, qui numquam infinitam vitam infinite attingit. Semper enim gaudiosissimo desiderio movetur, ut attingat quod numquam de delectabilitate attactus fastiditur. Est enim sapientia cibus saporosissimus, qui satiando desiderium sumendi non diminuit, ut in aeterna cibatione numquam cesset delectari. Cf. ainda: Ibid., h. V, Liber Primus, n. 26, p. 53-55: Et hic gradus est altissimus, proxima scilicet sapientiae imago. Et hic solus est gradus habens aptitudinem se ad sapientiae gustum elevandi, quia in illis intellectualibus naturis imago sapientiae est viva vita intellectuali, cuius vitae vis est ex se vitalem motum exserere. Qui motus est per intelligere ad proprium suum obiectum, quod est veritas absoluta, quae est aeterna sapientia, pergere. Pergere autem illud cum sit intelligere, tunc est et gustare intellectualiter. Apprehendere enim per intellectum est quiditatem quadam degustatione gratissima modo quo potest attingere. Sicut enim sensibili gustu, qui non pertingit ad rei quiditatem, in extrinsecis a quiditate quaedam grata suavitas per sensum percipitur, sic per intellectum intellectualis suavitas in quiditate degustatur, quae est imago suavitatis sapientiae aeternae, quae est quiditatum quiditas, et est comparatio suavitatis unius ad aliam improporcionalis.

³⁷⁶ Ibid., h. V, Liber Primus, n. 22, p. 44-47: IDIOTA: Non est aliud dicere deum omnia in sapientia fecisse quam deum omnia verbo creasse. Considera autem, quomodo omne, quod est, potuit esse et potuit sic esse et est. Deus autem, qui tradit sibi actualitatem essendi, est, apud quem est omnipotentia, per quam res de non-esse ad esse potuit produci. Et est deus pater, qui dici potest unitas seu entitas, quia necessitat esse, quod erat nihil, ex omnipotentia sua. Deus etiam tradit sibi tale esse, ut sit hoc, puta caelum, et non aliud, neque plus neque minus. Et hic deus est verbum, sapientia seu filius patris et potest dici unitatis seu entitatis aequalitas. Est deinde esse et sic esse unitum, ut sit. Et hoc habet a deo, qui est conexio omnia conectens, et est deus spiritus sanctus. Spiritus enim est uniens et nectens in nobis et universo principium. Unde sicut unitatem nihil gignit, sed est primum principium nequaquam principiatum, sic patrem nihil gignit, qui est aeternus. Aequalitas autem ab unitate procedit, sic filius a patre. Et nexus procedit ab unitate et sua aequalitate. Unde omnis res, ut habeat esse et tale esse, in quo est, opus habet unitrino principio, deo scilicet trino et uno. De quo longior sermo fieri posset, si tempus concederet.

³⁷⁷ **Idiota. De mente.** h. V, Cap. II, n. 58, p. 92, linhas 6-8: PHILOSOPHUS: Aiebas mentem a mensurando dici. Hanc partem neminem legi tenuisse inter varias verbi derivationes. Primum oro, ut causam dicti aperias.

³⁷⁸ Ibid., h. V, cap. II, n. 57, p. 90-91: PHILOSOPHUS: Dic igitur, idiota – ita tu tibi nomen esse ais –, si quam de mente habes coniecturam. / IDIOTA: Puto neminem esse aut fuisse hominem perfectum, qui non de mente aliqualem saltem fecerit

conceptum. Habeo quidem et ego: mentem esse, ex qua omnium rerum terminus et mensura. Mentem quidem a mensurando dici conicio. / PHILOSOPHUS: Putasne aliud mentem, aliud animam? / IDIOTA: Puto certe. Nam alia est mens in se subsistens, alia in corpore. Mens in se subsistens aut infinita est aut infiniti imago. Harum autem, quae sunt infiniti imago, cum non sint maximae et absolutae seu infinitae in se subsistentes, posse aliquas animare humanum corpus admitto, atque tunc ex officio easdem animas esse concedo. / PHILOSOPHUS: Concedis igitur eandem esse mentem et hominis animam: mentem per se, animam ex officio? / IDIOTA: Concedo, uti una est vis sensitiva et visiva oculi in animali.

³⁷⁹ Ibid., h. V, cap. III, n. 71, p. 108, linhas 7-9: PHILOSOPHUS: *Amplius ad mentis tractatum descende et dicito: Esto, quod 'mens' a 'mensura' dicatur, ut ratio mensurationis sit causa nominis: quid mentem esse velis?*

³⁸⁰ Ibid., h. V, cap. III, n. 72, p. 108-110: IDIOTA: *Scis, quomodo simplicitas divina omnium rerum est complicativa. Mens est huius complicantis simplicitatis imago. Unde si hanc divinam simplicitatem infinitam mentem vocitaveris, erit ipsa nostrae mentis exemplar. Si mentem divinam universitatem veritatis rerum dixeris, nostram dices universitatem assimilationis rerum, ut sit notionum universitas. Conceptio divinae mentis est rerum productio; conceptio nostrae mentis est rerum notio. Si mens divina est absoluta entitas, tunc eius conceptio est entium creatio, et nostrae mentis conceptio est entium assimilatio. Quae enim divinae menti ut infinitae conveniunt veritati, nostrae conveniunt menti ut propinquae eius imagini. Si omnia sunt in mente divina ut in sua praecisa et propria veritate, omnia sunt in mente nostra ut in imagine seu similitudine propriae veritatis, hoc est notionaliter; similitudine enim fit cognitio.*

³⁸¹ Ibid., h. V, cap. III, n. 73, p. 110-112: IDIOTA: *Omnia in deo sunt, sed ibi rerum exemplaria; omnia in nostra mente, sed ibi rerum similitudines. Sicut deus est entitas absoluta, quae est omnium entium complicatio, sic mens nostra est illius entitatis infinitae imago, quae est omnium imaginum complicatio, quasi ignoti regis prima imago est omnium aliarum secundum ipsam depingibilium exemplar. Nam dei notitia seu facies non nisi in natura mentali, cuius veritas est obiectum, descendit, et non ulterius nisi per mentem, ut mens sit imago dei et omnium dei imaginum post ipsum exemplar. Unde quantum omnes res post simplicem mentem de mente participant, tantum et de dei imagine, ut mens sit per se dei imago et omnia post mentem non nisi per mentem.*

³⁸² Ibid., h. V, cap. IV, n. 74, p. 113-114, linhas 10-25: IDIOTA: *Volo quidem hoc modo. Nam quod dicendum est, convenienter exprimi nequit. Hinc multiplicatio sermonum perutilis est. Attende aliam esse imaginem, aliam explicationem. Nam aequalitas est unitatis imago. Ex unitate enim semel oritur aequalitas, unde unitatis imago est aequalitas. Et non est aequalitas unitatis explicatio, sed pluralitas. Complicationis igitur unitatis aequalitas est imago, non explicatio. Sic volo mentem esse imaginem divinae mentis simplicissimam inter omnes imagines divinae complicationis. Et ita mens est imago complicationis divinae prima omnes*

imagines complicationis sua simplicitate et virtute complicantis. Sicut enim deus est complicationum complicatio, sic mens, quae est dei imago, est imago complicationis complicationum. Post imagines sunt pluralitates rerum divinam complicationem explicantes, sicut numerus est explicativus unitatis et motus quietis et tempus aeternitatis et compositio simplicitatis et tempus praesentiae et magnitudo puncti et inaequalitas aequalitatis et diversitas identitatis et ita de singulis.

³⁸³ Ibid., h. V, cap. IV, n. 75, p. 114-115, linhas 10-25: IDIOTA: *Ex hoc elice admirandam mentis nostrae virtutem. Nam in vi eius complicatur vis assimilativa complicationis puncti, per quam in se reperit potentiam, qua se omni magnitudini assimilatur. Sic etiam ob vim assimilativam complicationis unitatis habet potentiam, qua se potest omni multitudini assimilare, et ita per vim assimilativam complicationis nunc seu praesentiae omni tempori et quietis omni motui et simplicitatis omni compositioni et identitatis omni diversitati et aequalitatis omni inaequalitati et nexus omni disiunctioni. Et per imaginem absolutae complicationis, quae est mens infinita, vim habet, qua se potest assimilare omni explicationi. Et talia multa per te vides dici posse, quae mens nostra habet, quia est imago infinitae simplicitatis omnia complicantis.*

³⁸⁴ Ibid., h. V, cap. IV, n. 77, p. 116-119, linhas 1-4; 9-26: PHILOSOPHUS: *Aiebat Aristoteles menti seu animae nostrae nullam notionem fore concreatam, quia eam tabulae rasae assimilavit. Plato vero aiebat notiones sibi concreatas, sed ob corporis molem animam oblitam. Quid tu in hoc verum censes?* / IDIOTA: *Sicuti vis visiva animae non potest in operationem suam, ut actu videat, nisi excitetur ab obiecto, et non potest excitari nisi per obstaculum specierum multiplicatarum per medium organi et sic opus habet oculo, sic vis mentis, quae est vis comprehensiva rerum et notionalis, non potest in suas operationes, nisi excitetur a sensibilibus, et non potest excitari nisi mediantibus phantasmatis sensibilibus. Opus ergo habet corpore organico, tali scilicet, sine quo excitatio fieri non posset. In hoc igitur Aristoteles videtur bene opinari animae non esse notiones ab initio concreatas, quas incorporando perdiderit. Verum quoniam non potest proficere, si omni caret iudicio, sicut surdus numquam proficeret, ut fieret citharoedus, postquam nullum de harmonia apud se iudicium haberet, per quod iudicare posset an profecerit, quare mens nostra habet sibi concreatum iudicium, sine quo proficere nequiret. Haec vis iudiciaria est menti naturaliter concreata, per quam iudicat per se de rationibus, an sint debiles, fortes aut concludentes. Quam vim si Plato notionem nominavit concreatam, non penitus erravit.*

³⁸⁵ Ibid., h. V, cap. XI, n. 129, p. 181, linhas 5-7: PHILOSOPHUS: *Tetigisti superius de trinitate dei et trinitate mentis. Oro declares, quomodo omnia in deo sunt in trinitate, similiter et in mente nostra.*

³⁸⁶ Ibid., h. V, cap. VI, n. 94, p. 140, linhas 9-16: IDIOTA: *Ex eo enim, quod mens divina unum sic intelligit et aliud aliter, orta est rerum pluralitas. Unde si acute respicis, reperies pluralitatem rerum non esse nisi modum intelligendi divinae mentis. Sic irreprehensibiliter posse dici conicio primum rerum exemplar in animo*

conditoris numerum esse. Hoc ostendit delectatio et pulchritudo, quae omnibus rebus inest, quae in proportionem consistit, proportio vero in numero. Hinc numerus praecipuum vestigium ducens in sapientiam.

³⁸⁷ Ibid., h. V, cap. VI, n. 95, p. 141, linhas 1-2: PHILOSOPHUS: *Illud primo Pythagorici, deinde Platonici dixerunt, quos et Severinus Boethius imitatur.*

³⁸⁸ Ibid., h. V, cap. VI, n. 88, p. 132-133: PHILOSOPHUS: *Apte applicasti. Et quando 'unum' dicis, intellectum aperis quomodo fit rerum productio ac quomodo proportio est locus orbis seu regio formae et locus proportionis materia. Et videris multum Pythagoricus, qui ex numero omnia esse asserunt. / IDIOTA: Nescio, an Pythagoricus vel alius sim. Hoc scio, quod nullius auctoritas me ducit, etiamsi me movere tentet. Arbitror autem viros Pythagoricos, qui ut ais per numerum de omnibus philosophantur, graves et acutos. Non quod credam eos voluisse de numero loqui, prout est mathematicus et ex nostra mente procedit – nam illum non esse alicuius rei principium de se constat –, sed symbolice ac rationabiliter locuti sunt de numero, qui ex divina mente procedit, cuius mathematicus est imago. Sicut enim mens nostra se habet ad infinitam aeternam mentem, ita numerus nostrae mentis ad numerum illum. Et damus illi numero nomen nostrum sicut menti illi nomen mentis nostrae, et delectabiliter multum versamur in numero quasi in nostro proprio opere.*

³⁸⁹ Ibid., h. V, cap. VI, n. 95, p. 141-142, linhas 3-21: IDIOTA: *Pariformiter dico exemplar conceptionum nostrae mentis numerum esse. Sine numero enim nihil facere potest; neque assimilatio neque notio neque discretio neque mensuratio fieret numero non existente. Res enim non possunt aliae et aliae et discretae sine numero intelligi. Nam quod alia res est substantia et alia quantitas et ita de aliis, sine numero non intelligitur. Unde cum numerus sit modus intelligendi, nihil sine eo intelligi potest. Numerus enim nostrae mentis cum sit imago numeri divini, qui est rerum exemplar, est exemplar notionum. Et sicut ante omnem pluralitatem est unitas, et haec est unitas uniens mens increata, in qua omnia unum, post unum pluralitas, explicatio virtutis illius unitatis, quae virtus est rerum entitas, essendi aequalitas et entitatis aequalitatisque conexio et haec trinitas benedicta, sic in nostra mente est illius trinitatis divinae imago. Nam mens nostra similiter est unitas uniens ante omnem pluralitatem per mentem conceptibilem, et post illam unitatem unientem omnem pluralitatem est pluralitas, quae est pluralitatis rerum imago sicut mens nostra divinae mentis imago. Et explicat pluralitas virtutem unitatis mentis, quae virtus est imago entitatis, aequalitatis et connexionis.*

³⁹⁰ Entretanto, a fé na Trindade e a compreensão desse dogma não estão ausentes nem do *Idiota. De mente* como um todo nem do décimo primeiro capítulo. Recordamos, em primeiro lugar, que o motivo da admiração por parte do filósofo é a fé da multidão que veio a Roma para o ano jubilar. Cf. Ibid., h. V, cap. I, n. 51, p. 86, linhas 16-20: PHILOSOPHUS: *Bene ais, amice. Nam cum ex universis paene climatibus magna cum pressura innumerabiles populos transire conspiciam, admiror omnium fidem unam in tanta corporum diversitate. Cum enim nullus alteri similis esse possit, una tamen omnium fides est, quae eos*

tanta devotione de finibus orbis advexit. Em segundo lugar, lembramos que no próprio contexto do capítulo onze o filósofo se interessa por compreender alguns aspectos do dogma trinitário. Cf. *Ibid.*, h. V, cap. XI, n. 138, p. 190, linhas 9-13; n. 139, p. 191: PHILOSOPHUS: *Adde verbum unum quae: Unde dicitur trinitas individua una?* / IDIOTA: *In deo ab unitate uniente, quae est vera substantia, in aliis ab unitate naturae, quae est quasi quaedam imago unitatis unientis, quae proprie est substantia.* // PHILOSOPHUS: *Cum dicitur: unitas est una, aequalitas est una, unde hoc?* / IDIOTA: *Ab unitate substantiae.* / PHILOSOPHUS: *Quando autem nostri dicunt theologi unitatem pro patre et aequalitatem pro filio et nexum pro spiritu sancto capientes, quomodo pater est unus, filius est unus, unde hoc?* / IDIOTA: *A singularitate personae. Sunt enim tres singulares personae in una divina substantia, ut alio tempore, quantum concedebatur, diligenter tractavimus.*

³⁹¹ *Ibid.*, h. V, cap. XI, n. 129, p. 182-183, linhas 8-22: IDIOTA: *Vos philosophi asseritis decem genera generalissima omnia complecti.* / PHILOSOPHUS: *Ita est profecto.* / IDIOTA: *Nonne dum ea, ut actu sunt, consideras, divisa esse conspicias?* / PHILOSOPHUS: *Immo.* / IDIOTA: *Sed dum ea ante inchoationem essendi consideras sine divisione, quid tunc aliud esse possunt quam aeternitas? Nam ante omnem divisionem conexio. Illa igitur ante omnem divisionem unita et conexa esse necesse est. Conexio autem ante omnem divisionem aeternitas est simplicissima, quae deus est. Adhuc dico: Cum deus non possit negari perfectus et perfectum sit, cui nihil deest, hinc rerum universitas in perfectione, quae deus est. Sed perfectio summa exigit, quod sit simplex et una absque alteritate et diversitate; hinc omnia in deo unum.*

³⁹² *Ibid.*, h. V, cap. XI, n. 130, p. 183-184, linhas 5-15: IDIOTA: *Habes omnia ab aeterno in deo deum esse. Considera igitur rerum universitatem in tempore. Et cum impossibile non fiat, nonne vides eam ab aeterno fieri potuisse?* / PHILOSOPHUS: *Mens assentit.* / IDIOTA: *Igitur omnia in posse fieri mentaliter vides.* / PHILOSOPHUS: *Recte ais.* / IDIOTA: *Et si fieri potuerunt, erat necessario posse facere, antequam essent.* / PHILOSOPHUS: *Ita erat.* IDIOTA: *Sic ante rerum universitatem temporalem vides omnia in posse facere.* PHILOSOPHUS: *Video.* Cf. **De venatione sapientiae.** h. XII, cap. II, n. 6, p. 9, linhas 9-15: *Cum ignotum per ignotius non possit sciri, capere me oportet aliquid certissimum, ab omnibus venatoribus indubitatum et praesuppositum, et in luce illius ignotum quaerere. Verum enim vero consonat. Cum haec sollicitate intra me avida mens quaereret, incidit philosophorum assertio, quam et Aristoteles in Physicorum principio assumit, quae est quod impossibile fieri non fit. Et ad ipsam conversus introspecti regiones sapientiae hoc qualicumque discursu.* Cf. também: *Ibid.*, h. XII, cap. III e cap. XXXVIII. Cf. ainda: NICOLAI DE CUSA. **Dialogus de possess.** Opera omnia. Iussu et auctoritate Academiae Litterarum Heidelbergensis ad codicum fidem edita. Vol. XII. Hamburg: Felix Meiner, 1973: CARDINALIS: *Arbitror quod multa valde etiam altissima et mihi abscondita. Sed quae nunc conicio haec sunt: Docere nos voluit apostolus, quomodo in deo illa invisibiliter apprehendere poterimus, quae in creatura videmus. Omnis enim creatura actu existens utique esse potest. Quod enim esse non potest, non est. Unde non-esse non est creatura. Si enim est creatura, utique est. Creare etiam cum sit*

ex non-esse ad esse producere, utique clare ostendit ipsum non-esse nequaquam creaturam. Neque hoc parvum est apprehendisse. (**Trialogus de possest.** h. XI₂, n. 5, p. 6). Além da edição crítica também consultamos as seguintes traduções: NICHOLAS OF CUSA. *Trialogus de possest/On actualized-possibility*. In: HOPKINS, Jasper. **A concise introduction to the philosophy of Nicholas of Cusa**. Includes English and Latin versions of Nicholas' *Trialogus de possest*. University of Minnesota Press: Minneapolis/Minnesota, 1978; NICOLÒ CUSANO. *De possest*. In: **Scritti filosofici**. A cura di Giovanni Santinello. Vol. I com texto latino a frente. Bolonha/Itália: Zanichelli, 1980, p. 237-313; NICOLÁS DE CUSA. **El possest**. Introducción, traducción y notas de Ángel Luis González. 2 Ed. Navarra/Espanha: EUNSA/Ediciones Universidad de Navarra, S.A., 1998 (Cuadernos de Anuario Filosófico N° 4 – Serie Universitaria).

³⁹³ **Idiota. De mente.** h. V, cap. XI, n. 131, p. 184-185: IDIOTA: *Nonne, ut in esse prodiret rerum universitas, quam vides oculo mentis in absoluto posse fieri et in absoluto posse facere, necesse erat nexus ipsius utriusque, scilicet posse fieri et posse facere? Alias quod potuit fieri per potentem facere numquam fuisset factum.* / PHILOSOPHUS: *Optime ais.* / IDIOTA: *Vides igitur ante omnem rerum temporalem existentiam omnia in nexu procedente de posse fieri absoluto et posse facere absoluto. Sed illa tria absoluta sunt ante omne tempus simplex aeternitas. Hinc omnia aspicias in simplici aeternitate triniter.* / PHILOSOPHUS: *Sufficientissime.* / IDIOTA: *Attende igitur, quomodo absolutum posse fieri et absolutum posse facere et absolutus nexus non sunt nisi unum infinite absolutum et una deitas. Et ordine prius est posse fieri quam posse facere. Nam omne facere praesupponit fieri posse, et posse facere id, quod habet, scilicet posse facere, habet de posse fieri. Et de utroque nexus. Unde cum ordo dicat posse fieri praecedere, sibi attribuitur unitas, cui inest praecedere, et posse facere attribuitur aequalitas unitatem praesupponens, a quibus nexus. Et haec nunc, si placet, de hoc sufficiant.* Cf. também: **Trialogus de possest.** h. XI₂, n. 6, p. 7-8, linhas 12-18: CARDINALIS: *Possibilitas ergo absoluta, de qua loquimur, per quam ea quae actu sunt actu esse possunt, non praecedit actualitatem neque etiam sequitur. Quomodo enim actualitas esse posset possibilitate non existente? Coaeterna ergo sunt absoluta potentia et actus et utriusque nexus. Neque plura sunt aeterna, sed sic sunt aeterna quod ipsa aeternitas. Videntur vobis haec sic aut aliter se habere?*

³⁹⁴ **Idiota. De mente.** h. V, cap. XI, n. 132, p. 185, linhas 1-7: PHILOSOPHUS: *Solum unum adice: si deus intelligit ut trinus et unus.* / IDIOTA: *Mens aeterna omnia in unitate, unitatis aequalitate et utriusque nexu intelligit. Quomodo deus intelligeret etiam in aeternitate sine omni successione absque entitate et entitatis aequalitate atque nexu utriusque, quae sunt trinitas in unitate? Non quod deus aliquid praemittat modo materiae et cum successione intelligat sicut nos, sed intelligere eius cum sit eius essentia, est necessario in trinitate.*

³⁹⁵ *Ibid.*, h. V, cap. XI, n. 132, p. 186, linhas 8-15: PHILOSOPHUS: *Si sic est suo modo*

in nostra mente, subiungito. / IDIOTA: Omnia principiata in se similitudinem principii habere atque ideo in omnibus trinitatem in unitate substantiae in similitudine verae trinitatis et unitatis substantiae principii aeterni reperiri certum teneo. In omnibus igitur, quae principiata sunt, posse fieri, quod descendit a virtute infinita unitatis seu entitatis absolutae, posse facere, quod descendit a virtute absolutae aequalitatis, et compositionem utriusque, quae descendit a nexu absoluto, reperiri necesse est.

³⁹⁶ Ibid., h. V, cap. XI, n. 133, p. 186-187: IDIOTA: Unde mens nostra, imago mentis aeternae, in mente ipsa aeterna ut similitudo in veritate sui ipsius mensuram venare contendit. Est enim ipsa mens nostra, ut est similitudo divinae, uti vis alta consideranda, in qua posse assimilari et posse assimilare et nexus utriusque in essentia unum sunt et idem. Unde non potest mens nostra, nisi sit una in trinitate, quicquam intelligere, quemadmodum nec mens divina. Primo enim, dum se movet ut intelligat, aliquid in similitudine posse fieri seu materiae praemittit, cui aliud in similitudine posse facere seu formae adiungit, et tunc in similitudine compositi ab utroque intelligit. Dum autem modo materiae comprehendit, genera facit, dum modo formae comprehendit, facit differentias, dum modo compositi, species facit vel individua. Sic etiam dum modo propriae passionis intelligit, facit propria, dum modo advenientis intelligit, facit accidentia. Nihil autem intelligit, nisi praemisso aliquo modo materiae et alio modo advenientis formae modo compositi illa nectat. In hac autem successione, qua dixi aliqua praemitti modo materiae et formae, vides mentem nostram in similitudine aeternae mentis intelligere. Aeterna enim mens sine successione simul omnia et omni modo intelligendi intelligit. Sed successio est descensus ab aeternitate, cuius est imago vel similitudo. Intelligit igitur in successione, dum est unita corpori, quod successionem subicitur. Hoc etiam attente considerandum, quod omnia, ut in mente nostra sunt, sunt similiter in materia, sunt et in forma, sunt et in composito.

³⁹⁷ Ibid., h. V, cap. XI, n. 134, p. 187-188, linhas 3-11: IDIOTA: Idiotia: Libenter. Hanc naturam, quae est animal, inspicito. Nam eam mens comprehendit aliquando ut genus est, tunc enim quasi confuse et informiter animalis naturam considerat materiae modo; aliquando ut significatur per nomen ‘animalitas’, et tunc modo formae; aliquando modo compositi ex illo genere et differentiis ei advenientibus, et tunc, ut in mente est, dicitur esse in conexione, ita ut illa materia et illa forma vel potius illa similitudo materiae et illa similitudo formae et illud modo compositi consideratum sit una et eadem notio unaque et eadem substantia. Da mesma forma, também aquilo que é está em conexão, pois o poder fazer e o poder ser feito se unem para fazer uma única e mesma coisa. Do mesmo modo, também na análise do capítulo sexto mostrou-se que aquilo que é pôde ser feito, pôde ser feito de um determinado modo e é. Aquilo que é em ato, portanto, é enquanto está conectado o poder ser e o poder ser de um determinado modo.

³⁹⁸ Cf. 3.4 O UNIVERSO IMITA A TRINDADE do presente texto.

³⁹⁹ **Idiotia. De mente.** h. V, cap. XIII, n. 145, p. 198, linhas 10-12; n. 146, p. 198-

200: PHILOSOPHUS: *Plato dixit animam illam exemplaria rerum indelebiter continere et omnia movere, Aristoteles naturam aiebat sagacem omnia moventem.* // IDIOTA: *Forte Plato voluit animam mundi esse ut animam servi scientis mentem domini sui et exsequentem voluntatem eius. Et hanc scientiam vocavit notiones seu exemplaria, quae nulla oblivione obmittuntur, ut divinae providentiae non deficeret executio. Et id, quod Plato scientiam animae mundi appellavit, Aristoteles sagacitatem naturae esse voluit, quae habet sagacitatem exsequendi imperium dei. Ob hoc tribuerunt necessitatem complexionis illi animae seu naturae, quia necessitatur determinate sic agere, ut absoluta necessitas imperat. Sed non est nisi modus intelligendi, quando scilicet mens nostra concipit deum quasi artem architectonicam, cui ars alia exsecutorialis subsit, ut conceptus divinus in esse prodeat. Sed cum voluntati omnipotenti omnia necessario oboediant, tunc voluntas dei alio exsecutore opus non habet. Nam velle cum exsequi in omnipotentia coincidunt. Quasi ut dum vitrificator vitrum facit. Nam insufflat spiritum, qui exsequitur voluntatem eius, in quo spiritu est verbum seu conceptus et potentia; nisi enim potentia et conceptus vitrificatoris forent in spiritu, quem emittit, non oriretur vitrum tale.*” Sobre o conceito de “necessitas complexionis. Cf. **Glossa super Librum Boethii De S. Trinitate.** nh. II, 21, p. 284: *Haec vero determinata dicitur necessitas vel necessitas complexionis eo quod, cum aliquam eius materiam incurrimus, causarum reliquarum seriatam connexionem vitare non possumus. Quam alii legen naturalem, alii naturam, alii mundi animam, alii iustitiam naturalem, alii heimarmem nuncupaverunt. At vero alii eam dixere fatum, alii Parcas, alii intelligentiam Dei. Quod si nullam eius causam attigerimus, ei causarum connexioni minime subiaceamus. Et ideo determinata vel ordinis dicitur necessitas haec. Conferir também: **Lectiones in Boethii librum De Trinitate.** nh. II, 9, p. 154: *Cum autem rerum universitas, ut dictum est, subiecta sit theologiae, mathematicae et physicae secundum diversas considerationes, est tamen universitas rerum quattuor modis. Et una et eadem universitas est in Absoluta Necessitate, est in necessitate complexionis, est in absoluta possibilitate, est in determinata possibilitate. Et hi sunt quattuor modi existendi universitatis omnium rerum. O vidreiro, nesse caso, seria o “Soffiatore di Vetro” que soprando ar dentro de pasta vítrea modela os objetos de vidro que desejar. O vidreiro insufflat spiritum, qui exsequitur voluntatem eius. Parece ser importante na tradução manter a palavra spiritum, tendo em vista toda a carga simbólica que ela assume no capítulo XIII. O exemplo do vidreiro (vitrificator) aparece em outros contextos das obras cusanas. A Edição Crítica de Heidelberg (p. 199) indica: *Sermo III n. 29, 19sq; De gen. 3 n. 163,3-22; Cribr. Alch. I 20 nn. 82sq.***

⁴⁰⁰ **Idiota. De mente.** h. V, cap. XIII, n. 147, p. 200-202: IDIOTA: *Concipe igitur absolutam artem creativam per se subsistentem, ut ars sit artifex et magisterium magister. Haec ars habet in sua essentia necessario omnipotentiam, ut ei nihil resistere possit, sapientiam, ut sciat quid agat, et nexum omnipotentiae cum sapientia, ut quid velit fiat. Nexus ille in se habens sapientiam et omnipotentiam spiritus est quasi voluntas seu desiderium. Impossibile enim et penitus ignotorum*

non est voluntas seu desiderium. Sic in perfectissima voluntate inest sapientia et omnipotentia et a similitudine quadam spiritus dicitur, eo quia motus sine spiritu non est, adeo quod et id, quod in vento motionem facit et in omnibus aliis, spiritum appellemus. Per motum autem omnes artifices efficiunt quod volunt. Quapropter vis artis creativae, quae est ars absoluta et infinita seu deus benedictus, omnia efficit in spiritu seu voluntate, in qua est sapientia filii et omnipotentia patris, ut opus eius sit unius indivisae trinitatis. Hunc nexum, spiritum seu voluntatem ignorarunt Platonici, qui hunc spiritum non viderunt deum, sed a deo principiatum et animam mundum – ut anima nostra intellectiva nostrum corpus – animantem putarunt. Neque eum spiritum viderunt Peripatetici, qui hanc vim naturam rebus immersam, a qua est motus et quies, posuerunt, cum tamen sit deus absolutus in saecula benedictus.

⁴⁰¹ Ibid., h. V, cap. XIII, n. 148, p. 203, linha 5-11: IDIOTA: Nosti mentem nostram vim quandam esse habens imaginem artis divinae iam dictae. Unde omnia, quae absolutae arti verissime insunt, menti nostrae vere ut imagini insunt. Unde mens est creata ab arte creatrice, quasi ars illa se ipsam creare vellet et, quia immultiplicabilis est infinita ars, quod tunc eius surgat imago, sicut si pictor se ipsum depingere vellet et, quia ipse non est multiplicabilis, tunc se depingendo oriretur eius imago. O mesmo exemplo do pintor será utilizado para mostrar em que sentido Deus “pinta” o mundo para que a natureza intelectual o possa conhecer. Mas, como o uno não é multiplicável, então, multiplica-se na multiplicidade das figuras. Cf. **De visione dei**. h. VI, cap. XXV, n. 116, linhas 9-15: Tu, domine, qui omnia propter temet ipsum operaris, universum hunc mundum creasti propter intellectualem naturam, quasi pictor, qui diversos temperat colores, ut demum se ipsum depingere possit ad finem, ut habeat sui ipsius imaginem, in qua delicietur et quiescat ars sua; cum ipse unus sit immultiplicabilis, saltem modo, quo fieri potest, in propinquissima similitudine multiplicetur. Multas autem figuras facit, quia virtutis suae infinitae similitudo non potest nisi in multis perfectiori modo explicari. Et sunt omnes intellectuales spiritus cuilibet spiritui opportuni. Nam nisi forent innumerabiles, non posses tu, deus infinitus, meliori modo cognosci.

