



UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA - PPGF

KLÉDSON TIAGO ALVES DE SOUZA

**Liberdade, igualdade e amor: perspectivas para uma ética
em Nicolau de Cusa (1401-1464)**

João Pessoa / PB
2018

KLÉDSON TIAGO ALVES DE SOUZA

Liberdade, igualdade e amor: perspectivas para uma ética em Nicolau de Cusa (1401-1464)

Dissertação apresentada como requisito final à obtenção do grau de Mestre em Filosofia, do Curso de Pós-graduação em Filosofia, Programa de Pós-Graduação em Filosofia (PPGF) do Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes (CCHLA) da Universidade Federal da Paraíba (UFPB).

Orientadora: Profa. Dra. Maria Simone Marinho Nogueira.

João Pessoa / PB
Fevereiro / 2018

Catlogação na publicação
Seção de Catlogação e Classificação

S729I Souza, Kledson Tiago Alves de.

Liberdade, igualdade e amor: perspectivas para uma
ética em Nicolau de Cusa (1401-1464) / Kledson Tiago
Alves de Souza. - João Pessoa, 2018.
151 f.

Orientação: Maria Simone Marinho Nogueira.
Dissertação (Mestrado) - UFPB/CCHLA.

1. Nicolau de Cusa. 2. Viva imago Dei. 3. Liberdade. 4.
Justiça. 5. Caritas. I. Nogueira, Maria Simone Marinho.
II. Título.

UFPB/CCHLA

KLÉDSON TIAGO ALVES DE SOUZA

**LIBERDADE, IGUALDADE E AMOR: PERSPECTIVAS PARA UMA ÉTICA EM
NICOLAU DE CUSA (1401-1464)**

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes da Universidade Federal da Paraíba – UFPB, em cumprimento às exigências para obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientadora: Profa. Dra. Maria Simone Marinho Nogueira

DISSERTAÇÃO DE MESTRADO APROVADA EM: 20/07/2018

BANCA EXAMINADORA

Maria Simone Marinho Nogueira

Profa. Dra. MARIA SIMONE MARINHO NOGUEIRA
Programa de Pós-Graduação em Filosofia – Orientadora UEPB/UFPB

Prof. Dr. ANDERSON D'ARC FERREIRA
Programa de Pós-Graduação em Filosofia – Examinador UFPB

João Teixeira Neto

Prof. Dr. JOSÉ TEIXEIRA NETO
Membro externo – Examinador UERN

A Maria do Livramento Alves de Souza
A Francisco das Chagas de Souza

AGRADECIMENTOS

À Coordenação do programa de Pós-Graduação da Universidade Federal da Paraíba.

À CAPES, pelo apoio financeiro de desenvolvimento à pesquisa durante parte do período do Curso do Mestrado.

Aos meus familiares, por todo apoio e incentivo.

À Profa. Maria Simone Marinho Nogueira, minha querida orientadora, por todo acompanhamento, amizade e incentivo.

Ao Prof. José Teixeira Neto, pela amizade e companheirismo no processo dessa pesquisa, cedendo sua biblioteca, e fazendo-se presente às bancas de qualificação e defesa.

Ao Prof. Anderson D’Arc Ferreira, pela leitura atenta do Texto e por compor as bancas de qualificação e defesa.

Ao meu primo, Marcos Antônio Alves de Araújo, por todo apoio, incentivo e ajuda financeira nos momentos em que não tinha bolsa, minha eterna gratidão.

Ao Pe. Francisco de Assis Costa da Silva, pelo apoio, incentivo e ajuda financeira que tanto me foi útil nos primeiros momentos.

A Yraguacyara Santos Mascarenhas, pelo companheirismo.

A Deocleide, um anjo em minha vida, que me acolheu quando a providência divina se manifestou.

Ao Pe. Antonio Lorenzo Rendon (OMI), pelo apoio na tradução do resumo para o inglês.

À Comunidade religiosa da Congregação Nossa Senhora de Belém em Caicó (Irmã Maria de Jesus, Irmã Vitória e Irmã Rosa Maria) que fazem-se presentes nas linhas de minha existência mostrando-me o rosto de Cristo.

Aos amigos e amigas que até aqui me acompanharam e foram sinal de esperança na caminhada.

Sis tu tuus et ego ero tuus
Nicolau de Cusa (De visione dei)

RESUMO

A problemática que percorrerá as linhas desta dissertação será: é possível encontrar nas obras de Nicolau de Cusa aspectos que nos proporcione uma reflexão ética, mesmo sem ele ter escrito alguma obra específica sobre tal tema? Como hipótese de trabalho vemos ser possível encontrar uma ética nos seus textos, mesmo considerando que esses textos estão mais voltados a discutir o caminho da mente humana à verdade. Não obstante, entendemos que nesse espaço reflexivo há a possibilidade de se contemplar uma ética. O germe da nossa discussão está na relação e posição que Nicolau de Cusa assume perante a Verdade, pois para ele a essência do ser humano está toda ela na sua relação com a Verdade. O homem tem um desejo vivo de felicidade, e esse desejo só se pode realizar no conhecimento daquela Verdade por ele perseguida. É fato que não há nenhuma obra sistemática sobre ética que o Cardeal tenha escrito. Mesmo assim, o aspecto ético presente em suas obras conflui para a configuração do comportamento humano na prossecução do seu ser como tarefa. Para atingir nossos objetivos dividimos o presente trabalho em três capítulos: no primeiro, trataremos a respeito da metafísica e do conhecimento, a partir de dois caminhos: explicitação dos conceitos metafísicos *complicatio*, *explicatio* e *contractio* e suas articulações; e o dinamismo inerente na busca pela verdade absoluta, sendo este dinamismo fruto da contração. No segundo capítulo, três passos nos serão importantes: a caracterização do homem como singular, pensar o homem como *viva imago dei* e o seu lugar de mediação. Ora, se o homem está como *natura media*, se faz importante mais um passo que é reconhecê-lo como símbolo dos símbolos. Nesse sentido, o homem cumpre uma finalidade de compreender a glória e o louvor de Deus a partir da interpretação das coisas. O terceiro capítulo está dividido em três momentos: o primeiro é o da *cognitio sui*, que faz o homem perceber os rastros da trindade em si e sua tríplice participação (*sensus*, *ratio* e *intellectus*) na uni-trinidade absoluta (*unitas*, *aequalitas* e *conexio*), sendo que este é o primeiro passo no assemelhamento com Deus e depois desse conhecimento de si será importante pensar e trabalhar a ideia da posse plena de si, através da formulação cusana *sis tu tuus et ego ero tuus*. O segundo momento é pensar a liberdade. Este tema é central e será pensado em articulação com o motivo do microcosmo e do *capax dei*. O ser que Deus dá ao homem é dotado de livre vontade em que pode restringir ou ampliar sua participação no princípio. No terceiro e último momento mostraremos dois aspectos importantes e complementares ao amplexo ético-gnosiológico de Nicolau de Cusa: a justiça, como modo contraído da *aequalitas*, e *caritas*, como forma da fé atuada. Ainda trataremos nessa parte do imperativo ético ou da lei da igualdade. Com essa configuração da pesquisa esperamos conseguir explicitar uma ética em Nicolau de Cusa ou pelo menos lançar um pouco mais de luz sobre a questão.

Palavras-chave: Nicolau de Cusa. *Viva imago dei*. Liberdade. Justiça. *Caritas*.

ABSTRACT

The problematic question that will underline this dissertation will be the following: the possible existence in the works of Nicholas of Cusa in some aspect that offers us a reflection on ethics, even though he did not specifically write anything on this theme. As a hypothesis we see the possibility of discovering ethics in his texts, while considering that these texts are geared to debate the human mind's tendency to Truth. However, we conclude that in this reflexive state there is a possibility of contemplating ethics. The core of our discussion is based on the relation and position that Nicholas of Cusa assumes in relation to Truth, since for him the essence of the human being is completely in its relation to Truth. Man has an ardent desire for happiness and that longing can only be attained in knowing the Truth that he seeks. It is a known fact that there is not a systematic work on ethics that the Cardinal could have written. Besides this, the ethical aspect present in his works continues in a configuration of human behavior in the pursuit of his existence as a task. To reach our goal we divided our presentation into three chapters: the exploitation of the metaphysical concepts *complication*, *explication* e *contractio* and their articulations; the inerrant dynamism in the search of the absolute truth, this dynamism being the result of the contraction. In the second chapter, three steps will be important to consider: the characterization of man as singular, and to think of man as *viva imago dei* and his place as mediator. If man is *natura media* it is important to take a further step wherein he can be seen as a symbol of symbols. In this sense, man realizes a finality of understanding the glory and the praise to God through the interpretation of things. The third chapter is divided in three moments: the first is the *cognitio sui*, that makes man realize the traces of the trinity in him and his triplicate participation (*sensus, ratio et intellectus*) in the absolute one-trinity (*unitas, aequalitas et conexio*) the first step in the being created in God's image and after this self-knowledge it will be important to think and work at the idea of one's full possession of self, using the formula *sis tuus et ego ero tuus*. The second moment is to think out freedom. This theme is essential and will be considered in articulating the motive of the microcosmos and of the *capax dei*. The life that God gives man possesses the gift of free will where he can restrict or augment his participation from the start. In the third and final moment we will demonstrate two important aspects and its complements to the ethical-gnostic logic of Nicholas of Cusa: justice as a contracted means of the *aequalitas* and *caritas* as a form of of a practiced faith. Lastly, we will address this segment of imperative ethics or the law of equality. With that configuration of the census we trust in making explicit ethics in Nicholas of Cusa's works or at least shedding a bit more light on this question.

Key words: Nicholas of Cusa. *Viva imago dei*. Freedom. Justice. *Caritas*.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	10
2 METAFÍSICA E CONHECIMENTO COMO FUNDAMENTAÇÃO DE UMA ÉTICA EM NICOLAU DE CUSA.....	17
2.1 <i>COMPLICATIO, EXPLICATIO E CONTRACTIO</i>	19
2.2 DINAMISMO E BUSCA PELA VERDADE.....	36
3 O LUGAR DO HOMEM	61
3.1 A <i>SINGULARITAS</i> E A CONCEPÇÃO DE HOMEM	65
3.2 A MENTE HUMANA COMO <i>VIVA IMAGO DEI</i>	78
3.3 O HOMEM COMO SÍMBOLO DOS SÍMBOLOS.....	91
4 CAMINHO PARA O MELHOR AGIR HUMANO	102
4.1 <i>COGNITIO SUI</i> – “ <i>SIS TU TUUS ET EGO ERO TUUS</i> ”	104
4.2 A LIBERDADE (<i>LIBERA VOLUNTAS</i>).....	118
4.3 JUSTIÇA E AMOR NO PROCESSO DE TRANSCENDÊNCIA A DEUS	128
5 CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	142
REFERÊNCIAS	145

1 INTRODUÇÃO

Na história da humanidade muitos são os pensadores que, por algum motivo, são esquecidos, negligenciados ou quase silenciados. É o caso de Nicolau Krebs que nasceu no ano de 1401 na cidade de Kues (Cusa), aldeia que se encontra ao sul da Alemanha às margens do rio Mosela. Seu percurso formativo se deu com o ingresso na Faculdade das Artes da Universidade de Heidelberg em 1416. Entre os anos de 1417 e 1423 formou-se em Direito pela Universidade de Pádua, onde conseguiu o grau de *Doctor decretorum* e conheceu o movimento do primeiro humanismo. Na Universidade de Colônia em 1425 estudou Filosofia e Teologia onde aprofundou-se no neoplatonismo cristão. Foi em Colônia que Nicolau de Cusa estudou o aristotelismo, profundamente neoplatonizado, de Alberto, o pensamento de Raimundo Lullo com a forte presença da investigação simbólica, assim como Hemérico de Campo, também ligado a Dionísio, o pseudo-areopagita. Estas são algumas fontes apontadas por Santinello (1987) como relevantes na formação da filosofia e da teologia de Nicolau de Cusa. Além destas é possível detectar outras como S. Agostinho, Hugo de São Victor, Thierry de Chartres e Mestre Eckhart. Em 1449 Nicolau de Cusa fora nomeado Cardeal e no ano seguinte recebera o chapéu cardinalício e o título de S. Pedro in Vincoli. Morreu o moselano na cidade de Todi na Itália, no ano de 1464, sendo o corpo sepultado na igreja de S. Pedro in Vincoli e o coração na capela do asilo que mandara construir na cidade de Cusa.

Todo o potencial filosófico de Nicolau de Cusa nasce no intuito não de apresentar provas da existência de Deus, como fê-los Anselmo de Aosta com o seu argumento ontológico, e Tomás de Aquino com as suas cinco vias; mas apresentou uma proposta em que mostrou e reuniu num arsenal conceitual a possibilidade do conhecimento de Deus. Para tanto, em 12 de fevereiro de 1440 concluiu a sua obra proposital o *De docta ignorantia* e a enviou ao seu amigo Cardeal Juliano Cesarini. Anexado a esta obra envia-lhe também uma carta em que apresenta sucintamente o contexto em que insere o seu pensamento acerca do princípio da douta ignorância: o local da inspiração e o motivo da mesma, já que fora ele levado por um dom do Pai das Luzes a abraçar o incompreensível incompreensivelmente na douta ignorância, em que transcende o que é humanamente cognoscível das verdades incorruptíveis, mistérios profundos que conduzem o homem a atingir a *coincidentia oppositorum*, ou unidade simplíssima¹.

¹ Cf. **De docta ignorantia**, w, Epistola auctoris ad dominum Iulianum Cardinalem, 263. No *De docta ignorantia*, primeira obra de cunho filosófico, Nicolau complica (*complicatio*) os seus principais conceitos. Bocken (2002) diz que esta obra traz um projeto filosófico de explorar as possibilidades que são dadas dentro dos limites do conhecimento humano, muito mais que explorar acerca do máximo absoluto. Neste processo de busca apresentado por Nicolau de Cusa nos defrontamos com a desproporção que há entre o finito e o infinito. Ora, no processo do

Em pleno século XXI ousar numa pesquisa em que tem como base o pensamento de um autor que se encontra no zénite do dito período medieval, e no início dos novos tempos que dão início à modernidade, é um desafio laborioso porque é questionarmo-nos a partir de núcleos conceituais de um outro tempo; é confrontarmo-nos com outra estrutura de pensamento. Todavia, pode ser a abertura para pensar do melhor modo possível o já pensado. Talvez seja a possibilidade de enxergar um pensamento que não esteja cristalizado e nem seja cristalizador, mas que, ao contrário de um modo de discurso filosófico afirmativo, tético e normativo, seja questionador, e porque não dizer interpelativo. Para tanto, escolhemos o Cardeal alemão Nicolau de Cusa como aquele a quem dedicaremos a leitura e compreensão do seu organismo intelectual da melhor forma que nos for possível, para podermos explicitar a possibilidade ou o caminho de fundamentação de uma ética em seu pensamento, que, ao que nos parece, está-lhe implícita. André (1999) em um artigo, cujo título é *O homem como microcosmo*, afirma que uma das formas mais atuais de interrogar o pensamento renascentista é equacionar as relações que nele se estabelecem entre o homem e a natureza. No ano de 2012 aconteceu na cidade de Buenos Aires, na Argentina, o III *Congreso Internacional Cusano de Latinoamérica* que trouxe como proposta temática a ser discutida a questão do homem. Reinhardt (2015) afirma, na publicação da coletânea de textos resultantes do evento, que o tema da antropologia não havia perdido nada de sua atualidade. Nicolau, diz o professor “é um dos pensadores que iniciaram o giro antropológico pondo o homem no centro do seu pensamento” (REINHARDT, 2015, p. 17).

No pensamento filosófico de Nicolau de Cusa há uma imbricação das dimensões gnosiológica, antropológica e ética. Posto que a pergunta pelo conhecer Deus ou a Verdade não se esgota na impossibilidade. Se olharmos pelo campo da gnosilogia nos defrontaremos com a natureza do conceito da conjectura, isto é, o conhecimento humano é sempre perspectivístico ou conjectural, em outras palavras, é porque a força da Sabedoria Una é inefável que torna as expressões humanas conjecturas. Quando pensamos na dimensão antropológica, pensamos no caminho do homem à Verdade. Parece que, pela sua singularidade intelectual e mediadora entre Deus e o mundo, o homem, como ser de desejo, está como um ser dinâmico, justamente pelo fato de ser contraído e não poder ser tudo aquilo que pode ser, nem conhecer Deus em si. Desta faísca de uma possível frustração surge o dinamismo, pois o homem pode ser sempre do melhor modo possível. A sua relação com Deus o propicia a relacionar-se com os outros e consigo

conhecimento o homem usa de ferramenta adequada em que passa do já conhecido para o desconhecido, mediante a comparação proporcional. Contudo, quando quer conhecer a Verdade absoluta à qual está dependente sua essência, se depara com a imprecisão. A raiz da desproporção está na *contractio* que impede ao ser contraído de alcançar a verdade que é absoluta, tornando-se assim desconhecida.

mesmo. Este aspecto é interessante tendo em vista que Nicolau de Cusa, a partir da metáfora do mundo como livro, vê o homem como o destinatário da obra da criação. Aquele que interpreta o mundo, interpreta a si e os seus semelhantes. Nogueira (2013) levanta algumas questões pertinentes e interessantes, a primeira no sentido de que não será a nossa relação com o outro ao abordar a nossa relação com Deus um vero problema ético? A segunda como um complemento da primeira, isto é, a partir do prisma do modo dialógico de pensar a filosofia, o objetivo não consistiria na procura por incluir o outro e a diversidade que este comporta?

Assim, podemos perguntar, o que é ética? É interessante como essa pergunta é fácil de ser pensada, porém difícil de ser respondida. Álvaro Valls (1994, p. 7) quando responde a essa pergunta indica-a no sentido de estudo ou reflexão, científica ou filosófica, sobre os costumes ou ações humanas ou ainda define-a como um tipo de comportamento. Ora, esse é um modo hodierno de enxergar a ética. Quando partimos para uma outra pergunta: o que é ética em Nicolau de Cusa? O grau de dificuldade aumenta, pois ele não define o que seja uma ética ou ainda não escreve de modo sistemático sobre este tema. Porém, não deixou de pensar sobre o problema. Assim, a ética que poderemos contemplar no pensamento do Cardeal é muito mais uma ética conjectural, em que nos permite pensar o ser humano como um ser que sempre está em processo de aperfeiçoamento de si. Esse modo de pensar torna a questão mais profunda, porque a ética não é vista no pensamento cusano como uma dimensão separada de outras dimensões do pensamento cusano, muito pelo contrário, Nicolau vê o homem integralmente, em sua dimensão gnosiológica, metafísica, antropológica e prática. Deste modo, perceberemos que o homem participa integralmente do seu princípio, ou seja, o homem participa no intelecto, na razão e nos sentidos da *unitas*, *aequalitas* e *conexio*, princípio fundante unitrino. O homem que busca conhecer a verdade é o mesmo que age de tal forma para com o outro, como se agisse para si mesmo. Esse mesmo homem busca assemelhar-se a essa verdade que é buscada. Destarte, temos uma ética conjectural que toma o bem supremo como princípio e como exemplar para que o homem ao contemplá-lo assemelhe-se a ele sempre da melhor forma possível, numa dinâmica que o torna um ser em devir e não um ser pronto, feito ou acabado. Tudo isso torna a pesquisa que ora apresentamos um esforço intelectual de olhar para os textos cusanos e extrair ou explicitar os caminhos ou as perspectivas que nos conduzem não a uma definição de ética, mas a uma problematização do agir, do *ethos*, humano.

É na radicação da finitude do homem, do movimento ato e potência, do seu processo de busca pela verdade que se encontra a questão do homem: a liberdade. É a liberdade o campo em que a ética cusana se assenta como pressuposto no conceito de justiça que nada mais é que o modo contraído da igualdade (tendo em vista que a igualdade só se dá no princípio de modo

absoluto). Toda a radicalização da ética cusana é proposta em seu imperativo ético com base no conceito de justiça: “aquilo que desejas que seja feito a ti, fá-lo ao outro”² (*De Aequalitate*, 27). A isto Nicolau de Cusa chama de lei da igualdade, como está presente em suas obras: *De docta ignorantia* (1440), *De aequalitate* (1459) e *De coniecturis* (1441-44). Dentro do campo político, por exemplo, como mostra o *De pace fidei* (1453) é possível promover a partir da liberdade um diálogo entre as diferenças em que se percebe a concórdia como fundamento. Isto é, no campo da contração, não é o diálogo que fará surgir a concórdia, mas é porque a concórdia é anterior às diferenças que pelo diálogo entre elas poder-se-á percebê-la. Assim, no campo da contração somente haverá as diferenças que poderão co-existir harmonicamente mediante uma certa ordem (existir, viver e entender) estabelecida pela unidade criadora.

O problema que esta pesquisa levanta é: mesmo sem ter dedicado uma obra específica à ética, podemos afirmar a existência de uma tal dimensão no pensamento de Nicolau de Cusa? Como hipótese de trabalho vemos ser possível encontrar uma ética nos seus textos, mesmo considerando que esses textos estão mais voltados a discutir o caminho da mente humana à verdade. De toda forma, entendemos que nesse espaço reflexivo há a possibilidade de se contemplar uma ética conjectural. Assim, nosso objetivo será explicitar esta referida dimensão nos diversos textos de Nicolau de Cusa que serão analisados. Para tanto, investigaremos inicialmente os conceitos de *contractio* e do homem como *viva imago dei*, presentes em algumas obras do filósofo alemão, que apontam perspectivas em que se pode desenvolver uma ética. Como já dissemos, é-nos sabido que ele não escreveu uma obra sistemática sobre ética, como afirma Senger (1970). E, ainda que em seu pensamento não haja a distinção entre razão prática e razão teórica, contudo, nesse movimento livre do homem em direção à verdade há uma reflexão sobre a conduta concreta do homem (BOCKEN, 2001). Logo, o problema a ser investigado por nós acaba por nos aproximar de Senger (1970) que também se questiona se o problema da moralidade e da determinação do bem moral para a filosofia cusana não foi de tal significado que não tenha se tornado objeto de sua filosofia, suposto motivo para que Nicolau de Cusa não tenha escrito nenhuma obra?³ Para o Cardeal a essência do ser humano está toda

² *De aequalitate*, hx/1, 27: *Iustitia in regula aequalitatis «quod tibi vis fieri, alteri fac» fundatur. Sublata aequalitate cessat prudentia, cessat temperantia et omnis virtus, quoniam in medio, quod est aequalitas, consistit.* A parte citada no corpo do texto aparece em destaque aqui. A mesma ideia aparece nas seguintes obras: cf. *De docta ignorantia*, L III, cap. VI, 216; Cf. *De coniecturis*, L. II, cap. XVII, 183. Cf. também *Compendium*, hXI/3, X, 34.

³ SENER, 1970, p. 5-6: “An den anfang einer Untersuchung über die Frage nach einer philosophischen Ethik des Nikolaus von Kues gehört die Feststellung, dass keine Schrift des Nikolaus überliefert ist, die in systematischer Weise das Sittliche, sein Wesen und seine Begründung zum Gegenstand einer Erörterung gemacht hätte. Ist demnach das problem der Sittlichkeit und die Bestimmung des sittlich Guten für die Cusanische Philosophie nicht von derartiger bedeutung gewesen, dass sie Objekt seines Philosophierens wurde?”

ela na sua relação com a verdade esta relação do homem com a verdade é pautada pela imprecisão, posto que se o homem conhecesse a Verdade poria fim à incerteza e a ignorância. Nicolau reconhece que entre o finito e o infinito não há proporção. Ora, a Verdade é infinita, e o medir (conhecer) do homem é finito. Deste modo, mediante a contração o homem está no campo da incerteza, campo este que está ligado à desproporção entre o infinito e o finito. É, porém, no campo da incerteza que se instaura as possibilidades, como destaca Bocken (2001, p. 175): “A incerteza perpétua é uma fonte de alegria e criatividade, e não motivo de resignação ética”. O caminho que a mente humana, *viva imago dei*, percorre até o seu exemplar, *mens divina*, tem em si um aspecto especulativo, o do conhecimento do mundo, mas, outrossim, apresenta certo teor de transformação moral⁴. Ora, a própria postura do conceito de douta ignorância, de um saber que é douto porque reconhece que não sabe, traz fortemente uma carga ética. O ser humano tem um desejo vivo de felicidade, e esse desejo só se pode realizar no conhecimento daquela verdade por ele perseguida. Esse encontro do homem com a verdade, onde realiza-se a sua essência, não pode ser definido como posse, e sim como processo indefinido, isto é dinamismo. O instrumento utilizado para essa caça da verdade é o intelecto, contudo, este, segundo Paula Pico Estrada (2016) em sua tese doutoral, ainda inédita, intitulada “*La dimensión ética en la filosofía de Nicolás de Cusa. Su integración en la antropología cusana*”, precisa ser lido numa perspectiva que contemple todas as dimensões da natureza humana. É interessante essa questão do pensar o homem em sua integralidade posto por Pico Estrada, pois, ao que parece, corrobora com o pensamento de Senger (1970) quando aponta que Nicolau considera todo o âmbito do ético desde a fundação de sua filosofia⁵. Nicolau parece não distinguir ética de filosofia, mas trata da questão a partir da integridade do ser humano.

Para atingir nosso objetivo de explicitar uma ética nas obras de Nicolau de Cusa percebemos que é preciso partir do seu arco metafísico, gnosiológico e antropológico. É-nos imprescindível a relação que se dá entre Deus e mundo. É nesta relação que emerge a tríade dos conceitos *complicatio*, *explicatio* e *contractio*, que precisarão, logo no primeiro capítulo desta dissertação, ser analisados para que o leitor não se perca na estrutura do pensamento de nosso filósofo. Quando se trata da *complicatio*, de modo sucinto, podemos dizer que está a se falar do modo como as coisas estão em Deus. A grosso modo, *explicatio* é o modo que Deus se explicita

⁴ BOCKEN (2001, p. 173-174) aponta para uma não distinção absoluta entre as ordens moral e ontológica: “Les conflits dans la société du 15ème siècle, mais aussi la crise dans la philosophie scolastique, causée par la critique nominaliste, montrent à Nicolas que ce n’est plus évident de déduire l’ordre moral de l’ordre ontologique. Pourtant ces deux ordres ne sont pas distincts de manière absolue. Dissons plutôt que l’ordre ontologique doit être déduit de l’ordre moral”.

⁵ SENGER, 1970, p. 6: “Nikolaus bedenkt den gesamten bereich des Ethischen auch als Philosoph von dem Fundament seiner Philosophie her”.

nas coisas, isto é, é o modo de sua manifestação. Desta relação está o conceito em que, de fato, se dá o âmbito para uma ética cusana, isto é, de *contractio*. Contração significa ser isto ou aquilo, ou seja, contração é determinação. Ora, a demarcação presente nesta definição é a explicitação e afirmação da diferença. Assim, é no âmbito da *contractio* que se dá a ética.

Dividiremos esta dissertação em três capítulos, obedecendo uma certa lógica em que se compreenda a gnosiologia, a antropologia e a ética devidamente articuladas.

No primeiro capítulo trataremos acerca da metafísica e do conhecimento. Para responder a essa relação, ser-nos-á necessário apontar dois caminhos, a saber: o primeiro caminho é explicitar os conceitos metafísicos *complicatio*, *explicatio* e *contractio* no sentido de mostrar sua articulação. Dessa tríade conceitual podemos extrair o conceito que julgamos ser essencial para a discussão que ora apresentamos. Poderíamos dizer que uma ética em Nicolau de Cusa se dá no âmbito da *contractio*. Dela irromperá a ideia de que cada coisa é aquilo que é, i.e., um isto ou aquilo. Estes conceitos nos proporcionam a reflexão sobre a relação Deus e mundo, ou, em outros termos, unidade e multiplicidade que poderíamos dizer, como Heimsoeth (1960), é o problema imediato da filosofia ocidental. O segundo caminho se dá no dinamismo da busca pela verdade absoluta. O dinamismo é fruto da contração. Aqui percebemos um movimento interessante no percurso do conhecimento da verdade, a inflexão. Nesse movimento, surge a limitação do homem enquanto ser contraído em conhecer a verdade que é absoluta. Mas, é justamente o fato de o homem ser contraído que o possibilita a entrar numa dinâmica ou método do ponto de vista do conhecimento— segundo Bocken (2001) — conjectural que o faz ser do melhor modo possível.

No segundo capítulo, seguiremos três passos na compreensão do homem: o primeiro, pensaremos a respeito da caracterização do homem como singularidade, posto que a humanidade não existe senão contraída no singular de cada homem. Desta forma, cada homem é um mundo de sentido e expressão em que se afirma primeiramente a identidade de ser aquilo que é, e depois a diferença numa perspectiva positiva em que a mesma é vista como um sinal da força e expressão da unidade de onde ela veio. Aqui há uma novidade no caminho filosófico de Nicolau de Cusa, i. e., a diferença entre o que é imagem e o que é explicação. O segundo passo diz respeito a pensar o homem como *viva imago dei*, e o seu lugar de mediação entre Deus e o mundo; este que é *natura media* é posto como imagem da imagem de Deus, imagem de Jesus Cristo, igualdade da unidade. O homem como substância viva é caracterizado pelo seu dinamismo, pela sua busca pela verdade, que acaba por torná-lo um ser em devir, ou seja, um ser em conversão (ANDRÉ, 2001). O terceiro passo é percebermos que o mundo é um grande complexo de símbolos, onde Deus com sua força inefável quis se expressar. Para que a

expressão se realize no sentido de ter alguém que seja o receptor da mensagem simbólica, cabe ao homem, sem deixar de ser símbolo como os demais, ser intérprete ou receptor da mensagem enigmática de Deus. Deste modo, usando uma expressão de André (1997), podemos dizer que o homem é símbolo dos símbolos, porque mesmo sem deixar de ser símbolo em relação aos demais, é também intérprete de todos os símbolos. Cumprindo, assim, uma finalidade de compreender a glória e o louvor de Deus, mediante a interpretação das coisas criadas, constituindo quase que uma ética do louvor.

O terceiro capítulo aparecerá estruturado em três passos que nos conduz a pensar no modo como o homem se comporta no processo de caça da verdade. Primeiro trataremos do conhecimento de si, este que, como movimento sutil, faz o homem perceber os rastros da trindade em si. Acontece aqui um impulso de melhoramento de si, pois o homem se reconhece trino (*sensus*, *ratio* e *intellectus*) e participativo na unitrinidade absoluta. Assim, diríamos que o conhecimento de si é o primeiro passo para o assemelhamento com Deus. O segundo é a necessidade da posse plena de si – *sis tu tuus* – que precede à posse de Deus; eis o segundo passo para assemelhamento ou aprimoramento do ser *imago*. Depois, trataremos do problema da liberdade – *libera voluntas*. Este tema é central e é pensado em sua articulação com o motivo do microcosmo e do *capax dei*. O ser que Deus dá ao homem é um ser livre tal que, mediante a vontade, este pode restringir ou ampliar a sua participação em Deus. Neste último passo tentaremos mostrar dois aspectos que consideramos importantes e complementares no amplexo ético-gnosiológico do Cardeal, a saber: justiça, como o modo contraído da *aequalitas*, e *caritas* como forma da fé atuada; ambas como virtudes que conduzem o homem a transcender-se, sem negligenciar o que chamamos de imperativo ético, que diz: “A justiça funda-se na regra da igualdade [que diz]: *aquilo que desejas que seja feito a ti, fá-lo ao outro*” (*De aequalitate*, 27).

As obras primárias que utilizaremos como base fundamental para o que aqui queremos tratar serão: *De Docta ignorantia* (1440), *De coniecturis* (1440), *Idiota de mente* (1453) e *De visione dei* (1453). O que não nos impede de usar outras obras para reforçar algumas teses. As obras secundárias que muito nos ajudaram na construção desse trabalho foram: SENER (1970), ANDRÉ (1997) DUPRÉ (2000), NOGUEIRA (2010) e PICO ESTRADA (2016). Assim, pudemos explicitar uma dimensão do pensamento de Nicolau de Cusa, que por muito é negligenciada, quando não esquecida.

2 METAFÍSICA E CONHECIMENTO COMO FUNDAMENTAÇÃO DE UMA ÉTICA EM NICOLAU DE CUSA

A metafísica é o que sustenta e legitima a possibilidade de se pensar uma ética a partir da obra cusana. Para Nicolau de Cusa a essência do homem se realiza por completo na sua relação com a verdade. Esta tendência do homem à Verdade Una se faz no comprometimento de todas as dimensões humanas, isto é, não somente na dimensão gnosiológica, mas, outrossim, antropológica e ética. Ademais, para o nosso autor, o ser humano tem um desejo inato de felicidade⁶ que somente pode ser preenchido ou realizado pelo conhecimento da verdade. Desta forma, a relação homem e Verdade Absoluta não se restringe ao âmbito do conhecimento, mas se amplia ao campo da antropologia e da ética (PICO ESTRADA, 2016). Destarte, é preciso pensar a via metafísica em que se constitui toda a tessitura filosófica do nosso pensador como ponto de partida para o aprofundamento de uma reflexão ética.

Para percebermos esse percurso, é necessário que façamos antes uma pequena incursão no contexto histórico do nosso autor. Nicolau de Cusa como homem de igreja traz em seu pensamento aspectos filosóficos e teológicos, mas traz também marcadamente a figura do homem como mediador na relação Deus e mundo, aspecto interessante que o coloca, sem ter consciência disso, num horizonte histórico do outono da idade média com a primavera do mundo moderno (COLOMER, 1964). André (1997) demonstra preocupação com esse tempo entre fronteiras ao mostrar que uma abordagem das filosofias desse tempo, limitada apenas no sentido de articulá-las com os tempos anteriores ou os séculos que se lhe seguiram, corre o risco de perder a singularidade e a profundidade da época, e conclui que o pensamento dos filósofos desse tempo não se esgotam nas suas fontes inspiradoras antigas ou medievais, nem todos os caminhos que nos seus esforços interrogativos do real eles abriram, encontram continuidade nos tempos modernos. Já Cassirer (2001) resume na fórmula *Individuum und kosmos* aquilo que expressa o pensamento do renascimento. Por tudo isso, podemos dizer que Nicolau de Cusa é um filósofo de fronteira, i.e., ele está entre o fim da idade média e o início do renascimento. Colomer (1964) chama-o de “um pensador na fronteira de dois mundos”. Este fato é determinante para que possamos entender o seu modo de pensar. Daí a ideia de Nicolau de Cusa olhar para o indivíduo e o cosmo, mas ter como problema central em sua filosofia o querer compreender ou alcançar a verdade absoluta⁷, isto é, Deus. Desta forma, nosso filósofo é um

⁶ Cf. **De pace fidei**, hVII, XIII, 44-45. O desejo de felicidade aparecerá aqui como *connato desiderio*.

⁷ André (1997, p. 441) afirma que a experiência do homem com a verdade é, em Nicolau de Cusa, sempre uma experiência simbólica, já que a apreensão da verdade é imprecisa: “A experiência da verdade é, assim, em Nicolau

pensador que traz a perspectiva da relação indivíduo e cosmo (poder-se-ia aqui pensar a problemática cosmológica, a discussão apresentada no livro II do *De docta ignorantia* sobre o universo, como também, os conceitos de infinito privativo e infinito negativo), mas não perde a sua capacidade de transcendência, ou seja, a busca por compreender Deus. Nesse seu processo de envolvimento filosófico ou de caça⁸ pela verdade absoluta ele percebe que esta verdade absoluta é incompreensível pelo fato de ser ela infinita – “[...] o infinito como infinito, porque escapa a qualquer proporção, é desconhecido”⁹ (*A douta ignorância*, I, I, 3) – e está para além dos limites de nossa compreensão.

É possível detectar que é o problema da relação da unidade com a multiplicidade que traspassa a filosofia cusana, como destaca Machetta (1999). Problema este que Heimsoeth (1960), como poder-se-á doravante ver, elenca como o primeiro dos seis grandes temas da metafísica ocidental. Dessa relação unidade e diversidade brota o conceito que assumimos como fundamento metafísico para o que aqui queremos apresentar: a explicitação de uma ética em Nicolau de Cusa, onde estejam relacionados os conceitos de liberdade, igualdade e amor. Assim, esta seção será dividida em duas subseções para que possamos explicar da melhor forma possível a metafísica como base da ética de Nicolau de Cusa. Na primeira subseção o objetivo é explicar de modo mais acurado os conceitos de *complicatio*, *explicatio* e *contractio* que serão de suma importância para a compreensão de todo o envolvimento filosófico – algo como que familiar¹⁰ (THERUVATHU, 2010) – de Nicolau de Cusa para com Deus que, neste caso, não

de Cusa uma experiência eminentemente simbólica, ou seja, só experimentando-se como símbolo (símbolo criado e símbolo criador), o homem se experimenta na sua tensão para a verdade que o ultrapassa e que, ao ultrapassá-lo, o obriga a ultrapassar-se a si próprio”.

⁸ Ao que parece a metáfora da *venatio* (caça) encontra-se presente no modo cusano de escrever e buscar compreender de modo incompreensível Deus. Não obstante, é quase no final de sua vida que dedicar-se-á a escrever uma obra com esse clave. André (1997, p. 19) observa que o uso da referida metáfora é para caracterizar tanto o seu percurso filosófico, como também a tradição com que se foi sucessivamente confrontando. Exemplo disso é a busca pelo nome de Deus: *non-aliud, posse ipsum, posset* etc... O autor do *De docta ignorantia* sempre buscou o melhor nome possível para Deus, ou o que mais se aproximasse. Nos primeiros meses de 1463 Nicolau de Cusa escreveu o *De venatione sapientiae* após ter lido Diógenes Laércio, caracterizou um tipo de olhar em relação aos filósofos anteriores a ele: “*Nihil enim sunt philosophi nisi venatores sapientiae, quam quisque in lumine logicae sibi conatae suo modo investigat*” **De venatione sapientiae, h. XII, I, 5**. Todos os textos de Nicolau de Cusa, com exceção do *De docta ignorantia*, das *Cartas aos Irmãos de Tegernsee* e da *Carta a Albergati*, serão citados tendo como referência o texto da Edição Crítica preparado pela Academia de Heidelberg. Destarte, as referências aparecerão da seguinte forma: título, h (identificação da Edição de Heidelberg) número do volume e do fascículo subscrito (quando houver), livro ou parte, capítulo e parágrafo(s).

⁹ “*Propter quod infinitum ut infinitum, cum omnem proportionem aufugiat, ignotum est.*” NICOLAU DE CUSA, *De docta ignorantia*, Liber primus, Cap. I, 3. in: H. G. Senger (Hrsg.), *Philosophisch-theologische Werke*, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 2000, Band I. A partir de agora optamos por citar o *De docta ignorantia* da seguinte forma: título, w. (forma como estamos identificando a Edição *Philosophisch-theologische Werke*), livro, capítulo, parágrafo(s) - (*De docta ignorantia*, w., I, I, 3). Todas as citações desta obra na língua portuguesa são da tradução de João Maria André: NICOLAU DE CUSA. **A Douta Ignorância**. Trad. João Maria André. Lisboa/PT: Ed. Fundação Calouste Gulbenkian, 2008.

¹⁰ Theruvathu (2010, p. 33) ao tratar sobre o conceito de inefável traz a perspectiva da relação familiar que Nicolau tem com o objeto de seu estudo, que mais que um simples objeto é algo de ou um ser de envolvimento que o

é mera relação de investigador e objeto, mas há uma afinidade entre o pensador alemão e o Ser absoluto que o mesmo investiga (ANDRÉ, 1997). Na segunda subseção há o intento de mostrar a base da discussão metafísica cusana sobre a relação unidade e multiplicidade, tido por Heimsoeth (1960) como a mais imediata e primeira das questões filosóficas a partir do caminho de caça e de esforço filosófico que Nicolau faz para compreender o máximo absoluto.

2.1 *COMPLICATIO, EXPLICATIO E CONTRACTIO*

É importante iniciar essa pesquisa partindo desses três conceitos, a saber: *complicatio*, *explicatio*¹¹ e *contractio*, pelo fato deles acompanharem todo o percurso de sentido¹² da filosofia de Nicolau de Cusa, tendo em vista que tais conceitos tratam da relação Deus, mundo e homem. Para não nos perdermos no caminho filosófico que escolhemos traçar é imprescindível a especulação sobre essa tríade conceitual, pois tais conceitos estão presentes em todas as áreas de discussão em que se é possível pensar a partir dos textos cusanos, por exemplo: metafísica, antropologia, linguagem (mesmo não havendo textos explícitos), até mesmo na ética (também não havendo textos explícitos). Desta forma, esta subseção será dedicada ao exame de cada conceito em sua particularidade como também da relação que há entre eles. Ademais, é preciso chamar a atenção para o conceito de *contractio* que propriamente nos faz refletir sobre a relação mundo e homem, onde se instaura a perspectiva da ética, a partir de dois caminhos, o primeiro pela singularidade do homem, que trataremos no segundo capítulo dessa dissertação; e pela radicação da liberdade, que trataremos de modo mais propício no terceiro capítulo desse texto.

Os conceitos supracitados estão no âmago da discussão sobre a relação Deus e mundo, contudo, esta relação se aprofundará no tópico 2.2 deste capítulo. Nicolau de Cusa tem a fé¹³

pensador alemão busca “When we search through *De docta ignorantia*, we need to wait until chapter 24 to locate the term ‘ineffable’. Even the first meeting with the term in chapter 24 does not arouse any curiosity in our mind. our inquisitive mind thinks that Cusanus gives neither any due notice nor significance to the term. He proceeds to impart the impression that he is talking of something that is taken for granted and something that is as familiar to him as it is to his reader”

¹¹ Há no Brasil uma pesquisa de Mestrado pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN) que trata acerca dos conceitos *complicatio*, *explicatio* e *imago*. É de autoria de Osvaldo Ferreira de Andrade Filho, sob a orientação do Prof. Dr. Oscar Federico Bauchwitz. A discussão presente nesta dissertação gira em torno da relação Deus, mundo e mente com base na obra *Idiota de mente* (1450), apoiando-se também em *Idiota de sapientia* e *De docta ignorantia*. Cf. OSVALDO FERREIRA DE ANDRADE FILHO. **Deus, mente e mundo: sobre os conceitos de *complicatio*, *imago* e *explicatio* a partir do diálogo “*De mente*” de Nicolau de Cusa.** – 23.12.2013 – 1v. 105p. Mestrado. UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO NORTE. Orientador (es): Oscar Federico Bauchwitz. Disponível em: http://www.cchla.ufrn.br/ppgfil/paginas/mestrado/dissertacao/PDF/osvaldo_ferreira_de_andrade_filho.pdf.

¹² Cf. ANDRÉ, 1997, p. 19-130 sobre a questão do sentido na obra de Nicolau de Cusa.

¹³ É interessante a discussão sobre a complexidade de entender o conceito de fé em Nicolau de Cusa feita por Bonetti (1973, p. 17) em que apresenta três pontos assim discriminados: “innanzi tutto, per il Cusano, come l’evidenza dei primi principi delle singole scienze sta allo svolgimento delle medesime, così la fede nel dato

como fundamento e princípio da especulação filosófica¹⁴. Isto se dá pelo fato de ele entender o mundo como revelação e determinante para o acesso ao próprio Deus. Não obstante, o nascimento da doutrina *complicatio-explicatio*, em *De docta ignorantia*, se dá quando o autor questiona: “Quem pode entender como todas as coisas são imagem daquela forma única infinita [...]?”¹⁵(*A douta ignorância*, II, II, 104).

Entender o mundo como manifestação ou explicação de Deus é o espaço filosófico em que entra em jogo o par de conceitos *complicatio-explicatio*¹⁶, que formam o que poder-se-ia denominar para o filósofo alemão como doutrina da criação. Deste modo, os conceitos se cruzam para justamente expressar o modo de entender a relação Deus e mundo de Nicolau, i.e. é a partir de tais conceitos que ele mostra o seu entendimento da relação unidade/multiplicidade¹⁷. Tal problema visto como sentido da criação (ANDRÉ, 1997) encontra-se formulado de modo filosófico em *De venatione sapientiae* a partir do conceito de *posse fieri* em que o bispo de Brixen detecta uma única causa criadora do poder ser feito das

rivelato sta allo svolgimento della sacra dottrina ovvero della scienza di Dio; in questo senso viene riconosciuta alla fede la funzione di fondamento ed inizio del sapere teologico. In secondo luogo il nostro Autore indica in Gesù la perfezione della fede nel duplice senso della *fides qua creditur* e della *fides quae creditur*; 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. Infine la fede è *complicatio* di ogni intelligibile non già nel senso che essa sia presupposto, germe, potenzialità della conoscenza razionale ed intellettuale, ma nel senso medesimo in cui Dio, *...est omnia complecans in hoc, quod omnia in eo; est omnia explicans in hoc quod ipse in omnibus*. La fede cioè è la pienezza della verità, di cui è partecipazione ed immagine ogni conoscenza in quanto vera; ben lungi dall'essere svolta e superata nella conoscenza razionale ed intellettuale la fede è la verità medesima, nel cui ambito soltanto una conoscenza può essere detta vera”. Além destes pontos o autor ainda traz uma nota de rodapé excelente em que aponta algumas variações em interpretação sobre o conceito de *fides* em Nicolau de Cusa. Este aspecto da fé é importante ser destacado porque poderemos ver no terceiro capítulo que a possibilidade de uma ética em Nicolau de Cusa se dará com o primado de uma fé que se desdobre na ação, assim ele trabalha na perspectiva de uma fé que seja atuada, isto é, uma fé que se faça ato, a saber, a Caridade.

¹⁴ BONETTI, 1973, p. 15: “[...] è la fede infatti che costituisce il principio ed il fondamento della filosofia”.

¹⁵ **De docta ignorantia**, w., II, II, 104: *Quis ista intelligere posset, quomodo omnia illius unicae infinitae formae sunt imago[...]?*

¹⁶ André (1997, p. 189-190, transliteração e grifo nosso) traz uma perspectiva etimológica interessante em que apresenta a raiz grega dos conceitos: “A ‘complicação’ significa a presença de tudo em Deus; a ‘explicação’ remete para a presença de Deus em tudo. ‘Complicar’ e ‘explicar’ radicam no verbo grego *plekein* que significa dobrar, o qual, com prefixos com- e ex- envolve, no primeiro caso, uma dimensão de total fechamento de um conjunto sobre si próprio e, no segundo caso, de abertura e desdobramento para o exterior. Numa perspectiva dinâmica [...] esta ideia seria traduzível pelo significado etimológico de comprimir e exprimir”.

¹⁷ Acerca desse par doutrinário *Complicatio et explicatio* Maurice de Gandillac diz: “[...] le couple *complicatio-explicatio* sera explicitement utilisé – à partir du commentaire proclien du *Parménide* – pour définir, en se référant à de célèbres formules ‘païennes’ comme *Iouis omnia plena*, l’‘enveloppement de toutes choses dans l’‘Unité autosuffisante’ et leur ‘développement’ au triple niveau intellectuel, rationnel et sensible, on devine l’ébauche du thème dès le tout premier sermon prononcé par le jeune Nicolas en 1430 (sinon même un peu avant), là où le prédicateur, s’autorisant de Lactance et notant au surplus que l’essentiel est dans la réalité plus que dans les mots (‘nihil obstat uerba cum sententia congruat ueritati’), assimile hardiment à l’*anima Iouis* antique, voire au *factum*, appelé aussi *necessitas rerum*, cette *forma Dei* d’où ‘effluent’ toutes formes créées, chacune exprimant sur son mode (les Anges de façon spirituelle les corps au triple niveau de l’élémentaire, du végétal et de l’animal, l’homme enfin comme *mixta natura*) l’unité originelle dont les *uestigia* se trouvent ainsi diversement explicités” (GANDILLAC, 1993, p. 77).

coisas e um único termo, e assim essas coisas criadas participam de modos diversos de sua causa¹⁸.

Dentro do âmbito da filosofia cusana Deus é visto como o máximo absoluto e o universo como máximo contraído. De modo preliminar, no livro I do *De docta ignorantia*, o Cardeal alemão aponta alguns pressupostos para se entender o máximo absoluto, vendo-o assim como uno, desligado universalmente de qualquer referência e contração em que nada se lhe opõe, i.e., tudo, no máximo absoluto, coincide. Além disso, o máximo absoluto “é então em acto todo o ser possível, nada contraindo das coisas, e todas dele derivando” (*A douta ignorância*, I, II, 5)¹⁹. Acerca do máximo contraído, ou seja, do universo, Cusa apresenta a dependência que há entre a unidade universal de ser para com a unidade absoluta, além de afirmar que a unidade do universo está contraída na pluralidade, sem a qual o universo não poderia ser²⁰.

No livro I do *De docta ignorantia* já se pode ver contemplada a ideia de *complicatio*, como também de *explicatio*, sendo articulada à ideia de providência²¹ irrompendo na noção de coincidência²² (ANDRÉ, 1997). Contudo, foi no livro II da mesma obra que Nicolau de Cusa aprofundou e tematizou sobre os conceitos que envolvem a relação Deus e mundo.

¹⁸ **De venatione sapientiae**, h., VII, 16: *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; quae nec est nominabilis nec participabilis, sed eius similitudo in omnibus participatur. Et quia varia participantia sunt in omnibus, quae secundum eandem speciem similitudinis participant ipsius causae similitudinem, est devenire ad unum quod est máxime tale et est primum seu praecipuum aut principium illius specificae participationis et ordine ad illa eiusdem speciei máxime tale et per se tale, cuius specificam similitudinem alia alius ordinis participant.*

¹⁹ **De docta ignorantia**, w., I, II, 5: *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.* Optamos por fazer a citação mais ampla que a tradução a qual esta nota se relaciona para que se perceba a dimensão ou a explicação de Nicolau de Cusa ao tentar esclarecer o que é o máximo absoluto.

²⁰ **De docta ignorantia**, w., I, II, 6: *[...] sicut absoluta maximitas est entitas absoluta, per quam omnia id sunt quod sunt, ita et universalis unitas essendi ab illa, quae maximum dicitur ab absoluto, et hinc contracte existens uti universum. Cuius quidem unitas in pluralitate contracta est, sine qua esse nequit. Quod quidem maximum, etsi in sua universali unitate omnia complectatur, ut omnia, quae sunt ab absoluto, sint in eo et ipsum in omnibus, non tamen habet extra pluralitatem in qua est subsistentiam, cum sine contractione, a qua absolvi nequit, non existat.*

²¹ Este tema da providência aparece já no *De docta ignorantia*. Cf. **De docta ignorantia**, w., I, XXII, 67. André (2008, p. 50) faz uma observação interessante quanto a raiz etimológica desse conceito: “O termo usado por Nicolau de Cusa é *providere*, que significa prever, mas também prover. Tendo em conta que o verbo prover inclui o sentido de prever (ver antecipadamente), mas não o inverso, optamos por manter a tradução literal, embora em outras traduções, para o alemão ou taliano, por exemplo, isso não se tenha verificado”.

²² André (1997, p. 188) traz algumas considerações importantes acerca da relação entre os conceitos de *complicatio* e providência: “[...] ao caracterizar a Providência, ela adquire de imediato uma conotação expressionista devido à carga semântica que o conceito de Providência comporta e que é claramente explorada por Nicolau de Cusa: Deus é a providência enquanto provê. É o verbo ver, metáfora predileta de Nicolau de Cusa para exprimir a divina reflexão de sentido, ou, se quisermos, a divina projeção de sentido, que está aqui na raiz da ‘complicatio’ [...]. Mas não é só o conceito de ‘complicatio’ que é introduzido neste contexto. É-o também o conceito de ‘explicatio’, não para explicitar ainda o seu verdadeiro conteúdo, mas para reafirmar a transcendência divina ao inserir justamente os termos que permitem pensar a sua imanência”.

O conceito *complicatio*, dentro do âmbito filosófico de Nicolau de Cusa, se aplica quando se fala da unidade infinita ou máximo absoluto “ao qual nada pode ser maior” e que “o mínimo coincide com o máximo”²³. O sentido de complicar é posto numa perspectiva de *estar em* ou de *ser-dependente*, i.e., *ab-esse*²⁴, isto a partir da criatura, pois é esta que é dependente de Deus (doravante, quando se tratar acerca da antropologia, poder-se-á aprofundar sobre essa discussão que implica a questão do ser das criaturas). O Ser das coisas consiste, então, no proceder de Deus (BONETTI, 1973). Todos os entes estão complicados no máximo absoluto que é *omne id quod esse potest*²⁵. Assim, temos o máximo como todos os possíveis em ato (*omnia possibilia actu*²⁶). Entendemos que em Deus está toda a possibilidade de ser dos entes e essa possibilidade é em ato, mas não estão as coisas de modo diverso, estão em unidade infinita, ou seja, estão em Deus como Deus ou como *coincidentia*²⁷, não podendo haver uma pluralidade de formas (RUSCONI, 2012): “Nele todas as coisas são sem pluralidade o próprio

²³ **De docta ignorantia**, w., I, IV, 11: *Maximum, quo maius esse nequit, simpliciter et absolute cum maius sit, quam comprehendere per nos possit, quia est veritas infinita, non aliter quam incomprehensibiliter attingimus. [...] 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 máximo coincidere.*

²⁴ A primeira vez que vai surgir essa expressão é quando Nicolau tratara sobre o ser da criatura e afirmara: “*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*” **De docta ignorantia**, w., II, II, 98, grifo nosso. Ademais, Bonetti (1973, p. 39) afirma: “Solo il massimo, infatti, nella sua intrinseca unità e necessità, è di per se stesso: *nihil a se est nisi maximum simpliciter*. Il finito invece, ovvero tutto ciò che, essendo per definizione um *principiatum*, è *ab alio, est ab aeterno esse*; e il suo essere, come essere creaturale, si resolve in *abesse*. Ma è proprio l’esse del finito, in tale modo concepito, che risulta per il Cusano contraddittorio e presenta aporie insolubili: *quod esse creaturae sit inintelligibiliter ab esse primi* [...]”.

²⁵ O tradutor da obra *De docta ignorantia* para o português, João Maria André, traz uma nota interessante em que apresenta a dificuldade da tradução da frase “*omne id quod esse potest*”, assim afirma: “Há autores que entendem que deve traduzir-se ‘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 actualidade do máximo não só a sua plena possibilidade, mas a absoluta possibilidade de todas as coisas” (ANDRÉ, 2008, Nota 10, p. 9). Desta forma, seguimos o tradutor e optamos por pensar a frase em sua maior amplitude, tendo em vista que a partir das leituras de Cusa entendemos o máximo como fundamento de todo ser, ou *forma essendi*.

²⁶ Cf. **De docta ignorantia**, w., I, IV, 12.

²⁷ Afirma Gonzales Ríos (2010, p. 175): “La fuerza de ‘*maximum*’ (que el Cusano utiliza como sustantivo, adjetivo, adverbio y, sobre todo, como un adjetivo sustantivado en género neutro) radica en que él mismo coincide con su contrario, ‘*minimum*’. A través de estos términos el Cusano expresa la anterioridad del principio respecto de la oposición de los opuestos, de la que son presa en mayor medida las afirmaciones y en menor medida las negaciones. Pues todo se da entre ‘*maximum et minimum absolutum*’. Toda metáfora, toda afirmación, toda negación pasible de más y de menos, tiene lugar entre ‘*maximum et minimum absolutum*’. Lo cual es lo mismo que decir que todo se da en la unidad absoluta, en la que los opuestos coinciden. A través de ‘*maximum et minimum absolutum*’ Nicolás de Cusa hace visible *intellectualiter* la comprensión del principio primero como *coincidencia de los opuestos*, como aquella *unidad máxima* en la que los opuestos coinciden”. É preciso observar que Deus é inefável, todavia se pode pensar, no âmbito da filosofia cusana, a ideia de que essa doutrina da *coincidentia oppositorum* é posta pelo Cardeal como via que conduz a Deus, sem que esta via seja Deus (Cf. **De non aliud**, cap. II, 7), pois este está para além, ou numa perspectiva ontológica, Deus é anterior a qualquer coisa e qualquer nome ou palavra que lhe seja atribuído. Daí que em **De visione dei**, h.VI, X, Nicolau dedica todo o capítulo para mostrar que Deus está além da coincidência dos opostos que nada mais é que um muro a ser ultrapassado ou ainda uma lógica própria do intelecto, igual o princípio de não contradição pertence à lógica da razão.

máximo absoluto de modo simplicíssimo e indistinto”²⁸ (*A douta ignorância*, II, IV, 113). O máximo absoluto, Deus, é o ser de todo ente. Devido isto, Deus é *necessitas absoluta*²⁹: “[...] nada é a partir de si a não ser o máximo simples, no qual a partir de si, por si e para si são o mesmo, ou seja, o próprio ser absoluto, e que é necessário que tudo aquilo que é seja, devido a ele, o que é enquanto é”³⁰ (*A douta ignorância*, II, II, 98). Para demonstrar tal necessidade absoluta Nicolau faz uso da matemática ao mostrar que a multiplicidade de número não existe sem a unidade³¹ (SANTINELLO, 1987). Desta forma, analogamente, a multiplicidade dos entes não pode existir sem a unidade absoluta que é Deus, e Nele está todas as coisas de modo complicado: “Por isso, a unidade infinita é a *complicação* de tudo. Diz-se unidade o que une todas as coisas. E é máxima não só como a unidade é a complicação do número, mas porque é a complicação de todas as coisas”. Sendo o máximo a complicação de todas as coisas, ou todas Nele estando complicadas, é-o o fundamento de todo ente. Daí Nicolau concluir: “E 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”³² (*A douta ignorância*, II, III, 105). Assim, podemos afirmar que Deus, Unidade Absoluta enquanto fundamento do ser dos entes, é *omnia complicatio*. Nicolau de Cusa ao fazer uso de metáforas para apresentar a relação dos seus conceitos de *complicatio et explicatio*, escreve:

Assim o repouso é a unidade que complica o movimento, que é o repouso seriadamente ordenado, se prestares uma subtil atenção. O movimento é, por isso, a explicação do repouso. Do mesmo modo, o agora ou o presente complica o tempo. O pretérito foi presente, o futuro será presente. Nada se encontra no tempo senão o presente ordenado. O pretérito e o futuro são, por isso, a explicação do presente. O presente é a complicação de todos os tempos presentes e os tempos presentes são a sua explicação seriada e neles não se encontra senão o presente. Um só presente é, pois, a complicação dos tempos. E esse presente é a própria unidade. Assim também a identidade é a complicação da diversidade, a igualdade da desigualdade e a simplicidade a

²⁸ **De docta ignorantia**, w., II, IV, 113: *In quo omnia sunt sine pluralitate ipsum maximum absolutum simplicissime, indistincte.*

²⁹ RUSCONI, 2012, p. 29, grifo nosso: “Evidentemente en lo absoluto no hay discreción y de esa manera no puede haber una pluralidad de formas – donde cada una sería distinta de las otras -, sino por el contrario, indistinción. En este sentido, *las formas consideradas en la mente divina constituyen la forma única absoluta*”

³⁰ **De docta ignorantia**, w., II, II, 98: [...] *nihil a se esse nisi maximum simpliciter, ubi a se, in se et ad se idem sunt: ipsum scilicet absolutum esse, necesseque esse omne quod est id quod est inquantum est, a ipso esse*”.

³¹ **De docta ignorantia**, w., I, V, 14: *Nam ut 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? Unitas absoluta est entitas, ut posterius videbimus. Idiota de mente*, h.V, II, 61: [...] *omne finitum principiatum ab infinito principio.*

³² **De docta ignorantia**, w., II, III, 105: *Unitas igitur infinita est omnium complicatio. Hoc quidem dicit unitas, quae unit omnia. Non tantum ut unitas numeri complicatio est, est máxima, sed quia omnium. Et sicut in numero explicante unitatem non reperitur nisi unitas, ita in omnibus quae sunt non nisi maximum reperitur.*

complicação das divisões ou das descrições³³. (*A douta ignorância*, II, III, 106)

O que disse o Cardeal de Cusa pode ser sintetizado na tese de que uma só é a complicação de todas as coisas, a Unidade Absoluta, ou como disse no *De visione dei*³⁴ (XIV, 58): “[...] és a infinidade que tudo abraça”³⁵. No *De coniecturis* (1441 – 1444) o autor trouxe o jogo de conceitos *complicatio et explicatio* associando unidade à verdade e multiplicidade a conjecturas. Deste modo, tem-se a precisão da verdade como inatingível, mas a explicação dessa verdade se dá nas conjecturas que são feitas pela mente humana³⁶, assim a unidade da verdade inatingível se conhece com a alteridade da conjectura (*De coniecturis*. I, 2)³⁷. Nesta mesma obra Nicolau de Cusa coloca a mente humana como nobre imagem da mente divina, e afirma que as conjecturas têm sua origem da mente como o mundo real da razão divina infinita. Daí que a explicação racional do mundo, que procede da mente humana complicante, tem sua causa na capacidade fabricante, por participar segundo sua possibilidade da fecundidade da natureza criativa da mente divina³⁸. Deste modo, há aqui uma inflexão em que o autor apresenta os conceitos *complicatio et explicatio* na perspectiva da mente humana, tendo em vista que o desenvolvimento ou desdobramento é o mesmo em relação à mente divina, e afirma que a mente explica a multiplicidade da força da unidade complicativa e a multiplicidade é geradora da desigualdade e da grandeza³⁹.

³³ **De docta ignorantia**, w., II, III, 106: *Ita quidem quies est unitas motum complicans, qui est quies seriatim ordinata, si subtiliter advertitis. 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 complicatio praesentis. Praesens est omnium praesentium temporum complicatio, et praesentia tempora illis 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.*

³⁴ Todas as citações desta obra na língua portuguesa são da tradução de João Maria André: NICOLAU DE CUSA. *A Visão de Deus*. Trad. João Maria André. Lisboa/PT: Ed. Fundação Calouste Gulbenkian, 2012

³⁵ **De visione dei**, h.VI, XIV, 58: *Video, domine, ex infinitate misericordiae tuae te infinitatem omnia ambientem.* Para que não se perca o sentido filosófico apontado no texto, optamos por trazer a frase completa da referida obra.

³⁶ **Idiota de mente**, hV, III, 69: *Nam deus est cuiuscumque rei praecisio. Unde si de uma re precisa scientia haberetur, omnium rerum scientia necessario haberetur. Sic si praecisum nomen unius rei sciretur, tunc et omnium rerum nomina scirentur, quia praecisio citra deum non est. Hinc qui praecisionem unam attingeret, deum attingeret, qui est veritas omnium scibilium.* Neste texto, e de forma mais detalhada em todo o capítulo terceiro do *De mente*, Nicolau de Cusa traz a questão de que se o homem pudesse conhecer a totalidade de qualquer coisa real esse conhecimento coincidiria com a visão divina que é o fundamento de ser de todas as coisas. Assim, conhecer a realidade seria conhecer a Deus. É nesta perspectiva que se instaura as conjecturas como possibilidade do discurso sobre aquilo que escapa à razão e ao intelecto.

³⁷ **De Coniecturis**. h.III, I, Prologus, 2: *Cognoscitur igitur inattingibilis veritatis unitas alteritate coniecturali atque ipsa alteritatis coniectura in simplicissima veritatis unitate.*

³⁸ **De Coniecturis**. h.III, I, I, 5: *[...] ita quidem rationalis mundi explicatio, a nostra complicante mente progrediens, propter ipsam est fabricatricem.*

³⁹ **De Coniecturis**. h.III, I, I, 6: *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*

Nicolau de Cusa se utiliza da matemática⁴⁰ para facilitar a compreensão do leitor em relação ao seu conceito de *complicatio*. Em *De coniecturis* afirma que o número não é outro que a razão explicada, ou seja, o número é a explicação da razão que em si complica⁴¹. Acerca disso afirma Santinello (1987, p. 43) que os números têm o ser verdadeiro na unidade complicante, e a unidade explica os números porque ela dá-lhes o ser mediante sua própria potência. Nicolau de Cusa, no *Idiota de mente*, trouxe a ideia do ponto como aquele que complica a linha, e aponta, em tom de acréscimo ao entendimento do conceito, os termos: termo (*terminus*), perfeição (*perfectio*) e totalidade (*totalitas*).

FILÓSOFO: O ponto é a perfeição da linha, sendo o seu termo?

IDIOTA: É a sua perfeição e totalidade que complica em si a linha. Pôr um ponto é terminar uma coisa: e, onde ela termina, no mesmo lugar é aperfeiçoada. A sua perfeição é a sua totalidade. Por isso que o ponto é o termo da linha, é a sua totalidade e perfeição que complica em si a própria linha, como esta explica o ponto. Quando digo que em geometria a perfeição total da linha é do ponto A ao B, antes de traçar a linha de A a B, com os pontos A e B tenho desenhado a totalidade da linha, ou seja, que a linha não deve ser posta (estendida) além. Porque incluir a totalidade da coisa que é em ato, ou no intelecto, deste [ponto] a este, é complicar a linha no ponto. Explicar é traçar a linha particularmente de A à B. Deste modo, a linha explica a complicação do ponto⁴².

Já se pode observar presente o conceito de *explicatio*. Há uma intrínseca construção dialética entre os dois conceitos (*complicatio-explicatio*). Se tomarmos o exemplo dado, teremos o ponto como a complicação de toda forma geométrica. No texto sobre o complemento

negatas. Quapropter unitas mentis in se omnem complicat multitudinem eiusque aequalitas omnem magnitudinem, sicut et conexio compositionem. Mens igitur unitrinum principium primo ex vi complicative unitatis multitudinem explicat, multitudo vero inaequalitatis atque magnitudine, ut in primo exemplari, magnitudines seu perfectiones integritatum varias et inaequales venatur, deinde exu trisque ad compositionem progreditur.

⁴⁰ Cf. **De docta ignorantia**, w., II, III, 108. Sobre o uso matemático para o desdobramento dos conceitos metafísicos de Nicolau de Cusa, Machetta (1999, p. 824) afirma: “Con incansable prolijidad elabora nuevos conceptos a partir de la *docta ignorancia* y los aplicará a todas las cuestiones metafísicas y antropológicas que investiga. Recoge de la aritmética y de la geometría el lenguaje y los símiles acerca del número, el punto, la línea, la esfera, el triángulo, ilustrando con ellos su pensamiento. Trabaja ahincadamente las nociones de máximo, de infinito, de mínimo, de igualdad, de conexión y de unidad pues la precisión y la posibilidad para pensarlos más allá de sus límites formales le permite acercarse mejor a su propósito de complicación – explicación, contracción – maximidad, precisión – conjetura, unidad – multiplicidad, propone clarificar los diversos aspectos de la relación entre lo uno y lo múltiple; lo infinito y lo creado”.

⁴¹ **De Coniecturis**. h.III, I, II, 7: *Rationalis fabricae naturale quoddam pullulans principium numerus est; mente enim carentes, uti bruta, non numerant. Nec est aliud numerus quam ratio explicata.*

⁴² **Idiota de mente**. h. V, 9, 120: **PHILOSOPHUS**: *Estne punctus lineae perfectio, cum sit eius terminus?*

IDIOTA: *Est eius perfectio et totalitas, quae lineam in se complicat. Punctare enim est rem ipsam terminare; ubi autem terminatur, ibidem perficitur. Perfectio vero eius est ipsius totalitas. Unde punctus est terminus lineae et eius totalitas ac perfectio, quae ipsam lineam in se complicat, sicut linea punctum explicat. Cum enim perfectionem totalem lineae in geometricis dico esse ex a puncto in b, tunc ante protractionem lineae de a ad b per puncta a b totalitatem lineae designavi, scilicet quod linea non debet ultra protrahi. Unde quod est actu vel intellectu rei totalitatem ab hoc in hoc includere, hoc est lineam in puncto complicare. Explicare autem est de a in b particulatim lineam trahere. Sic linea explicat complicationem puncti.*

teológico de 1453 o Cardeal fez uso de outra forma geométrica e apontou a ideia do círculo: “Se observamos o modo como descrevemos o círculo, encontraremos que primeiro vem o ponto, a partir do ponto se explica a linha e do ponto e da linha o círculo”⁴³ (*De theologicis complementis*, III). Em outro momento do mesmo texto diz:

Se se observa atentamente como se traça o círculo se compreenderá melhor o que se disse acima. Em primeiro lugar desenhase o centro com um ponto, depois o prolongas em uma linha. Então, conduzis a linha ao redor do ponto. De tal modo que do ponto e da linha reta nasce a linha circular. Se, fazendo assim, te voltas para a igualdade absoluta do ser verás algo de semelhante. O círculo ao qual guardas, que é inefável ou nominável com os nomes de todas as figuras, é de um modo tal que possui um centro do qual nasce a linha, e dessa a circunferência. Mas porque é infinito, o centro, a linha, e a circunferência são a igualdade, como dissemos acima. Por isso o centro não foi antes da linha, nem o centro e a linha antes da circunferência, porque, se fosse assim, não existiria nem a suma igualdade do centro, da linha e da circunferência, nem uma única infinidade. Uma tal igualdade na infinidade é eternidade. O centro, a linha e a circunferência procedem do eterno. Porém, a linha é explicação do ponto, e a circunferência é explicação do ponto e da linha. O centro, na eternidade, gera eternamente, ou seja explica, a partir da sua virtude complicante a linha consubstancial gerada. E o centro, junto com a linha, explica eternamente o nexos, ou seja, a circunferência⁴⁴. (*De theologicis complementis*, VI)

Observa-se com isso que no ponto está complicado a linha e o círculo ou qualquer outra figura. Nicolau quer demonstrar com isso, para nos ajudar a ascender ao discurso sobre Deus, que: “[...] o uno é tudo de modo complicado e que tudo é o uno de modo explicado”⁴⁵ (*De theologicis complementis*, III).

Desta forma, se tem a dinamicidade dos conceitos *complicatio-explicatio*, pois na medida em que o ponto é a complicação da linha, esta é a explicação daquele. Mas, é preciso se ater a um detalhe, a linha é a explicação do ponto porque este dá origem à linha. Não obstante, também pode-se dizer que as coisas criadas são explicação de Deus porque Este está nas coisas

⁴³ **De theologicis complementis**, h., III, linhas 32-34: *Si igitur respicimus, qua descriptione constituitur circulus, reperimus punctum prioriter et ex puncto lineam explicari et ex puncto et linea circulum.*

⁴⁴ **De theologicis complementis**, h., VI, linhas 1-18: *Amplius si consideras, quomodo circulum depingis: Nam centrum primo ponis punctale, deinde extendis in lineam punctum illum, deinde circumducis lineam super puncto, et sic ex puncto et linea recta oritur linea circularis. Si igitur hoc faciendo ad aequalitatem essendi absolutam respicis, tunc in ipsa aliquid tale vides. Nam circulus ille, ad quem respicis, qui ineffabilis est aut omnium figurarum nominibus nominabilis, sic se habet, quod habet centrum, ex quo linea, ex quibus circumferentia. Sed quia est infinitus, centrum, linea et circumferentia sunt ipsa aequalitas, ut in prioribus tactum est. Unde non fuit prius centrum quam linea nec prius centrum et linea quam circumferentia, quia, si sic, non esset summa aequalitas. Aequalitas igitur illa in infinitate non est nisi aeternitas. Ab aeterno igitur est centrum, linea et circumferentia. Sed linea est explicatio puncti et circumferentia puncti et linea. Centrum igitur in aeternitate est aeternaliter generans seu explicans de sua virtute complicante genitum consubstantiale, lineam, et centrum cum linea est aeternaliter explicans nexum seu circumferentiam.*

⁴⁵ **De theologicis complementis**, h., III, linhas 79-80: *[...] omnia unum complicate et unum omnia explicite.*

como princípio de ser⁴⁶. Neste jogo dinâmico de conceitos podemos afirmar que Deus a partir das coisas criadas por Ele mesmo é *omnia explicatio*, no sentido em que dá origem à multiplicidade que Nele tem o seu ser⁴⁷. Portanto, se se pode ver as coisas, os entes criados, os principiados como explicação do princípio é porque o princípio está ou se apresenta (imanência) naquilo que de si advém, assim o ser da criatura sempre será um ser dependente, i.e., *ab-esse*: “Vejo, senhor, pela infinidade da tua misericórdia, que és a infinidade que tudo abraça. Por isso, nada há fora de ti. Mas em ti todas as coisas não são diferentes de ti. Ensinas-me, Senhor, como a alteridade que não é em ti, também não é nem pode ser em si”⁴⁸ (*A visão de Deus*, XIV, 58); ou como afirma Machetta (1999, p. 825) que diz ser claro que o máximo e infinito não pode não estar presente no limitado e finito, pois todo o ser do finito provém (*ab-esse*) do infinito como afirma o próprio Cardeal⁴⁹. Assim, tendo em vista que há uma identidade entre o ato criador e o ser mesmo de Deus⁵⁰, ou seja, Deus é a forma de ser⁵¹, Ele se manifesta, a partir de si, como *omnis complicans* e a partir das coisas criadas, como *omnia explicans*. Acerca dessa perspectiva Bonetti (1973, p. 43) aponta Deus *omnis complicans* como totalidade do ser, sendo assim o fundamento de ser de todo ente, tendo em vista que o ente não pode ser do nada, mas do ser; outrossim, o autor põe Deus *omnia explicans* no sentido que Deus dá origem à multiplicidade do finito, que Nele tem o seu ser⁵².

O mundo é manifestação ou explicação de Deus, os conceitos aqui tratados trazem à tona a discussão sobre a imanência e transcendência de Deus sobre o mundo, mas é preciso ter em conta que uma coisa não anula a outra, a razão da imanência está na transcendência, como o contrário é verdadeiro, segundo Colomer (1964, p. 397): “Finalmente, em virtude da teoria da *complicatio-explicatio* o mundo não pode compreender-se senão como *automanifestação* de Deus”⁵³. A partir de Gonzalez Rios (2010, p. 15) pode-se afirmar: “o mundo revela o autor

⁴⁶ **De docta ignorantia**, w., II, II, 98: *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.*

⁴⁷ BONETTI, 1973, p. 43: “Dio è *omnia complicans* nel senso che in Dio, come totalità dell’essere, è il fondamento dell’essere di ogni ente, che, come tale, non può essere dal nulla ma dall’essere. Dio è *omnia explicans* nel senso che Dio dà origine alla molteplicità del finito, che Lui ha il suo essere”.

⁴⁸ **De visione dei**, h.VI, XIV, 38: *Video, domine, ex infinitate misericordiae tuae te infinitatem omnia ambientem. Non est igitur extra te quidquam. Omnia autem in te non sunt aliud a te. Doces me, domine, quomodo alteritas, quae in te non est, etiam in se non est nec esse potest.*

⁴⁹ MACHETTA, 1999, p. 825: “Desde la metafísica cusana es claro que lo máximo e infinito no puede no estar presente en lo limitado y finito: todo el ser de lo finito proviene, *ab-esse* [...] de lo infinito”.

⁵⁰ **De docta ignorantia**, w., II, II, 101: *Quoniam vero creatura per esse maximi creata est, in maximo vero idem est esse, facere et creare, tunc non aliud videtur esse creare quam deum omnia esse.*

⁵¹ Cf. **De docta ignorantia**, w., I, VIII, 22.

⁵² BONETTI, 1973, p. 43: “Dio è *omnia complicans* nel senso che in Dio, come totalità dell’essere, è il fondamento dell’essere di ogni ente, che, come tale, non può essere dal nulla ma dall’essere. Dio è *omnia explicans* nel senso che Dio dà origine alla molteplicità del finito, che in Lui ha il suo essere”.

⁵³ COLOMER, 1964, p. 397: “La inmanencia de Dios al mundo no anula su absoluta transcendencia por encima del mundo, ya que se trata en ella de la doble presencia de la imagen en el ejemplar y de la causa en el efecto. [...]”

como a linguagem o homem”⁵⁴. Há uma pergunta interessante que Nicolau de Cusa faz em *De dato patris luminum* (1445/46) com relação a esse modo de Deus se explicar na alteridade, deixando assim a evidência da positividade da diferença, pois é na variedade que a unidade se explica:

Todas as coisas são aparições ou luzes. Mas, porque um só é o pai ou a fonte das luzes, todas as coisas são, então, aparições de um único Deus que, embora seja uno, não pode aparecer senão na variedade. Em que modo, na verdade, a virtude infinita pode aparecer, se não na variedade?⁵⁵ (*De dato patris luminum*, IV, 108).

Deste modo, percebe-se que é a variedade das coisas, ou seja, o estatuto da diferença, da alteridade que explica da melhor forma o princípio primeiro. Ora, no movimento da *complicatio* percebemos que as coisas estão em Deus, como Deus, isto é, no estatuto da identidade; todavia, a partir do movimento de *contractio* estas coisas apresentam Deus, princípio primeiro, no âmbito da diferença. Percebemos com isso que a força da unidade é tamanha que só a diferença para apresentar da melhor forma possível a explicação desta unidade. O mundo, por sua vez, usando uma metáfora de Nicolau de Cusa é um livro em que Deus escreveu seu próprio nome. Segundo Colomer (1964), a escrita por parte de Deus, sendo o seu escrever, criar; é assim uma escrita de louvação e glorificação de si mesmo, o mundo não fora criado com um porquê, mas fora criado como impulso de louvor, tanto é que as coisas são o que são não por si, mas pelo criador que as fez, que é-lhes anterior, como se pode perceber nas cartas escritas do bispo de Brixen à Nicolau Albergati⁵⁶. Ora, cabe-nos uma questão, que

Al fin y al cabo, en virtud de la teoría de la *complicatio-explicatio*, el mundo no puede comprenderse sino como *automanifestación* de Dios. Imagen de su Creador, el mundo es como un gran libro en el que Dios ha escrito su propio nombre”. O texto original que citamos aqui está maior que a tradução feita no texto, para que o leitor possa ter acesso a complementariedade que a primeira oração da citação dá ao sentido apresentado. Cf. Luis González, 2005, p. 9-10 para alguns apontamentos sobre a relação imanência e transcendência de Deus *non aliud* com o mundo a partir do *De non aliud*. Bonetti (1973, p. 154) ao trazer essa discussão sobre a relação imanência e transcendência fá-la a partir dos conceitos *aliud e non-aliud* aponta para um ponto nefrágico da discussão sobre a distinção entre criatura e criador: ““La relazione *non aliud-aliud* ... ritenuta sufficiente per comprendere e giustificare la relazione e la distinzione di Creatore e creatura. Domandarci se questa relazione dia una sufficiente fondazione dell'attualità della creatura, del suo *actus essendi*, equivale a porre una domanda senza senso, è parlare un linguaggio che non può essere recepito nell'ambito della filosofia dell'unità”.

⁵⁴ Gonzalez Ríos, 2010, p. 15: “El mundo revela al autor como el lenguaje al hombre”.

⁵⁵ **De dato patris luminum**, IV, 108: *Sunt igitur omnia apparitiones sive lumina quaedam. Sed quia unus est pater et fons luminum, tunc omnia sunt apparitiones unius dei, etsi situ nus, non potest tamen nisi in varietate apparere. Quomodo enim infinita virtus aliter quam in varietate apparere posset?*

⁵⁶ **Epistula ad Nicolaum Bononiensem**, cp., 2-3: *Oportet igitur primum ut diligenter attendas. Cum nihil omnium quae compreendi possunt careat esse et ipsum quod sunt non possint a se ipsis habere (quomodo enim non existens se ipsum crearet ut esset?), hinc ante omnia quae facta sunt necesse est aeternum esse omnium creatorem, a quo omnia id quod sunt habent. Nihil enim movit creatorem, ut hoc universum conderet pulcherrimum opus, nisi laus et gloria sua quam ostendere voluit; finis igitur creationis ipse est qui et principium. Et quia omnis*

nos possibilita adiantar a reflexão que estará no capítulo terceiro desta dissertação: não seria o louvor e a glorificação, por parte das criaturas, uma postura ética diante de si e do princípio que as fez?

Bonetti (1973) analisa os conceitos *complicatio et explicatio* dentro da perspectiva da doutrina da criação. O autor aponta como primeira aporia o máximo absoluto como *procul ab omni invidia* e deste modo não pode *esse diminutum ut tale communicare*. A segunda aporia notada por Bonetti é posta a partir da questão feita por Nicolau de Cusa a saber:

Quem pode, pois, entender como uma forma infinita é participada, de modos diversos, em diversas criaturas, uma vez que o ser da criatura não pode ser diferente do próprio resplendor, não [sendo] recebido de modo positivo em alguma coisa, mas diverso de modo contingente?⁵⁷ (*A douta ignorância*, II, II, 103)

Neste sentido, a segunda aporia que Bonetti traz está associada à ideia de causa positiva do limite do ser da criatura, não é Deus nem a criatura mesma a condição do limite do seu ser, i.e. *esse diminutum ut tale* não tem causa positiva, é, na verdade, contingência e assim ininteligível. A terceira aporia cusana identificada pelo autor corresponde ao problema da desproporção entre a eternidade do ser de Deus e a temporalidade da criatura. Daí poder-se perguntar: “Como é possível, de fato, se a criação é *explicatio*, que o ser uno de Deus não só dê origem, mas compreenda em si a *pluralitas rerum*? Como é possível que o ser eterno compreenda em si a temporalidade da criatura?”⁵⁸ (BONETTI, 1973, p. 44). É nesta terceira aporia, a do finito, que mais propriamente está posta a questão da relação *complicatio et explicatio*. E isto se dá, segundo a explicação do autor, num sentido ontológico, que o ser da criatura não é *esse*, e sim *descendit esse*⁵⁹ como afirma o Cardeal de Cusa. A partir dessa via que Bonetti aponta pode-se assentar a tese de que as coisas com sua temporalidade só explicam Deus porque Ele mesmo se explica nas coisas (ANDRÉ, 1997). Daí se poder compreender, dentre outras formas de relacionar⁶⁰, *complicatio et explicatio* como relação Deus e mundo na

rex incognitus est sine laude et gloria, cognosci voluit omnium creator, ut gloriam suam ostendere posset. Hinc qui voluit cognosci creavit intellectualem naturam cognitionis capacem.

⁵⁷ **De docta ignorantia**, w., II, II, 103: *Quis est igitur, qui intelligere queat, quomodo diversimode una infinita forma participetur in diversis creaturis, cum creaturae esse non possit aliud esse quam ipsa resplendentia, non in aliquo alio positive recepta, sed contingenter diversa?*

⁵⁸ BONETTI, 1973, p. 44: “Come è possibile infatti, se la creazione è *explicatio*, che l’essere uno di Dio non solo dia origine, ma compreenda in sé la *pluralitas rerum*? Come è possibile che l’essere eterno compreenda in sé la temporalità della creatura?”.

⁵⁹ **De docta ignorantia**, w., II, II, 100: *Videtur igitur neque esse, per hoc quod descendit de esse, neque non esse, quia est ante nihil, neque compositum ex illis.*

⁶⁰ Beierwaltes (1989) é quem trata dos conceitos de *complicatio* e *explicatio* a partir da ideia de identidade e diferença, tendo em vista que nos termos *non-aliud*, *idem* e *possest* estão reunidos os dois aspectos do Uno

perspectiva de criação e uma *creatio ex nihilo*⁶¹, como aparece em *Apologia doctae ignorantiae* (H. II):

E não é verdade, se Deus é tudo o que é, que ele não tenha criado tudo a partir do nada. Na verdade, na medida em que Deus é a complicação de todo o ser e de qualquer existente, assim ele criando explicou o céu e a terra; mas, porque Deus é complicativamente tudo dum modo intelectualmente divino, por isso ele é também de tudo o explicador, o criador, o fazedor, ou o mais que relativamente a isto se possa dizer⁶².

Diante de tudo o que se falou acerca dos conceitos de *complicatio et explicatio*, em suma se quis dizer que Deus é o que complica tudo devido tudo estar nele, e é o que tudo explica por estar ele em tudo⁶³. Todavia, o modo em que se dá essa complicação ou a explicação, diz Nicolau: “excede nossa mente⁶⁴” (*A douta ignorância*, II, III, 109).

Para concluir essa tríade de conceito que forma a base dialética da metafísica de Nicolau de Cusa se faz necessário tratar sobre *contractio*, a qual dedicar-se-á as linhas subsequentes, para que se perceba como há, de fato, um envolvimento ou uma relação dialética entre tais conceitos. Dentro do contexto filosófico do Bispo de Brixen *contractio* aparece na necessidade de se falar daquilo que não é Deus, mas que tem seu ser fundamentado e a partir (*Ab-esse*) de Deus, i.e., falar das coisas criadas.

A primeira vez que o Cardeal faz uso do conceito é quando afirma:

[...] a unidade, que é também a entidade, coincide com a maximidade, pois se uma tal unidade é desligada universalmente de qualquer referência e contracção, então porque é maximidade absoluta, é claro que nada se lhe opõe⁶⁵. (*A douta ignorância*, I, II, 5)

neoplatônico, ou seja, sua absoluta transcendência e sua absoluta imanência, considera aqueles “três nomes cusanos de Deus, ou melhor, as três caracterizações enigmáticas da origem divina [...]” deste modo, dever-se-á pensa-los de “modo paradoxal, ou seja, *contemporaneamente*”. (BEIERWALTES, 1989, p. 153 *apud* TEIXEIRA NETO, 2017, p. 103-104).

⁶¹ Segundo André (1997, p. 192), é no nada que se dará a explicação do princípio da multiplicidade, tendo em vista que este princípio não pode ser positivo nem negativo, deste modo, afirma: “É o tema da ‘creatio ex nihilo’ que acaba por irromper [...], no contexto de uma teoria expressiva da relação entre unidade e multiplicidade, do estatuto ontológico da multiplicidade”. E essa tese se confirma na premissa oferecida por Nicolau em *De docta ignorantia*, w., II, III, 110: “*Nam tolle deum a creatura, et remanet nihil*”.

⁶² *Apologia doctae ignorantiae*, cp., h II, 42, p. 28: *Neque est verum, si Deus est omne, quod est, quod propterea non creaverit omnia de nihilo. Nam cum Deus solum sit complicatio omnis esse cuiuscumque existentis, hinc creando explicavit caelum et terram; immo, quia Deus est omnia complicate modo intellectualiter divino, hinc et omnium explicator, creator, fator et quidquid circa hoc dici potest.* Tradução feita por André (1997, p. 193)

⁶³ *De docta ignorantia*, w., II, II, 107: *Deus ergo est omnia complicans in hoc, quod omnia in eo. Est omnia explicans in hoc, quod ipse in omnibus.*

⁶⁴ *De docta ignorantia*, w., II, II, 109: *Excedit autem mentem mostram modus complicationis et explicationis.*

⁶⁵ *De docta ignorantia*, w., I, II, 5: *Coincidit itaque maximitati unitas, quae est et entitas, quod, si ipsa talis unitas ab omni respect et contractione universaliter est absoluta, nihil sibi opponi manifestum est, cum sit maximitas absoluta.*

Vê-se, portanto, que o autor do *De docta ignorantia* está a diferenciar ou demarcar (MACHETTA, 1999) Deus da coisa criada, além de apontar a dependência do ente em relação ao ser absoluto. A partir deste ponto perceber-se-á que sempre que o autor está a tratar sobre as coisas criadas ou sobre aquilo que está no âmbito da proporção fê-lo a partir da *contractio*. Daí ser no segundo livro do *De docta ignorantia*, quando trata do máximo contraído, que ele desenvolve de modo mais acurado o conceito de *contractio*.

Antes de ter dado a definição do que seja *contractio*, Nicolau de Cusa escreve algumas coisas interessantes que já conduzem o leitor a ir conjecturando em sua mente a ideia de contração. Tudo sobre o máximo absoluto foi dito no livro primeiro do *De docta ignorantia*, o que investigar-se-á é como o infinito se manifesta no finito, ou seja, a sua contração⁶⁶. A primeira caracterização deste movimento que aparece nas palavras do Cardeal é a ideia de diferença. Após ter afirmado que a igualdade precisa só a Deus convém, o autor prossegue: “[...] o que quer que se dê, para além dele, comporta diferença”⁶⁷ (*A douta ignorância*, II, I, 91). Uma segunda coisa a ser realçada é a questão dos excedentes e excedidos e a capacidade de ser maior ou menor: “[...] dado um qualquer finito, sempre é possível dar, necessariamente, um maior ou menor, tanto em quantidade ou virtude como em perfeição ou em outro aspecto [...]”⁶⁸ (*A douta ignorância*, II, I, 96). Somando-se a esse caminho há duas outras citações que além de conduzirem ao aspecto ou à tese de *contractio* tratam, outrossim, sobre o ser da coisa criada (*ab-esse*): “o ser da criatura não é antes do ser-dependente”⁶⁹ (*A douta ignorância*, II, II, 102) e “Porque a própria forma infinita não é recebida senão de modo finito, de modo que toda a criatura seja como que uma infinitude finita ou um Deus criado”⁷⁰ (*A douta ignorância*, II, II, 104). Assim, já se percebe que quando se fala de um ser que esteja no âmbito da *contractio* está a se falar da criatura humana, esta que imita quanto pode àquele ser absoluto do qual provém o

⁶⁶ Hopkins (1983, p. 97-98) ao tratar das correntes de intérpretes britânicos e norteamericanos de Nicolau de Cusa, faz um jogo de palavras interessante quando aponta a perspectiva do conceito de contração em meio à relação entre o infinito e o finito, e deixa claro também que a contração marca o ponto em que pode-se afirmar não haver identificação entre Deus e a criação, e sustenta a tese de que a criação é manifestação de Deus: “Considered contractedly, God is the world; considered absolutely, the world is God. Creatures, then, are theophanies: i.e., they are manifestations of God—or better, they are God in His finite mode of existence [...] If God is the Essence of all things and if all things are a contraction of God, then God is present in all things and all things are present in God. In God each thing is God; and in each thing God is that which this thing is absolutely, for the core of each thing is Being itself, or God. [...] So in last analysis, Nicholas's metaphysics verges on pantheism: although no particular finite thing is the Infinite God, still if we remove from any particular thing its finite determinations, what we are left with is Absolute Quiddity”.

⁶⁷ *De docta ignorantia*, w., II, I, 91: *Ex quo sequitur omnia debilia praeter ipsum difere.*

⁶⁸ *De docta ignorantia*, w., II, I, 96: [...] *tunc patet quod dato quocumque finito semper est maius et minus sive in quantitate aut virtute vel perfectione et ceteris necessario dabile, cum maximum aut minimum simpliciter dabile in rebus non sit.*

⁶⁹ *De docta ignorantia*, w., II, I, 96: [...] *cum non sit esse creaturae ante ab-esse.*

⁷⁰ *De docta ignorantia*, w., II, II, 104: *Quoniam ipsa forma infinita non est nisi finite recepta, ut omnis creatura sit quase infinitas finita aut deus creatus [...].*

seu ser. Nicolau de Cusa diferencia quiddidade absoluta de quiddidade contraída. Quiddidade absoluta é Deus. Nele não há pluralidade, i.e., Ele é desligado. Quiddidade contraída é o universo uno, e universo significa universalidade, unidade de coisas diversas. Nicolau trouxe o exemplo do sol para clarificar sua tese, afirmando que a quiddidade absoluta da lua é a mesma do sol, contudo, a quiddidade contraída da lua é diferente da quiddidade contraída do sol⁷¹. No mesmo viés que a quiddidade absoluta não é a própria coisa (tendo em vista que a quiddidade absoluta é Deus, e tudo em Deus é Deus), a quiddidade contraída de uma coisa não é diferente dela própria. O universo que é a quiddidade contraída é de um modo na lua e de outro no sol, sendo na lua como lua e no sol como sol. Daí que a identidade do universo (*quiditas contracta*) existe na pluralidade. É a partir desta tese que o Bispo de Brixen dirá a definição do que seja *contractio*: “Contração significa, relativamente a uma coisa, o ser isto ou aquilo”⁷² (*A douta ignorância*, II, III, 116).

Contração é o concreto. Tal conceito faz referência com o delimitado, o determinado, ou ainda, o circunscrito. Machetta (1999, p. 825) realça esse movimento de contração ou descenso que há do infinito ao finito:

A realidade contraída não mostra senão uma realidade de uma ordem superior, enquanto este desceu e se fez presente, de um modo peculiar, em uma ordem ou realidade inferior. A contração marca, precisamente, esta descida. O máximo, o princípio, contraído se dá na criatura, cujas características próprias, a respeito do máximo, não mostra senão a imperfeição que é-lhe inerente: corruptibilidade, divisibilidade, imperfeição, diversidade, pluralidade, etc..⁷³

O que acima fora citado está, em um certo grau, em consonância com a afirmação de Santinello (1987, p. 44) que apresenta a ideia de *contratio* não como um desenvolvimento ou potencialidade de Deus, mas contração é *depotenziamiento* ou seja, uma espécie de redução da potência do ser divino ou sua diminuição. D’Amico (1999) aponta a contração como um empobrecimento do ponto de vista ontológico. Outra concepção pertinente é a de Álvarez Gómez (2002, p. 28) que pensa dentro dessas discussões acerca do referido conceito, a partir dos capítulos IV, V e VI do segundo livro – em que o filósofo alemão apresenta de forma mais clara e objetiva o seu conceito de *contractio* e os graus de contração do universo – do *De docta*

⁷¹ Cf. *De docta ignorantia*, w., II, IV, 115.

⁷² *De docta ignorantia*, w., II, IV, 116: *Contractio dicit ad aliquid, ut ad essendum hoc vel illud*.

⁷³ MACHETTA, 1999, p. 825: “la realidad contracta no muestra sino una realidad de un orden superior, en cuanto éste ha descendido y se ha hecho presente, de un modo peculiar, en un orden o realidad inferior. La contracción marca, precisamente, este descenso. Lo máximo, el principio, lo descendente se da en la criatura, cuyos rasgos propios, respecto de lo máximo, no muestra sino la imperfección que le es inherente: corruptibilidad, divisibilidad, imperfección, diversidad, pluralidad, etc..”

ignorantia o problema do fundamento e constituição do diferente. Tais afirmações se sustentam quando, ao se voltar para o texto cusano, se percebe o processo de contração:

[...] a unidade absoluta está desligada de toda pluralidade. Mas a unidade contraída que é o universo uno, apesar de ser o máximo uno, uma vez que é contraída, não está desligada da pluralidade, embora não haja senão um só máximo contraído. E assim, ainda que seja maximamente uno, a sua unidade é, contudo, contraída pela pluralidade, como a infinitude é contraída pela finitude, a simplicidade pela composição, a eternidade pela sucessão, a necessidade pela possibilidade, etc., como se a necessidade absoluta se comunicasse sem mistura e terminasse de modo contraído no seu oposto. (*A douta ignorância*, II, IV, 114)⁷⁴

Há um descenso ou uma caída do máximo absoluto ao máximo contraído, tendo em vista que o fundamento de ser do universo é, justamente, o máximo absoluto. Daqui é preciso se ter cautela para entender *pari passu* o que Nicolau quer mostrar com sua agudeza filosófica. A primeira proposição aferida por ele é que o máximo absoluto é desligado da pluralidade. A segunda é que o máximo contraído não é desligado da pluralidade, inclusive a sua unidade é contraída pela mesma pluralidade. O exemplo do sol e da lua usado pelo Cardeal é muito claro, a saber, a quiddidade absoluta do sol e da lua não diferem, tendo em vista que esta é Deus, máximo absoluto que é anterior a todas as coisas e sem pluralidade, por outro lado, a quiddidade contraída do sol diverge da quiddidade da lua. Desta forma, afirma Nicolau: “[...] torna-se então claro que como o universo é uma quiddidade contraída, que é contraída de um modo no sol e de outro modo na lua, então a identidade do universo existe na diversidade” (*A douta ignorância*, II, IV, 115). No entanto, é preciso deixar claro que o universo não é nem o sol nem a lua, mas é o sol no sol e a lua na lua⁷⁵. Destarte, o bispo de Brixen se aprofunda na frase de Anaxágoras

⁷⁴ **De docta ignorantia**, w., II, IV, 114: *Unde unitas absoluta ab omni pluralitate absoluta est. Sed contracta unitas, quae est unum universum, licet situ num 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 se communicet absque permictione et eius opposito contracte terminetur.* Sobre o modo de Deus, enquanto máximo absoluto, se comunicar através da contração, afirma Álvarez Gómez (2002, p. 29): “Así pues, a pesar de que lo máximo absoluto, Dios, se comunica de forma inmediata y sin mezcla al universo, con lo cual se realza la importancia del universo y cuantas cosas lo forman, no deja de ser considerado dentro de ese esquema plotiniano, como constituido por la emanación y el descenso, acentuado éste además en grado sumo, y penetrado por la diversidad y la pluralidad, que dentro de dicho esquema expresan imperfección [...]”. D’Amico (1999, p. 818) sobre essa questão diz: “Esta difusión de lo infinito recortada o actualizada es lo que el Cusano denomina ‘contracción’ e implica, con relación al ser de las cosas en el Máximo absoluto, un empobrecimiento desde el punto de vista ontológico”

⁷⁵ **De docta ignorantia**, w., II, IV, 115: *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 luna, sed in ipsis est id quod sunt contracte. 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*

que diz “qualquer coisa é em qualquer coisa” mostrando assim a intrínseca relação que há entre as coisas criadas, ou os entes contraídos, como afirma Álvarez Gómez (2002)⁷⁶ que diz que a expressão não é em seu rigor equivalente a “cada coisa está em cada coisa”, tendo em vista que tal assertiva suporia que somente existiria coisas particulares, assim mediante àquela afirma-se que o universo está em cada coisa, mas também que é essa mesma coisa: “Pois em qualquer criatura o universo é a própria criatura e assim qualquer coisa recebe as coisas para que sejam ela própria de modo contraído”, nesse jogo há que se perceber a afirmação cusana de que “tudo é em tudo, a totalidade das coisas parece preceder cada coisa”⁷⁷ (*A douta ignorância*, II, V, 117). Ora, esse tudo não é a mesma coisa de pluralidade ou muitas coisas, mas esse tudo indica anterioridade segundo a ordem natural. Isso não quer dizer que o universo exista sem as coisas, mas quer dizer que ele está de modo contraído na contração de cada coisa, ou ainda que se trata de uma prioridade de natureza que em nada tem a ver com o tempo, pois como afirma Álvarez Gómez (2002, p. 31): “O universo não existe senão de forma contracta nas coisas”.

Nesta perspectiva, cabe ainda tratar, de modo breve, acerca dos graus de contração. Deste processo, que em *De coniecturis* o autor chamou de *De naturali progressionem*⁷⁸, se detecta o uso da matemática para explicar como da unidade absoluta, Deus, há a contração às coisas particulares, assim “A primeira unidade absoluta complica absolutamente tudo, a primeira contraída complica todo contraente” (*A douta ignorância*, II, VI, 124). Ora, ao que parece, se tem uma unidade absoluta, Deus, que é representada pelo número 1 e se tem três unidades contraídas, a saber, a primeira contraída que são as substâncias e os gêneros, representadas pelo número 10; a segunda que é o gênero, representada pelo número 100; e a terceira que é a

pluralitate. Unde universum, licet non sit nec sol nec luna, est tamen in sole sol et luna luna. Deus autem non est in sole sol et in luna luna, sed id quod est sol et luna sine pluralitate et diversitate.

⁷⁶ ÁLVAREZ GÓMEZ, 2002, p. 30-31: “La expresión ‘todas las cosas están en todas las cosas’ no es en rigor equivalente a ‘cada cosa está en cada cosa’, ya que tal equivalencia supondría que sólo existen cosas particulares. Pero dando eso por supuesto, se puede afirmar que el universo está en cada una de ellas, más aún que es esa misma cosa, ya que de no ser así se volvería a la idea de que el universo es algo separado de las cosas”.

⁷⁷ **De docta ignorantia**, w., II, V, 117: *In qualibet enim quae ordine naturae ut perfectissimum praecessit omnia, ut in ipso sint ipsum contractae. Cum quadlibet non possit esse actu omnia, cum sit contractum, contrahit omnia, ut sint ipsum. Si igitur omnia sunt in omnibus, omnia videntur quodlibet praecedere.* A presente citação está maior que a tradução devido o cuidado para não se perder o nexo dialógico presente no texto latino. A retirada de uma parte, poderia incorrer em seu não entendimento.

⁷⁸ **De coniecturis**, h.III, I, III, 10-11: *Primum autem progressionem eius incumbit et quaternário eam expleri probabis. Unum enim, duo, tria et quattuor simul iuncta denarium eficiente, qui unitatis simplicis numeralem explicat virtutem. De ipso equidem denario, qui altera unitas est, pari quaternario progressu radicis quadrata attingitur explicatio: 10, 20, 30 et 40 simul iuncta centum sunt, qui denariae radicis exstat quadratura. Centenaria itidem unitas pari motu millenarium exserit: 100, 200, 300 et 400 simul iuncta mille sunt. Nec amplius hac via, quae quid restet, proceditur, quamvis tam post denarium, ut in undenario, ubi post ipsum denarium ad unitatem fit regressio, quam post millenarium pariformiter repetitivo non negetur. Non sunt igitur naturali in fluxu plures quam decem numeri, qui quaterna progressine arcantur, nec ultra solidum denariae radicis millenarium fit repetitionis variatio.*

espécie, representada pelo número 1000⁷⁹. O 0 marca, portanto, a contração. O porquê do filósofo alemão fazer uso dos números 1, 10, 100 e 1000 está no fato de considerar o número quatro (4), enquanto explicação da unidade, contém a potência de todo o número, i.e. a unidade geral, de fato, torna-se evidente em quatro unidades que são imaginadas de acordo com uma ordem conveniente⁸⁰. Para a concepção de um universo de quatro unidades Nicolau se serve de uma concepção pitagórica que traz o 10 como número perfeito (GONZÁLES RÍOS, 2010)⁸¹. Assim, se percebe que há uma certa ordem de contração, deste modo se tem o universo que é contraído e este não se explica senão nas espécies.

Destarte, o número nesse processo é importante devido o autor concebê-lo, ao que se percebe, como princípio natural germinante da razão. Desta forma, Nicolau de Cusa traz a reflexão sobre a mente divina para ser pensada de modo simbólico pela mente humana, daí o número ser importante nesse movimento filosófico, em que do finito busca-se uma especulação acerca do infinito, sempre de modo simbólico.

Dada a explicação acerca dos conceitos de *complicatio*, *explicatio et contractio* percebemos que a perspectiva da ética emerge do conceito de contração, pois é no âmbito do principiado ou do determinado que se dará de forma afirmativa a diferença. É pela radicação da contração que o homem não pode ser a realização plena de todas as suas possibilidades, pois está condicionado a ser apenas isto ou aquilo, temos assim a partir da *contractio* a possibilidade de refletir acerca da ideia de identidade e da diferença, dois aspectos que surgem a partir do

⁷⁹ **De docta ignorantia**, w., II, VI, 124: *Prima absoluta unitas omnia complicat absolute, prima contracta omnia contracte. Sed ordo habet, ut absoluta unitas videatur quase primam contractam complicare, ut per eius médium alia omnia [...]* 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. Et quoniam universum est contractum, tunc non reperitur nisi in generibus explicatum, et genera non reperiuntur nisi in speciebus. Individua vero sunt actu, in quibus sunt contracte universa.

⁸⁰ **De coniecturis**, h.III, I, III, 11: *Cum hic progressionem quaternaria, trinitate repetita, denario exurgat ordine, habes quaternarium, unitatis explicationem, universi numeri continere potentiam. Unitas enim generalis quattuor unitatibus distinguitur, quae ordine congruo figurantur: prima simplicissime, secunda habet ordinis tantum nihili figuram adiectam, ut alterae congruit unitati, tertia huius naturae duas adicit, quarta tres, ut 1, 10, 100, 1000. Quae omnia quamvis indubia cunctis, ad ocularem redegi formulam, proposito nostro.* Para ilustrar como a unidade geral torna-se evidente em quatro unidades imaginadas, apresentamos o quadro presente na obra citada de Nicolau de Cusa:

1	2	3	4	5	6	7	8	9	10
1'			10			100			1000
1	2	3	4	20	30	40	200	300	400

⁸¹ Acerca da discussão do problema da linguagem no *De coniecturis* diz González Ríos (2010, p. 85): “Pues en el *De coniecturis* Nicolás de Cusa ofrece, a partir de la presentación de su metafísica de la mente humana a través de la estructura dinámica de las cuatro unidades conjeturales, una perspectiva para el problema de la comprensión de aquello que es representado o significado en toda expresión del lenguaje que, de cierta manera, como lo advertimos, desafía la propuesta que había realizado en *De docta ignorantia*”.

conceito de contração. Contudo, como veremos no terceiro capítulo dessa dissertação, é também aqui que radica a liberdade do homem, i.e., no movimento da potência para o ato. André (1997) afirma que pela natureza corpórea há a limitação da matéria que sobredetermina o corpo, porém, pela natureza intelectual, a sua vontade é caracterizada pela extensa liberdade de escolha, como também no fato de assumir este ou aquele comportamento. Ademais, tal positividade é radicada precisamente na unidade do fundamento e essa unidade é tão rica em sentido, que se faz necessário muitos entes para explicá-la. A *Contractio* nos será fundamental para entender a pluralidade, a diferença como constituição entitativa da realidade. Este mesmo conceito nos impulsiona a pensar a articulação com a liberdade, posto que o homem não é em ato tudo aquilo que pode ser, ele está num processo de caça pela Verdade. Ora, se ele não pode ser tudo o que pode ser, abre-se, na perspectiva da filosofia cusana a possibilidade de, na sua contração, ser do melhor modo possível. Assim, a liberdade se ancora na diferença. Só existe a humanidade de modo contraído na singularidade de cada homem e de cada povo (ANDRÉ, 2005). Nesta seção explicitamos a relação e como se dá o conceito de contração na metafísica de Nicolau de Cusa. É justamente esse conceito que servirá de base ou fundamento para podermos articular a liberdade, a diferença e o amor.

O homem, para Nicolau, nutre um desejo de felicidade que só será realizado ou completado através do conhecimento da Verdade. A essência do ser humano se joga na relação com essa Verdade. Como consequência do que fora dito, investigaremos no próximo passo o caminho do conhecimento do máximo absoluto, posto que é ele a Verdade; tendo em vista que é nesse caminho filosófico que surge o que André (1997) chama de inflexão, a virada de atenção do divino aos problemas e limites humanos, ocasionando-nos o germe da reflexão sobre a singularidade do homem, que se dá no seu *Intellectus*.

2.2 DINAMISMO E BUSCA PELA VERDADE

“Sua realidade invisível – seu eterno poder e sua divindade – tornou-se inteligível, desde a criação do mundo, através das criaturas, de sorte que não têm desculpa” (Rm 1, 20)

“Não olhamos para as coisas que se vêem, mas para as que não se vêem; pois o que se vê é transitório, mas o que não se vê é eterno” (II Cor 4, 18)

Tratar acerca de uma metafísica do conhecimento é, como destaca Bonetti (1973) o modo humano de falar sobre o conhecimento da transcendência de Deus, e é justamente isto

que está no cerne, explicitamente, da obra filosófica de Nicolau de Cusa, i.e., mais que falar sobre a existência de Deus⁸², ele se preocupa com a possibilidade do conhecimento de Deus, assim há, ao que parece, um deslocamento filosófico de um problema ontológico para um problema gnosiológico, não que Nicolau de Cusa ponha a existência de Deus em dúvida, pois sua existência é tão evidente que não necessita demonstração. O que ele faz com esse movimento é trazer a possibilidade de conhecer a Deus, enquanto verdade absoluta. Essa viragem é uma das marcas pelas quais alguns intérpretes vêem no filósofo alemão o início da modernidade, como destaca André (1997)⁸³. É-nos pertinente mostrar este aspecto do problema do conhecimento, porque é dele que nasce outras tantas questões relacionadas a Nicolau de Cusa. No processo de caça da verdade ou de Deus a mente humana deverá desdobrar-se e aperfeiçoar-se para alcançar a plenitude. Ora, no *De docta ignorantia*, o autor trabalha na perspectiva de propiciar uma via que eleve o engenho humano à simplicidade em que coincidem

⁸² Este é um aspecto interessante que, ao que parece, diferencia o pensamento cusano do pensamento da escolástica. Enquanto Nicolau de Cusa propõe uma discussão voltada ao problema da gnosiologia, os pensadores da escolástica discutem a existência de Deus. Exemplo disso é Anselmo de Aosta que no *Proslogion* traz essa procura ontológica e Tomás de Aquino que nas obras *Summa Theologiae* e *Summa contra gentiles* apresenta as cinco vias da existência de Deus.

⁸³ BONETTI, 1973, p. 26-27, grifo nosso: “Il Cusano non si preoccupa molto, nel *De docta ignorantia* e nelle altre opere, di provare l’esistenza di Dio. E ciò sia per il motivo che la fede, che è per il nostro pensatore principio e guida della ricerca filosofica, non pone tanto il problema dell’esistenza di Dio quanto quello della umana conoscenza di Dio, sia perchè nella concezione cusana del reale, che risolve, [...], l’essere del finito nell’essere di Dio, ciò che costituisce problema è l’essere della creatura e non l’essere di Dio. *La metafisica del Cusano, insomma, si annuncia nella dottrina di Dio come una metafisica dall’alto, che non risale dal finito a Dio, sibbene si propone di cogliere la realtà tutta in funzione del suo principio*”. Nesta mesma perspectiva Colomer (1964, p. 393) se coloca ao afirmar: “La filosofía del Cardenal germano, en conformidad con su filiación neoplatónica, es como un gran edificio que se aguanta *desde arriba*. Su clave de bóveda y a la vez su piedra sillar es *Dios*. De ahí que el pensamiento cusano ronde inlasablemente en torno al problema de Dios. Lo que preocupa a nuestro filósofo [...] no es precisamente la existencia de Dios, sino la *posibilidad de su conocimiento*.”. Do mesmo modo, ainda nessa linha de pensamento Cassirer (2001, p. 18, grifos do autor): “Não obstante, as primeiras considerações de *De docta ignorantia* deixam entrever um pensamento que apontam para uma *orientação* intelectual inteiramente nova. Também neste caso, o ponto de partida é a oposição entre o ser do absoluto e o ser do empiricamente condicionado, do infinito e do finito. Tal oposição, contudo, não é mais colocada de forma simplesmente dogmática, mas deve ser compreendida em toda a sua profundidade, deve ser entendida a partir das condições do conhecimento humano. Essa atitude diante do *problema do conhecimento* caracteriza Nicolau de Cusa como o primeiro pensador moderno. Seu primeiro trabalho consiste em um questionamento que ele se faz não apenas sobre Deus, mas também sobre a possibilidade de se conhecer Deus.”. Ademais, André (1997, p. 75) traz sua perspectiva daquilo que distingue Nicolau de Cusa do espírito medieval, que somente reforçará a tese de que Nicolau está no limiar da fronteira entre a idade média e a modernidade ao fazer a viragem ou movimento filosófico: “[...] a crise da escolástica, como tradução sistemática conceptual dos princípios filosóficos subjacentes ao cristianismo, era evidente no seu confronto com a crítica nominalista por um lado, e, por outro, com a mística afectiva, em que o discurso apenas dava lugar ao silêncio. Como pensar, assim, o acesso cognoscitivo a uma transcendência que parece escapar às possibilidades discursivas do homem? É neste enquadramento que a filosofia cusana comporta uma deslocação para os problemas do conhecimento, significando assim uma viragem de natureza gnoseológica em que muitos intérpretes vêem o início da Modernidade”. Concluímos essa tese de que a existência de Deus não é um fato de dúvida para Nicolau com um texto do mesmo em que trata a questão como supérflua: **De coniecturis**, h.III, I, V, 19-20: “[...] *nullaque esse potest quaestio, quae eam non supponat. Quaestio ‘an sit’ nonne entitatem, ‘quid sit’ quiditatem, ‘quaere’ causam, ‘propter quid’ finem praesupponit? Id igitur, quod in omni dubio supponitur, certissimum esse necesse est. [...] quoniam ad omnem de deo formabilem quaestionem primum posse respondere vides quaestionem omnem de ipso ineptam.*”.

os contraditórios, isto é, o máximo ou a Verdade absoluta. Além deste problema, discute sobre o universo, como máximo contraído, e sobre Jesus, como aquele que é simultaneamente máximo absoluto e contraído. Nesse problema da busca por conhecer Deus, queremos destacar a inflexão que acontece, chamando assim a atenção para o homem, de modo mais específico, sua mente. Isso nos dará abertura para aprofundar a figura do homem na seção seguinte.

O que está por trás dessa relação de conhecimento da mente finita com o máximo absoluto é o problema que Heimsoeth (1960) elenca em *Los seis grandes temas de la metafísica occidental*, a relação entre unidade e multiplicidade ou ainda a relação entre o finito e o infinito⁸⁴. Este problema ganha força ao se ter a percepção dos contrários na realidade. Isto é, olhar a realidade e vê-los, mas também ver a unidade que há nesses contrários, e, segundo Heimsoeth, esse trabalho é feito pela razão, pois é ela que exige a unidade, a conexão entre tudo que existe⁸⁵. O autor ainda realça que este problema da conciliação da unidade do mundo com a pluralidade e os contrastes desde os primeiros dias da filosofia natural grega já existiam. Claro, com os gregos a tentativa de se solucionar essa questão era na perspectiva da evolução ou da emanação⁸⁶, contudo, frente a essas doutrinas, o cristianismo apresenta a *creatio ex nihilo*. Nicolau de Cusa adentra nesse contexto com intuições especulativas e místicas que fundamentam sua doutrina a partir de um certo rigor sistemático, a saber, *coincidentia oppositorum* como lógica do intelecto e via para o conhecimento de Deus e o entendimento do mundo como *explicatio Dei*.

Nicolau de Cusa, ao regressar de sua viagem a Constantinopla, por mar, fora levado a abraçar incompreensivelmente o incompreensível, como que num dom do alto, do Pai das luzes, segundo narra o autor em sua carta ao Cardeal Juliano. Esta cena narrada na carta⁸⁷ caracteriza o nascimento da busca ou da caça por compreender o máximo absoluto, que é Deus, a partir da douda ignorância. Há que se destacar uma frase que traz uma carga de sentido para a compreensão do pensamento filosófico de Nicolau, quando o mesmo, ainda na carta ao Cardeal Juliano, afirma que Jesus cresceu continuamente no seu intelecto e no seu afeto pelo aumento

⁸⁴ É possível afirmar segundo Heimsoeth⁸⁴ (1960, p. 91, grifo nosso) que houve mudanças no conceito de universo a partir de uma evolução na relação finito e infinito: “a transformação no conceito metafísico e científico do universo, descrita até aqui, vem acompanhada de uma significativa evolução na ideia da relação entre o finito e o infinito⁸⁴”. Koyré (2006, p. 13-14, grifo nosso), quando discute sobre a radicalíssima revolução espiritual sofrida pela ciência moderna e o modo de pensar o cosmo (universo) mostra que o homem perdeu seu lugar no mundo e que: “perdeu o próprio mundo em que vivia e sobre o qual pensava, e teve de transformar e substituir não só seus conceitos e atributos fundamentais, mas até mesmo o quadro de referência de seu pensamento”. Ambos pensadores parecem concordar no que diz respeito a evolução ou transformação dos conceitos quando o assunto é universo ou relação entre o finito e o infinito.

⁸⁵ Cf. HEIMSOETH, 1960, p. 34.

⁸⁶ Cf. HEIMSOETH, 1960, p. 38-39.

⁸⁷ Cf. **De docta ignorantia**, w, Epistola auctoris ad dominum Iulianum cardinalem, 263.

da fé. É importante destacar que a fé é o princípio e a guia de toda a busca filosófica de Nicolau de Cusa, porque é ela parte de uma dimensão da *mens*, não é, assim, o resultado lógico do desdobramento racional, mas aquele saber que precede (*praegustatio*) e implica não só a razão, mas também o intelecto (PICO ESTRADA, 2016). Ademais, será esta mesma fé congênita também caracterizada como *desiderium intellectuale* que deve alcançar sua plenitude que é a fé formada, concretizada ou atuada que desponará numa ética da justiça e do amor, posto que o sentido pleno da realização da fé se encontra na obra, e aí está esta mesma fé plenificada na caridade.

Nicolau de Cusa inicia o *De docta ignorantia* ao tratar sobre o desejo natural que há em todas as coisas: “há em todas as coisas um desejo natural de serem do melhor modo que lhes permite a sua condição natural, que agem em ordem a esse fim e dispõem dos instrumentos adequados”. Diz mais: “a capacidade de julgar corresponde ao objectivo de conhecer, para que não seja em vão a apetência e cada um possa atingir no [objecto] amado o repouso da sua própria natureza”⁸⁸ (*A douta ignorância*, I, I, 2). Tem-se assim o “desejo de conhecer”⁸⁹ que é natural ao homem e a “capacidade de julgar” que corresponde ao objetivo de conhecer. Deste modo, a capacidade de julgar é o “instrumento” que o homem possui para que o desejo de conhecer não seja vão! O desejo de conhecer e a capacidade de julgar são “dons naturais”. Neste movimento ou neste impulso do homem à verdade percebe-se uma dimensão afetiva no *iudicium cognatum*, apesar do seu caráter eminentemente intelectual em que faz a mente humana repousar na felicidade de sua natureza por atingir o amado (PICO ESTRADA, 2016). Agora, poderíamos nos perguntar, desde aqui do âmbito da especulação metafísica-antropológica cusana, não seria a capacidade de julgar uma abertura para se perceber rasgos ou caminhos éticos imbuídos no

⁸⁸ Esta nota corresponde às duas citações que são feitas separadamente no corpo do texto, porém, aqui na nota aparece juntas. Ademais, tentamos fazer uma breve discussão sobre o uso do conceito *instrumentum* a partir de outras traduções, de modo que o leitor verá em outras línguas somente a parte que cabe à discussão a qual a nota se propõe. **De docta ignorantia**, w. I, I, 2: [...] *in rebus naturale quoddam desiderium inesse conspicimus, ut sint meliori quidem modo, quo hoc cuiusque naturae patitur condition, atque ad hunc finem operari instrumentaque habere oportuna, quibus iudicium cognatum est conveniens proposito cognoscendi, ne sit frustra appetitus et in amato pondere propriae naturae quietem attingere possit*; W. DUPRÉ traduz: *Allen Dingen ein natürliches Verlangen innewohnt, auf die bestmögliche Weise, zu der eines jeden Natur die Voraussetzungen in sich birgt, zu sein; sie besitzen geeignete Mittel, um auf dieses Ziel hinzuarbeiten*. Por sua vez, J. HOPKINS (1981, p. 5), traduz: *in all things a natural desire to exist in the best manner in which the condition of each thing's nature permits this And [we see that all things] act toward this end and have instruments adapted thereto*. Nesta versão André traduz o termo “*instrumentum*, i” literalmente, e a tradução portuguesa pode gerar uma pseudo interpretação e deixar o conceito metafísico obtuso; em outra perspectiva Dupré traduz para o alemão “*instrumentum*, i” por *Das Mittel* e não por *Das Instrument*; um dos motivos possíveis é pelo fato de *Das instrument* ser usado mais para um objeto técnico, e, *Das Mittel* ter uma abrangência ontológica maior, para o alemão. Esta observação torna-se importante por, neste momento, o sentido de instrumento não ser tido nem entendido como técnico, mas ontológico. Tendo em vista que a capacidade de julgar é um instrumento que conduz o homem a atingir o desejo natural de sua natureza, isto é, conhecer do melhor modo possível.

⁸⁹ *Metafísica*, A, 1, 980a: Todos os homens, por natureza, tendem ao saber.

pensamento de Nicolau de Cusa? Ora, no *Idiota de mente*, nos passos 77-78, ele afirma algo curioso sobre um espírito que fala e que julga e que sabe definir que uma coisa é bela, justa e verdadeira. No *Idiota de mente*, a personagem do FILÓSOFO lança uma pergunta ao IDIOTA sobre qual seria a verdade acerca das teses de Aristóteles e de Platão sobre se a mente tem ou não noção (*notio*) que seja inata. O IDIOTA, parte primeiro de Aristóteles para mostrar a necessidade dos sentidos para a capacidade compreensiva e nocional da mente,

IDIOTA: Indubitavelmente nossa mente foi posta por Deus neste corpo para sua utilidade. É preciso, portanto, que ela tenha de Deus tudo o que é preciso para que possa desenvolver-se. Não se deve, por conseguinte, crer que com a alma tenham sido criadas noções que ela tenha perdido depois com o corpo, mas que ela tem necessidade do corpo com o fim de que a força inata chegue ao ato. Como a potência visível da alma pode cumprir sua operação de ver em ato só se é estimulada por um objeto, e pode ser estimulada somente pelo obstáculo das espécies que se multiplicam por meio do órgão e por isso têm necessidade do olho, da mesma maneira a potência da mente, que é a capacidade compreensiva e nocional das coisas, não pode cumprir suas operações se não é excitada pelas coisas sensíveis, e não pode ser excitada mais que por meio dos fantasmas sensíveis. Tem, pois, necessidade de um corpo orgânico, de tal modo que sem ele não poderia produzir-se a excitação. Parece que Aristóteles acertou neste ponto, quer dizer, que a alma não possui noções inatas desde o início, que teria perdido ao entrar no corpo⁹⁰. (*De mente*, IV, 77)

Neste primeiro momento parece que Nicolau nega o inatismo da capacidade de julgar da mente humana, pois afirma que a mente só pode cumprir suas funções a partir dos sentidos. Em sua resposta à questão apresentada, há uma substituição de termo, pois ao mesmo tempo em que nega as noções inatas, afirma a necessidade de uma força (*vis*) que possibilite a criação. A pergunta fora direcionada a partir do termo noção, e é mudado para força inata (*vis concreata*). Assim, não existe noções inatas que a mente tenha esquecido ou perdido, mas existe sim uma *vis concreata* que necessita do estímulo do sensível para chegar ao ato. No parágrafo seguinte ele afirma sobre a mente ter uma capacidade inata de juízo sem a qual não poderia progredir, segundo a fala da mesma personagem:

⁹⁰ **Idiota de mente**, h.V, 77: IDIOTA: Indubie mens nostra in hoc corpus a deo posita est ad sui profectum. Oportet igitur ipsam a deo habere omne id, sine quo profectum acquirere nequit. Non est igitur credendum animae fuisse notiones concreatas, quas in corpore perdidit, sed quia opus habet corpore, ut vis concreata ad actum pergat. Sicuti vis visiva animae non potest in operationem suam, ut actu videat, nisi excitetur ab objecto, et non potest excitari nisi per obstaculum specierum multiplicatarum per medium organi et sic opus habet oculo, sic vis mentis, quae est vis compreensiva 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.

Mas certamente como não pode desenvolver-se se carece de todo juízo, o mesmo que um surdo não pode progredir e chegar a ser citarista se estivesse privado da capacidade de julgar sobre a harmonia, com a qual poderia julgar se avança ou não, por essa razão nossa mente tem uma capacidade inata de juízo sem a qual não poderia progredir. Esta capacidade julgadora é por natureza criada junto com a mente, por meio da qual julga de si mesmo sobre as razões, se são débeis, fortes ou conclusivas. E se Platão chamou a esta força conhecimento inato, não esteve equivocado de todo. (*De mente*, 77)

No contexto dessa sequência de passagens, ao que parece, há uma negação do inatismo no conhecimento. Isto é, o homem não recebe ideias inatas. Não tem assim, sua vida determinada, que irromperia numa anulação da liberdade e da criação da *mens*. Isso porque no que diz respeito ao conhecimento, a mente não contém noções das coisas em ato, e no que diz respeito ao comportamento, a força inata não nos permite acessar um dado código que a regule (PICO ESTRADA, 2016). Ora, o homem não tem um conhecimento inato, tem sim um degustar, motivo que impulsiona a busca, isto é, um *praegustatio connaturata*. Aqui também há uma mudança de termo, pois a partir de Platão pensa-se a ideia no sentido de noção inata, contudo, Nicolau de modo mais profundo e dando um dinamismo ao problema chamará de *iudicium cognatum*, pois esta capacidade de julgar é movida por uma força inata, mas não tem em si noções inatas sobre as coisas. Se pensarmos esse *iudicium cognatum* no sentido da busca da verdade notaremos sua identificação com o *connatum desiderium*. Acerca disso Álvarez Gómez (2004) afirma que a relação entre ambos deve ser entendida como uma interpretação e fecundação recíprocas de modo que um não pode verificar-se sem o outro. Assim, o desejo e a capacidade de julgar são dadas por Deus que é o fim de todo desejo e de toda capacidade de julgar, e não podem ser tidas como antagônicas⁹¹.