⁴⁰² **Idiota. De mente**. h. V, cap. XIII, n. 149, p. 203-204, linha 1-9: IDIOTA: Et quia imago numquam quantumcumque perfecta, si perfectior et conformior esse nequit exemplari, adeo perfecta est sicut quaecumque imperfecta imago, quae potentiam habet se semper plus et plus sine limitatione inaccessibili exemplari conformandi – in hoc enim infinitatem imaginis modo quo potest imitatur, quasi si pictor duas imagines faceret, quarum una mortua videretur actu sibi similior, alia autem minus similis viva, scilicet talis, quae se ipsam ex obiecto eius ad motum incitata conformiorem semper facere posset, nemo haesitat secundam perfectiorem quasi artem pictoris magis imitantem [...]. A Edição Crítica de Heidelberg (p. 203-204) faz referência ao seguinte texto da Carta de Nicolau de Cusa a Nicolau Albergati (n. 8): Sicut si pictor sui ipsius visibilem imaginem dipingit, illa manet ut facta est, sed si foret talis pictor, qui artis suae intellectualis pingendi intellectualem et invisibilem imaginem facere posset, utique illa imago artis, si

perfecta foret imago intellectualis et vivae artis, se ipsam clariorem et similiorem facere posset, quando se suo factori conformaret.

⁴⁰³ Ibid., h. V, cap. XIII, n. 149, p. 204-205, linha 10-22: IDIOTA: [...] – sic omnis mens, etiam et nostra, quamvis infra omnes sit creata, a deo habet, ut modo quo potest sit artis infinitae perfecta et viva imago. Quare est trina et una habens potentiam, sapientiam et utriusque nexum modo tali, ut perfecta artis imago, scilicet quod excitata possit se semper plus et plus exemplari conformare. Sic mens nostra etsi in principio creationis non habeat actualement resplendentiam artis creatricis in trinitate et unitate, habet tamen vim illam concreatam, per quam excitata se actualitati divinae artis conformiorem facere potest. Unde in unitate essentiae eius est potentia, sapientia et voluntas. Et coincidunt in essentia magister et magisterium ut in imagine viva artis infinitae, quae excitata se actualitati divinae semper sine termino conformiorem facere potest praecisione infinitae artis inaccessibili semper remanente. Cf. **Epistula ad Nicolaum Bononiensem**. cp., n. 7: Cuncta vero creata in eo quod habent quiescunt, nihil ultra receptum, speciem divinae similitudinis, appetentia, cum per illam id sint quod sunt, sine qua nihil forent. Nostra autem intellectualis natura, cum se dei vivam imaginem intelligat, potestatem habet continue clarior et deo conformator fieri, licet, cum sit imago, nunquam fiat exemplar aut creator.

⁴⁰⁴ ANGEL LEYRA, Miguel. Introducción. In: NICOLÁS DE CUSA. **El Principio**. Introducción, traducción y notas de Miguel Angel Leyra. Pamplona/España: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra. S.A., 1994 (Cuadernos de Anuario Filosófico).

⁴⁰⁵ LUIS GONZÁLEZ, Ángel. Introducción. In: NICOLÁS DE CUSA. **El No-outro**. Traducción, introducción y notas de Angel Luis Gonzáles. Pamplona/España: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra. S.A., 2005, p. 5-13.

⁴⁰⁶ Na mesma direção, Bauchwitz (2006, p. 39) considera com Duclow: “Mais que um título de uma obra, a *docta ignorantia* é, como diz Duclow, uma ‘metafísica compreensiva’ daquilo que emerge da hermenêutica dos nomes divinos: deus, homem, mundo (1974, p. 79). É evidente que Nicolau nunca abandonaria a perspectiva aberta pela douda ignorância e as suas demais obras são, para utilizar uma expressão cusana, as suas explicações”. A título de informação, poderíamos indicar dois capítulos da já citada obra de THERUVATHU (2010). No oitavo capítulo (p. 211-233), o autor discute sobre o que ele chama de “*aporia* or the irresolvable dilemma” (p. 230) entre a “impossibilidade” e a “necessidade” de se nomear. Por outro lado, no nono capítulo (p. 235-273), o autor afirma que Nicolau de Cusa muito contribuiu para a tradição dos “nomes divinos” tanto analisando os nomes tradicionais quanto formulando neologismos para nomear a Deus (p. 235).

⁴⁰⁷ A questão sobre a especificidade dos textos do chamado “período tardio” e, de modo especial, o problema de uma possível evolução ou

mudança significativa no pensamento de Nicolau de Cusa é ainda uma questão que continua dividindo os estudiosos do pensamento cusano. A perspectiva a partir da qual lemos as principais obras filosófico-teológicas não se afasta daquela de Bauchwitz, anteriormente citada. Essa posição é bastante próxima daquela assumida por João Maria André, ao afirmar que “os temas desenvolvidos por Nicolau de Cusa na sua primeira grande obra filosófica jamais serão abandonados ao longo de toda a sua pesquisa” (1997, p. 213). Além disso, como também já recordou González Ríos (2010, p. 205), para André, por exemplo, “O *De possess* pode, assim, ser interpretado simultaneamente como ponto de chegada das primeiras especulações cusanas e como ponto de partida para o seu aprofundamento numa direção ligeiramente inflectida, que encontrará o seu maior expoente no *De apice theorie*” (1997, p. 261). O que se observaria a partir do *De possess* seria uma consideração dinâmica do princípio tendo em vista a sua natureza trinitária. Essa dinamicidade será expressa por meio do termo “*posse*”. A posição assumida por João Maria André estaria, ainda segundo González Ríos, “frente a la posición de Kurt Flasch y Giovanni Santinello” (2010, p. 205); o primeiro afirmaria uma evolução [*Entwicklung*] e o segundo “sostiene que en este conjunto de obras no se encuentra una transformación sustancial en cuanto al contenido de la filosofía de Nicolás de Cusa, sino más bien novedosas búsquedas nominales para expresar lo divino” (2010, p. 204). Portanto, é oportuno recordar que ao pensar a relação entre os nomes divinos “*possess*” e “*posse ipsum*” André observa que “o ‘*Posse ipsum*’ supera tanto o ‘*Possess*’ como qualquer outro nome” e que “esta superação reassumptiva do ‘*Possess*’ através do ‘*Posse ipsum*’ [...] é a libertação definitiva do esquema aristotélico-tomista que enclausurava, de algum modo, o pensamento do autor” (1997, p. 287-288). Alguns anos mais tarde, André reafirmará a sua posição, mas também reconhecerá que, pelo menos no nível do discurso, existem sinais de uma mudança significativa que Nicolau teria deixado explícita: “con este nombre [*possess*], más que invertir la relación entre acto y potencia lo que el autor nos muestra es que ha finalmente logrado liberarse de las categorías de acto y potencia para expresarse, pues el *posse* más que la traducción de una potencia distinta del acto: significa, al mismo tiempo, la posibilidad y el poder, una posibilidad y un poder que sólo pueden ser considerados en la posición absoluta de su simplicidad. En este sentido, no podemos dejar de concordar con la tesis [em rodapé cita a Kurt Flasch] según la cual son visibles en el *De apice theoriae*, por lo menos al nivel del discurso, las señales de un cambio significativo que Nicolás de Cusa quiso dejar bien explícito [...]” (2010, p. 34-35). Cf. ainda a posição de González Ríos: “[...] en reiteradas oportunidades Nicolás de Cusa consideró que con determinado nombre enigmático había alcanzado un modo más claro o bien menos inadecuado de significar el dinamismo productivo del Nombre absoluto o Verbo divino. Sin embargo, podemos afirmar ahora que esa mayor adecuación guarda relación en cada caso con la particular

perspectiva bajo la cual Aquél es concebido intelectualmente. En virtud de ello consideramos que no es lícito trazar una evolución [*Entwicklung*] en los modos cusanos de significar al Nombre absoluto a través de los distintos *nombres enigmáticos*, no sólo porque todos ellos son igualmente conjeturales sino también porque cada uno de ellos resulta el más adecuado o el más conveniente según la perspectiva que cada uno de ellos adopta” (2010, p. 264). Para a ideia de uma “periodização” do pensamento cusano: Cf. CRANZ, F. Edward. *The Late Works of Nicholas of Cusa*. In: CHRISTIANSON, Gerald; IZBICKI, Thomas M. (Ogs.). **Nicholas of Cusa in search of God and Wisdom**. Essays in Honor of Morimichi Watanabe. American Cusanus Society XVI, 298 S. Leiden 1991 S. p. 141-160; Cf. também Casarella (1992, p. 308-328). Cf. D’AMICO, Claudia. *El Deus absconditus* o acerca del nombre de Dios en Nicolás de Cusa. In: **Patristica et Mediaevalia**. Volumen XVII, Buenos Aires, 1996, p. 38-48: ao referir-se à ideia de “período” no pensamento cusano, a autora afirma o seguinte: “Entrecomillamos el término ‘período’ por considerarlo sólo un criterio instrumental que hace referencia más bien a una localización temporal que a un cambio de problemática o de enfoque en el pensamiento cusano. Si bien hay diferentes matices entre las obras que anteceden al *Idiota* y las que la suceden, determinado por la inclusión de nuevas fuentes entre las cuales la lectura atenta de Proclo será decisiva, el *leitmotiv* del pensamiento de Nicolás permanece intacto” (1996, p. 40, nota 10).

⁴⁰⁸ **De docta ignorantia**. w. L. I, cap. III, n. 9, p. 12, linhas 4-5; n. 10, p. 14, linhas 1-2: *Quoniam ex se manifestum est infiniti ad finitum proportionem non esse*; “*Non potest igitur finitus intellectus rerum veritatem per similitudinem praecise attingere*. (**A douta ignorância**. L. I, cap. III, n. 9; n. 10, p. 7).

⁴⁰⁹ *Ibid.*, w. L. I, cap. III, n. 10, p. 14, linhas 14-15: *Patet igitur de vero nos non aliud scire quam quod ipsum praecise uit est scimus incomprehensibile [...]*. (*Ibid.*, L. I, cap. III, n. 10, p. 8).

⁴¹⁰ *Ibid.*, w. L. I, cap. IV, n. 11, p. 16, linhas 4-7: *Maximum, quo maius esse nequit, simpliciter et absolute cum maius sit, quam comprehendi per nos possit, quia est veritas infinita, non aliter quam incomprehensibiliter attingimus*. (*Ibid.*, L. I, cap. IV, n. 11, p. 8). “¿Pero, qué significa ‘alcanzar’ en la ignorancia? En primer lugar, nos libera del escepticismo: hay aquí algo que se puede alcanzar, aunque este ‘algo’ no es el objeto último de nuestro deseo de saber que, por definición, es inalcanzable. Lo que es ‘alcanzable’ en este ‘alcanzar’ es la ignorancia como máximo conocimiento de lo incognoscible. Así la ignorancia se convierte en un modo de ‘alcanzar lo inalcanzable’, esto es, ‘inalcanzablemente’. Y solo en este modo ‘máximo’ de saber es posible alcanzar la naturaleza de la misma ‘maximidad absoluta’.” (D’AMICO, 2007, p. 28).

⁴¹¹ **De docta ignorantia**. w. L. I, cap. IV, n. 11, p. 16, linhas 9-13: *Omnia enim, quaecumque sensu, ratione aut intellectu apprehenduntur, intra se et ad invicem taliter differunt, quod nulla est aequalitas praecisa inter illa. Excedit igitur*

maxima aequalitas, quae a nullo est alia aut diversa, omnem intellectum. (**A douta ignorância.** L. I, cap. IV, n. 11, p. 9).

⁴¹² Ibid., w. L. I, cap. IV, n. 12, p. 18, linhas 18-23: *Hoc autem omnem nostrum intellectum transcendit, qui nequit contradictoria in suo principio combinare via rationis, quoniam per ea, quae nobis a natura manifesta fiunt, ambulamus, quae longe ab hac infinita virtute cadens ipsa contradictoria per infinitum distantia conectere simul nequit.* (Ibid., L. I, cap. IV, n. 12, p. 10).

⁴¹³ Ibid., w. L. I, cap. V, n. 13, p. 20, linhas 3-5: *Ex his clarissime constat maximum absolute incomprehensibiliter intelligibile pariter et innominabiliter nominabile esse.* (Ibid., L. I, cap. V, n. 13, p. 11).

⁴¹⁴ Em seguida retomaremos a relação entre razão e nomeação no *De coniecturis* e no *Idiota. De mente*. Vejamos duas afirmações de textos, que se encontram entre uma e outra obra de Cusano. Cf.: NICOLAI DE CUSA. **De deo abscondito**. In: *Opera omnia. Iussu et auctoritate Academiae Litterarum Heidelbergensis ad codicum fidem edita. vol. IV. Opuscula I.* Hamburg: Felix Meiner, 1959, p. 3-10: CHRISTIANUS: *Nihil horum scis, sed te putas scire. Si enim te interrogavero de quiditate eius, quod te putas scire, affirmabis quod ipsam veritatem hominis aut lapidis exprimere non poteris. Sed quod scis hominem non esse lapidem, hoc non evenit ex scientia, qua scis hominem et lapidem et differentiam, sed evenit ex accidenti, ex diversitate operationum et figurarum, quae dum discernis, diversa nomina imponis. Motus enim in ratione discretiva nomina imponit.* (n. 4, p. 4, linhas 3-9); **De genesi**. h. IV opuscula I, cap. IV, n. 172, linhas 1-6: NICOLAUS: *Unde tale quid conicio mundum, ubi vis divina configurata latet. Cuius etsi diligenti investigatione per proportionem, differentias et concordantias et studiosum discursum ad 'quia est' elementorum et combinationum deveniri possit, nullum tamen nomen nec elementi nec vocalis nec combinationis proprium ex se inquisitor inveniet, sed inventis ratio discernens nomen appropriet.*

⁴¹⁵ **De docta ignorantia**. w. L. I, cap. V, n. 13, p. 20, linhas 7-9: *Nihil est nominabile, quo non possit maius aut minus dari, cum nomina his attributa sint rationis motu, quae quadam proportionem excedens admittunt aut excessum*". (**A douta ignorância.** L. I, cap. V, n. 13, p. 11).

⁴¹⁶ Ibid., w. L. I, cap. XXIV, n. 74, p. 96, linhas 3-6: *Postquam nunc auxiliante deo exemplo mathematico studuimus in mostra ignorantia circa primum maximum peritiores fieri, adhuc pro completiore doctrina de nomine maximi investigemus.* (Ibid., L. I, cap. XXIV, n. 74, p. 54).

⁴¹⁷ Ibid., w. L. I, cap. XXIV, n. 74, p. 96, linhas 8-13: *Nam manifestum est, cum maximum sit ipsum maximum simpliciter, cui nihil opponitur, nullum nomen ei proprie posse convenire. Omnia enim nomina ex quadam singularitate rationis, per quam discretio fit unius ab alio, imposita sunt. Ubi vero omnia sunt unum, nullum nomen proprium esse potest.* (Ibid., L. I, cap. XXIV, n. 74, p. 55).

⁴¹⁸ Ibid., w. L. I, cap. XXIV, n.76, p. 98, linhas 4-8: *Nomina quidem per motum rationis, quae intellectu multo inferior est, ad rerum discretionem imponuntur. Quoniam autem ratio contradictoria transilire nequit, hinc non est nomen, cui aliud non opponatur secundum motum rationis.* (Ibid., L. I, cap. XXIV, n. 76, p. 55-56).

⁴¹⁹ Cf. Santinello (1987, p. 40): “La sfera della ragione è, per il Cusano, anche quella della logica, dei generi e delle specie. Nella loro realtà concettuale essi fanno tutt’uno con i nomi e sono enti di ragione, usati dalla ragione stessa allo scopo strumentale di distinguere e unificare il mondo dell’esperienza. Così impostata la questione, nessun nome appare attribuibile in modo proprio a Dio; ogni nome gli viene attribuito *creaturam respectu*, cioè secondo un significato che è tratto dal mondo dell’esperienza e della relazione di Dio col mondo stesso”.

⁴²⁰ **De docta ignorantia.** w. L. I, cap. XXIV, n. 78, p. 100, linhas 1-9: *Est itaque ex hoc manifestum nomina affirmativa, quae Deo attribuimus, per infinitum diminute sibi convenire; nam talia secundum aliquid, quod in creaturis reperitur, sibi attribuuntur. Cum igitur Deo nihil tale particulare, discretum, habens oppositum sibi nisi diminutissime convenire possit, hinc affirmationes sunt incompactae, ut ait Dionysius. Nam si dicis ipsum veritatem, occurrit falsitas; si dicis virtutem, occurrit vitium; si dicis substantiam, occurrit accidens; et ita de reliquis. (A **douta ignorância.** L. I, cap. XXIV, n. 78, p. 56-57).*

⁴²¹ Ibid., w. L. I, cap. XXIV, n. 79, p. 100-102: *Et propterea nomina affirmativa, si sibi conveniunt, non nisi in respectu ad creaturas conveniunt; non quod creaturae sint causa, quod sibi conveniant, quoniam maximum a creaturis nihil habere potest, sed sibi ex infinita potentia ad creaturas conveniunt. Nam ab aeterno Deus potuit creare, quia, nisi potuisset, summa potentia non fuisset. Igitur hoc nomen ‘creator’, quamvis sibi in respectu ad creaturas conveniat, tamen etiam convenit, antequam creatura esset, quoniam ab aeterno creare potuit. Ita de iustitia et ceteris omnibus nominibus affirmativis, quae nos translativae a creaturis Deo attribuimus propter quandam perfectionem per ipsa nomina significatam; licet illa omnia nomina ab aeterno, ante etiam quam nos sibi illa attribuimus, fuissent veraciter in summa sua perfectione et infinito nomine complicata, sicut et res omnes, quae per ipsa talia nomina significantur et a quibus per nos in Deum transferuntur.* (Ibid., L. I, cap. XXIV, n. 79, p. 57).

⁴²² Ibid., w. L. I, cap. XXIV, n. 80, p. 102: *Et intantum hoc est verum de affirmativis omnibus, quod etiam nomen Trinitatis et personarum, scilicet Patris et Filii et Spiritus sancti, in habitudine creaturarum sibi imponuntur. Nam cum Deus ex eo, quod unitas est, sit gignens et Pater, ex eo, quod est aequalitas unitatis, genitus sive Filius, ex eo, quod utriusque connexio, Spiritus sanctus: tunc clarum est Filium nominari Filium ex eo, quod est unitatis sive entitatis aut essendi aequalitas. Unde patet ex hoc, quod Deus ab aeterno potuit res creare, licet eas etiam non creasset, respectu ipsarum rerum Filius dicitur. Ex hoc enim est Filius, quod est aequalitas essendi res, ultra quam vel infra res esse non possent; ita videlicet quod est Filius*

ex eo, quod est aequalitas entitatis rerum, quas Deus facere poterat, licet eas etiam factururus non esset; quas si facere non posset, nec Deus Pater vel Filius vel Spiritus sanctus, immo nec Deus esset. Quare, si subtilius consideras, Patrem Filium gignere, hoc fuit omnia in Verbo creare. Et ob hoc Augustinus Verbum etiam artem ac ideam in respectu creaturarum affirmat. (Ibid., L. I, cap. XXIV, n. 80, p. 58).

⁴²³ Ibid., w. L. I, cap. XXIV, n. 81, p. 102, linhas 3-7: *Nam creatura ex eo, quod Deus Pater est, esse incipit; ex eo, quod Filius, perficitur; ex eo, quod Spiritus sanctus est, universali rerum ordini concordat. Et haec sunt in unaquaque re Trinitatis vestigia. (Ibid., L. I, cap. XXIV, n. 81, p. 58).*

⁴²⁴ Ibid., w. L. I, cap. XXIV, n. 75, p. 96, linhas 5-11: *Unde secundum ipsum proprium nomen – quod ineffabile per nos dicitur et tetragrammaton sive quattuor litterarum est et ex eo proprium, quia non convenit Deo secundum aliquam habitudinem ad creaturas, sed secundum essentiam propriam – interpretari debet ‘unus et omnia’ sive ‘omnia uniter’, quod melius est. (Ibid., L. I, cap. XXIV, n. 75, p. 55).* Existem divergências quanto à tradução dessas linhas. Vejamos algumas traduções: “Gema seinen eigentlichen Namen – [...] – müte man ihn deuten als ‘Einer und Alles’ oder ‘Alles in Eins’, was noch besser ist” (I, cap. XXIV, n. 75, p. 97); “Hence, as regards His own name, [...] He ought to be called ‘One-and-all,’ or better, ‘All-in-one.’” (**On Learned Ignorance I**, cap. XXIV, n. 75, p. 80); “Il nome che gli è proprio, [...], tale nome deve essere tradotto con l’espressione: ‘uno e tutte le cose, meglio, ‘tutte le cose in modo uno.’” (**La dotta ignoranza**, I, cap. XXIV, n. 75, p. 116); “En consecuencia, en consonancia con el mismo nombre propio [...], tal nombre ha de ser interpretado ‘uno y todo’ o bien ‘todo unitariamente’, lo cual es mejor” (**Acerca de la docta ignorancia**, Libro I, cap. XXIV, n. 75, p. 111).

⁴²⁵ **De docta ignorantia.** w. L. I, cap. XXIV, n. 75, p. 96-98, linhas 11-17: *Et ita nos repperimus superius unitatem maximam, quae idem est quod omnia uniter; immo adhuc videtur nomen propinquius et convenientius ‘unitas’ quam ‘omnia uniter’. Et propter hoc dicit propheta, quomodo ‘in illa die erit Deus unus et nomen eius unum.’ Et alibi: Audi Israel (id est Deum per intellectum videns), quoniam Deus tuus unus est. (A docta ignorância. L. I, cap. XXIV, n. 75, p. 55).*

⁴²⁶ Ibid., w. L. I, cap. XXIV, n. 76: *Non est autem unitas nomen Dei eo modo, quo nos aut nominamus aut intelligimus unitatem, quoniam, sicut supergreditur Deus omnem intellectum, ita a fortiori omne nomen. Nomina quidem per motum rationis, qui intellectu multo inferior est, ad rerum discretionem imponuntur. Quoniam autem ratio contradictoria transilire nequit, hinc non est nomen, cui aliud non opponatur secundum motum rationis; quare unitati pluralitas aut multitudo secundum rationis motum opponitur. Hinc unitas Deo non convenit, sed unitas, cui non opponitur aut alteritas aut pluralitas aut multitudo. Hoc est nomen maximum omnia in sua simplicitate unitatis complicans, istud est nomen ineffabile et super omnem intellectum. (Ibid., L. I, cap. XXIV, n. 76, p. 55-56).*

⁴²⁷ Ibid., w. L. I, cap. XXIV, n. 77, p. 98, linhas 1-7: *Quis enim intelligere possit unitatem infinitam per infinitum omnem oppositionem antecedentem, ubi omnia absque compositione sunt in simplicitate unitatis complicata, ubi non est aliud vel diversum, ubi homo non differt a leone et caelum non differt a terra, et tamen verissime ibi sunt ipsum, non secundum finitatem suam, sed complicitate ipsamet unitas maxima?* (Ibid., L. I, cap. XXIV, n. 77, p. 56).

⁴²⁸ Ibid., w. L. I, cap. XXIV, n. 77, p. 98-100, linhas 7-15: *Unde, si quis posset intelligere aut nominare talem unitatem, quae cum sit unitas, est omnia, et cum sit minimum, est maximum, ille nomen Dei attingeret. Sed cum nomen Dei sit Deus, tunc eius nomen non est cognitum nisi per intellectum, qui est ipsum maximum et nomen maximum. Quare in docta ignorantia attingimus: Licet 'unitas' videatur propinquius nomen maximi, tamen adhuc a vero nomine maximi, quod est ipsum maximum, distat per infinitum.* (Ibid., L. I, cap. XXIV, n. 77, p. 56). Existem divergências quanto à tradução dessas linhas. Vejamos algumas traduções: “Da jedoch der Name Gottes Gott ist, so ist sein Name nur durch die Vernunft erkannt, die das Größte selbst und der größte Name selbst ist.” (I, cap. XXIV, n. 77, p. 99); “But since the Name-of-God is God, His Name is known only by [that] Understanding which is the Maximum and is the Maximum Name.” (**On Learned Ignorance I**, cap. XXIV, n. 77, p. 41); “Ma poiché il nome di Dio è Dio, il suo nome è inteso da quell'intelletto che è il massimo stesso ed è nome massimo” (**La dotta ignoranza**, I, cap. XXIV, n. 77, p. 117); “Pero como el nombre de Dios, es Dios, quien es lo máximo mismo y el nombre máximo, por ello su nombre no es conocido sino por el intelecto”. (**Acerca de la docta ignorancia**, Libro I, cap. XXIV, n. 77, p. 113). Cf. (GONZÁLEZ RÍOS, 2010, p. 184).

⁴²⁹ Ibid., w. L. I, cap. XXVI, n. 86, p. 108-110, linhas 16-18: *Et ita theologia negationis adeo necessaria est quoad aliam affirmationis, ut sine illa deus non coleretur ut deus infinitus, sed potius ut creatura.* (Ibid., L. I, cap. XXIV, n. 86, p. 62). Nicolau reconhece que, quanto à adoração a Deus, existiria uma diferença entre os homens: enquanto os Judeus e os Sissênios veneravam a Deus “na sua unidade simplicíssima, como complicação de todas as coisas”, os antigos pagãos o veneravam “nas coisas em que viam uma explicação da divindade”. Portanto, todos adoravam, de um modo ou de outro, o mesmo “Deus único e infinito”. Assim, em um primeiro momento, Nicolau considera que o problema da idolatria era um problema do povo simples e do vulgo, daqueles “que não usaram a explicação como uma imagem, mas como verdade”. A maioria dos sábios, porém, acreditavam na unidade de Deus. (Ibid., L. I, cap. XXIV, n. 84, p. 61). Porém, Nicolau também reconhece que alguns pagãos “adoraram deus nas criaturas, ainda que fundassem a idolatria em argumentos racionais” (Ibid., L. I, cap. XXIV, n. 85, p. 61).

⁴³⁰ Ibid., w. L. I, cap. XXVI, n. 86, p. 108, linhas 3-16: *Quoniam autem cultura Dei, qui adorandus est in spiritu et veritate, necessario se fundat in positivis*

Deum affirmantibus, hinc omnis religio in sua cultura necessario per theologiam affirmativam ascendit, Deum ut unum ac trinum, ut sapientissimum, piissimum, lucem inaccessibilem, vitam, veritatem et ita de reliquis adorando, semper culturam per fidem, quam per doctam ignorantiam verius attingit, dirigendo; credendo scilicet hunc, quem adorat ut unum, esse uniter omnia; et quem ut inaccessibilem lucem colit, non quidem esse lucem, ut est haec corporalis, cui tenebra opponitur, sed simplicissimam et infinitam, in qua tenebrae sunt lux infinita; et quod ipsa infinita lux semper lucet in tenebris nostrae ignorantiae, sed tenebrae eam comprehendere nequeunt. (Ibid., L. I, cap. XXIV, n. 86, p. 61)

⁴³¹ Ibid., w. L. I, cap. XXVI, n. 88, p. 110-112, linhas 1-15: *Nam quamvis aeternitas sit infinitas, ita quod aeternitas non sit maior causa patris quam infinitas, tamen secundum considerationis modum aeternitas patri attribuitur et non filio nec spiritui sancto, infinitas vero non plus uni personae quam alteri; quoniam ipsa infinitas secundum considerationem unitatis pater est, secundum considerationem aequalitatis unitatis filius, secundum considerationem connexionis spiritus sanctus, secundum simplicem considerationem infinitatis nec pater nec filius nec spiritus sanctus; licet ipsa infinitas, sicut et aeternitas, quaelibet trium personarum sit, et converso quaelibet persona infinitas et aeternitas: non tamen secundum considerationem – ut praefertur –, quoniam secundum considerationem infinitas deus nec unum est nec plura. (Ibid., L. I, cap. XXIV, n. 88, p. 63).*

⁴³² **De coniecturis.** h. III, *Pars prima*, cap. VI, n. 24, p. 30, linhas 1-3: *Acute igitur, quantum vales, haec concipe. Nam in ante expositis ‘De docta ignorantia’ memor sum de deo me intellectualiter saepe locutum per contradictorium copulationem in unitate simplici.*

⁴³³ Ibid., h. III, *Pars prima*, cap. V, n. 17 – Cap. VIII, n. 36, p. 21-42.

⁴³⁴ Ibid., h. III, *Pars prima*, cap. V, n. 17, p. 21-23: *Amplius te attentorem faciat dicendorum utilitas; magna enim atque occulta in lucem ducere temptabo. Primo illa divina unitas, si numerus rerum fingitur exemplar, omnia praevenire complicareque videtur. Ipsa enim, omnem praeveniens multitudinem, omnem etiam antevenit diversitatem, alietatem, oppositionem, inaequalitatem, divisionem atque alia omnia, quae multitudinem concomitantur. Unitas quidem nec binarius nec ternarius est atque ita deinceps, quamvis omnia ea sit, quae sunt ternarius, quaternarius et reliqui numeri. Si species rerum ut numeri distinguuntur, ipsa absoluta unitas nullius speciei est, nullius nominis, nulliusque figurae, quamvis omnia sit in omnibus. Ipsa est unitas omnis pluralitatis, unitas quidem pluralitatis generum, specierum, substantiarum, accidentium universarumque creaturarum, mensura una omnium mensurarum, aequalitas una omnium aequalium et inaequalium, conexio omnium unitorum et segregatorum, quemadmodum unitas omnem tam parem quam imparem numeros simplicitate sua complicat, explicat atque conectit.*

⁴³⁵ Ibid., h. III, *Pars prima*, cap. V, n. 18, p. 24, linhas 10-18: *Qui enim absolutam*

et ipsam tantum concipit unitatem, ineffabilem eam videt. Cuius enim respectu potius unum quam aliud sortiretur nomen? Si cuncta alia separasti et ipsam solam inspicias, si aliud numquam aut fuisse aut esse aut fieri posse intelligis, si pluralitatem omnem abicis atque respectum et ipsam simplicissimam tantum unitatem subintras, ita ut eam non potius simplicem quam non simplicem, non potius unam quam non unam comprobes, arcana omnia penetrasti. Nulla ibi dubietas, nullum impedimentum.