É interessante destacar essas mudanças de conceitos, para não acharmos que Nicolau apenas troca o termo *notio* por *iudicium*. Ora, como já falamos na Introdução desta dissertação, a filosofia de Nicolau de Cusa é dinâmica, ela traz em sua raiz uma dinamicidade que resplandecerá em todos os âmbitos. Assim, a mudança se dá pelo fato de o conceito platônico de noção inata apresentar uma ideia de que no homem já estaria encerrada toda possibilidade nocional em que ele só irá corresponder com o real. Para o Cardeal o conceito de *iudicium cognatum* dá um alcance maior ao que ele pretende, como se pode perceber nesse diálogo entre o FILÓSOFO e o IDIOTA:

⁹¹ Para uma discussão sobre os impasses e a saída da relação conhecer e desejar, Cf. ÁLVAREZ GÓMEZ, 2004, p. 77-80.

FILÓSOFO: Quão clara é a tua explicação, que quem a ouve está obrigado a assentir a ela! Sem dúvida é preciso prestar muita atenção a estas doutrinas. Nós experimentamos de modo claro em nossa mente que o espírito fala e julga que isto é bom, isto é justo, isto é verdadeiro, e nos reprova se nos separamos do justo. E a mente não aprendeu nunca este discurso e este juízo, senão que lhe seja inato.

IDIOTA: Experimentamos, portanto, que a mente é essa força que, embora careça de toda forma nocional, não obstante pode, estimulada, assemelhar-se a toda forma e produzir as noções de todas as coisas, semelhantes em certo modo a uma vista sã que está na escuridão e que jamais esteve na luz; essa vista está privada de toda noção atual das coisas visíveis, mas quando advém à luz e é estimulada, se assemelha ao visível para ter uma noção. (*De mente*, 78)

A capacidade de julgar – *iudicium cognatum* – guia os homens à verdade, como também ao bem. Assim, do que foi dito há uma *vis concreata* que distingue o bem do mal, pois é um espírito que fala e que julga o que é bom, e o que é justo. Esse *iudicium cognatum* e esta *vis concreata* se identificam com a *desiderium veritatis*. O desejo ou impulso pela verdade.

André (1997) interpreta o desejo natural como sendo desejo intelectual, e as capacidades cognitivas são como instrumentos que possibilitam a realização da condição natural do homem. Ademais, deixa claro que a dimensão específica da natureza humana se cumpre no processo de atuação das capacidades cognitivas, para poder atingir ao seu respectivo fim, o saber. Neste mesmo sentido está Álvarez Gómez (2004) que aponta o homem como um ser convertido a Deus, no sentido de enquanto natureza intelectual é um desejo congénito de conhecer a verdade. Pico Estrada (2016) classifica o movimento de busca da verdade como movimento intelectual e movimento amoroso (afetivo) devido aquele que busca encontrar repouso no objeto amado. Assim, ao que parece, o *iudicium cognatum* aparece para o nosso autor como infalível, posto que a capacidade de escolher o bem é inerente ao intelecto, é intrínseco à sua própria natureza. Todavia, apresenta-se a questão do como se dá essa referida realização (ANDRÉ, 1997)⁹².

Para tal questão é preciso se ater à ideia de proporção comparativa que se apresenta logo no início do *De docta ignorantia*. No processo de conhecer há sempre uma investigação. No pensamento cusano, a investigação é comparativa e recorre à proporção em que do conhecido se avança para o desconhecido. É isto que o Cardeal tenta mostrar quando diz que: “Mas todos os que investigam julgam o incerto, comparando-o, em termos proporcionais, com pressupostos

⁹² André (1997, p. 90): “O desejo intelectual é, aqui, definido como elemento integrante da condição natural do homem, encontrando nas respectivas capacidades cognoscitivas o instrumento que possibilita a sua realização. No processo dinâmico de actuação dessas capacidades em ordem a atingir o respectivo fim, o saber, se cumprirá a dimensão específica da natureza humana, face à natureza dos outros seres. Todavia, como acontece praticamente essa realização?”. Álvarez Gómez (2004, p. 72), afirma: “Tengamos ante la vista que el hombre es un ser converso a Dios. Como naturaleza intelectual es, y no únicamente tiene, un deseo congénito de conocer la verdad, el cual no es por tanto sino un estar vocado y converso a Dios mismo”.

certos. Toda a investigação é, pois, comparativa e recorre à proporção”⁹³ (*A douta ignorância*, I, I, 2). Contudo, a proporção não pode ser entendida sem o número⁹⁴, e este número inclui em si as coisas que são passíveis de proporção, desta forma ele não está apenas no âmbito da quantidade (que cria proporção), mas em todas as coisas que concordem ou difiram em substância ou acidente. Na investigação comparativa em que se recorre à proporção passa-se do desconhecido para o conhecido, comparando proporcionalmente um ao outro, porém, deve-se avaliar que nem todo desconhecido se reduz a essa proporção comparativa (ANDRÉ, 1997). Afirma Nicolau de Cusa que “[...] toda investigação consiste numa proporção comparativa fácil ou difícil. É por isso que o infinito como infinito, porque escapa a qualquer proporção, é desconhecido”⁹⁵ (*A douta ignorância*, I, I, 3). Surge, aqui, pela primeira vez, o termo *infinitum* nesta obra. Consequentemente, surge também o problema sobre a possibilidade de conhecer este infinito. É na tentativa de se conhecer o infinito ou de se acessar cognoscitivamente a essa transcendência, que parece escapar aos limites da finitude racional, que acontece uma virada filosófica em que da problemática da existência de Deus se passa à problemática do seu conhecimento (ANDRÉ, 1997).

Já que toda investigação recorre à proporção comparativa, não havendo proporção entre o infinito e o finito, a razão não pode conhecer Deus. Assim: “A única maneira em que a razão pode entender tal coisa é como um absurdo”⁹⁶ (RUSCONI, 2012, p. 206). Se “há em todas as

⁹³ **De docta ignorantia**, w., I, I, 2: *Omnes autem investigantes in comparatione praesuppositi certi proportionabiliter incertum iudicant; comparativa igitur est omnis inquisitio, médio proportionis utens. Et dum haec, quae inquiruntur, propinqua proportionali reductione praesupposito possunt comparari, facile est apprehensionis iudicium.*

⁹⁴ Cf. **De docta ignorantia**, I, I, 3. Ademais, é interessante o comentário que Rusconi (2012, p. 185) faz referente à proporção e ao número, a partir do *De mente* (h V n. 92), numa perspectiva sobre a música, comparando as filosofias de Boécio e Nicolau de Cusa, mostrando que se pode pensar que a proporção se segue, de Boécio a Nicolau, sendo concebida nos mesmo termos. Assim, o que se busca é saber o que Nicolau de Cusa pensa por *Proportio*: “Es claro por otra parte que Nicolás no le da a la proporción un sentido distinto del que tiene en la matemática, puesto que la considera explícitamente como una expresión numérica. Así por ejemplo dice que: ‘el número es substrato de la proporción, pues no puede haber proporción sin número’. Ahora bien, todo número es en sí mismo la expresión de una proporción i.e. de una relación entre números. En efecto el número es un compuesto simple. Con esto se quiere decir que no es compuesto a partir de elementos distintos, sino a partir de sí mismo. Es decir que el número está compuesto a partir del número”.

⁹⁵ **De docta ignorantia**, w., I, I, 3: *Omnis igitur inquisitio in comparativa proportione facili vel difficili existit; propter quod infinitum ut infinitum, cum omnem proportionem aufugiat, ignotum est.*

⁹⁶ RUSCONI, 2012, p. 206, grifo nosso: “El problema es evidente: si la razón solamente conoce comparando ¿cómo se le puede explicar aquello que no tiene comparación? *La única manera en que la razón puede entender tal cosa es como un absurdo*”. André (1993, p. 378) quando está a falar sobre a teoria da Trindade e a teoria do discurso mostra que há algo que está entre ambos que é a dialética entre finito e infinito e afirma: “Assim, o que transparece desta intersecção da teoria da Trindade com a teoria do discurso é a dialéctica entre o finito (que é aquilo que é ‘de-finito’) e o ‘in - finito’ (que é o que tudo ‘de-fine’, ‘de-finindo- se’ a si próprio, mas não podendo ser ‘de-finito’ por algo que lhe seja estranho. Esta dialéctica entre o finito e o ‘in - finito’ pensada no quadro de uma teoria da linguagem, encontra a sua mais concreta formulação no conceito de ‘ex-plicatio’, ou no par de conceitos ‘com-plicatio/ex-plicatio’ que servem para pensar a criação e as relações entre Deus e o Universo”. Por mais que André esteja a tratar sobre o *De principio*, contudo essa relação finito e infinito também aplica-se a outras obras cusanas.

coisas um desejo natural de serem do melhor modo”⁹⁷ (*A douta ignorância*, I, I, 2) e no ser humano o que lhe é natural é a capacidade de julgar, que corresponde ao objetivo de conhecer, então pode-se questionar: não estaria a natureza humana frustrada por não realizar aquilo que deveria (conhecer) do melhor modo?

A resposta a esta questão está na imprecisão que há nas coisas corpóreas e mais propriamente na desproporção entre o finito e o infinito. O movimento na investigação em que do conhecido, como pressuposto certo, passa-se ao desconhecido, ultrapassa a razão humana. O ultrapassar os limites da razão não é visto pelo bispo de Brixen como algo negativo, pelo contrário, é por escapar à razão que se apodera do que ele chama de saber máximo: saber que ignoramos. É reconhecer a transcendência de Deus. Destarte, o que se deseja na verdade, para que este não seja em vão, é saber que não se sabe. Se a razão atingir este conhecimento terá ela chegado à douta ignorância⁹⁸. Esta “douta ignorância” apresenta em sua raiz um sentido ético,

⁹⁷ **De docta ignorantia**, w., I, I, 2: [...] *omnibus in rebus naturae quoddam desiderium inesse conspiciamus, ut sint meliori quidem modo [...]*.

⁹⁸ **De docta ignorantia**, w., I, I, 4: *Praecisio vero combinationum in rebus corporalibus ac adaptatio congrua noti ad ignotum humanam rationem supergreditur, adeo ut Socrati visum sit se nihil scire, nisi quod ignoraret, sapientissimo Salomone asserente cunctas res difficiles et sermone inexplicabiles; et alius quidam divini spiritus vir ait absconditam esse sapientiam et locum intelligentiae ab oculis omnium viventium. Si igitur hoc ita est, ut etiam profundissimus Aristoteles in prima filosofia 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*. Quando se estar a tratar da relação entre desejo e conhecimento pode-se remeter à questão levantada em carta de Gaspar Aindorffer a Cusa sobre se uma alma devota pode, somente pela afecção, alcançar Deus e ser movida ou levada para Ele de maneira imediata: “*Est autem hec quaestio utrum anima devota sine intellectus cognitione, vel etiam sine cogitatione previa vel concomitante, solo affectu seu per mentis apicem quam vocant synderesim Deum attingere possit, et in ipsum immediate moveri aut ferri*” (In: VANSTEENBERGHE, 1915, p. 110). Esta pergunta baseia-se na interpretação de Gerson, chanceler parisiense, acerca da *Mystica teologia*, do Pseudo-Dionísio, o qual vê o conhecimento de Deus apenas pelo *Intellectus* (NOGUEIRA, 2004). André (1997, p. 85) sustenta a tese de que há uma imbricação dialética entre desejo e conhecimento ao afirmar: “O desejo intelectual, tradução dessa dialética, implica um pré-conhecimento originário e inconceptualizável, sempre presente na aproximação humana de Deus, que não é conhecido senão enquanto é desejado, mas não é desejável se dele não houver qualquer conhecimento. Há uma interpenetração e fecundação recíprocas entre desejo e conhecimento”. Ainda nessa mesma perspectiva sobre a discussão da relação entre desejo e conhecimento. Nogueira (2011, p. 76) a partir dos conceitos de *intellectus* e *affectus* dá uma interpretação plausível sobre o posicionamento de Nicolau de Cusa: “[...] o que podemos constatar é que a experiência humana do divino, neste autor, deixa-nos no reconhecimento dos respectivos limites tanto do *affectus* quanto do *intellectus*, tomados isoladamente, na busca de Deus, não permitindo, portanto, que o amor seja confundido com um simples sentimento voluntarista, nem tampouco o intelecto seja tomado no sentido puro de um certo intelectualismo que, em última análise, pensa poder dar conta de todas as questões que se impõem aos seres tão complexos como são os humanos. [...] Ora, se o *intellectus* é louvado e se mostra como uma instância extremamente importante na busca que o homem faz de Deus, a experiência deste, exatamente por ser uma *cognitio experimentalis dei*, exige mais do que a força do intelecto, visto que ali se impõe o que Kremer chamou de «metafísica do conhecimento e da vontade» («Erkenntnis- und Willensmetaphysik»), ou seja, sem o desejo não se compreende e sem o intelecto não se deseja”. Para AVAREZ-GOMEZ (2004, p. 68), o *desiderium intellectuale* é em si conhecimento de uma forma originária e inconceptualizável e não simplesmente uma consequência de um conhecimento prévio sobre Deus, afirma ainda: “A Dios no le conocemos sino en cuanto que le deseamos, y este desearle es por su parte de índole intelectual y se verifica por tanto siempre como conocimiento. Con ello se afirma igualmente que el *desiderium intellectuale* no afecta sólo a las facultades de conocer y querer como realmente distintas entre sí, sino que es previo a esta distinción y afecta al ser mismo del hombre. Por eso a Dios se le conoce en todo conocimiento y se le desea en toda apetición, pero no de una manera inderteminada e implícita, sino explícita, aunque tal vez inconsciente, de

quando pensamos a partir de sua regra, i.e. a *nulla proportio*; que abre a possibilidade dos vários discursos sobre o mesmo princípio. O sentido que queremos degustar previamente aqui, de modo indicativo, é que nesse jogo de ocultação e mostração pela via do discurso sobre o princípio fundante, a douda ignorância traz a máxima da afirmação de que o reconhecimento do não saber gera um diálogo construtivo em que estejam afirmadas as diferenças e diferentes formas de falar do mesmo princípio, gerando assim um dinamismo que impulsiona o homem sempre a ser do melhor modo possível.

O autor do *De docta ignorantia* perpassa pela tradição bíblica para mostrar que a alma humana não está frustrada por não conhecer o infinito que lhe é desconhecido; pelo contrário, é a partir do não saber que a alma se realiza. É o não saber, ao que parece, que move o homem e o faz ser ou exercer a sua capacidade de julgar do melhor modo. O processo, enquanto caça, é mais agradável à filosofia cusana que propriamente o fim, pois há um engenho para apreender o inapreensível⁹⁹. Desta forma, a caça é sem fim tendo em vista que: “o entendimento humano, contudo, não é a verdade; em consequência, o entendimento humano não poderia nunca apreender a verdade absoluta” como afirma Mariano Brasa Díez (1989, p. 131-132). É o não ter fim que motiva o homem a sempre querer ir conhecer ou contemplar o princípio. A alma se regozija em saber que não sabe. Com Teixeira Neto (2017, p. 114) pode-se concluir duas vias de entender a douda ignorância, a primeira como a posse de um saber máximo, o infinito é desconhecido e o ignoramos, a segunda via é a posse de um saber que instrui sobre a incapacidade de conhecer o infinito em si e sobre a impossibilidade de conhecer com precisão o reino das coisas finitas e suas relações.

Em 1453 havia em vigência uma polêmica acerca da via de apreensão de Deus. Em meio a essa problemática se têm dois partidários, Gerson voltado a compreender o divino pela via intelectual e Vicente de Aggsbach pela via afetiva¹⁰⁰. É neste período que após troca de Cartas

forma que todo conocimiento y apetencia tiene su consistencia y su condición de posibilidad interna en este fundamental desear y conocer a Dios”.

⁹⁹ Nicolau de Cusa tematiza essa busca do conhecimento recorrendo à caça claramente numa *carta a Gaspar Aindorffer*, datada em 12 de fevereiro de 1454: “*Quaeritur Deus absconditus ab oculis omnis sapientum; et quia inspirat ut quaeratur, mens avida nihil dimittit intemptatum ut aliquando attingat ad amatum. Varie discurrit venaticus canis, dum incipit quaerere leporem quem numquam vidit; et nisi natura sua aliquam haberet impressionem speciei eius, non incitaretur ut curreret, in vacuum enim laboraret si inventum ignoraret. Ita accidit intellectuali naturae nostrae, quae ad varitatem ut ad vitam suam movetur*”. (In: VANSTEENBERGHE, 1915, p. 121-122). Ora, em um mesmo sentido esta imagem da caça, não fazendo uso da metáfora, aparece numa carta ao abade e aos monges de Tegernsee (*CUSA A L'ABBE ET AUX MOINES DE TEGERNSEE*) datada em 14 de setembro de 1453, basta observar o uso do termo *reperio* (achar ou encontrar). Cf. VANSTEENBERGHE, *op. cit.*, p. 115. Bauchwitz (2006, p. 42) ao comentar a imagem da caça no *De venatione sapientiae* 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”

¹⁰⁰ Para maiores detalhes sobre a discussão, Cf. NOGUEIRA, 2012, p. 206-227 e SOUZA, K.T.A de; TEIXEIRA NETO, 2014, p. 13-23.

com os monges beneditinos de Tegernsee Nicolau de Cusa envia-lhes o *De visione dei* acompanhado por um quadro, chamado ícone de Deus. É nesta obra, segundo André (2012) em sua introdução à tradução portuguesa, que o autor em seu estilo atinge, no escrito, momentos de rara beleza, e Kurt Flasch (2001) vai dizer que é o livro mais belo de Nicolau¹⁰¹; em que se pode encontrar de modo mais claro a relação desejo e conhecimento.

Pensar a relação desejo e conhecimento, no cenário filosófico cusano é, antes de tudo, pensar na relação amorosa¹⁰² (*amor sub ratione boni*) e dialética que há entre ambos, tendo em vista que “o amor de que fala o nosso filósofo é o *amor intellectualis*” (NOGUEIRA, 2011, p. 74). No *Idiota de sapientia* lateja de modo veemente a relação entre desejo e conhecimento, pois o moselano vai na raiz da palavra e trata o saber ou a sapiência como sabor (*Sapientia est, quae sapit, quae nihil dulcius intellectui*)¹⁰³ abrangendo, inclusive, a procura deste sabor mediante uma degustação¹⁰⁴, e é justamente esse movimento que faz com que o desejo pelo saber fique ainda mais aguçado. Cassirer (2001, p. 23) ao comentar acerca da posição de

¹⁰¹ Cf. ANDRÉ, 2012, p. 104 e K. FLASCH, 2001, pp. 385-386.

¹⁰² A pesquisa sobre a relação do amor com o conhecimento na obra cusana no Brasil não tem tanta abrangência, porém, encontramos na pesquisa da Profa. Dra. Maria Simone Marinho Nogueira, em sua tese de doutorado, a segunda parte dedicada à relação “Amor e Conhecimento”. Cf. NOGUEIRA, Maria Simone Marinho. *Amor, caritas e dilectio* – Elementos para uma Hermenêutica do Amor no Pensamento de Nicolau de Cusa. Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, 2008, II Parte: As relações entre amor e conhecimento, p. 77-228. (Dissertação de Doutorado em Filosofia. Orientação do Professor Doutor João Maria Bernardo Ascenso André). Disponível em https://estudogeral.sib.uc.pt/jspui/bitstream/10316/9688/5/MSimoneMNogueira_Tese.pdf. Além da tese, pode-se conferir outros textos: _____. Considerações sobre o amor em Platão e Nicolau de Cusa. *Studium* (Instituto Salesiano de Filosofia), Recife, v. 12, p. 55-64, 2003; _____. O Amor no Pensamento de Nicolau de Cusa. *Ágora Filosófica* (UNICAP. Impresso), v. ano 9, p. 57-73, 2009; _____. Conhecer e Amar na “Carta a Albergati” de Nicolau de Cusa. *Revista Território & Fronteiras*, v. 4, p. 66-77, 2011; _____. Entre o affectus e o intellectus: a experiência humana do divino no pensamento de Nicolau de Cusa. *Perspectiva Filosófica* (UFPE), v. I, p. 73-90, 2011; _____. O Amor como a maior das virtudes nos Sermões de Nicolau de Cusa. In: *Mirabilia*, 19. Nicholas of Cusa in Dialogue. COSTA, Ricardo da e SANTOS, Bento Silva (orgs.). Jun-Dez 2014/ISSN 1676-5818. p. 170-187; _____. *Uma simbologia do amor nos sermões de Nicolau de Cusa*. Curitiba, PR: CRV, 2014; _____. A importância do amor para a apreensão do divino em *De docta ignorantia*. In: *Scripta* Vol. 3, Nº 2, 2010, pp 47 – 64.

¹⁰³ Cf. *Idiota de sapientia*, h. V, I, 10.

¹⁰⁴ *Idiota de sapientia*, h. V, I, 11: *Cum enim ipsa sit vita spiritualis intellectus, qui in se habet quandam connaturatam praegustationem, per quam tanto studio inquit fontem vitae suae, quem sine praegustatione non quaereret nec se repperisse sciret, si reperiret, hinc ad eam ut ad propriam vitam suam movetur*. André (1997, p. 86) traduz *praegustationem* por **pré-saboreamento**, contudo optamos por degustar (no sentido de anteceder o sabor ou o gosto para despertar o interesse para se deleitar com o que se satisfazerá), sem mudar o sentido. Hopkins (1996, p. 502) traduz: “For Wisdom is the life of the intellectual spirit—a spirit which has within it a certain concrected foretaste [of Wisdom]. Through this foretaste the intellectual spirit seeks, with very great endeavor, the Source of its life. Without a **foretaste** it would neither seek this Source nor know that it had found it, if it did find it”, a tradução inglesa traz o sentido literal de antecipar o gosto. Dupré (1989, p. 432-433) traduz: “Da sie das Leben unseres vernünftigen Geistes ist, welcher in sich einen, seiner Natur eigenen **Vorgeschmack** hat, durch welchen er mit solchem Eifer nach der”, assim traz a perspectiva de antecipar um sabor que é próprio daquilo que é saboreável. O sentido das traduções reforçam a ideia de que há uma antecipação no sentir da sabedoria (sabor) para que isso mova ou instigue ainda mais a busca, porque é preciso o conhecimento para se poder amar mais, como também é preciso amar para poder conhecer. Poderíamos chamar isso, quiçá, de reciprocidade dialética. A edição crítica *Heidelbergensis* aponta essa antecipação do gosto já no pensamento de Agostinho em sua obra *De libero arbitrio*.

Nicolau diante da discussão do conhecimento místico de Deus no século XV, entre intelecto e vontade, mostra o posicionamento do Cardeal:

O verdadeiro amor de Deus é “*amor Dei intellectualis*”: ele abarca em si o conhecimento como momento e condição necessários, pois ninguém é capaz de amar o que já não tenha conhecido em algum sentido. O amor puro e simples, entendido como mero afeto sem qualquer envolvimento do conhecimento, seria uma contradição em si: o que se ama é colocado sob a ideia do bem, é compreendido *sub ratione boni*.

No *De visione dei* (V, 13,) Nicolau de Cusa compara este saber que não sabe com “o tesouro inexplicável”. O homem torna-se douto na medida em que se reconhece ignorante, e o porquê disto, quiçá, está na relação do investigador para com aquilo que investiga que não é mero objeto de investigação, como afirma Álvarez Gómez (2004, p. 98): “converter a Deus em objeto da atividade intelectual equivale a anular sua transcendência, a situá-la ao nível humano”; por isso, muito mais do que uma investigação sobre um mero objeto, André (1997) afirma que há um “envolvimento filosófico” entre a investigação de Nicolau e aquilo que ele busca compreender, i.e., Deus.

É sobre o conceito de *docta ignorantia*¹⁰⁵, ao que parece, que Cassirer (2001, p. 13, grifo nosso) descreve: “Nicolau de Cusa é o único pensador que concebe a totalidade dos problemas fundamentais da época a partir de um só *princípio metodológico* e que, graças a este princípio, consegue se assenhorar deles”. É possível ver que a *docta ignorantia* traspassa todo o pensamento do Cardeal de Cusa. Destarte, a partir da *docta ignorantia* pode-se analisar, por exemplo, a profundidade com que Nicolau trata do problema da inominabilidade de Deus no *De non aliud*¹⁰⁶ ou da questão do discurso acerca do divino no *De docta ignorantia* e no *De non aliud*, ou da fenomenologia (ainda que não seja utilizado este termo) do olhar no *De visione dei*¹⁰⁷; a partir do *De pace fidei*, podemos ainda conjecturar que do princípio da douta ignorância se entende o problema ético da diferença presente nas várias manifestações religiosas em que

¹⁰⁵ É importante saber que o termo *docta ignorantia* já fora utilizado por outros antecessores de Nicolau. Na tradução do *De docta ignorantia* para o português, em nota de rodapé, André (2008, p.1, nota 2) afirma que “A expressão ‘douta ignorância’ encontra-se, por exemplo, no Pseudo-Dionísio [...] e em Agostinho”. No entanto, é Nicolau de Cusa quem se apoia neste termo para elaborar seu pensamento filosófico e teológico. Destarte, André (1997, p. 92, nota 75) faz referência a um texto do *Apologia doctae ignorantiae* no qual o próprio Nicolau ressalta que o princípio da “douta ignorância” lhe foi dado por inspiração divina e que somente após isso é que procurou avidamente e encontrou o seu princípio figurado de diversas maneiras. Cf. **Apologia doctae ignorantiae**, h.II, 17: *Fateor amice, non me Dionysium aut quemquam theologorum verorum tunc vidisse, quando desuper conceptum recepi; sed avido cursu ad doctorum scripta contuli et nihil nisi revelatum varie figuratum inveni.*

¹⁰⁶ Todas as citações desta obra na língua portuguesa/latim são da tradução de João Maria André: NICOLAU DE CUSA. *O Não Outro*. Trad. João Maria André. Porto/PT: Ed. Imago Mundi, 2012.

¹⁰⁷ Porém, nesse texto não se discutirá acerca desses temas, são citados apenas como indicativos, devido o objeto deste trabalho ser a dimensão ética do pensamento de Nicolau de Cusa.

pelo diálogo se percebe a concórdia. Neste sentido Cassirer tem razão ao afirmar que em um único princípio Nicolau concebe a totalidade dos problemas fundamentais e é a partir dele que percorre os mesmos problemas. Há, portanto, um movimento circular em torno da *docta ignorantia* em que seja visto como ponto de partida e ponto de chegada.

Do que fora dito pode-se perguntar: qual a relação do desejo natural do homem, saber, com o conhecer, i.e., o que o homem deseja tem relação com o que ele pode conhecer? O que ele conhece tem relação com o que ele deseja? É importante esta questão para que se clarifique a relação que há no pensamento cusano entre o desejo e o conhecimento sobre o princípio. Em *A visão de Deus* o que move Nicolau de Cusa a caçar Deus é o desejo. Afirma nosso autor:

Tu, Deus, és, pois, a própria infinidade, a única coisa que desejo em todo o desejo e não posso aproximar-me mais da ciência dessa infinidade, já que sei que ela é infinita. Por isso, quanto mais incompreensível te compreendo, Deus meu, tanto mais te atinjo, porque mais atinjo o fim do meu desejo¹⁰⁸. (*A visão de Deus*, cap. XVI, 68-69)

Neste fragmento do *De visione dei* é possível notar uma relação de desejo com o conhecimento. O desejo é em si finito, mas torna-se sem fim quando este desejo está para o infinito. É pelo reconhecimento do não conhecer que mais se aproxima o homem de Deus. Quanto mais o homem reconhece que não sabe mais ele desperta em si o desejo de conhecer.

Quando se pensa a investigação do termo *docta ignorantia* em Nicolau de Cusa deve-se ater-se à relação entre amor e conhecimento, tendo em vista que o problema analisado é uma possível *cognitio experimentalis dei*, assim, Deus não é um mero objeto de cunho filosófico para o pensador moselano, mas há um envolvimento maior do que a relação de sujeito e objeto. Este envolvimento propõe uma vinculabilidade, no sentido de que quem pergunta sobre Deus, pergunta sobre o seu próprio princípio e fim. Daí esse vínculo ter afinidade, ou poderíamos dizer, uma afinidade amorosa, pois se está a tratar acerca do princípio. Além disso, não se pode esquecer que a busca pelo conhecimento do princípio primeiro é sempre dentro dos limites do humano: “O homem não pode julgar a não ser humanamente. Com efeito, quando um homem te atribui uma face, não a procura fora da espécie humana, porque o seu juízo está contraído na natureza humana” (*A Visão de Deus*, VI, 19,). Percebe-se nesta premissa que quando se investiga a possibilidade de conhecer Deus estão visíveis os limites da razão já que não há como deixar ou abandonar as paixões que são inerentes à natureza humana. Os limites estão sempre

¹⁰⁸ **De visione dei**, h.VI, XVI, 68-69: *Tu igitur, deus, es ipsa infinitas, quam solum in omni Desiderio desidero. Ad cuius quidem infinitatis scientiam non possum propius accedere, quam quod scio eam esse infinitam. Quanto igitur te deum meum compreendo magis incomprehensibilem, de tanto plus attingo te, quia plus attingo finem desiderii mei.*

presentes, mesmo quando Nicolau de Cusa propõe uma outra lógica para buscar a verdade, isto é, a lógica do intelecto a partir da *coincidentia oppositorum*. Aí ele se defronta com o muro do paraíso, como poderemos perceber mais a frente. Ora, na lógica da razão existe um limite na investigação devido à *Disproportio*¹⁰⁹ entre o infinito e o finito¹¹⁰. O infinito por escapar à proporção torna-se desconhecido.

Tendo avançado na especulação do princípio da “douta ignorância” pode-se agora analisar o dinamismo na relação entre *docta ignorantia* e *coincidentia oppositorum*¹¹¹. Antes, é preciso alguns esclarecimentos acerca do máximo absoluto para se entender a relação que há entre o máximo e a coincidência dos opostos. Aquilo que Nicolau de Cusa investiga é o máximo ao qual nada pode ser maior, ou seja, este máximo que na fé de muitos povos se crê ser Deus (*A douta ignorância*, I, II, 5). O primeiro aspecto destacado pelo autor é que o máximo é uno absoluto, por que ele, o máximo, é tudo e nele está tudo por justamente ser o máximo. O segundo aspecto elencado por Nicolau de Cusa com relação ao máximo é que nada se lhe opõe, isto é, com ele coincide o mínimo. O caráter de absoluto é posto porque o máximo é em ato

¹⁰⁹ **De docta ignorantia**, w., I, III, 9: *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 [p.9] excessa finita sint. Maximum vero tale necessário est infinitum*. Nicolau de Cusa expressa claramente nesta citação acima do *De docta ignorantia* o que ele apresenta como desproporção, tendo em vista que o máximo absoluto não admite o excedente e o excedido, ambos estão para o finito. É a natureza infinita do absoluto que determina os limites do conhecimento humano sobre o princípio infinito como destaca Brasa Diez (1989, p. 130): “La naturaleza infinita del Absoluto determina el límite del conocimiento humano, hasta el punto que lo Absoluto sólo puede ser correctamente pensado como ocultamiento. Límite no significa una barrera entre lo trascendente, en sentido medieval y lo immanente, sino como el ámbito inobjetivable dentro del cual se despliega la fuerza de la razón en su progresiva aproximación a la Verdad de acuerdo a sus leyes formales”.

¹¹⁰ André (1997, p. 90-91), apoiando-se em Klaus Jakobi: *Die Methode der cusanischen Philosophie*, faz uma leitura assaz interessante do termo infinito em que é posto no *De docta ignorantia* com relação a sua desproporção ao finito. É observado que Nicolau de Cusa traz o termo infinito como um pressuposto absoluto e não como algo que necessite de justificativa. Afirma André: “E, face a esse absoluto pressuposto, o método humano de investigação revela-se profundamente desadequado, precisamente porque o que com esse absoluto pressuposto se confronta, é a finitude em que o homem se movimenta, ou por outras palavras, o superlativo (e o absoluto é um superlativo) não está ao alcance do comparativo por mais eminente que esse comparativo se exerça”. Há um momento no *De pace fidei*, obra escrita em 1453, em que o Cardeal explica que tomando Deus enquanto criador (*ut creator*) podemos dizer que é Pai, Filho e Espírito Santo. Mas, enquanto infinito (*ut infinitus*) não podemos dizer nada dele: “Deus, enquanto criador, é trino e uno; enquanto infinito, nem trino, nem uno, nem nada daquilo que se possa dizer” (*A paz da fé*, 2002, Cap. VII, 21, p. 38). Nicolau de Cusa, mostra, portanto, os limites e as condições dentro das quais é possível dizer de modo adequado algo sobre Deus. (André, 2008).

¹¹¹ Sobre a *coincidentia oppositorum* afirma Álvarez Gómez (2002, p. 17-18): “Cualquiera que se haya adentrado de algún modo en su obra puede decir, sin temor a equivocarse, que lo más característico es la coincidencia de opuesto, ‘coincidentia oppositorum’. [...] Esa característica aparece además, aludida o expresamente enunciada, a lo largo de muchos capítulos de su obra, como el principio que permite articular con sentido y estructurar coherentemente los elementos de que consta. [...] Posibilita también el acceso al contenido fundamental desde diferentes perspectivas.” Cf. 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.

tudo o ser possível. O máximo é tudo o que pode ser em ato, não existe possibilidade de ser, o máximo absoluto é.

Nicolau de Cusa aponta primeiramente o máximo absoluto como coincidência entre máximo e o mínimo, porque em sentido absoluto o máximo é absolutamente em ato todas as coisas que podem ser e o é de tal modo que é fora de qualquer oposição, assim o mínimo coincide com o máximo. Contudo, é necessário entender que estes termos, máximo e mínimo, são tomados por ele como transcendentais, isto é, com significado de modo absoluto. A razão não atinge a coincidência dos opostos pelo fato de ela transcender o intelecto humano e este não poder “[...] combinar os contraditórios no seu princípio pela via da razão [...]”¹¹² (*A douta ignorância*, I, IV, 12). A razão caminha pelas coisas que lhe são claras por natureza, isto é, ela caminha pelas coisas finitas, o infinito escapando a sua lógica, deixa-a longe desta força, assim, só se pode ver incompreensivelmente a maximização absoluta como infinito acima de todo discurso da razão.

No *De docta ignorantia*, o problema da busca do princípio é resolvido justamente na *Coincidentia Oppositorum*, pois em Deus está complicado todos os contrários e tudo é de acordo com a providência divina, como afirma nosso pensador: “[...] assim a providência de Deus complica infinitas coisas, tanto as que acontecem, como as que não acontecem mas podem acontecer, e ainda as coisas contrárias, do mesmo modo que o gênero complica as diferenças contrárias [...]”¹¹³ (*A douta ignorância*, I, XXII, 68). Ademais, deve-se observar que no *De docta ignorantia*, em primeiro lugar, a complicação dos opostos é o que Nicolau chama de máximo absoluto e, em segundo lugar, que a razão não atinge a coincidência dos opostos, por isso a insistência de elevar o intelecto para além da força dos vocábulos.

A busca pela compreensão do máximo absoluto, infinito, torna-se difícil pela desproporção que há entre o infinito e o finito. Se a desproporção impossibilita o conhecimento de Deus, assim, também, impossibilita nomeá-lo com precisão. No âmbito do infinito ter-se-ia que encontrar um nome que seja infinito, todavia, a nomeação faz parte do processo da razão, finita. Destarte, sempre haverá um nome que seja mais preciso que outro. O moselano, a partir do capítulo XXIV até o final do livro I do *De docta ignorantia*, irá investigar o nome do máximo absoluto. A natureza de Deus enquanto infinita supera a razão humana e esta não pode compreendê-Lo, desta mesma forma Deus supera todo nome que a razão possa atribuir-lhe. Não obstante, se se ater às afirmações e intuições cusanas pode-se perceber que há uma condução

¹¹² *De docta ignorantia*, I, IV, 12: [...] qui nequit contradictoria in suo principio combinare via rationis [...].

¹¹³ *De docta ignorantia*, I, XXII, 68: [...] ita dei providentia infinita complicit tam e aquae evenient quam quae non evenient, sed evenire possunt, et contraria, sicut genus complicit contrarias differentias.

no seu discurso para que o máximo seja compreendido como coincidência dos opostos. Pode-se, portanto, afirmar que, à luz do *De coniecturis*, a *Coincidentia Oppositorum* ou Máximo Absoluto é o modo como no *De docta ignorantia* Nicolau de Cusa compreende intelectualmente a Deus. A *Coincidentia Oppositorum* no *De docta ignorantia* é o nome de Deus (GONZÁLEZ RIOS, 2010), não enquanto determinação, mas enquanto caminho que conduz ao seu fim, fim este que em si é a verdade inefável ¹¹⁴.

No *De visione dei* o filósofo alemão apresenta a doura ignorância na metáfora do “muro do paraíso” em que ao discorrer o lugar onde Deus se mostra também discorre sobre a impossibilidade da razão. Ademais, o cardeal insiste em afirmar ter descoberto este lugar em que de modo desvelado e cercado pela coincidência dos contraditórios está Deus. A *Coincidentia Oppositorum* é o muro, e para Deus poder ser visto deve o olhar traspasar este muro. É para lá da *Coincidentia Oppositorum* que se pode ver Deus, nunca aquém. É necessário superar os limites do pensamento racional (*Ratio*) e elevar-se também para lá do pensamento intelectual (*Intellectus*). Se no *De docta ignorantia* Nicolau termina por compreender o máximo absoluto como *Coincidentia Oppositorum* e, portanto, como um nome de Deus, no *De visione dei*, parece que Nicolau se dá conta que nem uma lógica da razão nem uma lógica do intelecto alcançam a Deus. Para se ver a Deus deve-se transcender ambas as lógicas. Deus está para além da *Coincidentia Oppositorum*:

Por isso te dou graças, meu Deus, por me teres revelado que não há outra via para aceder a ti senão aquela que a todos os homens, mesmo aos filósofos mais doutos, parece completamente inacessível e impossível, *porque tu me mostrastes que não podes ser visto senão onde se depara e se nos opõe a impossibilidade*. E reanimastes-me, Senhor, alimento dos fortes, a fim de me forçar a mim próprio, porque a

¹¹⁴ A discussão sobre o nome de Deus inicia-se a partir do capítulo XXIV até o capítulo XXVI, sendo desta forma o último tema do livro primeiro da obra *De docta ignorantia*. Nestes capítulos Nicolau de Cusa trata dos nomes de Deus a partir da teologia afirmativa, da perspectiva dos pagãos até chegar à teologia negativa. Contudo, o bispo de Brixen entende que “Todos esses nomes são nomes que explicam a complicação do único nome inefável” (**A doura ignorância**, I, XXV, 84) e, de forma conclusiva afirma que “a precisão da verdade resplandece de modo incompreensível nas trevas da nossa ignorância” (**A doura ignorância**, I, XXVI, 89). Destarte, o que está por trás do conceito de doura ignorância, ao que parece, é a busca pelo inominável nome de Deus. Nicolau se propusera a buscar um nome adequado para nominar o princípio divino [...] mostrou-nos que a questão da nominabilidade divina ou da sua inominabilidade seguia *pari passu* o problema da sua incompreensibilidade, como bem destaca Teixeira Neto (2017). É o não compreender ou o compreender não compreendendo o princípio divino que está por trás da ideia da doura ignorância. Luis González (2005, p. 5) em sua introdução à tradução espanhola do *De non aliud* afirma que a teoria filosófica de Nicolau de Cusa “podría entenderse como una doctrina sobre los nombres de Dio, una investigación de las posibles fórmulas de designación del Absoluto, que de suyo es inefable”. Santinello (1987, p. 39) vai considerar a questão acerca da discussão entre teologia negativa ou teologia afirmativa como “molto tradizionale e quasi d’obbligo in una posizione speculativa ispirata al neoplatonismo”. Theruvathu (2010, p. 33) após apontar a existência de uma certa tradição acerca da inefabilidade, aponta esses últimos capítulos, do *De docta ignorantia* que tratam dos nomes divinos, como referenciais que justificam tal tradição, até afirmar que um nome apropriado a Deus é o inefável: “In short, the ineffabilis-instances in De docta Ignorantia I affirm that there is only one proper name for the absolute maximum and that it is ineffable. In this context, we can determine the meaning of the term 'ineffable' as 'indefinable or indescribable'.” (THERUVATHU, 2010, p. 34).

impossibilidade *coincide* com a necessidade. E descobri o lugar em que de modo desvelado te descobres, cercado pela coincidência dos contraditórios. É esse o muro do paraíso em que habitas; a sua porta guarda-a o espírito altíssimo da razão, que não fraqueará o acesso a não ser que seja vencido. Por isso, *é para lá da coincidência dos contraditórios* que poderás ser visto e nunca aquém dela¹¹⁵. (*A visão de Deus*, IX, 37, grifo nosso).

A razão segue uma linha lógica que não permite a coincidência e sim a oposição ou a separação, o que Aristóteles já dissera em sua *Metafísica* quando trata sobre o princípio de não contradição¹¹⁶. A razão não concebe a ideia de haver uma coincidência entre os opostos. Assim como Aristóteles pensara a realidade física como oposição, Nicolau de Cusa também vê oposição na realidade. Não é que Nicolau de Cusa desvalorize ou negue a lógica de não contradição, é que ela se manifesta impotente no que tange ao conhecimento de Deus. Assim, a instituição da nova lógica faz substituir a *ratio* pelo *intellectus*, o conhecimento conceitual e discursivo pela visão intelectual que traz para o centro o princípio da coincidência (COLOMER, 1964)¹¹⁷.

Olhando para o mundo sensível Nicolau não vê outra coisa senão diversidade, que é um fato; alteridade, que se dá pela existência de uma coisa e outra coisa singularmente; e separação/divisão, devido estar tudo distribuído e dividido. Tem a razão a função de separar as coisas, distinguindo uma coisa de outra coisa. A partir desta especulação, o Cardeal de Cusa irá

¹¹⁵ **De visione dei**, h. VI, IX, 37: *Quapropter tibi gratias ago, deus meus, quia patefacis mihi, quod non est via alia ad te accedendi nisi illa, quae omnibus hominibus, etiam doctissimis philosophis, videtur penitus inaccessibilis et impossibilis, quoniam tu mihi ostendisti te non posse alibi videri quam ubi impossibilitas occurrit et obviat. Et animasti me, domine, qui ES cibus grandium, ut vim mihi ipsi faciam, quia impossibilitas coincidet cum necessitate. Et repperi locum in quo revelate reperieris, cinctum contradictoriorum coincidentia. Et iste est murus paradisi, in quo habitas, cuius portam custodit spiritus altissimus rationis, qui nisi vincatur, non patebit ingressus. Ultra igitur coincidentiam contradictoriorum videri poteris et nequaquam citra.*

¹¹⁶ *Metafísica*, A, 4, 1005b, 17-30, p. 144-145: “É impossível que a mesma coisa, ao mesmo tempo, pertença e não pertença a uma mesma coisa, segundo o mesmo aspecto (e acrescentem-se também todas as outras determinações que se possam acrescentar para evitar dificuldades de índole dialética). Este é o mais seguro de todos os princípios: de fato, ele possui as características acima indicadas. Efetivamente, é impossível a quem quer que seja acreditar que uma mesma coisa seja e não seja, como, segundo alguns, teria dito Heráclito. Como efeito, não é preciso admitir como verdade tudo o que ele diz. E se não é possível que os contrários subsistam juntos no mesmo sujeito (e acrescentem-se a essa premissa as costumeiras explicações), e se uma opinião que está em contradição com outra é o contrário dela, é evidentemente impossível que, ao mesmo tempo, a mesma pessoa admita verdadeiramente que a mesma coisa exista e não exista”.

¹¹⁷ Colomer (1964) chega a afirmar que “Más que negar el principio de no contradicción, el Cusano lo reduce al orden de la razón discursiva y de su objeto propio, el ser finito, y reserva el principio de coincidência para la visión intelectual del ser infinito”. Após apontar esse movimento que Nicolau de Cusa faz, o intérprete elenca três motivos do princípio da *coincidentia*, a saber: ontológico, gnosiológico e místico. O primeiro se justifica pela anterioridade do Ser absoluto – Uno – em relação à diversidade, concluindo que Deus, enquanto exemplar original de tudo, complica de modo coincidente na unidade, e no mundo se explica na diversidade. O segundo motivo se justifica como consequência do primeiro, pois o intelecto tende à coincidência e a razão se move na oposição, daí que Deus, enquanto Unidade exemplar e originário, poder ser conhecido pelo intelecto à luz do princípio de coincidência. O terceiro e último motivo se justifica pela absoluta transcendência de Deus, isto é, Ele está além da dialética do Uno e do Múltiplo. O princípio da coincidência passa a ser metafórico como que um muro que dá acesso, mas não revela, é o muro do paraíso onde Deus habita. Colomer chama a atenção para o modo de conhecimento que se dá no âmbito do intelecto, é um conhecimento *intellectualiter*, não pleno ou *divinaliter*.

falar do que antecede a diversidade, a alteridade e a divisão. Para a diversidade a Unidade, para a alteridade a Igualdade, para a separação/divisão a Conexão/*Nexus*¹¹⁸.

A justificativa dessa concepção trinitária do mundo, por um lado, o Cardeal a encontra em sua fé cristã, como também em outros credos, quando afirma que não houve nenhum povo que não tenha adorado Deus e acreditasse que fosse o máximo em sentido absoluto, por outro lado, a partir do que Pitágoras afirma sobre a unidade matemática. Afirma nosso autor:

Constatamos que Marco Varrão, nos livros sobre a Antiguidade, referiu que os Sissénios adoravam a unidade como máximo. Mas Pitágoras, homem de grande fama e autoridade indiscutível, afirmava que aquela unidade é trina. Examinando a verdade desta afirmação e elevando ainda mais o espírito, digamos de acordo com o que foi exposto: ninguém duvida de que aquilo que precede toda a alteridade seja eterno. Na verdade, alteridade é o mesmo que mutabilidade. Mas tudo aquilo que precede naturalmente a mutabilidade é imutável e, por isso, eterno. Com efeito, a alteridade consta de uma coisa e de outra. Por isso, a alteridade, assim como o número, é posterior à unidade. A unidade é, pois, por natureza, anterior à alteridade, e, porque a precede naturalmente, a unidade é eterna.¹¹⁹ (*A douta ignorância*, I, VII, 18).

¹¹⁸ Teixeira Neto (2017) em “*Nexus: da relacionalidade do princípio à ‘metafísica do inominável’*” em Nicolau de Cusa” trata acerca das *conjecturas sobre a unidade da trindade do princípio* onde mostra a relação *Unitas/Aequalitas/Conexio*, faz isso numa perspectiva de trazer as fontes do pensamento cusano sobre unidade/igualdade/conexão a partir do *Apologia doctae ignorantiae* tendo em vista que Nicolau de Cusa fora acusado primeiro por Wenck de ter eliminado a Trindade falando da coincidência do Criador e da Criatura; Depois, Pierre Duhem em 1909 num texto cujo o título é “Thierry de Chartres et Nicolas de Cues” acusa Nicolau de Cusa de ter plagiado Thierry de Chartres. Duhem ao referir-se aos capítulos 7 e 8 do *De docta ignorantia* de Nicolau de Cusa, afirma que é “un résumé mal fait”. Teixeira Neto (2017, p. 86) resume a relação problemática de onde emerge as acusações: “No âmbito da simplicidade divina não se dá 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”. Ademais, Teixeira Neto faz o esforço de apontar de forma mais ampla e detalhada, num artigo publicado pela *Síntese-Revista de filosofia*, o modo como se dá a relação da Trindade numa perspectiva ontológica e não numérica mediante a relação entre Nicolau de Cusa e Thierry de Chartres, Cf. TEIXEIRA NETO, 2013. p. 257-277. No período do Renascimento parece que houve um grande interesse no ambiente filosófico do século XII justamente na questão da relação do Uno e do múltiplo; assim, Rusconi apresenta, a partir de um artigo de Hoenen intitulado “*Speculum Philosophiae Medii Aevi: Die Handschriftensammlung des dominikaners Georg Schwartz*” publicado em 1994, alguns nomes do século XII que poderiam ter influenciado o pensamento do século XV com relação a este assunto. Dentre esses nomes citados está o de Thierry de Chartres. Das obras de Thierry, há uma que chama a atenção, os comentários ao opúsculo *De trinitate* de Boécio, *Incipit: Librum hunc*, em que pode haver algum tipo de relação com Nicolau de Cusa, contudo Rusconi (2012, p. 102) afirma: “[...] una lectura superficial de los comentarios de Thierry de Chartres hace llamar fácilmente la atención respecto del parecido con los textos cusanos [...]. Que Nicolás haya conocido la obra de Thierry ya sea de manera directa o indirecta no es un dato que poseamos. Por otro lado, en toda la obra cusana sólo es posible localizar un lugar que podría constituir una referencia a Thierry, aunque estás lejos de ser evidente que el Cusano se refiera efectivamente a él. En su *Apologia doctae ignorantiae* describe a un del *De trinitate* de Boécio respecto del que afirma que sería ‘fácilmente el de más clara inteligencia –ingenium– de entre todos los que haya leído’. Este comentador, cuyo nombre no menciona, habría dicho que ‘en lo divino no hay número, en donde la unidad es trinidad’. En la Edición Crítica de la obra los editores anotan que la referencia es al *Commentum* i.e. al mencionado *Librum hunc* de Thierry de Chartres”. Ao que parece, mesmo com a não existência de estudos verdadeiramente sistemáticos acerca da filosofia de Thierry como possível fonte do pensamento cusano, exceto algumas indicações de pesquisas que Rusconi (2012, p. 104-115) faz; o problema da acusação de plágio é resolvida no fato de que há uma inegável proximidade entre ambos pensadores, Thierry e Nicolau, contudo, Rusconi (2012) afirma que não se encontra um exercício no pensamento cusano que possa indentificar o seu modo de tratar a questão da unidade e alteridade com as *probationes arithmeticae* de Thierry de Chartres. Assim, o fato de ambos pensamentos se aproximarem não diz que tenha havido plágio.

¹¹⁹ *De docta ignorantia*, w., I, VII, 18: *Reperimus Marcum Varronem in libris Antiquitatum annotasse Sissennios unitatem pro máximo adorasse. Pythagoras autem, vir suo aevo auctoritate irrefragabili clarissimus, unitatem*

Se observamos com atenção, há um detalhe na citação acima, Nicolau se apoia na premissa pitagórica da trindade na unidade, mas propõe que elevemos ainda mais o espírito. Assim, parece que para entender este movimento é preciso superar a matemática de Pitágoras e não entender a unidade somente no âmbito da ciência matemática. Logo, o exposto corrobora com o que o autor diz no passo 3 da mesma obra sobre o número não estar apenas no âmbito da quantidade, mas em todas as coisas que possam concordar ou diferir em substância ou acidente. Deste modo, aqui está o primeiro pressuposto acerca da anterioridade da Unidade com relação à diversidade. Quando se avança numa *lectio speculantis* no *De docta ignorantia* Nicolau trata do segundo pressuposto que é a desigualdade como posterior à Igualdade, afirma:

O igual está, de facto, entre o mais e o menos. Por isso, se subtraís o que está a mais, ficará igual. Mas se for menos, subtraís ao outro aqui que está a mais e tornar-se-á igual. E poderás proceder deste modo até que, subtraindo, chegarás aos elementos simples. [...] Portanto, a igualdade precede naturalmente a desigualdade. [...] a igualdade é eterna¹²⁰. (*A douta ignorância*, I, VII, 19).

Percebemos assim que Nicolau até este ponto não se apoia somente na matemática de Pitágoras, mas propõe a elevação do espírito num secreto e oculto silêncio em que não resta mais nada da ciência nem do conceito i.e. não há número¹²¹. Desta forma, ele resolve dois problemas: o da unidade e o da igualdade como anteriores à diversidade e à desigualdade

illam trinam astruebat. Huius veritatem investigantes, altius ingenium elevantes dicamus iuxta praemissa: Id, quod omnem alteritatem praecedat, aeternum esse nemo dubitat. Alteritas nanque idem est quod mutabilitas; sed omne, quod mutabilitatem naturaliter praecedat, immutabile est; quare aeternum. Alteritas vero constat ex uno et altero; quare alteritas sicut numerus posterior est unitate. Unitas ergo prior natura est alteritate et, quoniam eam naturaliter praecedat, est unitas aeterna. André (2008, p. 14-15, n. 13 e n. 14) chama atenção para o fato de “a fonte de Nicolau de Cusa terá confundido *Antiquitates* de VARRÃO com *Antiquitates Iudaicae* (XV, 371-379) de J. FLAVIUS” por isso a troca de Essénios por Sissénios. Depois, parece que a fonte direta de Nicolau não é o próprio Pitágoras, mas o *De septem septenis*, VII (PL 199, 961C) de J. DE SALISBÚRIA. Teixeira Neto (2017, p. 317, n. 242) diz 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 entes matemáticos como substâncias ou princípios das coisas sensíveis”.

¹²⁰ **De docta ignorantia**, w., I, VII, 19: *Nam aequale inter maius et minus est. Si igitur demas quod maius est aequale erit. Si vero minus fuerit, deme a reliquo quod maius est, et aequale fiet. Et hoc etiam facere poteris, quousque ad simplicia demendo veneris. [...] Sed probatum est aequalitatem praecedere natura inaequalitatem, quare et alteritatem. Aequalitas ergo aeterna.*

¹²¹ Cf. *De visione dei*, h., cap. VI, 21. Segundo Nogueira (2013, p. 180): “Superar toda ciência e todo conceito significa ultrapassar todos os obstáculos em busca da união com Deus, do encontro face a face ou olhos nos olhos, se assim podemos dizer”. A proposta de Nogueira é a partir desta perspectiva do olhar mostrar outra face da reflexão além da relação homem-Deus que seria a relação do homem com o outro, tomando como base que em *De docta ignorantia* a partir da questão do conhecimento máximo absoluto leva a discutir o tema do conhecimento a partir da razão humana, destarte, pode-se em *De visione dei* fazer a reflexão do conhecimento que o homem tem de si mesmo e da relação com o outro.

respectivamente. Ademais, na tríade *Unitas/Aequalitas/Nexus* tem que resolver o problema da conexão e divisão que se aproxima da Igualdade/Desigualdade. Diz Nicolau:

Além disso, se houver duas causas, das quais uma anterior por natureza à outra, o efeito da primeira será por natureza anterior ao da segunda. Mas a unidade ou é conexão ou é causa da conexão. Daí que algumas coisas sejam consideradas conexas por estarem simultaneamente unidas. Também a dualidade é divisão ou causa de divisão, sendo, pois, a dualidade a primeira divisão. Logo, se a unidade é causa de conexão, mas a dualidade é causa de divisão, então, tal como a unidade é por natureza anterior à dualidade, também a conexão é anterior, por natureza, à divisão. Mas divisão e alteridade são, por natureza, simultâneas. Por isso, a conexão, tal como a unidade, é eterna, porque é anterior à alteridade¹²². (*A douda ignorância*, I, VII, 20).

A lógica da razão é o princípio de não contradição. A lógica do intelecto é a da coincidência. A razão não alcança a coincidência dos opostos nem o intelecto pensa para além da coincidência, de acordo com o *De visione dei*¹²³. Para além do “muro do paraíso” está Deus que o intelecto, guiado pela coincidência vê, mas não entende. Assim se mostra presente a douda ignorância nas suas palavras: “Isto, contudo, transcende todo o nosso intelecto, que não pode combinar os contraditórios no seu princípio pela via da razão, porque caminhamos só através daquelas causas que se nos tornam claras por natureza [...]” (*A douda ignorância*, I, IV, 12). Os limites da razão iniciam-se a partir deste ponto, em que não entende a coincidência de opostos¹²⁴.

Na obra *De non aliud*¹²⁵, nove anos após o *De visione dei* e vinte e dois anos após o *De docta ignorantia*, percebe-se uma certa explicação, usando termos próprios ao autor, de fundamentos existentes em sua base filosófica, “a douda ignorância”. Nicolau de Cusa afirma

¹²² **De docta ignorantia**, w., I, VII, 20: *Amplius, si duae fuerint causae, quarum una prior natura sit altera, erit effectus prioris prior natura posteriores. Sed unitas vel est conexio vel est causa connexionis. Inde enim aliqua conexa 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 conexio prior natura divisione. Sed divisio et alteritas simul sunt natura. Quare et conexio sicut unitas est aeterna, cum prior sit alteritate.*

¹²³ Cassirer (2001, p. 22) vai colocar essa contraposição de uma lógica, a aristotélica, racional à uma outra, de Nicolau de Cusa, intelectual; nos seguintes termos: “Assim, todo e qualquer tipo de teologia ‘racional’ é rejeitado e substituído pela ‘teologia mística’. Mas da mesma forma como antes Nicolau de Cusa ultrapassara os limites do conceito tradicional de lógica, agora também seu pensamento ultrapassa os limites do conceito tradicional de mística, pois com a mesma determinação com que ele nega a compreensão do infinito através das abstrações e categorizações lógicas, ele também nega a possibilidade de sua compreensão pelo mero sentimento”.

¹²⁴ Cf. D’AMICO, 2014, p. 87: “Lo máximo absoluto es uno, es en toda oposición en tanto *coincidentia oppositorum* pero, por lo mismo, no es ninguno de los opuestos. Todos los nombres, puesto que tienen opuestos, deben ser predicados de él de manera trascendental y en sentido absoluto, a la manera de la predicación superlativa. Su carácter desvinculado de toda oposición hace que pueda ser llamado Uno, pero en tanto tal Uno no tenga oposición ni se multiplique”. D’Amico exibindo os pontos em que aparecem na obra cusana as referências a Dionísio, pseudo areopagita, enaltece o aspecto da anterioridade de Deus perante a *coincidentia oppositorum*, este que é nenhum dos opostos como a autora afirma.

¹²⁵ Cf. GONZÁLEZ RÍOS, 2010, p. 243-246 para maior detalhamento sobre a recepção, efeito e edição do *De non aliud*.

através de Fernando – um de seus dialogantes em *De non aliud* – que: “é necessário proclamar o primeiro [princípio] que se define a si e todas as coisas” (*O não-outro*, cap. II, 6). A busca no *De non aliud* parte deste ponto. O cardeal entende que o princípio¹²⁶ que define a si e todas as coisas é a própria definição, e afirma: “a definição que tudo define é não outro que o definido” (*O não-outro*, I, 3). Nicolau entende que o não-outro é a definição que tudo define. Essa caracterização nos conduz ao entendimento de que a definição se identifica com o absoluto que é anterior à afirmação e à negação, assim, a definição de Deus é uma autodenificação (LUIS GONZÁLEZ, 2005)¹²⁷.

Nicolau de Cusa no *De non-aliud* deixa visivelmente transparecer o princípio da doura ignorância perante a investigação acerca do princípio quando percebe que o princípio é anterior a todos os nomes e mostra que essa anterioridade torna impreciso qualquer nome em que se nomeie o princípio, não obstante, busca especular nesta obra um nome que dirija o olhar mais retamente para o princípio:

Pois ainda que se atribuam muitos nomes ao primeiro princípio, nenhum deles lhe pode ser adequado, já que é o princípio de todos os nomes e de todas as coisas e nada do principiado antecede todas as coisas; no entanto, é visto pela agudeza da mente, com mais precisão, por um modo de significar do que por outro. E também não notei até agora que qualquer significado humano dirija mais retamente o olhar para o primeiro [princípio]. Na verdade, todo significado que é determinado em algo outro ou no próprio outro, na medida em que todos os outros são a partir do próprio não-outro, não conduz, em todo o caso, ao princípio¹²⁸. (*O não-outro*, II, 6)

Nicolau de Cusa ao escrever o *De non aliud* tem consciência de que não há um nome que nomeie o princípio primeiro devido a anterioridade do princípio em relação a qualquer

¹²⁶ É interessante ressaltar que é no *De non aliud* que se destaca o aprofundamento na filosofia do princípio-UNO a partir de Platão/Proclo e Dionísio, o pseudo-areopagita, ou seja, é o momento em que se encontra aprofundada a tradição pagã e cristã em Nicolau de Cusa. Cf. D’Amico, 2014, p. 97: “A pesar del señalamiento de estas divergencias, las vinculaciones entre la tradición filosófica, especialmente la del platonismo procleano, y la tradición cristiana no son dejadas a un lado, sino profundizadas. Las correspondencias entre el pensamiento de Proclo y el del Areopagita respecto del tema del Principio-Uno como una instancia anterior a toda oposición y alteridad, alcanza el punto máximo de expresión en el escrito *De non aliud*. En esta obra resultan decisivos los participantes en el diálogo que son presentados al comienzo de esta manera”.

¹²⁷ LUIS GONZÁLEZ 2005, p. 8: “El Absoluto es siempre anterior a lo que se busca; más todavía, sin el Absoluto, *Non-aliud*, no puede buscarse cualquier cosa que se busque. La *definición* de Dios es una *autodefinición*; el Absoluto considerado como *Non aliud* es previo a toda afirmación y a toda negación; es anterior, inefable e inexpressable mediante un *aliud*. Debe buscarse en el ámbito de la coincidencia de los opuestos; no es sustancia, ni ente, ni uno, sino que todo ello existe *después* del Absoluto [...] El *Non-aliud*, por tanto, no significa sólo el idéntico-(el idéntico no es otra cosa que idéntico); *es Non-aliud*, es decir, precede y comprende todo lo que puede ser expresado con un nombre”.

¹²⁸ **De non aliud**, II, 6: *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 aliud. 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.*

nome e a todas as coisas. Porém, ele vê no *non aliud* a via que conduz ao princípio inominável. Nicolau de Cusa mostra, como pôde-se ver acima, a imprecisão das palavras¹²⁹ diante da anterioridade do princípio, após isso, mostra que não se tem outra coisa que a palavra para se falar do que se vê, mas mesmo assim essa palavra não é mais do que uma via, como ele afirma:

[...] Como nós não podemos revelar um ao outro a nossa visão a não ser pelo significado das palavras, não surge, realmente, nenhuma mais precisa que o não-outro, embora não seja o nome de Deus que é anterior a todo o nome que se possa nomear no céu ou na terra, assim como o caminho que conduz o peregrino à cidade não é o nome da cidade¹³⁰. (*O não-outro*, II, 7)

Há na citação acima um exemplo que Nicolau utiliza para deixar claro que o nome é apenas uma via que conduz o olhar – daquele que especula – ao princípio. Destarte, ele quer deixar claro que o nome não nomeia o princípio e sim conduz a ele. É interessante perceber que o Cardeal deixa claro que o nome que ele traz como saída para a busca do princípio, o não-outro¹³¹, ainda não é o nome do princípio e que este princípio não pode ser nomeado. Ademais, ele coloca o não-outro como anterior a todo discurso afirmativo ou negativo acerca de Deus. Sobre isso afirma: “[...] E foi isso que procurei, durante muitos anos, através da coincidência dos opostos, como mostram muitos livros que escrevi sobre esta especulação”¹³² (*O não-outro*, IV, 12). Na busca por conhecer o primeiro princípio Nicolau tem a consciência de que por mais que se investigue não se sabe a distância em que se encontra o pensamento em relação ao princípio: “Pois tudo o que não se vê com a agudeza dos olhos da mente, mas é investigado

¹²⁹ **Idiota de mente**, h., II, 58: *Quemadmodum enim ratio humana quiditatem operum dei non attingit, sic nec vocabulum. Sunt enim vocabula motu rationis imposita. Nominamus enim unam rem vocabulo uno et per certam rationem et eandem alio per aliam, et una lingua habet propria, alia magis barbara et remotiora vocabula. Ita video, quod, cum proprietates vocabulorum recipiat magis et minus, vocabulum praecisum ignorari.*

¹³⁰ **De non aliud**, II, 7: [...] *Cum nos autem alter alteri suam non possimus 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 in terra nominabile, sicut via peregrinantem ad civitatem dirigens non est nomen civitatis.*

¹³¹ Na investigação das fontes de Nicolau de Cusa é possível notar aspectos que influenciam o pensador de Cusa. Cf. D’Amico, 2014, p. 100: “Curiosamente, Proclo y Dionisio sostuvieron esta misma idea con otro vocabulario, expresaron que lo uno absoluto es ‘otro de todo’ (*héteron pánton*). El Cusano pudo leer en las versiones latinas de las obras de estos neoplatónicos la expresión ‘*alterum omnium*’ y advertir la carga negativa de este ‘Otro’. Lo ‘Otro de todo’ es lo ‘no-múltiple’, más aun la negación misma de la multiplicidad, pero no en sentido privativo sino en tanto causa sobreabundante que es todo en todo y nada de todo. Así, este ‘Otro’ que, en el texto cusano, se entiende como lo ‘No-otro’ resulta ser lo ‘Otro de los otros’ (*aliud aliorum*). Así lo expresa en una de las proposiciones que pospone a la obra: ‘Quien ve cómo lo no-otro, que es lo otro de lo otro mismo, no es lo otro mismo; aquel ve lo otro de lo otro mismo, lo cual es lo otro de los otros...’”.

¹³² **De non aliud**, IV, 12: [...] *et istud est, quod per oppositorum coincidentiam annis multis quaesivi, ut libelli multi, quos de hac speculatione conscripsi, ostendunt.*

pela razão, ainda quando parece aproximar-se muito do verdadeiro, não chega, todavia, à última certeza”¹³³ (*O não-outro*, XIX, 87).

Pôde-se observar que Nicolau no *De docta ignorantia* pensava a *Coincidentia Oppositorum* de um modo como sendo Deus. Contudo, na obra subsequente *De coniecturis*, como em outras, o autor avalia sua concepção acerca dessa tese, e Deus é visto como que antecedente à própria coincidência dos opostos¹³⁴. No *De visione dei* a *Coincidentia Oppositorum* é pensada como a lógica do intelecto em que os contraditórios coincidem, porém, para se compreender Deus tem que transcender o muro da *Coincidentia*. No *De non-aliud*, por sua vez, Nicolau parece insistir na radical anterioridade divina com a relação a qualquer coisa que se possa dizer ou pensar d’Ela. O Não-outro não é a raiz da oposição ou da coincidência dos opostos. Embasado no pensamento de Dionísio, pseudo areopagita, que viu Deus como oposição dos opostos sem oposição (*oppositorum vidit oppositionem sine oppositione*) Nicolau afirma a anterioridade divina que é oposição “antes” dos opostos:

Pois tal como vê que a contradição nas proposições que se contradizem é a contradição do que se contradiz, assim veria, antes dos contraditórios, a contradição antes da contradição referida, tal como o teólogo Dionísio viu Deus como oposição dos opostos sem oposição. Com efeito, à *oposição antes dos opostos nada se opõe*.¹³⁵ (*O não-outro*, XIX, 89, grifo nosso)

O Cardeal quando pensa a respeito da oposição dos opostos sem oposição deixa transparecer sempre a ideia de anterioridade do princípio. Aqui, o que se pretende dar ênfase, a partir do conceito de *Non aliud*, é que há uma unidade ontológica que é anterior a tudo e que, segundo Luis González (2005), é princípio de ser e conhecer e este é autossuficiente – tal princípio Nicolau também entende como Máximo – e nele não há oposição¹³⁶. Ou seja, o

¹³³ **De non aliud**, XIX, 87: *Omnia enim, quae oculi mentis acie non videntur, sed ratione investigantur, tametsi verum admodum appropinquare videantur, nondum tamen ad ultimam certitudinem pervenerunt. Ultima autem et omni ex parte cumulata certitudo visio est.*

¹³⁴ **De coniecturis**. h. III, I, VI, 24: *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.*

¹³⁵ **De non aliud**, XIX, 89: *Sicut enim in contradicentibus contradictionem esse contradicentium contradictionem vidit, ita ante contradicentia contradictionem ante dictam vidisset contradictionem, sicut Dionysius theologus Deum oppositorum vidit oppositionem sine oppositione. Oppositioni enim ante opposita nihil opponitur.*

¹³⁶ Nicolau de Cusa em *De theologicis complementis* (1453) quando está tratando da coincidência de Deus enquanto medida (*mensura*) e da criatura e das outras coisas enquanto medidas (*mensuradas*), primeiro afirma que a verdade da medida (Deus) só é conhecível a si mesma, ou seja, só a medida pode se conhecer; ademais em todas as coisas aquém do infinito está a proporção. Desta forma o cardeal afirma em **De theologicis complementis**, h.X/2a, 13: *Veritas igitur, quae est ipsa rerum mensura, non est comprehensibilis nisi per se ipsam, et hoc videtur in coincidentia mensurae et mensurati. In omnibus enim citra infinitum differunt mensura et mensuratum secundum plus et minus, in deo vero coincidunt. Oppositorum igitur coincidentia est ut periferia circuli infiniti, oppositorum distantia est ut periferia polygoniae finitae. Est igitur in theologicis figuris complementum eius, quod sciri potest, hoc scire scilicet, quod differentia inter finita mensurae et mensurati est in deo aequalitas seu*

pressuposto de oposição dos opostos sem oposição é para indicar a anterioridade da unidade com relação a qualquer outro, pois “à oposição antes dos opostos nada se opõe”.

Ao passar pela doutrina cusana da douta ignorância percebe-se que não há saber mais verdadeiro que o não saber, ou seja, a ignorância, que, bem compreendida torna-se douta¹³⁷. Afirmar D’Amico (2005, p. 267, tradução e grifo nossos) que: “nada, portanto, com relação ao conhecimento pode acontecer sem considerar a ignorância, pois nenhum saber pode dar-se sem a consideração da regra fundamental, ou seja: *a precisão da verdade é inalcançável*”¹³⁸. Resta perguntar: que douta ignorância é essa que se deve procurar? Nicolau de Cusa diz: “Seja louvado o criador; na compreensão da sua essência torna-se breve a investigação das ciências, a sabedoria considera-se ignorância e a elegância das palavras vaidade”¹³⁹ (*A douta ignorância*, I, XVI, 44).

Se observarmos bem, o dinamismo conjectural que se dá na busca pela Verdade absoluta tem sua radicação no conceito de *contractio*, que por sua vez é a raiz da ética em Nicolau de Cusa, e podemos afirmar que todo o dinamismo conjectural na busca do conhecimento de Deus

coincidentia. Unde ibi mensurans est rectitudo infinita, et circularis infinita est mensurabilis per rectitudinem, et mensurare est unitas seu nexus utriusque. Complementum igitur in theologicis est aspicere ad principium, ubi ea, quae opposita reperiuntur in finitis, sint in coincidentia. Non possumus concipere aliqua esse alba, nisi sint albedine alba; sic nec concipimus aliqua esse opposita, nisi sint oppositione opposita. Oppositio igitur est oppositorum coincidentia et aequalitas. Luis Gonzáles (2005, p. 7) afirma acerca do conceito de *Non aliud* como anterioridade e princípio de ser e conhecer: “La precedencia del *Non-aliud* sobre todas las cosas es absoluta; pero la anterioridad debe entenderse como identidad o autoidentidad, en sí misma y no por relación a otra cosa: el primer principio es autosuficiente, y al mismo tiempo, como veíamos antes, es principio de la definición de todas las cosas. El *Non-aliud* es principio del ser y del conocer, en sí mismo y respecto a todo lo demás. Es el Absoluto en cuanto principio fundante Suprimido el No-otro, desaparece el ser de cualquier cosa; si se suprime el *Non-aliud* es imposible conocer algo. Expresiones que son similares a otras conocidas de diversas obras del Cusano; la más gráfica y expresiva es a mi juicio, ésta: suprimido el infinito queda nada”.

¹³⁷ A douta ignorância traz em sua raiz ética o pluralismo de ideias e expressões, e isso se dá mediante a força do princípio primeiro que não pode ser reduzido a unicamente uma expressão. Em termos atuais e religiosos, poderíamos dizer que uma religião não conseguiria sozinha abarcar a força expressiva de Deus. Aquelas que se afirmam como tal, acabam por cair num fundamentalismo. Pereira (1992, p. 216) em um artigo bastante interessante afirma que: “Doutrinal e definitivo, insensível à dimensão transracional e simultaneamente temporal da própria razão, o fundamentalismo é uma anti-hermenêutica na sua recusa pertinaz de toda a interpretação, que lhe possa disputar o domínio. A absolutização de uma visão fragmentária, abstracta e acrítica, que se converte em concepção única de mundo, com exclusão e condenação de todas as que diferem, é o traço que interliga todas as variantes de fundamentalismo religioso muçulmano, protestante, católico, hinduísta, budista, etc. e filosófico”. Em outro momento deste mesmo artigo afirma: “O grande inimigo de qualquer fundamentalismo é o pluralismo inaugurado pelas liberdades básicas do homem moderno, mormente pela liberdade de crença, pela liberdade de consciência e pela liberdade de religião” (PEREIRA, 1991, p. 223). Ora, percebe-se com isso que o princípio da “douta ignorância”, pensado no século XV, encontra-se adiantado em sua força de expressão dialética e dialógica. André (2005, p. 23) sem citar a ideia da “douta ignorância” apresenta seus efeitos nos tempos de hoje: “[...] exige hoje que se não entenda a fragmentação como um ponto de chegada, mas antes como um ponto de partida para um diálogo plural e para uma educação intercultural, que, sem deixar de respeitar a diferença, potencie a sua riqueza numa fecunda concepção de unidade”.

¹³⁸ D’Amico (2005, p. 267. Tradução e grifo nossos): “nada, pues, en torno a los saberes puede darse por fuera de la ignorancia pues ningún saber puede darse por fuera de su regla fundamental: a saber la que indica que la precisión de la verdad resulta inalcanzable”.

¹³⁹ **De docta ignorantia**, w., I, XVI, 44: *Laudetur creator, in cuius essentiae comprehensione inquisitio scientiarum abbreviatur et sapientia ignorantia reputatur et elegantia verborum fatuitas.*

resplandece na concepção de uma dimensão ética. É por não haver proporção entre o finito e o infinito que a mente humana se confrontará com os seus limites, ocasionando, assim, no reconhecimento da “douta ignorância” como saber máximo. Ora, a máxima da contração é que dado um finito qualquer, sempre será possível dar, necessariamente, um finito maior ou menor¹⁴⁰. Nesse sentido, o mundo é um complexo de entes contraídos em singularidades, posto que não existe o universal sem ser no singular, por exemplo, não existe a humanidade se não existir Tiago, Maria, etc.. Dada essa afirmação, podemos avançar para a concepção de homem e o lugar que este ocupa dentro do arsenal filosófico de Nicolau de Cusa.

¹⁴⁰ Cf. **De docta ignorantia**, w., II, I, 96.

3 O LUGAR DO HOMEM

Na seção anterior observou-se a força conceitual da metafísica cusana em que há um engajamento relacional no que tange ao envolvimento de Nicolau de Cusa com o seu objeto de desejo intelectual, Deus. No processo de caça – para usar uma metáfora do nosso autor – alguns conceitos emergem e são caros à sua filosofia, é o caso de *coincidentia oppositorum*, *docta ignorantia*, *complicatio*, *contractio* e *explicatio*, que mostram o modo que nosso autor interpreta a relação entre Deus e o homem. Nisso, foi-nos possível detectar a inflexão que o moselano faz ao tratar do problema gnosiológico de Deus, isto é, ao pensar sobre a possibilidade de compreensão ou conhecimento de Deus ele discute os limites daquilo que o homem enquanto *mens viva* pode conhecer. Destarte, acaba por tratar de forma implícita acerca de uma antropologia desde o livro I (REINHARDT, 2015) de sua primeira obra filosófica, onde apresenta o homem como ser de desejo. Não obstante, percebemos que é no conceito de *contractio* que está a radicação do dinamismo de busca pela verdade. Do mesmo modo, o conceito radica, como pressuposto, a dimensão antropológica e ética. Cada ente criado, pela sua contração, é singular. O homem pela sua singularidade e contração tem a determinação corporal, mas por outro lado abre-se a uma dimensão ética que envolve o seu poder de escolha e de comportamento em que pode ou não ser do melhor modo possível, mediante a sua liberdade.

Talvez tenha sido essa inflexão que chamou a atenção de Ernst Cassirer ao dedicar em duas de suas obras – *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit* (1906) e *Individuum und cosmos in der Philosophie der Renaissance* (1927)¹⁴¹ – capítulos voltados ao pensamento de Nicolau de Cusa. Na primeira obra ele chama a atenção para o modo como o bispo de Brixen lida com os problemas próprios de seu tempo, o que tornaria o mesmo o fundador e o antecipador de uma filosofia moderna¹⁴². Na segunda, Cassirer centra Nicolau

¹⁴¹ Do primeiro texto publicado em 1906 tivemos acesso à sua tradução espanhola, a saber: CASSIRER, Ernst. **El problema del conocimiento en la filosofía y en las ciencias modernas**. I. Trad. Esp., Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1953. Do segundo, publicado em 1927, há uma tradução para o português, a saber: CASSIRER, Ernst. **Indivíduo e Cosmos na Filosofia do Renascimento**. Trad. João Azenha Jr. e Mario Eduardo Viaro. São Paulo: Martins Fontes, 2001. Contudo, optamos por, neste último, seguir as duas versões, essa portuguesa e outra espanhola, segue: CASSIRER, Ernst. **Indivíduo y Cosmos en la filosofía del Renacimiento**. Trad. Alberto Bixio. Buenos Aires: Emecé Editores, S. A., 1951.

¹⁴² Cassirer (1953, p. 65) aponta a cristologia como a fonte de onde brota e desenvolve os problemas da trindade e da encarnação da filosofia cusana, dando margem assim a uma perspectiva mais encarnada, antropológica: “La filosofía del Cusano brota y se desarrolla en torno a los problemas de la cristología, en torno de la Trinidad y la Encarnación. Lo característico de la posición *histórica* del sistema es que no se orienta directamente hacia el nuevo contenido, sino que introduce en la misma materia tradicional un cambio y un desarrollo que la hace asequible a las exigencias de un nuevo modo de pensar y de un nuevo planteamiento del problema”.

como o ponto de partida para qualquer pesquisa que aspire conceber a filosofia do Renascimento. Ainda diz que o Cardeal é o único pensador da época que abraça o conjunto dos problemas a partir de um princípio metódico – o comentador está a se referir ao princípio que Nicolau aponta como um dom do Pai das Luzes, a saber, a douda ignorância¹⁴³. É o movimento de se voltar para o homem, ou do homem se voltar para si no intento de conhecer Deus que se sobressai, na relação infinito e finito, as “condições do conhecimento humano”¹⁴⁴. Ora, Cassirer percebe que o ponto de partida é sempre o homem, pois este só pode conhecer humanamente, como afirma o próprio Nicolau¹⁴⁵.

Gandillac (1941) faz algumas relações do método cusano com alguns pensadores modernos. Primeiro ele aponta os aspectos cartesianos detectados no método cusano em sua leitura, indicando a rejeição do moselano a qualquer intuição intelectual que se apresente ao olho interno, imediatamente, como uma ideia clara e distinta. Depois, a relação ou o diálogo que Gandillac tenta estabelecer é do filósofo de Cusa com o pensamento kantiano, fazendo de Nicolau um preparador de terreno para a concepção de Kant, afirmando, mesmo com o risco de anacronismo que “parece que o cardeal aqui vai além do inatismo cartesiano para preparar o caminho para a revolução kantiana” (GANDILLAC, 1941, p. 149). O autor de *La philosophie de Nicolas de Cues* ainda traz, numa perspectiva de relacionar, mas também, de distanciar, a filosofia do subjetivismo de Hegel em relação à do moselano. Contudo, Gandillac conclui de forma interessante essas relações, indicando o seu porquê: “Nosso propósito é menos para identificar a verificação de seus ascendentes e especialmente para identificar o máximo possível seu próprio caminho de filosofar” (GANDILLAC, 1941, p. 149)¹⁴⁶

¹⁴³ Cf. **De docta ignorantia**. III, Epistola auctoris ad dominum Iulianum cardinalem, 263.

¹⁴⁴ Cf. CASSIRER, 2001, p. 18

¹⁴⁵ Cf. **De visione dei**, h.VI, VI, 19.

¹⁴⁶ Vale a pena destacar *ipsis litteris* o que Gandillac (1941, p. 148-149) afirma: “Cédant à une pente naturelle de l'esprit comparatif, nous avons souligné longuement les aspects cartésiens de la méthode cusienne. Mais il importe de préciser sans tarder que, sur un point au moins, et qui est essentiel, le cardinal de Cues prend une position fort éloignée des *Regulae* et du *Discours de la Méthode*; malgré l'usage équivoque de l'expression *visio intellectualis*, dont on tâchera de préciser le sens, l'auteur de la *docte ignorance* rejette, en effect, toute intuition intellectuelle qui se présenterai au regard intérieur, de façon immédiate, comme idée claire et distincte. [...] la seule connaissance positive de la fonction mentale, connaissance commune au docte et à l'Idiot, se fondera moins sur la contemplation d'un système d'évidences que sur l'analyse réflexive par l'esprit même de son propre pouvoir de synthèse. Au risque de glisser dans l'anachronisme, on dirait volontiers que le Cardinal ici dépasse en quelque sorte l'innéisme cartésien pour préparer les voies à la révolution kantienne. Entre une critique systématique de l'entendement et les formules éparées d'un essayiste audacieux, il reste toujours une telle distance que ces anticipations historiques, qu'il s'agisse du subjectivisme critique ou de la dialectique hégélienne, risquent de fausser les perspectives. Notre dessein d'ailleurs est moins d'identifier les vérifier ses ascendances et surtout de dégager autant que possible sa manière propre de philosopher”. Optamos por trazer mais texto do autor do que consta na citação dentro do nosso texto, para que o leitor possa ter uma visão mais ampla do que Gandillac está a tratar.

Ainda podemos conjecturar – para usar um termo de nosso autor – que Walter Schulz, em sua obra *Der Gott der neuzeitlichen Metaphysik* (1961)¹⁴⁷, vê neste movimento de inflexão um movimento em que nasceria ou surgiria a metafísica moderna, tendo em vista que ele parte, para poder interpretar tal metafísica, de uma consciência de si autônoma. Schulz coloca dúvida sobre a tese de que a metafísica moderna nasça com Descarte e dedica um capítulo de sua obra ao pensamento de Nicolau de Cusa. Ele mostra duas direções, em questões gnosiológicas referente a Deus, a saber: uma que passa de Ockham até Lutero e outra que passa por Mestre Eckhart até o Cardeal de Brixen. É quando se está a tratar sobre o modo como o Bispo alemão interpreta o ser de Deus que entra a perspectiva da inflexão no sentido de chegar a ideia de sujeito e conduzir essa noção até o pensamento de Hegel¹⁴⁸.

Com este caminho, não estamos querendo seguir o modo moderno de interpretar a filosofia de Nicolau de Cusa numa perspectiva subjetivista. Pelo contrário, esses autores que apresentamos esquecem de olhar a horizontalidade de Nicolau de Cusa, que influencia o seu pensamento, exemplo disso é o fato de ele não esquecer Deus e a fé como base para seu pensamento. Nesse sentido, concordamos com André, em sua introdução à tradução portuguesa do *De docta ignorantia*, que nos chama à atenção para esse movimento de inflexão feito por Nicolau de Cusa que acaba por dar ênfase a uma concepção nascente de sujeito (este movimento, ainda não nomeado assim, que chama a atenção de Cassirer, Schulz e Gandillac). Ora, o mesmo faz uma crítica a estes pensadores que leem Nicolau de Cusa com os olhos ou leituras de autores posteriores que pode incorrer de “sacrificar elementos que constituem verdadeiramente a sua especificidade, a sua originalidade e a sua radicalidade” (2008, p. XIII). André indica algumas dimensões possíveis de ser pensadas na obra cusana, dentre elas é citada a antropologia – na medida em que define o ser do homem como ser de desejo intelectual, como

¹⁴⁷ Desta obra tivemos acesso a sua versão em espanhol: SCHULZ, Walter. **El Dios de la metafísica moderna**. D. F./México: Fondo de Cultura Económica, 1961.

¹⁴⁸ Schulz apresenta algo interessante acerca da distinção do conceito de Deus na escolástica e em Nicolau de Cusa, para deixar mais claro o ponto de distinção apresentamos o texto: “La esencia de este concepto medieval de Dios se muestra claramente en la prueba ontológica de *Anselmo de Cantórbéry*. San Anselmo define a Dios como lo más grande, porque nada puede pensarse que sea mayor que Dios. Este superlativo – lo más grande – está pensado comparativamente, pues permanece en una relación de comparación con magnitudes más pequeñas. El pensamiento se mueve aquí en el todo de una única relación de ser. [...] El grado supremo, Dios, se diferencia ciertamente, en cuanto al rango, de los inferiores; y en cuanto supremo sustenta los inferiores, pero es análogo a ellos”. Diferentemente é o modo cusano de compreender Deus que se insere em uma das duas direções de pensamento apresentadas pelo autor: “Aquí tenemos a una indicación muy fragmentaria de las dos direcciones principales. Una de ellas va de *Occam* a *Lutero* pasando por *Descartes*. Dios es definido aquí como pura fuerza volitiva. [...] También la segunda dirección que, pasando por *Eckhart*, llega hasta el *Cusano*, sustrae a Dios del orden comparable del ser. Dios no es comprensible, pues solo un ente mundano, verificable como siendo esto o aquello, es comprensible. Pero Dios no es un ente mundano; desde este punto de vista Dios es una nada. Sin embargo, al lado de esta determinación negativa, que surge al comparar a Dios con el ente, se presenta una positiva. Dios es determinado como *intelligere* y, por ello, como sujeto en sentido moderno” (SCHULZ, 1961, p. 13-14).

tarefa, isto é, ação – e no plano da ética, pelas fontes e consequências da “douta ignorância” aponta o alcance terapêutico, pressupondo uma função purgativa¹⁴⁹. Deste modo, abrem-se possibilidades de se pensar sobre o diálogo, tolerância e respeito pela liberdade religiosa e pela diferença. O que marca, segundo André (2015), uma concepção antropológica em Nicolau de Cusa são dois pontos de vistas, um filosófico e outro teológico de cunho cristocêntrico. Assim, ao pensar o ser do homem é preciso se ater a este entrelaçamento que há no seu pensar. Reinhardt (2015) por sua vez entende que o moselano coloca a antropologia como uma parte ou condição de sua cristologia¹⁵⁰. Este aspecto é imprescindível ressaltar porque o modo que o Bispo de Brixen pensa o homem não é liberado de Deus, posto que a dignidade do homem se dá justamente na raiz bíblica de ele ser imagem de Deus. Desse fato também nasce todo o dinamismo antropológico. Assim, concordamos com André e, de modo mais preciso, com Reinhardt no pressuposto de que o nosso filósofo pretende unir a visão antropológica com a teocêntrica, apontando para Jesus Cristo como mediador entre Deus e o homem e fonte onde se revela a essência do homem. Santinello em um importante artigo publicado em 1990 pela *Doctor Seraphicus* com o título *L'uomo “ad imaginem et similitudinem” nel Cusano* afirma que “a centralidade do homem no universo há um duplo significado, físico-cosmológico e espiritual”¹⁵¹, isto é, traz a ideia de que o homem, numa outra perspectiva, ocupa um espaço de mediação.

Neste esforço de pensar o homem através do movimento de inflexão que faz Nicolau de Cusa, ao que parece, há uma provocação de se passar de uma metafísica fundada no ser (*Esse*) para uma metafísica em que esteja centrado o homem (*mens humana*), sujeito, a partir de seu poder¹⁵² - (*Intelligere* – o referido termo é posto aqui como a força da mente humana que caracteriza o primado do entendimento sobre o ser). Esse primado é interessante porque na modernidade esta relação é posta e estebelecida a partir do conceito de subjetividade. Quando

¹⁴⁹ Cf. ANDRÉ, 2008, p. XVI-XVII. Sobre uma discussão acerca da caracterização do homem em desejo de ser, desejo de si na busca por Deus, Cf. ÁLVAREZ GÓMEZ, 2004, p. 72-74.

¹⁵⁰ André (2015, p. 133) afirma: “[...] la aproximación de la antropología cusana puede ser hecha fundamentalmente desde dos puntos de vista: un punto de vista específicamente filosófico, en el cual tiene particular destaque el trabajo conceptual sobre los fundamentos filosóficos que lo inspiran o sobre los presupuestos filosóficos de una visión que nunca ha dejado de ser profundamente marcada por la fe, un punto de vista más marcadamente teológico, en el cual la dimensión cristocéntrica adquiere un relieve especial como motivo irradiador de sentido para las diversas vertientes de lo humano”. Por sua vez, Reinhardt (2015, p. 20) afirma: “La antropología es pues para el Cusano una parte de la cristología, o mejor dicho, una condición previa de la cristología”.

¹⁵¹ SANTINELLO, 1990, p. 86: “La centralità dell’uomo nell’universo ha il doppio significato, físico-cosmológico e spirituale”.

¹⁵² A respeito da discussão de uma metafísica do poder, veja: ÁLVAREZ-GÓMEZ, Mariano. Zur Metaphysik der Macht bei Nikolaus von Kues, in: *MECG* (14), 1980, pp. 104-112. Sobre o percurso dos conceitos *Esse* e *Intelligere*, Cf. PEREIRA, Miguel Baptista. Prefácio. In: NICOLAU DE CUSA. *A Visão de Deus*. Trad. João Maria André. Lisboa/PT: Ed. Fundação Calouste Gulbenkian, 2012.

pensamos o primado do *intelligere* podemos refletir na perspectiva de um sujeito que compreende e estabelece relações, constitui-se, assim, uma ontologia relacional e um afastamento de uma ontologia da substância (Cf. NOGUEIRA, 2010). Diversos autores caracterizam o período de transição do final da idade média para a modernidade como a passagem da metafísica do ser para a metafísica do sujeito, desta perspectiva faz eco dois pesquisadores de Nicolau de Cusa, Volkmann-Schluck (1458) e Eusébio Colomer (1964). Este último sintetiza de forma precisa o que é esse processo de transição do ser para o sujeito em Nicolau sem que com isso ele deixe de ser um homem de seu tempo¹⁵³. André (1986) aponta Nicolau de Cusa como alguém que retrata a situação de crise do chamado final da Idade Média, e que seu conceito de douta ignorância é um sinal do modo moderno de interpretar o mundo, e isso o levará a afirmar o primado do sentido sobre o do ser. Nicolau de Cusa põe no espírito humano toda a potencialidade da resposta à pergunta metafísica sobre Deus para caracterizar o homem como imagem viva da verdade.

Nesse sentido, teremos o cuidado de pensar o homem a partir daquilo que subjaz conceitualmente às obras de nosso autor, e não tentar imprimir nele a carga filosófica de pensadores que lhe são posteriores. Deste modo, passemos a entender alguns aspectos conceituais da antropologia de Nicolau de Cusa, a saber: o homem a partir da ideia de singularidade, a ideia do homem como *viva imago dei* e como símbolo dos símbolos.

3.1 A SINGULARITAS E A CONCEPÇÃO DE HOMEM

Para percorrer o caminho lógico desta dissertação é preciso partir da ideia de singularidade que se dá por meio do conceito de *contractio* – já abordado no passo 2.1 desta dissertação, mediante a análise do conceito. O conceito de *contractio* aparece com veemência no livro II do *De docta ignorantia* quando o autor está a falar sobre o máximo contraído, ou

¹⁵³ 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. Colomer (1964, p. 409) sintetiza a ideia apresentada por Volkmann-Schluck e contribui no sentido de afirmar o lugar do pensamento cusano no caminho à infinitude, da construção de uma interpretação da realidade pautada na imagem do homem como *viva imago dei*: “[...] Nicolau de Cusa continua a considerar a questão metafísica fundamental na forma que lhe deu o pensamento clássico: que é o ente? Mas no modo de ‘proponer e desenvolver esta questão, a essência procurada do ser desloca-se para a essência da mente. Ao pensar o ente, Nicolau de Cusa considera a mente como âmbito no qual se consegue captar e compreender o ente no seu ser’. Daqui se segue que temos o direito de colocar a sua resposta fundamental à pergunta metafísica, na sua elaboração do *conceito de essência da mente*. Com isto Nicolau de Cusa mostra-se profundamente moderno, uma vez que coloca conscientemente no espírito humano o lugar da metafísica. Mas nem por isso deixa de ser um filho da sua época. Se investiga o espírito humano é para encontrar nele a imagem de Deus”. Cf. COLOMER, E. Nicolau de Cusa (1401-1464). Um pensamento na fronteira de dois mundos. **Revista Portuguesa de Filosofia** – No V centenario de Nicolau de Cusa. Tomo XX, Fasc. 4. Braga. (Outubro/Dezembro 1964), p. 387-435.

seja, o universo. Para Nicolau de Cusa a pluralidade não é simplesmente a manifestação da multiplicidade de coisas desconexas, ele a pensa a partir de sua fonte, a unidade.

O primeiro aspecto a ser apresentado é o fato de o universo como *maximo contracto* ser caracterizado pela pluralidade, ora “a unidade do máximo é, em si, de modo absoluto e a unidade do universo é, de modo contraído, na pluralidade”. A marca ou o que faz o universo ser o que é, é justamente a diversidade, sendo assim, afirma o Cardeal: “[...] é necessário que as coisas difiram umas das outras ou no gênero, na espécie e no número, ou na espécie e no número ou no número, para que assim cada coisa subsista no próprio número, peso e medida”¹⁵⁴ (*A douta ignorância*, III, I, 182). A distinção das coisas a partir de seus graus de contração é essencial para que nenhuma coincida com a outra (*ut nullum cum alio coincidat*). D’Amico (1999, p. 818) afirma que “cada ente individual é um expoente único de um tipo particular de contração, isto é, de um peculiaríssimo recorte no desdobrar-se do infinito no finito”¹⁵⁵. Ao que nos parece a ideia de singularidade está associada ao que Álvarez Gómez (2002) chama de fundamento e constituição do diferente. Se no movimento da contração o infinito desce no finito de modo singular, sendo em cada contração de modo tal que não pode ser de outro, se afirma assim a diferença dos entes¹⁵⁶. Deste modo, na medida em que estamos a falar sobre a singularidade estamos também a tratar de uma filosofia da diferença em Nicolau de Cusa.

Quanto ao modo ou ao grau de participação dos entes contraídos, não pode um ente participar do mesmo modo que o outro com precisão, assim um sempre excederá e outro será excedido¹⁵⁷. Aqui percebe-se uma certa dinamicidade do ente, posto que está entre o máximo e o mínimo e não pode ele atingir o seu termo em relação ao universo, nem em relação ao gênero, nem em relação à espécie, podendo assim ser sempre do melhor modo possível entre essas duas categorias (*meliori quidem modo intra maximum et minimum*). O porquê desse ente não atingir o seu termo é pelo fato de uma só ser a razão ou termo de todo e qualquer contraído, isto é, Deus¹⁵⁸, sem que com isso se perca a diferença: “Deus é, pois, a causa eficiente, formal e final

¹⁵⁴ **De docta ignorantia**, w., III, I, 182: *Unitas itaque maximi est in se absolute, unitas universi est in pluralitate contracte. [...] Omnia igitur ab invicem differre necesse est aut genere, specie et numero aut specie et numero aut numero, ut unumquodque in proprio numero, pondere et mensura subsistat*. O Texto latino, aqui posto, é referente respectivamente às duas citações diretas anteriores à esta nota no corpo do texto.

¹⁵⁵ D’Amico, 1999, p. 818: “Cada ente individual es un exponente único de un tipo particular de contracción, esto es de un peculiarísimo recorte en el despliegue de lo infinito en lo finito”.

¹⁵⁶ Cf. **De docta ignorantia**, w., II, IV, 114.

¹⁵⁷ Cf. **De docta ignorantia**, w., III, I, 183.

¹⁵⁸ Cf. **De docta ignorantia**, w., II, V, 118; Cf. **De docta ignorantia**, w., II, IX, 149. No *Idiota de sapientia* o autor ao tratar sobre a sabedoria afirma ser ela o mesmo que a igualdade de ser ou razão das coisas. **Idiota de sapientia**, h.V, I, 23: *Sapientia igitur, quae est ipsa essendi aequalitas, verbum seu ratio rerum est*. Nesta mesma obra em seu segundo livro o autor através da personagem do IDIOTA responde à questão do ORADOR que lho indaga acerca de que modo um só é o exemplar absoluto de tão grande variedade de coisas no universo, Cf. **Idiota de sapientia**, h.V, II, 39-41.

de todas as coisas e ele realiza, num único verbo, todas as coisas por mais diversas que sejam entre si”¹⁵⁹ (*A douta ignorância*, II, IX, 150). A dinamicidade dos entes finitos subjaz como referência ou como fundamento o infinito (ÁLVAREZ GÓMEZ, 2002)¹⁶⁰.

Ora, vale lembrar que universo é a unidade de muitas coisas, assim tais coisas não estão desconectas. O universo imita o seu exemplar, Deus¹⁶¹. O cardeal afirma que “Deus é em todas as coisas de um modo tal que todas as coisas são nele”¹⁶², é neste fato de Deus estar em todas as coisas que não pode faltar-lhes uma certa ordem natural. Assim, há uma harmonia em tudo o que existe: “Como qualquer coisa não pode ser em acto todas as coisas, uma vez que é de modo contraído, contrai todas as coisas para que sejam ela própria”¹⁶³ (*A douta ignorância*, II, V, 117); nesse sentido, percebe-se que se uma coisa não pode ser todas em ato, ela obedecerá uma ordem e harmonia natural que faz com que ela seja o que é. Neste sentido, a perspectiva apresentada por Álvarez Gómez (2002) é interessante tendo em vista que ele distingue as proposições “todas as coisas estão em todas as coisas” e “cada coisa está em cada coisa”, no sentido de resolver a harmonia entre o universo (como máximo uno contraído) e as coisas. Se tais proposições se equivalessem supor-se-ia a existência somente de coisas particulares. Deste modo, Álvarez Gómez afirma que o universo está em cada coisa, mas também é essa coisa mesma, se assim não fosse se voltaria à ideia de que o universo é algo separado das coisas. É pelo fato de o universo como totalidade estar em cada coisa que se pode pensar que há, de fato, uma certa ordem de ser das coisas: “Embora só existam coisas singulares, estas não estão

¹⁵⁹ Cf. **De docta ignorantia**, w., II, IX, 150: *Est igitur deus causa efficiens et formalis atque finalis omnium, qui efficit in verbo uno omnia quantumcumque diversa inter se.*

¹⁶⁰ Quando Álvarez Gómez (2002, p. 20) estar a tratar acerca do conceito de concordância na diferença afirma: “Nos referimos a la concordancia y a la diferencia, en cuanto que se dan y son propias o constitutivas de los seres finitos, aunque nada de lo que afecta a lo finito es comprensible sin referencia a lo infinito, es decir, sin verlo como fundado, creado y sustentado por lo infinito”. D’Amico (1999, p 816-817) afirma: “La terminología elegida por Nicolás de Cusa para referirse al lazo que une lo causado con su principio-cause excede los límites de la mera causalidad eficiente. La causalidad de la que se trata es la propia de una causa formal que es, al mismo tiempo, principio es decir que se prolonga como presencia en lo principiado. Más aún, la esencia de la multiplicidad es esta infinita unidad explicitada en ella a tal punto que si la elimináramos los entes parecerían convertirse en una pura nada. La infinita unidad es pues la absoluta causa formal que resulta la esencia misma de todas las cosas. Esta forma ejemplar que las constituye a todas, puesto que es infinita, no puede ser múltiple sino una. En efecto, afirma el Cusano que si el infinito tuviera partes cada una de ellas debería ser infinita por lo cual todo en el infinito es uno y, además, igual. Así, el mundo en cuanto *explicatio dei* tiene una forma única, común a todas las cosas y que puede ser esto mismo ser denominada ‘igualdad’ en el sentido en que no está sujeta al más y al menos pues en ella estos opuestos coinciden”.

¹⁶¹ **Idiota de sapientia**, h. V, II, 38: *Nam illa ut sunt absoluta a magis et minus non sunt de hoc mundo. [...]. Praecisio igitur aut rectitudo aut veritas aut iustitia aut bonitas in hoc mundo reperibiles sunt quaedam participationes talium absolutorum et imagines, quarum illa sunt exemplaria. Plura dico exemplaria, dum ad variarum rerum varias rationes referimos, unum vero sunt exemplar, quia in absolutuo coincidunt.*

¹⁶² **De docta ignorantia**, w., II, V, 117: *[...] deum ita esse in omnibus quod omnia sunt ipso [...].* O autor repete esta frase de uma afirmação já feita no primeiro livro da mesma obra. Cf. **De docta ignorantia**, w., I, II, 5.

¹⁶³ **De docta ignorantia**, w., II, V, 117: *Cum quodlibet non possit esse actu omnia, cum sit contractum, contrahit omnia, ut sint ipsum.*

desconectadas, mas que de antemão existam como totalidade, em virtude da qual são o que são e desempenham a função que desempenham”¹⁶⁴ (ÁLVAREZ GÓMEZ, 2002, p. 31). Santinello (1987, p. 53) quando trata acerca da cristologia de Nicolau de Cusa afirma algo na perspectiva do que tratamos aqui, di-lo: “No mundo de contração, não há casos de igualdade precisa, mas apenas correspondências harmoniosas entre as entidades, cada uma das quais é singular, irrepitível, diferente de todas as outras [...]”¹⁶⁵. Como pode ser observado acima, a ordem e a harmonia se dão no campo da contração justamente por meio de dois movimentos, o primeiro é pela diferença estabelecida entre as coisas criadas ou contraídas e a singularidade que faz com que cada coisa seja o que é, o segundo é pelo fato do princípio estar no principiado.

Os rastros da ideia de singularidade e diferença com indicação direta ao homem iniciam-se justamente quando Nicolau de Cusa afirma:

Porque nenhum homem é como outro no que quer que seja, nem nos sentidos, nem na imaginação, nem no intelecto, nem na ação, como a escrita, a pintura ou a arte, e ainda que procurasse imitar outro no que quer que seja nunca atingiria a precisão, apesar de a diferença sensível nem sempre ser percebida¹⁶⁶. (*A douta ignorância*, II, I, 94)

Essa ideia de que um homem não pode ser igual a outro aparece também no diálogo *Idiota de mente* quando o ORADOR e o FILÓSOFO, personagens interlocutores desta obra, estão a conversar sobre a admiração que provoca a reflexão e adentram no aspecto da unidade e da diversidade, a partir da analogia à única fé que se encontra em grande diversidade, fonte de admiração do FILÓSOFO. Assim ele diz:

Vejo pessoas provenientes de quase todos os lugares da terra passarem com grandes aflições, e me maravilho de que uma única fé se encontre em uma tão grande diversidade de pessoas. Nenhum pode ser semelhante a outro, e, porém, todos têm uma única fé, que lhes há levado a vir, com tamanha devoção, dos confins do mundo¹⁶⁷. (*Idiota de mente*, I, 51)

¹⁶⁴ ÁLVAREZ GÓMEZ, 2002, p. 31: “Si bien sólo existen cosas singulares, éstas no están disgregadas, sino que de antemano existen como totalidad, em virtud de la cual son lo que son y desempeñan la función que desempeñan”.

¹⁶⁵ SANTINELLO, 1987, p. 53: “Nel mondo dela contrazione non esistono casi di precisa eguaglianza, ma solo corrispondenze armoniche fra gli enti, ciascuno dei quali è singolare, irrepitibile, diverso da tutti gli altri [...]”.

¹⁶⁶ *De docta ignorantia*, w., II, I, 94: *Quoniam nemo est ut alius in quocumque, neque sensu neque imaginatione neque intellectu neque operatione aut scriptura aut pictura vel arte, etiam si mille annis unus alium imitari studeret in quocumque, numquam tamen praecisionem attingeret, licet differentia sensibilis aliquando non percipiatur.*

¹⁶⁷ *Idiota de mente*, h. V, I, 51: [...] *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.*

Esse resgate do modo metafísico de pensar o universo é para percebermos o lugar em que o homem está situado. O homem é um ente como os demais, porém, há algo que o diferencia, i.e., o coloca numa posição privilegiada como *viva imago dei* em relação aos demais que são *explicatio dei*, como poderemos ver mais a frente.

Posto isto, adentramos no segundo aspecto que queremos destacar que é propriamente a figura do homem como singular. O que é o homem para Nicolau de Cusa senão “aquela natureza que é elevada acima de toda obra de Deus”, ou ainda, como bem destaca Santinello (1990) a partir do *Sermo I* em seu passo de número 15¹⁶⁸; o acabamento e a perfeição do que fora feito antes. O homem é um pequeno mundo, um microcosmo. Vale aqui ressaltar as palavras de alerta de André (1997, p. 447): “Microcosmo não é, no pensamento do Cardeal alemão, um *conceito* teoricamente elaborado, mas uma metáfora que simbolicamente pretende exprimir a natureza simbólica do próprio homem”. O homem feito à imagem da imagem de Deus, segundo Santinello (1990), como o último dentre a criação, antes do descanso, resume tudo, dá sentido à totalidade, para depois o criador se voltar para si mesmo e se satisfazer com o trabalho realizado. É por isso que o homem pode ser chamado de pequeno mundo. Morra (1966, p. 5-6) já chamara a atenção para o fato de que o homem é microcosmo porque é *medietas*, “porque tem a capacidade de elevar-se ao mundo inteligível ou de abaixar-se ao nível dos brutos”¹⁶⁹. Depois disso, Morra (1966, p. 6) ainda dá uma definição brilhante que abre a porta para se entender a centralidade do homem em Nicolau de Cusa, afirma ele que o homem é espírito, como Deus é espírito. Esse fato é o que nos encaminhará a discutir a distinção entre as coisas como *explicatio* e o homem como *viva imago dei*.

É interessante notar que o motivo do homem como microcosmo aparece em quatro obras expressivas de Nicolau de Cusa: *De docta ignorantia*, *De coniecturis*, *De ludo globi* e *De venatione sapientiae*. Da elevação da natureza do humana presente na primeira obra, se tem a criação, por parte do homem, de um mundo conjectural como o mundo real é criado por Deus, daí afirmar: “O homem é, com efeito, Deus, ainda que não absolutamente, porque é homem. É portanto um deus humano. O homem é portanto um microcosmo ou um mundo humano. A região da humanidade compreende, pois, na sua potência humana, Deus e o mundo inteiro”¹⁷⁰

¹⁶⁸ **Sermo**, cp., I, **In principio erat Verbum**, 15: *Creavit autem ultimo Deus hominem, tamquam in quo complementum et creaturarum perfectio consisteret.*

¹⁶⁹ MORRA, 1966, p. 5-6: “l'uomo é microcosmo perché è *medietas*, perché ha la capacità di elevarsi sino al mondo intelligibile o di abbassarsi sino al livello dei bruti”. O Texto italiano está maior que a sua tradução no corpo do texto para que a citação ganhe sentido em sua língua originária. Morra faz essa afirmação a partir do texto cusano do *De coniecturis*, h.III, II, XIV em que surge a ideia do homem como microcosmo.

¹⁷⁰ **De coniecturis**, h.III, II, XIV, 143: *Homo enim deus est, sed non absolute, quoniam homo; humanus est igitur deus. Homo etiam mundus est, sed non contracte omnia, quoniam homo. Est igitur homo microcosmos aut*

(*De coniecturis*, II, XIV, 143). Este espaço do homem microcosmo como mediação entre o divino e o natural vem, segundo André (1999, p. 812) para responder “[...] num jogo semântico de fecundas implicações antropológicas, à afirmação de que o homem é um Deus humano”. Há implicado aqui, mediante este lugar que está o homem, o conceito de liberdade, e este será essencial para entender o homem como tarefa ou ação, dentro da dimensão ética. Esta ideia do homem microcosmo é desenvolvida, marcadamente na perspectiva ética, no *De ludo globi* em que apresenta a relação da parte com o todo ao mostrar que em todas as partes resplandece o todo, como o homem em sua totalidade resplandece na mão, e assim “a perfeição da totalidade do universo resplandece mais na parte que se chama homem, e, por isso, o homem é um mundo perfeito, embora seja um pequeno mundo e parte do grande mundo”¹⁷¹ (*De ludo globi*, I, 42). Nesta noção de perfeição se inscreve a liberdade, como afirma Nicolau: “O reino de cada coisa é livre, como o é o reino do universo em que estão contidos os céus e os astros, que estão também contidos no mundo mais pequeno, mas de modo humano”¹⁷² (*De ludo globi*, I, 56). Agora, após esta ideia de perfeição e liberdade, a partir da analogia do homem como um reino, aparece nessa mesma obra, na segunda parte, o sentido do homem como tarefa ou processo de ascensão (conversão). Para ele:

E, neste modo de considerar, ascende-se de todo o imperfeito ao perfeito, da treva confusa à luz perfeitíssima [...] e, no próprio exemplo por ti apresentado, ascende-se da natureza corpórea à espiritual, cuja expressão o homem descobre em si, descobrindo por que é chamado microcosmo”¹⁷³. (*De ludo globi*, I, 56).

Há aqui presente a dimensão ética, num sentido conjectural, ou seja, no sentido de melhoramento ou aperfeiçoamento; que corrobora para a dimensão gnosiológica. Ora, o homem que tem o desejo de felicidade, e esta está posta no desejo pelo conhecimento da verdade, se realiza no processo de ascensão ou de conversão (*experientiam homo in se*) do homem da

humanus quidem mundus. Regio igitur ipsa humanitatis deum atque universum mundum humanali sua potentia ambit.

¹⁷¹ **De ludo globi**, h.IX, I, 42: *Perfectio igitur totalitatis universi quia plus relucet in homine, ideo et homo est perfectus mundus, licet parvus, et pars mundi magni.*

¹⁷² **De ludo globi**, h.IX, I, 56: *Regnum enim cuiusque liberum est, sicut et regnum universi, in quo et caeli et astra continentur, quae in minori mundo etiam, sed humaniter continentur.*

¹⁷³ **De ludo globi**, h.IX, II, 105: *Pulchra nunc recitasti, quomodo de confuso ad discretum fit progressio. Et quia hac consideratione de omni imperfecto ad perfectum ascenditur, de confusa tenebra ad discretam lucem, de insipido ad sapidum per medios saporos, de nigro ad album per medios colores, ita de odoribus et cunctis, in quibus ad perfectum devenitur. Atque in per te posito exemplo de corporali natura ad spiritalem, cuius experientiam homo in se ipso reperit, et cur microcosmos nominetur invenit. Ideo de ratione huius progressionis adeo mirabilis et fecundae, ad omne scibile applicabili, non pigriteris adhuc pauca saltem subiungere. Optamos por deixar o texto latino maior que a tradução apresentada no corpo do texto para que o leitor tenha uma maior dimensão do texto cusano, para se compreender o empreendimento feito pelo autor a partir do termo *progressio*.*

natureza corpórea à espiritual. No *De venatione sapientiae* aparece a figura do homem como microcosmo no campo do louvor que para tocar é necessário o saltério, com caixa e corda. Na perspectiva em que está posto o texto, no homem se encontra esses três elementos, pois nele há inteligência, a natureza humana e o corpo, assim “o homem é um saltério vivo que tem em si todos os elementos para entoar louvores a Deus”¹⁷⁴ (*De venatione sapientiae*, XX, 56). Num outro momento interessante que aparece o motivo do microcosmo, nos faz retomar o fato de o homem ter sido o último elemento da criação, isto é, o homem como cópula da criação em que demonstra a perfeição da obra que Deus fez com seu dedo. Sobre este fato, afirma o moselano que a sabedoria divina:

[...] colocou belamente a cópula do universo e o microcosmo, o homem, no ponto mais alto da natureza sensível e no mais baixo da inteligível, reunindo nela, como no meio, os seres inferiores temporais e os superiores perpétuos! Colocou-a no horizonte do tempo e do perpétuo, como requeria a ordem da perfeição¹⁷⁵. (*De venatione sapientiae*, XXXII, 95)

Temos, assim, aspectos muito fortes que caracterizam a natureza humana dentro do pensamento cusano. Ora, será que podemos com toda essa forma de pensar o homem na sua integralidade, duvidar que há presente uma ética no seu pensamento? Ao que nos parece, no texto de Nicolau de Cusa se presentifica uma reflexão de como o homem se coloca no caminho que o conduz à verdade. Melhor, na base gnosiológica em que o homem busca compreender essa verdade divina, em que repousa amorosamente sua felicidade, há um convite à reflexão do como esse homem age para chegar ao objeto de seu repouso.

O homem em sua singularidade e em ordem aos outros entes não tem, como afirma o Cardeal, “apetência por outra natureza, mas apenas ser perfeito na sua” (*A douta ignorância*, II, XII, 169). Se nos voltarmos especificamente para o homem podemos compreender o dinamismo da sua potência, i.e., humanamente o homem pode ser Deus, leão ou qualquer outra coisa, como bem destaca Nicolau em *De coniecturis*¹⁷⁶, e sente-se realizado em ser contraidamente na humanidade. Ao que parece cada ente se regozija com a sua singularidade.

¹⁷⁴ **De venatione sapientiae**, h.XII, XX, 56: *Ita est homo vivum psalterium in se omnia habens ad psallendum deo laudes, quas in se ipso cognoscit.*

¹⁷⁵ **De venatione sapientiae**, h.XII, XXXII, 95: *Quam pulchre copulam universi et microcosmum, hominem, in supremo sensibilis naturae et infimo intelligibilis locavit, conectens in ipso ut in medio inferiora temporalia et superiora per petua! Ipsum in horizonte temporis et perpetui collocavit, uti ordo perfectionis deposcebat.*

¹⁷⁶ **De coniecturis**, h. III, II, XIV, 143 e 144: *Potest igitur homo esse humanus deus atque, ut deus, humaniter potest esse humanus angelus, humana bestia, humanus leo aut ursus aut aliud quodcumque. Intra enim humanitatis potentiam omnia suo existunt modo. In humanitate igitur omnia humaniter, uti in ipso universo universaliter, explicata sunt, quoniam humanus existit mundus. Omnia denique in ipsa complicata sunt humaniter, quoniam humanus est deus.*

No homem a perfeição de sua natureza se dá na sua intelectualidade e na dinamicidade ética de ser do melhor modo possível, como afirma Álvarez Gómez (1968, p. 236 *apud* NOGUEIRA, 2008, p. 100): “Então, como natureza intelectual o ser humano aspira à verdade. Assim, para ele, esta é o bem e é somente alcançável através da busca. Ele é e vive na medida em que aspira à perfeição, que é actualizada através do conhecimento e do amor”, assim ele destaca que o homem enquanto natureza intelectual deseja a verdade, contudo, para o ser humano, há uma equivalência entre verdade e o próprio bem, logo só na busca se pode alcançá-la, por sua vez a busca se atualiza por meio do conhecimento e do amor (dimensão do *affectus*). A partir da dinamicidade dos conceitos de *complicatio*, *explicatio* et *contractio* na relação entre o mundo e Deus, em *Idiota de mente*, o mundo aparece como explicação de Deus. Percebe-se que nos rastros conceituais que o moselano percorre está a ideia de que cada coisa tem um modo próprio e particular de ser contraído e de explicar ou apresentar Deus. Isto é, é uma forma única do ente participar do princípio unitrino absoluto e de ser ícone dele. Ora, Nicolau de Cusa considera que “a primeira contracção geral do universo é a pluralidade”¹⁷⁷ (*A douta ignorância*, III, I, 184), assim são essas sucessivas contrações que irão determinar as regiões de coisas que compõem a pluralidade do universo¹⁷⁸. Haubst (1991) diz que o autodesenvolvimento criativo de Deus no cosmos ou a polaridade da complicação e da explicação, que abrange todo o real, é, por assim dizer, um amplo quadro ou a perspectiva básica que varia da maneira correspondente em relação às várias regiões do universo¹⁷⁹. Assim, na medida em que se tem graus de contração, se tem graus de singularidade. Cabe ainda dizer que, o que há no mundo são pluralidades de singularidades e não alteridade, no sentido de alteridade como carência, privação; pois a alteridade não é nada nem em Deus nem fora dele (D’AMICO, 1999), como aparece bem claro em *De visione dei* quando Nicolau diz que infeliz é todo pecador que procura Deus não em si, mas naquilo que nada é em si, e que Deus faz ser do nada¹⁸⁰. Nesse sentido, a alteridade não pode ser quiddidade de nenhuma coisa¹⁸¹.

¹⁷⁷ **De docta ignorantia**, w., III, I, 184: *Nam universi prima generalis contractio per generum pluralitatem est [...]*.

¹⁷⁸ Acerca dessa questão afirma D’Amico (1999, p. 819): “Las graduales y descendentes determinaciones en que la máxima unidad contracta o universo se hace presente en cada uno de los singulares son, a su tempo, sucesivas unidades contractas desplegadas en cada singular”.

¹⁷⁹ Afirma Haubst (1991, p. 199 *apud* D’AMICO, 1999, p. 818): “Die schöpferische Selbstentfaltung Gottes im Kosmo, oder: die alles Wirkliche umfassende polarität von complicatio von explicatio ist sozusagen der weite Rahmen oder die grundperspektive, die im Hinblick auf die verschiedenem Regionen des Universums auf die je entsprechende Weise variiert”.

¹⁸⁰ **De visione dei**, h.VI, V, 14:

¹⁸¹ **Idiota de mente**, h.V, VI, 96: [...] *alteritas de nullius rei essentia est. De visione dei*, h.VI, XIV, 58: *Non est igitur alteritas aliquid*.

Nicolau afirma: “[...] os géneros não subsistem a não ser de modo contraído nas espécies e as espécies nos indivíduos, os quais só existem em acto”¹⁸² (*A douta ignorância*, III, I, 184). Em meio a essa diversidade de indivíduos nenhum atinge a perfeição da sua espécie que não possa haver um mais perfeito e nenhum é tão imperfeito que não possa haver mais imperfeito, assim percebemos que cada ser é único na sua singularidade, no sentido de que “[...] nada seja no universo que não goze de uma certa singularidade que se não encontra em nenhuma outra”¹⁸³ (*A douta ignorância*, III, I, 188). D’Amico (1999) chama a atenção para a inspiração pitagórica dentro desse percurso filosófico de Nicolau, tendo em vista que ele, por algumas vezes, afirma que todas as coisas são números, e ela ainda afirma que o número é justamente a ferramenta fundamental que permite estabelecer as conveniências e diferenças¹⁸⁴. Desta forma, podemos concluir uma certa irrepetibilidade e não multiplicabilidade da singularidade e “[...] qualquer um é por si um só e perfeito do modo que pode”¹⁸⁵ (*A douta ignorância*, III, I, 189), como afirma nosso filósofo em outra obra sua:

O singular abraça todas as coisas, pois todas são singulares e cada coisa imultiplicável [...] De onde como Deus é singularíssimo e maximamente imultiplicável, assim depois de Deus a singularidade do mundo é maximamente imultiplicável e logo a das espécies, depois dos indivíduos, dos quais nenhum é multiplicável. Pois nisto todas as coisas se alegram em participar da semelhança de Deus.¹⁸⁶ (*De venatione sapientiae*, XXII, 65)

Neste contexto dos entes particulares observamos que cada homem tem sua particularidade e ao que nos parece é irrepetível. Nicolau afirma que “só o singular é em acto e nele os universais são o próprio singular de modo contraído” (*A douta ignorância*, II, VI, 125)¹⁸⁷. Tendo já a definição de homem como *medietas* ou microcosmo, aquele que contém em si a capacidade de elevar-se ao mundo inteligível, levantamos aqui a seguinte questão: o que

¹⁸² **De docta ignorantia**, w., III, I, 184: *Non autem subsistunt genera nisi contracte in speciebus neque species nisi in individuis quae solum actu existunt.*

¹⁸³ **De docta ignorantia**, w., III, I, 188: *[...] ut nihil sit in universo, quod non gaudeat quadam singularitate, quae in nullo alio reperibilis est.*

¹⁸⁴ D’AMICO, 1999, p. 819: “De la composicion de la criatura pende la afirmación que Nicolás repite una y otra vez a lo largo de sus obras acerca de que todas las cosas son números es decir compuestos de unidad y alteridad. El mundo de la contracción, pues, es el ámbito donde es posible distinguir porque es el ámbito de lo vinculado, de lo susceptible de ser proporcionado, y el número es la herramienta fundamental que permite establecer las conveniencias y diferencias”.

¹⁸⁵ **De docta ignorantia**, w., III, I, 189: *[...] ut quodlibet per se sit unum et modo, quo potest, perfectum.*

¹⁸⁶ **De venatione sapientiae**, h.XII, XXII, 65: *Singulare enim cuncta complectitur; [...] Unde sicut singularissimus deus est maxime implurificabilis, ita post deum mundi singularitas maxime implurificabilis et deinde specierum, post individuorum, quorum nullum plurificabile. Gaudet igitur unumquodque de sua singularitate.* Cf. também **Compendium**, h.XI₃, IV, 8: *Nam cum nulla res, uti in se est, sit multiplicabilis [...].*

¹⁸⁷ Cf. **De docta ignorantia**, w., II, VI, 125. Acerca do modo em que o universal está no intelecto é apresentado na obra subsequente à *A douta ignorância*, Cf. **De coniecturis**, h. III, II, XIII, 134.

seria singular ao homem? O que nele compõe a sua singularidade? De imediato podemos responder que é o fato de, pela sua força intelectual, ser *capax dei*. Assim, temos dois aspectos que compõem a *singularitas* do homem em relação aos demais entes: *vis intellectualis* e o ser *capax dei*. Claro, ambas se relacionam porque estão ligadas diretamente ao motivo da mente humana ser *viva imago dei*.

Nicolau de Cusa, no passo 199 do livro III do *De docta ignorantia*, além de afirmar, como já dissemos, que a natureza humana é elevada acima de toda obra da criação, ela também se fosse elevada à união com a maximidade, existiria como plenitude de todas as perfeições. Claro, este é o caminho que o moselano conduz para afirmar que isso só se realiza em Jesus Cristo, como aparecerá nos capítulos IV e V. Contudo, como bem ressalta Nogueira (2010, p. 99): “não quer isto significar que aos outros homens reste somente a resignação diante da impotência para alcançar as coisas divinas. Pelo contrário, podemos nunca chegar à visão de Deus nesta vida, mas podemos sempre buscá-la e chegar o mais perto possível”. O que é interessante é que neste aspecto de uma constante busca pela verdade pode-se perceber a estreita união que há entre a dimensão gnosiológica e ética, porque o que acontece na busca pela verdade é que o homem faz um exercício de si mesmo.

Nesse exercício de si, Nicolau de Cusa apresenta alguns nomes bíblicos e suas qualidades para mostrar que na espécie humana se encontram indivíduos mais perfeitos e excelentes que outros segundo certa qualidade. Daí cita Salomão com sua sabedoria, Absalão com sua beleza e Sansão com sua força. E afirma existir outras tantas diferenças, mas alerta que a diversidade de opiniões torna diversos os juízos de comparação, tendo em vista o indivíduo estar ligado a alguma das diversas religiões, seitas e regiões tornando assim alguma qualidade louvável e outra vituperável a partir do ponto de referência e situação social em que se encontra o que julga. Alerta ainda que não é possível sabermos quem é mais excelente e perfeito dentre todos os entes uma vez que não podemos conhecer nenhum perfeitamente. O mais interessante é que nosso filósofo assume, como imperativo divino, que cada ente “[...] se contente consigo próprio [...]”¹⁸⁸ (*A douta ignorância*, III, I, 189).