⁴³⁶ Ibid., h. III, Pars prima, cap. V, n. 20, p. 25-26, linhas 1-10; n. 21, p. 26-28: *Adverte igitur, Iuliane pater, quam clara atque brevis est theologia, sermone inexplicabilis, quoniam ad omnem de deo formabilem quaestionem primum posse respondere vides quaestionem omnem de ipso ineptam. Omnis enim quaestio de quaesito oppositorum alterum tantum verificari posse admittit, aut quid aliud de illo quaesito quam de aliis affirmandum negandumve exsistat. Haec quidem de absoluta unitate credere absurdissimum est, de qua nec alterum oppositorum aut potius unum quodcumque quam aliud affirmantur. Si vero affirmative quaesito satisfacere optas, absolutum praesuppositum repetas, [...]. // Quoniam autem omnis affirmatio negationi adversari creditur, haec iam dicta responsa praecisissima esse non posse ex hoc advertis quod primum per infinitum omnem praeit oppositionem, cui nihil convenire potest non ipsum. Non est igitur coniectura de ipso verissima, quae admittit affirmationem, cui opponitur negatio, aut quae negationem quasi veriore affirmacione praefert. Quamvis verius videatur deum nihil omnium, quae aut concipi aut dici possunt, exsistere quam aliquid eorum, non tamen praecisionem attingit negatio, cui obviat affirmatio. Absolutior igitur veritatis exstitit conceptus, qui ambo abicit opposita, disiunctive simul et copulative. Non poterit enim infinitus responderi 'an deus sit' quam quod ipse nec est nec non est, atque quod ipse nec est et non est. Haec est una ad omnem quaestionem altior, simplicior, absolutior conformiorque responsio ad primam ipsam simplicissimam ineffabilem entitatem. Haec quidem subtilissima coniecturalis responsio est ad omnia quaesita aequa. Coniecturalis autem est, cum praecisissima ineffabilis inattingibilisque tam ratione maneat quam intellectu."*

⁴³⁷ Ibid., h. III, Pars prima, cap. VI, n. 24, p. 30-31, linhas 1-9: *Acute igitur, quantum vales, haec concipe. Nam in ante expositis De docta ignorantia memor sum de deo me intellectualiter saepe locutum per contradictoriorum copulationem in unitate simplici. Iam autem in proxime praemissis divinaliter intentum explicavi. Improportionabiliter simplicior est negatio oppositorum disiunctive ac copulative quam eorum copulatio. Aliter autem divine secundum primae absolutae unitatis conceptum de deo, aliter secundum hanc intellectualem unitatem dicendum multoque adhuc bassius secundum rationem.*

⁴³⁸ Ibid., h. III, Pars prima, cap. VI, n. 25, p. 32, linhas 1-5; 8-11: *Quod si ad intellectualem veritatem inquisitionem dirigere instituis, necesse est, ut intellectualibus fruaris terminis, qui nullum incompatible habent oppositum, cum incompatibilitas de natura illius intellectualis unitatis esse nequeat. Unde*

usuales termini, qui rationis sunt entia, intelligentiam non attingunt. [...]. Sicut enim intellectus radix est rationis, ita quidem termini intellectuales radices sunt rationalium. Unde verbum intellectuale ratio est, in quo ut in imagine relucet. Radix igitur vocalium terminorum sermo est intellectualis.

⁴³⁹ Ibid., h. III, *Pars prima*, cap. VI, n. 22, p. 28-29, linhas 6-12; n. 23, p. 30, linhas 6-9: *Compositio vero ab uno et altero, hoc est ex oppositis, esse ratio dicit, nec tamen haec unitas aliter ex oppositis est quam simplicem convenit esse radicem. Non igitur ipsam opposita praeveniunt, ut sit ex ipsis quae praecesserunt, sed simul cum ipsis exoritur, sicut intellectualiter numerum componi necesse est. Copulantur igitur in eius simplicitate radicali opposita ipsa indivise atque irresolubiliter. Denaria enim unitas absque radice est. // Unde intellectualis illa unitas radix quaedam complicativa oppositorum in eius explicatione incompatibilium existit. Ea enim opposita, quae in explicata eius rationalis unitatis quadratura incompatibilia sunt, in ipsa complicantur.*

⁴⁴⁰ Ibid., h. III, *Pars prima*, cap. VIII, n. 33, p. 38-39: *Adverte itaque, Iuliane pater, quomodo ab hac ipsa sensibilium regione omnis alienata est negatio atque non esse; a regione vero supremae unitatis omnis affirmatio procul est eliminata; in regionibus unitatum mediarum ambo permittuntur, complicative in ipsa secunda, explicative in tertia. In hac infima unitate verba tantum praesentis sunt temporis, in prima suprema nullius sunt temporis, in secunda vero complicative praesentis et non praesentis, in tertia autem explicative praesentis vel non praesentis.*

⁴⁴¹ Ibid., h. III, *Pars prima*, cap. VIII, n. 34, p. 39-40, linhas 1-2; 8-10: *Si igitur terminos unitatibus, de quibus tibi inquirendi propositum est, adaptaveris, veriores coniecturas efficies.* E um pouco mais adiante no mesmo número pode-se ler: *Sic etiam si de unitate una quase de alia loqueris, adaptare ad hoc dicendi modum [...].*

⁴⁴² Cf. SANTINELLO (1987, p. 55): “Appare molto arduo il passaggio dal *De docta ignorantia* al *De coniecturis*, la seconda opera filosofica, cui il Cusano spesso rimanda nel corso della prima e che la tradizione dice composta nello stesso anno 1440” (p. 55). Santinello não trata aqui da questão que estamos discutindo, mas não deixa de ser instrutivo verificar as diversas hipóteses ou tentativas que ele propõe para explicar as diferenças entre as duas obras cusanas. Sobre a datação do *De coniecturis*, Santinello refere-se em nota (p. 55, nota 27): Koch sustenta que essa obra ainda não estava terminada em 20 de maio de 1442; Haubst coloca a data final em 1443 ou 1444 e, finalmente, Wilpert estabelece a última redação da obra em 1445. Cf. Para González Ríos o *De coniecturis* ofereceria para a doutrina cusana uma contribuição decisiva e um desafio: “Pues allí, en el contexto de la exposición de la metafísica del conocimiento humano a través de la mente, presenta la tentativa de concebir al Verbo divino más allá de la *coincidencia de los opuestos*, i.e. como el principio de la relación de los opuestos en lo absoluto” (2010, p. 79).

⁴⁴³ Cf. “La negazione della disgiunzione e della copulazione degli opposti

potrebbe formularsi così: non (o è o non-è), non (è e non-è); [...]. Così sembra superata la teologia della coincidenza degli opposti, che appariva in *D.ign.* I c. 6§ 16, ove si ammetteva come momento supremo la coincidenza di essere e non-essere, di massimo e minimo, e via dicendo” (Nota de Santinello a sua tradução do *De docta ignorantia*. In: NICOLÒ CUSANO. **La dotta ignoranza**. In: _____. **La dotta ignoranza; Le congetture**. A cura di Giovanni Santinello. Rusconi:Milano, 1988: n° 10, p. 259).

⁴⁴⁴ Ainda segundo André (1997, p. 614-615), esse tipo de discurso “não corresponde já à nossa concepção de discurso, mas mais precisamente aos seus últimos limites, ou seja, ao silêncio, que se situa ao nível da linguagem divina”. Além disso, o autor sugere que Nicolau admitiria a possibilidade desse discurso, “quando admite a possibilidade de uma negação dos opostos tanto disjuntiva como copulativamente”. Essa admissão se daria tanto no *De coniectura* quanto o *Idiota de sapientia*, II. Por sua vez, González Ríos (2010, p. 90) reconhece a mesma possibilidade em um outro texto do *De deo absconditus*.

⁴⁴⁵ **De visione dei**. h. VI, cap. XVII, n. 75, p. 61, linhas 7-14: *Unde distinctio illa, quae est intra murum coincidentiae, ubi distinctum et indistinctum coincidunt, praevenit omnem alteritatem et diversitatem, quae intelligi potest. Clauduit enim murus potentiam omnis intellectus, licet oculus ultra in paradisum respiciat, id autem, quod videt, nec dicere nec intelligere potest. Est enim amor secretus suus et thesaurus absconditus, qui inventus manet absconditus. Reperitur enim intra murum coincidentiae absconditi et manifesti.* (**A visão de Deus**, cap. XVII, p. 200).

⁴⁴⁶ Cf. GONZÁLEZ RÍOS (2010, p. 92): “De aquí que, la posibilidad de un lenguaje divinal [*divine loqui*] en el que se supere tanto el discurso de la razón como aquél que procede de su unidad (el intelecto), esto es, un lenguaje en el que se niegue la oposición de los opuestos y la coincidencia de los opuestos, es, como lo ha señalado ya Senger, sólo reconocible pero no practicable, puesto que la estructura del intelecto y de los lenguajes racionales que encuentran su principio en él no están a su disposición”.

⁴⁴⁷ **De coniecturis**. h. III, *Pars prima*, cap. VIII, n. 35, p. 40-41, linhas 3-12: *Via igitur rationis principium omnium est unum et trinum, non ut unitas et trinitas sunt plura, cum pluralitatis principium sit unitas, sed ut sunt unitas, quae trinitas, intelligentia autem, vocabulorum rationalium ineptitudinem advertens, hoc abicit terminos, deum supra eorum significata quase ipsorum complicans concipit principium et, quia in ipso dinivitatibus radio videt suum conceptum deficere, affirmat ipsam super omnem complicationem et explicationem intelligit debere ipsumque uti est concipi non posse. Ita pariformiter de intelligentia agimus, dum de ipsa ratiocinando disputamus.*

⁴⁴⁸ No *Idiota. De mente* da consideração sobre em que sentido “mente” deriva de “medir” passa-se a uma consideração mais geral sobre a “força da palavra”. Essa “força”, segundo o *Idiota* que se encontraria no próprio

homem e complicaria nocionalmente os exemplares de tudo, pode ser chamada de “mente”, porém esse não é o seu nome preciso, pois a razão humana não conhecendo a quididade das coisas também não alcançaria o seu nome preciso. Vejamos o diálogo inicial entre o filósofo e o *Idiota*: Cf. **Idiota. De mente.** h. V, cap. II, n. 58, p. 92-93, linhas 6-13: PHILOSOPHUS: *Aiebas mentem a mensurando dici. Hanc partem neminem legi tenuisse inter varias verbi derivationes. Primum oro, ut causam dicti aperias.* A essa interrogação o *Idiota* responde inicialmente da seguinte maneira: *IDIOTA: Si de vi vocabuli diligentius scrutandum est, arbitror vim illam, quae in nobis est, omnium rerum exemplaria notionaliter complicantem, quam mentem appello, nequaquam proprie nominari. Quemadmodum enim ratio humana quiditatem operum dei non attingit, sic nec vocabulum.* Já no *De vanatione sapientiae* é o próprio título do capítulo 33 a indicar a temática: *De vi vocabuli (De venatione sapientiae.* h. XII, cap. XXXIII, n. 97-100, p. 93-95).

⁴⁴⁹ **Idiota. De mente.** h. V, cap. II, n. 65, p. 100-101, linhas 4-10: *IDIOTA: Quicumque igitur putat nihil in intellectu cadere posse, quod non cadat in ratione, ille etiam putat nihil posse esse in intellectu, quod prius non fuit in sensu. Et hic necessario dicere habet rem nihil esse nisi ut sub vocabulo cadit, et huius studium est in omni inquisitione quid nominis profundare. Et haec inquisitio grata est homini, quia motu rationis discurrit.* Cf. também: **De venatione sapientiae.** h. XII, cap. XXXIII, n. 98, p. 94, linhas 6-9: *Credo haec in humana scientia sic se habere, quam primo et excellenter primus Adam seu homo dictus habuisse creditur. Et ideo scientia, quae in vi vocabuli solidatur, gratissima est homini quasi suae naturae conformis.*

⁴⁵⁰ **Idiota. De mente.** h. V, cap. II, n. 66, p. 102-103, linhas 12-18: *IDIOTA: Eo enim modo, ut sub vocabulo cadit, de rebus fit logica et rationalis consideratio, quare illam logice inquirunt, profundant et laudant. Sed ibi non quiescunt, quia ratio seu logica circa imagines formarum tantum versatur, sed res ultra vim vocabuli theologice intueri conantur et ad exemplaria et ideas se convertunt. Arbitror non posse plures inquisitionum modos dari. Si tu, qui es philosophus, alias legisti, scire potes. Ego sic conicio.* Cf. também: **De venatione sapientiae.** h. XII, cap. XXXIII, n. 100, p. 95, linhas 6-13: *Sed haec nostra inquisitio ineffabilis sapientiae, quae praecedit impositorem vocabulorum et omne nominabile, potius in silentio et visu quam in loquacitate et auditu reperitur. Praesupponit vocabula illa humana, quibus utitur, non esse praecisa nec angelica nec divina; sed ipsa sumit, cum aliter non posset conceptum exprimere, praesupposito tamen, quod illa non velit aliquod tale, propter quod imposita sunt, significare, sed talium causam, verbumque nullius temporis esse, cum aeternitatem per ipsa velit figurare.*

⁴⁵¹ **Idiota. De mente.** h. V, cap. II, n. 67, p. 103, linhas 1-3: *IDIOTA: Hae omnes et quotquot cogitari possent modorum differentiae facillime resolvuntur et concordantur, quando mens se ad infinitatem elevat.*

⁴⁵² *Ibid.*, h. V, cap. II, n. 58, p. 93, linhas 16-18: *IDIOTA: Ita video, quod, cum proprietas vocabulorum recipiat magis et minus, vocabulum praecisum ignorari.* Cf.

também: **De venatione sapientiae.** h. XII, cap. XXXIII, n. 97, p. 93, linhas 5-7: *Sed quia vocabula sunt per primum hominem rebus imposita ex ratione, quam homo concepit, non sunt vocabula praecisa, quin res possit praecisiori vocabulo nominari.*

⁴⁵³ **Idiota. De mente.** h. V, cap. II, n. 59, p. 93-94, linhas 5-9: IDIOTA: *Volo, ut me profundius intelligas. Nam etsi fatear omne vocabulum eo ipso unitum, quo forma materiae advenit, et verum sit formam adducere vocabulum, ut sic vocabula sint non ex impositione, sed ab aeterno, et impositio sit libera, tamen non arbitror aliud quam congruum nomen imponi, licet illud non sit praecisum.*

⁴⁵⁴ *Ibid.*, h. V, cap. II, n. 61, p. 95, linhas 10-12: IDIOTA: *Omnis ergo ars finita ab arte infinita. Sicque necesse erit infinitam artem omnium artium exemplar esse, principium, medium, finem, metrum, mensuram, veritatem, praecisionem et perfectionem.*

⁴⁵⁵ *Ibid.*, h. V, cap. II, n. 62, p. 96, linhas 13-14: IDIOTA: *Unde ars mea est magis perfectoria quam imitatoria figurarum creaturarum et in hoc infinitae arti similior.*

⁴⁵⁶ *Ibid.*, h. V, cap. II, n. 63, p. 97-98, linhas 5-15: IDIOTA: *Unde materiam, puta lignum, per instrumentorum meorum, quae applico, varium motum dolo et cavo, quousque in eo proportio debita oriatur, in qua forma coclearitatis convenienter resplendeat. Sic vides formam coclearitatis simplicem et insensibilem in figurali proportionem huius ligni quasi in imagine eius resplendere. Unde veritas et praecisio coclearitatis, quae est immultiplicabilis et incommunicabilis, nequaquam potest per quaecumque etiam instrumenta et quemcumque hominem perfecte sensibilis fieri, et in omnibus coclearibus non nisi ipsa simplicissima forma varie relucet, magis in uno et minus in alio et in nullo praecise.*

⁴⁵⁷ *Ibid.*, h. V, cap. II, n. 64, p. 98-100: IDIOTA: *Et quamvis lignum recipiat nomen ab adventu formae, ut orta proportione, in qua coclearitas resplendet, ‘coclear’ nominetur, ut sic nomen sit formae unitum, tamen impositio nominis fit ad beneplacitum, cum aliud imponi posset. Sic etsi ad beneplacitum, tamen non aliud et penitus diversum a naturali nomine formae unito; sed vocabulum naturale post formae adventum in omnibus variis nominibus per quascumque nationes varie impositis relucet. Impositio igitur vocabuli fit motu rationis. Nam motus rationis est circa res, quae sub sensu cadunt, quarum discretionem, concordantiam et differentiam ratio facit, ut nihil sit in ratione, quod prius non fuit in sensu. Sic igitur vocabula imponit et movetur ratio ad dandum hoc nomen uni et aliud alteri rei. Verum cum non reperiatur forma in sua veritate in his, circa quae ratio versatur, hinc ratio in coniectura et opinione occumbit.*

⁴⁵⁸ *Ibid.*, h. V, cap. II, n. 67, p. 103-104: IDIOTA: *Hae omnes et quotquot cogitari possent modorum differentiae facillime resolvuntur et concordantur, quando mens se ad infinitatem elevat. Nam sicut orator hic praesens tibi latius ex his, quae a me habet, explanabit, tunc infinita forma est solum una et simplicissima, quae in omnibus rebus resplendet tamquam omnium et singulorum formabilium adaequatissimum exemplar. Unde verissimum erit non esse multa separata exemplaria ac multas rerum ideas. Quam quidem infinitam formam nulla ratio attingere potest. Hinc per*

omnia vocabula rationis motu imposita ineffabilis non comprehenditur. Unde res, ut sub vocabulo cadit, imago est ineffabilis exempli sui proprii et adaequati. Cf. DUCLOW (1974, p. 62-63): “With a refined sense of paradox, Cusanus here sets the dialectic of expression and ineffability within its most comprehensive scope. As in the *Compendium*, language becomes the paradigmatic symbol for creation, and the quest for the one precise name turns towards the transcendence of the *verbum Dei*, so that ‘the word of God is the precision of all namable names’. The ineffable word which is the infinite effability of all that can be said, the ineffable name which is the infinite namability of all names: here the absolute presupposition of language coincides with the unconditional transcendence of the *verbum Dei*”. Cf. também: ANDRÉ (2006, p. 13): no *De mente* “[...], a arte de traduzir em palavras o pensamento, ou seja, a palavra interior que, já de si, é uma tradução do nome preciso e indizível, é comparada à atividade artesanal do ‘Idiota’ que procura plasmar materialmente nos pedaços de madeira que trabalha a forma da colher, a *coclearitas*, que permanece oculta e concentrada na sua mente; [...]. Ora a relação que existe entre as colheres concretas e a *coclearitas* é a mesma que existe entre o nome natural e interior, a palavra precisa de qualquer coisa, e a palavra com que as nossas línguas humanas e finitas a designam. Mas, por outro lado, esse nome natural é já uma *explicatio* da força do nome uno e inefável de que todos os nomes são expressão”. Cf. ainda: GONZÁLES RÍOS (2010, p. 120-131).

⁴⁵⁹ **Idiota. De mente.** h. V, cap. II, n. 68, p. 104, linhas 1-6: *IDIOTA: Unum est igitur verbum ineffabile, quod est praecisum nomen omnium rerum, ut motu rationis sub vocabulo cadunt. Quod quidem ineffabile nomen in omnibus nominibus suo modo relucet, quia infinita nominabilitas omnium nominum et infinita vocabilitas omnium voce expressibilem, ut sic omne nomen sit imago praecisi nominis.*

⁴⁶⁰ **De docta ignorantia.** w. L. I, cap. II, n. 8, p. 12, linhas 1-4: *Oportet autem attingere sensum volentem potius supra verborum vim intellectum efferre quam proprietatibus vocabulorum insistere, quae tantis intellectualibus mysteriis proprie adaptari non possunt.* (**A douta ignorância.** L. I, cap. II, n. 8, p. 6).

⁴⁶¹ *Ibid.*, w. L. I, Cap. IV, n. 12, p. 18, linhas 18-29: *Hoc autem omnem nostrum intellectum transcendit, qui nequit contradictoria in suo principio combinare via rationis, quoniam per ea, quae nobis a natura manifesta fiunt, ambulamus; quae longe ab hac infinita virtute cadens ipsa contradictoria per infinitum distantia connectere simul nequit. Supra omnem igitur rationis discursum incomprehensibiliter absolutam maximitatem videmus infinitam esse, cui nihil opponitur, cum qua minimum coincidit. Maximum autem et minimum, ut in hoc libello sumuntur, transcendent absolute significationis termini existunt, ut supra omnem contractionem ad quantitatem molis aut virtutis in sua simplicitate absoluta omnia complectantur.* (*Ibid.*, L. I, cap. IV, n. 12, p. 10).

⁴⁶² *Ibid.*, w. L. I, cap. XI, n. 30, p. 40, linhas 4-7: *Consensere omnes sapientissimi*

nostri et divinissimi doctores visibilia veraciter invisibilium imagines esse atque creatorem ita cognoscibiliter a creaturis videri posse quasi in speculo et in aenigmate. (Ibid., L. I, cap. XI, n.30, p. 22). O fundamento bíblico dessa concepção será tanto a Carta de Paulo aos Romanos quanto a Carta aos Coríntios: *Invisibilia enim ipius a criatura mundi per ea, quae facta sunt, intellecta conspiciuntur, sempiterna eius et virtus et divinitas, ut sint inexcusabiles* (Rm. 1, 20); *“Videmus enim nunc per speculum in aenigmate”* (1Cor. 13, 12). Nas palavras finais do *De venatione sapientiae* (h.XII, cap. XXXIX, p. 113, linhas 1-7), Nicolau louva aqueles que souberam investigar as coisas invisíveis por meio das visíveis: *Laudant non immerito cuncti magnum Platonem, qui de sole ad sapientiam per similitudinem ascendit. Ita et magnus Dionysius, qui de igne ad deum et de sole ad creatorem per proprietatum similitudines quas enarrat ascendit. Ita et Gregorius Theologus in Sermonibus theologicis contra Eunomianos faciendum suadet, quia in speculo et aenigmate in hoc mundo, ut divinus Paulus refert, ascendi oportet, ubi partim scimus et partim prophetamus.*

⁴⁶³ **De docta ignorantia.** w. L. I, cap. XII, n.33, p. 46, linhas 17-18: [...] nobis in aenigmate laborantibus [...] (**A douda ignorância.** L. I, cap. XII, n.33, p. 26). Cf. também: **Epistula ad Nicolaum Bononiensem.** cp. n. 48: *Primo autem, fili mi, advertas nos in hoc mundo ambulare per similitudines et aenigmata, quoniam spiritus veritatis non est de hoc mundo neque per ipsum capi potest, nisi parabolice et per symbola nobis nota ad incognitum rapiamur.* Cf. ainda: **De docta ignorantia.** w. L. III, cap. X, n.241, p. 70, linhas 4-6: [...] et cum ultimo desiderio non aliud desideret quam ipsam veritatem non in aenigmate aut signis sed certitudinaliter facientus apprehendere, [...]. (**A douda ignorância.** L. III, cap. X, n.241, p. 169).

377

⁴⁶⁴ Entre as obras posteriores ao *De docta ignorantia* e anteriores ao *De beryllo*, poderíamos destacar o *De filiatione dei* no qual a ideia de que o conhecimento da verdade em si (*filiatio* ou *theosis*) só seria possível se fôssemos liberados “da contração enigmática do mundo sensível”: [...], *dum de hoc mundo absoluti fuerimus, ab his etiam obumbrantibus modis relevatus, sic scilicet ut felicitatem suam intellectus noster, ab his modis subtrahentibus liberatus, sua intellectuali luce divinam vitam nanciscatur, in qua, licet absque sensibilis mundi contractis aenigmatibus, ad intuitionem veritatis eleveetur* (**De filiatione dei.** h. IV, Opuscula I, cap. I, n. 54, p. 41, linhas 11-16). Recordamos também que no *Apologia doctae ignorantiae* Nicolau se defende contra a acusação de Iohannes Wenck de que o texto da Carta aos Coríntios (13, 12) negaria o princípio da douda ignorância, a compreensão incompreensível do incompreensível, pois ela afirma justamente que conhecemos em espelho e em enigma (**Apologia doctae ignorantiae.** s. n. 14-16, p. 219-221). O substantivo “*aenigma, aenigmatis*” e suas formas declinadas aparecerão em diversas obras cusanas. Também encontraremos o adjetivo “*aenigmaticus, a, um*” e, uma vez o verbo “*aenigmatizo, are, avi, atum*” em *De possest*. Das 153 vezes que esses termos aparecerão nas obras cusanas vamos encontrá-los, em sua maior parte, no *De beryllo* (34 vezes), no *De possest* (32 vezes), no *De non-aliud* (9 vezes), *De*

aequalitate (3 vezes) e nos *Sermões* (43 vezes) (Cf. <<http://urts99.uni-trier.de/cusanus/content/suche.php>>). Portanto, se excluirmos os *Sermões*, então concluiremos que, apesar de já está presente nas obras anteriores ao *De beryllo*, essa ideia encontrará o seu pleno desenvolvimento no *De beryllo* e será imprescindível para a interpretação do nome enigmático *possest*.

⁴⁶⁵ **De beryllo.** h. XI₁, n. 1, p. 3 linhas 2-5: *Qui legerit ea, quae in variis scripsi libellis, videbit me in oppositorum coincidentia crebrius versatum quodque nisus sum frequenter iuxta intellectualem visionem, quae excedit rationis vigorem, concludere.*

⁴⁶⁶ *Ibid.*, h. XI₁, n. 32, p. 35-36 linhas 1-11: *Hi omnes et quotquot vidi scribentes caruerunt beryllo. Et ideo arbitror, si constanti perseverantia secuti fuissent magnum Dionysium, clarius vidissent omnium principium atque commentaria fecissent in ipsum secundum ipsius scribentis intentionem. Sed quando ad oppositorum coniunctionem perveniunt, textum magistri divini disiunctive interpretantur. Magnum est posse se stabiliter in coniunctione figere oppositorum. Nam etsi sciamus ita fieri debere, tamen, quando ad discursum rationis revertimur, labimur frequenter et visionis certissimae nitimur rationes reddere, quae est supra omnem rationem, et ideo tunc cadimus de divinis ad humana et instabiles atque exiles rationes adducimus.* Para a identificação dos *Hi omnes* no texto acima ver nota da edição crítica (p. 35, nota 32, 1) que identifica como sendo: Plato, Aristoteles, Isaac Israeli, Avicena, Alberto Magnus. A edição crítica cita a *Epistula ad abbatem Tegernseensem*, de 14 de setembro de 1453, na qual Nicolau de Cusa repreenderia também a Dionísio que, na maior parte dos seus textos, teria transmitido uma teologia sob a forma de disjunção (*in plerisque locis theologiam per disiunctionem*), ou seja, que alcançaríamos a Deus ou afirmativamente ou negativamente. Porém, no *De theologia mystica*, ele passaria dessa consideração disjuntiva para a copulação e para a coincidência, ou seja, para a união simplíssima na qual a negação coincide com a afirmação e a afirmação com a negação (*saltat supra disiunctionem usque in copulationem et coincidentiam, seu unionem simplicissimam que est non lateralis sed directe supra omnem ablacionem et posicionem, ubi ablacio coincidit cum posicionem, et negativo cum affirmationem*). Esta seria uma teologia secreta que nenhum filósofo alcançou nem pode alcançar, caso se mantenha ligado ao princípio comum de todas as filosofias, segundo o qual dois contraditórios não podem coincidir (*et illa est secretissima teologia, ad quam nullus philosophorum accessit, neque accedere potest stante principio communitocius philosophie, scilicet quod duo contradictoria non coincidunt*). Para os textos em latim da *Epistula ad abbatem Tegernseensem*: VANSTEENBERGHE, Edmond. **Autour de la docte ignorance** – une controverse sur la théologie mystique au XVe siècle. Münster, 1915 (principalmente as páginas 114-115).

⁴⁶⁷ **De beryllo.** h. XI₁, n. 3, p. 5-6 linhas 1-5: *Beryllus lapis est lucidus, albus et transparentis. Cui datur forma concava pariter et convexa, et per ipsum videns attingit prius invisibile. Intellectualibus oculis si intellectualis beryllus, qui formam*

habeat maximam pariter et minimam, adaptatur, per eius medium attingitur indivisibile omnium principium.

⁴⁶⁸ Ibid., h. XI₁, n. 7, p. 9-10 linhas 8-13: *Unde mensurat suum intellectum per potentiam operum suorum et ex hoc mensurat divinum intellectum, sicut veritas mensuratur per imaginem. Et haec est aenigmatica scientia. Habet autem visum subtilissimum, per quem videt aenigma esse veritatis aenigma, ut sciat hanc esse veritatem, quae non est figurabilis in aliquo aenigmate.*

⁴⁶⁹ Ibid., h. XI₁, n. 7, p. 9 linhas 1-8: *Quarto adverte Hermetem Trismegistum dicere hominem esse secundum deum. Nam sicut deus est creator entium realium et naturalium formarum, ita homo rationalium entium et formarum artificialium, quae non sunt nisi sui intellectus similitudines sicut creaturae dei divini intellectus similitudines. Ideo homo habet intellectum, qui est similitudo divini intellectus in creando. Hinc creat similitudines similitudinum divini intellectus, sicut sunt extrinsecae artificiales figurae similitudines intrinsecae naturalis formae.*

⁴⁷⁰ Cf. **De coniecturis**. h. III, Pars prima, cap. I, n. 5, p. 7, linhas 3-8: *Coniecturas a mente nostra, uti realis mundus a divina infinita ratione, prodire oportet. Dum enim humana mens, alta dei similitudo, fecunditatem creatricis naturae, ut potest, participat, ex se ipsa, ut imagine omnipotentis formae, in realium entium similitudine rationalia exserit. Coniecturalis itaque mundi humana mens forma exstitit uti realis divina. Anteriormente já citamos esse texto para mostrar que quanto mais a mente humana se contempla no mundo por ela explicado mais ela se torna fecunda e se aproxima da razão infinita que é seu fim e seu repouso. Cf. também: **Idiota. De mente**. h. V, cap. III, n. 72, p. 108-109 linhas 1-9: *Idiota: Scis, quomodo simplicitas divina omnium rerum est complicativa. Mens est huius complicantis simplicitatis imago. Unde si hanc divinam simplicitatem infinitam mentem vocitaveris, erit ipsa nostrae mentis exemplar. Si mentem divinam universitatem veritatis rerum dixeris, nostram dices universitatem assimilationis rerum, ut sit notionum universitas. Conceptio divinae mentis est rerum productio; conceptio nostrae mentis est rerum notio. Si mens divina est absoluta entitas, tunc eius conceptio est entium creatio, et nostrae mentis conceptio est entium assimilatio.**

⁴⁷¹ **De beryllo**. h. XI₁, n. 6, p. 8: *Tertio notabis dictum Protagorae hominem esse rerum mensuram. Nam cum sensu mensurat sensibilia, cum intellectu intelligibilia, et quae sunt supra intelligibilia in excessu attingit. Et hoc facit ex praemissis. Nam dum scit animam cognoscitivam esse finem cognoscibilem, scit ex potentia sensitiva sensibilia sic esse debere, sicut sentiri possunt; ita de intelligibilibus, ut intelligi possunt, excedentia autem ita, ut excedant. Unde in se homo reperit quasi in ratione mensurante omnia creata. Cf. **Idiota. De mente**. h. V, cap. IX, n. 116-125, p. 171-178.*

⁴⁷² **De beryllo**. h. XI₁, n. 5, p. 7 linhas 1-5: *Secundo scias, quomodo id, quod non est verum neque verisimile, non est. Omne autem quod est aliter est in alio quam in*

se. Est enim in se ut in suo vero esse, in alio autem ut in suo esse verisimili, ut calidum in se est ut in suo vero esse et in calefacto est per similitudinem suae caliditatis.”

⁴⁷³ Cf. **De aequalitate**. h. X, Opuscula II, Fasciculus I, n. 3, p. 6, linhas 1-4: “*Legisti in Beryllo nostro, quomodo intellectus vult cognosci. Dico nunc hoc verum a se et aliis; et hoc non est aliud nisi quod se et alia vult cognoscere, cum in cognoscendo sit vita eius et laetitia.*”

⁴⁷⁴ **De beryllo**. h. XI₁, n. 4, p. 6-7: *Oportet te primum attendere unum esse primum principium, et id nominatur secundum Anaxagoram intellectus, a quo omnia in esse prodeunt, ut se ipsum manifestet. Intellectus enim lucem suae intelligentiae delectatur ostendere et communicare. Conditor igitur intellectus, quia se finem facit suorum operum, ut scilicet gloria sua manifestetur, creat cognoscitivas substantias, quae veritatem ipsius videre possint, et illis se praebebat ipse conditor modo quo capere possunt visibilem. Hoc scire est primum, in quo complicitate omnia dicenda continentur.*

⁴⁷⁵ Cf. *Ibid.*, h. XI₁, n. 48-50, p. 54-57: A questão do *quid erat esse* é posta a partir da *Metafísica* de Aristóteles. Aristóteles teria discutido profundamente sobre ela, mas sem conseguir resolvê-la totalmente: *Aristoteles scribit hanc quaestionem antiquam. Omnes indagatores veritatis semper quaesierunt huius dubii solutionem et adhuc quaerunt, ut ait. Ipse autem resolvit a solutione illius dubii omnem scientiam dependere. Scire enim ‘quid erat esse’, hoc est rem ideo hoc esse, puta domum, quia ‘quod erat esse domui’ hoc est, est attigisse altissimum scibile.* (n. 48, p. 54-55, linhas 4-9).

⁴⁷⁶ *Ibid.*, h. XI₁, n. 51, p. 58, linhas 8-19: *Et ita dico cum sapiente ‘quod omnium operum dei’ nulla est ratio, scilicet cur caelum caelum et terra terra et homo homo, nulla est ratio nisi quia sic voluit qui fecit. Ulterius investigare est fatuum, ut in simili dicit Aristoteles velle inquirere primi principii ‘quodlibet est vel non est’ demonstrationem. Sed dum attente consideratur omnem creaturam nullam habere essendi rationem aliunde nisi quia sic creata est, quodque voluntas creatoris sit ultima essendi ratio sitque ipse deus creator simplex intellectus, qui per se creat, ita quod voluntas non sit nisi intellectus seu ratio, immo fons rationum, tunc clare videt quomodo id, quod voluntate factum est, ex fonte prodiit rationis, sicut lex imperialis non est nisi ratio imperantis, quae nobis voluntas apparet.*

⁴⁷⁷ *Ibid.*, h. XI₁, n. 68, p. 78-79, linhas 1-15: *Sed hoc evenit eis ex malo praesupposito, quoniam necessitatem primae causae imposuerunt. Unde si ipsi in omni inquisitione ad veram causam conditionis universi, quam praemisimus, respexissent, unam omnium dubiorum veram repperissent solutionem. Puta quid sibi vult conditor, quando de spina tam pulchram et odoriferam motu caeli et instrumento naturae educit sensibilem rosam? Quid aliud responderi potest nisi quod admirandus ille intellectus in hoc verbo suo intendit se manifestare, quantae est sapientiae et rationis et quae sunt ‘divitiae gloriae suae’, quando tam facilliter tantam pulchritudinem ita ornate proportionatam ponit medio sensibilis parvae rei*

in sensu cognoscitivo cum motu laetitiae et dulcissima harmonia omnem naturam hominis exhilarescente? Et adhuc clariori modo se ostendit in vita vegetabili ipsa, a qua rosa progreditur. Adhuc clariori resplendentia in vita intellectiva, quae omnia sensibilia lustrat, [...].

⁴⁷⁸ Ibid., h. XI₁, n. 8, p. 10-11, linhas 4-17: *Volumus autem ipsum ut principium indivisibile videre. Applicemus beryllum mentalibus oculis et videamus per maximum, quo nihil maius esse potest, pariter et minimum, quo nihil minus esse potest, et videmus principium ante omne magnum et parvum, penitus simplex et indivisibile omni modo divisionis, quo quaecumque magna et parva sunt divisibilia. Ac si per beryllum intueamur inaequalitatem, erit aequalitas indivisibilis obiectum, et per absolutam similitudinem videbimus principium indivisibile omni modo divisionis, quo similitudo est divisibilis seu variabilis, scilicet veritatem. Nam nullum est aliud obiectum illius visionis nisi veritas, quae videtur per omnem similitudinem maximam pariter et minimam absolutum primum principium omnis suae similitudinis. Sic si per beryllum videmus divisionem, erit obiectum conexio indivisibilis;*

⁴⁷⁹ Ibid., h. XI₁, n. 33, p. 36-37, linhas 1-7: *Dubitas fortassis quomodo videtur principium unitrinum. Respondeo: Omne principium est indivisibile omni divisione suorum effectuum seu principiatorum. Primum igitur principium est ipsa simplicissima atque perfectissima indivisibilitas. In essentia autem perfectissimae indivisibilitatis video unitatem, quae est fons indivisibilitatis, video aequalitatem, quae est indivisibilitas unitatis, et video nexum, qui est indivisibilitas unitatis et aequalitatis. A partir do enigma dos ângulos Nicolau conclui: Dum igitur intueor in c unitrinum principium, video ipsum esse fontem, unde primo emanat unitas seu necessitas omnia uniens et constringens. Deinde video ipsum principium, unde emanat aequalitas omnia quantumcumque varia formans seu adaequans, quocumque motu hoc fieri oporteat. Sic video ipsum c principium, unde emanat nexus et conservatio omnium constrictorum et formatorum. Video igitur ipsum principium simplicissimum unitrinum, ut sua indivisibilitas sit perfectissima et sit omnium causa, quae in sua indivisibili essentia sive terna indivisibilitate subsistere nequeunt. (Ibid., h. XI₁, n. 34, p. 37-38).*

⁴⁸⁰ Ibid., h. XI₁, n. 35, p. 38-40, linhas 1-7: *Tetigerunt philosophi hanc trinitatem, quam viderunt in principio esse, a causato ad causam ascendendo. Anaxagoras et ante eum Emortinus Clasomenus, ut vult Aristoteles, fuit primus, qui intellectuale vidit principium. Quem Plato extulit eius libros saepissime legens, quia visum sibi fuit quod 'magistrum invenisset'. Et quae Plato de eo dicit, illa et Aristoteles. Ipse enim Anaxagoras tam Platoni quam Aristoteli oculos aperuit.*

⁴⁸¹ Ibid., h. XI₁, n. 37, p. 41-42, linhas 1-9; 12-22: *Plato autem considerans multitudinem intelligentiarum vidit intellectum, cuius participatione omnes intelligentiae sunt intelligentiae. Et quia vidit primum deum absolutum, simplicissimum, imparticipabile et incommunicabile principium, ideo communicabilem intellectum in deis multis seu intelligentiis varie participatum*

et communicatum arbitrabatur primam creaturam. Ita etiam animam mundi, quae in omnibus animabus communicabiliter participatur, ante omnes animas, quasi in qua prioriter omnes complicantur ut in suo principio, esse credidit. [...]. Solum autem notes non esse necessarium universalem esse creatum intellectum aut universalem mundi animam propter participationem, quae Platonem movit. Se ad omnem essendi modum sufficit habunde primum principium unitrinum, licet sit absolutum et superexaltatum, cum non sit principium contractum ut natura, quae ex necessitate operatur, sed sit principium ipsius aeternae et ita supernaturale, liberum, quod voluntate creat omnia. Illa vero, quae voluntate fiunt, in tantum sunt, in quantum voluntati conformantur, et ita eorum forma est intentio imperantis. Intentio autem est similitudo intendentis, quae est communicabilis et receptibilis in alio. Omnis igitur creatura est intentio voluntatis omnipotentis.

⁴⁸² Ibid., h. XI, n. 38, p. 43-44: *Istud ignorabant tam Plato quam Aristoteles. Aperte enim uterque credidit conditorem intellectum ex necessitate naturae omnia facere, et ex hoc omnis eorum error secutus est. Nam licet non operetur 'per accidens sicut ignis per calorem', ut bene dicit Avicenna, nullum enim accidens cadere potest in eius 'simplicitatem', et per hoc videatur agere 'per essentiam', non tamen propterea agit quasi natura seu instrumentum necessitatum per superioris imperium, sed per liberam voluntatem, quae est et essentia eius. Bene vidit Aristoteles in Metaphysica, quomodo omnia in principio primo sunt ipsum, sed non attendit voluntatem eius non esse aliud a ratione eius et essentia.*

⁴⁸³ Ibid., h. XI, n. 39, p. 44-45, linhas 1-12: *Quomodo autem Plato habuerit de unitrino principio conceptum et quam propinque admodum nostrae christianae theologiae, Eusebius Pamphili in libro Praeparatoriorum evangelii ex libris Numenii, qui secreta Platonis conscripsit, et Plotini atque aliorum collegit. Aristoteles etiam in sua Metaphysica, quam ipse theologiam appellat, multa conformia veritati ratione ostendit, scilicet principium esse intellectum penitus in actu, qui se ipsum intelligit, ex quo delectatio summa. Hoc quidem et theologi nostri dicunt intellectum illum divinum se intelligendo de se et sua essentia et natura generare intelligibilem sui ipsius similitudinem adaequatissimam. Intellectus enim generat verbum, in quo est substantialiter, et ex hoc procedit delectatio, in qua est generantis et geniti consubstantialitas.*

⁴⁸⁴ Ibid., h. XI, n. 39, p. 45-46, linhas 12-22: *Verum si de hoc principio tu vis habere omnem possibilem scientiam, considera in omni principiato quo est, quid est et nexum, et per beryllum maximi pariter et minimi principiati respice in omnium principiatorum principium. In ipso principio perfectissime modo divino reperies trinitatem principium simplicissimum omnis creaturae unitrinae. Et attende me in simplici conceptu principiati trinitatem unitatis essentiae exprimere per 'quo est' et 'quid est' et 'nexum', quae in sensibili substantia communiter nominantur forma, materia et compositum ut in homine anima, corpus et utriusque nexus.*

⁴⁸⁵ Cf. GANDILLAC (1941, p. 229-244): sobre a função do espírito na dialética ternária de Nicolau de Cusa.

⁴⁸⁶ Ibid., h. XI₁, n. 40, p. 46: *Aristoteles concordando omnes philosophos dicebat principia, quae substantiae insunt, contraria. Et tria nominavit principia, materiam, formam et privationem. Arbitror ipsum, quamvis super omnes diligentissimus atque acutissimus habeatur discursor, atque omnes in uno maxime defecisse. Nam cum principia sint contraria, tertium principium utique necessarium non attigerunt et hoc ideo, quia contraria simul in ipso coincidere non putabant possibile, cum se expellant. Unde ex primo principio, quod negat contradictoria posse simul esse vera, ipse philosophus ostendit similiter contraria simul esse non posse.*

⁴⁸⁷ Ibid., h. XI₁, n. 41, p. 47, linhas 1-3; 11-12: *Beryllus noster acutius videre facit, ut videamus opposita in principio conexivo ante dualitatem, scilicet antequam sint duo contradictoria, sicut si minima contrariorum videremus coincidere, [...], ita est de principio conexionis, in quo simpliciter coincidunt minima contrariorum.*

⁴⁸⁸ Segundo Gandillac (1941, p. 233) “A l’école d’Aristote, ils ont négligé en effet la fonction véritable de l’intelligence, la découverte du *nexus* qui rend seul compte et des liaisons mutuelles des choses et de leur rapport avec le tout. Trompés par une logique de la non-contradiction, au lieu de concevoir, par la considération ponctuelle des minima et des limites, dans l’unité dialectique des opposés, le dynamisme du ‘troisième terme’, ils ont cru atteindre à la structure métaphysique du concret en jouant avec les cadres vides de la *forme* et de la *matière*. Soupçonnant pourtant la nécessité d’une synthèse et ne la trouvant aucunement dans le concept purement négatif de la *privatio*, ils ont été réduits à placer dans la matière elle-même et sans tenir compte de sa première définition, une certaine *inchoatio formarum*, maladroit pressentiment du *spiritus* cusain, lié nécessairement à une conception ternaire de l’intelligence”.

⁴⁸⁹ Ibid., h. XI₁, n. 42, p. 48-49: *Quod si Aristoteles principium, quod nominat privationem, sic intellexisset, ut scilicet privatio sit principium ponens coincidentiam contrariorum et ideo privatum contrarietate utriusque tamquam dualitatem, quae in contrariis est necessaria, praecedens, tunc bene vidisset. Timor autem, ne contraria simul eidem inesse fateretur, abstulit sibi veritatem illius principii. Et quia vidit tertium principium necessarium et esse debere privationem, fecit privationem sine positione principium. Post hoc non valens bene evadere quandam videtur incohesionem formarum in materia ponere, quae si acute inspicitur, est in re nexus, de quo loquor. Sed sic non intelligit nec nominat. Et ob hoc omnes philosophi ad spiritum, qui est principium conexionis et est tertia persona in divinis secundum nostram perfectam theologiam, non attigerunt, licet de patre et filio plerique eleganter dixerint, maxime Platonici, in quorum libris sanctus Augustinus evangelium Iohannis theologi nostri ‘in principio erat verbum’ usque ad nomen Iohannis Baptistae et incarnationem se reperisse fatetur. In quo quidem evangelio de spiritu sancto nulla fit mentio.*

⁴⁹⁰ Ibid., h. XI₁, n. 12, p. 14-15: *Iam tibi ex aenigmate constat, quomodo id intelligere queas primum esse omnium mensuram; omnia enim complicitate est quae*

esse possunt. Nam angulus maximus pariter et minimus est actus omnis formabilis anguli, nec maior nec minor, ante omnem quantitatem. Nemo enim adeo parvi sensus est, quin bene videat angulum simplicissimum maximum pariter et minimum in se omnes formabiles sive magnos sive parvos complicare nec maiorem nec minorem quocumque dabili. Cui non plus nomen unius quam omnium angulorum atque nullius convenit. Quare nec acutus nec rectus nec obtusus angulus nominari potest, cum non sit aliquis talis, sed simplicissima omnium causa. Recte igitur, ut Proclus recitat in commentariis Parmenidis, Plato omnia de ipso principio negat. Sic et Dionysius noster negativam praefert theologiam affirmativae.

⁴⁹¹ Ibid., h. XI, n. 13, p. 16-17: *Videtur autem ipsi deo magis convenire ipsum unum quam aliud nomen. Ita vocat eum Parmenides, similiter et Anaxagoras, qui aiebat 'melius unum quam omnia simul'. Non intelligas de uno numerali, quod monas seu singulare dicitur, sed de uno scilicet indivisibili omni modo divisionis, quod sine omni dualitate intelligitur. Post quod omnia sine dualitate nec esse nec concipi possunt, ut sit primo unum absolutum iam dictum, deinde unum cum addito, scilicet unum ens, una substantia, et ita de omnibus, ita quod nihil dici aut concipi possit ita simplex, quin sit unum cum addito, solum uno superexaltato excepto. Unde quomodo debeat omnium nominibus et nullo omnium nominum nominari, ut Hermes Mercurius de eo dicebat, et quaeque circa hoc, vides clare in aenigmate figurari.*

⁴⁹² Recordamos aqui alguns estudos importantes para a compreensão da problemática dos nomes divinos em Nicolau de Cusa: ANDRÉ, João Maria. Nicolás de Cusa y los nombres divinos: de una hermenéutica de la finitud a una metafísica de lo posible. In: MACHETTA, Jorge M.; D'AMICO, Claudia (Editores). **Nicolás de Cusa: identidad y alteridad. Pensamiento y diálogo.** Buenos Aires: Biblos, 2010, p. 15-41; ANDRÉ (1997, p. 113-296); BAUCHWITZ, O. F. La Metafísica de la alteridad como fundamento de la hermenéutica en los nombres divinos en el Cusano. In: MACHETTA, Jorge M.; D'AMICO, Claudia (Editores). **Nicolás de Cusa: identidad y alteridad. Pensamiento y diálogo.** Buenos Aires: Biblos, 2010, p. 61-74; BAUCHWITZ, O. F. Nicolás de Cusa y los nombres de lo divino: una metafísica de la alteridad. In: **Universalität der Vernunft und Pluralität der Erkenntnis bei Nicolaus Cusanus.** Regensburg: Roderer Verlag, 2008, p. 115-134; BAUCHWITZ, O. F. O inominado dos nomes como o sem-nome vindouro: Eriúgena e Nicolau de Cusa. **Scintilla: Revista de Filosofia e Mística Medieval.** Curitiba: Faculdade de Filosofia São Boaventura, Sociedade Brasileira de Filosofia Medieval. Vol. 3 – n.2 – jul./dez. 2006/Semestral (p. 25-55). Disponível em: <<http://www.saoboaventura.edu.br/pdf/scintillavol3n2.pdf>>. Acesso em: 16 jan. 2008; D'AMICO, Claudia. El *Deus absconditus* o acerca del nombre de Dios en Nicolás de Cusa. In: **Patristica et Mediaevalia.** Volumen XVII, Buenos Aires, 1996, p. 38-48; GONZÁLEZ RÍOS (2010, p. 142-259); MARTÍNEZ GÓMEZ, Luis S. J. From the Names of God to the Name of God: Nicholas of Cusa. In: **International Philosophical Quarterly**, Vol.V(1965), p. 80-102.

⁴⁹³ Segundo André, o poder e o dinamismo inerente ao próprio Máximo já se manifesta quando Nicolau de Cusa “define” o Máximo “como realização de toda a pontencialidade, como pura, plena e total atualidade”. Ainda segundo ele, “esse dinamismo não esteve nunca ausente tanto no aprofundamento do conceito de ‘Idem’, como no aprofundamento do conceito de ‘Não-outro’. A articulação entre identidade e diferença ascendia, todavia, ao primeiro plano e dificultava uma adequada percepção daquela dimensão. Daí que a insatisfação permanente com os nomes divinos, característica do percurso do autor, o leve a questionar mais uma vez os resultados atingidos e a tentar penetrar na modalidade de ser do princípio fundante, como modalidade de todas as modalidades, como possibilidade de todas as possibilidades, como abertura para todos os possíveis. Irrompe, com isso, o poder com todo o dinamismo, querendo dizer-se em múltiplas formas no discurso cusano” (1997, p. 254). Além disso, André também afirma que, “como definição da modalidade divina de ser, o ‘Possest’ havia sido anunciado já no *De docta ignorantia*, com a ‘definição’ de Máximo (‘omne id quod esse potest’)” (p. 260). Mais ainda, sustenta que “o conceito de ‘Possest’ constitui o primeiro momento da ‘metafísica do poder’ de Nicolau de Cusa” (p. 272). Por fim, o autor opina que “o Cardeal alemão inicia a sua ‘metafísica do poder’ dentro de um quadro que é estranho a essa mesma metafísica, na medida em que ela é marcada, desde o *De docta ignorantia*, por um pressuposto que não precisa ser afirmado nem demonstrado: a existência de Deus é um dado adquirido, é o pressuposto de todos os pressupostos como conceito absoluto de todos os conceitos, como o *Idiota*. *De mente* revela, quando pergunta pela possibilidade de questionar Deus e sublinha a natureza específica dessa questão. O que as reflexões de Nicolau de Cusa posteriores ao *De possesset* o levaram a concluir foi que é uma redundância afirmar do poder, como princípio fundante, o seu ser. Como redundância, tal afirmação pode ser dispensada para que a atenção se concentre apenas nas características que esse princípio, como princípio fundante, ostenta; ora, a principal característica é a sua produtividade e é essa produtividade que, no mais radical aprofundamento do conceito de ‘creatio ex nihilo’, é afirmada do ‘Poder-ele-próprio’, ou seja, por meio do ‘Posse ipsum’.” (p. 287-289).

⁴⁹⁴ **De aequalitate.** h. X, Opuscula II, Fasciculus 1, n. 23, p. 31, linhas 12-21: *Et quamvis nullum nomen nominabile possit convenire primo principio, cum ipsum omnem alteritatem antecedit – nomina vero omnia ad discretionem unius ab alio sunt imposita –, ideo discretio et nomen non perveniunt ad principium alteritatem antecedens. Tamen, si aequalitas capitur pro absoluto inalterabili, omnem alteritatem praecedens in esse et posse ita quod nec est nec potest esse aliud aut recipere mutationem quamcumque sive in plus sive in minus sive aliter, cum illa omnia, quae dici aut nominari aut concipi possunt, sint post ipsam, tunc est aequalius nomen primi aeterni principii.*

⁴⁹⁵ *Ibid.*, h. X, Opuscula II, Fasciculus 1, n. 24, p. 31-32, linhas 1-6: *Addamus igitur*

ob nostram infirmitatem quod sit intellectualis aequalitas, licet plus sit in infinitum quam intellectualis, et dicamus ipsum perfectissimum principium, quod aequalitas, utique se intelligere et ea quae operatur. Hoc enim ad omnem factorem rationalem nemo dubitat spectare. Domificator enim se intelligit esse talem et scit quid operatur.

⁴⁹⁶ Ibid., h. X, Opuscula II, Fasciculus 1, n. 24, p. 32-33, linhas 6-22; 26-28: Si igitur aequalitas absoluta est idem quod creator caeli et terrae, tunc se scit esse aequalitatem et scit omnia quae facit. Necesse erit utique quod verbum cognoscentiae suae, in quo se cognoscit, sit suiipsius aequalitas. Non enim potest aequalitas verbum seu conceptum suiipsius alium formare quam aequalitatis. Ratio igitur aequalitatis, per quam se cognoscit, quam nos nitimur exprimere per inalterabile, non est nisi diffinitio seu 'figura substantiae eius'. Quare eius aequalitas sic est aequalitatis aequalitas. Sequitur igitur quod una est aequalitas, quae est aequalitas et aequalitatis aequalitas; est igitur aequalitas de se generans verbum, quod est eius aequalitas; a quibus procedit nexus, qui est aequalitas. Quem nexum spiritum caritatis dicimus, quoniam ex aequalitate generante et aequalitate genita non potest procedere nisi aequalitas, qui nexus seu amor dicitur. [...]. Non possunt autem esse tres aequalitates, quoniam, si una esset una et alia alia, utique alia ante alteritatem non foret, ubi solum aequalitas esse potest.

⁴⁹⁷ Ibid., h. X, Opuscula II, Fasciculus 1, n. 25, p. 33, linhas 1-19: Unde impossibile est plura esse omnino aequalia, cum plura esse non possint, nisi sint alia et alia et distincta in essentis. Non erunt igitur plures aequalitates, sed ante omnem pluralitatem erit aequalitas generans verbum, aequalitas genita et aequalitas ab utroque procedens. Et quamvis generans non sit genita nec procedens, non tamen est aequalitas generans alia aequalitas quam aequalitas genita et aequalitas procedens. Numerus igitur, quo nos numeramus aequalitatem generantem, aequalitatem genitam et aequalitatem procedentem, cum sit ante alteritatem, non est numerus per nos intelligibilis, cum non videamus numerum sine alteritate in numeratis, nisi respexerimus ad numerum in se ante alia numerabilia, ubi tria sunt ante tria. Tria enim dicimus, quae per tria numeramus et numerum dicimus tria, per quem tria numeramus. Numerus non dependet a numeratis. Unde numerus in se quoad nos non est nisi anima, ut superius dictum est; numerus in aequalitate absoluta non est nisi aequalitas generans, genita et procedens; in aequalitate sunt numerus qui aequalitas et non tria numero aequalia, sed tres aequalitatis subsistentiae vel hypostases.

⁴⁹⁸ **De principio.** h. X, Opuscula II, Fasciculus 2b, n. 26, p. 38-39, linhas 9-20: Sermo autem circa unum non est, quia indeterminabile; quare Plato simul mentiri dicebat affirmationes et negationes in uno. Est ergo unum omni sensui, omni rationi, opinioni et scientiae et omnibus nominibus incomprehensibile. Deo tamen, qui est omnium causa, unum et bonum proprius convenire dicimus, quia unum et bonum est ab omnibus desiderabile, sicut ab omnibus fugabile nihil et malum. Deum autem dicimus unum, quo melius cogitari nequit, et non intrat in nostram cogitationem aliquid melius esse eo, quod ab omnibus nobis desideratur. Hinc unum et bonum ipsum deum dicimus; nec illa sunt in ipso diversa, sed sunt ipsum unum, quod

autounum Proclus nominat.

⁴⁹⁹ Ibid., h. X. Opuscula II. Fasciculus 2b. n. 12, p. 15: *Ex his patet verbum, quod loquebatur Iudaeis, ut in themate, esse principium de principio et non recepisse nomen principii a mundo creato, sed antequam mundus fieret, in aeternitate id ipsum fuisse principium et post mundi constitutionem in tempore locutum fuisse.*

⁵⁰⁰ Ibid., h. X. Opuscula II. Fasciculus 2b. n. 16, p. 19-20, linhas 1-8: *Unde si advertis haec verba evangelii, ubi ait Iesus: 'principium qui et loquor vobis', sunt ipsa lux intelligentiae; loquitur enim verbum caro factum, hoc scilicet verbum, quod et deus, qui principium, loquitur sensibiliter. Et non est difficile hoc capere, scilicet quod aeterna essendi ratio in his, quae ipsum sunt sensibiliter, loquatur sensibiliter. Loqui est revelare seu manifestare. Omne igitur subsistens, cum sit, ab eo est, quod per se subsistit, quod est ratio substantiae eius, et locutio est sui ipsius revelatio sive manifestatio.*

⁵⁰¹ Ibid., h. X. Opuscula II. Fasciculus 2b. n. 21, p. 21, linhas 16-20: [...], *sed in Christo supra omnem gradum, in quo logon non loquebatur ut in alio, sed ut in puritate principii, sicut si ignis non in alio calefacto se revelaret, sed in purissima flamma, quae in ipso igne indissolubili unione subsisteret.'*

⁵⁰² Ibid., h. X. Opuscula II. Fasciculus 2b. n. 18, p. 22-24: *Adhuc forte cogitas, an authypostaton conveniat verbo; et videtur quod sic; sequitur enim in evangelio: 'tunc scietis quia ego sum'. Solum per se subsistens veraciter dicere potest: ego sum. Dico quod humanae locutiones non sunt praecisae in divinis, sed sicut Christus de divinis humaniter locutus est, quoniam non nisi humaniter capi possunt per homines, ita oportet nos praesupponere has evangelicas locutiones humano modo omnibus praecisiores; nam verbum dei de se loquitur. Principium enim, cum non sit ab alio, per se subsistere dicimus, cum nihil esse concipere valeamus, si ipsum non conciperemus esse; primum enim, quod se offert conceptui, est ens, deinde ens tale; et licet principium entis nihil entium sit, cum principium nihil sit principiati, tamen, nisi concipiamus principium esse, nullum de ipso formare possumus conceptum.*

⁵⁰³ Ibid., h. X. Opuscula II. Fasciculus 2b. n. 19, p. 24-26, linhas 1-10: *Plato vero, qui vidit unum ens, unam essendi potentiam, unum caelum, unam terram quasi unum in his omnibus passum et contractum et alteratum videns, separans et tollens omnia ab uno vidit unum in se et absolutum. Et ut sic videtur, nec est ens nec non ens nec est nec subsistit nec est subsistens nec per se subsistens nec principium, immo nec unum. Immo non esset apta locutio 'unum est unum', cum copula illa est non possit uni convenire, nec sine copula dicendo sic 'unum unum' esset apta locutio, cum omnis locutio, quae sine alteritate aut dualitate non est proferibilis, non conveniat uni.*

⁵⁰⁴ Ibid., h. X. Opuscula II. Fasciculus 2b. n. 19, p. 26-27, linhas 10-16: *Unde si attendis, tunc principium omnium nominabilium, cum nihil possit principiatorum esse, est innominabile, et ideo etiam non nominari principium, sed esse principii nominabilis innominabile principium omne qualitercumque nominabile antecedens*

sicut melius. Tunc vides contradictoria negari ab ipso, ut neque sit neque non sit neque sit et non sit neque sit vel non sit; sed omnes istae locutiones ipsum non attingunt, qui omnia dicibilia antecedit.