Cada homem, à sua medida, é *capax dei*. Agora, o que torna o homem capaz de Deus? No *De visione dei* quando Nicolau está a orientar o irmão que contempla o quadro, *ícone de Deus*, a perceber o olhar de Deus, que é um olhar amoroso, que não abandona; e, na medida em que não abandona é porque ama, pois onde está o olhar está também o amor, convida a experienciar que, independentemente do lugar em que se coloque, o olhar do ícone não o

¹⁸⁸ *De docta ignorantia*, w., III, II, 189: [...] ut quisque in se ipso contentetur [...].

abandona. Esse movimento causará por estímulo a especulação que parte da experiência sensível do olhar à providência divina. O olhar de Deus é a caracterização da certeza de que o homem é capaz dele. Isso se mostra na expressão do nosso pensador:

E se retiras de mim os teus olhos, de modo nenhum subsistirei. Mas sei que o teu olhar é a bondade máxima que não pode deixar de se comunicar a tudo o que a pode acolher. Por isso, jamais poderás abandonar-me enquanto eu for capaz de te acolher. A mim compete-me fazer quanto puder para ser cada vez mais capaz de te acolher¹⁸⁹. (*A visão de Deus*, IV, 10)

Nesta citação temos elementos riquíssimos para nossa discussão. O primeiro é que há um envolvimento afetivo no olhar de Deus, pois o olhar esconde o amor que não abandona, isto é, olhar é amar. No olhar aquele que olha Deus ama, daí que o homem pode experimentar o amor porque o olhar de Deus não o abandona, porque onde estão os olhos está o amor. Depois, o olhar é o sinal da máxima bondade. André – tradutor da obra – escolheu traduzir *omni capaci* por *tudo o que pode acolher*, isto é, tudo aquilo que é capaz de Deus. Desse olhar amoroso e bondoso vem a certeza do não abandono pela capacidade que o homem tem de Deus, que na frase latina aparece como *ego tui capax fuero*. E na última oração aparece a expressão ética que afirma que ao homem compete se fazer, cada vez mais, capaz de Deus (*Capax tui*). Mas, como deve ser esse procedimento do homem para ser capaz de Deus? Lembremos que o homem deve ser sempre entendido enquanto um peregrino em busca da verdade. A sua felicidade dar-se-á no encontro com a verdade. Do mesmo modo, o *De visione dei* é construído nesse caminho, o homem é capaz da verdade (*capax veritatis*).

É a vontade livre¹⁹⁰ que dará ao homem a capacidade de Deus. Capacidade aqui deve ser entendida no sentido de receber, acolher, ter Deus em seu ser. O comportamento do homem no seu processo de busca da verdade é importante, pois este pode ser (*possibilitas*) capaz, mas também pode não ser. E o critério para o homem ser *capax* é determinado em sua ação. Isto é, é a prática da bondade, é o mérito de se assemelhar à Deus a partir do esforço por ser bom, como Deus o é; por ser justo, como Deus o é; por ser misericordioso, como Deus o é. Quando este esforço é tomado como primazia na vida do homem ele amplia a capacidade da graça divina (*capacitatem gratiae tuae*).

¹⁸⁹ **De visione dei**, hVI, IV, 10: [...] *et si a me vultum tuum subtraxeris, nequaquam subsistam. Sed scio, quod visus tuus est bonitas illa maxima, quae se ipsam non potest non communicare omni capaci. Tu igitur numquam me poteris derelinquere, quamdiu ego tui capax fuero. Ad me igitur spectat, ut, quantum possum, efficiar continue plus capax tui.*

¹⁹⁰ É no capítulo III desta dissertação que trataremos com mais profundidade sobre o conceito de liberdade ou vontade livre do homem. Neste momento, aparece como espaço em que se dá a possibilidade do homem ser ou não capaz de Deus.

Em 1456 Nicolau escreve um sermão intitulado “*Nos revelata facie*” – sobre a revelação da face divina, inspirado nos textos bíblicos de II Cor 3, 18 e Mt 22, 17ss; e neste sermão ele aponta algo interessante ao discorrer sobre a revelação da face das faces não através de enigmas, mas diante da glória do Senhor que serve de complemento ao que vimos a afirmar: quanto mais a mente humana, enquanto o que o homem tem de imagem de Deus, é aperfeiçoada, mais essa imagem torna-se perfeita. Tomando Agostinho como base, afirma Nicolau que a alma tanto é imagem de Deus quanto é capaz dele. Percebe-se com isso uma certa ligação entre a força criativa da mente e a ação do homem para o seu fim, isto é, a verdade, apanágio da *humana mens*.

Nesse percurso se pode entender o homem como a natureza que une o máximo absoluto e o máximo contraído simultaneamente, isto é, *natura media*¹⁹¹. Ainda no capítulo terceiro do livro III do *De docta ignorantia* Nicolau, sob o título *Só na natureza da humanidade é possível um tal máximo* (*Quomodo in natura humanitatis solum est ipsum tale maximum possibilis*), encontra no ser do homem a natureza que complica em si tudo aquilo que é contraível. Fora estabelecida a diferença e a ordem entre os entes, como observa o Bispo de Brixen:

[...] é manifesto, em primeiro lugar, que a ordem das coisas exige que umas sejam de natureza inferior em comparação com outras, como o são aquelas que carecem de vida e de inteligência, que outras sejam de natureza superior, como é o caso das inteligências, e outras de natureza média”¹⁹². (*A douta ignorância*, III, III, 195)

Nesse entrelaçar de graus de contração ou ordem das coisas, vale lembrar que a natureza humana é vista, talvez sob o prisma bíblico¹⁹³ por Nicolau de Cusa, mediante a sua elevação sobre a criação, porque “complica a natureza intelectual e a natureza sensível e reúne tudo em si, pelo que os antigos a chamaram com razão microcosmo, ou seja, pequeno mundo” (*A douta ignorância*, III, III, 198). A humanidade é, como os demais entes, contraída nisto ou naquilo, e

¹⁹¹ **De docta ignorantia**, w., III, III, 25: [...] *natura media*, quae est medium connexionis inferioris et superiores [...]. Sobre o homem ser *natura media*, afirma RICCATI (1983, p. 189): “L’homme est justement médiété en tant que *medium connexionis* entre inférieur et supérieur; L’homme est placé comme *medium* pour réaliser la *connexio*, c’est-à dire l’union de toutes les créatures, notamment l’union du sensible à l’intelligible. Em ce sens l’homme est dit par le Cusain microcosme ou nature qui ‘complice’, en la contenant, l’universalité des créatures; en ce sens encore l’homme est la créature soulevée au dessus de toutes les oeuvres de Dieu”. O comentador coloca o conceito de *natura media* junto com o de *connexio* por ser o homem a natureza que reúne ou conecta em si o sensível e o inteligível. Por isso que ela é *copula universi*.

¹⁹² **De docta Ignorantia**, w., III, III, 195: [...] *primo quidem manifestum est ordinem rerum necessario deponere, ut quaedam res sint inferioris naturae comparatione aliorum, ut sunt ipsae quae carente vita et intelligentia, quaedam superiores naturae, quae sunt intelligentiae, ac quaedam mediae*. Cf. **Idiota de sapientia**, h. V, I, 26. Para algumas determinações ou delimitações em termo de contração, participação e ordem entre os seres inferiores.

¹⁹³ Cf. Hb 2, 7-9.

devido a esta capacidade complicativa em que reúne a natureza intelectual e natureza sensível o homem está posto como superior às demais criaturas. Neste movimento Nicolau observa que não seria possível que outra criatura, que não o homem, pudesse unir à sua natureza a maximidade. Esta criatura só poderia ser o homem, devido à natureza intelectual. Mas, não é todo homem que pode fazer unir à sua natureza a maximidade, assim, não é possível que mais do que um só homem verdadeiro pudesse fazer unir à natureza humana a maximidade, sendo ao mesmo tempo homem e Deus: “[...] seria homem de um modo tal que seria Deus e seria Deus de um modo tal que seria homem, perfeição do universo [...]” (*A douta ignorância*, III, III, 199).¹⁹⁴ Este movimento de união entre as naturezas humana e divina só se realiza em Jesus Cristo¹⁹⁵.

¹⁹⁴ Cf. **De docta Ignorantia**, w., III, III, 199.

¹⁹⁵ Este é um problema que fora muito debatido ao longo da história da Igreja, o da união das naturezas humana e divina em Jesus Cristo. O Catecismo da Igreja Católica, em seu parágrafo 464 e seguintes apresenta uma síntese de como se deu essa discussão nos primeiros séculos do cristianismo ao afirmar: “O acontecimento único e absolutamente singular da Encarnação do Filho de Deus não significa que Jesus Cristo seja em parte Deus e em parte homem, nem que seja o resultado de uma mistura confusa do divino com o humano. Ele fez-Se verdadeiro homem, permanecendo verdadeiro Deus. Jesus Cristo é verdadeiro Deus e verdadeiro homem. Esta verdade da fé, teve a Igreja de a defender e clarificar no decurso dos primeiros séculos, perante heresias que a falsificavam”. Tais heresias iniciaram com uma certa negação da natureza humana de Cristo, o docetismo gnóstico, resultando, assim, no primeiro Concílio ecumênico de Niceia, em 325, em que confessou que o filho de Deus é gerado, não criado, consubstancial ao Pai. Depois veio a heresia nestoriana que negava a divindade de Jesus, através da negação de que Maria era mãe de Deus. Essa heresia fora rejeitada pelo Papa Celestino I, num sínodo de 430. Daí que “São Cirilo de Alexandria e o terceiro Concílio ecumênico, reunido em Éfeso em 431, confessaram que «o Verbo, unindo na sua pessoa uma carne animada por uma alma racional, Se fez homem». A humanidade de Cristo não tem outro sujeito senão a pessoa divina do Filho de Deus, que a assumiu e a fez sua desde que foi concebida” (Catecismo da Igreja Católica Apostólica Romana, n. 466). Depois da heresia de Nestório, surge uma outra heresia que aponta para a tese de que a natureza humana de Jesus deixara de existir, sendo assumida totalmente pela pessoa divina. Sobre esta, afirmou peremptoriamente o Concílio de Macedônia: “Na sequência dos santos Padres, ensinamos unanimemente que se confesse um só e mesmo Filho, nosso Senhor Jesus Cristo, igualmente perfeito na divindade e perfeito na humanidade, sendo o mesmo verdadeiramente Deus e verdadeiramente homem, composto duma alma racional e dum corpo, consubstancial ao Pai pela sua divindade, consubstancial a nós pela sua humanidade, «semelhante a nós em tudo, menos no pecado»: gerado do Pai antes de todos os séculos segundo a divindade, e nestes últimos dias, por nós e pela nossa salvação, nascido da Virgem Mãe de Deus segundo a humanidade. Um só e mesmo Cristo, Senhor, Filho Único, que devemos reconhecer em duas naturezas, sem confusão, sem mudança, sem divisão, sem separação. A diferença das naturezas não é abolida pela sua união; antes, as propriedades de cada uma são salvaguardadas e reunidas numa só pessoa e numa só hipóstase” (Concílio de Calcedônia, *Symbolum*: DS 301-302 *apud* CIC, n. 467). Depois desse concílio da Calcedônia ainda houve problemas de heresia sobre esta questão, teses que fazia da natureza humana de Cristo algo como sujeito pessoal, daí mais um concílio, dessa vez em Constantinopla, no ano de 553, para definir: “«não há n'Ele senão uma só hipóstase (ou pessoa), que é nosso Senhor Jesus Cristo, *um da santa Trindade*». Tudo na humanidade de Cristo deve, portanto, ser atribuído à sua pessoa divina como seu sujeito próprio; não só os milagres, mas também os sofrimentos (97) e a própria morte: «Aquele que foi crucificado na carne, nosso Senhor Jesus Cristo, é verdadeiro Deus, Senhor da glória e um da Santíssima Trindade»”. Aqui queremos apenas mostrar esse caminho descrito no Catecismo da Igreja Católica que traz de modo conciso o problema presente na formação desse dogma. Para uma discussão mais aprofundada, Cf. BETTENCOURT, D. Estevão, OSB. *As Heresias Cristológicas e Trinitárias*. Disponível em: http://www.clerus.org/clerus/dati/2009-01/02-13/As_Heresias_Cristologicas_e_Trinitarias.html. Acesso em 17 de abril de 2018. O'COLLINS, Gerald. *Gesù oggi: linee fondamentali di cristologia*. Roma/IT: Edizioni Paoline, 1992, p. 252-294. AMATO, Angelo. *Gesù il Signore: saggio di cristologia*. 6ª edizione. Bologna/IT: Edizioni Dehoniane Bologna, 2003.

Se nos voltarmos para a interpretação dada ao número 10 nos graus de contração, já tratado no capítulo primeiro desta dissertação, veremos que tal número corresponde ao sumo gênero e à inteligência. O homem como ser contraído é o que participa melhor desse grau, devido atender as instâncias do existir, do viver e do entender. D'Amico (1999, p. 820) vai afirmar que no marco do universo contraído a natureza intelectual ou a *humana mens* aparece como presença carente de toda contração, posto que a mente não será vista no âmbito filosófico de nosso autor como *explicatio dei*, mas como *viva imago dei*.

Fato é que é a capacidade intelectual que faz com que o homem possa ser elevado acima de toda obra de Deus. Não obstante, essa capacidade intelectual promove, através da vontade livre, a possibilidade de o homem ser cada vez mais capaz de Deus, ao assumir para si o ser bom, justo, misericordioso, i. e., estar aberto à Graça divina que lhe é oferecida mediante o olhar amoroso de Deus, que não abandona ninguém. Ao tratarmos desse aspecto da singularidade do homem, estivemos no fundo tratando da relação desta singularidade humana com a sua fonte. Ora, o ser do homem é sempre um ser possível, possível de ser cada vez mais capaz de Deus. Há nessa relação um voltar-se ao princípio, pois todo singular tem um desejo natural à causa da sua singularidade, e aqui se inscreve os passos, mediante a liberdade, que o homem percorre para alcançar a sua plenitude. Neste sentido, é pela capacidade (*capacitas*) em sua dinamicidade que faz com que a mente humana seja imagem viva de Deus.

Outra questão que podemos levantar: como deve ser entendido esse *capax dei*? Álvarez Gómez (1968, p. 236 *apud* NOGUEIRA, 2008, p. 100) indiretamente dá-nos uma resposta, pois a natureza humana aspira a verdade, e na medida que a busca, conhece-a e ama-a da melhor forma possível, e assim busca aquilo que aspira com mais vivacidade. Mas podemos acrescentar que para responder essa questão é preciso ter em mente que ser *capax dei* não está no âmbito da passividade, não é porque o homem é elevado ou tem *vis intellectualis* que está tudo resolvido. Ser *capax dei* significa, acima de tudo, tornar-se, do melhor modo que se pode, o mais semelhante possível ao modelo divino e isso passa por um constante exercício de aperfeiçoamento de si, por parte do homem. (NOGUEIRA, 2010). *Capax dei* é a ação ética de se assemelhar ao divino, ao seu modo, do melhor modo possível no processo gnosiológico da busca pela verdade, ou do bem.

Após evidenciarmos o que é singular no homem, em suma: a) a sua *vis intellectualis*; b) a capacidade de complicar em si as demais coisas contraídas; podemos perceber o processo de ascese em que o homem pode ser sempre mais *capax dei*, e a via que propicia isso é justamente a do intelecto. Ora, como poderemos ver na próxima seção é o intelecto que torna o homem uma *viva imago*. A partir desses elementos, agora é-nos preciso distinguir essa *singularitas* do

homem que o torna, por esses aspectos apresentados, *viva imago dei* das demais coisas criadas que são *explicatio dei*.

3.2 A MENTE HUMANA COMO VIVA IMAGO DEI

A teorização da mente humana feita por Nicolau de Cusa é um dos elementos que compõe a sua dinamicidade antropológica. É propícia a associação que André (2015) faz entre o cruzamento dos três traços da metafísica – metafísica da mente, metafísica da infinitude e metafísica do poder – tidos no complexo filosófico de Nicolau que instauram a tensão entre as dimensões corpóreo/material e mental/espiritual¹⁹⁶. Para caracterizar tal dinamismo da mente humana dentro da sua antropologia nos será imprescindível o uso de uma obra sua escrita em 1450 intitulada *Idiota de mente*¹⁹⁷ que compõe os diálogos do Idiota junto com o *Idiota de sapientiae* (dividido em dois livros, I e II) e o *Idiota de staticis experimentis*. Todas têm o IDIOTA como personagem central. Tal obra nos ajuda a compreender aquilo que está complicado em alguns passos do *De docta ignorantia*.

O espaço que o homem ocupa no arsenal filosófico de Nicolau de Cusa começa a ser desenhado já no livro I do *De docta ignorantia* quando apresenta a dinamicidade do processo gnosiológico do homem e o caracteriza como um ser de desejo, desejo de conhecer Deus.

¹⁹⁶ André (2015, p. 134) ainda aponta a forma positiva dessa tensão em vista da dinamicidade da antropologia cusana: “El carácter dinámico de la antropología de Nicolás de Cusa resulta fundamentalmente del cruce de tres trazos distintivos de su metafísica: una metafísica de la mente, una metafísica de la infinitud y una metafísica del poder. Estos tres trazos instauran en su filosofía y en su concepción del hombre una tensión entre su dimensión material y corpórea y su dimensión mental y espiritual, una tensión entre la finitud y la infinitud y una tensión entre su impotencia y su potencia. En cualquiera de estas dimensiones, tal tensión, en lugar de conducir a la agudización de una contradicción antropológica, abre el camino hacia una visión positiva del hombre caracterizada por un profundo dinamismo en el cual, al final, radica su esencia”. Neste mesmo sentido de ver o homem (ou a mente humana) de forma positiva em relação ao transcendente já havia afirmado MARTINEZ GOMEZ (1967, p. 7-8): “Lo primero que hemos de registrar es la clara valoración del espíritu, de todo lo perteneciente a la vida superior del hombre, inteligencia, voluntad, como un fin de toda la actividad humana terrena, y plataforma de su destino transcendente. Valorización agudamente discriminada frente a toda zona de vida inferior sensible y material. Sin duda esta dirección hacia lo transcendente, que constituye en ocasiones auténticos caracteres de fuga y liberación del mundo de lo corpóreo y terreno, le viene a Cusa de un tradición, al mismo tiempo filosófica y ascética del Medievo cristiano en general; [...] Notemos que en esta fascinación de lo transcendente se han fundido muchas veces los dos órdenes de lo espiritual (lo intelectual-volitivo natural y lo sobrenatural religioso), enfrentados ambos solidariamente con un mundo hostil de la materia y lo sensible. La vida superior humana, el plano inteligible, adquirirá así un relieve transcendente y religioso, por su cercanía y conatural abertura a lo divino”.

¹⁹⁷ Para um aprofundamento acerca dos temas na obra, cf. GONZÁLEZ, Ángel Luis. Introducción a ‘Diálogos del Idiota’. In: NICOLAU DE CUSA. **Diálogos del idiota; El Possest; La cumbre de la teoría**. Introducción, traducción y notas de Ángel Luis González. Navarra/Espanha: EUNSA/Ediciones Universidad de Navarra, S.A., 2001. Acerca da unidade presente nos diálogos do idiota como um todo, 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.

Contudo, é no livro III da mesma obra que o autor discorre acerca do *maximo absoluto pariter et contracto*, como já fora mostrado a partir da aferição de que o homem se encontra acima de todos os entes criados. Desta obra alguns passos são curiosos e nos dão a abertura para o quê aqui queremos discutir. De início no passo 203 apresenta Jesus, o primogênito de toda criação, como *imago dei*¹⁹⁸. Poderíamos nos questionar: o homem teria a mesma dignidade para poder ser também chamado de imagem de Deus? Não obstante, o passo 204 apresenta um fato interessante que é Jesus como aquele que fez elevar o intelecto humano, tendo em vista que Ele como Filho ou Verbo de Deus, primogênito, uniu a si o homem. Por mediação e desejo de Jesus o homem elevou-se à categoria de, no sentido filosófico, *imago dei*, no sentido teológico, filho adotivo¹⁹⁹. Tal movimento de elevação poderia nos fazer conjecturar que esta elevação é o motivo da suma importância da mente humana ser vista como *imago*. Mais a frente o Bispo de Brixen diz: “A maximidade da perfeição da natureza humana é percebida nas coisas substanciais e essenciais, como o intelecto, ao serviço do qual estão as restantes coisas corporais”²⁰⁰ (*A douta ignorância*, III, IV, 207). Ora, essa ascensão à intelectualidade nasce de um desejo contínuo e ardente do homem, isto é, a fé; e desse desejo há o arrebatamento em que passa para além de todas as coisas sensíveis, fazendo Nicolau de Cusa falar que tal coisa é como se avançasse do sono à vigília²⁰¹. Ainda encontra ele uma propícia analogia bíblica²⁰² para falar que tal motivo da ascensão faz grande a potência do espírito intelectual na virtude de Cristo, que poder-se-ia lembrar que a menor fé, posto que esteja na virtude do Verbo de Deus, é capaz de encontrar obediência nas montanhas²⁰³. Ainda nesse movimento de ascensão pela fé, em que “ascenda passo a passo com Cristo”, o homem se une a Cristo de forma profunda, que “passando para lá de todas as coisas” (*A douta ignorância*, III, XI, 252) chega à perfeição da natureza, e daí poder ser transformado em *imago*, em Cristo.

¹⁹⁸ **De docta ignorantia**, w., III, IV, 203: *In quo secundum testimonium illius singularissimi praedicatoris veritatis Pauli desuper in raptu illuminati habemus perfectionem omne, «redemptionem et remissionem peccatorum; qui est imago dei invisibilis, primogenitus omnis creaturae, quia in ipso condita sunt universa in caelis et in terra, visibilia et invisibilia, sive throni sive dominationes sive principatus sive potestates [...]*.

¹⁹⁹ Cf. Gl 4, 1-7. Pico Estrada (2016, p. 33) aponta a filiação adotiva como um conceito melhor aplicado do que “deificação” defendido por Dionísio, o pseudo arepagita: “Como antes que él Dionísio Areopagita, Nicolás llama a esta culminación “deificación”. También la llama “filiación adoptiva”. Este último término quizás expresa, mejor que el anterior, no solo los alcances sino también los límites de tal unión. “Deificación”, en efecto, parece implicar que en esa unión el hombre alcanza lo que por naturaleza es de Dios; “filiación adoptiva”, en cambio, indica que la unión, aunque en todos los sentidos estrechísima, no alcanza la identidad de naturaleza. El modelo o paradigma de esa unión, la filiación perfecta, es por supuesto Jesucristo, en quien la naturaleza humana se une de modo acabado, pero sin confundirse, con la naturaleza divina.

²⁰⁰ **De docta ignorantia**, w., III, IV, 207: *Maximitas autem perfectionis humanae naturae in substantialibus et essentialibus attenditur, puta quoad intellectum, cui cetera corporalia serviunt.*

²⁰¹ **De docta ignorantia**, w., III, XI, 247: *Deinde ardentiori desiderio fideles continuo ascendentes ad intellectualitatem simplicem rapiuntur, omnia sensibiliza transilientes, quase de somno ad vigiliam [...]*.

²⁰² Cf. Mt 17, 19.

²⁰³ Cf. **De docta ignorantia**, w., III, XI, 250.

No *De coniecturis* o nosso filósofo se propõe a investigar, a partir de sua base conceitual já estabelecida na obra precedente (*De docta ignorantia*), acerca das conjecturas. Tal reflexão parte da máxima de que Deus, enquanto verdade absoluta, é inatingível, daí será lícito concluir que o que o homem pode produzir são conjecturas. Destas conjecturas em sua alteridade poder-se-á conhecer, segundo o autor, a unidade da verdade inatingível²⁰⁴. Percebemos que a mente com o seu potencial intelectual faz-se imagem de Deus por participar de modo contraído, segundo a sua possibilidade, da natureza criadora. Nicolau nesta obra põe a mente humana como imagem da mente divina infinita. Para tal afirmação ele faz uso do termo *silimitudo* ao invés de *imago* – a partir do mesmo conceito ele apresenta algumas formulações do motivo da mente como imagem no *De filiatione dei*, como bem destaca André (2015). Ao que nos parece não há ainda uma caracterização da ideia conceitual com a expressão *viva imago*. Contudo, há presente algumas considerações relevantes para a discussão, a saber: o autor traz a força potencial da mente a partir de sua possibilidade na ação criadora, ao criar os entes racionais; afirma ainda que a mente humana é forma conjectural do mundo, como a mente divina é forma real; e, afirma que a mente humana é princípio de distinção, proporção e composição.

A discussão acerca da mente humana como imagem viva da mente divina tem seu lampejo no *Idiota de sapientia* – primeiro livro do composto dos diálogos do IDIOTA. O diálogo gira em torno de duas personagens, o ORADOR e o IDIOTA, sobre a questão da sabedoria eterna, e nisso a personagem do IDIOTA afirma que a partir do livro de Deus, aquele que fora escrito com seu dedo, ou seja, o mundo, se chega à Sabedoria. Mas não nos cabe aqui, por ora, discutir o referido livro. O que queremos chamar a atenção é que é nesta referida obra que aparece pela primeira vez mencionada a ideia de uma *viva imago*, no momento em que o IDIOTA mostra a procedência do intelecto como vindo da sabedoria eterna e dela tem uma degustação que faz com que ele se mova para a mente divina para alimentar-se²⁰⁵. Deste modo, afirma o nosso autor que o princípio do ser intelectual do espírito humano está na sabedoria eterna, daí que este ente (homem) é mais conforme a sabedoria que outro ser não intelectual²⁰⁶. É nesta perspectiva que no passo 18 de seu primeiro capítulo pela primeira vez vem a afirmar peremptoriamente:

Esta semelhança com a sabedoria, que é por natureza inerente a nosso espírito, por meio da qual ele não se aquieta mais que na sabedoria mesma, é como uma imagem viva dela. Com efeito, a imagem não se aquieta senão naquele

²⁰⁴ Cf. *De coniecturis*, h.III, I, *prologus*, 1-2.

²⁰⁵ Cf. *Idiota de sapientia*, h. V, I, 16.

²⁰⁶ Cf. *Idiota de sapientia*, h. V, I, 17.

do qual é imagem, de quem possui seu princípio, seu meio e seu fim.²⁰⁷ (*Idiota de sapientia*, h.V, I, 18).

A caça pelo infinito ou pelo que é imortal por parte da mente humana advém do fato do seu princípio, meio e fim ser a mente divina. O motor dessa busca é a degustação que ela tem de seu princípio.

É no *Idiota de mente* que, de fato, o autor põe a mente humana como uma *viva imago dei*. O primeiro traço que surge sobre a mente é o da imortalidade, é o que busca saber a personagem do FILÓSOFO²⁰⁸, isto é, sobre a imortalidade da mente. A personagem do ORADOR conduz o FILÓSOFO a alguém que poderá sensivelmente ajudá-lo sobre a questão da mente, este é o autodenominado IDIOTA. Quando chegam ao local em que está o IDIOTA encontram-no confeccionando colheres, vale a pena destacar a importância dessa ação, tendo em vista que tal arte, de maneira simbólica, proporciona aquilo que a personagem considera como coisas necessárias, a saber: investigação, nutrição da mente, o fazer colher e a restauração do corpo²⁰⁹. Neste contexto, percebe-se o teor que ganha a discussão, já que poucas coisas, no sentido geral, ganham peso de importância para a personagem. Questionado sobre a mente, assim define-a ao passo que irá trazer a ideia de imagem do infinito:

IDIOTA: [...] a mente é aquilo que é termo e medida de todas as coisas. Sustento que a mente se chama assim a partir do medir.

FILÓSOFO: Consideras que uma coisa é a mente e outra a alma?

IDIOTA: Certamente. Com efeito, uma coisa é a mente que subsiste em si, outra a que subsiste no corpo. A mente subsistente em si mesma ou é infinita ou é imagem do infinito. Entre as que são imagens do infinito, por não ser máximas e absolutas, isto é, infinitas subsistentes em si, admito que algumas podem animar o corpo humano, e concebo que, por esta função sua, se chamam almas.²¹⁰ (*Idiota de mente*, I, 57).

²⁰⁷ **Idiota de sapientia**, h. V, I, 18: *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.*

²⁰⁸ **Idiota de mente**, h. V, I, 52: [...] *Ego enim omni tempore mundum peragrandi sapientes adii, ut de mentis immortalitate certior fierem [...].*

²⁰⁹ **Idiota de mente**, h. V, I, 55: *Immo in hac mea arte id, quod volo, symbolice inquiri et mentem depasco, commuto coclearia et corpus reficio; ita quidem omnia mihi necessaria, quantum sufficit, attingo.*

²¹⁰ **Idiota de mente**, h. V, I, 57: IDIOTA: [...] *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.* Neste mesmo sentido, afirma Nicolau em: **De Beryllo**, h XI, 69: *Recte igitur dicebat Protagoras hominem rerum mensuram, qui ex natura suae sensitivae sciens sensibiliza esse propter ipsam mensurat sensibiliza, ut sensibiliter divini intellectus gloriam possit apprehendere. Sic de intelligibilibus ea ad cognitionem referendo intellectivam, et demum ex eodem contemplatur naturam illam intellectivam immortalem, ut se divinus intellectus in sua immortalitate eidem ostendere possit.*

Há presente aqui uma definição ontológica que imprime na mente infinita uma subsistência em si. A mente, enquanto imagem do infinito, portanto, por não ser máxima e absoluta age com a função de alma. Por mais que o Cardeal não tenha formulado propriamente a ideia da mente humana como *viva imago dei*, neste momento já começa a desenhar o caminho filosófico ao qual vai conduzir o leitor.

O homem traz consigo uma potência (*vis*) criadora, e isso o faz imagem viva de Deus. O capítulo segundo do *Idiota de mente* é iniciado no sentido de mostrar a força (*vis*) do vocábulo que subjaz à capacidade que a mente tem de complicar (*complicatio*) nocionalmente os exemplares de todas as coisas. O uso desta concepção de força ou potência aplicada à mente caracteriza para André (2015) um profundo dinamismo acerca de toda concepção cusana de homem, como também, no sentido de uma ética em que esteja pautada a escolha livre. D'Amico (1999) afirma que na potência da mente humana repousam Deus e o Universo, Deus na medida em que a mente é imagem de sua infinita unidade e o Universo enquanto que a mente complica em si todo ser possível. Este movimento caracteriza por um lado ver o homem como segundo Deus, e respectivamente, vê-lo como microcosmo²¹¹. Santinello (1990, p. 85-86) reforça esse motivo do homem como microcosmo a partir de um sermão²¹² em que o Cardeal dá ênfase ao fato de o homem ter sido o último na criação do universo, e nisso diz: “[...] pequeno mundo, porque é o sujeito final que, por tal motivo, cumpre uma função mediadora de unificação e intercomunicação entre todos os entes criados”²¹³. Tal afirmação se justifica quando nos

²¹¹ **De coniecturis**, h.III, II, XIV, 143: *Humanitatis igitur unitas cum humanaliter contracta existat, omnia secundum hanc contractionis naturam complicare videtur. Ambit enim virtus unitatis eius universa atque ipsa intra suae regionalis terminos adeo coercet, ut nihil omnium eius aufugiat potentiam. Quoniam omnia sensu aut ratione aut intellectu coniecturatur attingi atque has virtutes in sua unitate complicari dum conspicit, se ad omnia humaniter progredi posse supponit. Homo enim deus est, sed non absolute, quoniam homo; humanus est igitur deus. Homo etiam mundus est, sed non contracte omnia, quoniam homo. Est igitur homo microcosmos aut humanus quidem mundus. Regio igitur ipsa humanitatis deum atque universum mundum humanali sua potentia ambit. Potest igitur homo esse humanus deus atque, ut deus, humaniter potest esse humanus angelus, humana bestia, humanus leoa ut ursus aliud quodcumque. Intra enim humanitatis potentiam omnia suo existunt modo.* Cassirer (2001, p. 67-68) traz a ideia de que pelo motivo do microcosmo o homem se eleva e eleva todas as coisas: “Se o homem, como microcosmo, carrega em si todas as coisas, então a sua redenção, a sua elevação ao divino implica em si a elevação da totalidade das coisas”. A respeito do que diz Nicolau de Cusa naquela citação, André (1997, p. 450) comenta: “A natureza do homem como microcosmo aparece aqui claramente articulada com a sua potência [...], o que significa que o ser um mundo em ponto pequeno reside na possibilidade a ele inerente de ser todo o mundo que a partir de si próprio ‘re-cria’ e no qual, devido a essa ‘re-criação’, ele acaba por se plasmar, de tal maneira que ser esse pequeno mundo não significa sê-lo estáticamente, mas num permanente e contínuo movimento criador, que é um movimento ‘explicativo’ de uma unidade ‘complicante’”. D’Amico (1999, p. 820-821) traz a perspectiva de que o homem como microcosmo promove a unidade ou estabelece os laços na alteridade: “Esta potencia o *vis* propria es la que le permite establecer los lazos de la alteridad, esto es conferir una unidad a la alteridad que no es esencial como la divina, sino conjetural o ‘a la manera humana’ (*humaniter*)”.

²¹² **Sermo**, cp., I, **In principio erat Verbum**, 15: *Creavit autem ultimo Deus hominem, tamquam in quo complementum et creaturarum perfectio [...]*.

²¹³ SANTINELLO, 1990, p. 85-86: “[...] piccolo mondo, perchè è il suggello finale che, per tal motivo, adempie ad una funzione mediatrice di unificazione e intercomunicazione fra tutti gli enti creati”.

voltamos ao sermão 122 e o Cardeal diz: “o homem, que também é chamado microcosmo, foi criado à imagem e semelhança do próprio filho de Deus [...]”²¹⁴. Aqui vale ressaltar algo interessante que é a diferença entre *imago* e *ad imaginem* para bem entendermos o modo que Nicolau interpreta. Ora, o termo *imago* se dá mediante uma movimentação interna de geração de Deus em que vem o Filho de Deus, já o termo *ad imaginem* é ligado ao movimento criativo externo do qual vem o mundo e todas as coisas que o compõe.

Nicolau de Cusa faz uso da arte de fazer colher para explicar tal força criadora, não como imitação, mas como semelhança. A personagem do IDIOTA com uma colher em mãos, procede:

A colher não tem um exemplar distinto fora da ideia de nossa mente. Com efeito, embora o escultor ou o pintor tomam das coisas os exemplares dos entes que procuram representar, eu não faço assim ao extrair da madeira e do barro colheres, copos e panelas. Não imito nisto a figura de nenhuma coisa natural. Estas formas de colheres, de copos e de panelas se realizam unicamente por meio da arte humana. Por isso, minha arte é mais criadora que imitadora de figuras criadas, e nisto é mais semelhante à arte infinita.²¹⁵ (*Idiota de mente*, h.V, II, 62)

A mente humana torna-se imagem na ação de criar. Na mente estão complicados, de modo nocional, os exemplares das coisas criadas. A mente trabalha com noções ou conceitos. Desta forma, na mente, de modo nocional pode haver vários exemplares dos entes contraídos, mas nenhum pode ser preciso, porque se assim o fosse bastaria a mente conhecer o nome preciso de um ente e saberia de todos, e até do exemplar absoluto. Mas a mente não atinge o exemplar infinito, posto que este somente pode ser uno e simplicíssimo, sendo ele inefável e inalcançável.

É interessante que após esse percurso de ter afirmado o que pensava acerca da mente e de como ela se comporta em relação à mente divina nos dois capítulos iniciais do *Idiota de mente*, Nicolau de Cusa, no capítulo terceiro, pela boca do FILÓSOFO repita a pergunta sobre a mente, como se fosse necessário afirmar algo mais do que já fora dito. O IDIOTA afirma, então, algumas coisas importantes de início, a saber que a simplicidade divina complica todas as coisas, a mente é imagem desta simplicidade complicante e a mente divina é exemplar de nossa mente. Após tais afirmações, o IDIOTA distingue o modo das mentes, uma é a totalidade

²¹⁴ **Sermo**, cp., CXXII, **Agnus in crucis**, 2: *Homo enim, qui et microcosmos dicitur, ad «imaginem et similitudinem» creatus est ipsius nati Dei.*

²¹⁵ **Idiota de mente**, h. V, II, 62: *Coclear extra mentis nostrae ideam aliud non habet exemplar. Nam etsi statuarius aut pictor trahat exemplaria a rebus, quas figurare satagit, non tamen ego, qui ex lignis coclearia et scutellas et ollas ex luto educo. Non enim in hoc imitor figuram cuiuscumque rei naturalis. Tales enim formae cocleares, scutellares et ollares sola humana arte perficiuntur. Unde ars mea est magis perfectoria quam imitatoria figurarum creaturarum et in hoc infinitae arti similior.*

da verdade das coisas, e a outra – a mente humana – é a totalidade da assimilação das coisas, ou seja, é a totalidade nocional. A mente divina ao pensar, cria ente²¹⁶, pois não há distinção entre pensar e criar em Deus, Ele é unidade simplicíssima sem alteridade – isso pode ser melhor observado no *De visione dei*²¹⁷. Na mente humana o que acontece é a organização ou assimilação nocional dos entes criados pela mente divina. O movimento sempre obedecerá este caminho de imagem, o que na mente divina está como verdade precisa dos entes, na mente humana está como imagem nocional próxima. Assim, o conhecimento da mente humana se realiza sempre na base da semelhança²¹⁸.

Até este ponto está formada a ideia de que é a mente humana imagem de Deus. O movimento em que tal fato se faz e, ao que nos parece, uma formulação do motivo da imortalidade da mente – indicado como algo buscado pelo FILÓSOFO no capítulo primeiro do *Idiota de mente* – é apresentado pelo IDIOTA ao afirmar que: “[...] a noção de Deus, isto é, seu rosto, desce apenas a uma natureza mental, cujo objeto é a verdade, e vai mais além somente através da mente, na medida em que a mente é a imagem de Deus e é exemplar de todas as imagens de Deus que são posteriores a ela”²¹⁹ (*Idiota de mente*, III, 73). O movimento que Nicolau de Cusa está a descrever é o mesmo movimento que subjaz à discussão das quatro unidades. Deus como unidade absoluta complica todos os entes, a mente, como primeira unidade contraída, complica em si todos os entes contraidamente, respeitando devidamente a ordem, isto é, que a unidade absoluta parece que complica a primeira unidade contraída, de modo que, por sua via, vê-se que complica todo o resto. Assim, há semelhança na função, ambas unidades complicam, obedecendo obviamente seu modo, uma absoluta (a mente divina) e a outra (mente humana) contraidamente. Aqui pela primeira vez aparece de forma incisiva a formulação, no *Idiota de mente*, da expressão *imago dei*.

A expressão *imago dei* aparece cinco vezes na obra acima referida. Além deste contexto já apresentado, aparece no capítulo IV quando o autor está a distinguir os conceitos de *imago* e *explicatio*. Para cumprir bem a distinção, o Bispo de Brixen apoia-se no seu esquema metafísico da unitrinidade: *unitas, aequalitas e nexus* usando o movimento geracional entre a unidade e a igualdade; no sentido de afirmar que a igualdade é imagem da unidade, e que se se considerar apenas uma vez a unidade nasce a igualdade, daí que a igualdade é imagem da unidade. Neste

²¹⁶ Cf. **Idiota de mente**, h.V, VII, 99: *Divina mens concipiendo creat [...]*.

²¹⁷ Em toda a obra *De visione dei* Nicolau vai passo a passo tentando mostrar a doutrina da *coincidentia oppositorum* ao afirmar por diversos momentos que Deus é unidade simples sem alteridade, onde o ser é ter, onde o ato de ouvir, de gostar e de cheirar são o mesmo. cf. **De visione dei**, h.VI, III, 8.

²¹⁸ Cf. **Idiota de mente**, h.V, III, 72.

²¹⁹ **Idiota de mente**, h.V, III, 73: *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.*

sentido, o único digno de ser chamado filho de Deus, por um processo interno de geração é Jesus Cristo, por ser ele igual ao Pai; em movimento externo o homem é chamado de imagem²²⁰. E é este motivo da presença do Filho que o homem pode ser assim chamado, como destaca Santinello (1990, p. 86-87): “Não pode haver um homem criado *ad imaginem* se não houvesse geração de Deus, da sua *imago* no Filho”²²¹. É interessante a metáfora do pintor que vai fazer seu autorretrato, utilizada no Sermão 151 por Nicolau para demonstrar o processo de ser imagem do homem: é preciso que antes de tudo o pintor se contemple num espelho, produzindo assim a primeira imagem de si, e dessa imagem observada no espelho produz a segunda imagem no quadro²²². Contudo, como já fora observado acima, Jesus elevou o homem a categoria de imagem (*ad imaginem*). Vale realçar o movimento implícito à interpretação cusana apontado por Pico Estrada (2016), a saber: o homem é imagem da imagem de Deus Pai, isto é, o homem é imagem do filho, da igualdade da unidade. Pode-se concluir então que Jesus é o fundamento metafísico da natureza humana. Por outro lado, a explicação da unidade é a pluralidade. Neste movimento o Cardeal reforça ainda mais a sua concepção de que a mente, dentro do complexo de entes criados por Deus, é a mais simples imagem da mente divina. Chega inclusive a formular a mente como *imago complicationis complicationum*, ao cruzar a teorização da mente com o par de conceitos *complicatio et explicatio* numa acentuação de sua excelência:

Portanto, retenho que a mente é a mais simples imagem da mente divina, entre todas as imagens da complicação divina, que complica todas as imagens na sua simplicidade e na sua virtude de complicação. Assim como Deus é a complicação das complicações, assim a mente, que é imagem de Deus, é a imagem da complicação das complicações. Depois das imagens existe a

²²⁰ Para um maior aprofundamento acerca da distinção entre *imago* e *ad imaginem*, Cf. SANTINELLO, Giovanni. L'uomo „ad imaginem et similitudinem“ nel Cusano. Estrato da **Doctor Seraphicus**. Nº XXXVII, Marzo 1990, p. 85-97.

²²¹ SANTINELLO, 1990, p. 86-87: “Non può esservi un uomo fatto *ad imaginem* se non vi fosse la generazione da Dio dell'*imago* sua nel Figlio”. O autor, ainda apresentando sua interpretação, traz a fato que é assaz interessante para a hermenêutica desse tema da *imago dei*. Santinello (1990, p. 88) aponta ainda alguns motivos e conjecturas que fazem compreender a importância da categoria de *Aequalitas*, afirma: “Nella categoria dell'*aequalitas* c'è la chiave interpretativa, sul piano della speculazione, per intendere il concetto biblico di *imago dei*”. Ademais, o autor ainda mostra algumas considerações para explicar melhor tal afirmação a partir de dois pontos, a saber: o primeiro é a consideração da uni-trindade, como um modelo para construir um conhecimento relacional do mundo; o segundo, conectado ao primeiro, trata da possibilidade de falar dum relacionamento da imagem entre Deus e o homem somente na medida de uma dimensão racional ao discurso humano.

²²² **Sermo**, cp., CLI, **Nos revelata facie**, 6-7: *Quando igitur creatur mens humana, quae hominem elevat supra omnia mente carentia, et in sua perfectione gerit causae suae propinquiorem impressionem, tunc creator ipsam per veram imaginem, quae Filius est, creat; «per quem», ut ait Apostolus, quae per primogenitum ante omnia creata «fecit et saecula». Intuetur igitur Pater in speculum maiestatis suae, dum creat mentem. Et ut intelligas quid velim, accipe: Vult pictor faciem suam in tabula polita depingere et non potest nisi ad imaginem suam hoc facere. Habet speculum et intuetur suam imaginem faciem suam, quae figuram totius faciei perfectissime continentem, et ad illam imaginem aliam in tabula, quae est specularis seu polita, depingere satagit.*

pluralidade das coisas que explicam a complicação divina, como o número é explicativo da unidade [...] ²²³. (*Idiota de mente*, IV, 74)

Se fôssemos descrever uma ordem, apresentaríamos Deus como unidade simples e absoluta, a sua imagem, por sua vez, como unidade contraída e depois a pluralidade de coisas que explicam a complicação divina. Nesse sentido, somente a mente é imagem de Deus, e o que está depois dela não é imagem senão enquanto ela resplandece. A mente não só explica a unidade divina, mas também, e acima de tudo, unifica em si e de forma assimilativa o que aparece também complicado na unidade da qual ela é imagem. As criaturas privadas de mente são apenas explicações da simplicidade divina, como afirma Nicolau de Cusa ²²⁴. André (1999, p. 9) a partir de VOLKMANN-SCHLUCK (1968, p. 68) afirma que: “Por esse motivo, unificando, a mente humana realiza-se num movimento conectivo sem fim que constitui a sua própria essência”. Assim, a mente com sua capacidade assimilativa e unitiva é *imago dei*.

A expressão que nos falta, a saber *viva imago*, aparece apenas duas vezes no *Idiota de mente* nos passos 106 e 149. No entanto, é só no 106 que a expressão aparece devidamente cunhada como *viva imago dei*. Contudo, o seu processo filosófico se dá com a ideia de que a mente é uma *viva substantia*, dita no passo 80. A mente é, segundo afirma Nicolau de Cusa: “[...] forma substancial, isto é, potência que complica em si, a seu modo, todas as coisas; complica a potência animadora por meio da qual anima o corpo vivificando-o de vida vegetativa e sensitiva, e complica a potência racional, a intelectual e a inteligível” ²²⁵ (*Idiota de mente*, V, 80). Desta afirmação decorre o funcionamento da mente, de sua função assimilativa como aquela que informa, clarifica e aperfeiçoa a razão ²²⁶. A mente tem tal posição e traz consigo a capacidade de julgar devido estar resplandecida nela a mente divina, como na imagem resplandece a verdade ²²⁷.

No passo 104 do *Idiota de mente* Nicolau de Cusa trata a mente humana, a partir de seus movimentos de assimilação nocional, de uma viva vida mental ²²⁸. Ao tratar sobre isso, o autor

²²³ **Idiota de mente**, h.V, IV, 74: *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 [...]*.

²²⁴ Cf. **Idiota de mente**, h.V, IV, 76.

²²⁵ **Idiota de mente**, h.V, V, 80: *[...] forma substantialis sive vis in se omnia suo modo complicans, vim animativam, per quam corpus animat vivificando vita vegetativa et sensitiva, et vim ratiocinativam et intellectualem et intellectibilem complicans.*

²²⁶ Cf. **Idiota de mente**, h.V, V, 80-84.

²²⁷ Cf. **Idiota de mente**, h.V, IV, 77.

²²⁸ **Idiota de mente**, h.V, VII, 104: *[...] Et in hac assimilatione se habet mens, ac si flexibilitas absoluta a cera, luto, metallo et omnibus flexibilibus foret viva vita mentali, ut ipsa per se ipsam se omnibus figuris, ut in se et non in materia subsistunt, assimilare possit. Talis enim in vi suae flexibilitatis vivae, hoc est in se, notiones omnium, quoniam omnibus se conformare posset, esse conspiceret.*

está a mostrar em seu discurso o movimento da mente até o seu exemplar, Deus, em que culmina com a expressão máxima da mente como *viva imago dei*. Ora, a mente é viva imagem de Deus porque sabe-se disso, de modo explicado o diz Nicolau na *Carta a Albergati*:

E considera bem, filho, a viva imagem intelectual de Deus que existe em ti, que não seria uma imagem intelectual viva se não se conhecesse como imagem. Com efeito, o intelecto pertence à essência da imagem viva de Deus. É por isso que entre essa imagem de Deus e qualquer outra semelhança sem a qual não pode ser nenhuma criatura, há uma diferença: nenhuma semelhança, para além daquela, tem consciência de ser semelhança de Deus, na medida em que é privada de vida intelectual.²²⁹ (*Carta a Albergati*, 6)

A consciência de si ou a consciência de saber-se imagem de Deus é um ponto que justifica a mente humana como imagem viva, tendo em vista, como já fora dito, que os demais entes criados são *explicatio* de Deus. Desse motivo, na mesma carta ao neossacerdote, Nicolau de Cusa ainda põe em xeque outro fator que poder-se-ia caracterizar como um fator ascético ou ético, que é a capacidade da mente se assemelhar mais àquele do qual ela é imagem. Dirige, assim, as seguintes palavras a Albergati: “A nossa natureza intelectual, na medida em que se reconhece como a imagem viva de Deus, tem o poder de se tornar continuamente mais clara e mais semelhante a Deus, ainda que, sendo imagem, jamais se possa tornar modelo ou criador”²³⁰ (*Carta a Albergati*, 7). Nesta perspectiva está em voga a ideia da capacidade do homem se tornar cada vez mais semelhante ao exemplar, num sentido ético, pode-se ler como um processo de conversão a Deus. Assim, podemos conjecturar que ética em Nicolau diz respeito ao bem, pois é o processo de tornar-se semelhante ao Bem Supremo.

É pertinente essas justificativas apresentadas na carta dedicada a Nicolau Albergati, pois traz a tona o olhar do homem para si e o reconhecimento que gera, assim, um certo nível de pertencimento, importante para o desenvolvimento de uma ética cusana, como poderemos ver mais a frente na discussão propriamente ética dessa dissertação.

Nicolau de Cusa ainda faz uso de algumas metáforas interessantes utilizadas no *Idiota de mente* em que põe a mente humana como diamante vivo²³¹, mas de modo mais significativo

²²⁹ **Epistula ad Nicolaum Bononiensem**, cp., 6: *Adverte, fili, ad vivam dei intellectualem imaginem in te existentem, quae non esset viva intellectualis imago, si se non cognosceret imaginem. Intellectus igitur est de essentia vivae dei imaginis. Unde inter illam imaginem dei et aliam dei similitudinem, sine qua nulla potest esse creatura, hoc interest quod nulla similitudo praeter illam habet scientiam se dei esse similitudinem, quando vita intellectuali caret.*

²³⁰ **Epistula ad Nicolaum Bononiensem**, cp., 6: *Nostra autem intellectualis natura, cum se dei vivam imaginem intelligat, potestatem habet continue clarior et deo conformatior fieri, licet, cum sit imago, nunquam fiat exemplar aut creator.*

²³¹ Cf. **Idiota de mente**, h.V, V, 85.

como espelho vivo²³², e esta última é recuperada na carta a Albergati. Analogicamente todas as criaturas são espelhos que refletem de forma deturpada devido a sua imperfeição, contudo, à natureza intelectual está posta a possibilidade de refletir melhor²³³. Afirmar Nicolau:

Se um pintor se faz um auto-retrato, esse permanece como foi feito; mas se este pintor pudesse retratar a imagem espiritual e invisível de sua habilidade espiritual de pintar, então aquela imagem artística, se fosse a imagem perfeita da arte espiritual viva, poderia tornar-se mais clara e mais aderente, pois seria conforme ao próprio arquiteto.²³⁴ (*Carta a Albergati*, 8)

Do que fora dito nesta subseção em que concluímos com a metáfora do espelho e do pintor divino que faz o autorretrato, pensamos o homem com sua capacidade de interpretar o mundo como também interpretar a si mesmo, outrossim, a capacidade de se tornar, dentro de suas possibilidades, mais imagem de seu artista, Deus, isto é transcender-se em direção a Deus, conforme afirma Santinello (1990, p. 93):

Os dois motivos, pelos quais na natureza intelectual a *imago* é *viva*, são convergentes: para que a inteligência saiba que é imagem é necessário que lhe esteja presente, de algum modo, o exemplar; e tal presença a torna *viva*, quer dizer, capaz de transcender-se em direção ao exemplar, mesmo que dele permaneça sempre distinta²³⁵.

²³² **Idiota de mente**, h.V, XIII, 149: *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 quae artem pictoris magis imitantem – sic omnis mens, etiam et mostra, quamvis infra omnes sit creata, a deo habet, ut modo quo potest sit artis infinitae perfecta et viva imago.*

²³³ **Idiota de mente**, h.V, V, 86: *Qui vim specularem in se considerat, videt, quomodo est ante omnem quantitatem. Quod si illam vivam concipit vita intellectuali, in qua reluceat omnium exemplar, de mente admissibilem facit coniecturam.*

²³⁴ **Epistula ad Nicolaum Bononiensem**, cp., 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.*

²³⁵ Santinello (1990, p. 93): “I due motivi per cui nella natura intellettuale l’*imago* è *viva* confluiscono: perchè l’intelligenza sappia di essere immagine è necessario che le sia presente in qualche modo l’esemplare; e tale presenza la rende *viva*, ossia capace di trascendersi in direzione dell’esemplare, anche se ne rimarrà sempre distinta”. Em forma de complemento, cabe bem as palavras de Nogueira (2008, p. 217) ao afirmar que: “é necessário reconhecer-se como um ser complexo que, na sua complexidade, é capaz de perceber a similitude existente entre o nosso espírito intelectual que cria, pelo *logos* humano, imagens à semelhança do *logos* divino que cria essências, mantendo, assim, mesmo no reconhecimento da semelhança, a distinção entre criador e criatura”. Desta forma, faz-se necessário o homem pensar-se como ser complexo, e nessa sua complexidade, vê-se como um ser capaz de perceber a similitude existente entre seu espírito intelectual que por meio do *lógos* humano cria imagens e o *lógos* divino que cria essências. Não obstante, com o cuidado de manter sempre a distância e distinção entre criatura e criador.

Assim, é no exercício de sua atividade criadora que faz transcender-se que a mente humana se faz *viva imago dei*. Ininteressante esses dois motivos acima apresentados por Santinello porque nos convida a enxergar a necessidade do homem se ver como imagem, depois a necessidade nesse movimento de reconhecer-se imagem perceber a transcendência que há no próprio movimento.

No passo 149 do *Idiota de mente*, indicado mais acima, o motivo da *viva imago dei* aparece relacionado ao conceito de *vis concreata*. É nesse passo que estará o operar da força criadora apontada na fala do FILÓSOFO, no passo 74 da mesma obra: “[...] a mente infinita é força formadora absoluta, e que a mente finita é a forma conformadora ou configuradora”²³⁶. O ORADOR pede ao Idiota que dê-lhe mais exemplo para compreender a criação da mente no corpo. E, responde o IDIOTA: “[...] a mente foi criada pela arte criadora como se esta quisesse criar a si mesma, mas posto que a arte infinita não é multiplicável, o que surge é uma imagem sua [...]”²³⁷ (*Idiota de mente*, 148). Após mostrar como se dá a origem da mente humana, Nicolau aprofunda sobre o operar dessa mente, mediante sua força, a conformar-se ao seu exemplar. Afirma Nicolau de Cusa:

Uma imagem por mais perfeita que seja, se não pode ser mais perfeita e mais conforme ao exemplar, é menos perfeita que uma imagem imperfeita qualquer, que tivesse a capacidade de conformar-se sempre mais e sem limitação ao exemplar inacessível – e nisto imita à infinitude como imagem do modo que lhe é possível, [...] – do mesmo modo toda mente, também a nossa, embora inferior a todas as mentes criadas, têm causada por Deus o ser imagem viva e perfeita da arte infinita do modo que lhe é possível. Por este motivo é una e trina, possuído a potência, a sabedoria e o nexo de ambas de tal modo que pode ser a imagem perfeita da arte, isto é, de poder, estimulada, conformar-se cada vez mais ao seu exemplar. Assim, nossa mente, embora no princípio de sua criação não tenha o esplendor atual da arte criadora na trindade e unidade, tem, no entanto, concriado essa força por meio da qual, estimulada, pode fazer-se mais conforme à atualidade da arte divina. Portanto, na unidade de sua essência existe a força, a sabedoria e a vontade.²³⁸ (*Idiota de mente*, 149)

²³⁶ **Idiota de mente**, h.V, IV, 74: [...] *mentem infinitam esse vim formativam absolutam, sic mentem finitam vim conformativam seu configurativam*.

²³⁷ **Idiota de mente**, h.V, XIII, 148: *Unde mens est creata ab arte creatrice, quae ars illa se ipsam creare vellet et, quia immultiplicabilis est infinita ars, quod tunc eius surgat imago [...]*.

²³⁸ **Idiota de mente**, h.V, XIII, 149: *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, [...] – 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 actualem 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*.

A mente por ser imagem não consegue realizar a perfeição do exemplar. Assim, a mente fica como resplendor dessa perfeição. Se no exemplar a infinitude se dá plenamente, na mente se dará como a capacidade de conformar-se sempre mais e sem limitação ao exemplar inacessível. Potência aqui indica possibilidade e força. Assim, a mente por sua potência pode se assemelhar sempre mais, como um processo de ascese espiritual, ao seu exemplar, mesmo que este lhe permaneça sempre inacessível. Ora, é justamente essa *vis* que faz com que permita que a mente seja definida como *imago viva*.

Destarte, podemos perceber que há no caminho do homem a procura da verdade, isto é, na caça pela verdade, o reconhecimento de que em sua mente há algo que o torna possível de ser sempre mais conforme a verdade, que é a força criadora, e esta forma criadora é o que o torna *viva imago dei*. O homem está envolto de entes, e todos esses principiados apresentam e ocultam algo que lhes é anterior; o homem, como *viva imago dei*, cumpre o papel de interpretar esse mundo cheio de símbolos, por meio de uma *investigatio symbolica*, sendo que ele, o homem, também é um símbolo que apresenta e oculta algo, mediante sua *vis concrata*. Assim, é possível caracterizá-lo de símbolo dos símbolos, como o faz André (1997).

3.3 O HOMEM COMO SÍMBOLO DOS SÍMBOLOS

Após termos pensado e refletido acerca da ideia do homem como ente singular, irrepetível e imultiplicável de modo a se apresentar a dimensão da contração em termos ontológicos e antropológicos que poderia resultar, dentro da economia da obra cusana, em uma filosofia da diferença, tendo em vista que quando se pensa a singularidade do ente se está a afirmar duas coisas, a primeira é sua identidade, o ente é aquilo que é do melhor modo possível; a segunda é que não pode haver outro ente igual a este, pois no âmbito da contração, da finitude não há igualdade, há diferença. Depois, podemos pensar acerca dos motivos da mente humana como *viva imago dei*, primeiro pelo fato de ser posto o homem acima dos entes criados e pouco abaixo dos anjos, devido sua capacidade intelectual, depois pelo fato de esta capacidade poder ser uma substância viva em que ao mesmo tempo que é uma *explicatio dei* a nível de principiado, também complica em si nocionalmente os demais entes contraídos. Cabe-nos agora refletir a sua função em relação aos demais entes e a todo o universo. Isto é, o motivo que faz com que o homem, que nocionalmente produz sentido, seja símbolo entre os outros símbolos, mas que seja, outrossim, intérprete dos símbolos, dos outros intérpretes, ou seja, dos outros homens, e de si mesmo.

Ao longo desta dissertação é possível observar que, segundo nosso filósofo, o princípio de todas as coisas é o “mesmo” (*idem*)²³⁹, isto é, uno. Desligado de toda contração. Deste princípio emana os entes por ele criados. Ora, se estes entes vêm do princípio Uno, ele está de modo velado ou epifânico nestas coisas principiadas, “porque todo o causado é inteiramente pela causa e nada tem a partir de si” (*A douta ignorantia*, II, prólogo, 90). Num processo de aproximação e distanciamento o causado se assemelha em potência à causa – sem nunca saber a distância que está do princípio. De modo que possa retornar ao Uno que é seu princípio e seu fim, tendo em vista que coincidem princípio e fim no infinito absoluto ou – como denomina o Cardeal – no máximo absoluto. Nisto, percebemos um certo movimento filosófico-teológico circular²⁴⁰.

Nicolau de Cusa recebe como herança uma teologia simbólica marcadamente augustiniana e dionisiniana em que no seu modo de fazer filosofia, ao que parece, ambas se

²³⁹ **De docta ignorantia**, w., I, IX, 25: *Sed nec ab unitate vel unitatis aequalitate gigni dicimus connexionem, quoniam nec ab unitate per repetitionem fit neque per multiplicationem. Et quamvis ab unitate gignatur unitatis aequalitas et ab utroque conexio procedat, unum tamen et idem est unitas et unitatis aequalitas et conexio procedens ab utroque velut si de eodem dicatur: 'hoc, id, idem'. Hoc ipsum quidem, quod dicitur id, ad primum refertur, quod vero dicitur idem, relatum conectit et coniungit ad primum. Si igitur ab hoc pronomine, quod est id, formatum esset hoc vocabulum, quod est iditas, ut sic dicere possemus: 'unitas, iditas, identitas', relationem quidem faceret iditas ad unitatem, identitas vero iditatis et unitatis designaret connexionem, satis propinque trinitati convenirent.* Nogueira (2008, p. 232) ao tratar sobre esse passo afirma: “O que podemos notar é que se os conceitos mudam em relação à primeira e à segunda pessoa da Trindade, não mudam muito no que diz respeito à terceira, ou seja, se antes foi chamada de ‘conexão ou causa de conexão’, agora recebe a designação de ‘o mesmo’ ou ‘identidade’, quer dizer, continua a dar a ideia de união/ligação e de causa de união/de ligação, além de significar, também, a ideia de relação entre as duas primeiras pessoas”. Teixeira Neto, (2017, p. 197) vê no conceito de *idem* a conjectura acerca do divino como o “princípio absoluto da identidade e da diferença”. Para uma maior tematização do conceito de *Idem* de modo aprofundado escrito pelo próprio autor, Cf. NICOLAI DE CUSA. *Dialogus de genesi*. In: *Opera omnia*. Iussu et auctoritate Academiae Litterarum Heidelbergensis ad codicum fidem edita. Vol. IV. Opuscula I. Hamburgi: Felicis Meiner, 1959, p. 101-129.

²⁴⁰ **De docta ignorantia**, w., I, XXI, 66: *Hoc tantum notatum esse admoneo quomodo omnis teologia circularis et in circulo posita existit, adeo etiam quod vocabula attributorum de se invicem verificentur circulariter, ut summa iustitia est summa veritas, et summa veritas est summa iustitia, et ita de omnibus.* André (1997, p. 394) ao comentar acerca dessa circularidade que se dá na filosofia de Nicolau de Cusa afirma: “[...] em Nicolau de Cusa instaura-se uma circularidade simbólica que corresponde inteiramente à circularidade de saída e retorno do princípio fundante de todas as coisas, de tal modo que o homem só pode produzir um discurso simbólico, por estar ele próprio envolvido num circuito simbólico de sentido, não só como intérprete mas também como símbolo”. Para Álvarez Gómez, esse movimento circular está atrelado ao princípio de identidade, é por isso que as coisas, ou entes, tendem a Deus: “En virtud de esa identidad de principio y fin, la tendencia hacia Dios se verifica como movimiento circular que se cierra no únicamente con la posesión definitiva de Dios en último estadio – visión beatífica –, sino en cada uno de los estadios de este proceso dinámico de conversión hacia él. Las cosas no pueden tender a Dios como al fin supremo sino en cuanto proceden de él, en cuanto que están hechas y conformadas por él”. Bocken (2001, p. 180-181) a partir de Kazuhiko Yamaki, traz a partir desse movimento circular uma perspectiva de entender o símbolo como algo que representa a unidade da interioridade e da exterioridade, afirma: “Dans ce sens Kazuhiko Yamaki a raison quand il caractérise la pensée du Cusanus comme une pensée *elliptique*. Ce caractère elliptique démontre la présence de l’extériorité dans l’intériorité. Un signe ne peut être centre de la totalité qu’en tant qu’il représente cette unité de l’intériorité et de l’extériorité. Le but de l’interprétation est de comprendre comment un signe, une articulation, concentre et contracte les différents éléments de la réalité. Mais dans la même mesure la direction réflexive contraire est autant valable. Interpréter c’est aussi comprendre comment les éléments de significations sont concentrés autour d’un certain centre”.

cruzam²⁴¹. Esse eco de uma teologia simbólica se faz presente na economia filosófica do Cardeal quando ele apresenta as virtualidades e os limites da vigência de uma teologia afirmativa e de uma teologia negativa²⁴², após já ter percorrido o caminho que o conduz à douta ignorância no conhecimento de Deus, como princípio de onde emana todo ser principiado. O bispo de Brixen não propõe nenhum tratado acerca de uma filosofia ou teologia simbólica, mas o seu modo de interpretar o mundo faz pensar a natureza teofânica nas coisas existentes, quando reconhece o estatuto metafísico-natural do símbolo (ANDRÉ, 1997). Nesse sentido, podemos nos questionar primeiro de como se dá a ideia de que o mundo é símbolo, depois da função do homem nesse complexo simbólico que é o mundo em que a sabedoria divina se manifesta.

Entender a função do homem no mundo é primeiro entender a articulação que há entre a temática do mundo como manifestação teofânica e a atividade da mente divina. Ora, já fora observado que na mente divina não há distinção entre pensar e criar, assim na medida em que a mente divina conhece ela cria, é assim que se dá o seu poder entificativo de produção de sentido. E é por tal poder que Deus se dá a conhecer através dos entes por ele criado. E é por meio desses seres que a mente humana pode ascender ao conhecimento daquele princípio que está veladamente nas coisas criadas. Tal movimento está pré-anunciado ou iniciado já no primeiro livro do *De docta ignorantia* quando nosso filósofo diz que “[...] as coisas visíveis são verdadeiramente imagens do invisível e que, assim, o criador pode ser cognoscivelmente visto pelas criaturas como que num espelho e por enigmas”²⁴³ (*A douda ignorância*, I, XI, 30).

A grandiosidade de Deus, como princípio Uno, donde emana todos os entes criados faz com que ele se manifeste, e tal manifestação não poderia se dar senão na diversidade. É como se cada ente fosse uma aparição de Deus ou uma espécie de luz em que brilha enigmaticamente o seu princípio²⁴⁴. O conceito de imagem parece sempre reportar ao conceito de exemplar na filosofia cusana (SANTINELLO, 1990). Deste modo, temos um exemplar como pressuposto absoluto para as imagens, e nesse sentido, ainda, o mundo é um símbolo em sua totalidade ao passo que também é um complexo de símbolos que forma uma certa *explicatio dei*. Contudo, para que ou para quem iria Deus querer ser explicado? O homem como *imago viva* se percebe nessa condição e desse modo pode cumprir uma finalidade em meio a criação, pois como afirma

²⁴¹ Para um maior aprofundamento dessa herança e relações dos pensamentos augustinianos e dionisinianos no processo histórico filosófico do período medieval, Cf. ANDRÉ, 1997, p. 389 – 402.

²⁴² Cf. *De docta ignorantia*, w., I, XXVI, 89.

²⁴³ *De docta ignorantia*, w., I, XI, 30: [...] *visibilia veraciter invisibilium imagines esse atque creatorem ita cognoscibiliter a creaturis videri posse quae in speculo et in aenigmate*. Há fortemente um motivo bíblico presente na fala de Nicolau de Cusa, em que resplandece as cartas paulinas de Romanos 1, 20 e I Coríntios 13, 12.

²⁴⁴ *De dato patris luminum*, cp., IV, 108: *Sunt igitur omnia apparitiones sive lumina quaedam. Sed quia unus est pater et fons luminum, tunc omnia sunt apparitiones unius dei, qui, etsi sit unus, non potest tamen nisi in varietate apparere*.

Nicolau: “O criador, ao fazer essa bela obra do universo, não foi pressionado por nenhum motivo: ele a criou apenas porque queria mostrar seu louvor e sua glória. O fim da criação é, portanto, o mesmo, que é o seu princípio”²⁴⁵ (*Carta a Albercati*, 3). Para mostrar tal louvor e glória é preciso uma natureza que interprete e compreenda e possa cumprir tal fim, daí a natureza intelectual do homem: “O intelecto fundador, enquanto se põe como fim das suas obras, isto é, para manifestar a sua glória, cria as substâncias cognoscitivas capazes de ver a sua verdade, e a elas o seu fundador se oferece a ser visível segundo o seu modo possível de captar”²⁴⁶ (*De beryllo*, 4).

A natureza intelectual é, para o Cardeal de Cusa, aquela que interpreta os demais enigmas que são expressões da manifestação de Deus. Tal tese leva André (1997) a afirmar peremptoriamente que a filosofia de Nicolau é uma filosofia do símbolo e da interpretação. É nesta perspectiva de ser uma filosofia do símbolo que se enquadram muito bem os conceitos, ora citados, de *imago* e *similitudo*, encontrados no livro do gênesis na criação do homem. Para se pensar todo o dinamismo dessa interpretação da filosofia cusana é preciso antes ter em mente o que é símbolo ou o que é ser símbolo, para não ocorrer de haver confusão na mente do leitor e incorrer de identificar o símbolo com aquilo do qual ele é símbolo, que lhe é anterior.

Símbolo, do grego *symbolon*, num sentido geral ou filológico, nos lembra Pereira (2004), traz o sentido de duas partes que se reencontram. Para ilustrar cita Herótodo que dizia que o símbolo era a coincidência ou reunião harmoniosa das partes de um anel, de duas pessoas que dividiam entre si estas partes e cada um levava consigo a parte que lhe cabia, mas além da parte do anel levava consigo a possibilidade de uma coincidência futura do encontro. Assim, as partes do anel se tornam sinal externo de uma relação que é anterior ao anel. O anel é símbolo de que a distância física das pessoas não aboliu o sentimento comum. André (1997) elenca cinco aspectos que considera importante para o simbolismo cusano: primeiro, a articulação entre a teoria da *explicatio* e a teoria da imagem como símbolo; segundo, distinção entre verdade e imagem; terceiro, indissociabilidade, no sujeito humano, entre verdade e imagem – sem que haja com isso uma contradição entre a outra afirmação; quarto, sobre a idolatria; quinto, o conceito de sabedoria no sentido de evitar o perigo da idolatria, como os sábios o souberam fazer. O que subjaz a estes pontos elencados por André é o perigo de confundir a imagem com a verdade que acaba por culminar numa idolatria, isto é, é não entender que a

²⁴⁵ **Epistula ad Nicolaum Bononiensem**, cp., 3: *Nihil enim movit creatorem, ut hoc universum conderet pulcherrimum opus, nisi laus et gloria sua quam ostendere voluit; finis igitur creationis ipse est qui et pricipium.*

²⁴⁶ **De beryllo**, h.XI, 4: *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 praebet ipse conditor modo quo capere possunt visibilem.*

criação é um complexo de símbolos que explica Deus, e acabar por afirmar, por exemplo, que o sol é Deus. A natureza do símbolo, nesse sentido, é fazer ascender à verdade sem se confundir com ela, pois o símbolo é apenas a explicação dela. Este movimento traz muito forte a caracterização do que é a doura ignorância que é adorar um Deus, que é a verdade absoluta, que tem em si a precisão infinita, e que nessa absoluta precisão, se faz irrepresentável por algo que não seja ela própria.

Somente de forma humana o homem pode pensar acerca de Deus de, i.e., quando ele atribui uma face a Deus, não a busca fora da espécie humana, pois o seu pensar (julgar) está contraído em sua natureza humana²⁴⁷. A via que lhe é possível promover a intelecção sobre Deus é a do símbolo. Assim, o seu discurso é construção de sentido. É preciso relembrar que Deus é anterior a todas as coisas, sendo assim, é a multiplicidade de discurso que diz melhor sobre ele, é a multiplicidade de símbolos que o explica melhor, tendo em vista que no finito não pode haver proporção em relação ao infinito. Nicolau dá um exemplo claro no *De visione dei* quando diz:

Assim, essa face, que é a verdade de todas as faces, não é do domínio da quantidade, e, por isso, não é maior nem mais pequena que qualquer face; sendo assim igual a todas e a cada uma, porque não é maior nem mais pequena. E, todavia, não é igual a qualquer uma, porque não é do domínio da quantidade, mas absoluta e sumamente exaltada. [...]. Assim compreendo que o teu rosto, Senhor, é anterior a todas as faces formáveis, é o modelo e a verdade de todas as faces e todas as faces são imagens da tua face insusceptível de contracção ou participação.²⁴⁸ (*A visão de Deus*, VI, 18)

Assim, percebe-se que todas as faces são imagens e não podem ser confundidas com a face das faces que é anterior e insusceptível de contracção. A partir deste entendimento da caracterização do infinito sentido da verdade de Deus, justaposta à noção de que é humanamente que o homem entende, poder-se-á formular um pensamento crítico em relação à imagem, tornando-a símbolo, no mais profundo sentido de conduzir àquilo do qual se faz símbolo. O símbolo age como uma degustação daquilo que ele vela. Tal movimento é o que caracteriza a *symbolica investigatio*.

²⁴⁷ Cf. *De visione dei*, h.VI, VI, 19

²⁴⁸ *De visione dei*, h.VI, VI, 18: *Non est enim facies illa, quae est veritas omnium facierum, quanta, quare nec maior nec minor quacumque facie, ideo aequalis omnibus et singulis, quia nec maior nec minor. Nec tamen est aequalis cuicumque, quia non est quanta, sed absoluta et superexaltata. [...]. Sic igitur deprehendo vultum tuum, domine, antecedere omnem faciem formabilem et esse exemplar ac veritatem omnium facierum et omnes facies esse imagines faciei tuae incontractibilis et imparticipabilis.*

É significativa e pertinente a formulação feita por André (1997, p. 407) no que tange à relação Deus e mundo: “Deus é pressuposto para o conhecimento do mundo, mas o mundo é caminho (símbolo enquanto sentido) para o conhecimento de Deus”. Cabe justamente ao homem percorrer esse caminho enigmático ascensivo que conduz a compreender incompreensivelmente a Deus. Tal caminho, numa perspectiva simbólica é bem descrita no *De principio*: “O mundo é a figura do que não é figurável e a designação do não designável; o mundo sensível é a figura do mundo não sensível; o mundo temporal a figura do eterno e que está fora do tempo. O mundo figurado é imagem do mundo verdadeiro e não figurável”²⁴⁹ (*De principio*, 35). Como figura, o mundo expressa aquilo que não pode ser figurável, aquilo que lhe é anterior é infigurável, mas se mostra na figura do mundo, na medida que também se oculta. Nesse complexo simbólico, cabe ao homem distinguir a intensidade teofânica que se dá em cada ente, pois o fato dos entes estarem compondo tal complexo não garante que simbolizem da mesma forma e intensidade, tornando-se-lhes, assim, equivalentes. É preciso lembrar que há a singularidade de cada coisa criada. Deste modo, o complexo formado por uma diversidade de ente, cada um a seu grau e intensidade mostra teofanicamente o que não é mostrável, como que um rastro oculto de Deus²⁵⁰.

Uma metáfora utilizada por Nicolau de Cusa que é pertinente ao que estamos querendo apresentar – a dinamicidade do mundo como símbolo e do homem como símbolo dos símbolos – é a do mundo como um livro. Algumas obras de Nicolau de Cusa deixam emergir tal metáfora, já iniciada no sermão VIII – que aparece Hugo de São Vítor como fonte inspiradora – e que perpassa pelo *De genesi*, *De filiatione dei*, *De beryllo*, *Idiota de sapientia* e *Idiota de mente*. O que vai nos interessar aqui é o uso da metáfora em que o mundo é visto como um livro e que se faz necessário a sua legibilidade. De início no sermão intitulado *Signum Magnum* de 1431, está dito por Nicolau:

Segundo Hugo, a potência de Deus é apreendida através da imensidade das criaturas; o decoro mostra a sabedoria e a utilidade mostra a benignidade, a imensidade é atingida na multiplicidade e na grandeza, o decoro no lugar, no movimento, na espécie e na qualidade, a utilidade no agradável, no apto, no

²⁴⁹ **De principio**, h.X_{2b}, 35: *Mundus est infigurabilis figura et indesignabilis designatio; mundus sensibilis est insensibilis mundi figura et temporalis mundus aeterni et intemporalis figura; figuralis mundus est veri et infigurabilis mundi imago.*

²⁵⁰ Acerca do sentido de mostraçõ e ocultamento afirma MARTINEZ GOMEZ (1965, p. 57): “esta manifestación de Dios es, naturalmente, imperfecta y oscura. Las cosas del mundo visible son al mismo tiempo su velo ocultador; revelación y ocultación son correlativas, y la teoría del mundo como libro cerrado se da la mano con la del mundo como expresión de Dios ‘in speculo et aenigmate’. Sólo admitiendo de antemano esta inasequibilidad y radical incognoscibilidad de Dios se puede ver en sus obras un rastro oculto de él”.

cômodo e no necessário. O mundo sensível é pois, como que um ‘livro escrito’ pelo dedo de Deus.²⁵¹ (*Sermo VIII*, 16)

De início na primeira frase, conjecturalmente falando, poderíamos perceber uma justificativa da diversidade, pois é por meio dela que a potência de Deus é apreendida, obviamente, não em sua precisão. O mundo é um livro escrito por Deus. O que é um livro se não códigos linguísticos em que alguém o faz para comunicar algo. Assim, o mundo é a junção de códigos em que Deus tenta se comunicar ao seu intérprete. Bom, mas ao que parece há algo mais forte por trás dessa metáfora que simplesmente ler e entender tais códigos, como sublinha o autor no *Dialogus de genesi*, há um empenho intelectual. É esse empenho que caracteriza como improporcional a leitura deste livro, ou pelo menos a torna sempre no âmbito da possibilidade, isto é, sempre se pode ler melhor. Pois é a força da mente do autor que se explica no livro: “Parece bastante apropriada a imagem do mundo como livro escrito de que se ignoram a língua e os caracteres, como se a um alemão fosse apresentado um livro de Platão escrito em grego, em que Platão tivesse imprimido as forças do seu intelecto”²⁵² (*Dialogus de genesi*, IV, 171). Há algo a se notar no que diz o moselano nessas palavras, ao que parece o livro do mundo tem um papel que é conduzir a algo, mas tal condução depende de uma diligente investigação do intérprete do livro, pois muito mais do que somente decifrar os códigos tem que olhar para a força do intelecto que está velado no código. Neste movimento, evidencia-se que o intérprete deve ter um conhecimento prévio desses sinais e da realidade que se esconde no símbolo.

Todo esse sentido apresentado é exposto no *De filiatione dei* com o motivo profundo de retorno do homem a Deus através do conceito de filiação. Isto é, o intérprete torna-se semelhante ao mestre que no livro do mundo se faz explicado, daí “Nesse mundo, nosso estudo se volta para objetos particulares como se fossem livros diferentes”²⁵³ (*De filiatione dei*, II, 57).

No *De beryllo* a metáfora do livro surge no âmbito do sensível. Ora, se o intelecto, por exemplo, quer ser conhecido ou louvado pelos sentidos, deve ele se apresentar em símbolos

²⁵¹ **Sermo**, cp., VIII, **Signum Magnum**, 6-7: *Secundum Hugonem* «*potentia Dei apprehenditur per immensitatem creaturarum; sapientiam decor, benignitatem utilitas ostendit; immensitas in multitudine et magnitudine attingitur, decor in situ, motu, specie et qualitate, utilitas in grato, apto, commodo et necessario. Est enim mundus sensibilis quase «liber» Dei digito «scriptus»*. Além da influência expressa de Hugo de São Vitor, encontra-se presente neste texto traços do pensamento do franciscano São Boaventura de Bagnoregio – OFM – fora declarado em 1588 pelo Papa Sisto V como *doctor Seraphicus*.. Cf. HUGO DE S. VICTORE. *Eruditionis didascalica VII c. 1*; _____. *De sacramentis I pars 6 c. 5*; BONAVENTURA. *Breviloquium pars 2 c. 11* (5,229a). Essa metáfora do mundo como livro traz consigo uma carga hermética da bíblia: Cf. Ex 2, 9; Apoc 5, 1.

²⁵² **Dialogus de genesi**, h.XVI₂, IV, 171: *Mihi apta satis configuratio ad mundum scriptus liber videtur, cuius et lingua et caracteres ignorantur, quase Almanus Graecus quidam Platonis liber praesentaretur, in quo Plato intellectus sui vires descripserit*.

²⁵³ **De filiatione dei**, h.IV, II, 57: *In hoc mundo in variis particularibus obiectis ut in variis libris versatur studium nostrum*.

sensíveis. Vale lembrar a analogia apresentada, não se pode entregar um livro em grego a um alemão, e sem que ele conheça minimamente os códigos esperar uma leitura e conhecimento do livro. É preciso um conhecimento mínimo dos códigos referente ao livro que se vai ler. Nesta perspectiva afirma nosso filósofo:

As coisas sensíveis são, com efeito, os livros dos sentidos nos quais está impressa em caracteres sensíveis a intenção do intelecto divino; e a sua intenção é a manifestação do Deus criador. Se, pois, duvidamos de uma coisa qualquer, da razão por que ela se comporta assim ou assim, a resposta é uma só: porque o intelecto divino quis revelar-se ao conhecimento sensível para ser conhecido sensivelmente [...] ²⁵⁴. (*De beryllo*, 66)

Nessa citação está entrelaçada a dinâmica de ver o mundo como símbolo e a ontologia das espécies (André, 1997). Ora, a onipotência divina deixa seus rastros, sabendo-se que o poder transcendente, como afirma Gandillac (1941, p. 358) é para nós configurado à luz de nossas operações mentais, pois mesmo com as figuras geométricas presentes no mundo implica o primeiro dado de um todo imanente; de modo que o homem como intérprete possa lê-lo, assim não é estranho que a natureza sensível possa ser caracterizada como livro. Um livro sempre diverso e variado, tendo em vista a imprecisão nas coisas contraídas. Mas há, pois, como afirma André (1997, p. 418), “[...], que saber ler no imanente o transcendente que nele se inscreve”.

Esse modo de enxergar o mundo como livro ganha respaldo, inclusive articulado com o princípio da doura ignorância, na obra *Dialogus do idiota*. No primeiro livro, *Idiota de sapientia*, que compõe o *Dialogus* é apresentada a ideia do mundo como livro em detrimento da busca pela verdade com relação ao modo de se buscar. Ora, uma das personagens, o ORADOR, é interpelado pelo IDIOTA, no Fórum romano, ao ser chamado de arrogante. O motivo apresentado para esse insulto é extraído da teologia bíblia em que diz que "a sabedoria deste mundo é loucura diante de Deus" (I Cor 3, 19) por isso a ciência incha. A verdadeira ciência conduz a humildade. Está posto o problema que conduzirá o diálogo: onde está a verdadeira ciência? Onde ou em que pode ela ser lida?

Daqui nasce o embate entre os livros escritos pelos homens, que trazem em si um conhecimento limitado e perspectivístico; e o livro escrito pelo dedo de Deus, que neste se encontra a verdade. Todavia, Nicolau de Cusa retoma o princípio de anterioridade, mostrando que o livro de Deus é anterior aos livros humanos. Os sábios antes procuravam a sabedoria

²⁵⁴ **De beryllo**, h.XI₁, 66: *Sensibilia enim sunt sensuum libri, in quibus est intentio divini intellectus in sensibilibus figuris descripta, et est intentio ipsius dei creatoris manifestatio. Si igitur dubitas de quacumque re, cur hoc sic vel sic sit vel sic se habeat, est una responsio, quia sensitivae cognitioni se divinus intellectus manifestare voluit, ut sensitive cognosceretur [...]*.

objetivamente direto no livro de Deus onde se alimentavam. Ora, com isso o autor não nega que possa a sabedoria se manifestar no livro humano, mas diz que lá não é natural²⁵⁵. O livro escrito pelo homem traz a perspectiva de um saber sobre algo; a visão direta do mundo (ou o livro de Deus) traz a perspectiva de um não saber sobre, isto é, uma doura ignorância, pois essa consciência gerada pela visão direta do mundo atrelada ao desconhecimento dos livros humanos é uma forma de sabedoria mais elevada que aquela ciência livresca e erudita, segundo o Cardeal. Há uma pergunta dirigida ao IDIOTA que é sugestiva sobre o como pôde ter ele chegado à tal ciência da ignorância se ele é um idiota, para isso a personagem conduz à metáfora do mundo como livros – faz lembrar a ideia de que cada ente é um livro, daí ser necessário vários livros para explicar a onipotência divina – em que Deus escreveu com seu dedo, e o local desses livros é “por toda parte”²⁵⁶ recordando o texto bíblico que diz: “A Sabedoria clama nas ruas, eleva sua voz na praça [...]” (Pr 1, 20).

O foco nesta discussão está pautado na premissa de que o livro humano é limitado, é perspectivístico. Se fôssemos usar uma linguagem atual para caracterizar essa ideia usaríamos a noção de Boff (1998, p. 9): “Todo ponto de vista é a vista de um ponto”. O único que tem o ponto de vista que abrange tudo é Deus. Assim, o livro humano sempre será contraído à sua perspectiva.

Após caracterizar essa metáfora do mundo como livro, apresentada em algumas obras de Nicolau de Cusa, agora é preciso refletir sobre aquele que lê o livro, aquele que interpreta esse imenso livro de Deus. Pois ao que parece há um certo paradoxo, pois o homem está inserido no mundo enquanto complexo simbólico da manifestação epifânica, contudo, quando se pensa numa perspectiva simbólica, há um destinatário. Basta ver o exemplo dado sobre o anel, o símbolo é destinado a ambas as pessoas portadoras do mesmo para que os lembre do vínculo por eles estabelecido. Assim, o homem, pela sua capacidade intelectual, ao que parece, é o destinatário dos símbolos, ao mesmo tempo que também é símbolo.

Deste modo, temos o homem, pela sua *mens viva*, como destinatário e intérprete do livro do mundo, mas não só isso, ele também interpreta a si mesmo como símbolo-intérprete. O homem cumpre o papel de mediar entre as coisas finitas, com toda sua carga de alteridade, num processo dialético, como outrossim dialógico, com a infinitude que nada tem de alteridade. A esse respeito afirma Cassirer (2001, p. 68):

²⁵⁵ **Idiota de sapientia**, h.V, I, 3: *Non dico non esse, sed dico naturale ibi non reperiri. Qui enim primo se ad scribendum de sapientia contulerunt, non de librorum pabulo, qui nondum erant, incrementa receperunt, sed naturali alimento «invirum perfectum» perducebantur. Et hi ceteros, qui ex libris se putant profecisse, longe sapientia antecedunt.*

²⁵⁶ Cf. **Idiota de sapientia**, h.V, I, 4.

A união que se processou não foi apenas entre Deus e o homem, mas entre Deus e todas as criaturas: a distância entre ambos é preenchida à medida que entre o princípio criador e o criado, Deus e a criatura, surge o espírito da humanidade, o *humanitas*, como algo que é, ao mesmo tempo, criador e criatura.

Desta forma, ao que parece é no homem que se dá o sentido da criação, obviamente não plenamente com toda a carga de sentido, mas contraidamente. O sentido pleno da criação está naquele que o criou, mas o sentido contraído, ou seja, o sentido aplicado mediante a interpretação está no homem. Segundo Nicolau de Cusa: “No homem, de fato, a vida animal está subordinada à espiritual, a única capaz de compreender a glória e o louvor, sem os quais as coisas sensíveis careceriam do seu fim”²⁵⁷ (*Carta a Albergati*, 4).

Com essa posição de que o homem é o fim da criação, não quer dizer, como observa André (1997) a partir de Herold (1975), que tal fim seja estático. É preciso lembrar que é um processo de movimento ao infinito. É um fim sem fim. Esse fim, então, gera movimento. E, tal movimento está posto como tafera ou ainda como atividade, primeiro, interpretadora de sentido advindo pela escrita do mundo com o homem como seu destinatário, depois como ele, o homem, sendo criador de sentido. Vale recordar que no homem está contraído o universo (enquanto máximo contraído), o mundo (enquanto composto de entes) e Deus, e isso faz com que a natureza humana não seja simplesmente equivalente a natureza de qualquer outro ente. É por isso que se faz preciso, como já se vem assinalando, apontar o lugar de mediação do homem de forma eminente. Para ilustrar basta olhar como o Cardeal se refere ao homem no *De dato patris luminum* como um Deus humanado, e no *De beryllo* como um segundo Deus²⁵⁸.

O homem como símbolo dos símbolos é aquele que cumpre o papel de interpretar os demais símbolos que compõe o complexo simbólico que é o mundo, como também interpretar a si mesmo como símbolo-intérprete e interpretar os seus semelhantes. Bocken (2001), ao partir do princípio de que o homem está sempre envolvido (implicado) no processo de desenvolvimento (desdobramento) entre unidade e alteridade, aponta a realidade a partir da ideia de conjectura de Nicolau de Cusa, conjectura como sendo um universo de significação, por conseguinte, tal universo é uma totalidade – totalidade não no sentido absoluto. Assim, *alteritas* é a expressão da presença de outras totalidades. Desse método interpretativo da realidade, isto é, o método conjectural pensado por Nicolau de Cusa, Bocken (2001) vê a possibilidade de se fazer uma imagem da totalidade do ser humano, e disso decorre que pela

²⁵⁷ **Epistula ad Nicolaum Bononiensem**, cp., 4: *Nam in homine animalis vita in intellectuali est inserta, quae solum est capax cognitionis gloriae et laudis, sine qua omnia sensibiliza fine carerent.*

²⁵⁸ Cf. **De dato patris luminum**, h.IV, II, 102. Cf. **De beryllo**, h.XI, 7.

ação de interpretar é construído um espelho no qual o homem tem uma visão de sua situação e condições. Deste modo, a interpretação conjectural assume uma perspectiva ética quando mostra um paradigma do que o homem deve fazer²⁵⁹. Ora, nesta perspectiva de ver o homem como símbolo-intérprete há um certo dever de interpretar, e é neste ato que irrompe uma das perspectivas da ética, isto é, o autoconhecimento. O homem como mediador entre a unidade (Deus) e a alteridade (o mundo) encontra um ponto de culminação no dever da *cognitio sui*²⁶⁰.

Temos posta uma certa superioridade do homem em relação aos demais entes contraídos, todavia, tal superação não pode fazer esquecer o homem enquanto criatura, enquanto propriamente símbolo dentro do complexo simbólico que é o mundo. O homem não tem em ato todo o poder de ser aquilo que é, ele age como tarefa, ou seja, não é o fato de ele ser uma *viva imago dei* com caráter de mediador que está já realizado, a sua singularidade advinda da contração o faz ser dinâmico e estar em movimento sempre em direção ao infinito. Nogueira (2008, p. 102) aponta esta dinamicidade do homem em detrimento do objeto que procura alcançar: “Notemos que a natureza intelectual, pelo objecto que procura alcançar (último, deleitável, imortal, incorruptível), torna a sua busca não só insaciável, mas também renovada em cada etapa do seu percurso que, por sua vez, exige um certo aperfeiçoar do próprio ser humano”. Desta forma, o homem sempre pode ser uma melhor imagem, ele sempre pode agir da melhor maneira, é sempre um processo de se fazer melhor, de conhecer melhor, de ser um melhor símbolo dos símbolos... *meliori modo potest*!

Fica a questão que nos leva, de fato, a investigar o caminho ético dentro do pensamento cusano: como deve ser esse agir do homem para ser do *meliori modo potest* para que possa atingir a visão de Deus?

²⁵⁹ Cf. BOCKEN, 2001, p. 179-182. De modo particular, a síntese dessa indicação do movimento de uma teoria da interpretação para uma ética da conjectura, apresenta-se nas seguintes palavras, através do destaque de duas funções extraídas da perspectiva de um método interpretativo: “la deuxième fonction montre l'unité entre méthode et la théorie de l'interprétation: en interprétant on peut se faire une image de la totalité humaine. Par l'action de l'interprétation même, on construit un miroir dans lequel l'homme obtient une vision de sa situation et de ses conditions. La première fonction est plutôt caractérisée par un intérêt scientifique neutre, par une distance théorique, la deuxième fonction révèle un moment normatif. Interpréter n'est pas une activité purement théorique. L'interprétation conjecturale montre un paradigme de ce que l'homme doit faire. Cette interprétation montre que la différence entre unitas et alteritas est caractérisée par une obligation”.

²⁶⁰ **De coniecturis**, h.III, II, XVII 180: Nunc haec tibi in te ipso notissima sunt, quod nec contractum quodcumque esse aliter esse potest quam per unitatem, in qua aequalitas et conexio. In te ipso igitur ad omnium notitiam pergis, ut cuncta scias unitritatem absolutissimam varie participare.

4. CAMINHO PARA O MELHOR AGIR HUMANO.

Nisi enim sciret quid bonum, non amaret bonum, et tamen quid sit bonum ignorat qui amat; amor enim boni ostendit bonum uti est nondum apprehensum, cessaret enim motus spiritus qui est amor, si finem attigisset. Movetur igitur semper ut plus attingat, et quia est bonum infinitum, nunquam deficit moveri spiritus. Non potest igitur cessare spiritus amans, quia amabilitas amati est inattingibilis.

(Lettre n. 4: Cusa à Gaspard (Brixen, le 22 de septembre 1452) in: VANSTEENBERGHE, 1915, p. 110).

Antes de avançarmos no caminho discursivo que objetivamos, isto é, explicitar a possibilidade de uma reflexão ética a partir das obras de Nicolau de Cusa, é preciso retomarmos alguns pontos que ao longo do texto fomos tratando e que servem de base para o que aqui iremos abordar. No primeiro capítulo, o leitor pôde perceber que estávamos no âmbito metafísico-gnosiológico. Ora, poderíamos questionar o que isso tem de importante para relação com a ética de Nicolau. Mas lembremos que o homem traz consigo um desejo inato de felicidade. Essa felicidade do homem se realiza no encontro cognitivo da verdade e esta, por sua vez, é transcendente, é Deus. Assim, temos um homem, enquanto ser contraído, que busca uma verdade que lhe é anterior, fonte de todo o ser e pensar. Notamos também que há a desproporção entre finito e infinito. O homem, ser contraído, está no âmbito da finitude, do delimitado. A verdade que ele busca está no âmbito da infinitude, do absoluto, do desligado. Essa desproporção, como pudemos ver no primeiro capítulo dessa dissertação, gera uma dinamicidade naquele que busca, pois o fato de não atingir plenamente o objeto amado faz com que o homem possa compreender sempre do melhor modo possível o que se lhe permite a sua natureza. O que se tem, então, é que a mente humana é movimento à verdade, sua meta é infinita. Temos um movimento perene de busca, ou melhor, de caça da verdade. No primeiro livro do *De sapientia* há um eco de indicação da mente humana como imortal, no sentido desse processo que apresentamos: o objeto amado de repouso da mente humana é a verdade que se identifica com Deus, ou seja, é infinito; por outro lado, aquele que busca é finito, assim a mente é infinita porque vive numa eterna caça pela sabedoria, e é assim porque se o encontrasse, cessaria a busca. Não obstante, somos natureza intelectual e temos inscrito em nós o desejo de verdade (*desiderium veritatis*), daí podermos levantar a questão do como poder realizar este desejo, que nada mais é que cumprimento de nosso fim, ou, em termos do *De docta ignorantia*, o atingir no objeto amado o repouso da nossa natureza.

No segundo capítulo pudemos discorrer sobre a concepção de homem e o seu lugar na filosofia cusana. O homem que pela sua *vis intellectualis*, que traz consigo uma *praegustatio* da verdade que busca, é *viva imago dei*. O homem é *natura media*, é cópula da criação e pouco abaixo dos anjos²⁶¹. O homem ganha este lugar de importância porque complica em si a capacidade sensitiva como também a natureza intelectual, esta união de suas naturezas o torna um microcosmo. Assim Nicolau o define devido a dinamicidade, como também devido ao fato de sua ação criadora, como destaca André (1999, p. 9). O desejo de felicidade impulsiona o homem à caça da verdade, e não é uma caça cega ou vazia, o homem sabe aquilo que caça, porque tem uma degustação prévia, não plena, que provoca ainda mais desejo. É uma caça sem fim. Nesse processo de busca há um envolvimento amoroso, como ressalta Pico Estrada (2016, p. 115): “Não só o desejo de verdade é um impulso amoroso: a atividade por meio da qual se goza da verdade não é outra coisa que o amor”. Ora, segundo a intérprete, a *desiderium veritatis* gera uma atividade. André (1999, p. 19) define o homem como um ser de tarefa, a partir do conceito de potência que atravessa o homem enquanto este ser que complica em si a natureza sensível e inteligível, que implica também no problema da liberdade. Aqui, percebemos que mesmo que aparentemente a discussão esteja plasmada a partir de uma perspectiva gnosiológica, cognoscitiva, e isso é inegável, não obstante, há um alcance ético quando se articula essa busca da verdade à experiência de ascensão do homem. Ora, o homem está num contínuo processo de aperfeiçoamento, deste modo, poderíamos dizer nos termos de André (1997) que o homem “*experimenta-se eticamente*”. No pensamento de nosso autor há implicitamente um aspecto ético que amplia as dimensões gnosiológica e antropológica. O caminho que o homem percorre em busca da verdade é um caminho ascético, de melhoramento, um caminho em que ele tem a capacidade de julgar (*iudicium cognatum*) o que é bom e o que é justo.

Assim, pensar acerca de uma ética em Nicolau de Cusa é ampliar o seu campo gnosiológico e antropológico. É responder a questão do como se dá o agir do homem para atingir o seu fim, isto é, a verdade. Ora, saímos de uma concepção gnosiológica de busca pela verdade para chegar numa discussão ética. A delicadeza desse tema é tamanha que pode o leitor achar forçoso a mudança. Contudo, basta retomar a leitura e entender que existe uma dinâmica de experiência ascensiva do homem na busca pela verdade, não é um simples automatismo, como afirma Madrella (2006). O homem entra num processo de melhoramento de si para alcançar a sua perfeição que se dá no encontro com a verdade. Isabelle Mandrella (2006) resume

²⁶¹ Cf. Hb 2, 7-9

bem este movimento que acontece a partir de duas condições ascensivas para homem, isto é, ter uma razão (*mens, ratio* ou *intellectus*) e uma vontade livre. Se o leitor não negligenciar a leitura poderá encontrar aspectos que conduzem a esse olhar sobre a importância de se pensar a ética do homem a partir de sua razão e de sua vontade livre, que discutiremos neste capítulo, em que o conduz para uma *filiatio dei* ou *deificatio*²⁶². Obviamente, é sabido que esta dimensão do aperfeiçoamento do homem não é a dimensão exclusiva do pensamento cusano, como destaca Senger (1970) ao criticar R. Eisler que determinou a essência da moralidade depois de Nicolau de Cusa como o auto aperfeiçoamento do homem. Reforçarmos, assim, que na história da ética, a possibilidade de uma ética de Nicolau não foi respondida no passado, ou foi insuficientemente respondida e respondida incorretamente, segundo Senger (1970, p. 7). O nosso esforço é de apresentar traços que conduzam a uma explicitação da ética cusana, mesmo sabendo que a potência desse tema não se esgota neste texto devido sua amplitude. Para isso, dividiremos essa seção em três momentos. No primeiro, iremos tratar acerca do conhecimento de si – *cognitio sui* – e da posse plena de si – *sis tu tuus*. No segundo momento trataremos sobre a liberdade – *libera voluntas* – que dá todo o dinamismo ao ser do homem e o confere poder ser *viva imago dei*. No terceiro e último momento trataremos sobre a justiça e o amor como dois aspectos profundos do amplexo ético-gnosiológico de Nicolau de Cusa; pois, ambos conduzem o homem a transcender-se para chegar a Deus.

4.1 *COGNITIO SUI – “SIS TU TUUS ET EGO ERO TUUS”*

Chama-nos a atenção o capítulo XVII da segunda parte do *De coniecturis* em que Nicolau de Cusa ao se dirigir a Julianio Cesarini irá tratar sob o título: *De sui cognitione*, acerca dos conceitos de unidade, alteridade e humanidade. O autor primeiro afirma que é próprio ao homem ser um ser único que participa da unidade na alteridade. Depois afirma que ele, isto é, Nicolau; é diferente do próprio Julianio como de cada indivíduo. Ora, se a humanidade é contraível individualmente na alteridade, esta é alteridade de uma unidade mais absoluta do que aquela unidade que está nos indivíduos²⁶³. Nogueira (2010, p. 239) observa que neste capítulo: “se evidencia não apenas uma estrutura trinitária, mas igualmente um esquema conceitual

²⁶² MANDRELLA, 2006, p. 123: “C’est particulièrement dans le contexte de la filiation divine de l’homme, c’est-à-dire de la possibilité de l’homme de se rendre conforme et de s’assimiler à Dieu son créateur, qu’il faut voir ce sujet. Car l’homme représente pour Nicolas une image vivante de Dieu (*viva imago dei*) qui est capable de se rapprocher de plus en plus de son original, Dieu. Ce processus qui ne trouve sa véritable fin que dans une vie après la mort, présuppose deux conditions: que l’homme possède une raison (*mens, ratio* ou *intellectus*) et une volonté libre”.

²⁶³ Cf. *De coniecturis*, h.III, II, XVII, 171.

extremamente dinâmico, posto que aquela estrutura é apresentada a partir do homem e do conhecimento que este pode ter de si mesmo, e não da própria Trindade”. Aqui, ao que parece, irá se iniciar uma questão interna ao homem, o conhecimento de si (*cognitio sui*).

Nicolau faz uso da metáfora da luz como exemplo para conduzir àquilo que o homem pode conhecer de si. Assim afirma que a luz do mundo visível é a unidade simplíssima não contraível, a cor é a participação alterada desta luz, e o círculo do universo é o âmbito da cor, onde a cor pode existir de modo contraído. Após afirmar que são três as regiões da contração, define-as da seguinte forma: a mais alta é a participação da luz que esconde a alteridade cheia de sombras, a intermédia se comporta de modo intermédio, e a mais baixa é contrária à superior, porque nesta a participação da luz é absorvida pela escuridão em que ela entra. Daí surgir o convite de Nicolau a Juliano a olhar-se na representação apresentada por ele e ver se se encontra na mais alta região. Ora, o Cardeal aponta que a humanidade está na região mais alta e na espécie nobre²⁶⁴. Temos assim um apontamento do que o homem pode conhecer de si, isto é, sua participação na divindade.

Após esta primeira afirmação o Cardeal conduz o leitor utilizando-se de outra metáfora. Desta vez, propõe que a humanidade contraída, que participa da divindade, seja o círculo do universo, em que se observe as regiões e suas subdivisões. Assim, o convite é a observar e considerar como participa da divindade do modo mais alto, na natureza mais alta da humanidade; como participa no modo mais baixo na natureza mais baixa e no modo médio naquela média. Na natureza mais nobre a participação é intelectualmente, na média racionalmente e na mais baixa, sensivelmente. O porquê desse caminho traçado por Nicolau se faz presente no passo 174 do mesmo capítulo em questão, quando o uso da natureza intelectual como participação da igualdade absoluta (igualdade aqui remonta à nossa discussão sobre a trindade *unitas, aequalitas et conexio* – já feita no capítulo 1 deste texto), em que há unidade e conexão, faz com que o homem seja mais semelhante a Deus:

Porque participar intelectualmente da luz da divindade é participar da unidade na qual é igualdade e conexão - isto é, do ser intelectual que é entender - participas da divindade na luz da inteligência, porque sabes que tem inteligência como um dom divino e que é uma unidade na qual a igualdade e a conexão são encontradas. [...] Se, então, participas intelectualmente da divindade da igualdade na qual a unidade e a conexão são encontradas, isto é, então, a luz da justiça. Quanto mais, portanto, participares intelectualmente da igualdade absoluta em que estão unidade e conexão, mais serás semelhante a Deus. Também participas da divindade na conexão na qual há unidade e igualdade; esta é então a luz do amor. Quanto mais intelectualmente

²⁶⁴ Cf. *De coniecturis*, h.III, II, VII, 172-173.

compartilhares amor em que há unidade e igualdade, mais serás divino, de acordo com a mais alta natureza intelectual de sua humanidade²⁶⁵. (*De coniecturis*, II, XVII, 174)

O processo do conhecimento de si é um passo, ao que parece, para o assemelhamento com Deus. É a natureza intelectual que faz com que isso seja possível, pois quanto mais ela participa intelectualmente da unidade absoluta e da igualdade absoluta dessa unidade mais torna-se semelhante a Deus. Da mesma forma, quanto mais participa da conexão absoluta, mas compartilha amor e mais torna-se semelhante a Deus.

Se queremos extrair elementos que nos proporcione uma reflexão ética no pensamento de Nicolau de Cusa, o passo 176 do *De coniecturis* esclarece-nos o porquê de o conhecimento de si ser o ponto de partida, pois é preciso conhecer em que medida participamos da fonte das virtudes, isto é, a unidade absoluta, Deus. Nicolau se dirigindo a Juliano, mais uma vez, distingue os modos de participação das três regiões presentes no homem (*intellectus*, *ratio* e *sensus*) no lume da divindade. Afirma Nicolau:

Quando a tua unidade na humanidade contraída participa no lumem unitrino de forma diferente nas três regiões e quando se participa da mais alta nobreza de sua natureza, as unidades ou entidade suprema (que é a virtude de igualar ou ser justo) e participa da mais alta conexão (que é a virtude de unificar ou amar), tens uma participação muito nobre, isto é, intelectual. Da mesma forma participas de modo médio desta virtude unitrina na região intermediária. Então vês que participas de modo contraído da virtude de ser racionalmente (isto é, para distinguir); da virtude de igualar racionalmente (isto é, de ser justo) e de se conectar (ou seja, amar); e do mesmo modo de participar sensivelmente, de acordo com a região mais baixa, da virtude de ser sensivelmente (isto é, sentir), de igualar sensivelmente (ou seja, de ser justo), conectar significativamente (isto é, amar). De fato, as virtudes participadas são complicadas na virtude de sua humanidade²⁶⁶. (*De coniecturis*, II, XVII, 176)

²⁶⁵ **De coniecturis**, h.III, II, XVII, 174: *Quoniam autem lumen divinitatis participare intellectualiter est unitatem participare, in qua aequalitas et conexio, hoc est autem esse intellectuale quod est intelligere, participas igitur divinitatem in lumine intelligentiae, ut te scias superno dono intelligentiam habere eamque esse tanto intellectualiter maiorem, quando magis una fuerit, tali quidem unitate, in qua aequalitas et conexio. [...] Participas equidem divinitatem intellectualiter in aequalitate, in qua unitas atque conexio, et hoc quidem lumen est iustitiae. Quando igitur aequalitatem absolutam, in qua unitas et conexio, intellectualiter plus participas, tanto deiformior. Participas etiam ipsam divinitatem in conexione, in qua unitas est aequalitas, hoc est autem amoris lumen. Quanto igitur amorem ipsum, in quo unitas et aequalitas, plus participas intellectualiter, tanto secundum intellectuale atque altiore tuae humanitatis naturam divinior eris.*

²⁶⁶ **De coniecturis**, h.III, II, XVII, 176: *Vides nunc, Iuliane, quomodo unitas tua in contracta humanitate unitrinum lumen in tribus ipsis regionibus varie participat atque quomodo in ipsa suprema tuae naturae nobilitate unitatem seu entitatem supremam, quae est virtus intellectiva, atque aequalitatem supremam, quae est virtus aequalificandi seu iustificandi, atque etiam conexione supremam, quae virtus est conectendi seu amandi, supreme participas, hoc est intellectualiter. Ita quidem hanc unitrinam virtutem mediocriter etiam in regione media participas. Quapropter virtutem rationabiliter essendi seu decernendi rationabiliterque aequalificandi seu iustificandi atque conectendi seu amandi te participare contracte conspicias, sic etiam secundum infimam ipsam regionem sensibilibiter essendi seu sentiendi, sensibilibiter aequalificandi seu iustificandi, sensibilibiter conectendi seu amandi. Hae quidem participatae virtutes in tuae humanitatis virtute complicantur.*

No caminho do conhecimento de si o homem percebe que tem virtudes que são participadas na Unidade, Deus. Ora, no conhecimento de si o homem distingue três regiões presentes em si, e entende que a natureza intelectual, isto é, a mais alta nobreza do homem, participa da entidade suprema e da mais alta conexão, e este participar faz com que o homem seja mais justo e ame mais, pois Nicolau já aponta nesta citação que a participação na entidade suprema corresponde ao ser justo, do mesmo modo a participação na conexão corresponde ao amar. Assim, temos uma natureza intelectual que participa do ser divino de onde brota as virtudes de ser justo e amar. Contudo, não se pode compreender essa participação de modo estático, há aqui um dinamismo presente. O homem não é semelhança a Deus e pronto, isto é, não é um ser acabado. Mas, como afirma Álvarez Gómez (2004, p. 87): “O homem é um peregrino cujo ser é mover-se num caminho infinito [...]”. Podemos dizer que o homem é um ser escatológico. Ele precisa se aperfeiçoar. É processo. Isso fica claro no passo 178 da mesma obra em questão quando Nicolau de Cusa chama atenção para o esforço que o intelecto deve fazer para alcançar as artes intelectuais para nutrir-se, manter-se, aperfeiçoar-se e se enriquecer²⁶⁷. Desta forma, como afirma André, “o fim da humanidade é a própria humanidade, de tal modo que ela não sai fora de si quando cria, mas atinge-se a si própria nessa criação” (ANDRÉ, 1997, p. 452).

Avançando na discussão sobre o conhecimento de si, Nicolau escreve: “Observe, também, que nesta igualdade, que tem sido discutida por tanto tempo, todas as virtudes morais são complicadas, e que a virtude pode ser só na participação da igualdade”²⁶⁸ (*De coniecturis*, II, XVII, 183). Quanto a isso Senger (1970) destaca que essa afirmação levanta a questão central ética, isto é, a questão da condição, essência e existência de virtude e moralidade²⁶⁹. A partir do que diz o moselano e do comentário de Senger a esta afirmação cusana, pode-se compreender que há, de fato, uma reflexão ética em Nicolau de Cusa, pois há presente a questão da existência de virtudes morais que estão complicadas na igualdade. Resta agora saber o que é essa igualdade, não obstante responderemos esta questão mais a frente.

Por ora, iremos mostrar a partir da interpretação de Senger (1970) a importância dessa relação do homem com Deus, por meio da participação das três regiões (*intellectus*, *ratio* e *sensus*) descritas acima por Nicolau de Cusa e sua relação e importância para a ética. É interessante a percepção de Senger no tocante à origem das virtudes, e os modos de

²⁶⁷ *De coniecturis*, h.III, II, XVII, 178: *Ex quo evenit quod intellectus sibi intellectuales artes, quae speculationes sunt, studet adinvenire pro nutritione, conservatione, perfectione ornatu suo, quibus se iuvare possit.*

²⁶⁸ *De coniecturis*, h.III, II, XVII, 183: *Vides autem in ea ipsa aequalitate iam dicta omnem moralem complicari virtutem nec virtutem esse posse, nisi in huius aequalitatis participatione existat.*

²⁶⁹ Cf. SENER, 1970, p. 11.

participação, pois é essa participação que confere aquilo que Mandrella (2016) também vai interpretar como poderes²⁷⁰. Obviamente, Senger está a tratar somente sobre o âmbito da mente humana, Mandrella avança para o campo da *libera voluntas*. Senger (1970) irá apresentar seu pensamento ordenando a partir dos graus de participação ditas por Nicolau, e irá mostrar como dentro de cada região a mente humana participa e recebe, por assim dizer, os poderes. Pela participação na unidade: na região do *intellectus*, a capacidade de ser ou de reconhecer-se intelectualmente; na região da *ratio*, ser racional ou decidir, na região do *sensus*, a capacidade de ser sensível ou significativa. Pela participação na igualdade: na região do *intellectus*, a capacidade de fazer justiça e igualdade de maneira intelectual; na Região da *ratio*, o desejo de racionalizar a igualdade e a justiça; na região do *sensus*, a capacidade de fazer sentido e justiça de uma maneira sensata. Através da participação na *conexão*: na região do *intellectus*, a capacidade de conectar e amar intelectualmente; na região da *ratio*, a capacidade de conectar e amar de forma racional e na região do *sensus*, a capacidade de se conectar e amar de uma maneira sensata²⁷¹. Aqui está a importância e a sutileza do pensamento ético de Nicolau de Cusa, e o porquê de termos dito que é a metafísica o fundamento da ética. Ora, é por meio da participação da *unitas*, *aequalitas* e *conexio* que o homem nos seus graus de participação obtém as virtudes morais. E ele (homem) pode ser tido como microcosmo ou ainda tarefa.

No capítulo VI do livro III do *De docta ignorantia* Nicolau inicia a sua digressão para expressar, ao que parece, o intelecto como o grau próprio da condução do homem à verdade absoluta. De início ele delimita o que entende por cada um dos graus. Para os sentidos coloca o âmbito do mundo e a sujeição aos movimentos do tempo, para o intelecto o desligamento dos âmbitos do mundo e do tempo, e a razão como aquela que está no zénite entre os dois. Nicolau de Cusa coloca o conhecimento sensível nas trevas da ignorância, e afirma que os sentidos não podem perceber as coisas de Deus, pois movem-se para os desejos carnavais. A razão irá ganhar um posto interessante, na medida em que participa do intelecto, que é administrar algumas leis

²⁷⁰ “Poderes” aqui remete-se à razão e à vontade livre que Deus dá ao homem. Estes poderes são o que tornam possível chamar o homem de *imago dei*.

²⁷¹ Como afirma Senger, 1970, p. 16, de forma mais detalhada: “Anders gewendet: Der Mensch hat in jeder der drei Regionen gemäss diesen Regionen teil an der Einheit, Gleichheit und Verknüpfung. Diese Teilhabe konstituiert besondere seinsweisen und Vermögen, und zwar: durch die Teilhabe an der Einheit in der Region des intellectus das Vermögen, auf intellektuale Weise zu sein oder zu erkennen, in der Region der Ratio das Vermögen, auf rationale Weise zu sein oder zu entscheiden, in der Region des sensus das Vermögen, auf sinnliche Weise zu sein oder sinnhaft zu empfinden; durch die Theilhabe an der Gleichheit in der Region des intellectus das Vermögen, auf intellektuale Weise Gleichheit und Gerechtigkeit zu machen, in der Region der ratio das Vermögen, auf rationale Weise Gleichheit und Gerechtigkeit zu machen, in der Region der sensus das Vermögen, auf sinnhafte Weise Gleichheit und Gerechtigkeit zu machen; durch die Teilhabe an der Verbindung in der Region intellectus das Vermögen, auf intellektuale Weise zu verbinden und zu lieben, in der Region der ratio das Vermögen, auf rationale Weise zu verbinden und zu lieben, in der Region sensus das Vermögen, auf sinnhafte Weise zu verbinden und zu lieben”.

através das quais irá reger as paixões do desejo, as moderar e as reduzir à justa medida, a fim de que o homem não se veja privado do desejo espiritual do intelecto. Aqui, se torna mais interessante ainda porque irá surgir um imperativo totalmente ético, como a mais importante das leis, em que cabe a razão, por meio de sua participação no intelecto cumprir: “[...] que não se faça ao outro o que não se quer que seja feito a si”²⁷² (*A douta ignorância*, III, VI, 216). Por que será que esta lei aparece quando Nicolau está a falar sobre o grau da *ratio*? Porque é a *ratio* a capacidade humana para o conhecimento, mediante regras, dentre elas o princípio de não contradição (PICO ESTRADA, 2016). Parece que é próprio à razão se mover a partir de regras. No passo que segue a essa afirmação, isto é, o 217 da mesma obra, parece haver uma distinção entre os conceitos de *sensos*, *ratio*, e *intellectus* num contexto moral. Isto porque Nicolau afirma que o intelecto, voando mais alto, isto é, o grau que mais participa da unidade absoluta; não conseguiria, mesmo se os sentidos fossem totalmente submetidos à razão, chegar por si ao fim dos seus afetos intelectuais e eternos. Ora, como destaca Álvarez Gómez (2004, p. 69): “Nicolau de Cusa tem à vista a experiência de que no homem se dá um certo apetite cuja razão de ser não é outra que o bem”²⁷³. O homem tende para o bem. Essa tendência se dará mediante um desejo que lhe é inculcado, pela *praegustatio*. Ora, por si o intelecto não consegue alcançar o seu fim, senão pela graça divina, mas tem o desejo de o buscar. Esse desejo é caracterizado por Dupré (2000) como uma manifestação da prática ao afirmar que a tendência da natureza vem expressa, justamente, no desejo, no afeto e no amor, e assim estende-se a todo o âmbito do ser. O desejo, o afeto e o amor são manifestações primárias no âmbito da prática humana e são encontradas sob os modos da conduta humana²⁷⁴.

O conhecimento de si, a partir do reconhecer-se como *imago* e do perceber esses graus de participação da unidade, leva o homem a perceber a sua aproximação a Deus, conforme descreve Nicolau que:

[...] tendo o homem sido gerado, pelo sêmen de Adão, nos prazeres da carne, em que a própria animalidade prevalece sobre a espiritualidade segundo a [necessidade da] propagação [da espécie], então a natureza, imersa pela raiz

²⁷² **De docta ignorantia**, w., III, VI, 216: [...] *ne quis faciat alteri, quod sibi fieri nollet*. Cf. também *De coniecturis*, II, XVII, 183 e *Compendium*, X, 34.

²⁷³ ÁLVAREZ GÓMEZ, 2004, p. 69: “El Cusano tiene a la vista la experiencia de que en el hombre se da un cierto apetito cuya razón de ser no es otra que el bien”.

²⁷⁴ Como podemos ler no passo que segue. DUPRÉ, 2000, p. 68: “Das Streben der Natur, das in Verlangen, Zuneigung und Liebe zum Ausdruck kommt, erstreckt sich auf alle Bereiche des Seienden. Zwar sind Verlangen, Zuneigung und Liebe Erscheinungen, die primär im Umkreis menschlicher Erfahrungen und Verhaltensweisen anzutreffen sind. Es ist dies aber kein Grund, warum man nicht versuchen sollte, diesen Umkreis auf die gesamte Wirklichkeit hin auszuweiten, um das Ganze der Wirklichkeit unter Berücksichtigung der Differenzen, die zu den entsprechenden Erfahrungen und Verhaltensweisen gehören, zu begreifen. Schließlich gilt der Satz, daß «die Kraft der Anziehung der Ähnlichkeit nach wie in Gott in jedem Ding zu finden ist»”.

da origem nas delícias da carne, pelas quais o homem vem, do pai, à existência, permanece completamente impotente para transcender as coisas temporais em ordem a abraçar as coisas espirituais. Por isso, se o peso dos deleites da carne atrai para baixo a razão e o intelecto, de modo que consintam nos seus movimentos e não lhes resistam, é claro que o homem, assim atraído para baixo e afastado de Deus, é completamente privado da fruição 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 actuada, adira ao mediador, a fim de que, assim, possa ser atraído por Deus Pai à glória²⁷⁵. (*A douta ignorância*, III, VI, 217)

Nicolau propõe o afastamento dos prazeres temporais e dos deleites carnis em virtude do desejo intelectual. É quase um convite à conversão. É preciso transcender as coisas temporais para abraçar as espirituais, aquelas que não passam, que são eternas. O aspecto da razão dominar os sentidos e do intelecto dominar a razão deixaremos para discutir um pouco mais à frente, porque este aspecto nos remonta à discussão sobre o pertencimento de si, isto é, o *sis tu tuus et ego ero tuus* presente no *De visione dei*.

Esse conhecimento de si provoca uma reflexão sobre o fato de a mente não ser algo vazio. Isto é, pela participação na Unidade absoluta, a mente tem uma força de julgar. Ora, é preciso lembrar que o homem tem o desejo intelectual pela verdade que é Deus, essa apetência o impulsiona a assemelhar-se com Deus, mesmo sem nunca se identificar com Ele. Isto se dá pelo fato de Deus ser o exemplar de tudo e brilhar em nossa mente como a verdade na imagem. No diálogo *Idiota de mente* (V, 85), a personagem do FILÓSOFO pergunta de onde se tira a capacidade de julgar, e o IDIOTA responde: “[...] tem em si até onde dirige o olhar, segundo a qual faz o julgamento das coisas exteriores. E se a lei escrita fosse viva, ela, porque é viva, leria em si o que há de ser julgado. De onde a mente é a viva descrição da eterna e infinita sabedoria”²⁷⁶. A mente tem algo ao qual dirige o seu olhar, algo com o qual e a partir do qual julga as coisas externas. Ao que parece, este algo é o *iudicium cognatum* e este é uma descrição viva da lei divina ou da sabedoria divina. Obviamente que é preciso deixar claro que a

²⁷⁵ **De docta ignorantia**, w., III, VI, 217: *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 imersa, 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 frutione 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.*

²⁷⁶ **Idiota de mente**, h V, V, 85: *PHILOSOPHUS: Unde habet mens iudicium illud, quoniam de omnibus iudicium facere videtur? IDIOTA: Habet ex eo, quia est imago exemplaris omnium. Deus enim est omnium exemplar. Unde cum omnium exemplar in mente ut veritas in imagine reluceat, in se habet ad quod respicit, secundum quod iudicium de exterioribus facit. Ac si lex scripta foret viva, illa, quia viva, in se iudicanda legeret. Unde mens est viva descriptio aeternae et infinitae sapientiae.* Optamos por o texto latino ser maior que o citado diretamente no texto, tendo em vista a melhor compreensão da afirmação do autor.

capacidade de julgar não dá ao homem ou à sua *mens* um acesso imediato às coisas. É preciso ter em mente o conceito de *imago*. O homem é *imago dei viva* pela sua *vis intellectualis*. Mas, não é a força absoluta. Daqui, Pico Estrada (2016, p. 170) extrai algo interessante que deixa ver um movimento necessário ao homem, afirma: “[...] nossa mente ainda precisa do estímulo do que é dado aos sentidos. Sua vida se assemelha a alguém que dorme, até que, provocada por meio das coisas sensíveis, a admiração a põe em movimento, um movimento cuja finalidade é o retorno a si mesma para se descobrir *imago*”. O conhecimento de si é importante nesse processo de ascese do homem até Deus porque ele passa a entrar numa dinâmica reflexiva de reconhecimento de si como imagem, o que pode preveni-lo de querer se identificar com Deus. Kremer (2000, p. 107 *apud* PICO ESTRADA, 2016, p. 170) afirma que “Pelo movimento de sua vida intelectual encontra descrito em si o que busca. Há de entender que esta descrição é o reflexo do exemplar de tudo, ao modo como a verdade resplandece em sua imagem”.

Desta forma, há que entendermos que o homem é um ser convertido a Deus. Enquanto natureza intelectual é, e não unicamente tem, como afirma Álvarez Gómez (2004), um desejo congênito – *desiderium intellectuale* de conhecer a verdade. Somos desejo intelectual. Neste sentido, em Nicolau de Cusa é impossível compreender sua ética se não nos ativermos a essa relação entre o agir para atingir o fim e o conhecimento desse fim. Agora, é preciso dar mais um passo e afirmar que este conhecer a verdade passa por um conhecimento de si.

Nessa busca da verdade feita pelo homem, será que a pode fazer sem um conhecimento de si? Não! Porque um conhecimento de Deus (verdade absoluta) sem um conhecimento de si mesmo é impensável, para Nicolau de Cusa²⁷⁷. Ora, Deus é fonte e princípio de todas as coisas. Assim, o conhecimento de Deus para o homem é um conhecimento de si, como afirma Álvarez Gómez (2004, p. 83): “Porque no conhecimento de Deus vai para o homem o conhecimento de si mesmo e, portanto, o ser o que é, daí que o conhecer a Deus não possa ser um conhecimento entre outros, senão fundamental”²⁷⁸. O ser do homem é Deus. Então conhecer a Deus passa por um conhecimento de si. Se refletirmos bem, o conhecimento da existência de Deus vem implicitamente dado ao desejo de conhecê-lo porque ele é o seu fundamento, isto é, o desejo é radicado nele. Também podemos observar que o movimento do conhecer a Deus é um movimento incompreensível e inesgotável. O pensador de Cusa chega a chamar esse

²⁷⁷ Cf. Sermo X, fol 33r-v

²⁷⁸ ÁLVAREZ GÓMEZ, 2004, p. 83: “Porque en el conocimiento de Dios le va al hombre el conocimiento de sí mismo y por tanto el ser sí mismo, de ahí que el conocer a Dios no pueda ser un conocimiento entre otros, sino el fundamental”.

movimento de compreender incompreensivelmente na douda ignorância a infinitude incompreensível de *gaudiosissima*²⁷⁹. Devido a esse não saber e por não poder fazer de Deus um objeto de pensamento, assim como fazemos com a matemática, nem de experiência alguma, o que podemos afirmar é que o que dele temos é uma *praegustatio connata*, e o nosso *desiderium intellectuale* é justamente o ignorar Deus, um não conhecimento em si de Deus. Tendo em vista essa situação, Álvarez Gómez (2004, p. 84) realça o movimento que estamos tentando explicitar como necessário: “Conhecer a Deus é, neste sentido, um recordar, num esforço por fazermos presente o que nos é mais íntimo, o que se encontra na base e raiz de nosso ser e de nossa atividade, o que nos antecede e com esta sua presença nos dá essência e nos sujeita a si mesmo”²⁸⁰. Conhecer a Deus é recordar aquilo que está em nós. Então, o primeiro passo é conhecer a si mesmo, num caminho de ascese à verdade. Agora, isso basta?

Recuperemos o que diz Nicolau de Cusa no *De docta ignorantia*, no passo 217, em que apresenta a ideia de domínio do intelecto sobre a razão e da razão sobre os sentidos. Nessa proposta da superioridade de domínio do intelecto²⁸¹ está a fé atuada, isto é, uma fé que se realiza na caridade, para que possa ser atraído por Deus Pai. Como vimos, até aqui estamos num processo de conhecimento de si. Obviamente que não bastará somente o conhecer-se. É preciso um segundo passo, que na filosofia de Nicolau de Cusa é evidenciado com a fórmula *Sis tu tuus et ego ero tuus*, presente no *De visione dei*.