⁵⁰⁵ Ibid., h. X. Opuscula II. Fasciculus 2b. n. 20, p. 27-28, linhas 1-5: *Et licet hoc sic sit et per se subsistere sibi non conveniat, cum per se subsistere sine dualitate et divisione non intelligatur et unum sit ante omnem alteritatem, tamen nulli verius convenit per se subsistere quam ei, quod est omnium subsistentium causa, cum nullum causatorum eius respectu per se subsistat aut sit, quidquid sit.*

⁵⁰⁶ Ibid., h. X. Opuscula II. Fasciculus 2b. n. 26, p. 37, linhas 1-4: *Dixi autem superius per se subsistenti nullum nomen convenire, quoniam innominabile, indicibile et ineffabile est; etiam sibi li unum proprie non convenit. Nos autem, quoniam non possunt esse multa per se subsistentia, facimus de eo conceptum ut de uno, et unum est, quo ipsum nominamus secundum conceptum nostrum, [...].*

⁵⁰⁷ Ibid., h. X. Opuscula II. Fasciculus 2b. n. 27, p. 39-40, linhas 1-4: *Neque ipsum deum unum ut cognitum nominamus, sed quia ante omnem cognitionem unum est desiderabile. Non est igitur dei comprehensio quasi cognoscibilium, quibus cognitio nomina imponuntur, sed intellectus incognitum desiderans et comprehendere non potens ponit denominationem unius divinando aliquantulum hypostasim eius ex indeficienti omnium unius desiderio. Quod autem deus non accedatur intellectualiter Proclus aiebat ideo, quia tunc solum intellectualis natura ferretur ad ipsum; nam non intellectuales ipsum non appetent; sed cum ipse sit, cuius gratia omnia id sunt, quod sunt, ab omnibus naturaliter desiderari debet, uti est ipsum unum et bonum, quod omnia appetunt et omnia entia penetrat. Cf. Bauchwitz (2006, p. 42) afirma: “A imagem da caça é apropriada à filosofia do Cusano, na medida em que o homem deve se valer de todo o seu engenho para apreender o inapreensível, ver o invisível. Com mais ou menos glória, essa caçada não é algo do qual possa furtar-se o próprio homem, senão que ir em busca dessa sabedoria que não se alcança senão ignorando significa que a realização mesma do homem vem-lhe imposta por aquela. Desertar da caça é prescindir da propriedade de seu próprio ser. A metafísica cusana descobre que a liberdade humana encontra-se condicionada e envolvida ontologicamente por esse anelo do infinito”.*

⁵⁰⁸ Citaremos o texto latino a partir da seguinte edição: NICOLÁS DE CUSA. **De li non aliud/Acerca de lo no-otro o de la definición que todo define.** Nuevo texto crítico original (edición bilingüe). Introducción de Jorge M. Machetta y Klaus Reinhardt. Traducción de Jorge M. Machetta. Buenos Aires: Biblos, 2008 (sigla ba). Cf. **De li non aliud.** ba. Cap. I, n. 4, p. 30-32: NICOLAUS: *Pauca, quae dixi, facile rimantur, in quibus reperies non-aliud; quodsi toto nisu mentis aciem ad li non-aliud convertis, mecum ipsum definitionem se et omnia definientem videbis.* / FERDINANDUS: *Instrue nos, quoniam modo id fiat; nam magnum est quod affirmas et nondum credibile.* / NICOLAUS: *Responde igitur mihi: quid est non-aliud? Estne aliud quam non aliud?* / FERDINANDUS: *Nequaquam aliud.* / NICOLAUS:

Igitur non aliud. / FERDINANDUS: *Hoc certum est. Nicolaus. Definias igitur non-aliud!* / FERDINANDUS: *Video equidem bene, quomodo non-aliud est non aliud quam non aliud. Et hoc negabit nemo.* / NICOLAUS: *Verum dicis. Nonne nunc certissime vides non-aliud se ipsum definire, cum per aliud definiri non possit?* / FERDINANDUS: *Video certe, sed nondum constat ipsum omnia definire.* Cf. **De principio.** h. X, Opuscula II, Fasciculus 2b, n. 9, p. 10-11, linhas 4-7: *Et logon est consubstantiale verbum seu ratio diffiniti patris se diffinientis, in se omne diffinibile complicans, cum nihil sine ratione unius necessarii diffiniri possit.* O *De non-aliud* é, segundo Ducloew, a mais ousada conjectura cusana sobre a imanência e a transcendência e deve ser visto a partir da dialética da alteridade e da sua negação. O *non-aliud*, por um lado, enquanto definição que define a si mesma e a todas as coisas, deve ser visto como um símbolo do pressuposto absoluto do pensamento e da linguagem e, por outro lado, ele também é o símbolo do princípio transcendente que limita a própria linguagem e o pensamento. Pois, levando em consideração que a linguagem e a razão se movem no reino da alteridade, na sua negatividade o *non-aliud* negaria o modo próprio de operar da linguagem e do pensamento, ou seja, o *aliud*. Portanto, o *non-aliud* permanece incondicionalmente além e aquém da alteridade e, por isso mesmo, de todo nome e de toda definição, mantendo-se como a unidade e a totalidade prévia à alteridade da razão e da linguagem. Pensado a partir das relações entre as quatro unidades do *De coniecturis*, o *non-aliud* não pode ser outra coisa senão a primeira unidade mental, ou seja, a ideia de Deus (1974, p. 65-69).

⁵⁰⁹ Cf. nota 132.

⁵¹⁰ **De li non aliud.** ba. cap. I, n. 1, p. 26-28: ABBAS: *Gauderemus audire, an ne ad illa, quae per iam dictos tractantur, compendiosior tibi clariorque occurrat modus.* / NICOLAUS: *Undique circa profunda mysteria occupamur, neque, ut credo, brevius quisquam faciliusque illa diceret, quam hii, quos lectitamus, licet mihi aliquando visum sit illud per nos negligi, quod propinquius nos duceret ad quaesitum.*

⁵¹¹ Ibid., ba. Cap. I, n. 3, p. 30: NICOLAUS: *Bene sane! Si igitur omnia definit definitio, et se ipsam igitur definit?* / FERDINANDUS: *Utique, cum nihil excludat.* / NICOLAUS: *Vides igitur definitionem omnia definientem esse non aliud quam definitum?* / FERDINANDUS: *Video, cum sutiipsius sit definitio. Sed quaenam sit illa, non video.* / NICOLAUS: *Clarissime tibi ipsam expressi. Et hoc est id, quod dixi nos negligere in venationis cursu quaesitum praetereuntes.* / FERDINANDUS: *Quando expressisti?* / NICOLAUS: *Iam statim, quando dixi definitionem omnia definientem esse non aliud quam definitum.* / FERDINANDUS. *Nondum te capio.*

⁵¹² Ibid., ba. cap. I, n. 5, p. 32: NICOLAUS: *Cum igitur nihil maneat dubii, quin hic definiendi modus, quo non-aliud se et omnia definit, praecisissimus sit atque verissimus, non restat nisi circa ipsum attente immorari et quae humanitus sciri possunt reperire.*

⁵¹³ Ibid., ba. cap. II, n. 6, p. 34-36: FERDINANDUS: *Cum cuncti primum principium*

Deum appellent, videris tu quidem ipsum per li non-aliud velle significari. Primum enim ipsum fateri oportet, quod et se ipsum et omnia definit; nam cum primo non sit prius, sitque ab omnibus posterioribus absolutum, utique non nisi per semetipsum definitur. Principiatum vero cum a se nihil, sed, quidquid est, habeat a principio, profecto principium est ratio essendi eius seu definitio. / NICOLAUS: Bene me capis, Ferdinande. Nam etsi primo principio multa attribuantur nomina, quorum nullum ei adaequatum esse potest, cum sit etiam nominum omnium sicut et rerum principium, et nihil principiati omnia antecedit, per unum tamen significandi modum mentis acie praecisius videtur, quam per alium. Neque hactenus equidem comperi quodcumque significatum humanum visum rectius in primum dirigere. Nam omne significatum, quod in aliquid aliud sive in aliud ipsum terminatur, quemadmodum alia omnia sunt ab ipso non-aliud, utique non dirigunt in principium.

⁵¹⁴ Ibid., ba. cap. II, n. 7, p. 36: NICOLAUS: *Optime! Cum nos autem alter alteri suam non possumus revelare visionem nisi per vocabulorum significatum, praecisius utique li non-aliud non occurrit, licet non sit nomen Dei, quod est ante omne nomen in caelo et terra nominabile, sicut via peregrinantem ad civitatem dirigens non est nomen civitatis.*

⁵¹⁵ Ibid., ba. cap. II, n. 7, p. 38: NICOLAUS: *Ex his igitur nunc plane vides de li non-aliud significatum non solum ut viam nobis servire ad principium, sed innominabile nomen Dei propinquius figurare, ut in ipso tamquam in pretiosiori aenigmate relucescat inquirentibus. Ibid., ba. ap.V, n. 17, p. 58-60: NICOLAUS: Recte in Deum aciem iecisti per non-aliud significatum, ut in principio, causa seu ratione, quae non est alia nec diversa, cuncta humaniter visibilia conspiceres, quantum tibi nunc quidem conceditur. Tantum autem conceditur, quantum ipsum non-aliud, scilicet rerum ratio, tuae se rationi seu menti revelat sive visibilem exhibet; sed hoc nunc medio per non-aliud, quia sese definit, revelavit clarius quam antea. Nam quo pacto mihi se visibilem praestiterit, in libellis pluribus legere potuisti: nunc autem in hoc aenigmate significati ipsius ‘non aliud’ per rationem potissimum illam, quia se definit, fecundius et clarius, adeo ut sperare queam ipsum Deum sese nobis aliquando sine aenigmate revelaturum. Cf. Ibid., ba. cap. XXII, n. 99, p. 206: IOANNES ANDREAS ABBAS: *Audivi te, pater, et antea saepe et nunc maxime mentis tuae visionem nobis referentem, quodque illam in ipsum primum, quod quidem omnia in omnibus est, dirigis, quo prius quidquam concipi non potest, quod non-aliud nominas; et tamen ipsum asseris primum videri ante omne nominabile: quae mihi profecto videntur esse contraria. / NICOLAUS. Pater abba, bene tenes audita; sed ipsum non-aliud non dico equidem illius nomen, cuius est super omne nomen nuncupatio. Sed de ipso primo conceptus mei nomen per ipsum ‘non aliud’ tibi patefacio; neque mihi praecisius occurrit conceptum meum exprimens nomen de innominabili, quod quidem a nullo aliud est.**

⁵¹⁶ Ibid., ba. cap. IX, n. 33, p. 90: NICOLAUS: *Forma dat esse et cognosci; ideo quod non est formatum, quia praecedit aut sequitur, non comprehenditur, sicut Deus et hyle et nihil et talia.*

⁵¹⁷ Cf. **Triologus de possess.** h. XI₂, n. 2, p. 4 linhas 4-8: CARDINALIS: *Conspiciuntur invisibiliter, sicut intellectus invisibilem veritatem, quae latet sub littera, quando intelligit quae legit invisibiliter videt. Dico invisibiliter hoc est mentaliter, cum aliter invisibilis veritas, quae est obiectum intellectus, videri nequeat.* Cf. ainda: **De li non aliud.** ba. cap. XXII, n. 103, p. 210: NICOLAUS: *Idipsum sane aio, ipsum scilicet omni visionis modo invisibilem. Nam etsi quis assereret se ipsum vidisse, is utique nequiret exprimere, quid vidisset. Nam qui est ante visibile et invisibile, quo pacto est visibilis, nisi quia excellit omne visibile, quod sine ipso nihil cernitur? Unde quando ipsum nec caelum, nec a caelo aliud esse video et universaliter nec esse aliud, nec ab alio aliud esse, non video ipsum quasi sciens, quid videam. Videre enim illud, quod equidem ad Deum refero, non est videre visibile, sed est videre in visibili invisibile. Sicut cum hoc esse verum video, quod nemo scilicet Deum vidit, tunc sane Deum video super omne visibile 'non aliud' ab omni visibili; actualementem illam infinitatem omnem excedentem visionem, omnium quidditatum quidditatem, nequaquam visibilem video, cum visibile quidem seu obiectum aliud sit a potentia, Deus autem, qui ab aliquo aliud esse non potest, omne obiectum excedat.*

⁵¹⁸ Ibid., ba. cap. IX, n. 33, p. 90: NICOLAUS: *Quando illa visu mentis attingimus, supra vel citra comprehensionem attingimus; sed sine verbo visionem communicare non valentes sine li esse, quod non est, explicare non possumus, quia aliter audientes non comprehenderent. Unde hae mentis visiones, sicut sunt supra comprehensionem, sic etiam supra expressionem. Et locutiones de ipsis sunt impropriae, praecisione carentes, sicut cum dicimus materiam esse materiam, hyle esse hyle, nihil esse nihil et huiusmodi. Oportet igitur speculantem facere; uti facit videns per vitrum rubeum nivem, qui nivem videt et apparentiam rubedinis non nivi, sed vitro attribuit, ita facit mens per formam videns informatum.*

⁵¹⁹ Cf. 2.2 **ESPECULAÇÃO E CONJECTURA** do presente texto.

⁵²⁰ Cf. NICOLAI DE CUSA. **De apice theoriae.** Opera omnia. Iussu et auctoritate Academiae Litterarum Heidelbergensis ad codicum fidem edita. Vol. XII. Hamburg: Felix Meiner, 1982, p. 115-136: CARDINALIS: *"Si apostolus Paulus in tertium caelum raptus nondum comprehendit incomprehensibilem, nemo umquam ipsum qui maior est omni comprehensioni satiabitur quin semper instet, ut melius comprehendat* (n. 2, p. 118, linhas 5-8). Cf. NIKOLAUS VON KUES. **De apice theoriae/Die höchste Stufe der Betrachtung.** In: **Philosophisch-Theologische Werke.** Lateinisch-deutsch. Band IV. Felix Meiner Verlag: Hamburg, 2002. p. 1-43.

⁵²¹ **De li non aliud.** ba. cap. II, n. 4, p. 32: NICOLAUS: *Responde igitur mihi: quid est non-aliud? Estne aliud quam non aliud? / FERDINANDUS: Nequaquam aliud. / NICOLAUS: Igitur non aliud. / FERDINANDUS: Hoc certum est. / NICOLAUS: Definias igitur non-aliud! / FERDINANDUS: Video equidem bene, quomodo non-aliud est non-aliud quam non-aliud. Et hoc negabit nemo.*

⁵²² Ibid., ba. cap. V, n. 18, p. 60: FERDINANDUS: *In primis quaerit scientiae avidus,*

ubi sumi debeat ratio, quod Deus trinus et unus est per li non-aliud significatus, cum non-aliud numerum omnem antecedit.

⁵²³ Ibid., ba. cap. V, n. 18, p. 62: NICOLAUS: Ex hiis, quae dicta sunt, unica ratione omnia videntur, quam tu quidem vidisti esse, quia principium per non-aliud significatum se ipsum definit. In explicatam igitur eius definitionem intueamur, quod videlicet non-aliud est non aliud quam non-aliud; idem trinititer repetitum si est primi definitio, ut vides, ipsum profecto est unitrinum et non alia ratione, quam quia se ipsum definit; non enim foret primum, si se ipsum minime definiret; se autem quando definit, trinum ostendit. Ex perfectione igitur vides resultare trinitatem, quam tamen, quoniam ante aliud vides, nec numerare potes nec numerum esse affirmare, cum haec trinitas non sit aliud quam unitas, et unitas non sit aliud quam trinitas, quia tam trinitas quam unitas non sunt aliud quam simplex principium per non-aliud significatum.

⁵²⁴ Ibid., ba. cap. V, n. 19, p. 64-66: NICOLAUS: Sed qui Patrem et Filium et Spiritum sanctum Trinitatem nominant, minus praecise quidem appropinquant, congrue tamen nominibus illis utuntur propter scripturarum convenientiam. Qui vero unitatem, aequalitatem et nexum Trinitatem nuncupant propius accederent, si termini illi sacris in litteris reperirentur inserti; sunt enim hii, in quibus non-aliud clare relucescit; nam in unitate, quae indistinctionem a se dicit et ab alio distinctionem, profecto non-aliud cernitur. Ita et in aequalitate sese manifestat et nexu consideranti. Adhuc simplicius hii termini: hoc, id et idem lucidius praecisiusque non-aliud imitantur, sed minus sunt in usu. Sic itaque patet in non aliud et non aliud atque non aliud, licet minime usitatum sit, unitrinum principium clarissime revelari supra omnem tamen nostram apprehensionem atque capacitatem. Quando enim primum principium ipsum se definit per non-aliud significatum, in eo definitivo motu de non alio non aliud oritur atque de non alio et non alio exorto in non alio concluditur definitio, quae contemplans clarius, quam dici possit, intuebitur.

⁵²⁵ **De apice theoriae.** h. XII, n. 26, p. 135, linhas 1-4: X. In operatione seu factione certissime mens videt posse ipsum apparere in posse facere facientis et in posse fieri factibilis et in posse connexionis utriusque. Nec sunt tria posse, sed idem posse est facientis, factibilis et connexionis”. Cf. Para pensar a irrupção do “poder” como termo que indica o dinamismo do princípio simples, podemos tomar como indicação as sugestões de André (1997, p. 254): “No entanto, o Máximo, antes de tudo, havia sido ‘definido’ como realização de toda a potencialidade, como pura, plena e total atualidade: nessa definição, era não só a infinidade que se explicitava, mas, sobretudo, o dinamismo, o poder inerente ao próprio Máximo. Esse dinamismo não esteve nunca ausente tanto no aprofundamento do conceito de ‘Idem’, como no aprofundamento do conceito de ‘Não-outro’. A articulação entre identidade e diferença ascendia, todavia, ao primeiro plano e dificultava uma adequada percepção daquela dimensão. Daí que a insatisfação permanente com os nomes divinos,

característica do percurso do autor, o leve a questionar mais uma vez os resultados atingidos e a tentar penetrar na modalidade de ser do princípio fundante, como modalidade de todas as modalidades, como possibilidade de todas as possibilidades, como abertura para todos os possíveis. Irrompe, com isso, o poder com todo o dinamismo, querendo dizer-se em múltiplas formas no discurso cusano”.

⁵²⁶ O verbo “encerrar” não indica aqui que esquecemos o ulterior desdobramento da busca cusana por um termo menos inadequado para significar o nosso conceito do princípio e que culmina com o *posse ipsum*. Como sabemos cronologicamente, o *De possesset* é anterior ao *De li non aliud*. Assim, podemos fazer uma leitura respeitando a ordem cronológica das obras cusanas, mas descobrindo nela o que conduz o pensamento de uma obra para outra ou, no caso dos nomes enigmáticos divinos, o que é pensado e valorizado em um enigma e que conduz o pensamento ao outro enigma. Por exemplo, Bauchwitz considera que o caminho que se abre no *De possesset* e que “conduzirá ao nome de deus como o *non aliud*” é a valorização da “emergência de deus” ou do “acontecimento divino que não é outro respeito a sua obra” (2006, p. 50). Por outro lado, André e González Ríos rompem a ordem cronológica das últimas obras cusanas e justificam as suas escolhas como se segue: o primeiro analisa o *De possesset* após o *De li non aliud* e justifica a sua escolha ao afirmar que o enigma do *posseset*, enquanto nome divino, “deve ser compreendido na sua correlação com o conceito de “Posse ipsum”, que o complementa e o radicaliza e que corresponde ao período final das reflexões do autor [Nicolau de Cusa]” (1997, p. 160). Já o segundo analisa o *De li non aliud* após o *De apice theoriae*, ou seja, após a última obra e após o último nome proposto por Cusano. González Ríos justifica a sua proposta ao considerar que, embora o nome enigmático *non-aliud* preceda o *posse ipsum* “[...] con todo, posee una fuerza significativa en virtud del juego lingüístico en el que funciona que nos lleva a ponerlo en último lugar para con él cerrar esta investigación sobre el problema del lenguaje en el pensamiento cusano” (2010, p. 149). Em nossa pesquisa, rompemos também a ordem cronológica ao apresentarmos resumidamente o enigma *non-aliud* antes do enigma “*posseset*”. Em nosso caso, esta escolha poderia ser justificada tendo em vista que a ideia do nome como enigma aparece de modo mais claro no *De li non aliud*, quando Nicolau postula a ideia de que o caminho que conduz a cidade não é o nome da cidade. Assim, o nome enigmático conduz, enquanto caminho a ser percorrido, aquele que especula a visão do princípio. Além disso, se o *De li non aliud* guarda uma reflexão sobre a trindade do princípio, como também acontece em outros tantos textos, por sua vez, no *De possesset* o nome enigmático *posseset* aponta em si mesmo o *nexus*, a relacionalidade, o movimento e a dinamicidade do princípio pensado como unitrino. Assim, a concepção cusana de *nexus* e do princípio trino pode ser claramente iluminada por esse termo que em si mesmo também já

indica o caminho de aprofundamento nas obras posteriores ao *De li non aliud* como acima indicava João Maria André. Cf. também: VERD, Gabriel María. Ser y nombre de Dios en Nicolás de Cusa. In: **Miscelanea Comillas**: Revista de Theología y Ciencias Humanas, Vol. 27, nº 52 (1969), 29-59. Universidad Pontificia Comillas – Madrid. Aqui o autor expõe primeiramente o *non aliud*, em seguida o *possest* e, por último, o *posse ipsum*. Ele justifica esta tendo em vista a unidade temática que existiria entre o *De possest* e o *De apice theoriae* que estariam unidos pelo *De venatione sapientiae* (p. 47).

⁵²⁷ Cf. ANDRÉ (1997, p. 272): “O conceito de ‘Possest’ constitui o primeiro momento da ‘metafísica do poder’ de Nicolau de Cusa”. O segundo seria o conceito do “poder fazer” que se articula com a ideia do “poder ser feito” presentes no *De venatione sapientiae* (p. 278-279). O terceiro seria o *posse ipsum* que é insinuado no *Compendium* e tematizado no *De apice theoriae* (p. 287-289). Cf. CASARELLA, Peter J. Nicholas of Cusa and the Power of the Possible. In: **American Catholic Philosophical Quarterly**, Volume LXIV (Winter 1990), n. 1, p. 7-34; GIACON, Carlo. Il ‘possest’ del Cusano e le dottrine aristotelico-tomistiche dell’atto e potenza e dell’essenza ed esistenza. In: **Nicolò Cusano agli inizi del mondo moderno**. Atti del Congresso internazionale in occasione del V centenario della morte di Nicolò Cusano. Bressanone, 6-10 settembre 1964, Firenze: Sasoni Editori. p. 375-384.

⁵²⁸ **De apice theoriae**. h. XII, n. 4, p. 119, linhas 1-13: CARDINALIS: *Cum igitur iam annis multis viderim ipsam ultra omnem potentiam cognitivam ante omnem varietatem et oppositionem quaeri oportere, non attendi quiditatem in se subsistentem esse omnium substantiarum invariabilem subsistentiam; ideo nec multiplicabilem nec plurificabilem, et hinc non aliam et aliam aliorum entium quiditatem, sed eandem omnium hypostasim. Deinde vidi necessario fateri ipsam rerum hypostasim seu subsistentiam posse esse. Et quia potest esse, utique sine posse ipso non potest esse. Quomodo enim sine posse posset? Ideo posse ipsum, sine quo nihil quicquam potest, est quo nihil subsistentius esse potest. Quare est ipsum quid quaesitum seu quiditas ipsa, sine qua non potest esse quicquam. Et circa hanc theoriam in his festivitatis versatus sum cum ingenti delectatione.*

⁵²⁹ *Ibid.*, h. XII, n. 4, p. 119-120, linhas 14-18: PETRUS: *Quia sine posse nihil quicquam potest, uti ais – et verum te dicere video –, et sine quiditate utique non est quicquam, bene video posse ipsum quiditatem dici posse. Sed miror, cum iam ante de possest multa dixisses et in dialogo explanasses, cur illa non sufficiunt?*

⁵³⁰ *Ibid.*, h. XII, n. 5, p. 120, linhas 1-6: CARDINALIS: *Videbis infra posse ipsum, quo nihil potentius nec prius nec melius esse potest, longe aptius nominare illud, sine quo nihil quicquam potest nec esse nec vivere nec intelligere, quam possest aut aliud quodcumque vocabulum. Si enim nominari potest, utique posse ipsum, quo nihil perfectius esse potest, melius ipsum nominabit. Nec aliud clarius, verius aut facilius nomen dabile credo.* Cf. BOND, Lawrence H. The Changing Face of Posse. Another Look at Nicolaus Cusanus’ *De apice theoriae* (1464). In: YAMAKI, Kazuhiko.

Nicholas of Cusa. *A Medieval Thinker for the Modern Age.* Richmond: Curzon Press, 2002, p. 35-46. Cf. ainda: CASARELLA (1990, p. 26-30).

⁵³¹ **De venatione sapientiae.** h. XII, cap. XIII, n. 34, p. 34, linha 2: *venatur cibum sufficientissimum*; n. 35, p. 35, linha 1: *Non est igitur deus quaerendus in alio campo quam possesit*; n. 36, p. 36, linha 1: *Sunt in hoc campo delectabilissimae venationes*; n. 38, p. 37, linha 2: *de delectabilissimis venationibus non degustarunt.*

⁵³² Cf. ANDRÉ, 1997, p. 275: “O autor não pergunta aqui sobre o poder ser das coisas, mas sim sobre o seu poder ser feito. Nesta diferença se traduz o início da viragem relativamente aos escritos anteriores. É a produção das coisas na sua produção que é interrogada. É a posição dos entes que é questionada. E é questionada precisamente a partir daquilo que constitui a condição dessa posição. Tal condição é encontrada na sua possibilidade: só se põe algo que seja possível ser posto. A isto chama Nicolau de Cusa ‘posse fieri’. Com tal designação, não é o princípio que é nomeado, mas sim o modo como no princípio se encontra o principiado. O ‘posse fieri’ não é, pois, um nome divino entre os outros nomes divinos cusanos, dado que, mais do que o princípio fundante, designa as coisas no momento ou no ato da sua fundação”.

⁵³³ **De venatione sapientiae.** h. XII, cap. XIII, n. 34, p. 34-35: *Intellectus intrans in campum possesit, hoc est, ubi posse est actu, venatur cibum sufficientissimum. Deus enim, quem Thales Milesius antiquissimum recte affirmabat, quia non factus seu genitus, antiquior est omni nominabili; nam ante aliquid et nihil, effabile et ineffabile, atque posse fieri et factum. Non igitur potest fieri, quod aeternum non sit actu. Licet enim humanitas sit id quod humanitas requirit, non tamen est actu id quod fieri potest; est enim post fieri posse sub omnipotenti potestate creatoris ipsius posse fieri. Nihil igitur omnium, quae sequuntur posse fieri, umquam a posse fieri aliud, quam est, absolvitur. Solus deus est possesit, quia est actu quod esse potest.*

⁵³⁴ *Ibid.*, h. XII, cap. XIII, n. 35, p. 35-36, linhas 3-10; 13-17: *Non est deus parvus, quia parvum potest esse maius, neque magnus, quia magnum potest esse minus, sed ante omnia, quae aliter fieri possunt, et ante omnia, quae differunt. Est enim ante differentiam omnem: ante differentiam actus et potentiae, ante differentiam posse fieri et posse facere, ante differentiam lucis et tenebrae, immo ante differentiam esse et non esse, aliquid et nihil, atque ante differentiam indifferentiae et differentiae, aequalitatis et inaequalitatis, et ita de cunctis. [...] Ipse autem deus est ante omnem differentiam differentiae et concordantiae, quia possesit. Et cum sit ante differentiam unius et alterius, non est plus unum quam aliud, et ante differentiam parvi et magni, non maior uni et minor alteri nec aequalior uni et alteri inaequalior.*

⁵³⁵ *Ibid.*, h. XII, cap. XIII, n. 38, p. 38, linhas 1-10: *Patet quomodo philosophi, qui hunc campum non intraverunt, de delectabilissimis venationibus non degustarunt. Id autem quod eos terruit, ne hunc campum intrarent, fuit, quia praesupposuerunt etiam deum, sicut alia quae posse fieri sequuntur, citra differentiam oppositorum*

quaerendum. Nam ante differentiam contradictorie oppositorum non putabant deum reperiri. Volentes igitur venationem eius includi infra ambitum principii illius 'quodlibet est vel non est', ipsum, qui etiam illi principio antiquior et qui ambitum illius principii excellit, non quaesiverunt in campo possest, ubi posse esse et actu esse non differunt.

⁵³⁶ Cf. STEIGER, Renata. Prefatio editoris. In: NICOLAI DE CUSA. **Triologus de possest**. Opera omnia. Iussu et auctoritate Academiae Litterarum Heidelbergensis ad codicum fidem edita. Vol. XI₂. Hamburg: Felix Meiner, 1973, VIII-XIV: *Interlocutores sunt Cardinalis ipse et duo amici, Iohannes Adreas Vigeuius, eo tempore familiaris Nicolai, abbas monasterii S. Iustinae, postero tempore episcopus Aleriensis, et Bernardus Kraiburgensis, decretorum doctor, tunc cancellarius archiepiscopi Salisburgensis. In Tetralogo de li non aliud abbam Iohannem iterum interlocutorem videmus* (p. IX).

⁵³⁷ Cf. Rom., 1,20. O contexto no qual o versículo se encontra diz respeito à revelação de Deus por meio da criação aos gentios. Portanto, os gentios não seriam desculpados por não terem honrado o Deus verdadeiro. Para André (1997, p. 262), esse ponto de partida situa o escrito “no modelo expressionista característico do pensamento cusano e o caminho aberto é um caminho ascensivo, regressivo, ou, [...], redutivo-transcendental: trata-se de chegar a um conceito de Deus, partindo da sua expressão diferenciada no conjunto dos entes finitos, e de situar desde logo esses conceitos nos processos discursivos da mente humana, como espaço de captação de sentido”. Cf. também: ELPERT, Jan Bernd. XIV. *Triologus de Possest*. Das creative Spiel mit der Sprache. In: _____. **Loqui est revelare – verbum ostensio mentis: Die sprachphilosophischen Jagdzüge des Nikolaus Cusanus**. Frankfurt am Main: Peter Lang, 2002, p. 307-338: o autor interpreta o *ex creatura mundi* não somente como se referindo às criaturas do mundo, mas no *De possest* existe um alargamento para a consideração da linguagem: “Blicken wir auf die in ‘De possest’ erörterten und von uns rekonstruierten sprachphilosophischen Fragestellung, dann fällt auf, dass die Frage (quomodo ex creatura mundi intellecta conspiciuntur invisibilia dei) sich nicht auf die rein geschöpfliche Aussenwelt erstreckte, sondern dass die aufgeworfene Frage auf subtile, spekulative und spielerische Weise angegangen wurde. Der Weg führte über die dem menschlichen Geist entsprungenen Beobachtungen und Spiele auf der Ebene der menschlichen Sprache. Das ‘ex creatura mundi’ wird im wesentlichen ausgedehnt und die Sprach- und Sprechenebene des Menschen selbst erweitert. Die Wortschöpfung possest’, die Sprach- bzw. Wortspiele mit den Buchstaben ‘IN’ und ‘E’ geben davon ein aufschlussreiches Zeugnis. Die Vermittlung und Rückführung zum Absoluten geschieht also nicht rein durch die geschöpfliche Aussenwelt, sondern direkt im intellektuellen frei schaffenden Tun des Menschen, wobei der Sprache und dem elementaren Rückfragen nach den kleinsten signifikanten Spracheinheiten eine bedeutende und wesentliche Rolle zukommen. Dabei wird die menschliche

Sprache zum einen in ihrer Aussagekräftigkeit streng begrenzt, auf der anderen Seite aber um eine ihr unterliegende signifikante Kraft erweitert, die ohne das göttliche Geheimnis zu lüften, es dennoch annähernd spekulativ zu berühren sucht in der Haltung und Gewissheit der ‘docta ignorantia’, die sich bei allem streng bewusst bleibt, dass die absolute Wahrheit unaussprechlich bleiben wird und nicht erreicht werden kann“ (2002, p. 338). Cf. ainda: THERUVATHU (2010, p. 260): “Based on the epistle to the Romans, the dialogue *De possesset* enters into dichotomies like creator and creation, invisible and visible, seeing-visibly and seeing-invisibly, created things and eternal forms, actually-existing [being] and not-existing [non-being] and, finally, able-to-exist and not-able-to-exist. The last two dichotomies are the turning points in the dialogue. The first positive parts of these two dichotomies, actually existing and able to exist, dominate the rest of the dialogue”.