Em *De visione dei* podemos encontrar vários elementos que nos ajudam a compreender o percurso de melhoramento do homem em virtude de sua felicidade eterna, o encontro face a face com Deus, ou olhos nos olhos, i.e., *visio facialis*. Este melhoramente de si é proposto de início com a máxima de um conhecer-se para melhor avançar nesse caminho da verdade. Desta forma, Nicolau propõe uma superação ou, arriscar-nos-íamos em dizer, uma libertação das imagens criadas de Deus. Pois, a prosposta apresentada é ver a face de Deus desligada de qualquer contração. Daí que quem olha para Deus, vê-se nele. O olhar para Deus traz a imagem de si, porque Deus é o fundamento de tudo o que existe. Claro, a imagem nunca se identifica com o seu exemplar. É muito interessante essa metáfora do olhar aplicada por Nicolau de Cusa, pois temos um olhar que nos acompanha e não nos abandona, claramente uma demonstração de amor puro. O porquê de afirmarmos isso é que do fato de Deus amar o homem não decorre

²⁷⁹ Cf. *De sapientia*, h.V, I, 11.

²⁸⁰ ÁLVAREZ GÓMEZ, 2004, p. 84: “conocer a Dios es en este sentido un recordar en un esfuerzo por hacernos presente lo que nos es más íntimo, lo que se encuentra en la base y raíz de nuestro ser y de nuestra actividad, lo que nos pre-es y con esta presencia nos esencia y nos sujeta a sí mismo”.

²⁸¹ O termo superioridade aqui empregado é no sentido de maior grau de participação da unidade. Não deve ser entendido como uma instância acima, ou separado da razão e dos sentidos.

ser amado por ele, daí podermos falar de o homem reconhecer-se capaz de Deus, porque mesmo Deus amando incondicionalmente o homem, para que este O tenha é preciso escolhê-lo. Está aqui impresso a ideia de liberdade, que falaremos mais a frente. Deus ama o homem de tal forma que nunca o abandona, enquanto ele, o homem, for *capax dei*²⁸². Conhecer a si mesmo é se reconhecer *viva imago dei* e, conseqüentemente, *capax dei*. Essa identidade do homem consigo mesmo acontece quando ele olha para Deus. A propositura da imagem que olha e não abandona está a representar o olhar que é a caridade, a misericórdia, a justiça e a bondade, assim “que outra coisa poderíamos ver ao olhar o próprio amor absoluto e perfeito senão o exemplo maior do desprendimento, da tolerância, do respeito e do cuidado” (NOGUEIRA, 2010, p. 203). Agora, podemos nos questionar: o que esse olhar para Deus pode causar no modo de olhar para o outro? - Tomamos aqui a mesma liberdade de Nogueira (2010) para afirmar que a força amorosa e a profundidade do texto é tamanha que nos permite transcender a relação Deus-homem e pensar a relação do homem com os outros homens. – É certo que nunca conseguiremos olhar como Deus nos olha, mas após olhar sua face será que conseguiremos olhar da mesma forma que olhávamos para o outro? Ou será que podemos nos esforçar para tornar a nossa visão a mais semelhante possível de Deus, reconhecendo no outro sua dignidade, i.e., ver o outro com todas as suas virtudes, que é algo próprio ao olhar que ama, diríamos, inclusive, é ver o outro desnudo de preconceito. Nogueira (2010) nos provoca ao perguntar se não será essa reflexão da relação do homem com os outros homens, fruto da relação Deus-homem, presente no *De visione dei* a meta de uma ética do amor? Tentaremos discutir essa questão mais a frente. Por ora nos ocupemos da importância no caminho para Deus do conhecimento de si e de sua pertença.

A visão face a face requer uma profundidade de si. Olhar Deus nos olhos é encontrar-se consigo mesmo²⁸³. É reconhecer-se nos olhos de Deus. Beierwaltes (1989, p. 92) afirma brilhantemente:

Olhar o *rosto* de Deus, ver Deus “face a face”, especifica a contemplação de Deus: como meta do olhar eleva o centro de ambos os seres – de Deus e do

²⁸² Cf. *De visione dei*, h.VI, IV, 10.

²⁸³ Acerca dessa procura por Deus, no sentido de encontrar-se consigo, pois quando o homem busca e encontra a si mesmo, ele busca e encontra Deus ao mesmo tempo, como afirma KREMER (1989, p. 244-245 *apud* NOGUEIRA, 2010, p. 212, n. 139): “Dieses Gut bzw. „diesen unzählbaren und unerschöpflichen Schatz“ findet der Mensch nirgendwo anders als in seinem Acker, so daß er sein ist. Beinhaltete das Sehen Gottes, daß Gott die Kreatur und diese ihrerseits zugleich Gott sieht, so ist auch das Suchen und Finden des Menschen in einer dialektischen Einheit zu sehen. Indem der Mensch sich sucht und findet, sucht und findet er zugleich Gott. Und indem er Gott sucht und findet, sucht und findet er zugleich sich, den Menschen. Darum macht die freie Liebe des Menschen – die recht verstandene Liebe ist für Cusanus immer nobilis et liber – zu Gott bzw. zu Jesus Christus des Menschen Glückseligkeit aus, wie andererseits Gott allein die Wahrheit ist, die frei macht”.

homem – aquilo em que ambos se mostram por *inteiro* como eles próprios, como “pessoa” (πρόσωπον [„rostro“] –persona!). Por isso, “*olhar de olhos nos olhos*” é o olhar mais intenso, o vínculo mais forte entre duas pessoas que se olham, a garantia espontânea da realidade do outro. Expressão, também, de confiança sem reservas, de amor e de esperança. A “visio facialis” – “olhar de olho nos olhos” – é também para *Nicolau de Cusa* (ainda), o que é o propriamente pretendido em o ver de Deus²⁸⁴.

Olhar nos olhos não é outra coisa que se entregar. Olhar de olhos nos olhos requer uma confiança e entrega de si. Para tal entrega é preciso um verdadeiro amor, pois só ele proporciona tal entrega. Assim, ser capaz de olhar de olhos nos olhos é sinal de reciprocidade, pois um recebe na mesma medida que se dá incondicionalmente. Não obstante, para que haja esse movimento é preciso o conhecimento de si, mas mais que isso, a posse de si mesmo.

O capítulo VII de *A visão de Deus* que se ocupa de *Qual é o fruto da visão frontal e como se adquire*, inicia um movimento de mudança na experiência proposta aos monges do mosteiro de Tegernsee, isto é, no primeiro momento, ao que parece, Nicolau de Cusa propõe uma experiência sensível do ícone de Deus (quadro enviado junto com a obra em questão), depois uma experiência racional e transcendendo esta, uma experiência intelectual. Não obstante, para a transição de experiência o autor usa a metáfora da noqueira para tratar acerca da *vis seminis*. Afirmamos isso para contextualizar o capítulo a que nos referimos, pois é nele que se encontra a afirmação que queremos. Nicolau deseja ver a face de Deus, e compreende que até onde Deus o conduziu foi para que percebesse que a face de Deus, que é absoluta, é a face natural de toda a natureza, é a face que é a identidade absoluta de tudo o que é, é a arte e a ciência de tudo o que é cognoscível. Daqui, surgirá um aparente impasse, posto que primeiro o autor afirma:

Quem merece ver a tua face vê tudo com clareza e nada lhe permanece oculto. Esse sabe tudo. Tudo tem, Senhor, quem te tem, tudo tem quem te vê. E ninguém te vê se não te possuir. Ninguém pode chegar a ti porque és inacessível. Por isso, ninguém te pode captar se tu não te lhe deres²⁸⁵. (*A visão de Deus*, VII, 25)

²⁸⁴ Beierwaltes, 1989, p. 92: “Gottes *Angesicht* schauen, Gott sehen „von Angesicht zu Angesicht“, präzisiert das Schauen Gottes: als Ziel des Blicks hebt es das Zentrum der beiden Wesen – Gottes und des Menschen – hervor, dasjenige, in dem sich beide *ganz* als sie selbst, als „person“ (πρόσωπον [„Angesicht“] –persona!) zeigen. „*sehen ins Angesicht*“ ist deshalb der intensivste Blick, die stärkste Verbindung zweier Personen im Sehen, die unmittelbare Vergewisserung der Wirklichkeit des Anderen, Ausdruck auch von Vertrauen ohne Vorbehalt, von Liebe und von Hoffnung. ‚Visio facialis‘ - „Sehen ins Angesicht“ – ist so auch (noch) für *Cusanus* das im Sehen Gottes eigentlich Intendiere”. Tradução de Nogueira (2010).

²⁸⁵ **De visione dei**, h.VI, VII, 25: *Qui igitur faciem tuam videre meretur, omnia aperte videt et nihil sibi manet occultum. Omnia hic scit. Omnia habet, domine, qui te habet, omnia habet, qui te videt. Nemo enim te videt, nisi qui te habet. Nemo potest te accedere, quia inaccessibleis. Nemo igitur te capiet, nisi tu te dones ei.*

Nicolau reafirma Deus como princípio de ser de tudo, como deixa claro em sua primeira frase, acima citada, quem vê a face de Deus vê tudo. Depois, esse princípio de ser é idêntico ao de conhecer, i.e., Deus é princípio de ser e de conhecer, pois quem vê tudo em Deus sabe tudo. O impasse começa a ser desenhado quando aparece aqui o verbo possuir, ninguém vê Deus se não o possuir. Depois, não se chega a ele porque ele é inacessível. Aqui há uma delimitação clara do ser imagem, isto é, Deus é inacessível. Mas é possível possuí-lo tendo em vista que é inacessível? É possível percebermos um movimento que não parte do homem, isto é, o alcance da verdade não por meio do homem, é o mistério que se deixa captar. É Deus quem se permite dar. Logo após vem uma sequência de perguntas que aparentemente causam um impasse em relação ao que fora citado acima: “como te tenho, Senhor, eu que não sou digno de comparecer perante o teu olhar? Como chega a minha oração até ti, que és inacessível, seja de que modo for? Como me dirigirei a ti?” (*A visão de Deus*, VII, 25). É o “como” que torna as questões aparentes impasses, pois ele primeiro afirma a inacessibilidade de Deus, mas o *desiderium intellectuale* é tão forte que o normal do homem é tender à verdade, pois tem um desejo do bem e da felicidade, que nesse contexto se identificam.

O caminho traçado pelo homem, na perspectiva de Nicolau de Cusa, é um caminho até a visão de Deus. Nesse caminho o olhar de Deus não abandona o ser do homem²⁸⁶. Essa ideia de o olhar de Deus não abandonar é interessante porque, na visão do nosso pensador, provoca um melhoramento de si, isto é, o fato da providência ou presença amorosa do olhar de Deus faz com que as coisas que são vistas se destinem a ser do melhor modo aquilo que são observadas²⁸⁷. Todo o texto do *De visione dei* deve ser lido no sentido do encontro do homem com Deus, através do olhar. Mas há algo interessante, nesse processo de melhoramento de si que se dá no conhecimento e posse de si, que é o esforço. Posto que, mesmo que haja identidade entre o ver e o amar em Deus, isso não quer dizer que o homem somente encontre amor ao olhar para Deus:

O teu olhar, Senhor, é a tua face. Por isso, quem te olha com face amorosa não encontrará senão a tua face a olhá-lo amorosamente. E com quanto mais amor se esforçar por te olhar, tanto mais amor descobrirá na tua face. Quem te olhar com ira descobrirá igual expressão na tua face. Quem te olhar com alegria descobrirá a tua face também alegre como o é a daquele que te olha. Com efeito, tal como os olhos corpóreos que tudo vêem através de um vidro vermelho julgam que são vermelhas as coisas que vêem, e que são verdes ao vê-las através de um vidro verde, assim também os olhos da mente, velados

²⁸⁶ Cf. *De visione dei*, h.VI, IV, 10.

²⁸⁷ Cf. *De visione dei*, h.VI, IV, 9.

na contracção e na paixão, te julgam a ti, que és o objecto da mente, de acordo com a natureza da contracção e da paixão²⁸⁸. (*A visão de Deus*, VI, 19)

Aqui acontece um movimento interessante, na perspectiva ou no como olhamos para Deus irá refletir no como percebemos que Deus nos olha. Obviamente que estamos tomando como referência o nosso olhar contraído, o olhar humano, já que é só humanamente que podemos julgar, como afirma Nicolau. Daí a necessidade de transcender a todo conceito e a toda imagem que fazemos de Deus, pois são sempre conceitos e imagens limitadas. Assim, esse transcender o modo como percebemos o olhar de Deus para nós é um ir além de si mesmo. Quer dizer, é o esforço para olhar a Deus e o outro com mais amor. Nogueira (2010, p. 207) afirma:

A metáfora dos olhos especulares expressa, naturalmente, a imagem da grandeza e da onipotência do seu possuidor, mas exprime também a ideia de que o conhecimento do homem, ou o seu autoconhecimento, é um passo importante para o conhecimento não só de Deus, mas também do outro e para uma convivência que respeite as diferenças.

O conhecimento de si é um passo importantíssimo para a convivência pacífica com as diferenças. Mas, como já havíamos anunciado, o segundo passo complementa o primeiro, posto que é preciso também a posse de si para a manutenção dessa convivência amorosa. Essa posse de si se dá no constante exercício do aperfeiçoamento ou no assemelhamento a Deus, que nada mais é que a realização da natureza humana predita no *De docta ignorantia*²⁸⁹. A expressão cusana que mais representa isso que estamos chamando de posse de si aparece no, já anunciado, capítulo VII do *De visione dei*, expressamente no passo 25 em que após levantar algumas questões ligadas a inacessibilidade de Deus, o Bispo de Brixen lança a questão chave: “E como te darás a mim, se também me não deres a mim próprio?”. Observemos que a ordem da pergunta está pautada no movimento do homem querer possuir Deus primeiro e como consequência, Deus faz o homem possuir a si mesmo. Mas, eis que, afirma Nicolau de Cusa: “E quando repouso assim no silêncio da contemplação, tu, Senhor, no mais íntimo de mim, respondes

²⁸⁸ **De visione dei**, h. VI, VI, 19: *Visus tuus, domine, est facies tua. Qui igitur amorosa facie te intuetur, non reperiet nisi faciem tuam se amorese intuentem, et quanto studebit te amorosius inspicere, tanto reperiet similiter faciem tuam amorosiozem; qui te indignanter inspicit, reperiet similiter faciem tuam talem; qui te laete intuetur, sic reperiet laetam tuam faciem, quemadmodum est ipsius te videntis. Sicut enim oculus iste carneus per vitrum rubeum intuens omnia, quae videt, rúbea iudicat et, si per vitrum viride, omnia viridia, sic quisque oculus mentis obvolutus contractione et passione iudicat te, qui es mentis obiectum, secundum naturam contractionis et passionais.*

²⁸⁹ Cf. **De docta ignorantia**, w., I, I, 2. Cf. também **De visione dei**, h. VI, IV, 12; **De pace fidei**, h. VII, XIII, 45.

dizendo: sê tu teu e eu serei teu”²⁹⁰. Aqui há implicada a questão da liberdade que discutiremos um pouco mais a frente, que dá a possibilidade do homem ser dele próprio. Mas é interessante que nesse movimento feito seja preciso primeiro que o homem se pertença para que seja capaz de Deus. Não obstante, o próprio autor levanta mais uma questão que é sobre como pode o homem ser de si mesmo. Aqui é preciso se ater a gradação que se segue entre sentidos, razão e o verbo de Deus. É quando a razão domina os sentidos que sou de mim próprio, diz Nicolau de Cusa.

Ora, é o verbo de Deus quem orientará todas as demais faculdades, mas é no livre exercício da razão que o homem obtém a posse de si e pode assemelhar-se a Deus, ou ser cada vez mais e da melhor forma possível, num exercício contínuo de melhoramento de si, *capax dei*. Beierwalter (2005, p. 277 *apud* NOGUEIRA, 2016, p. 211), afirma:

Um “pertencer a si mesmo”, consciente de uma livre auto-apropriação do homem, é um pressuposto necessário para que Deus “pertença” ao homem. O imperativo de Deus: “Sis tu tuus et ego ero tuus” [...], certamente não significa uma autoconstituição própria e original, senão a incitação a uma decisão para aquilo que, *a priori*, é “dado” ao homem por Deus [...]

É a posse plena de si, mediante a *libera voluntas*, orientada pelo Verbo divino, um passo importante para alcançar o seu fim, o repouso do seu *desirerium intellectuale*. Quer dizer, o homem para ser livre deve desejar o querer Deus, pois é ele o exemplar e o fundamento de sua vida. É assim que se prossegue a liberdade humana, isto é, na ligação com o Verbo divino, seu fundamento. Quanto mais o homem se pertence, quanto mais tem a posse plena de si, pode escolher a Deus e vê-lo com mais amor, como também perceber mais claramente, nunca absolutamente, o amor com que Deus o ama. É-nos sabido que o *De visione dei* trata explicitamente da relação Deus e homem, porém, este movimento pode nos suscitar, outrossim, um apelo, no sentido de olhar também para o outro, e, mesmo contraidamente, fazer com que despertemos do sono do egoísmo e pensemos a partir dessa relação com Deus, à luz da *mens*, a relação com as outras criaturas. Esse é um caminho possível de se enxergar na metáfora do olhar. O culme de uma ética de justiça e amor poderia ser diferente que não fosse a capacidade de olhar para o outro, depois de olhar para Deus? Aliás, poderíamos nos questionar: é possível olhar para o outro após olhar para Deus? Nicolau de Cusa nos apresenta uma lei de ouro que nos permite afirmar que sim: não fazer ao outro o que não quer que seja feito a ti. Nesta lei, a

²⁹⁰ **De visione dei**, h. VI, VII, 25: *Immo quomodo dabis tu te mihi, si etiam me ipsum non dederis mihi? Et cum sic in silentio contemplationis quiesco, tu, domine, intra praecordia mea respondes dicens: Sis tu tuus et ego ero tuus.*

qual Nicolau chama de *lex aequalitatis*, está posto um sentido de reciprocidade dialógica, isto é, o homem consente um agir que não ferirá a integridade do outro, porque não quer que lhe seja ferida a sua. Esta reciprocidade exige uma confiança, uma entrega de si profunda. É como olhar nos olhos do outro, é ser capaz de se dar por inteiro e receber ou acolher o outro por inteiro. Ora, se nos atermos a essa questão retornamos, assim, ao motivo desta seção, quer dizer, para se entregar ao outro é preciso ter a posse plena de si – *sis tu tuus* – para depois ter o outro – *et ego ero tuus*. Obviamente que essa posse plena de si é acompanhada do conhecimento de si, só assim o homem é capaz de olhar e acolher o outro. Talvez esse seja o maior desafio do cristianismo: ter a capacidade de olhar para o outro após sentir-se olhado por Deus.

Cabe-nos agora avançar e investigar acerca da questão da liberdade que provoca no homem a possibilidade de aproximar-se e assemelhar-se a Deus, podendo ser causa de afastamento e dissemelhança do seu exemplar. Desse passo nos ocuparemos na próxima seção.

4.2 A LIBERDADE (*LIBERA VOLUNTAS*)

Lembre o leitor que no início desse trabalho dissertativo, no primeiro capítulo, trabalhamos três conceitos da metafísica cusana: *complicatio*, *explicatio* e *contractio* e suas relações. Lembramos isso devido estes conceitos serem retomados no sentido de entender a relação liberdade e microcosmo. Assim, pensar a questão da liberdade do homem em Nicolau de Cusa é pensá-la associada sempre ao motivo do microcosmo²⁹¹. Deve se ater a perspectiva de entender o homem como criado à imagem Deus. Daí, ocupar ele este lugar de *medietas* entre Deus e o mundo, e ter sido o último a ser criado, como que cópula do mundo. Assim, tendo o homem a capacidade de complicar em si a natureza intelectual e a natureza sensível, é ele *viva imago dei*. A ideia cusana, ou melhor, a gênese da questão do homem como imagem viva de Deus, que tem a capacidade de aproximar-se sempre mais de seu exemplar, é sintetizada por Mandrella (2006) ao destacar duas condições que movem o homem nesse processo que encontra seu fim após a morte, a saber: o fato de o homem possuir uma razão (*mens*, *ratio* ou *intellectus*)

²⁹¹ André (1997) faz uma discussão muito interessante acerca da relação microcosmo e liberdade, dando ênfase a assertiva máxima dessa relação que é o fato do homem ao mesmo tempo que é parte do grande mundo, é-o, igualmente, em si próprio um pequeno mundo. Depois disso, apoiado na discussão sobre reino livre presente no *Dialogus de ludo globi*, afirma: “A especificidade do homem reside precisamente aí: em reflectir o todo, de tal modo que ele próprio constitui um pequeno todo, ou seja, constitui um pequeno mundo ou um mundo em ponto pequeno. Daí que o motivo do pequeno mundo possa ser logo a seguir reinscrito em termos de reino, permitindo compreender o homem como um pequeno reino dentro de um outro maior, do qual faz parte, mas relativamente ao qual manifesta uma certa autonomia e uma certa especificidade, abrindo esta formulação o caminho para a consideração da liberdade, própria de qualquer autêntico reino, por mais pequeno que seja [...]”.

e uma vontade livre²⁹². A natureza do homem estando nesse lugar, como *natura media* ou microcosmo, parece estar articulada com sua potência (*vis*) complicativa ascensiva, racional e intelectual²⁹³. Isto é, em si mesmo como ser mundo em ponto pequeno consiste a possibilidade, a ele inerente de ser todo o mundo, que recria a partir de si próprio, e fazendo isso acaba por plasmar-se de tal forma que não pode ser compreendido estaticamente, mas num contínuo movimento criador (ANDRÉ, 1997). Daí, podermos entender que no homem se aplicará os conceitos *complicatio et explicatio*²⁹⁴ em co-relação. O movimento criador em que está articulado tais conceitos se apresenta explicitamente quando Nicolau afirma:

O homem pode ser um deus humano, e, como deus, pode ser humanamente um anjo humano, uma besta humana, um leão humano, um urso humano, etc. Na potência da humanidade todos os seres existem segundo o seu modo particular. Na humanidade são explicadas humanamente todas as coisas, como são universalmente no universo, porque existe um mundo humano. Todas as coisas são nela complicadas humanamente, porque ela é um deus humano. (*De coniecturis*, II, XIV, 143)

Ora, essa passagem é chave para se compreender a gênese sobre o conceito de liberdade em Nicolau de Cusa. A articulação entre o motivo do microcosmo e o conceito de potência nos remonta para a afirmação de que dentro da possibilidade do ser humano estão as naturezas dos outros seres, isso se percebe na afirmação de que o homem pode ser um deus humano, um anjo humano ou até mesmo um leão humano. André apresenta dois aspectos interessantes: o primeiro, consiste na afirmação de que “[...] em Nicolau de Cusa o homem tem uma essência específica, ou melhor, a sua natureza intermédia e mediadora não significa ausência de essência” (1997, p. 451). Este primeiro aspecto ele o conclui confrontando o pensamento do Cardeal com o pensamento de Pico della Mirandola que discorre sobre o homem, contudo, numa perspectiva de que o homem aparece sem essência específica, assim, a sua essência é resultado das próprias escolhas. O segundo aspecto apresentado pelo intérprete do pensamento cusano é que “a infinita possibilidade de ser da natureza humana é indissociável da complementaridade entre ‘complicatio’ e ‘explicatio’” (1997, p. 451). A esta linha de pensamento podemos acrescentar o que diz Mandrella, ao destacar a razão e a vontade livre

²⁹² MANDRELLA, 2006, p. 123 “Car l'homme représente pour Nicolas une image vivante de Dieu qui est capable de se rapprocher de plus en plus de son original, Dieu. Ce processus qui ne trouve sa véritable fin que dans une vie après la mort, présuppose deux conditions: que l'homme possède une raison (*mens, ratio* ou *intelectos*) et une volonté libre”.

²⁹³ Cf. *De coniecturis*, h.III, II, XIV, 143.

²⁹⁴ Esses conceitos já foram trabalhados em sua raiz epistemológica no nosso primeiro capítulo.

como dois poderes que Deus deu ao homem, motivos pelos quais pode ela dizer que o homem é um segundo deus ou ainda um deus humanado:

São precisamente esses dois poderes [razão (*mens, ratio* ou *intellectu*) e vontade livre] que Deus deu ao homem ao criá-lo e que, portanto, tornam possível nomear o homem ‘imagem de Deus’ e até chamá-lo de – num vocabulário típico de Nicolau – ‘outro deus’. O que Nicolau quer dizer com essa maneira incrível de se expressar (em um lugar encontramos ‘*secundus deus*’, um segundo deus, e outro ‘*humanus deus*’, um deus humano)? Ele quer levar ao extremo o fato de que o homem é uma criatura extraordinária e por causa de sua própria criatividade intelectual o mais próximo possível de Deus, lembrando tanto ao seu criador que ele pode até ser chamado de ‘Deus’. (MANDRELLA, 2006, p. 123)

Percebemos uma certa confluência na interpretação de André (1997) e de Mandrella (2006) ao destacarem, em termos diferentes, essa infinita possibilidade do homem. A vontade livre aparece aqui como condição, pois se o homem não tivesse tal condição, ele não poderia criar, i.e., não teria a capacidade intelectual de criação, e consequentemente, não saberia da possibilidade de aproximar-se ou não de Deus. Da mesma forma, ao que parece, é porque o homem tem a natureza intelectual que tem consequentemente a vontade livre. Assim, há uma ligação intrínseca, diríamos até que circular entre a condição de vontade livre com a *natura intellectualis*. É possível que, esses sejam os motivos pelos quais o homem seja *viva imago dei* em Nicolau de Cusa. No sermão CLXVIII aparece essa co-relação quando ele afirma, sobre o homem, que “Deus, porém, criou a natureza intelectual como aquela que mais participa da sua bondade, que por isso tem o livre arbítrio, é ao criador mais semelhante e é quase outro deus”²⁹⁵. É pela natureza intelectual que o homem pode cada vez mais participar e assemelhar-se a Deus, e é por essa mesma natureza que lhe é conferida a vontade livre. Parece que uma está numa estreita relação com a outra. Não há outra natureza em meio à criação que tenha esses aspectos próprios ao homem, que detem as duas naturezas. Ora, o homem é *capax dei*, como já dissemos anteriormente, e é por isso que ele pode se aproximar Daquele que o fez capaz.

A liberdade tem sua radicação no modo contraído de ser do homem. André (1997, p. 457) afirma que “É por existir de modo contraído que ele não é a realização plena das suas possibilidades, estando condicionado, em cada momento, a ser apenas isto ou aquilo”. Aqui temos um fator limitante, mas que é resolvido com a explicitação do que limita. Aqui, percebe-se que o fator limitante é a natureza corpórea que limita a capacidade optativa de ser deste ou

²⁹⁵ **Sermo**, cp., CLXVIII, **Pax hominibus bonae voluntatis**, 8: *Creavit autem Deus naturam magis suae bonitatis participem, scilicet intellectualem, quae in hoc, quod habet liberum arbitrium, est creatori similior et est quae alius deus.*

daquele modo. Mas, por outro lado, e aqui amplia a nossa discussão, pela natureza intelectual, a sua vontade é caracterizada por uma extensa e profunda liberdade de adesão ou rejeição, de assumir este ou aquele comportamento. Aqui se dá a ideia do homem como tarefa, e não como estado. É tarefa na medida em que tem a vontade livre de agir de determinado modo em relação ao objeto de seu desejo, Deus.

A *libera voluntas* aparece, nessa formulação etimológica, nas obras *De visione dei* (1453) e no *Cribatio Alkorani* (1460/61). Na primeira obra a formulação aparece relacionada à realização da felicidade. Isto é, o que o homem tem que fazer para atingir o seu fim, a posse da felicidade eterna, mediante a participação na herança que é própria apenas ao filho de Deus, Jesus Cristo. Afirma o Bispo de Brixen:

Deste-me, Senhor, o ser e um ser tal que se pode tornar cada vez mais capaz da tua bondade e da tua graça. E esta força, que recebo de ti, na qual tenho a imagem viva da tua virtude da onipotência, é a vontade livre pela qual posso ampliar ou restringir a capacidade de acolher a tua graça. Ampliá-la tornando-me semelhante [a ti], quando me esforço por ser bom porque tu és bom, quando me esforço por ser justo porque tu és justo, quando me esforço por ser misericordioso porque tu és misericordioso; quando todo o meu esforço não está voltado senão para ti, porque todo o teu esforço está voltado para mim, quando olho só para ti com a máxima atenção e jamais desvio os olhos da mente porque tu me abraças com uma visão contínua, quando volto o meu amor só para ti, porque tu, que és caridade, estás voltado só para mim²⁹⁶. (*A visão de Deus*, IV, 11)

Vários elementos aparecem nessa citação de Nicolau de Cusa. Mas, de antemão, é precioso reforçar o aspecto de que o homem é a criatura que mais participa da bondade de Deus, mediante sua natureza intelectual. Assim como apareceu no sermão CLXVIII, aparece agora no *De visione dei*. Todavia, aqui aparece em tom de complementaridade o termo *capax*, que mostra a dinamicidade dessa criatura em poder ser sempre mais semelhante ao seu criador, mesmo sem se identificar com ele. É possível observar também a articulação com o conceito de *viva imago dei*, ora, o homem pela sua natureza intelectual é viva imagem. E, ampliando o campo gnosiológico e antropológico, é por causa da natureza intelectual que o homem tem a liberdade, *libera voluntas*. Se o homem não tivesse essa natureza intelectual é possível que ele

²⁹⁶ **De visione dei**, h.VI, IV, 11: *Dedisti mihi, domine, esse et id ipsum tale, quod se potest gratiae et bonitatis tuae continue magis capax reddere. Et haec vis, quam a te habeo, in qua virtutis omnipotentiae tuae vivam imaginem teneo, est libera voluntas, per quam possum aut ampliare aut restringere capacitatem gratiae tuae; ampliare quidem per conformitatem, quando nitor esse bonus, quia tu bonus, quando nitor esse iustus, quia tu iustus, quando nitor esse misericors, quia tu misericors, quando non nisi omnis conatus meus est ad te conversus, quia omnis conatus tuus est ad me conversus, quando solum ad te attentissime respicio et numquam oculos mentis avertio, quia tu me continua visione amplectis, quando amorem meum ad te solum converto, quia tu, qui caritas es, ad me solum es conversus.*

seguisse a ordem natural das coisas, isto é, seria determinado a alguma coisa ou ação. Poderíamos dizer que, ao que parece, seria governado pelos seus instintos.

A *libera voluntas* proporciona a condição perfeita para que o *desiderium veritatis* possa agir no homem. É preciso lembrar que o homem tem o desejo amoroso pela verdade, e é nela que se esconde o seu tesouro, a felicidade. Para atingir esse desejo será necessário ao homem o esforço (*connatus*) de fazer brilhar em si o ser justo, bom e misericórdio como Deus. Este trecho lembra bem o sermão da montanha em que Jesus afirma:

Felizes os pobres no espírito, porque deles é o Reino dos Céus. Felizes *os mansos* porque *herdarão a terra*. Felizes *os aflitos*, porque serão consolados. Felizes os que têm fome e sede de justiça, porque serão saciados. Felizes os misericordiosos, porque alcançarão misericórdia. Felizes *os puros no coração*, porque verão a Deus. Felizes os que promovem a paz, porque serão chamados filhos de Deus. Felizes os que são perseguidos por causa da justiça, porque deles é o Reino dos Céus. (Mt 5, 3-10)

O esforço que o homem tem que fazer é para assemelhar-se cada vez mais ao verdadeiro Filho de Deus. Este é um esforço ascensivo intelectual. Porque somente é capaz quando está articulada estas duas condições: instância intelectual e livre vontade.

É interessante o modo como Nicolau irá colocar o *libera voluntas* no passo 91 do *Cribatio Alkorani*, pois, primeiro ele mostra a necessidade do *intellectus*, quando está trabalhando, refletir sobre a sua ação, ou seja, o que está a fazer (trabalhar). Temos, assim, o refletir sobre a ação. Depois, o autor trata do saber fazer algo, i. e., a arte. Percebemos dois fatores, o refletir e o saber fazer ou a arte atrelados ao *intellectus*. Nicolau ainda vai acrescentar o aspecto da liberdade, pois segundo ele o intelecto deve ter em sua vontade aquilo em que está trabalhando, já que ele é nobre, não faz nada sem vontade. Esse movimento culmina na ideia de que a mente (*mens*), o conhecimento (*scientia*) e a vontade (*voluntas*) são da mesma essência intelectual e da mesma natureza. O conhecimento, segundo o autor, é gerado a partir da reflexão, pois alguém que carece de reflexão carece de arte. E alguém que carece do conhecimento e da arte não possui livre-arbítrio e livre escolha; portanto, o livre arbítrio procede da mente (*mens*) e do conhecimento (*scientia*), ou da arte (*arte*)²⁹⁷. Ora, é a *vis intellectualis* que faz ser possível

²⁹⁷ **Cribatio Alkorani**, h.VIII, II, II, 91: *Sicut autem intellectus, quando operatur, necessário menti seu in comprehensione habet id, quod operatur – aliter nesciret, quid operaretur, et non esset intellectus –, habet etiam necessário in scientia seu arte id quod operatur; si enim arte operandi careret, quomodo operaretur? Habet denuo necessário id, quod operatur, in voluntate, cum nolens nihil faciat nobilis intellectus. Experimur haec in nobis, qui intellectualiter operamur, illa sic esse necessaria. Quomodo enim pictor per intellectum pingeret, nisi in mente haberet, quod pingeret? Et quomodo posset pingere id, quod menti habet, si scientia pingendi careret? Et quomodo perficeret, quando nollet? Unde videmus voluntatem non esse artem nec mentem nec artem mentem. Non enim eius, quod volo, semper artem habeo nec eius, quod menti habeo, scientiam seu artem habeo. Et licet scientiam*

o livre arbítrio e a livre escolha. Não obstante, a razão precisa da liberdade para agir, reforçando ainda essa complementaridade entre ambos.

O leitor pode agora se perguntar: qual a relação entre conhecimento, conhecimento e posse de si e liberdade em Nicolau de Cusa? Ora, o tender para Deus (*connato*), ou a ação de buscá-lo, como natural do homem é caracterizado, na perspectiva do Cardeal, como liberdade. Isto é, o homem é livre quando se converte à tendência de Deus. Estar na tendência de Deus é querer conhecê-lo, querer conhecê-lo, como observamos, é primeiro conhecer a si e ter a posse plena de si mesmo. O que é então esse buscar ou tender para Deus, senão um transcender a si mesmo? Agora, como transcender a si mesmo, ou melhor, o que seria transcender a si mesmo? Ora, transcender-se é elevar-se sobre a visão compreensiva para ver o incompreensível, este que está além de toda capacidade compreensiva, e perceber que com a incompreensibilidade de Deus se nos mostra a incompreensibilidade do homem (ÁLVAREZ GÓMEZ, 2004). Nicolau afirma na sua última obra, *De ápice theoriae* (1464):

[...] a visão simples da mente não é de natureza compreensiva, mas da visão compreensiva se eleva para ver o incompreensível, do mesmo modo que quando vê e compreende que uma coisa é maior que outra, eleva-se para ver aquilo do qual nada pode ser maior. E isto é certamente infinito, maior que todo o mensurável ou compreensível.

Este poder de ver da mente, acima de toda virtude e potência de compreender, é o seu poder supremo no qual se manifesta maximamente o *próprio poder*; e este é ilimitado em todas as coisas que estão aquém do *próprio poder*. O poder ver da mente está unicamente ordenado ao *próprio poder*, para que a mente possa prever aquilo ao qual tende, do mesmo modo que um viajante prevê o término de seu caminho para poder dirigir seus passos à meta desejada. Portanto, se a mente não pudesse ver de longe a meta do seu repouso, do desejo, de sua alegria e felicidade, como poderia correr para compreendê-la?²⁹⁸ (*O ápice da teoria*, n. 11)

O transcender-se da mente é ver de longe, como que por enigmas, o incompreensível. Álvarez Gómez (2004, p. 89) diz algo interessante: “Não devemos esquecer que Deus não pode

pingendi habeam tamen Mahumetum depingere nequeo, cum ipsum mente non teneam. Unde et si mens, scientia et voluntas sint eiusdem intellectualis essentiae et naturae et ex mente generetur ars et scientia – carens enim mente caret arte et carens mente et arte caret libera voluntate et electione –, procedit igitur libera voluntas a mente et scientia seu arte.

²⁹⁸ De apice theoriae, h.XII, 11: *Unde simplex visio mentis non est visio comprehensiva, sed de comprehensiva se elevat ad videndum incomprehensibile. Uti dum videt unum maius alio comprehensive, se elevat, ut videat illud quo non potest esse maius. Et hoc quidem est infinitum, maius omni mensurabili seu comprehensibili.*

Et hoc posse videre mentis supra omnem comprehensibilem virtutem et potentiam est posse supremum mentis, in quo posse ipsum máxime se manifestat; et est interminatum citra posse ipsum. Nam est posse videre ad posse ipsum tantum ordinatum, ut mens praevidere possit, quorsum tendit; sicut viator praevidet terminum motus, ut ad desideratum terminum gressus dirigere possit. Mens igitur nisi quietis et desiderii ac laetitiae suae felicitatisque terminum a remotis videre posset, quomodo curreret, ut comprehendat? Tradução de TEIXEIRA NETO e COSTA, (2010).

ser concebido como oposto ao homem, como situado antes e além dele. Somente abaixo desta perspectiva é inteligível que a tendência do homem a Deus como transcendendo a si mesmo não representa uma alienação, mas a única maneira de se realizar”²⁹⁹. É preciso compreender o homem religado (*religatus*), unido a Deus. Mesmo com a *desproportio* entre o infinito e o finito o homem se vê como um ser unido a Deus. Daí que apetecer o infinito é o que move o homem, pois o infinito é a fonte da sua própria vida. É preciso aqui observar o *ab-esse*, isto é, o homem é um ser dependente de Deus³⁰⁰. Assim, o homem deseja o infinito, Deus. Para Nicolau de Cusa há uma identificação entre o desejo de Deus e o desejo de imortalidade³⁰¹. De forma precisa Álvarez Gómez (2004, p. 90-91) avança estendendo o modo de interpretar a filosofia cusana em sua amplitude gnosiológica e ética:

Nicolau de Cusa dirá que somente Cristo pode ser o doador da imortalidade. Mas suposto esse fato da fé, a imortalidade não pode consistir em ser outra coisa, nem tampouco em um simples seguir sendo, mas em ser cada vez mais o que se é, por um acesso sem fim à fonte da vida. Daqui que se pode ser mais ou menos imortal. Como característica da natureza intelectual, a imortalidade se verifica enquanto conhecimento efetivo, cada vez mais amplo e profundo, que nos faz cada vez mais nós mesmos³⁰².

Observemos que Álvarez Gómez chama atenção para o caminho sem fim do melhoramento de si com objetivo na fonte da vida. É sempre um poder ser melhor do que se é para ser mais semelhante a Deus. É sempre um agir da melhor forma possível.

Esse movimento ascensivo de ser sempre da melhor forma possível, num melhoramento de si, é um movimento intelectual. Assim, percebe-se que a liberdade está atrelada à natureza da *mens*. É a razão viva que faz com que haja a liberdade. É muito interessante a diferenciação que Nicolau de Cusa faz no *De ludo globi* entre o modo de agir do homem e dos animais, com relação ao uso da razão. A pergunta que está por trás da discussão é: se os animais desenvolvem

²⁹⁹ ÁLVAREZ GÓMEZ, 2004, p. 89: “No hay que olvidar que a Dios no se le puede concebir como contrapuesto al hombre, como situado frente y más allá de él. Sólo abajo esta perspectiva es inteligible que la tendencia del hombre a Dios como un trascenderse a sí mismo no represente una enajenación, sino la única forma de realizarse”.

³⁰⁰ Sobre isso, já tratamos no capítulo primeiro deste texto, de modo especial no 2.1.

³⁰¹ É bastante pertinente o diálogo travado entre as personagens do Alemão e de Pedro, no *De pace fidei* nos passos 50, 51, 52 e 53; que discutem sobre o Alcorão. No final, Nicolau identifica o desejo de felicidade ou de Deus com o desejo da imortalidade pela boca de Pedro, nos termos: *Dicetur enim felicitatem illam esse supra omne id quod scribi aut dici potest, quia completio omnis desiderii et adeptio boni in fonte suo et vitae in immortalitate* (**De pace fidei**, h.VII, XVI, 52). Cf. sobre o desejo de imortalidade da mente, **Idiota de mente**, h.V, I, 52. Também discutimos neste texto alguns aspectos sobre a imortalidade da mente, no passo 3.2.

³⁰² ÁLVAREZ GÓMEZ, 2004, p. 90-91: “El cusano dirá que sólo Cristo puede ser dador de inmortalidad. Pero supuesto este hecho de fe, la inmortalidad no puede consistir en ser otra cosa, ni tampoco en un simple seguir siendo, sino en ser más y más si mismo por un acceso sin fin a la fuente de la vida. De aquí que se pueda ser más o menos inmortal. Como propia de la naturaleza intelectual, la inmortalidad se verifica en cuanto conocimiento efectivo, cada vez más amplio y profundo, que nos hace ser más y más nosotros mismo”.

atividades racionais, como aninhar e cortejar, e a razão é um movimento vivo, porque eles não possuem uma *mens* que seja *viva imago dei*? Como mostra Pico Estrada (2016), a resposta cusana é de muita agudeza perceptiva, pois diz que a atividade racional dos animais está regulada, isto é, determinada pela natureza. Do contrário, o homem é força livre (*libera virtus*). O homem tem o poder de pensar como quer³⁰³. O interessante dessa afirmação é a possibilidade que a liberdade de pensar causa, isto é, a diferença. Cada homem irá pensar a partir do seu próprio espírito. Percebendo esse relação afirma Pico Estrada (2016, p. 69-70) “[...] a liberdade é o núcleo mesmo da unidade da mente e pertence, portanto, à instância intelectual, que implica em si todo o mental”³⁰⁴. Para Nicolau de Cusa, a alma humana nunca se encontra sob o domínio da natureza. A liberdade se manifesta nos muitos impulsos e apetites próprios à satisfação animal que podem ser pensados, considerados e determinados pelo espírito (PICO ESTRADA, 2016). Assim, a liberdade se fundamenta, de modo contraído no homem, como atividade intelectual criadora³⁰⁵. Outro elemento, além dessa distinção, que Nicolau traz no *Dialogus de ludo globi* é a caracterização da expressão da autossubsistência da mente por meio do exercício da liberdade, ou por meio do livre criar intelectualmente. O Cardeal aponta essa autossubsistência como sendo trina ou Unitrina, e afirma isso a partir das características do pensar (*cogitatio*), do considerar (*consideratio*) e do determinar (*determinatio*):

Pensei [*cogitavi*] para inventar um jogo de sabedoria. Considerei [*consideravi*] como isso deveria ser feito; então determinei [*terminavi*] que deveria ser feito como o vês. Pensar [*cogitatio*], considerar [*consideratio*] e determinar [*determinatio*] são forças de nossa própria alma. Nenhuma besta tem esse pensamento de inventar um novo jogo, para o qual não considera nem determina nada sobre ele. Essas forças são características da razão viva, que é chamada "alma"; e estão vivos porque não podem existir sem o movimento da razão viva. Pois, naquele pensamento [o de inventar um jogo], qualquer um apreende o movimento do espírito racional, que adverte que o pensamento é verdadeiro. Da mesma forma, o considerar e o determinar. Nesta operação o corpo não presta nenhuma ajuda. Portanto, na medida em que puder, a alma se afasta do corpo para pensar, considerar e determinar melhor. Pois quer existir completamente em sua própria liberdade, para operar livremente. Mas essa força livre, que chamamos "alma racional", é mais forte

³⁰³ Cf. *Dialogus de ludo globi*, h.IX, I, 34.

³⁰⁴ PICO ESTRADA, 2016, p. 69-70: “[...] la libertad es el núcleo mismo de la unidad de la mente y pertenece, portanto, a la instancia intelectual, que implica en sí todo lo mental”.

³⁰⁵ Acerca dessa distinção, afirma André (1997, p. 459): “[...] se a liberdade divina se manifesta fundamentalmente na sua atividade criadora, também a liberdade humana ostentará, na finitude da sua contracção, essa característica, de tal maneira que será precisamente ela uma das marcas através das quais o homem se distingue do animal. O que [...] nos permite concluir que o homem, ao ser animal como os outros animais, é mais do que os outros animais, porque é sobretudo um animal simbólico, ou seja, capaz de criar linguagem, símbolos, artes e técnicas, numa palavra, o homem é um ser criador de cultura e nisso se manifesta toda a sua espontaneidade. Deste modo, a criatividade do homem exprime-se-se em todos os domínios da sua atividade: ele é criador enquanto ‘homo faber’, ‘homo artisticus’, ‘homo mathematicus’, ‘homo logicus’ e ‘homo philosophus’”.

e mais desvinculada das determinações corporais³⁰⁶. (*Dialogus de ludo globi*, I, 31)

Vejamos que as ações propostas acima pelo Cardeal da Igreja Romana são próprias à *mens*. Esta que é denominada por ele de *vivae rationis*. Percebemos que no processo de ascense e liberdade do homem, a alma racional, força livre, é mais forte quando está desvinculada das determinações corporais. Assim, é possível afirmar, ao que parece, que o assemelhamento a Deus se dá pela via do intelecto. O homem é livre na medida que usa de sua *mens* para assemelhar-se a Deus, num processo de conhecimento de si, posse plena de si, no caminho do conhecimento da verdade.

Para se obter o conceito, a mente precisa executar essas três ações: pensar, considerar e determinar, como afirma Pico Estrada (2016, p. 73): “Pensar, considerar e determinar são três operações da mente que resultam no conceito criador; de maneira recíproca, podemos dizer que todo conceito, se for completo, implica pensamento, consideração e determinação”³⁰⁷. Esse movimento unitrino é o que subsidia a liberdade da mente poder criar. Daí ser na criação a atividade em que o modo mais próprio da liberdade humana ser manifesta. A criação, como já pôde ser observado no capítulo anterior, é pura atividade intelectual.

Na perspectiva de Nicolau de Cusa não podemos separar a ética da gnosiologia, porque é no processo do conhecimento da verdade, impulsionado pelo apetite dessa verdade, que se dá o melhoramento do homem. Pensamos que seria um grave erro não reconhecer essa intrínseca relação que há entre ambas as áreas. Ora, como estamos percebendo, a liberdade está associada à atividade intelectual criativa, como esta se complementa com aquela. O processo de conhecimento é caracterizado como a imagem que busca assimilar-se ao seu exemplar. Este Exemplar é a verdade, o processo de busca dessa verdade é o processo de conhecimento. A verdade, como ela é em si, é incognoscível e só pode ser conhecida em espelho e enigma. O que a mente busca conhecer é o espelho da verdade, isto é, a si mesma. Mas esse movimento

³⁰⁶ *Dialogus de ludo globi*, h.IX, I, 31: *Cogitavi invenire ludum sapientiae. Consideravi quomodo illum fieri oporteret; deinde terminavi ipsum sic fiendum ut vides. Cogitatio, consideratio et determinatio virtutes sunt animae nostrae. Nulla bestia talem habet cogitationem inveniendi ludum novum, quare nec considerat aut determinat circa ipsum quidquam. Hae virtutes sunt vivae rationis, quae anima dicitur, et sunt vivae, quia sine motu vivae rationis non possunt esse. In illa enim cogitatione motum spiritus rationalis quisque apprehendit, qui advertit cogitare esse quoddam discurrere. Sic et considerare atque determinare. In quo opere corpus nihil praestat adiutorii. Ideo quantum potest se retrahit anima a corpore, ut melius cogitet, consideret et determinet. Nam penitus vult esse in sua libertate, ut libere operetur. Haec autem vis libera, quam animam rationalem dicimus, tanto est fortior quanto a corporalibus contractionibus absolutior. Non igitur plus vivit anima in corpore quam extra. Nec dissolvitur dissolutione harmoniae seu temperamentis corporis, cum ipsa non dependeat a temperamento sicut sanitas corporis; sed econverso ipsa temperatio dependet ab anima, qua non existente non est temperatio.*

³⁰⁷ PICO ESTRADA, 2016, p. 73: “Pensar, considerar y determinar son tres operaciones de la mente que resultan en el concepto creador; de manera recíproca podemos decir que todo concepto, si es completo, conlleva pensamiento, consideración y determinación”.

só é possível porque a mente é essa força livre e autossubsistente – pois um pensamento que pode pensar a si mesmo, é um pensamento re-flexivo, isto é volta-se para si próprio – e relaciona-se consigo mesmo (PICO ESTRADA, 2016)³⁰⁸.

No passo 3.3 deste trabalho pudemos pensar o homem como símbolo dos símbolos, isto é, um símbolo que é resultante da infinita e divina produção de sentido. O homem é símbolo vivo de Deus, é imagem viva de Deus. Somente desta forma poderemos compreender que a sua liberdade tem a radicação em Deus. A possibilidade de se tornar um ser capaz de receber a bondade de Deus é-lhe conferida pelo próprio Deus. Assim, a liberdade que no homem é contraidamente como símbolo, em Deus é de modo absoluto (ANDRÉ, 1997). O porquê de afirmarmos essa radicação é para mostrar que mesmo contraidamente a liberdade no homem não se manifesta somente a partir da dimensão intelectualista. Lembremos que Nicolau vê o homem, metaforicamente, como microcosmo. Então, a liberdade diz respeito ao homem todo. Assim, a liberdade ganha força quando pensada em seu estatuto ético-moral, pois pensa-a no contexto do agir humano. A liberdade é a problematização do agir, do *ethos*, humano.

A *libera voluntas* como manifestação da capacidade de escolher, de dizer sim ou não ganha primazia numa autêntica liberdade. Aqui o homem entra numa zona em que ele pode errar ou não, há uma imprecisão com relação ao seu acerto, podendo assim falhar no seu processo de existência. A liberdade e a escolha por essa liberdade é fundada em Deus, assim podemos afirmar que ser livre é buscar conhecer Deus, num processo de conhecimento de si, posse plena de si, que se traduz num melhoramento ou autotranscendência, ou ainda auto realização de si. Mas o homem pode escolher se distanciar do seu fundamento, e com isso se dissemelhar de Deus: “És, todavia, tão nobre, meu Deus, que queres que em liberdade o ser das almas racionais te ame ou não. Por isso, do facto de amares não decorre que sejas amado”³⁰⁹ (*A visão de Deus*, XVIII, 80). É possível compreender agora que Deus como fundamento da liberdade ama o homem respeitando sua vontade livre de não ter para si um amor recíproco. O homem assim pode se envolver numa corrupção de sua liberdade, mediante os desejos corrompidos dos sentidos: “Mas tu, Pai, que, pela liberdade concedida a nós por sermos teus filhos, por ti, que és a própria liberdade, permites embora que nos afastemos e consumamos a liberdade de acordo com os desejos corrompidos dos sentidos, todavia não nos abandonas

³⁰⁸ Pico Estrada (2016, p. 76) tentando explicitar esse movimento livre da mente no sentido de sua autossubsistência, afirma: “Ese autoconocimiento solo es posible porque la mente es fuerza libre autossubsistente y sus propios producciones le permiten volver a sí y conocer que es unitrinidad dinámica”. Percebemos assim, a partir da interpretação da professora que há presente aqui um movimento circular, tão característico à filosofia cusana.

³⁰⁹ **De visione dei**, h.VI, XVIII, 80: *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.*

completamente [...]”³¹⁰ (*A visão de Deus*, VIII, 28). A respeito dessa relação mente e sentidos (corpo) André (1997, p. 461) chama atenção para o fato que “[...] não é uma mente abstracta que decide, é o homem que comporta uma mente em unidade com o corpo, e se a mente deve determinar o corpo, o corpo pode determinar a mente, de tal maneira que surjam opções que, em vez de significarem a realização da liberdade, signifiquem, em última análise, a renúncia a ela”. Nessa movimentação para onde estamos conduzindo essa dissertação, percebemos aqui que a capacidade de escolha é condição para a liberdade, ou para o seu exercício. A essência da escolha livre que o homem pode fazer, ao que parece, se fundamenta na capacidade de o homem se pertencer a si próprio. Voltamos, assim, para o que já havíamos apontado, é preciso que o homem tenha posse plena de si. O homem só realiza a sua liberdade se se pertencer (ANDRÉ, 1997), ou ainda, é possível que ele só se auto-realize, enquanto homem, no pertencimento de si. A raiz, pois, da liberdade é o *sis tu tuus*. Assim, a *libera voluntas* concorre para que o homem possa pertencer a si e nesse pertencimento se realize, e possa pertencer a Deus.

Para concluir e podermos avançar, afirmamos que o homem pode ser definido como liberdade, se a essência da liberdade consistir em poder apropriar-se à conversão fundamental a Deus. A chave deste problema está no “poder”, aqui está o zénite da liberdade humana ou sua tragédia. Ser livre é converter-se à tendência (*connata*) de Deus, isto é, seguir a tendência que é natural; todavia, o homem pode virar as costas a essa tendência, mediante sua *libera voluntas*. Não obstante, o virar as costas a essa tendência a Deus é virar as costas a si mesmo. É distanciar-se de Deus e de si mesmo. Ora, mas qual deve ser a atitude ou o agir de quem quer seguir essa tendência? Cabe a questão do como se aproximar de Deus, e ser pelo uso da *mens*, como *viva imago dei*, ser *capax dei*? Tentaremos responder a essas questões na seção que se segue.

4.3 JUSTIÇA E AMOR NO PROCESSO DE TRANSCENDÊNCIA A DEUS

Para o (a) leitor (a) que chegou até aqui, é preciso ter sempre em mente que o caminho percorrido nesse texto não esgota a ética no pensamento de Nicolau de Cusa. Aliás, pensar o conceito de liberdade, *libera voluntas*, associado ao motivo do microcosmo, ainda sim, não consegue abarcar a carga ética do pensamento cusano. Destarte, a ética cusana não se reduz à sua afirmação devido sua profundidade. O que aqui objetivamos é a explicitação de aspectos que nos conduzam a perceber a dimensão ética no pensamento de Nicolau de Cusa, a partir de

³¹⁰ **De visione dei**, h.VI, VIII, 28: *Sed tu, pater, qui ob concessão nobis libertatem, quia filii tui sumus, qui es ipsa libertas, quamquam sinas nos abire et libertatem et substantiam optimam consumere secundum sensuum corrupta desideria [...]*.

alguns elementos, apresentados ao longo do nosso texto e que retomamos neste capítulo, pois julgamos ser necessário. Mas sabemos que o que aqui expressamos é uma melhor forma possível que encontramos de apresentar esta dimensão do pensamento cusano, que é pouco explorada. Outras melhores formas podem e devem surgir. Vale salientar que Nicolau de Cusa não escreveu nenhum texto ou dedicou uma obra especificamente à ética, como já dissemos. Mas, como destaca André (1997, p. 465): “Isso não quer dizer, no entanto, que a problemática ético-moral esteja ausente das suas preocupações”. Nesta última subseção tentaremos mostrar dois aspectos que consideramos importantes e complementares ao amplexo ético-gnosiológico do nosso filósofo, a saber: a justiça, como o modo contraído da *aequalitas*, e a *caritas* como forma da fé atuada; ambas como virtudes que conduzem o homem a transcender-se.

O que é a igualdade, ou melhor, o que é essa igualdade que Nicolau afirma estarem complicadas nela as virtudes morais, como vimos antes no passo 4.1 dessa dissertação. Em 1459 Nicolau de Cusa escreve a obra *De Aequalitate*. Todavia, nesta obra a sua ocupação é na busca por nomear o absoluto com um nome apropriado. Assim, o nome Igualdade será destaque para nomear o absoluto³¹¹, mas além disso ele aplica esse nome à doutrina trinitária. Todavia, este não é o objeto do nosso texto. Não obstante, nesta obra há algumas considerações interessantes que podem nos ajudar a refletir a dimensão ética presente no pensamento do Bispo de Brixen.

Além da afirmação de a igualdade ser o nome apropriado para o absoluto, Nicolau diz coisas curiosas. A primeira coisa que destacamos é o fato de não existirem muitas coisas iguais, aliás, a igualdade convém somente ao absoluto³¹². Não pode, portanto, haver igualdade no âmbito da *contractio*. Eis uma tese interessante, porque elimina das relações humanas a busca por igualdade, pois não pode haver mais de uma igualdade. O porquê de não haver mais de uma igualdade é porque ela é o fundamento de ser de todas as coisas, é o que faz uma coisa ser o que é e não ser outra, em termos antropológicos seria afirmar que é o que faz um homem ser

³¹¹ **De aequalitate**, h.X/1, 23: *In eo conceptu seu verbo suam quiditatem intuetur aequalitas et per hoc verbum omnem extrinsecum aequalitatis sermonem suum intelligit et omnia aequalitatis opera facit. 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 quaecumque 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.*

³¹² **De aequalitate**, h.X/1, 24-25: *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. Unde impossibile est plura esse omnino aequalia, cum plura esse non possint, nisi sint alia et alia et distincta in essentiis. Non erunt igitur plures aequalitates, sed ante omnem pluralitatem erit aequalitas generans verbum, aequalitas genita et aequalitas ab utroque procedens.*

quem ele é (Por exemplo, é o que faz Pedro ser Pedro). Ora, as coisas são enquanto participam da igualdade, e o modo de participar de cada coisa é-lhe muito peculiar, isto é, singular³¹³. No âmbito das coisas contraídas o que temos posto como verdadeiro é a diferença, a multiplicidade e a divisão. Assim, uma coisa jamais pode ser igual a outra. Sempre uma coisa excede e outra será excedida. No passo 19 do *De docta ignorantia* Nicolau já havia afirmado que a igualdade é eterna, e que é anterior a toda multiplicidade. Todavia, essa temática da igualdade, enquanto absoluto e sua relação com a *unitas* e a *conexio* já foi discutido no primeiro capítulo dessa dissertação. Logo, está sendo retomada aqui porque se faz necessária para entender o movimento de participação das regiões do homem (*sensus*, *ratio* e *intellectus*) na *aequalitas*.

Uma outra afirmação curiosa diz que “Toda ciência e arte se fundam na igualdade. As regras do direito, as regras gramaticais ou quaisquer outras não são mais que participações da razão da igualdade”³¹⁴ (*De aequalitate*, 27). Reforça, portanto, a ideia de que tudo se funda na igualdade. Agora, se esta citação é posta junto com uma citação feita quatro anos posteriores, no *Compendium* (1463-64), em que o Cardeal afirma: “E porque o conhecimento necessário para viver bem é maior num animal mais nobre, é necessário que o homem, entre todos os animais, tenha o maior conhecimento. Sem as artes mecânicas e as liberais, sem as ciências morais e as virtudes teológicas, ele não subsiste bem e de modo feliz”³¹⁵, poderemos perceber a amplitude do pensamento cusano, no sentido de se perceber a preocupação com a dimensão ética. Essas ciências morais e virtudes teológicas, que encontram sua fundamentação na igualdade, se realizam, respectivamente, discursivamente na esfera da razão e na esfera da fé³¹⁶. Mas é preciso chamar a atenção para o final desta última citação em que o nosso pensador indica a realização de uma existência boa e feliz, associando esse fim aos aspectos corporais do bem-estar como também do aperfeiçoamento moral. Em outro momento do *Compendium* Nicolau afirma: “Ele [o homem] tem inatas as espécies da virtude não sensível do justo e do igual, a fim de conhecer aquilo que é o justo, o reto, o louvável, o belo, o deleitável, o bem e os respectivos contrários, e para que escolha o bem e se torne bom, virtuoso, prudente, casto, forte e justo”³¹⁷. Observemos que está, no contexto dessa fala, visível a amplitude do pensamento

³¹³ Cf. *De aequalitate*, h.X/1, 26.

³¹⁴ *De aequalitate*, h.X/1, 27: *Omnis scientia et ars in aequalitate fundantur. Regulae iuris aut grammaticales aut aliae quaecumque non sunt nisi participationes rationis aequalitatis.*

³¹⁵ *Compendium*, h.XI/3, II, 4: *Et quia nobiliori animali est maior cognitio necessaria, ut bene sit, hinc hominem inter cuncta maximam notitiam habere oportet. Nam sine artibus mechanicis et liberalibus atque moralibus scientiis virtutibusque theologicis bene et feliciter non subsistit.*

³¹⁶ Cf. SENGHER, 1970, p. 11-12.

³¹⁷ *Compendium*, h.XI/3, XVII, 17: *Habetque cognatas species insensibilis virtutis, iusti et aequi, ut noscat, quid iustum, quid rectum, quid laudabile, quid pulchrum, quid delectabile et bonum et illorum contraria, et eligat bona et fiat bonus, virtuosus, prudens, castus, fortis et iustus.*

cusano, posto que há uma união entre as dimensões gnosiológica e ética. O homem tem em si as espécies da virtude não sensível do justo, mas porque tem a *libera voluntas* escolhe o bem para se tornar bom e virtuoso, como poderia não escolhê-lo. Complementando esse aspecto, no *De coniecturis* o autor irá mostrar o fundamento da igualdade como aquele que complica em si todos os valores e virtudes que podem fazer o homem ser bom, e essa virtude só pode existir mediante participação na igualdade: “Observas também que, na própria igualdade de que se falou, está complicada toda a virtude moral e que não pode haver virtude a não ser que exista como participação nesta igualdade”³¹⁸.

Posto isso, de que modo se pode tratar de valores ou virtudes que promovam o melhoramento/aperfeiçoamento do homem?