538 **Triologus de possesset.** h. XI₂, n. 2, p. 3-4, linhas 1-6: IOHANNES: *Incidit in studium epistolae Pauli apostoli ad Romanos et legi, quomodo deus manifestat hominibus ea, quae eis de ipso nota sunt. Ait autem hoc fieri hoc modo: ‘Invisibilia enim ipsius a creatura mundi per ea quae facta sunt intellecta conspiciuntur, sempiterna quoque eius virtus et divinitas.’ Istius modi elucidationem a te audire exposcimus.*

539 *Ibid.*, h. XI₂, n. 2, p. 4, linhas 12-13: BERNARDUS: *Miramur abbas et ego quod invisibilia conspiciuntur*; n. 3, p. 4, linhas 1-2: BERNARDUS: *Quomodo autem a visibili creatura mundi elicitur haec visio?*

540 Cf. 2 Cor. 4, 18: “Não olhamos para as coisas que se veem, mas para as que não se veem; pois o que se vê é transitório, mas o que não se vê é eterno”.

541 **Triologus de possesset.** h. XI₂, n. 2, p. 4, linhas 7-11: CARDINALIS: *Quis melius sensum Pauli quam Paulus exprimeret? Invisibilia alibi ait aeterna esse. Temporalia imagines sunt aeternorum. Ideo si ea quae facta sunt intelliguntur, invisibilia dei conspiciuntur, uti sunt sempiternitas, virtus eius et divinitas. Ita a creatura mundi fit dei manifestatio.*

542 **Triologus de possesset.** h. XI₂, n. 2, p. 4, linhas 14-18: CARDINALIS: *Conspiciuntur invisibiliter, sicut intellectus invisibilem veritatem, quae latet sub littera, quando intelligit quae legit invisibiliter videt. Dico invisibiliter hoc est mentaliter, cum aliter invisibilis veritas, quae est obiectum intellectus, videri nequeat.*

543 *Ibid.*, h. XI₂, n. 3, p. 4-5, linhas 1-12: CARDINALIS: *Id, quod video sensibiliter, scio ex se non esse. Sicut enim sensus nihil a se discernit, sed habet discretionem a superiori virtute, sic et sensibile a se non est, sed est ab altiore virtute. Ideo apostolus dicebat ‘a creatura mundi’, ut a visibili mundo tamquam creatura ad creatorem elevemur. Quando igitur videndo sensibile intelligo ipsum a quadam altiori virtute esse, cum sit finitum, quod a se esse nequit – quomodo enim finitum sibi ipsi terminum posuisset? –, tunc virtutem, a qua est, non possum nisi invisibilem et aeternam conspiciere. Virtus enim creativa non potest intelligi nisi aeterna.*

⁵⁴⁴ Ibid., h. XI₂, n. 4, p. 5, linhas 3-8: CARDINALIS: *Immo non pauca sed maxima. Dixit enim: 'Invisibilia' ipsius dei 'a creatura mundi intellecta conspiciuntur', non quod invisibilia dei sint quid aliud quam deus invisibilis, sed quia plura in creatura mundi sunt visibilia, quorum quodlibet sua adaequata ratione id est quod est, ideo de qualibet visibili creatura docet ad cuiuslibet invisibile principium ascendendum.*

⁵⁴⁵ Ibid., h. XI₂, n. 5, p. 6: CARDINALIS: *Arbitror quod multa valde etiam altissima et mihi abscondita. Sed quae nunc conicio haec sunt: Docere nos voluit apostolus, quomodo in deo illa invisibiliter apprehendere poterimus, quae in creatura videmus. Omnis enim creatura actu existens utique esse potest. Quod enim esse non potest, non est. Unde non-esse non est creatura. Si enim est creatura, utique est. Creare etiam cum sit ex non-esse ad esse producere, utique clare ostendit ipsum non-esse nequaquam creaturam. Neque hoc parvum est apprehendisse. No de venatione sapientiae esse é também o ponto de apoio com o qual a razão vai a caça da sabedoria. Cf. **De venatione sapientiae**. h. XII, cap. III, n. 7, p. 9-10, linhas 1-15: *Cum impossibile fieri non fiat, nihil factum est aut fiet, quin potuit aut possit fieri. Quod autem est et non est factum nec creatum, non potuit neque potest fieri neque creari. Praecedit enim posse fieri et est aeternum, cum non sit nec factum nec creatum nec possit fieri aliud. Omne autem quod est factum aut fiet, cum sine posse fieri nec sit factum nec fiet, habet principium unum absolutum, quod est principium et causa ipsius posse fieri. Et id est illud aeternum, quod posse fieri antecedit; et est absolutum principium et incontractibile, quia est omne quod esse potest; et ipsum quod fit, de posse fieri producit, quia ipsum posse fieri fit actu omne quod fit. Omne autem quod factum est ex posse fieri, aut est id, quod fieri potest, aut est post illud; et numquam est id quod fieri potest, sed sequitur et imitatur ipsum.**

398

⁵⁴⁶ **Triologus de possest.** h. XI₂, n. 6, p. 6-7: CARDINALIS: *Dico autem consequenter: Cum omne existens possit esse id quod est actu, hinc actualitatem conspiciamus absolutam, per quam quae actu sunt id sunt quod sunt. Sicut cum alba videmus visibili oculo, albedinem intellectualiter intuemur, sine qua album non est album. Cum igitur actualitas sit actu, utique et ipsa potest esse, cum impossibile esse non sit. Nec potest ipsa absoluta possibilitas aliud esse a posse, sicut nec absoluta actualitas aliud ab actu. Nec potest ipsa iam dicta possibilitas prior esse actualitate quemadmodum dicimus aliquam potentiam praecedere actum. Nam quomodo prodisset in actum nisi per actualitatem? Posse enim fieri si se ipsum ad actum produceret, esset actu antequam actu esset. Possibilitas ergo absoluta, de qua loquimur, per quam ea quae actu sunt actu esse possunt, non praecedit actualitatem neque etiam sequitur. Quomodo enim actualitas esse posset possibilitate non existente? Coaeterna ergo sunt absoluta potentia et actus et utriusque nexus. Neque plura sunt aeterna, sed sic sunt aeterna quod ipsa aeternitas. Videntur vobis haec sic aut aliter se habere?*

⁵⁴⁷ Ibid., h. XI₂, n. 47, p. 57-58, linhas 1-13: IOHANNES: *Intelligo nos consideratione creaturarum habita creatorem unitrinum affirmare, qui – ut praedictum est – in se manet omni modo dicendi ineffabilis. /* CARDINALIS: *Recte ais. Nam sine potentia et*

actu atque utriusque nexu non est nec esse potest quicquam. Si enim aliquid horum deficeret, non esset. Quomodo enim esset si esse non posset? Et quomodo esset si actu non esset, cum esse sit actus? Et si posset esse et non esset, quomodo esset? Oportet igitur utriusque nexum esse. Et posse esse et actu esse et nexus non sunt alia et alia. Sunt enim eiusdem essentiae, cum non faciant nisi unum et idem. Rosa in potentia et rosa in actu et rosa in potentia et actu est eadem et non alia et diversa, licet posse et actus et nexus non verificentur de se invicem sicut de rosa.

⁵⁴⁸ Ibid., h. XI, n. 47, p. 58, linhas 18-20; n. 48, p. 58-59, linhas 1-7: BERNARDUS: Negato enim utriusque nexu non esset actu, cum nihil sit actu nisi possit esse et sit; ab his enim procedit actualis existentia. / Sic video unitrinam rosam ab unitrino principio. Hoc autem principium in omnibus relucere video, cum nullum sit principium non unitrinum. Sed omnia principiata video nihil esse principii, licet omnia sint in ipso ut in causa et ratione. Deus igitur non est ut rosa unitrina. Nihil enim habet aeternum principium a principiato, sed est unitrinitas absoluta, a qua omnia unitrina id sunt quod sunt.

⁵⁴⁹ Ibid., h. XI, n. 48, p. 59, linhas 8-17: IOHANNES: Mihi similiter ut tibi, Bernarde, videtur. Nec alius est deus a quo est rosa in potentia, alius a quo in esse et alius a quo in nexu utriusque, cum non sit alia rosa quae est in posse et alia quae in esse et alia quae in nexu, sed unitrina. Sed cum Christiani dicant aliam esse personam ipsius absoluti posse, quam nominamus patrem omnipotentem, et aliam ipsius esse, quam quia est ipsius posse nominamus filium patris, et aliam utriusque nexum, quam spiritum vocamus, cum naturalis amor sit nexus spiritalis patris et filii: has personales differentias quomodo in aenigmate videre debeam, non capio.

⁵⁵⁰ Ibid., h. XI, n. 49, p. 59-60, linhas 1-15 e 25-28: CARDINALIS: Bene dicis, abba, aliam esse personam patris, aliam filii, aliam spiritus sancti in divinis propter infinitae perfectionis trinitatem. Non tamen est alia persona patris per aliquam alteritatem, cum omnem alteritatem supergrediatur benedicta trinitas, quae non est ab alio, sed per se est id quod est. Ideo pater non est aliud a filio propter identitatem essentiae et naturae, sed non est filius. Non per non-esse pater non est filius, cum ante omne non-esse sit deus unitrinus, sed quia esse praesupponit posse, cum nihil sit nisi possit a quo est, posse vero nihil praesupponit, cum posse sit aeternitas. Ideo cum videam deum qui non praesupponat sui principium et videam deum praesupponentem sui principium et videam deum procedentem ab utroque et non videam tres deos sed unitatem deitatis in trinitate, id quod sic video distincte in indistincta deitate verius et perfectius esse non dubito quam ego videam. [...] Sed quia subtilius sancti hoc viderunt quam nos, satis sit nos ad hoc devenisse quod sicut perfectio principii deposcit quod sit unum, ita deposcit veraciter quod sit trinum. Cf. também: Ibid., h. XI, n. 53, p. 64, linhas 5-15: BERNARDUS: [...] dimisso motu qui sciri potest convertit se mens ad videndum motum qui sciri nequit et non quaerit ipsum nec per nomen nec conceptum nec scientiam, immo per omnium quae de motu sciuntur ignorantiam. Scit enim se nequaquam illum motum videre, quamdiu aliquid horum manet. Tunc ad non-esse motus pertingens

propius ad quaesitum ascendit, id enim quod se tunc supra esse et non-esse ipsius motus offert taliter quod quid sit penitus ignorat, quia est supra omne nomen. Ibi ignorantia est perfecta scientia, ubi non-esse est essendi necessitas, ubi ineffabile est nomen omnium nominabilem.

⁵⁵¹ Ibid., h. XI₂, n. 46, p. 56-57, linhas 7-10: BERNARDUS: *Utique trinitas in principio est principium et non est a numero, qui non potest esse ante principium. 'Omnis' enim 'multitudinis unitas est principium'. Si igitur trinitas in divinis esset numerus, et principia a se ipsa esset.*

⁵⁵² Ibid., h. XI₂, n. 50, p. 60-61: CARDINALIS: *Non esset enim unitas naturalis et perfectissima, nisi in se haberet omnia quae ad perfectissimum principium sunt necessaria, quae per trinitatem exprimuntur. Neque trinitas esset perfecta, nisi esset una quae unitas. Non enim unitas quae de deo dicitur est mathematica, sed est vera et viva omnia complicans. Nec trinitas est mathematica, sed vivaciter correlativa. Unitrina enim vita est, sine qua non est laetitia sempiterna et perfectio suprema. Unde de essentia perfectissimae vitae est, quod sit perfectissime unitrina, ut posse vivere sit adeo omnipotens, quod de se sui ipsius generet vitam. A quibus procedit spiritus amoris et laetitia sempiterna.*

⁵⁵³ Ibid., h. XI₂, n. 7, p. 8, linhas 2-8: CARDINALIS: *Nominabo autem hanc quam sic videmus aeternitatem deum gloriosum. Et dico nunc nobis constare deum ante actualitatem, quae distinguitur a potentia, et ante possibilitatem, quae distinguitur ab actu, esse ipsum simplex mundi principium. Omnia autem quae post ipsum sunt cum distinctione potentiae et actus, ita ut solus deus id sit quod esse potest, nequaquam autem quaecumque creatura, cum potentia et actus non sint idem nisi in principio.*

⁵⁵⁴ Ibid., h. XI₂, n. 8, p. 9, linhas 6-10: CARDINALIS: *Nihil enim esse potest, quod deus actu non sit. Hoc facile videt quisque attendens absolutam potentiam coincidere cum actu. Secus de sole. Nam licet sol sit actu id quod est, non tamen id quod esse potest. Aliter enim esse potest quam actu sit.*

⁵⁵⁵ Ibid., h. XI₂, n. 8, p. 9, linhas 11-13: BERNARDUS: *Prosequere, pater. Nam certum est nullam creaturam esse actu omne id quod esse potest, cum dei potentia creativa non sit evacuata in ipsius creatione, [...].*

⁵⁵⁶ **De docta ignorantia.** w. L. I, cap. IV, n. 11, p. 16, linhas 13-18: *Quare maximum absolute cum sit omne id, quod esse potest, est penitus in actu; et sicut non potest esse maius, eadem ratione nec minus, cum sit omne id, quod esse potest. Minimum autem est, quo minus esse non potest. Et quoniam maximum est huiusmodi, manifestum est minimum maximo coincidere. (A douda ignorância. L. I, cap. IV, n. 11, p. 9).*

⁵⁵⁷ Ibid., w. L.II, cap. I, n. 97, p. 12, linhas 1-8; 13-22: *Solum igitur absolute maximum est negative infinitum; quare solum illud est id, quod esse potest omni potentia. Universum vero cum omnia complectatur, quae Deus non sunt, non potest esse negative infinitum, licet sit sine termino et ita privative infinitum; et hac*

consideratione nec finitum nec infinitum est. Non enim potest esse maius quam est; hoc quidem ex defectu evenit; possibilitas enim sive materia ultra se non extendit. [...] Quare, licet in respectu infinitae Dei potentiae, quae est interminabilis, universum posset esse maius: tamen resistente possibilitate essendi aut materia, quae in infinitum non est actu extendibilis, universum maius esse nequit; et ita interminatum, cum actu maius eo dabile non sit, ad quod terminetur; et sic privative infinitum. Ipsum autem non est actu nisi contracte, ut sit meliori quidem modo, quo suae naturae patitur conditio. Est enim creatura, quae necessario est ab esse divino simpliciter absoluto, [...]. (Ibid., L. II, cap. I, n. 97, p. 69-70).

⁵⁵⁸ **Triialogus de possest.** h. XI₂, n. 8, p. 9, linhas 17-22: *CARDINALIS: Recte dicis. Cum igitur haec sic se habeant, quod deus sit absoluta potentia et actus atque utriusque nexus et ideo sit actu omne possibile esse, patet ipsum complicitate esse omnia. Omnia enim, quae quocumque modo sunt aut esse possunt, in ipso principio complicantur, et quaecumque creata sunt aut creabuntur, explicantur ab ipso, in quo complicitate sunt.*

⁵⁵⁹ Ibid., h. XI₂, n. 9, p. 10-11, linhas 8-25: *IOHANNES: Igitur deus est magnus. / CARDINALIS: Utique est magnus; sed sic magnus quod magnitudo quae est omne id quod esse potest. Nam non est magnus magnitudine quae maior esse potest aut magnitudine quae dividi et minui potest quemadmodum creata quantitas, quae non est id quod esse potest. / BERNARDUS: Si ergo deus est magnus magnitudine quae id est quod esse potest et – ut dicis – quae maior esse non potest et quae minor esse non potest, tunc deus est magnitudo maxima pariter et minima. / CARDINALIS: Utique non errat dicens deum magnitudinem absolute maximam pariter et minimam; quod non est aliud dicere quam infinitam et impartibilem, quae est omnis magnitudinis finitae veritas et mensura. Quomodo enim foret maior alicui quae sic est maxima quod et minima? Seu quomodo minor alicui quae sic est minima quod maxima? Aut quomodo non est omnis magnitudinis essendi aequalitas quae omne id est actu quod esse potest? Utique essendi aequalitas esse potest. André considera que a função do ‘Possest’ é a de exprimir a modalidade interna do ser do princípio fundante que se mostra como uma natureza coincidencial ou supra-coincidencial. O possest, portanto, mostraria o princípio na “sua plena identidade, anterior a qualquer diferença e fonte de toda a diferença, mas pensada agora aqui no plano mais radical da sua produtividade e fecundidade” (1997, p. 264). Assim, no possest pode-se ver a “coincidência de potência e ato”; a “coincidência de movimento absoluto e absoluto repouso”; pode-se ver que a “eternidade coincide com qualquer modalidade temporal”. Além disso, no “Possest” coincide ser e não-ser, pois o ‘Possest’ é o não ser das criaturas subjacentes ao seu processo de mudança; o ‘Possest’ reúne em si o ser de cada ente com o respectivo não ser; a coincidência entre ser e não ser, para que se possa intuir, na sua eternidade, o ‘antes’ dessa mesma distinção entre ser e não ser; no ‘Possest’ junta-se o poder fazer com o poder*

ser feito, e, nessa medida, ele é inclusivamente coincidência de potência ativa e de potência passiva, ou melhor, é anterior a qualquer disjunção entre uma e outra, a qual só tem sentido numa linguagem que se circunscreve no âmbito das criaturas; no ‘Possest’ coincide a Forma formante e forma formável (p. 264-268). Por fim, ele conclui que “Tanto na noção de forma de toda a forma formável como na articulação inerente ao ‘Possest’ entre o poder fazer e o poder ser feito, vislumbra-se já a dimensão trinitária deste princípio, expressa na unidade vocabular que o traduz. ‘Possest’ é a união do ‘posse’ com o ‘esse’ no acto (‘est’) dessa mesma união. Daí que o nome de ‘Possest’ seja sumamente adequado para exprimir o caráter unitrinitário do princípio fundante, que, no absoluto, tem uma dimensão perfeitíssima que se aplica a qualquer um dos elementos dessa Trindade” (p. 268). No *De possest*, segundo Elpert, a lógica convencional fundada no princípio da não-contradição seria substituída por uma lógica coincidencial expressa no enigma do “IN”: “Das ‘IN’ ist aber nicht das Absolute selbst, sondern nur ein geeigneter Spiegel, so meint Bredow. Das ‘IN’, so zeigt unsere Untersuchung hier, ist aber weit mehr als nur ein geeigneter Spiegel. Es spiegelt nicht nur etwas wider, sondern es ist ein geeignetes Instrument, um in Gott und in alles einzutreten und Betrachtungen über das Göttliche anzustellen. Wenngleich das Wort ‘IN’ sicherlich nicht Gott selbst ist, so steht es doch in ganz engem Zusammenhang mit der Unendlichkeit Gottes, wie die Randbemerkungen zum „Prokloskommentar“ von Cusanus deutlich zeigen. Insofern erlaubt das Wort ‘IN’ als ein ins Bild gewandeltes Wort, annäherungsweise etwas vom Göttlichen zu erblicken. Sprache bzw. eine kleinste Spracheinheit lässt sich in ein Bild umwandeln, um so die menschlicher Logik folgenden Aussagen zu transformieren und in eine ‘koinzidenzielle’ Aussageweise, die jenseits der herkömmlichen Logik liegt, überzuführen. Dabei bleibt das Rätselwort bzw. das Bildwort ‘IN’ unerschöpflich. In seiner die Endlichkeit sprengenden Kraft bleibt es selbst unaussprechlich und kann nur von Gott, dem ‘possest’, erfüllend entfaltet werden in vernehmbares Reden. Das ‘possest’ ist das göttliche ‘verbum’, ‘quod est elocutio omnium dicibilium’ (2002, p. 331). Por sua vez, Bauchwitz considera que “o nome *possest*, [...] deve ser elucidado e inferido necessariamente a partir da metafísica cusana” (2006, p. 45). Pois, poderíamos acrescentar com o autor, “Nicolau não abandona o começo de sua metafísica, trata de nomear a deus nas condições já estabelecidas, levando ao máximo possível o disposto pelo princípio da coincidência dos opostos” (2006, p. 47). Por outro lado, ao buscar pensar os nomes divinos a partir da perspectiva aberta pelo *De coniecturis*, González Ríos enfatiza que o “*possest*”, como uma *manuductio*, conduz o que especula para a visão mística, que supera os sentidos, a razão e o intelecto. Portanto, ele considera que o Deus escondido é também anterior à região do entendimento, na qual os opostos coincidem, e, assim, ele pode concluir: “[...] el nombre divino “*possest*” posee una fuerza expresiva tal que conduce al que especula más allá de la *potencia sensible*, en la que no hay

discreción, más allá de la *potencia racional*, en la que hay discreción pero con oposición, esto es, de modo disyuntivo [*disiunctive*], pero también más allá de la *potencia intelectual*, en la que hay también discreción con coincidencia, esto es, de modo copulativo [*copulative*]. Por lo cual, el “*possest*” en tanto nombre que expresa el concepto humano de lo divino guía hacia el principio mismo de la *coincidencia de los opuestos*, esto es, el principio simple de todas las cosas”. En segundo lugar, enfatiza que “[...] también el “*possest*” es un nombre divino que recoge la propuesta cusana de *pensar más allá de la coincidencia de los opuestos*, tal como fue presentada en *De coniecturis*. De aquí que por medio del neologismo “*possest*” se ponga de manifiesto no sólo la naturaleza coincidencial de la unidad simple de lo absoluto sino también su carácter supra coincidencial, pues si en lo sensible y visible el principio se manifiesta de modo confuso en cuanto a la actualidad y la posibilidad, en la razón como opuestos y en el entendimiento de modo coincidencial, en lo absoluto, tal como es en sí mismo, se expresa su anterioridad respecto de la coincidencia de acto y potencia. (2010, p. 219).

⁵⁶⁰ **Trialogus de possest.** h. XI₂, n. 10, p. 12, linhas 1-9: BERNARDUS: *Grata sunt haec. Sed sicut video, nec nomen nec res nec quicquam omnium, quae creatae magnitudini conveniunt, convenienter de deo dicuntur, cum differant per infinitum. Et fortassis non solum in magnitudine hoc verum, sed in omnibus quae de creaturis verificantur.* / CARDINALIS: *Recte concipis, Bernarde. Et hoc ipsum apostolus insinuat, cum faceret inter illa quae in creaturis attinguntur et in deo differentiam uti est inter visibilia et invisibilia, quae utique in infinitum distare affirmamus. Cf. De docta ignorantia.* w. L. I, cap. III, n. 9, p. 12-14, linhas 4-8: *Quoniam ex se manifestum est infiniti ad finitum proportionem non esse, est et ex hoc clarissimum, quod, ubi est reperire excedens et excessum, non deveniri ad maximum simpliciter, cum excedentia et excessa finita sint. Maximum vero tale necessario est infinitum. (A douta ignorância.* L. I, cap. III, n. 9, p. 7).

⁵⁶¹ **Trialogus de possest.** h. XI₂, n. 10, p. 12-13, linhas 10-11: IOHANNES: *Quantum capio, in his paucis multa valde continentur. Nam si dico ex pulchritudine creaturarum deum pulchrum et scio quod deus est ita pulcher quod pulchritudo quae est omne id quod esse potest, scio nihil pulchri totius mundi deficere deo ac quod omnis quae potest creari pulchritudo non est nisi quaedam similitudo impropionalis ad illam quae actu est omnis essendi possibilitas pulchritudinis, quae non potest esse aliter quam est, cum sit id quod esse potest. Ita de bono, de vita et aliis, sic et de motu. Nullus enim motus est in fine seu id quod esse potest nisi qui deo convenit, qui est motus maximus pariter et minimus seu quietissimus. Et ita mihi videris dicere. Sed haesito, an in simili convenienter dici possit deum esse solem aut caelum sive hominem aut aliud tale.*

⁵⁶² *Ibid.*, h. XI₂, n. 11, p. 13-14, linhas 1-4 ; 9-11: CARDINALIS: *Non est vocabulis insistendum. Nam si dicitur deum esse solem, utique si intelligitur hoc sane de sole qui est omne id actu quod esse potest, tunc clare videtur istum solem non*

esse aliquid simile ad illum. [...]. Sic quidem de omnibus creaturis pariformiter. Non refert igitur quomodo deum nomines, dummodo terminos sic ad posse esse intellectualiter transferas.

⁵⁶³ Ibid., h. XI₂, n. 14, p. 17, linha 1: CARDINALIS: *Cepisti, abba, propositi radicem [...]*.

⁵⁶⁴ Ibid., h. XI₂, n. 13, p. 16-17, linha 9-16: IOHANNES: *Optime nos instruis, pater. Videtur mihi ex uno te omnia elicere. Deus ergo est omnia, ut non possit esse aliud. Ita est undique, ut non possit esse alibi. Ita est omnium adaequatissima mensura, ut non possit esse aequalior. Sic de forma et specie et cunctis. Nec est hac via difficile videre deum esse absolutum ab omni oppositione et quomodo ea, quae nobis videntur opposita, in ipso sunt idem et quomodo affirmationi in ipso non opponitur negatio et quaeque talia.*

⁵⁶⁵ Como já referimos acima, o *posse ipsum* será o último nome divino proposto pelo Cusano. No entanto, a consciência da simplicidade do *posse ipsum* como nome divino virá somente depois das reflexões sobre o *posse fieri* no *De venatione sapientiae* e aparecerá, inicialmente, no *Compendium*, mas será tematizado com toda a força no *De apice theoriae*.

⁵⁶⁶ **Triologus de possesset.** h. XI₂, n. 14, p. 17, linhas 1-10: CARDINALIS: *Cepisti, abba, propositi radicem et vides hanc contemplationem per multos sermones inexplicabilem brevissimo verbo complicari. Esto enim quod aliqua dictio significet simplicissimo significato quantum hoc complexum 'posse est', scilicet quod ipsum posse sit. Et quia quod est actu est, ideo posse esse est tantum quantum posse esse actu. Puta vocetur possesset. Omnia in illo utique complicantur, et est dei satis propinquum nomen secundum humanum de eo conceptum. Est enim nomen omnium et singulorum nominum atque nullius pariter. Nesse mesmo parágrafo, Nicolau encontra o fundamento do *posset* também na revelação divina: *Ideo dum deus sui vellet notitiam primo revelare, dicebat: 'Ego' sum 'deus omnipotens', id est sum actus omnis potentiae. Et alibi: 'Ego sum qui sum.' Nam ipse est qui est. Quae enim nondum sunt id quod esse aut intelligi possunt, de illis absolutum esse non verificatur. Habet autem Graecus: Ego sum entitas, ubi nos: 'Ego sum qui sum.' Est enim forma essendi seu forma omnis formabilis formae. Creatura autem, quae non est quod esse potest, non est simpliciter. Solus deus perfecte et complete est* (linhas 10-18).*

⁵⁶⁷ Cf. ANDRÉ (1997, p. 263).

⁵⁶⁸ **Triologus de possesset.** h. XI₂, n. 15, p. 19-20, linhas 1-10: CARDINALIS: *Ducit ergo hoc nomen speculantem super omnem sensum, rationem et intellectum in mysticam visionem, ubi est finis ascensus omnis cognitivae virtutis et revelationis incogniti dei initium. Quando enim supra se ipsum omnibus relictis ascenderit veritatis inquisitor et reperit se amplius non habere accessum ad invisibilem deum, qui sibi manet invisibilis, cum nulla luce rationis suae videatur, tunc exspectat devotissimo desiderio solem illum omnipotentem et per sui ipsius ortum pulsa caligine illuminari, ut invisibilem tantum videat quantum se ipsum manifestaverit.*

569 Ibid., h. XI₂, n. 16, p. 20, linha 4: IOHANNES: *Quomodo intelligis in possess omnica complicari?*

570 Ibid., h. XI₂, n. 17, p. 21, linha 1-2: IOHANNES: *Sed quomodo intelligis ascendentem supra se ipsum constitui oportere?*

571 Ibid., h. XI₂, n. 18, p. 23, linha 1-6: BERNARDUS: *Quamvis constet mihi omnibus diebus meis contemplationis cibum posse ex praemissis elicere et sermones multiplicare et semper proficere, optamus tamen aliquo sensibili phantasmate manuduci, maxime quomodo aeternum est omnia simul et in nunc aeternitatis tota, ut ipso phantasmate relicto salientes supra omnia sensibilia elevemur.*

572 Para o enigma do jogo do pião cf.: Ibid., h. XI₂, n. 18-23, p. 23-29.

573 Ibid., h. XI₂, n. 24, p. 30, linhas 7-21: CARDINALIS: *Nam si quis se ad lineam convertit et applicat ipsum possess, ut videat possess lineale, hoc est ut videat lineam illud esse actu quod esse potest et omne id esse quod lineam fieri posse intelligit, utique ex sola illa ratione quia est possess ipsam videt lineam maximam pariter et minimam. Nam cum sit id quod esse potest, non potest esse maior: sic videtur maxima, nec minor: sic videtur minima. Et quia est id quod linea fieri potest, ipsa est terminus omnium superficierum. Sic et terminus figurae triangularis, quadrangularis et omnium polygoniarum et omnium circulorum et figurarum omnium, quae fieri possunt ex linea sive recta sive curva, et omnium figurarum exemplar simplex, verissimum et adaequatissimum et aequalitas in se omnes habens et per se omnia figurans. Et ita unica figura omnium figurabilium linealiter et ratio una atque causa omnium quantumcumque variarum figurarum.*

574 Ibid., h. XI₂, n. 25, p. 30-32: CARDINALIS: *In hoc aenigmate vides quomodo si possess applicatur ad aliquod nominatum, [quomodo] fit aenigma ad ascendendum ad innominabile, sicut de linea per possess pervenisti ad indivisibilem lineam supra opposita existentem, quae est omnia et nihil omnium lineabilium. Et non est tunc linea, quae per nos linea nominatur, sed est supra omne nomen lineabilium. Quia possess absolute consideratum sine applicatione ad aliquod nominatum te aliquid ducit aenigmatice ad omnipotentem, ut ibi videas omne quod esse ac fieri posse intelligis supra omne nomen, quo id quod potest esse est nominabile, immo supra ipsum esse et non-esse omni modo, quo illa intelligi possunt. Nam non-esse cum possit esse per omnipotentem, utique est actu, quia absolutum posse est actu in omnipotente. Si enim ex non-esse potest aliquid fieri quacumque potentia, utique in infinita potentia complicatur. Non esse ergo ibi est omnia esse. Ideo omnis creatura, quae potest de non-esse in esse perducere, ibi est ubi posse est esse et est ipsum possess.*

575 Ibid., h. XI₂, n. 26, p. 32: CARDINALIS: *Ex quo te elevare poteris, ut supra esse et non-esse omnia ineffabiliter, aenigmatice tamen, videas, quae de non-esse per actu esse omnia in esse veniunt. Et ubi hoc vides, verissime et discretissime nullum nomen nominabile per nos invenis. Illi enim principio non convenit nec nomen unitatis seu singularitatis nec pluralitatis aut multitudinis nec aliud quodcumque nomen per nos nominabile seu intelligibile, cum esse et non-esse ibi sibi non contradicant nec*

alia quaecumque opposita aut discretionem affirmantia vel negantia. Eius enim nomen est nomen nominum et non plus singulare singulorum quam universale simul omnium et nullius.

⁵⁷⁶ Ibid., h. XI₂, n. 27, p. 32-33, linhas 1-10: BERNARDUS: *Intelligo te dicere quomodo hoc nomen compositum posset de posse et esse unitum habet simplex significatum iuxta tuum humanum conceptum ducentem aenigmaticae inquisitorem ad aliqualem de deo positivam assertionem. Et capis posse absolutum prout complicat omne posse supra actionem et passionem, supra posse facere et posse fieri. Et concipis ipsum posse actu esse. Hoc autem esse quod actu est omne posse esse dicis, id est absolutum. Et ita vis dicere quod ubi omne posse actu est, ibi pervenitur ad primum omnipotens principium.*

⁵⁷⁷ Ibid., h. XI₂, n. 27, p. 33, linhas 13-17; 20-21: CARDINALIS: *Optime. Principium igitur suam vim omnipotentem in nullo quod esse potest evacuat. Ideo nulla creatura est posset. Quare omnis creatura potest esse quod non est. Solum principium quia est ipsum posset, non potest esse quod non est. [...]* / IOHANNES: *Est igitur absoluta necessitas, cum non possit non esse.*

⁵⁷⁸ Ibid., h. XI₂, n. 28, p. 34, linhas 6-10: IOHANNES: *Nam increata possibilitas est ipsum posset. Unde quod mundus ab aeterno potuit creari, est quia posset est aeternitas. Non est igitur verum aliud requiri ad hoc quod possibilitas essendi mundum sit aeterna nisi quia posset est posset, quae est unica ratio omnium modorum essendi.*

⁵⁷⁹ Ibid., h. XI₂, n. 30, p. 35, linhas 1-8: IOHANNES: *Maxima sunt quae aperis, pater. Nam omnia in posset sunt et videntur ut in sua causa et ratione, licet nullus intellectus capere possit ipsum nisi qui est ipsum.* / CARDINALIS: *Intellectus noster quia non est ipsum posset – non enim est actu quod esse potest; maior igitur et perfectior semper esse potest –, ideo ipsum posset licet a remotis videat, non capit. Solum ipsum posset se intelligit et in se omnia, quoniam in posset omnia complicantur.*

⁵⁸⁰ Ibid., h. XI₂, n. 30, p. 35-36, linhas 9-16: IOHANNES: *Bene considero quomodo omnia de posset negantur, quando nullum omnium quae nominari possunt sit ipsum, cum possit esse id quod non est. Ideo quantitas non est. Quantitas enim cum possit esse id quod non est, non est posset. Puta potest esse maior quam est aut aliud quam est; sed non sic posset, cui nec maioritas quae esse potest aut quicquam quod esse potest deest. Ipsum enim posse est actu perfectissimum.*

⁵⁸¹ Ibid., h. XI₂, n. 31, p. 36: IOHANNES: *Sed nunc subiunge quaeso, postquam ille superadmirabilis deus noster nullo quamvis etiam altissimo ascensu naturaliter videri possit aliter quam in aenigmate, ubi potius posse videri quam visio attingitur et in caliginem umbrosam pervenit inquisitor: quomodo ergo demum ille qui manet semper invisibilis videatur?* CARDINALIS: *Nisi posse videri deducatur in actum per ipsum qui est actualitas omnis potentiae per sui ipsius ostensionem, non videbitur. Est enim deus occultus et absconditus ab oculis omnium sapientum, sed revelat se parvulis seu humilibus, quibus dat gratiam. Est unus ostensor, magister scilicet*

Iesus Christus. Ille in se ostendit patrem, ut qui eum meruerit videre qui est filius, videat et patrem. Duas temáticas que estão ligadas entre si serão apresentadas nos parágrafos seguintes. Por um lado, o papel fundamental da cristologia cusana no contexto do *De possesset*, pois é por meio de Cristo, enquanto possuímos seu espírito, que podemos conhecer a Deus; e, por outro lado, a reflexão sobre o desejo de ver Deus como o impulso que nos impulsiona na busca. Aquele que deseja ver Deus deve desejar de um modo tal que o seu poder desejar seja atualizado, ou seja, que possa desejar tanto quanto possa desejar. Liga-se a esta temática o problema da felicidade humana que é ver intelectualmente o próprio onipotente, ou seja, é a realização daquele desejo por meio do qual todos desejamos conhecer (para esses temas cf. *Ibid.*, h. XI₂, n. 32-39, p. 37-47).

⁵⁸² *Ibid.*, h. XI₂, n. 51, p. 62-63, linhas 1-12: IOHANNES: *Quaeso parum audiri, si forte aliquid de his altispercepi. Et ad possesset me converto. Cum omne quod est non sit nisi id quod potest esse, possesset formam verissimam et adaequatissimam. Sed in omni re video video omnium formabilium formam verissimam et adaequatissimam. Sed in omni re video posse, esse et utriusque nexum, sine quibus impossibile est ipsam esse, et illa video in qualibet re sic esse quod perfectius esse possunt. Ideo ubi haec sunt adeo perfecta quod perfectius esse nequeunt, ut in possesset, ibi video omnium existentium unitrinum principium. In perfectione igitur primi principii necesse est omnium principiabilium esse perfectionem. Quae si maior concipi posset, utique non esset perfectio principii sed principiat.*

⁵⁸³ Sobre a anterioridade do *possesset* em relação ao ser e ao não-ser e como a negação mostra essa anterioridade: cf. *Ibid.*, h. XI₂, n. 67, p. 79, linhas 1-15: CARDINALIS: *Negatio igitur quae cadit super esse negat esse illud sic nominatum esse praesuppositum, quod non est aliud dicere nisi quod esse post non-esse nequaquam est esse aeternum et ineffabile.* / IOHANNES: *Negare ista nequeo.* CARDINALIS: *Sic verius video deum quam mundum. Nam non video mundum nisi cum non-esse et negative, ac si dicerem: Mundum video non esse deum. Deum autem video ante non-esse; ideo nullum esse de ipso negatur. Esse igitur ipsius est omne esse omnium quae sunt aut esse quoquomodo possunt. Hoc nulla alia via absque phantasmate simplicius et verius videri potest. Per negativam enim praesuppositum ipsum, quod non-esse antecedit, entitatem omnis esse in aeternitate simplici intuitu vides, a quo omne quod non-esse sequitur negas.*

⁵⁸⁴ *Ibid.*, h. XI₂, n. 52-53, p. 63-64, linhas 1-12: BERNARDUS: *Audi quaeso me, si huius tui dicti habeo intellectum. Et converto me ad motum. In essentia enim illius video primo posse et ab illo generari actum atque ab utroque procedere movere, qui est nexus ipsius posse et actus. Omnis autem - motus qui concipi potest non est sicut esse potest motus, quia potest esse tardior et velocior motus, et ideo in posse ipsius non est actus et nexus utriusque, quando non movetur actus sicut potest moveri. Sed si motus esset id quod esse potest, tunc in posse foret actus et nexus aequaliter. Quantum posset tantum in posse esset actu. Et talis esset utriusque*

nexus. Ita de esse et nexu. Sed hic motus non intelligeretur. Nam cum esset id quod esse potest motus, utique neque maior neque minor esse posset et ita foret maximus pariter et minimus, velocissimus pariter et tardissimus seu quietissimus. Et quia foret motus cui quies non opponitur, ideo sublata oppositione nomen motus sibi non competere, immo non plus foret motus quam non-motus, licet foret exemplar, forma, mensura et veritas omnis motus. Motus autem qui intelligitur, cui quies opponitur, ille intelligitur, quia terminatur quiete ei opposita, et concipitur per finitum conceptum. Quando igitur intelligitur hunc conceptum de motu non esse conceptum motus qui id est quod esse potest, licet qualis ille sit intelligi nequeat, dimisso motu qui sciri potest convertit se mens ad videndum motum qui sciri nequit et non quaerit ipsum nec per nomen nec conceptum nec scientiam, immo per omnium quae de motu sciuntur ignorantiam. Scit enim se nequaquam illum motum videre, quamdiu aliquid horum manet. Tunc ad non-esse motus pertingens propius ad quaesitum ascendit, id enim quod se tunc supra esse et non-esse ipsius motus offert taliter quod quid sit penitus ignorat, quia est supra omne nomen. Ibi ignorantia est perfecta scientia, ubi non-esse est essendi necessitas, ubi ineffabile est nomen omnium nominabilem. Haec sic ex tuis dictis – nescio si bene – collegi.

⁵⁸⁵ Ibid., h. XI, n. 51, p. 63, linhas 13-22: CARDINALIS: Ita oportet quod humanus intellectus, qui primum principium sibi absconditum uti est capere nequit, ex principiatis intellectis – ut Paulus nos instruit – videat. Oportet ergo, si posse debet esse perfectissimum, quod in ipso sit esse et utriusque nexus. Sic si esse debet esse perfectissimum, oportet quod in ipso sit posse et utriusque nexus. Et si nexus debet esse perfectissimus, oportet in ipso esse posse et actum seu esse. Haec ergo videmus necessario in perfectissimo unitrino principio, licet quomodo haec se habeant, omnem intellectum exsuperet.

⁵⁸⁶ Sobre a força significativa do IN: “Ein sagbares Wort kommt dem menschlichen Intellect zu Hilfe, um dem unsagbaren, ewig absoluten Wort näher zu kommen. Es wird zum Spiegel einer bzw. der göttlichen erhabenen Theologie, wie sie Cusanus durch sein Koinzidenzprinzip entwickelt hat, die sich weder einer rein affirmativen noch einer rein negativen Aussageweise verschreiben möchte, sondern die sich im sinne der ‘docta ignorantia’ dem Grundsatz der ‘coincidentia oppositorum’ verpflichtet weiss. Das Wort ‘IN’ spiegelt so einen grundlegenden cusanischen Gedanken wieder, der heisst: Gott in allem alles, in Nichts ist er nichts. Dieser Gedanke findet sich seit ‘De docta ignorantia’ bis hin zun ‘De venatione sapientiae’ immer wieder. Ihm kommt gleichsam eine Schlüsselstellung im gesamten cusanischen Werk zu“ (ELPERT, 2002: 330).

⁵⁸⁷ **Triologus de possest.** h. XI, n. 54, p. 65-66, linhas 3-9; 10-14; 18-26: IOHANNES: Nam licet aenigmata multa nos ducant, sine quibus ad incognitum deum non habemus accedendi modum – oportet enim ad aliquod cognitum respicere incognitum quaerentem –, tamen in minimis principia maxime relucet. Capió igitur abbreviatum verbum concisum valde puta IN. [...]. Primo ad figuram eius

adverto quomodo est ex tribus aequalibus lineis quasi unitrinum et quomodo I et N per spiritum conexionis nectuntur. In ipso enim IN est primo I, deinde N et utriusque nexus, ut sit una simplex dictio IN I et N et utriusque nexu consistens. [...]. In N enim est I explicatum. Unde si I additur ad N, non plus vocis habetur. Iam enim erat in N eius virtus. N enim non consonat ipsi E quasi N sit EN, sed ipsi I ut sit IN, ut sciunt illi, qui Graecarum litterarum peritiam habent. Nexus igitur utriusque naturalissimus est. Figura igitur unitrini principii conveniens ipsius IN videtur. Deinde adverto quomodo est primo I, scilicet principium. Ex quo N, ubi se I primo manifestat. N enim est notitia, nomen seu relatio potentiae ipsius I principii.

⁵⁸⁸ Ibid., h. XI₂, n. 55, p. 66-67, linhas 7-16: Deinde considero quomodo per IN intratur in deum et omnia. Nam omnia quae nominari possunt nihil nisi IN in se continent. Si enim IN non esset, nihil in se omnia continerent et vacua penitus forent. Dum enim intueor in substantiam, video ipsum IN substantiatum, si in caelum caelestiatum, si in locum locatum, si in quantum quantificatum, si in quale qualificatum, et ita de omnibus quae dici possunt. Quare in termino est terminatum, in fine finitum, in altero alteratum. Si vero video ipsum IN ante omne nomen, utique nec terminatum nec finitum nec aliquod esse video omnium quae nominari possunt. Quaecumque vero video in IN, video ineffabilitatem intrasse. Nam si video finem aut terminum in IN, non possum amplius ipsum nominare aut finem aut terminum. Transivit enim in IN, quod nec est finis nec terminus. Unde secundum hoc videretur multasse nomen in oppositum, ut nominetur terminus in IN terminus seu non-terminus. Et quia IN, quod omnia implet et sine quo omnia sunt vacua, inest et immanet, integrat et informat, ideo est perfectio omnis rei, omnis termini et omnis finis et omnium. Patet IN plus esse quam finis aut terminus, ut finis in IN non desinat esse finis, sed sit valde finis et finis in fine seu finis finium, ut non vocetur finis, quia non finitur omni fine, sed excedit. Sic enim omnia quando in absoluto videntur fiunt ineffabilia. IN igitur in suo simplicissimo significato complicit simul affirmationem et negationem, quasi I sit ita et N sit non, quae in IN conectantur. IN enim dum adicitur aliis dictionibus, aut est affirmatio aut negatio, in se vero utriusque complicatio.

⁵⁸⁹ Ibid., h. XI₂, n. 57, p. 69, linhas 7-16: BERNARDUS: Quoniam abbas per verbum breve et concisum se intrasse in profunda ostendit, ne ego nil dicendo videar in vacuum tot alta audisse, dicam quoddam aenigma non reiciendum in ipso posset: Video E simplicem vocalem unitrinam. Nam est vocalis ipsius posse, ipsius Esse et nExus utriusque. Vocalitas eius utique simplicissima est trina. Et ut refertur ad posse non refertur ad esse et ut refertur ad Esse non refertur ad posse et ita ut refertur ad nExum utriusque non refertur nec ad posse nec ad esse sed nExum. Has igitur relationes in ipso E inconfusas et quamlibet per se veram et perfectam video non esse tres vocales seu vocalitates sed unam simplicissimam et indivisibilem vocalitatem. Cum igitur haec sic mente contempler, magnum mihi praebet haec aenigmatica visio fidei orthodoxae argumentum, ut deum unitrinum simplicissimum credam principium esse in mundo aliquali similitudine licet remotissima ut vocalitas ipsius E in posset, a quo mundus habet quod potest esse et quod est et conexionem

utriusque. Sicut enim probatur vocalitatem E dare omnia ipsi possest, quoniam E sublato penitus desinit esse dictio significativa, sic deo sublato mundus penitus desineret. Nec opus video ut de hac aenigmatis assimilativa proprietate plura dicam, cum vos ipsi melius me applicare possitis.

⁵⁹⁰ Cf. GONZÁLES RÍOS (2010, p. 209-210): “Del esquema de Haubst deseamos destacar, en primer lugar, la fecunda multiplicidad de *enigmas* que presenta el Cusano en esta obra, algunos de los cuales, como el de la línea y el círculo infinitos, ya fueron utilizados por él en textos precedentes. Todo lo cual nos permite afirmar que se trata de una obra profundamente *simbólica*, en la que una vez más se pone de manifiesto el carácter *simbólico* de su pensamiento, tal como lo expresara ya en el Capítulo 11 del Libro Primero de *De docta ignorantia*: “Todos nuestros más sabios y santos doctores están de acuerdo en que las cosas visibles auténticamente son imágenes de las invisibles y que el creador puede, de tal manera, ser visto cognosciblemente por las creaturas como si se le viera en un espejo y en un enigma”.

⁵⁹¹ *Dialogus de possest*. h. XI₂, n. 56, p. 67-68, linhas 7-16: CARDINALIS: *Subtiliter considerasti, pater abba, et satis est fecundum aenigma tuum, quoniam in spiritum ducit. Nam quae in deo sunt nemo scit nisi spiritus dei sicut quae in homine spiritus hominis. Ipsum igitur IN est aenigma spiritus omnia scrutantis. Sed qui per ipsum IN maiestatem dei intrare nititur, ut perscrutator opprimitur a gloria. Non enim IN ipsum quod notatur et intelligitur est lumen illuminans incomprehensibilitatis ipsius deitatis in se ipsa absolutae ostensionem, sed IN et omnia nomina, quae infinitatem deo attribuunt, eius incomprehensibilitatem nituntur ostendere per supereminentiam. No termo per supereminentiam, Hopkins vê o método do conhecimento de Deus per eminentiam. De fato, ele assim traduz a parte final do texto acima: “rather, both “in” and all the other names which ascribe infinity to God attempt to show by the method of supereminence His inapprehensibility” (n. 57, p. 131) e em nota justifica: “The way of supereminence is illustrated by Nicholas’s example of in: “Clearly, in is more than a limit or a boundary. Thus, in in a limit does not cease to be a limit; rather, it is all the more a limit. It is a limit within a limit (or a limit of limits), so that it is not called a limit, since it is not limited by any limit but rather surpasses [every limit]” (nota 80, p. 177-178).*

⁵⁹² Cf. ELPERT (2002, p. 331): o autor questiona o que poderíamos alcançar por meio do enigma IN e, poderíamos acrescentar, por meio de qualquer enigma? O enigma permanece um enigma e nada mais: “Was aber kann diese spekulative Entfaltung eines simplen Wortes wie ‘IN’ tatsächlich erreichen? Es ist und bleibt ein Rätselbild, nicht mehr aber auch nicht weniger. ein Rätselbild, das der schöpferische spielerische Geist des Menschen selbst erdacht hat, um menschlichen Geist, der ‘omnia scrutantis’ in bleibender Unruhe Nahrung für sich sucht. Dabei darf das Rätselbild nicht falsch verstanden werden, als ob man damit in Gott selbst eindzudringen vermag,

es erlaubt auf keinen Fall, die Unbegreiflichkeit Gottes selbst zu erhellen oder zu begreifen. Seine Aufgabe und Stärke liegt allein darin, (per *supereminentiam*) Gottes Unfassbarkeit deutlich zu machen. Seine Stärke ist darin zu suchen, dass bereits im sinnlichen (ähnlich den mathematischen Bildern, die von Cusanus verwendet werden) die koinzidenzielle Struktur des Unendlichen und Göttlichen deutlich gemacht werden kann. Dies wird deutlicher in dem einem Wort 'IN', in dem Ja und Nein zusammenfallen, als in langen, die Logik sprengenden paradoxalen Satzgebilden”.

⁵⁹³ **Trialogus de possest.** h. XI₂, n. 58, p. 69, linhas 1-6: CARDINALIS: *Laudo aenigma tuum, Bernarde, utique aptum proposito. Sed aenigmatum nullus est finis, cum nullum sit adeo propinquum quin semper possit esse propinquius. Solus dei filius est 'figura substantiae' patris, quia est quicquid esse potest. Forma dei patris non potest esse aut verior aut perfectior, cum sit possest.*

REFERÊNCIAS

ÁLVAREZ GÓMEZ, Mariano. Añoranza e conocimiento de Dios. In: _____. **Pensamiento del ser y espera de Dios**. Salamanca: Sigueme, 2004. p. 67-101.

ÁLVAREZ GÓMEZ, Mariano. Concordancia en la diferencia según Nicolás de Cusa. In: CONGRESO INTERNACIONAL CELEBRADO EN COIMBRA Y SALAMANCA. 1., 2002. **Actas...**, nov. 2001. Salamanca: Sociedad Castellano-Leonesa de Filosofía, 2002. Tomo II. p. 17-36.

ÁLVAREZ GÓMEZ, Mariano. La mente como imagen viva en Nicolás de Cusa. In: PAREDES MARTÍN, María del Carmen. **Mente, conciencia y conocimiento**. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 2001. p. 11-28.

ÁLVAREZ GÓMEZ, Mariano; ANDRÉ, João Maria. Coincidencia de Opuestos y Concordia: Los Caminos del Pensamiento en Nicolás de Cusa. In: CONGRESO INTERNACIONAL CELEBRADO EN COIMBRA Y SALAMANCA. 1., 2002. **Actas...**, nov. 2001. Salamanca: Sociedad Castellano-Leonesa de Filosofía, 2002. Tomo II.

ANDRÉ, João Maria. A metáfora do “muro do paraíso” e a cartografia do conhecimento em Nicolau de Cusa. In: CONGRÈS INTERNATIONAL DE PHILOSOPHIE MEDIEVALE DE LA SOCIÉTÉ INTERNATIONALE POUR L'ÉTUDE DE LA PHILOSOPHIE MEDIEVALE (S.I.E.P.M.). 9., 2002. **Actes...**, Porto, août 2002. (Rencontres de philosophie médiévale, 11). Brepols Publishers, Turnhout 2006. v. III. p. 1639-1650.

ANDRÉ, João Maria. Conocer es dialogar. Las metáforas del conocimiento y su dimensión dialógica en el pensamiento de Nicolás de Cusa. In: MACHETTA, Jorge M.; D'AMICO, Claudia (Ed.). **El problema del conocimiento en Nicolás de Cusa: genealogía y proyección**. Buenos Aires: Biblos, 2005. p. 15-38.

ANDRÉ, João Maria. Nicolás de Cusa y los nombres divinos: de una hermenéutica de la finitud a una metafísica de lo posible. In: MACHETTA, Jorge M.; D'AMICO, Claudia (Ed.). **Nicolás de Cusa: identidad y alteridad**. Pensamiento y diálogo. Buenos Aires: Biblos, 2010. p. 15-41.

ANDRÉ, João Maria. Nicolau de Cusa e a Crise de Sentido do Discurso Filosófico. In: _____. **Tradição e Crise I**. Coimbra: Faculdade de Letras, 1986. p. 367-413.

ANDRÉ, João Maria. Nicolau de Cusa e a força da palavra. **Revista Filosófica de Coimbra**, n. 29, p. 3-32, 2006a.

ANDRÉ, João Maria. O problema da linguagem no pensamento filosófico-teológico de Nicolau de Cusa. **Revista Filosófica de Coimbra**, v. 2, n. 4, p. 369-402, 1993.

ANDRÉ, João Maria. **Sentido, Simbolismo e Interpretação no Discurso Filosófico de Nicolau de Cusa**. Coimbra: Fundação Calouste Gulbenkian/Junta Nacional de Investigação Científica e Tecnológica, 1997.

ANDRÉ, João Maria; ÁLVAREZ GÓMEZ, Mariano (Coord.). Coincidência dos opostos e concórdia: Caminhos do Pensamento em Nicolau de Cusa. In: CONGRESO INTERNACIONAL CELEBRADO EN COIMBRA Y SALAMANCA. 1., 2001. **Actas...**, nov. 2001. Coimbra: Faculdade de Letras, 2002. Tomo I.

ANGEL LEYRA, Miguel. Introducción. In: NICOLÁS DE CUSA. **El Principio**. Introducción, traducción y notas de Miguel Angel Leyra. Pamplona/España: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra. S.A., 1994. p. 7-16. (Cuadernos de Anuario Filosófico)

ARIAS MUÑOZ, J. Adolfo. La Razón y su sentido en Nicolás de Cusa (Reflexiones en torno a la distinción cusana entre la *Ratio-Grund* y la *Ratio-Mensura* y su significado en la caracterización de la nueva “*Dignitas Hominis*”). In: _____. **Anales del Seminario de Hist. de la Filosofía**. Madrid: Ed. Univ. Compl., 1982-83. v. III, p. 95-123.

ARROCHE, Victoria. El tema de la Trinidad en el *De pace fidei* de Nicolás de Cusa. In: MACHETTA, Jorge M.; D’AMICO, Claudia (Ed.). **Nicolás de Cusa: identidad y alteridad**. Pensamiento y diálogo. Buenos Aires: Biblos, 2010. p. 405- 416.

AUGUSTINUS HIPPONENSIS. **De doctrina christiana**. Disponível em: <http://augustinus.it/latino/dottrina_cristiana/index.htm>. Acesso em: 25 ago. 2015.

AUGUSTINUS HIPPONENSIS. **De trinitate**. Disponível em: <<http://augustinus.it/latino/trinita/index.htm>>. Acesso em: 25 ago. 2015.
BAUCHWITZ, O. F. La Metafísica de la alteridad como fundamento de la hermenéutica en los nombres divinos en el Cusano. In: MACHETTA, Jorge M.; D’AMICO, Claudia (Ed.). **Nicolás de Cusa: identidad y alteridad**. Pensamiento y diálogo. Buenos Aires: Biblos, 2010. p. 61-74.

BAUCHWITZ, O. F. Nicolás de Cusa y Escoto Eriúgena: aportes para una metafísica más allá de la ontoteología. In: MACHETTA, Jorge M.; D'AMICO, Claudia (Ed.). **El problema del conocimiento en Nicolás de Cusa: genealogía y proyección**. Buenos Aires: Biblos, 2005. p. 41-48.

BAUCHWITZ, O. F. Nicolás de Cusa y los nombres de lo divino: uma metafísica de la alteridad. In: REINHARDT, Klaus; SCHWAETZER, Harald (Hrsg.). **Universalität der Vernunft und Pluralität der Erkenntnis bei Nicolaus Cusanus**. Regensburg: Roderer Verlag, 2008. p. 115-134.

BAUCHWITZ, O. F. O inominado dos nomes como o sem-nome vindouro: Eriúgena e Nicolau de Cusa. **Scintilla**: Revista de Filosofia e Mística Medieval. Curitiba, Faculdade de Filosofia São Boaventura, Sociedade Brasileira de Filosofia Medieval. v. 3, n. 2, p. 25-55, jul./dez. 2006. Disponível em: <<http://www.saoboaventura.edu.br/pdf/scintillavol3n2.pdf>>. Acesso em: 16 jan. 2008.

BEIERWALTES, W. Das Verhältnis von Philosophie und Theologie bei Nicolaus Cusanus. **Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft** (28) Nikolaus von Kues (1401-2001). Akten des Symposions in Bernkastel-Kues vom 23. bis 26. Mai 2001, p. 65-102. Cusanus-Institut Trier: Paulinus, 2003.

BEIERWALTES, Werner. **Cusanus**: Reflexión metafísica y espiritualidad. Traducción de Alberto Ciria. Pamplona: Eunsa, 2005.

BEIERWALTES, Werner. **Identità e Differenza**. Traduzione di Salvatore Saini; Introduzione di Adriano Bausola. Milano/Itália: Vita e Pensiero, 1989.

BERTI, Enrico. Coincidentia oppositorum e contraddizione nel De docta ignorantia. In: PIAIA, Gregório (a cura di). **Concordia Discors**: studi su Niccolò Cusano e l'umanesimo europeo offerti a Giovanni Santinello. Padova: Editrice Antenore, 1993. p. 107-127.

BOND, Lawrence H. The Changing Face of Posse. Another Look at Nicolaus Cusanus' De apice theoriae (1464). In: YAMAKI, Kazuhiko. **Nicholas of Cusa**. A Medieval Thinker for the Modern Age. Richmond: Curzon Press, 2002. p. 35-46.

BONETTI, Aldo. **La ricerca metafisica nel pensiero di Nicolò Cusano**. Brescia: Padeia, 1973.

CASARELLA, Peter J. His name is Jesus: Negative theology and christology in two writings of Nicholas of Cusa from 1440. In: CHRISTIANSON, Gerald; IZBICKI, Thomas M. (Ed.). **Nicholas of Cusa on Christ and the church**. Leiden: Essays in memory of Chandler McCuskey Brooks, 1996. p. 281-307.

416

CASARELLA, Peter J. Nicholas of Cusa and the Power of the Possible. **American Catholic Philosophical Quarterly**, v. LXIV, n. 1, p. 7-34, Winter, 1990.

CASARELLA, Peter J. **Nicholas of Cusa's Theology of the Word**. 1992. 465 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Faculty of the Graduate School of Yale University, 1992.

CASARELLA, Peter J. Sacra Ignorantia: sobre la doxología filosófica del Cusano. In: CONGRESO INTERNACIONAL CELEBRADO EN COIMBRA Y SALAMANCA. 1., 2001. **Actas...**, nov. 2001. Coimbra: Faculdade de Letras, 2002. Tomo I. p. 51-65.

CASSIRER, Ernst. **Indivíduo e Cosmos na Filosofia do Renascimento**. Trad. João Azenha Jr. e Mario Eduardo Viaro. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

CASSIRER, Ernst. Nicolás de Cusa. In: _____. **El problema del conocimiento en la filosofía y en las ciencias modernas**. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1953. Cap. I. p. 65-97.

CHENU, Marie Dominique. **La teologia nel XII secolo**. A cura di Paolo Vian. Introduzione di Inos Biffi. Seconda ristampa. Milano: Jaca Book, 1999.

COUNET, Jean-Michel. **Mathématiques et dialectique chez Nicolas de Cuse**. Paris: Vrin, 2000.

CRANZ, F. Edward. The Late Works of Nicholas of Cusa. In: CHRISTIANSON, Gerald; IZBICKI, Thomas M. (Org.). **Nicholas of Cusa in search of God and Wisdom**. Essays in Honor of Morimichi Watanabe. American Cusanus Society XVI, 298 S. Leiden 1991. p. 141-160.

CUOZZO, Gianluca. Il tema del “peccato originale” nella teoria della conoscenza di Cusano. In: MACHETTA, Jorge M.; D’AMICO, Claudia. (Ed.). **El problema del conocimiento en Nicolás de Cusa**: genealogía y proyección. Buenos Aires: Biblos, 2005. p. 121-139.

CUOZZO, Gianluca. **Mystice videre**: esperienza religiosa e pensiero speculativo in Cusano. Torino/Itália: Trauben Edizione, 2002. (Centro Studi Luigi Pareyson – Biblioteca di Filosofia)

D'AMICO, Claudia. Ignorancia y conjetura en la propuesta de concordancia de Nicolás de Cusa. In: MACHETTA, Jorge M.; D'AMICO, Claudia. (Ed.). **El problema del conocimiento en Nicolás de Cusa: genealogía y proyección**. Buenos Aires: Biblos, 2005. p. 267-279.

D'AMICO, Claudia. Nicolás de Cusa ante la polémica acerca de la interpretación de la *Teología Mística* de Dionisio Areopagita. In: DE BONI, Luis A.; PICH, Roberto Hofmeister (Org.). **A recepção do pensamento greco-romano, árabe e judaico pelo Ocidente Medieval**. Porto Alegre, PUCRS, 2004. p. 731-743.

D'AMICO, Claudia. El *Deus absconditus* o acerca del nombre de Dios en Nicolás de Cusa. **Patristica et Mediaevalia**. Buenos Aires, v. XVII, p. 38-48, 1996.

D'AMICO, Claudia. El Principio Uno-Intelecto en Nicolás de Cusa. Una lectura de *De Beryllo* e *De Principio*. In SCHWAETZER, Harald; REINHARDT, Klaus. (Hrsg.). **Nicolaus Cusanus. Perspektiven seiner Geistphilosophie**. Regensburg: Roderer Verlag, 2003. p. 15-25.

D'AMICO, Claudia. Indentidad en la alteridad. La doctrina de la esencia única en *De docta ignorantia* de Nicolás de Cusa. **Scintilla: Revista de Filosofía e mística medieval**. v. 4, n. 1, p. 23-39, jan./jun. 2007.

D'AMICO, Claudia. Introducción. El diálogo *Idiota. De mente*: su lugar en la obra cusana. In: NICOLÁS DE CUSA. **Un ignorante discurre acerca de la mente**. Introducción de Jorge M. Machetta y Claudia D'Amico. Traducción de Jorge M. Machetta. Buenos Aires: Biblos, 2005. p. 21-27.