Os valores e as virtudes estão complicados e complicadas na igualdade absoluta, é mediante a participação do homem nesta igualdade que ele pode ter acesso a essas virtudes e esses valores. Senger (1970) ao pensar essa questão da participação na igualdade absoluta pegou o esquema elaborado e apresentado por J. Koch e aplicou ao tema presente no *De coniecturis* (II, XVII, 176). Segundo a imagem cusana do mundo e do homem, que é determinada pela ideia de participação, o homem tem uma participação no mais alto grau ou região divina. Assim, Senger (1970) promove uma interpretação de uma ética integral no homem, pois reconhece os modos de participação das regiões do homem na tri-unidade (*unitas, aequalitas e conexio*). Deste modo, cada região (*intellectus, ratio e sensus*) participa de modo diferente de cada unidade metafísica. Isto é, na região mais alta (*intellectus*) a participação do homem de maneira suprema, ou *intellectualiter* se dá na unidade divina ou sendo, na igualdade divina ou justiça, na conexão divina ou amor; esta participação faz com que o homem obtenha as virtudes intelectuais de ser ou entender, de igualar ou justificar e conectar ou amar intelectualmente (*virtus intellectualiter essendi seu intelligendi, virtus intellectualiter aequalificandi seu iustificandi, virtus intellectualiter conectendi seu amandi*). Na região média (*ratio*) a participação do homem no caminho do meio (*mediocriter*) ou *rationaliter* se dá na unidade divina ou sendo, na igualdade divina ou justiça, na conexão divina ou amor; esta participação faz com que o homem obtenha as virtudes racionais de ser ou discernir, igualar ou justificar e conectar ou amar racionalmente (*virtus rationabiliter essendi seu decernendi, virtus rationabiliter essendi seu iustificandi, virtus rationabiliter essendi seu amandi*). Na região mais baixa (*sensus*) a participação do homem no caminho mais baixo (ínfimo) ou *sensibiliter*

³¹⁸ **De coniecturis**, h.III, II, XVII, 183: *Vides autem in ea ipsa aequalitate iam dicta omnem moralem complicari virtutem nec virtutem esse posse, nisi in huius aequalitatis participatione existat.*

(*sensualiter, corporaliter*) se dá na unidade divina ou sendo, na igualdade divina ou justiça, na conexão divina ou amor. Por essa participação o homem tem as virtudes sensíveis de ser ou sentir, igualar ou justificar e conectar ou amar sensivelmente (*virtus sensibiliter essendi seu sentiendi, virtus sensibiliter aequalificandi seu iustificandi, virtus sensibiliter conectendi seu amandi*). Essa interpretação reforça a ideia de que o homem é *viva imago dei*, e que por ser *imago* tem suas virtudes fundadas na igualdade³¹⁹.

Do percurso apresentado aqui, a partir da interpretação de Senger (1970), podemos perceber o processo intelectual do porquê não se dá a igualdade no âmbito da *contractio* e como da *aequalitas*, por meio da participação, obtemos a virtude da justiça. A igualdade só convém à tri-unidade eterna ou infinita (*unitas, aequalitas e conexio*), não podendo, assim, haver mais de uma igualdade. Cada um dos três reinos: conhecimento, justiça e amor é triplo, intelectual (*intellectualiter*), racional (*rationabiliter*) e sensível (*Sensibiliter*), o que nos leva a concluir, assim, que a estrutura do homem é tripla; como imagem de Deus, em sua tríplice associação, participa da *trinitas dei*. Senger (1970, p. 19) chega a afirmar que uma compreensão suficiente da ética conjectural³²⁰ só pode ser derivada da compreensão da teoria das regiões³²¹ e sua correta aplicação a todos os reinos do ser – aqui, nos interessa, o ético³²². A justiça, assim, ganha espaço privilegiado, de modo que a justiça e, sobretudo, o amor – que ainda iremos tratar mais a frente - aparecem de forma explícita, não sendo possível, desse modo, pensar no intelecto ou na sua importância sem pensar na justiça e no amor. Nicolau, no decorrer do *De coniecturis* tenta explicitar a ideia da trineidade a partir das virtudes, fazendo com que entendamos que assim como

³¹⁹ Cf. SENER, 1970, p. 15-16. Cf. também NOGUEIRA, 2010, p. 241, em que apresenta um diagrama assaz interessante que mostra de modo esquematizado o caminho da participação.

³²⁰ Esse sentido de Ética conjectural não pode ser entendido de forma negativa. O próprio conceito de conjectura, na perspectiva de Nicolau de Cusa, é entendido como aquilo que o homem pode expressar. Assim, pensar uma ética conjectural é pensar a melhor forma possível que o homem pode viver, já que ele não pode viver, no âmbito da contração de forma plena, assim, como não pode conhecer Deus de forma plena, nem falar dele de forma plena. O movimento humano é sempre conjectural. Isso não quer dizer que seja para impor limites, diríamos que é muito mais para maximizar as possibilidades. Senger (1970) percebe que essa noção de ética da região, ou seja, os modos regionais (*sensus, ratio e intellectus*) de participação da uni-trinidade (*unitas, aequalitas e conexio*); resulta num esquema conjectural. Afirma: “Ein hinreichendes Verständnis der konjecturalen Ethik kann demgemäss nur aus dem Verständnis der Regionenlehre und ihre richtigen Anwendung auf alle Seinsbereiche - hier auf den des Ethischen - geleitet werden” (SENER, 1970, p. 19). Cf. também BOCKEN, 2001.

³²¹ Essa teoria das regiões é muito bem apresentada por Nicolau de Cusa no *De coniecturis*. **De coniecturis**, h.III, II, XVII, 174: *Finge igitur contractam tuam humanitatem, in qua divinitatem ipsam participas, circulum universorum atque ad regiones regionumque partitiones ordinatim inspicito, quomodo quidem in ipsa suprema tuae humanitatis natura divinitatem ipsam supreme participas, in ínfima vero infime, in media medio quidem modo*. A figura que demonstra essa teoria está na mesma obra, quando o Cardeal traça o círculo do universo, Cf. **De coniecturis**, h.III, I, XIII, 65.

³²² SENER, 1970, p. 19: “Ein hinreichendes Verständnis der konjecturalen Ethik kann demgemäss nur aus dem Verständnis der Regionenlehre und ihre richtigen Anwendung auf alle Seinsbereiche - hier auf den des Ethischen - geleitet werden”.

a Trindade Absoluta, o homem venha a realizar sua plena unidade humana na conexão ou articulação da inteligência, da justiça e do amor (NOGUEIRA, 2010).

O modo pelo qual se pode tratar de valores e virtudes é pela participação ou pela tripartição do homem na igualdade divina. Temos assim, três modos: no campo da *intelligentia* é o das ideias de igualdade, justiça e todas as outras virtudes que são efetivas no mundo corpóreo. Neste campo, Senger (1970) destaca dupla relevância – ontológica e epistemológica³²³. No campo da *ratio* temos uma efetivação dessas ideias, assim ela, a partir do conhecimento advindo da *intelligentia*, julga justas ou injustas os fatos e coisas do gênero. A mente tem a partir do *iudicium cognatum* – capacidade de julgar, à sua maneira, de criar justiça e todas as virtudes fundadas nela³²⁴. No último campo, do *sensus*, a faculdade que lhe é própria é incapaz de distinguir e julgar, sua função será fazer a percepção sensorial difusa, ou seja, perceber que há um sentido. É a *mens* que vê e julga o louvável e o ofensivo, as virtudes e os erros. A mente que julga pode forçar os sentidos a seguir o julgamento que é feito por si, mas não a seguir seu desejo³²⁵. Mas, afinal o que é justiça?

A justiça é a contração da *aequalitas* na pluralidade. Assim, só se entende justiça, no pensamento de Nicolau de Cusa, se se entender a igualdade ou a participação do homem nessa igualdade que é o lume da justiça. Nosso filósofo dá uma definição de igualdade como que: “[...] está entre o mais e o menos” (*A douta ignorância*, I, VII, 19). Temos assim, uma medida. Essa disposição é a determinação da justiça. Ora, lembremos que a justiça é a forma contraída da *aequalitas*, assim, cumpre sua função contraidamente. Em outro momento afirma que: “[...] se refere por igual a todos, não sendo um mais que outro, dando a todos igualmente ser aquilo que são, nem mais nem menos”³²⁶ (*Compendium*, 7, 19). Assim, temos que o justo não é nem

³²³ SENER, 1970, p. 21: “Die Regionenlehre macht deutlich, dass der Bereich des Ethischen in der Region der Intelligenz von zweifacher Relevanz ist: Ontologisch gesehen handelt es sich um die idealen Wesenheiten des Guten, Gerechten und Tugendhaften. Erkenntnistheoretisch wird dieser Bereich relevant für die spekulative Wahrheitserkenntnis jener idealen Wesenheiten”.

³²⁴ Senger (1970, p. 23) chama a atenção para o fato de que a justiça não contém apenas as outras virtudes, mas, é também a medida para a determinação do virtuoso, pois a virtuosidade só existe como tal se a justiça o determinar e o reconhecer como virtuoso: “Dabei ist zu beachten, dass die Gerechtigkeit nicht allein alle anderen Tugenden in sich enthält, d. h. Ursprung und Prinzip aller anderen Tugenden ist. Sie ist auch das Mass für die Bestimmung des Tugendhaften, denn Tugendhaftes besteht nur als ein solches, wenn die Gerechtigkeit es als Tugendhaftes bestimmt und erkennt. Darum wird sie als eine lebendige Waage (viva statera) bezeichnet”.

³²⁵ SENER, 1970, p. 23: “Die Region des Sinnhaft-Körperlichen ist der unterste und letzte Bereich, die letzte Explikation der oberen; er selbst entläßt aus sich keine weitere Explikation mehr, da er selbst nicht Komplikation eines anderen ist. Das ihm gemäße Erkenntnisvermögen ist unfähig zu unterscheiden und zu urteilen; es leistet allein diffuse sinnliche Wahrnehmung, d. h. es erkennt nur, daß ein Sinnliches ist. Die Unterscheidung des Sinnlichen leistet der Verstand. Der Sinn erkennt nicht das Tugendhafte. Es ist die *mens*, die Lobenswertes und Anstößiges, Tugenden und Fehler sieht und beurteilt. Dieser urteilende Geist kann die Sinne zwingen, seinem Urteil, nicht ihrem eigenen Begehren zu folgen”.

³²⁶ **Compendium**, h.XI/3, VII, 19: *aeque enim se ad omnia habet, cum non sit unum plus quam aliud, dans omnibus aequaliter, ut id sint, quod sunt, nec plus nec minus*. Para uma melhor compreensão colocamos a sentença do latim completa.

o muito nem o pouco. É a medida certa, então. Ora, essa medida também aparece como ordem: “Tudo o que está dentro de você é muito precisamente ordenado em unidade de acordo com a igualdade da unidade”³²⁷ (*De coniecturis*, II, XVII, 179). Percebemos, portanto, a amplitude do conceito de justiça, que no fim traz esta perspectiva de justa medida. E, quando confrontamos esse conceito com sua prática, nos defrontamos com o que estamos denominando de imperativo ético de Nicolau de Cusa, ou como ele mesmo chama: lei da igualdade – *lex aequalitatis*. Esta é o mandamento moral mais universal que contém outras tantas virtudes: *quod tibi vis fieri, alteri fac*³²⁸ – O que desejar que seja feito a ti, faça ao outro. Esta mesma fórmula irá aparecer no *Compendium* quando Nicolau chama de esplendor da igualdade (*splendora aequalitatis*). Esta é, então, no pensamento de Nicolau de Cusa a máxima da justiça. Em *De docta ignorantia* (III, VI, 216) o autor chega a considerá-la como a mais importante das leis, e apresenta sua forma negativa: “[...] que não se faça ao outro o que não se quer que seja feito a si”³²⁹. Este imperativo ético de justiça aparece também no *De aequalitate* com mais detalhes e é dita como a regra da igualdade (*Regula aequalitatis*). É preciso se ater a ideia de que toda e qualquer lei é porque participa da *aequalitas*. Senger (1970, p. 24) reforça essa ideia:

Nada verdadeiro, nada justo, nada de bom e nenhum perfeito existe sem participação na igualdade, em que toda ciência e arte, incluindo a ética, são fundadas. Somente através deles as regras do direito existem, e a justiça é fundamentada nessa regra. Se a igualdade deixa de existir em sua validade, não existe virtude alguma³³⁰.

A justiça somente se dá porque está fundada na igualdade. E, a lei que determina toda moralidade em Nicolau de Cusa será a *lex aequalitatis*, àquela que nos faz querer para o outro

³²⁷ **De coniecturis**, h.III, II, XVII, 179: *ita quidem quod in ea ipsa entitate sit entitatis aequalitas, iustitia seu ordo atque conexio seu amor. Nam secundum aequalitatem unitatis omnia, quae in te sunt, iustissime ordinata sunt in ipsa unitate. Membra enim omnia iustitiam ordinemque aequalitatis unius tuae entitatis habere manifestum est, membra quidem corporalia ad corpus ipsum, corpus ad animam vitalem, vitalis ad sensibilem, sensibilis ad rationalem, rationalis ad intellectualem atque omnia ad unitatem humanitatis tuae. Et quomodo in ipsa unitate est iustitialis ille ordo, ita quidem et conexio amorosa in unitate. Conexio enim in ipsa entitate est, ut omnia sint unus homo. Postquam enim conexio ipsa in unitate esse desinit, unum tuum humanum esse similiter deficere necesse erit.* Optamos por ter mais texto em latim que a tradução que segue no texto. O motivo é para que o leitor possa ter uma maior visão da perspectiva da ordem no contexto da justiça.

³²⁸ Cf. **De coniecturis**, h.III, II, XVII, 183. A edição crítica *Opera Omnia – Iussu et Auctoritate Academiae Litterarum Heidelbergensis* aponta umas fontes dessa formulação: Cf. HIERONYMUS. Epist. CXXI 8 (CSEL LVI 33,10sq.); ISIDORUS HISPALENSIS. Synonyma II 81 (PL 83, 863 B); v. etiam Mat. 7,12; Luc. 6,31; Tob. 4,16. Cf. também **Compendium**, XI/3, X, 34:

³²⁹ **De docta ignorantia**, w., III, VI, 216: Et est potissima legum, ne quis faciat alteri, quod sibi fieri nolle [...].

³³⁰ SENER, 1970, p. 24: “Nichts Wahres, nichts Gerechtes, kein Gutes und kein Vollkommenes besteht ohne Partizipation an der Gleichheit, in der jedwede Wissenschaft und Kunst, also auch die Ethik, gründet. Nur durch sie bestehen die regeln des Rechts, und die Gerechtigkeit liegt in jener Regel begründet. Hört die Gleichheit in ihrer Wirkgültigkeit auf zu bestehen, gibt es überhaupt keine Tugend mehr”.

aquilo que queremos para nós. Uma vez que a igualdade plena não se pode realizar no âmbito da finitude, não pode, assim, nesse mesmo âmbito, se realizar com toda sua potência a justiça, já que a justiça plena é igualdade. Neste sentido, temos uma justiça relativa, em que sempre se é capaz de se ser mais justo. Quanto mais o homem participa da infinita igualdade, Deus, tanto mais será justo³³¹. E, quanto mais participa, sendo justo, mais torna-se semelhante a Deus, mais torna-se *capax dei*, diríamos que quanto mais participa mais entra no processo de *filiatio dei* ou *deificatio*.

Esse processo de busca da verdade, que é o homem, encontra-se, na perspectiva do pensamento cusano, num eterno movimento de conversão ou elevação. Essa elevação se dá pelo fato de o homem unir-se ou participar, em Cristo, do divino³³². Ora, Cristo é a segunda pessoa da Santíssima Trindade, isto é, no movimento trino que apontamos no texto, Cristo é a *aequalitas* eterna. Nicolau de Cusa mostra o caminho que o homem deve percorrer no seu processo de ascensão ao Cristo:

É este o inefável mistério da cruz da nossa redenção, no qual, para além das coisas que foram abordadas, Cristo mostra como a verdade e a justiça e as virtudes divinas devem ser preferidas à vida temporal e as coisas eternas às transitórias; e que no homem mais perfeito a constância e a fortaleza, a caridade e a humildade devem ser as maiores, tal como a morte de Cristo na cruz mostra que em Jesus, o máximo, essas e todas as outras virtudes existiram de modo máximo. Por isso, quanto mais o homem se elevar nas virtudes imortais, tanto mais semelhante a Cristo se tornará. Pois as coisas mínimas coincidem com as máximas, como a máxima humilhação com a exaltação, a morte mais vergonhosa do virtuoso com a vida gloriosa e assim sucessivamente, como no-lo manifestam a vida, a paixão e a crucificação de Cristo³³³. (*A douta ignorância*, III, VI, 220)

Temos aqui presente, fortemente, a *libera voluntas*, pois Nicolau diz que a verdade e a justiça como as outras virtudes divinas são preferidas à vida temporal, não quer dizer que é imposição. O modo virtuoso de viver não é imposto ao homem: é condição. Ele deve escolher ser virtuoso aderindo às virtudes. O homem pode não escolher tais virtudes. E dentre essas virtudes ele elege algumas como as maiores: a fortaleza, a humildade, a constância e a caridade.

³³¹ Cf. SENGGER, 1970, p. 25.

³³² Cf. *De docta ignorantia*, w., III, VI, 218.

³³³ *De docta ignorantia*, w., III, VI, 220: *Hoc est illud ineffabile crucis mysterium nostrae redemptionis, in quo ultra ea, quae tacta sunt, Christus ostendit, quomodo veritas et iustitia et virtutes divinae temporali vitae, ut aeterna caducis, praeferri debeant; ac quod in perfectissimo homine summa constantia atque fortitudo, caritas et humilitas esse debent, sicut mors Christi in cruce in maximo Iesu illas ac omnes alias virtutes maxime fuisse ostendit. Quanto igitur homo plus in ipso immortalibus virtutibus ascenderit, tanto Christo similior fit. Coincidunt enim minima maximis, ut maxima humilatio cum exaltatione, turpissima mors virtuosi cum gloriosa vita, et ita in ceteris, ut omnia ista nobis Christi vita, passio atque crucifixio manifestant.*

Destas iremos tratar agora, de forma breve, da caridade, que é o amor posto em relação com o outro, com o próximo, mesmo sabendo que esta dissertação não esgota a força intelectual que o amor³³⁴ tem no pensamento de Nicolau de Cusa.

A conversão ou o processo ético do homem rumo ao conhecimento da verdade passa pelo amor. Este movimento é um movimento espiritual porque é a própria caridade, como afirma Nicolau:

[...] a conversão do nosso espírito consiste em voltar-se pela fé para a verdade eterna e mais pura, que tudo procede, segundo todas as suas potências intelectuais, em escolher essa verdade que é a única digna de ser amada, e em amá-la. Com efeito, a conversão à verdade, que é Cristo, por uma fé certíssima, é deixar este mundo e chegar à vitória [sobre ele]. Mas amá-lo de modo ardente é caminhar para ele com um movimento espiritual, porque ele não é apenas amável mas é a própria caridade. Ora quando o espírito caminha para a própria caridade pelos graus do amor, mergulha na própria caridade não temporalmente mas para lá do tempo e de todo movimento mundano³³⁵. (*De docta ignorantia*, III, IX, 237)

Se observarmos bem, é interessante o modo como aparecem os termos *amor* e *caritas* no *De docta ignorantia*. O primeiro é posto como o momento de um percurso (*spiritus pergit per gradus amoris*), num sentido de que o amor é um grau para a caridade identificada com Cristo. Depois, *caritas* aparece como fim (*spiritus pergit ad ipsam caritatem*). Nogueira (2010, p. 69) afirma que “Caritas é o princípio e o fim de todo movimento e enquanto tal, pode ser vista como grau máximo do amor”. Isto é, a expressão mais significativa do amor é a caridade. É o desdobramento do amor a Deus, no amor ao próximo, ao outro.

Jesus, para Nicolau, é a própria caridade. Assim, o homem para conhecer essa verdade, que tem identidade também em Jesus, precisa percorrer o caminho da caridade. Esse caminho é marcado por duas perspectiva: a primeira, pelo reconhecido amor a Deus – enquanto vínculo amoroso do homem com Deus: “E igualmente porque és o amor amável pode a vontade amante criada obter em ti, Deus, seu amável, a união e a felicidade”³³⁶ (*A visão de Deus*, XVIII, 81).

³³⁴ Neste trabalho dissertativo não temos o objetivo de fazer um percurso genético-semântico dos termos *amor*, *caritas* e *dilectio*. Aqui o objetivo é mostrar o amor como uma virtude em que por meio dela o homem torna-se mais semelhante a Deus, no seu processo de ascensão ético-gnosiológico. Para uma pesquisa mais detalhada sobre o conceito de amor, Cf. NOGUEIRA, 2010, p. 21-52.

³³⁵ **De docta ignorantia**, w., III, IX, 237: *Conversio vero spiritus nostri est, quando secundum omnes suas potentias intellectuales ad ipsam purissimam aeternam veritatem se convertit per fidem, cui omnia postponit, et ipsam talem veritatem solam amandam eligit atque amat. Conversio enim per fidem certissimam ad veritatem, quae Christus est, est mundum istum deserere atque in victoria calcare. Ipsum autem ardentissime amare est per spirituales motum in ipsum pergere, quia ipse non tantum amabilis sed caritas ipsa. Dum enim spiritus pergit per gradus amoris ad ipsam caritatem, in ipsam caritatem non quidem temporaliter sed supra omne tempus et omnem mundanus motum profundatur.*

³³⁶ **De visione dei**, h.VI, XVIII, 81: *Sic cum sis amor amabilis, potest creata voluntas amans in te deo suo amabili unionem et felicitatem assequi.*

Depois, pela caridade que vincula o homem às outras criaturas, de modo particular com os outros homens. O reflexo disso é o fato de a *lex aequalitatis* está, no *De coniecturis*, num parágrafo em que está se discutindo a participação da natureza humana no terceiro elemento da *trinitas*, a *conexio*.

O amor é caminho. Por este caminho, se percebe que toda a gnosiologia de Nicolau de Cusa só pode ser compreendida se estiver estreitamente ligada com a ética, como chama a atenção Álvarez Gómez (1968, p. 236 *apud* NOGUEIRA, 2010, p. 100): “Então, como natureza intelectual o ser humano aspira à verdade. Assim, para ele, esta é o bem e é somente alcançável através da busca. Ele é e vive na medida em que aspira à perfeição, que é actualizada através do conhecimento e do amor”. Ora, no buscar a verdade o homem se depara com o amor que essa verdade comporta, que lhe provoca um aperfeiçoamento. Por isso, o plano gnosiológico é ampliado, tanto pelo antropológico como pelo ético; daí termos escolhido vir apresentando este caminho na dissertação começando pela questão do conhecimento de Deus, depois pelo homem como viva imagem desse Deus, com todo o seu dinamismo, para, após essa base, poder tratar de traços que explicitem a dimensão ética no pensamento cusano.

Afirmamos tais coisas porque o conhecimento da verdade, onde está escondida a felicidade eterna do homem, motivo porque a busca, se dá na medida que há uma conversão em que o homem tem uma atitude ativa. A conversão às coisas imortais e eternas se dá mediante uma exigência de fé. Assim, aqui é preciso colocar a relação fé e amor.

Que fé é essa que se faz necessária à conversão? Porque segundo Nicolau a conversão do espírito consiste em voltar-se pela fé. Então, que fé é essa? É aquela que São Paulo apóstolo define como: “a garantia dos bens que se esperam, a prova das realidades que não se vêem” (Hb 11, 1)³³⁷. No sentido em que o Cardeal alemão conduz o seu discurso, a fé a qual ele se refere é uma fé atuada, que se coloca em relação com o amor, enquanto *caritas*. Ele dedica o capítulo XI do livro III do *De docta ignorantia* ao tema *Mysteria fidei* (Os mistérios da fé). Neste capítulo começa por dar primazia à fé em relação ao intelecto, assim a fé é o início do intelecto³³⁸. Em Nicolau esta relação fé e intelecto não é tratada como embate, pelo contrário,

³³⁷ Hokins (1996, p. p. 8) afirma a necessidade de distinção acerca da fé: “The Cusan conception begins with the recognition that the terms “fides” and “ratio” are ambiguous and that therefore a clear use of them requires the introduction of various distinctions. Nicholas distinguishes between empirical belief and religious belief. At the empirical level “seeing is believing,” as we are prone to say— or “non potest non credi quod videtur,” as Nicholas says. By contrast, religious belief is over-belief, as William James put it; it is belief that goes beyond what the evidence justifies; it is belief in spite of not-seeing. We must distinguish—as does Nicholas, using other words— between three kinds of faith”. Temos um aspecto empírico do ver para crer, e outro excessivo do crer sem ver.

³³⁸ A base dessa afirmação é encontrada em Agostinho e Anselmo. Cf. AGOSTINHO, *In Johannis evangelium Tractatus*, XI, 8 (CCSL, XXXVI, 354); ANSELMO, *proslogion*, 1. Além destes, a afirmação se fundamenta em Is 7, 9; Jo 1, 12; Jo 20, 31; Mt 11, 25; Lc 10, 21 e Cl 2, 3.

ele procura colocá-los em sentido de complementariedade, a partir dos conceitos *complicatio* e *explicatio*: “a fé é o que complica em si tudo o que é inteligível. E o conhecimento intelectual é a explicação da fé”³³⁹ (*A douta ignorância*, III, XI, 244).

Não obstante, a perfeição dessa fé, e aqui é o aspecto que nos interessa, em Cristo se dá quando ela é atuada na caridade (*Christi fidem esse purissimam, maximam, formatam caritate*):

Vê quão grande é a potência do teu espírito intelectual na virtude de Cristo, se aderir a ele acima de todas as coisas, a ponto de viver por ele como se, por essa união e salvaguardando o aspecto numérico, estivesse fundado hipostaticamente nele como na sua vida. Mas como isto não pode ser feito senão pela conversão do intelecto – a que os sentidos obedecem – a ele por uma fé máxima, é então necessário que esta seja actuada pela caridade que une; a fé não pode ser máxima sem a caridade³⁴⁰. (*A douta ignorância*, III, XI, 250)

A fé entra na nossa discussão primeiro por ser aquilo que move o ser humano ao encontro ou conhecimento da verdade, sendo por muitos identificada com o *desiderium intellectuale*, depois por essa relação estreita que tem com o amor. Esta fé que é interpretada por Hopkins (1996), primeiro como fé proposicional, que consiste na crença de uma proposição dada sobre uma base de autoridade que formula a proposição, é, a aderência do homem à verdade do que ensinou Cristo, as escrituras e, poderíamos dizer, do que vem ensinando a igreja. Esta fé proposicional é condição necessária para o segundo grupo, apresentado por Hopkins, que é a fé salvífica, que é justamente a fé que é formada pela caridade. Há ainda um terceiro grupo de fé que é a fé sistêmica, que nada mais é que a junção de artigos de crenças que compõe o que é definido por religião, exemplo, fé cristã³⁴¹. Assim, pensemos a partir dessa perspectiva numa fé salvífica que se associa à caridade para aperfeiçoar-se. Encontramos aqui uma

³³⁹ **De docta ignorantia**, w., III, XI, 244: *Fides igitur est in se complicans omne intelligibile. Intellectus autem est fidei explicans omne intelligibile*. Hopkins (1996, p. 7-8) afirma: “Moreover, with respect to faith and reason we have already seen samples of Nicholas’s paradoxical expressions: The acquiring of faith is difficult, he says; and yet, it is also easy. Faith is God’s gift; and yet, it is man’s act. There is no true knowledge of God before there is a love of God; and yet, there is no true love of God before there is a knowledge of God. We are to believe in order to understand; and yet, God, who dwells beyond the wall of absurdity, remains incomprehensible to believers who seek to understand what He is. Believers are at times to restrain their intellects in order to allow for faith; and yet, faith places no restraint on the intellect”. Mostra que fé é um dom de Deus; e, no entanto, é o ato do homem. Não há conhecimento verdadeiro de Deus antes que haja amor a Deus; e, no entanto, não há amor verdadeiro de Deus antes que haja conhecimento de Deus.

³⁴⁰ **De docta ignorantia**, w., III, XI, 250: *Vide, quanta est potentia tui intellectualis spiritus in virtute Christi, si sibi super omnia adhaereat, ita ut per ipsum vegetetur, quae in ipso per unionem salvo numero suo ut in vita sua suppositatus. Hoc autem cum non fiat nisi per conversionem intellectus, cui sensus oboediant, ad ipsum per fidem maximam, tunc hanc necesse est esse formatam per unientem caritatem; non enim máxima esse potest fides sine caritate*.

³⁴¹ Cf. Hopkins, 1996, p. 8-10. Para essa construção Hopkins se utilizou dos sermões de Nicolau: 4, 41, 54, 189 e do passo 250 do *De docta ignorantia*. Pico Estrada (2016, p. 138-150) faz uma ampla discussão sobre o conceito de fé na filosofia cusana, em que trata de uma fé inata que precisa aperfeiçoar-se, e para isso o amor *caritas* o serve de forma.

identidade dessa fé salvífica observada por Hopkins (1996) e a fé inata que Pico Estrada (2016) trabalha, no sentido de que a fé inata é salvífica, e isso diz muito quando pensamos a fé atuada como caminho. A fé inata nada mais é que uma *praegustatio* da verdade, ou seja, que traz uma força, também inata, que guia o homem ao seu fim, e se aperfeiçoa no amor a Cristo. Mas não é qualquer amor, é *caritas*. Nicolau diz que a fé não pode ser máxima sem a caridade, ou ainda, que não há fé sem a caridade. A caridade é, então, a forma para a fé, é o que lhe confere o ser verdadeiro. Nesse processo de aperfeiçoamento ou conversão da fé, ao que parece, há uma adesão aos conteúdos da fé sistemática do cristianismo³⁴². Nogueira (2010, p. 104) destaca que: “a conversão exige a fé, ou melhor, não há conversão sem fé, exige uma escolha, ou seja, não há conhecimento se o homem não optar por conhecer e exige a capacidade humana de amar, pois por mais que aquela verdade seja a única digna de ser amada, ela só pode ser conhecida se for amada”. Com esta percepção não há como negar que no pensamento de Nicolau de Cusa há uma preocupação ética. Diríamos que há um imperativo ético de ascensão. Não é só conhecer a verdade que ama e deseja, como ápice da vida, mas é preciso converter-se, por meio da fé, a essa verdade, escolhendo as virtudes imortais. A mais sublime dessas virtudes, é a caridade.

Deste modo, tal como todo o que ama está no amor, assim também todos os que amam a verdade estão em Cristo; e assim como todo o que ama é amante através do amor, assim também todos os que amam a verdade, amam-na através de Cristo. Daí que ninguém conheça a verdade se o espírito de Cristo não estiver nele. E tal como é impossível que haja um amante sem amor, também é impossível que alguém tenha Deus sem o espírito de Cristo, já que só nesse espírito podemos adorar Deus³⁴³. (*A douta ignorância*, III, IX, 238).

A clareza da citação faz de qualquer comentário desnecessário. Não se conhece a verdade que tanto se ama, sem o amor por ela. O caminho até a verdade é um caminho de amor. Para entender esse amplexo de amor no pensamento cusano é preciso partir para a sua obra mais poética e mística, *De visione dei*. Não poderia essa dissertação confluir para outro texto que não esta belíssima obra que responde à pergunta feita anteriormente³⁴⁴: sim, diante da criação amorosa de Deus, de cada criatura em sua singularidade, e diante do próprio Deus, não podemos ter uma atitude mais digna do que a de louvar a Deus. E esta obra, que nos ajuda a

³⁴² Cf. *De docta ignorantia*, w., III, XI, 244.

³⁴³ *De docta ignorantia*, w., III, IX, 238: *Sicut igitur omnis amans est in amore, ita omnes veritatem amantes in Christo; et sicut omnis amans est per amorem amans, ita omnes amantes veritatem per Christum sunt ipsam amantes. Hinc nemo novit veritatem, nisi spiritus Christi fuerit in illo. Et sicut impossibile est amantem esse sine amore, ita impossibile est quem deum habere sine spiritu Christi, in quo spiritu tantum deum adorare valemos.*

³⁴⁴ “não seria o louvor e a glorificação, por parte das criaturas, uma postura ética diante de si e do princípio que as fez?” Pergunta feita no primeiro capítulo dessa dissertação.

pensar o amor humano-divino-humano nos impulsiona para uma dimensão prática do amor, enquanto caridade, através da metáfora do olhar que não abandona, o olhar para o outro³⁴⁵. Pois, em 1 João 4, 20 está escrito que: “Se alguém disser: ‘Amo a Deus’, mas odeia o seu irmão, é um mentiroso: pois quem não ama seu irmão, a quem vê, a Deus, a quem não vê, não poderá amar”.

A cena que o prefácio da obra *De visione dei* traz em suma é o intento de conduzir os monges a uma experiência mística do olhar absoluto de Deus através do olhar contraído do ícone – este que foi enviado aos monges junto com a obra *De visione dei*. A peculiaridade deste quadro é a arte com que foi pintado, pois a pintura representa uma face cujos olhos acompanham todo movimento feito à sua volta, de modo que se alguém ao contemplar muda de lugar, percebe que o olhar o acompanha. Assim, Nicolau pede que o quadro do ícone de Deus seja pendurado em qualquer lugar em que os irmãos possam estar à sua volta. Assim, cada um poderá olhar e experimentar, independente do lugar que está, que o olhar do quadro olha de tal forma que parece que é o único a ser olhado. Da mesma forma, se forem duas ou mais pessoas cada uma terá a percepção de que é a única a ser olhada, como se o olhar não a abandonasse, pois mesmo que se desvie do olhar do quadro, ele continua a olhá-la³⁴⁶.

Feita a cena, percebemos aqui o olhar do quadro como aquele que não abandona e como aquele que cuida com diligência:

E, enquanto considera como aquele olhar não abandona nenhum, vê que ele terá diligentemente tanto cuidado como se se preocupasse só com aquele que experiencia ser visto e com nenhum outro dum modo tal que aquele que olha não pode conceber que ele tenha um cuidado com qualquer outro³⁴⁷. (*A visão de Deus*, Prefácio, 4)

Há empregado aqui um zelo por parte do olhar que o quadro representa. Pois ele olha com um cuidado diligentíssimo (*diligentissimam curam*). O amor aqui é posto através da

³⁴⁵ Werner Beierwaltes (1978, p. 167, n. 91 *apud* NOGUEIRA, 2010, p. 152-153) define o *De visione dei* como uma obra que pode ser interpretada como um percurso ascético-místico: “Die Schrift ‚De visione Dei‘ die hier primär als ein Stadium in der Geschichte der „Geistmetaphysik“ begriffen wird, ist freilich mit nicht geringerem Recht unter „asketisch-mystischem“ Aspekt zu interpretieren: die Einübung in die visio dei soll bestimmend werden für den Sehenden selbst. Ziel ist die Erfahrung der göttlichen Dunkelheit als des „unzugänglichen Lichtes“ (visio in tenebra: posset 74, 19), erreichbar ist dies eben durch Negation oder totale Abstraktion [...]. Dieses ‚Sein über sich selbst im göttlichen Sehen‘ bedeutet freilich nicht die Aufhebung der eigenen Individualität oder Personalität, sondern setzt vielmehr voraus, daß der Mensch in Freiheit sich selbst gewählt habe [...], d. h. daß er in einem freien Akt der Zuwendung sich in das Sehen Gottes selbst stelle”.

³⁴⁶ Cf. *De visione dei*, h.VI, *praefatio*.

³⁴⁷ *De visione dei*, h.VI, *praefatio*, 4: *Et dum attenderit, quomodo visus ille nullum deserit, videt, quod ita diligenter curam agit cuiuslibet quase de solo eo, qui experitur se videri, et nullo alio curet, adeo quod etiam concipi nequeat per unum, quem respicit, quod curam alterius agat.*

metáfora do olhar como aquele que não abandona e aquele que cuida com zelo. É sabido que a obra em si trata sobre a relação do homem com Deus, mas concordamos com Nogueira (2010) e até reafirmamos que não há como não pensar o desdobramento dessa relação amorosa com Deus, no modo de relacionar-se com o outro. Depois de olhar para Deus, sentir-se olhado, amado, cuidado e seguro, como olhamos para o outro?

Onde estão os olhos está o amor³⁴⁸. O amor não abandona, ele acompanha, cuida e ama. Poderíamos dizer, ainda, que o amor liberta, porque do fato de amar não decorre que seja amado. É interessante o modo como Nicolau põe essa relação porque abandonar uma pessoa é fechar-lhe os olhos, e Deus não consegue fechar os olhos para ninguém, porque ele é amor (Cf. 1 Jo 4, 8). Neste sentido, podemos pensar que uma ética na perspectiva do amor é percebido em Nicolau de forma que o amor divino, enquanto incondicionalidade amorosa, ao amar vê, ao ver não abandona, ao não abandonar protege, e ao proteger cuida (NOGUEIRA, 2010). Numa perspectiva ética, este modo amoroso da providência divina pode ser visto, ao que parece, como uma categoria de uma possível ética do amor. Se nos voltarmos à metafísica unitrina como base para a discussão da ética, tendo em vista que pensamos o homem que caminha, que é peregrino, rumo à verdade, veremos que o amor é a terceira pessoa, isto é, o espírito que une, que conecta, que dá ordem à relação. Assim, o amor provoca a união entre o homem e Deus e entre o homem e o seu próximo³⁴⁹.

Por fim, Dupré (2000) aponta o amor como uma forma da virtude imperecível (*Die Liebe als form der unzerstörbaren Tugenden*). O amor, então, é uma componente fundamental de todo o ser. O amor, enquanto *caritas*, é a forma de toda e qualquer virtude, é a forma da fé atuada. Senger (1970, p. 117) afirma que o amor é o princípio por excelência de toda virtude. Quem tem amor tem todas as virtudes, quem não tem, não tem nenhuma.

Se pudéssemos resumir estas duas virtudes numa ação concreta, seria no que aqui chamamos de imperativo ético: não fazer ao outro aquilo que não quer que seja feito a ti, ou fazê-lo, se queres que te seja feito o mesmo.

³⁴⁸ Cf. *De visione dei*, h.VI, IV, 10.

³⁴⁹ Cf. *De coniecturis*, h.III, II, XVII, 181. Cf. também W. DUPRÉ, 2000, p. 80-82.

5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

O (A) leitor (a) que acompanhou as linhas dessa dissertação pôde compreender ou sentir o grau de dificuldade que é tratar sobre a dimensão ética no pensamento de Nicolau de Cusa. Diríamos que é uma dimensão que aparece sutilmente. A dificuldade aqui é confundida com o deleitável, tendo em vista o tom de *poética* que o Cardeal imprime na sua forma de tratar as questões. Sabíamos que ao debruçarmo-nos sobre esta temática enfrentaríamos alguns desafios, principalmente pelos poucos estudos, ocorrendo em pouca bibliografia subsidiária para melhor fundamentar o nosso percurso. Esse modo peculiar, pautado no princípio da douda ignorância, não nos permite chegar a uma definição clara e objetiva do que se poderia determinar por ética cusana, pois o caráter de sua filosofia é pensar o homem como tarefa, como busca. O homem é um peregrino que tem em si um desejo por conhecer a verdade, que nunca a poderá conhecer no âmbito da *contractio*. Isso só será possível quando estiver ele face a face com a verdade absoluta. Aqui percebemos que essa barreira não confere ao homem o ser parado, estável, ou sem movimento; pelo contrário, do fato de não conhecer a verdade absoluta de forma perfeita, ele pode buscá-la da melhor forma possível, e isso gera um dinamismo muito forte no pensamento do nosso filósofo. Assim, o conhecimento que o homem tem da verdade é um conhecimento conjectural, tendo em vista a desproporção entre o finito e o infinito. Por ser um conhecimento conjectural ele pode ser sempre pensado num movimento de se tornar melhor.

Deste pensador alemão, a dimensão que se destaca ou que ganha mais expressividade nas pesquisas é a gnosiológica, devido estar mais explícito em seus textos. Isto é, o homem que, mediante o *desiderium intellectuale*, caça a verdade absoluta. No labor da pesquisa percebemos que esta dimensão gnosiológica só é possível porque Nicolau pensa o homem em sua integralidade, pensa o homem no seu todo. Do fato de Nicolau não ter escrito nenhum texto sistemático acerca da problemática da ética, não decorre que a preocupação por tal questão não esteja em seu pensamento. Essa é uma afirmação que, possivelmente, salta aos olhos de quem leu o percurso filosófico traçado aqui.

Do primeiro capítulo, que está dividido em duas seções, nos ocupamos com dois passos que nos serviu de base. Consideramos esses primeiros passos necessários e propedêuticos para o entendimento da ética. O primeiro se refere aos conceitos de *complicatio*, *explicatio* e *contractio*. Aqui pudemos observar a relação entre esses conceitos no pensamento cusano, no sentido de se pensar a relação entre Deus (enquanto verdade) e o mundo, ou o homem enquanto aquele que quer conhecer a verdade. O homem como ser contraído encontra nesse fato – *contractio* – a radicação da sua liberdade. O segundo passo refere-se ao dinamismo e a busca

da verdade. Nesse dinamismo percebemos a aplicabilidade dos conceitos citados: a grosso modo, *complicatio* é o modo como as coisas estão em Deus, sendo Deus; *explicatio* é o modo que Deus se explica nas coisas criadas, i. e. sua manifestação – esse movimento ajudou-nos a perceber que no homem esses movimentos se dão no *intellectus* de forma que a mente complica em si, assimilativamente, os entes contraídos, e explica, nocionalmente, todos; e, por fim, *contractio* é a determinação, ou seja, um ser isto e um ser aquilo, o processo de individuação (*singularitas*).

Desta forma, com essa incursão feita no primeiro capítulo, tivemos base para avançar e pensar o segundo capítulo: o lugar do homem na filosofia de Nicolau de Cusa, a partir de três passos: a) a *singularitas* e a concepção de homem. Cada homem é único, e tem um modo peculiar e particular de contração, podemos afirmar disso que cada um tem a medida necessária de ser. Nesta perspectiva, o que temos estabelecido no mundo é a diferença, a diversidade. Nenhum homem é igual a outro. Agora, o que é o homem, para que seja tão singular, ou o que o torna singular? O homem é, para Nicolau de Cusa, a natureza elevada acima de toda obra da criação devido o seu *intellectus*. O homem é microcosmo, pois complica em si os sentidos e o intelecto, caracterizando-o como *medietas*. b) A mente humana como *viva imago dei*. O homem como processo de busca da verdade, como ser contraído, se reconhece, ao voltar-se para si, como *viva imago dei*. Ora, o homem é um ser contraído, desta forma não pode ele alcançar sua perfeição plena. É ele um ser em devir. Alguém que está a caminho, um verdadeiro peregrino, que com um desejo que lhe é inato, busca repousar sua alma no lugar onde está sua felicidade eterna, Deus, não podendo, esforça-se por ser sempre uma imagem mais semelhante. c) o homem como símbolo dos símbolos. A identidade do homem é ser símbolo, mas não só, pois ele é símbolo que interpreta os demais símbolos, a si mesmo e seus semelhantes. O homem como *viva imago* se percebe como tal e pode cumprir uma finalidade particular em meio a criação, i.e. interpretar e compreender a verdade através de seus rastros na obra de Deus.

O nosso esforço aqui foi de explicitar esse movimento, a partir desses passos dados e mais três que compõem o terceiro capítulo, sobre o melhor agir humano na busca pela verdade: a) *cognitio sui – sis tu tuus et ego ero tuus*, nesta seção o objetivo foi mostrar o caminho do conhecimento de si enquanto rastro ou imagem da tri-unidade do princípio. O homem participa do princípio nas suas três regiões (*sensus*, *ratio* e *intellectus*) e obtém dele as virtudes de ser ou entender, de igualar ou justificar e conectar ou amar, cada uma dessas a seu modo, i. e., na razão racionalmente, nos sentidos, sensivelmente. Ao se descobrir participante, o homem pela sua *libera voluntas* precisa ter a posse plena de si – *sis tu tuus* -, orientado pelo Verbo de Deus para alcançar o seu fim, o repouso de sua alma, o *desiderium intellectuale*. b) Entramos assim, no

segundo passo, a liberdade (*libera voluntas*). A *libera voluntas* é a manifestação da capacidade de escolher, de dizer sim ou não, em que concorre para que o homem possa pertencer a si e nesse pertencimento se realize, e possa pertencer a Deus. A liberdade, junto ao intelecto, é assim uma das forças que detectamos que faz com que o homem seja *viva imago dei*. A liberdade é posta, como pudemos perceber, em relação muito próxima com o intelecto. Pela liberdade o homem pode escolher seu modo de agir, mesmo nunca deixando ontologicamente de ser *capax dei*. Mas ele pode entrar no processo de melhoramento de si ou assemelhamento a Deus, escolhendo ser livre, que equivale a escolher Deus. c) Na busca pela verdade, em que repousa a felicidade do homem, dos possíveis caminhos para ir se aperfeiçoando e tornando-se mais próximo a Deus, num processo de *filiatio*; a justiça e o amor (*caritas*) são boas escolhas livres, na perspectiva do pensamento cusano. A *caritas* é forma da fé salvífica ou atuada no seu pensamento. A justiça que é a participação na igualdade, sendo assim a melhor forma de atingir a justa medida. Ambas se encontram numa lei que apresenta toda a carga ético-filosófica de Nicolau de Cusa, é chamada de lei da igualdade (*lex aequalitatis*): *quod tibi vis fieri, alteri fac*.

Assim, compreendemos que há implicitamente no pensamento de Nicolau de Cusa uma ampliação da gnosiologia à ética, mas essa ampliação não pode ser tida apenas como uma teoria. É preciso se deixar inebriar pela filosofia cusana e entender que a justiça é uma prática, a *caritas* é uma ação concreta. Ao leitor que chegou ao fim desse trabalho, que possa estar inebriado com a filosofia cusana e que este texto desperte-lhe o anseio por conhecer mais, pois a ética aparece no pensamento de Nicolau de Cusa como conjectural no sentido de que não se alcança a justiça em sua plenitude, pois o âmbito em que no homem ela se dá é o da contração, assim, o homem não é justo suficientemente que não possa ser mais justo.

É possível falar da mesma coisa, buscá-la e se comportar no processo da busca, do *meglio modo potest*.

REFERÊNCIAS

I – Obras de Nicolau de Cusa

1. Em Latim

NICOLAI DE CUSA, **Opera Omnia**. Iussu et auctoritate Academiae Litterarum Heidelbergensis ad codicum fidem edita. Felicis Meiner.
Vol. I – **De docta ignorantia**. Ediderunt E. Hoffmann et R. Klibansky, Lipsiae, 1932.
Vol. III – **De coniecturis**. Ediderunt J. Koch et C. Bormann, Hamburgi, 1972.
Vol. IV – **Opuscula I: De deo abscondito, De quaerendo deum, De filiatione dei, De dato patris luminum, Coniectura de ultimis diebus, De genesi**. Edidit P. Wilpert, Hamburgi, 1959.
Vol. V – **Idiota de sapientia, de mente, de staticis experimentis**. Ediderunt R. Steiger et L. Baur, Hamburgi, 1983.
Vol. VI – **De visione dei**. Edidit A. D. Riemann, Hamburgi, 2000.
Vol. VII – **De pace fidei cum Epistola ad Ioannem de Segobia**. Ediderunt R. Klibansky et H. Bascour, Hamburgi, 1970.
Vol. XI – **Opuscula II, De aequalitate**. Edidit I. G. Senger, Hamburgi, 2001.
Vol. XII – **De beryllo**. Ediderunt I. G. Senger et C. Bormann, Hamburgi, 1988.
Vol. XIII – **Compendium**. Edidit B. Decker, Hamburgi, 1964.
Vol. XII – **De venatione sapientiae, De apice theoriae**. Ediderunt R. Klibansky et I. G. Senger, Hamburgi, 1982.
Correspondence de Nicolas de Cues avec Gaspar Aindorffer et Bernard de Waging (1451?-1456). In: VANSTEENBERGHE, E. – **Autour de la docte ignorance. Une controverse sur la théologie mystique au XV siècle**. Münster, Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, 1915.

Observação: Os textos de Nicolau de Cusa são citados a partir da Edição crítica de Heidelberg (sigla: h) à exceção de: **De docta ignorantia** (ed. de H. G. Senger, identificada por «ed. minor»), a **Correspondência** com o Mosteiro de Tegernsee (ed. de E. Vansteenberghes) e a **Carta a Albergati** (ed. de G. von Bredow).

2. Edições bilíngues consultadas

NIKOLAUS VON KUES, **Philosophisch-teologische Werke**, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2002, Band 1.
De docta ignorantia. Die belehrte Unwissenheit. Übersetzt und herausgegeben von P. Wilpert und H. G. Senger.
Buch I – erweiterte Auflage, besorgt von H. G. Senger, 1994.
Buch II – erweiterte Auflage, besorgt von H. G. Senger, 1999.
Buch III – erweiterte Auflage, besorgt von H. G. Senger, 1999.

Acerca de la docta ignorantia, Libro I: lo máximo absoluto. Int., trad. y notas J. M. Machetta y C. D'Amico, Buenos Aires, Editorial Biblos, 2003.

Acerca de lo no-otro o de la definición que todo define. Int. J. M. Machetta y K. Reinhardt, trad. J. M. Machetta, preparación del texto crítico y notas complementarias C. D'Amico et al., Buenos Aires, Editorial Biblos, 2008.

O não-outro/De non aliud. Edição bilíngue latim-português. Introdução, tradução e notas por João Maria André. Porto/Portugal: Edições Afrontamento, 2012.

De Deo abscondito/O Deus escondido. In: **Revista Portuguesa de Filosofia** – No V centenário de Nicolau de Cusa. Tomo XX, Fasc. 4. Braga. (Outubro/Dezembro 1964), p. 436-453.

Scritti filosofici. Traduzione di G. Santinello. Bolonha/Itália: Zanichelli, 1980. Vol. I com texto latino a fronte: *Idiota – De Possess – Compendium – De apice theoriae*.

3. Outras traduções consultadas

Lettera a Nicolò Albergati. In: MORRA, Gianfranco (A cura di). **Nicolò Cusano.** La vita e la morte. Forli/Italia: Ethica 5, 1966, p. 55-98.

Diálogos del idiota. In: _____. **Diálogos del idiota. El Possess. La cumbre de la teoría.** Introducción, traducción y notas de Ángel Luis González. Navarra/Espanha: EUNSA/Ediciones Universidad de Navarra, S.A., 2001, p. 125-196.

A douda ignorância. 2ª Ed. Tradução, introdução e notas de João Maria André. Lisboa/Portugal: Fundação Calouste Gulbenkian, 2008.

A visão de Deus. Tradução e introdução de João Maria André; prefácio de Miguel Baptista Pereira. 4ª Edição Revista. Lisboa/Portugal: Fundação Calouste Gulbenkian, 2012.

A paz da fé seguida da Carta a João de Segóvia. Tradução e introdução de João Maria André. Coimbra/Portugal: MinervaCoimbra, 2002.

O ápice da teoria. Tradução e notas de José Teixeira Neto e Francisco de Assis Costa da Silva. In: **Trilhas Filosóficas.** Ano III, número 1, jan.-jun. 2010

II – Bibliografia secundária

1. Repertórios bibliográficos

VANSTEENBERGHE, E. – **Le cardinal Nicolas de Cues (1401-1464). L'action – la pensée.** Frankfurt am Main, Minerva GMBH, 1963 (reprodução fac-similada da edição de Paris de 1920), p. IX-XIX.

2. Bibliografia subsidiária

ÁLVAREZ GÓMEZ, M. Zur Metaphysik der Macht bei Nikolaus von Kues, In: **MFCG** (14), 1980, p. 104-112.

_____. 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.

_____. Añoranza y conocimiento de Dios. In: **Pensamiento del ser y espera de Dios**. Salamanca: Sigueme, 2004, p. 67-101.

ANDRADE FILHO, Osvaldo Ferreira de. **Deus, mente e mundo: sobre os conceitos de *complicatio*, *imago* e *explicatio* a partir do diálogo “De mente” de Nicolau de Cusa**. – 23.12.2013 – 1v. 105p. Mestrado. UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO NORTE. Orientador (es): Oscar Federico Bauchwitz. Disponível em: http://www.cchla.ufrn.br/ppgfil/paginas/mestrado/dissertacao/PDF/osvaldo_ferreira_de_andrade_filho.pdf.

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.

_____. O problema da linguagem no pensamento filosófico-teológico de Nicolau de Cusa. In: **Revista Filosófica de Coimbra** - n.º 4 - vol. 2 (1993) p. 369-402. (Separata).

_____. **Sentido, Simbolismo e Interpretação no Discurso Filosófico de Nicolau de Cusa**. Coimbra, 1997.

_____. Homem e natureza em Nicolau de Cusa: O microcosmo numa perspectiva dinâmica e criadora. In: **Veritas**, Vol. 44, n. 3, Porto Alegre: PUC, 1999, p. 805-814.

_____. A actualidade do pensamento de Nicolau de Cusa: a “Douta Ignorância” e o seu significado hermenêutico, ético e estético. **Revista Filosófica de Coimbra** – nº 20 (2001).

_____. **Diálogo Intercultural, Utopia e Mestiçagens**. Coimbra/PT: Ariedne editora, 2005.

_____. Introdução. In: NICOLAU DE CUSA. **A douta ignorância**. 2ª Ed. Tradução, introdução e notas de João Maria André. Lisboa/Portugal: Fundação Calouste Gulbenkian, 2008.

_____. Introdução. In: NICOLAU DE CUSA. **A visão de Deus**. Tradução e introdução de João Maria André; prefácio de Miguel Baptista Pereira. 4ª Edição Revista. Lisboa/Portugal: Fundação Calouste Gulbenkian, 2012.

_____. El hombre en Nicolás de Cusa: una antropología dinámica, holística y estética. In: MACHETTA, Jorge M. y D’AMICO, Claudia. **La cuestión del hombre en Nicolás de Cusa: fuentes, originalidad y diálogo con la modernidad**. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Biblos, 2015. p. 131-157.

BEIERWALTES, Werner. Visio Facialis – Sehen ins Angesicht. Zu coincidenza des endlichen und unendlichen Blicks bei Cusanus. In: *Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft* (18), 1986, p. 91-118.

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 – nº2 – jul./dez. 2006/Semestral, p. 25 – 55.

BOCKEN, Inigo. L'éthique des conjectures. 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. 173-185.

BONETTI, Aldo. **La ricerca metafisica nel pensiero di Nicolò Cusano**. Brescia: Padeia, 1973.

BRASA DIEZ, Mariano. Los pilares del “De docta ignorantia” de Nicolás de Cusa. In Revista Científicas Completudes. **Anales del Seminário de Historia de la Filosofia**, vol. 7. Madri: Ed. Univ. Completude: 1989, p. 129-147.

CASSIRER, Ernst. **Individuo y Cosmos en la filosofía del Renacimiento**. Trad. Alberto Bixio. Buenos Aires: Emecé Editores, S. A., 1951.

_____. Nicolás de Cusa. In: CASSIRER, Ernst. **El problema del conocimiento en la filosofía y en las ciencias modernas**. I. Trad. Esp., Buenos Aires, Fondo de Cultura Economica, 1953, p. 65-97.

_____. **Indivíduo e Cosmos na Filosofia do Renascimento**. Trad. João Azenha Jr. e Mario Eduardo Viaro. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

COLOMER, E. Nicolau de Cusa (1401-1464). Um pensamento na fronteira de dois mundos. **Revista Portuguesa de Filosofia** – No V centenario de Nicolau de Cusa. Tomo XX, Fasc. 4. Braga. Outubro/Dezembro 1964, p. 387-435.

COLOMER, E. Un pensamiento entre tradición y modernidad. **Pensamiento**: Revista de Investigación e Información Filosófica Num. 80; Vol. 20, Octubre-Diciembre, 1964, Madrid, p. 391-416.

D'AMICO, Claudia. El hombre como “Secundus Deus”: Forma única y reconstrucción nociónal de géneros y espécies en el pensamiento cusano. In: **Veritas**, Vol. 44, n. 3, Porto Alegre: PUC, 1999. p.815-822.

_____. 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.

DUPRÉ, W. – «Liebe als Grundbestandteil allen Seins und »Form oder Leben aller Tugenden« ». In: *Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft* (26), 2000, p. 65-99.

FLASCH, K. – *Nikolaus von Kues – Geschichte einer Entwicklung*. Vorlesung zur Einführung in seine Philosophie. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 2001.

GANDILLAC, Maurice de. **La philosophie de Nicolas de Cues**. Aubier, 1941.

_____. *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.

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.

HOPKINS, Jaspers. **Nicholas of Cusa's Metaphysic of Contraction**. Minneapolis: The Arthur J. Banning press, 1983.

_____. Prolegomena to Nicholas of Cusa's conception of the relationship of faith to reason. 1996. Disponível em: < http://jasper-hopkins.info/cusafaith_reason-engl.pdf>. Acesso em 06/06/2018, às 16h.

LUIS GONZÁLEZ, Ángel. Introducción. In: NICOLÁS DE CUSA. **El No-otro**. 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 Mario. Nicolás de Cusa: perspectivas éticas a partir de su concepción del individuo y de la visión de dios. In: **Veritas**, Vol. 44, n. 3, Porto Alegre: PUC, 1999, p.823-830.

MANDRELLA, Isabelle. La liberté de la volonté d'après Eckhart et Nicolas de Cues. In: VANNIER, Marie-Anne. **La naissance de Dieu dans l'âme chez Eckhart et Nicolas de Cues**. Paris: Les Éditions du Cerf, 2006, p. 121-136.

MARTÍNEZ GÓMEZ, Luis S. J. **Liberdad del espíritu en Nicolas de Cusa**. In: **Nicolas de Cusa en el V centenario de su muerte (1464-1964)**. III Asamblea Nacional de la Asociación Española de Filosofía Medieval – Madrid 3-4 de abril, 1964. Madrid: Instituto "Luis Vives" de Filosofía, 1967.

MARTINEZ GOMEZ, L. El hombre 'mensura rerum' en Nicolás de Cusa. In: **Pensamiento**, Vol. 21, Nº 81, 1965, p. 41-64.

MORRA, Gianfranco. Cusano: una antropologia cristocentrica. In: MORRA, Gianfranco (a cura di). **Niccolò Cusano**. La vita e la morte. Forlì: Edizioni di Ethica, 1966, p. 5-17.

NOGUEIRA, Maria Simone Marinho. **Amor, caritas e dilectio** – Elementos para uma Hermenêutica do Amor no Pensamento de Nicolau de Cusa. Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, 2008 (Dissertação de Doutoramento em Filosofia. Orientação do Professor Doutor João Maria Bernardo Ascenso André). Disponível em <https://estudogeral.sib.uc.pt/jspui/bitstream/10316/9688/5/MSimoneMNogueira_Tese.pdf>

_____. Considerações sobre o amor em Platão e Nicolau de Cusa. **Studium** (Instituto Salesiano de Filosofia), Recife, v. 12, 2003, p. 55-64.

_____. O Amor no Pensamento de Nicolau de Cusa. **Ágora Filosófica** (UNICAP. Impresso), v. ano 9, 2009, p. 57-73.

_____. Conhecer e Amar na "Carta a Albercati" de Nicolau de Cusa. **Revista Território & Fronteiras**, v. 4, 2011, p. 66-77.

_____. Entre o affectus e o intellectus: a experiência humana do divino no pensamento de Nicolau de Cusa. **Perspectiva Filosófica** (UFPE), v. I, 2011, p. 73-90.

_____. O Amor como a maior das virtudes nos Sermões de Nicolau de Cusa. In: **Mirabilia**, 19. Nicholas of Cusa in Dialogue. COSTA, Ricardo da e SANTOS, Bento Silva (orgs.). Jun-Dez 2014/ISSN 1676-5818, p. 170-187.

_____. **Uma simbologia do amor nos sermões de Nicolau de Cusa**. Curitiba, PR: CRV, 2014.

_____. A importância do amor para a apreensão do divino em De docta ignorantia. In: Scripta Vol. 3, Nº 2, 2010, p 47 – 64.

PICO ESTRADA, Paula. **La dimensión ética en la filosofía de Nicolás de Cusa**. Su integración en la antropología cusana., Universidad de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, 2016. p. 274. (TESIS DE DOCTORADO) DIRECTORA: DRA. SILVIA MAGNAVACCA.

_____. La fe y el amor como condición del conocimiento en la antropología de Nicolás de Cusa. In: **Revista Filosófica Symploké**, n. 3, abril de 2016, ISSN 2468-977, p. 8-17.

REINHARDT, Klaus. La antropología de Nicolás de Cusa a la luz de su cristología. In: MACHETTA, Jorge M.; D'AMICO, Claudia. **La cuestión del hombre en Nicolás de Cusa**: Fuentes, originalidad y diálogo con la modernidad. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Biblos, 2015, p. 17-24.

RUSCONI, Cecilia. **El simbólico de las figuras matemáticas en la metafísica de Nicolás de Cusa**. Buenos Aires: Biblos, 2012.

SANTINELLO, Giovanni. **Introduzione a Niccolò Cusano**. 2ª Edizione con aggiornamento bibliografico. Roma-Bari/Italia: Laterza, 1987.

_____. L'uomo „ad imaginem et similitudinem“ nel Cusano. In: Estrato da **Doctor Seraphicus**. Bollettino d'informazioni del Centro di studi Bonaventuriani – Bognoregio (Viterbo). Nº XXXVII, Marzo 1990, p. 85-97.

SCHULZ, Walter. **El Dios de la metafísica moderna**. D. F./México: Fondo de Cultura Económica, 1961.

TEIXEIRA NETO, José. **Nexus**: da relacionalidade do princípio à “metafísica do inominável” em Nicolau de Cusa [recurso eletrônico]. Natal: EDUFRRN, 2017.

THERUVATHU, Prasad Joseph Nellivilathekkathil. **Ineffabilis in the Thought of Nicolas of Cusa**. Münster: Aschendorff Verlag, 2010.

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.

3. Outra bibliografia subsidiária

BOFF, Leonardo. **A águia e a galinha**: uma metáfora da condição humana. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 1998.

GRÜN, Anselmo; BOFF, Leonardo. **O divino em nós**. Trad. de Markus A. Hediger. Petrópolis, RJ: Vozes, 2017.

PEREIRA, Miguel Baptista. Modernidade, fundamentalismo e pós-modernidade. In: **Revista Filosófica de Coimbra** – n. 2, 1992, p. 205-263.

_____. Para uma filosofia do símbolo. In: **Revista Filosófica de Coimbra** – nº 25, 2004, p. 3-30.

_____. Prefácio. In: NICOLAU DE CUSA. **A Visão de Deus**. Trad. João Maria André. Lisboa/PT: Ed. Fundação Calouste Gulbenkian, 2012.

VALLS, Álvaro L. M., **O que é ética**. São Paulo: Editora Brasiliense, 1994. (Coleção Primeiros Passos - Nº 177)