D'AMICO, Claudia. La recepción del pensamiento de Proclo en la obra de Nicolás de Cusa. **Anales del Seminario de Historia de la Filosofía**. v. 26, p. 107-134, 2009.

D'AMICO, Claudia. Nicolás de Cusa, “*De mente*”: la profundización de la doctrina del hombre-imagen. **Patristica et Mediaevalia**. Buenos Aires, v. XII, p. 53-67, 1991.

D'AMICO, Claudia. Nicolás de Cusa: tempo, participação y alteridad. In: REEGEN, Jan G. J. ter; DE BONI, Luis A.; COSTA, Marcos Roberto N. (Org.). **Tempo e Eternidade na Idade Média**. Porto Alegre: EST Edições, 2007. p. 125-130.

D'AMICO, Claudia. *Unum neque idem neque alterum*: novedad y tradición en las nociones cusanas de identidad y alteridad. In: MACHETTA, Jorge M.; D'AMICO, Claudia (Ed.). **Nicolás de Cusa: identidad y alteridad**. Pensamiento y diálogo. Buenos Aires: Biblos, 2010. p. 249-260.

419

DUCLOW, Donald F. Pseudo-Dionysius, John Scotus Eriugena, Nicholas of Cusa: An Approach to the Hermeneutic of the Divine Names. **International Philosophical Quarterly**, v. 12, p. 260-278, 1972.

DUCLOW, Donald F. The Analogy of the Word: Nicholas of Cusa's Theory of Language". **Bijdragen**, v. 38, p. 282-99, 1977.
DUCLOW, Donald F. The Dynamics of Analogy in Nicholas of Cusa. **International Philosophical Quarterly**. v. XXI, n. 3, Issue n. 83, p. 285- 301, sept. 1981.

DUCLOW, Donald F. **The Learned Ignorance**: Its Symbolism, Logic and Foundations in Dionysius the Areopagite, John Scotus Eriugena and Nicholas of Cusa. 1974. 269 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Faculty of Bryn Mawr College, 1974.

DUHEM, Pierre. Thierry de Chartres et Nicolas de Cues. **Revue de Sciences Philosophiques & Théologiques**, p. 1-7, Juillet, 1909.

ELPERT, Jan Bernd. XIV. *Triologus de Possest*. Das creative Spiel mit der Sprache. In: _____. **Loqui est revelare – verbum ostensio mentis**: Die sprachphilosophischen Jagdzüge des Nikolaus Cusanus. Frankfurt am Main: Peter Lang, 2002. p. 307-338.

FLASCH, Kurt. **Nicolás de Cusa**. Traducción de Constantino Ruiz-Garrido. Espanha: Herder, 2003.

FLASCH, Kurt. **Nikolaus von Kues**: Geschichte einer Entwicklung. Vorlesungen zur Einführung in seine Philosophie. Frankfurt am Main: Klostermann, 1998.

GADAMER, H-G. Nicolás de Cusa y la Filosofía del Presente. **Folia humanística**, v. 2, p. 929-937, 1964.

GAMARRA, Daniel. *Mens est viva mensura*. Nicolás de Cusa y el acto intelectual. **Anuario Filosófico**, v. 28, p. 583-609, 1995.

GANDILLAC, Maurice de. *Explicatio-Complicatio* chez Nicolas de Cues. In: PIAIA, Gregório (a cura di). **Concordia Discors**: studi su Niccolò Cusano e l'umanesimo europeo offerti a Giovanni Santinello. Padova: Editrice Antenore, 1993. p. 77-106.

GANDILLAC, Maurice de. **La philosophie de Nicolas de Cues**. Paris: Aubier, 1941.

GIACON, Carlo. Il 'possest' del Cusano e le dottrine aristotelico-tomistiche dell'atto e potenza e dell'essenza ed esistenza. In: INTERNAZIONALE IN OCCASIONE DEL V CENTENARIO DELLA

MORTE DI NICOLÒ CUSANO. 1., 1964. **Actas...**, Firenze: Sasoni Editori, 1964. p. 375-384.

GILBERT, Paul. La riqueza de la scolastica. In: RATZINGER, Joseph. **Per una lettura dell'Enciclica fides et ratio**. L'Osservatore Romano: Città del Vaticano, 1999. p. 92-102.

GONZÁLEZ RÍOS, José. **Metafísica de la palabra**. El problema del lenguaje en el pensamiento de Nicolás de Cusa (1401 – 1464). 2010. Tese (Doutorado) – Universidad de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras. Buenos Aires, 2010.

HOPKINS, Jasper. **A concise introduction to the philosophy of Nicholas of Cusa**. Includes English and Latin versions of Nicholas' Trialogus de possest. Minnesota: University Avenue Southeast, 1978.

HOPKINS, Jasper. **Glaube und Vernunft im Denken des Nikolaus von Kues**. Prolegomena zu einem Umriß seiner Auffassung. Trier: Paulinus-Verlag, 1996a. Trierer Cusanus Lecture. Heft 3. Disponível em: <<http://jasper-hopkins.info/>>. Acesso em: 25 ago. 2015.

HOPKINS, Jasper. **Nicholas of Cusa's debate with Jonh Wenk**. A Translation and an Appraisal of *De Ignota Litteratura* and *Apologia Doctae Ignorantiae*. 3. ed. Mineapolis: The Arthur J. Banning Press, 1988.

HOPKINS, Jasper. **Prolegomena to Nicholas of Cusa's conception of the relationship of faith to reason**. 1996b. Disponível em: <<http://jasper-hopkins.info/>>. Acesso em: 25 ago. 2015.

JONH WENCK. De ignota litteratura. In: HOPKINS, Jasper. **Nicholas of Cusa's debate with Jonh Wenk**. A Translation and an Appraisal of De Ignota Litteratura and Apologia Doctae Ignorantiae. 3. ed. Mineapolis: The Arthur J. Banning Press, 1988. p. 95-118. (Appendix)

JONH WENCK. On unknown learning. In: HOPKINS, Jasper. **Nicholas of Cusa's debate with Jonh Wenk**. A Translation and an Appraisal of De Ignota Litteratura and Apologia Doctae Ignorantiae. 3. ed. Mineapolis: The Arthur J. Banning Press, 1988. p. 19-40.

JUAN WENCK. La ignorada sabedoria. In: **Cuadernos de Anuario Filosófico**. Introducción, traducción y notas de Santiago Sanz. Pamplona/España: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra. S.A., 1991. p. 39-73.

KLIBANSKY, R. Ad praefationem appendices. Appendix I: De memoria librorum idiotae. In: NICOLAI DE CUSA. **Idiota. De mente**. Opera omnia. Iussu et auctoritate Academiae Litterarum Heidelbergensis ad codicum fidem edita. Hamburg: Felix Meiner, 1983. v. V. p. LI-LXIV.

LUDUEÑA, Ezequiel. Teología Mística y cristología. El Pseudo-Dionisio y Nicolás de Cusa. In: MACHETTA, Jorge M.; D'AMICO, Claudia. (Ed.). **El problema del conocimiento en Nicolás de Cusa**: genealogía y proyección. Buenos Aires: Biblos, 2005. p. 109-117.

LUIS GONZÁLEZ, Ángel. Introducción. In: NICOLÁS DE CUSA. **El No-outro**. Traducción, introducción y notas de Angel Luis Gonzáles. Pamplona/España: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra. S.A., 2005. p. 5-13.

MACHETTA, Jorge M. Intellectus explicatio fidei o Intellectus explicatio Christi: la dimensión cristológica de la verdad. Reflexiones en torno a la verdad, la unidad y Cristo. In: MACHETTA, Jorge M.; D'AMICO, Claudia (Ed.). **Nicolás de Cusa: identidad y alteridad**. Pensamiento y diálogo. Buenos Aires: Biblos, 2010. p. 447-462.

MACHETTA, Jorge M. Introducción: del comentario al *De anima* a los tratados acerca de la mente. In: NICOLÁS DE CUSA. **Un ignorante discurre acerca de la mente**. Introducción de Jorge M. Machetta y Claudia D'Amico. Traducción de Jorge M. Machetta. Buenos Aires: Biblos, 2005. p. 9-20.

MACHETTA, Jorge M. La noción de Principio en Nicolás de Cusa a partir del comentario al *Parménides* de Proclo. In: DE BONO, Luis A.; PICH, Roberto Hofmeister (Org.). **A recepção do pensamento greco-romano, árabe e judaico pelo Ocidente Medieval**. Porto Alegre: PUCRS, 2004. p. 689-704.

423

MACHETTA, Jorge M. La ontología de lo creado. In: NICOLÁS DE CUSA. **Acerca de la docta ignorancia**. Libro II: Lo máximo contrato o universo (edición bilingüe). Introducción, traducción y notas de Jorge M. Machetta, Claudia D'Amico y Silvia Manzo. Buenos Aires: Biblos, 2004.

MACHETTA, Jorge M. Lo máximo y la trinidad. In: NICOLÁS DE CUSA. **Acerca de la docta ignorancia**. Libro I: Lo máximo absoluto (edición bilingüe). Introducción, traducción y notas de Jorge M. Machetta y Claudia D'Amico. Buenos Aires: Biblos, 2003. p. 147-159.

MANNARINO, Lia. **Visione Intellettuale di Dio e fede universale**: cusano lettore di Eckhart. Firenze: Leo S. Olschki Editore, 1988.

MANZO, Silvia. 4. La estructura trinitaria del universo: materia, forma y movimiento. In: NICOLÁS DE CUSA. **Acerca de la docta ignorancia**. Libro II: Lo máximo contracto o universo (edición bilingüe). Introducción, traducción y notas de Jorge M. Machetta, Claudia D'Amico y Silvia Manzo. Buenos Aires: Biblos, 2004. p. 137-143.

MARTÍNEZ GÓMEZ, Luis S. J. El hombre 'mensura rerum' en Nicolás de Cusa. **Pensamiento**, v. 21, p. 41-64, 1965.

MEUTHEN, Erich. **Nikolaus von Kues 1401-1464**: Skizze einer Biographie. 7. ed. Münster: Aschendorff, 1992.

MILLER, Clyde Lee. **Reading Cusanus**: Metaphor and Dialectic in a Conjectural Universe. Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 2002. (Studies in Philosophy and the History of Philosophy, v. 37)

MORRA, Gianfranco. Cusano: una antropologia cristocentrica. In: _____. (a cura di). **Nicolò Cusano**. La vita e la morte. Forlì: Edizioni di Ethica, 1966. p. 5-17.

NICHOLAS OF CUSA. De beryllo (On [Intellectual] Eyeglasses). In: HOPKINS, Jasper. **Nicholas of Cusa**: Metaphysical speculations. Six Latin Texts Translated into English by Jasper Hopkins. Minneapolis/USA: The Arthur J. Banning Press, 1998. p. 789-838. Disponível em: <<http://jasper-hopkins.info/DeBeryllo12-2000.pdf>>. Acesso em: 24 ago. 2015.

NICHOLAS OF CUSA. De principio (On the Beginning). In: HOPKINS, Jasper. **Nicholas of Cusa: Metaphysical speculations. Six Latin Texts Translated into English** By Jasper Hopkins. Minneapolis/USA: The Arthur J. Banning Press, 1998. p. 878-911. Disponível em: <<http://jasper-hopkins.info/DePrincipio12-2000.pdf>>. Acesso em: 24 ago. 2015.

NICHOLAS OF CUSA. De venatione sapientiae (On the Pursuit of Wisdom). In: HOPKINS, Jasper. **Nicholas of Cusa: Metaphysical speculations. Six Latin Texts translated into English** by Jasper Hopkins. Minneapolis/USA: The Arthur J. Banning Press, 1988. p. 1275-1381. Disponível em: <<http://jasper-hopkins.info/VS12-2000.pdf>>. Acesso em: 24 ago. 2015.

NICHOLAS OF CUSA. De Visione Dei/The vision of God. In: HOPKINS, Jasper. **Nicholas of Cusa's dialectical, and interpretive study of De visione dei**. By Jasper Hopkins. 2. ed. Minneapolis/USA: The Arthur J. Banning Press, 1988. p. 100-269.

425

NICHOLAS OF CUSA. On learned ignorance (De Docta Ignorantia). In: HOPKINS, Jasper. **Nicholas of Cusa on learned ignorance**. A Translation and an Appraisal of De docta ignorantia. Translated into English by Jasper Hopkins. 2. ed. Minneapolis /USA: The Arthur J. Banning Press, 1985.

NICHOLAS OF CUSA. Trialogus de possest/On actualized-possibility. In: HOPKINS, Jasper. **A concise introduction to the philosophy of Nicholas of Cusa**. Includes English and Latin versions of Nicholas' Trialogus de possest. Minneapolis/Minnesota: University of Minnesota Press, 1978.

NICOLAI DE CUSA. **De aequalitate**. Opera omnia. Iussu et auctoritate Academiae Litterarum Heidelbergensis ad codicum fidem edita. Hamburg: Felix Meiner, 2001. Opuscula II. Fasciculus 1. v. X.

NICOLAI DE CUSA. **De apice theoriae**. Opera omnia. Iussu et auctoritate Academiae Litterarum Heidelbergensis ad codicum fidem edita. Hamburg: Felix Meiner, 1982. v. XII. p. 115-136.

NICOLAI DE CUSA. **De beryllo**. Opera omnia. Iussu et auctoritate Academiae Litterarum Heidelbergensis ad codicum fidem edita. Hamburg: Felix Meiner, 1983. v. XI1.

NICOLAI DE CUSA. **De coniecturis**. Opera omnia. Iussu et auctoritate Academiae Litterarum Heidelbergensis ad codicum fidem edita. Hamburg: Felix Meiner, 1972. v. III.

NICOLAI DE CUSA. **De deo abscondito**. Opera omnia. Iussu et auctoritate Academiae Litterarum Heidelbergensis ad codicum fidem edita. Hamburg: Felix Meiner, 1959. Opuscula I. v. IV. p. 3-10.

NICOLAI DE CUSA. **De filiatione Dei**. Opera omnia. Iussu et auctoritate Academiae Litterarum Heidelbergensis ad codicum fidem edita. Hamburg: Felix Meiner, 1959. Opuscula I. v. IV. p. 37-64.

NICOLAI DE CUSA. **De venatione sapientiae**. Opera omnia. Iussu et auctoritate Academiae Litterarum Heidelbergensis ad codicum fidem edita. Hamburg: Felix Meiner, 1982. v. XII. p. 1-113.

NICOLAI DE CUSA. **De visione Dei**. Opera omnia. Iussu et auctoritate Academiae Litterarum Heidelbergensis ad codicum fidem edita. Hamburg: Felix Meiner, 2000. v. VI.

NICOLAI DE CUSA. **Dialogus de Genesi**. Opera omnia. Iussu et auctoritate Academiae Litterarum Heidelbergensis ad codicum fidem edita. Hamburg: Felix Meiner, 1959. Opuscula I. v. IV. p. 101-129.

NICOLAI DE CUSA. **Epistula ad Nicolaum Bononiensem**. Disponível em: <http://www.cusanus-portal.de/content/werke.php?id=EpistNicBonon_1>. Acesso em: 24 ago. 2015.

NICOLAI DE CUSA. **Idiota. De mente**. Opera omnia. Iussu et auctoritate Academiae Litterarum Heidelbergensis ad codicum fidem edita. Hamburg: Felix Meiner, 1983. v. V. p. 81-218.

NICOLAI DE CUSA. **Idiota. De sapientia**. Opera omnia. Iussu et auctoritate Academiae Litterarum Heidelbergensis ad codicum fidem edita. Hamburg: Felix Meiner, 1983. v. V. p. 2-80.

NICOLAI DE CUSA. **Trialogus de possesset**. Opera omnia. Iussu et auctoritate Academiae Litterarum Heidelbergensis ad codicum fidem edita. Hamburg: Felix Meiner, 1973. v. XI₂.

NICOLAI DE CUSA. **Tu qui es “De pincípio”** Opera omnia. Iussu et auctoritate Academiae Litterarum Heidelbergensis ad codicum fidem edita. Hamburg: Felix Meiner, 1983. Opuscula II. Fasciculus 2b. v. X.

NICOLAS DE CUES. Le Principe (1459). In: _____. **Trois traités sur la docte ignorance et la coïncidence des opposés.**

Introduction, traduction, notes et commentaires par Francis Bertin. Paris: Les éditions du CERF, 2007. p. 131-182. Sagesses chrétiennes.

NICOLÁS DE CUSA. **Acerca de la docta ignorancia.** Libro I: Lo máximo absoluto (edición bilingüe). Introducción, traducción y notas de Jorge M. Machetta y Claudia D'Amico. Buenos Aires: Biblos, 2003.

NICOLÁS DE CUSA. **Acerca de la docta ignorancia.** Libro II: Lo máximo contrato o universo (edición bilingüe). Introducción, traducción y notas de Jorge M. Machetta, Claudia D'Amico y Silvia Manzo. Buenos Aires: Biblos, 2004.

NICOLÁS DE CUSA. Apología de la Docta Ignorantia. **Cuadernos de Anuario Filosófico**, 24. Introducción, traducción y notas de Santiago Sanz. Pamplona/España: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra. S.A., 1995. p. 75-117.

NICOLÁS DE CUSA. **De li non aliud/Acerca de lo no-otro o de la definición que todo define.** Nuevo texto crítico original (edición bilingüe). Introducción de Jorge M. Machetta y Klaus Reinhardt. Traducción de Jorge M. Machetta. Buenos Aires: Biblos, 2008 (sigla ba).

NICOLÁS DE CUSA. **El possest.** Introducción, traducción y notas de Ángel Luis González. 2. ed. Navarra/Espanha: EUNSA/ Ediciones Universidad de Navarra, S.A., 1998. (Cuadernos de Anuario Filosófico n. 4 – Serie Universitaria)

NICOLÁS DE CUSA. **El Principio**. Introducción, traducción y notas de Miguel Angel Leyra. Navarra/Espanha: Eurograf. S.L., 1994. (Cuadernos de Anuario Filosófico)

NICOLÁS DE CUSA. La igualdad. **Anuário Filosófico**. [S.l.: s.n.], 1995. p. 755-781. Disponível em: <<http://dspace.unav.es/dspace/bitstream/10171/2344/1/10.Nicol%C3%A1s%20de%20Cusa%2c%20La%20igualdad.pdf>>. Acesso em: 8 out. 2009.

NICOLÁS DE CUSA. **Un ignorante discurre acerca de la mente**. Introducción de Jorge M. Machetta y Claudia D'Amico. Traducción de Jorge M. Machetta. Buenos Aires: Biblos, 2005.

NICOLAU DE CUSA. **A douta ignorância**. Tradução, introdução e notas de João Maria André. 2. ed. Lisboa/Portugal: Fundação Calouste Gulbenkian, 2008.

NICOLAU DE CUSA. **A Paz da Fé, seguida de Carta a João de Segóvia**. Tradução e Introdução de João Maria André. Coimbra: Minerva Coimbra, 2002. (Coleção Hermes 2)

NICOLAU DE CUSA. **A visão de Deus**. Tradução e introdução de João Maria André; prefácio de Miguel Baptista Pereira. 3. ed. Lisboa/Portugal: Fundação Calouste Gulbenkian, 2010.

NICOLÒ CUSANO. Apologia della dotta ignoranza di un discepolo a un discepolo. In: _____. **Opere filosofiche di Nicolò Cusano**. A cura di Graziella Federici-Vescovini. Torino/Italia: UTET, 1972. p. 399-434.

NICOLÒ CUSANO. Apologia Doctae Ignorantiae discipuli ad discipulum. In: _____. **Scritti filosofici**. Traduzione di G. Santinello. Bolonha/Itália: Zanichelli, 1980. v. II. p. 203-257. (sigla s).

NICOLÒ CUSANO. De beryllo. In: _____. **Scritti filosofici**. Traduzione di G. Santinello. Bolonha/Itália: Zanichelli, 1980. v. II. p. 381-459.

NICOLÒ CUSANO. De filiatione Dei. In: _____. **Scritti filosofici**. Traduzione di G. Santinello. Bolonha/Itália: Zanichelli, 1980. v. II.

NICOLÒ CUSANO. De possest. In: _____. **Scritti filosofici**. A cura di Giovanni Santinello. Bolonha/Itália: Zanichelli, 1980. v. I. p. 237-313.

NICOLÒ CUSANO. De visione dei. In: _____. **Scritti filosofici**. Traduzione di G. Santinello. Bolonha/Itália: Zanichelli, 1980. v. II. p. 259-379.

NICOLÒ CUSANO. Dialogus de Genesi. In: _____. **Scritti filosofici**. Traduzione di G. Santinello. Bolonha/Itália: Zanichelli, 1980. v. II.

NICOLÒ CUSANO. Il principio. In: _____. **Opere filosofiche di Nicolò Cusano**. A cura di Graziella Federici-Vescovini. Torino/Italia: UTET, 1972. p. 719-744

NICOLÒ CUSANO. La caccia della sapienza. In: _____. **Opere filosofiche di Nicolò Cusano**. A cura di Graziella Federici-Vescovini. Torino/Italia: UTET, 1972. p. 929-1015.

NICOLÒ CUSANO. La dotta ignoranza. In: _____. **Opere filosofiche di Nicolò Cusano**. A cura di Graziella Federici-Vescovini. Torino/Italia: UTET, 1972. p. 52-202.

NICOLÒ CUSANO. **La dotta ignoranza; Le congetture**. A cura di Giovanni Santinello. Milano: Rusconi, 1988.

NIKOLAUS VON KUES. De apice theoriae. In: _____.
Philosophisch-Theologische Werke. Lateinisch-deutsch.
Hamburg: Felix Meiner, 2002. Band IV. p. 1-43.

NIKOLAUS VON KUES. De docta ignorantia. In: _____.
Philosophisch-Theologische Werke. Hamburg: Felix Meiner,
2002. Band I. (sigla w)

NIKOLAUS VON KUES. De venatione sapientiae. In: _____.
Philosophisch-Theologische Werke. Hamburg: Felix Meiner,
2002. Band IV. p. 1-192.

NIKOLAUS VON KUES. Tu qui es <De principio>. In: _____.
Philosophisch-Theologische Werke. Hamburg: Felix Meiner,
2002. Band III. p. 1-74.

PAREDES MARTÍN, María del Carmen. El conocimiento
intelectual de la ‘coincidencia de opuestos’. In: CONGRESO
INTERNACIONAL CELEBRADO EN COIMBRA Y SALAMANCA.
1., 2001. **Actas...**, nov. 2001. Salamanca: Sociedad Castellano-
Leonesa de Filosofía, 2002. Tomo II. p. 63-83.

PEREIRA, Miguel Baptista. Prefácio. In: NICOLAU DE CUSA.
A visão de Deus. Tradução e introdução de João Maria André;
prefácio de Miguel Baptista Pereira. Lisboa/Portugal: Fundação
Calouste Gulbenkian, 2010. p. 1-78.

PIGLER, Agnès. La surabondance de l’Un puissance de toutes
choses chez Plotin. **Laval théologique et philosophique**, v.
59, n. 2, p. 257-277 2003. Disponível em: <<http://id.erudit.org/iderudit/007422ar>>. Acesso em: 25 ago. 2015.

PSEUDO-ARISTÓTELES. **A teologia de Aristóteles**. Tradução
do árabe, introdução e notas por Catarina Belo. Lisboa: Centro

de Filosofia da Universidade de Lisboa. Ed. INCM (Imprensa Nacional-Casa da Moeda), 2010. v. XIII. Tomo II.

REINHARDT, Elisabeth. Estudio preliminar. In: THIERRY DE CHARTRES. **Tratado de la obra de los seis días** (*Tractatus de sex dierum operibus*). Estudio preliminar de Elisabeth Reinhardt. Preámbulo filológico, traducción y comentario de Maria Pilar García Ruiz. Pamplona/España: EUNSA-Ediciones Universidad de Navarra, S.A., 2007. p. 13-75. (Colección de Pensamiento Medieval y Renacentista, n. 92)

REINHARDT, Klaus. Concordancia entre exégesis bíblica y especulación filosófica en Nicolás de Cusa. In: CONGRESO INTERNACIONAL CELEBRADO EN COIMBRA Y SALAMANCA. 1., 2001. **Actas...**, Salamanca: Sociedad Castellano-Leonesa de Filosofía, 2002. Tomo II. p. 135-148.

REINHARDT, Klaus. L'action de l'Esprit Saint dans l'Église d'après Nicolas de Cues. In: VANNIER, Marie-Anne (Dir.). **La prédication et l'Église chez Eckhart et Nicolaus de Cues**. Paris: Les Éditions du CERF, 2008. p. 215-226.

RICCATI, Carlo. **“Processio” et “Explicatio”**. La doctrine de la création chez Jean Scot et Nicolas de Cues. Napoli: Bibliopolis, 1983.

RICCATTI, Carlo. La presenza di Proclo tra neoplatonismo arabizzante e tradizione dionisiana (Bertoldo di Moosburg e Niccolò Cusano). In: PIAIA, Gregório (a cura di). **Concordia Discors**: studi su Niccolò Cusano e l'umanesimo europeo offerti a Giovanni Santinello. Padova: Editrice Antenore, 1993. p. 23-38.

SANTINELLO, Gionvanni. Prefazione. In: VOLKMANN-SCHLUCK, Karl-Heinz. **Nicolò Cusano**: la filosofia nel trapasso

NEXUS: DA RELACIONALIDADE DO PRINCÍPIO À “METAFÍSICA DO INOMINÁVEL” EM NICOLAU DE CUSA

dal medioevo all'età moderna. A cura di Giovanni Santinello. Trad. Umberto Proch. Brescia: Editrice Morcelliana, 1993. p. 7-15.

SANTINELLO, Giovanni. **Il pensiero di Niccolò Cusano nella sua prospettiva estetica**. Padova: Liviana, 1958.

SANTINELLO, Giovanni. **Introduzione a Niccolò Cusano**. 2. ed. Roma-Bari/Italia: Laterza, 1987. p. 41-46.

SANTINELLO, Giovanni. L'uomo "ad imaginem et similitudinem" nel Cusano. Estrato da **Doctor Seraphicus**. n. XXXVII, p. 85-97, mar. 1990. (Bollettino d'informazioni del Centro di studi Bonaventuriani – Bognoregio/Viterbo)

SATO, Naoko. Cusanus' Epistemology in *Idiota de mente*. In: YAMAKI, Kazuhiko. **Nicholas of Cusa**. A Medieval Thinker for the Modern Age. Richmond: Curzon Press, 2002. p. 76-84.

433

SCHWAETZER, Harald. L'importance d'Eckhart dans la genèse du concept cuséen de *filiatio Dei*. In: VANNIER, Marie-Anne (Dir.). **La naissance de Dieu dans l'âme chez Eckhart et Nicolas de Cues**. Paris: Les Éditions du CERF, 2006. p. 101-120.

STEIGER, Renata. Prefatio editoris. In: NICOLAI DE CUSA. **Dialogus de possest**. Opera omnia. Iussu et auctoritate Academiae Litterarum Heidelbergensis ad codicum fidem edita. Hamburg: Felix Meiner, 1973. v. XI₂. VIII-XIV.

TER REEGEN, Jan G. J. A Metafísica da Teologia do Pseudo-Aristóteles. **Anales del Seminario de Historia de la Filosofía**. Madrid, v. 23, p. 59-74, 2006. Disponível em: <<http://revistas.ucm.es/fsl/02112337/articulos/ASHF0606110059A.PDF>>. Acesso em: 7 jun. 2011.

THEODERICI CARNOTENSIS. Commentum super Boethium de Trinitatis. Ed. N. Haring. **Archives D'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age**. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1960. p. 80-134.

THEODERICI CARNOTENSIS. Glossa Super Librum Boethii de S. Trinitate. Ed. N. Haring. **Archives D'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age**. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1956. p. 257-325.

THEODERICI CARNOTENSIS. Lectiones in Boethii librum de Trinitate. Ed. N. Haring. **Archives D'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age**. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1958. p. 113-226.

THEODERICI CARNOTENSIS. Tractatus. Ed. N. Haring. **Archives D'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age**. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1955. p. 184-200.

THERUVATHU, Prasad Joseph Nellivilathekkathil. **Ineffabilis in the Thought of Nicolas of Cusa**. Münster: Aschendorff Verlag, 2010.

THIERRY DE CHARTRES. **Tratado de la obra de los seis días** (Tractatus de sex dierum operibus). Estudio preliminar de Elisabeth Reinhardt. Preámbulo filológico, traducción y comentario de Maria Pilar García Ruiz. Pamplona/España:

EUNSA-Ediciones Universidad de Navarra, S.A., 2007.
(Colección de Pensamiento Medieval y Renacentista, n. 92)

TONELLI, Malena. Lo máximo contrato y la mente humana.
In: MACHETTA, Jorge M.; D'AMICO, Claudia (Ed.). **Nicolás de Cusa, identidad y alteridad: Pensamiento y diálogo**. Buenos Aires: Biblos, 2010. p. 233-240.

VANSTEENBERG, Edmond. **Le Cardinal Nicolas de Cues** (1401-1464): L'action – La Pensée. Paris: Minerva GMBH, 1920.
Frankfurt Am Main: Unveränderter Nachdruck, 1963.

VANSTEENBERGHE, Edmond. **Autour de la docte ignorance: une controverse sur la théologie mystique au XVe siècle**. Münster: Aschendorff, 1915.

VERD, Gabriel María. Dios transcendente e inmanente en Nicolás de Cusa. **Miscelanea Comillas** Revista de Theología y Ciencias Humanas. Madrid, Universidad Pontificia Comillas, v. 28, n. 53, p. 163-195, 1970.

VERD, Gabriel María. Ser y nombre de Dios en Nicolás de Cusa. **Miscelanea Comillas: Revista de Theología y Ciencias Humanas**. Madrid, Universidad Pontificia Comillas, v. 27, n. 52, p. 29-59, 1969.

VOLKMANN-SCHLUCK, Karl-Heinz. La filosofía de Nicolás de Cusa: Una forma previa de la metafísica moderna. **Revista de Filosofía**. Madrid, v. 17, p. 437-458, 1958.

VOLKMANN-SCHLUCK, Karl-Heinz. Nicolás de Cusa. Idea de un humanismo cristiano. **Folia humanística**. v. 2, p. 919-927, 1964.

VOLKMANN-SCHLUCK, Karl-Heinz. **Nicolò Cusano**: la filosofia nel trapasso dal medioevo all'età moderna. A cura di Giovanni Santinello. Trad. Umberto Proch. Brescia: Editrice Morcelliana, 1993.

VON BALTHASAR. "El nudo. Nicolás de Cusa". In: _____. **Gloria**: una estética teológica. 5. Metafísica. Edad Moderna. Traducción: Vicente Martín; Felipe Hernández. Madrid: Ediciones Encuentro, 1988. Cap. 4. p. 195-232.



Este livro foi projetado pela
equipe da Editora da Universidade
Federal do Rio Grande do Norte.

