

**A *TRANSSUMPTIO* E O USO DE ENIGMAS COMO
“SAÍDA” PARA UM DISCURSO SOBRE O DIVINO EM
DE DOCTA IGNORANTIA (1440) DE NICOLAU DE CUSA**

**[THE *TRANSSUMPTIO* AND THE USE OF PUZZLES AS A
“WAY OUT” FOR A DISCOURSE ON DIVINE IN
NICHOLAS OF CUSA’S *DE DOCTA IGNORANTIA*
(1440)]**

Klédson Tiago Alves de Souza

Mestrando em Filosofia na Universidade Federal da Paraíba

José Teixeira Neto

Professor Adjunto no Departamento de Filosofia da
Universidade do Estado do Rio Grande do Norte, Campus Caicó

DOI: <http://dx.doi.org/10.21680/1983-2109.2017v24n43ID11109>

Natal, v. 24, n. 43
Jan.-Abr. 2017, p. 43-80

Princípios
Revista de filosofia

E-ISSN: 1983-2109



Resumo: Este artigo traz traços de uma importante discussão dentro do contexto da filosofia de Nicolau de Cusa, a saber, a discussão sobre o conceito de *transsumptio* e o uso de enigmas como uma saída para um discurso acerca do princípio primeiro, isto é, Deus. O objetivo é mostrar como esta perspectiva enigmática ou simbólica aparece na filosofia cusana, especialmente nas três obras que se propõe a discutir este trabalho: *De docta ignorantia* (1440), *De visione dei* (1453) e *De non aliud* (1462).

Palavras-chave: *Transsumptio*; Enigmas; Nicolau de Cusa.

Abstract: This article brings out traces of an important discussion in the context of the philosophy of Nicholas of Cusa, i.e. the discussion about the concept of *transsumptio* and the use of puzzles as a way out for a discourse on the first principle, that is, God. The objective is to show how this enigmatic or symbolic perspective appears in the Cusan philosophy especially in the three works that this work proposes to discuss: *De docta ignorantia* (1440), *De visione dei* (1453) and *De non aliud* (1462).

Keywords: *Transsumptio*; Puzzles; Nicholas of Cusa.

A partir de uma leitura do livro I do *De docta ignorantia* (1440) de Nicolau de Cusa¹ é possível detectar uma abordagem sobre a metafísica do conhecimento em que o autor discute a possibilidade de conhecer Deus enquanto princípio unitrino. Ao discutir sobre a possibilidade do conhecimento de Deus, mostra o autor a incapacidade linguística de se falar sobre Deus tendo em vista a sua anterioridade em relação às coisas e até mesmo às palavras. Dado essa anterioridade ontológica, o Cardeal – não se sabe se querendo ou não – acaba por trazer à tona as fragilidades da razão com relação à possibilidade de se conhecer o princípio primeiro de todas as coisas. Emerge, a partir destas proposições, a necessidade de um discurso sobre esse princípio inominável que não pode ser afirmado nem negado já que é anterior a toda forma de discurso. Em Nicolau de Cusa é possível detectar uma saída para o problema acima posto, a *scientia ænigmatica*². Portanto, neste artigo o obje-

¹ Na história da humanidade muitos são os pensadores que, por algum motivo, são esquecidos ou negligenciados. 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. Ingressou na Faculdade das Artes da Universidade de Heidelberg (1416). Depois, entre 1417 e 1423, formou-se em Direito pela Universidade de Pádua, em que conseguiu o grau de *Doctor decretorum*, Pádua (Itália) foi onde também Nicolau de Cusa conheceu o movimento do primeiro humanismo. Na Universidade de Colônia (1425) estudou Filosofia e Teologia aprofundando o neoplatonismo cristão. Foi em Colônia que Nicolau de Cusa estudou a fundo: o aristotelismo de Alberto, profundamente neoplatonizado, o pensamento de Lullo com a forte presença da investigação simbólica, assim como Emerico, 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 e Mestre Eckhart. Em 1449 Cusano foi nomeado Cardeal e no ano seguinte recebeu o chapéu cardinalício e o título de S. Pedro in Vincoli. Nicolau de Cusa morreu 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.

² *De beryllo*, h., XI/1, 7: “Et hæc est ænigmatica scientia. Habet autem visum subtilissimum, per quem videt ænigma esse veritatis ænigma, ut sciat hanc

tivo é mostrar como esta perspectiva enigmática ou simbólica aparece na filosofia cusana especialmente nas três obras que se propõe a discutir este trabalho: *De docta ignorantia* (1440), *De visione dei* (1453) e *De non aliud* (1462).

É sobre a perspectiva de uma *Symbolica investigatio*³ que se quer discutir. Por estar sempre presente em suas obras, parece ser cara à filosofia cusana a perspectiva simbólica da investigação acerca do princípio. Para se falar de uma investigação simbólica é preciso deixar claro o que é símbolo para Nicolau de Cusa. O símbolo oculta em si algo do qual o faz ser símbolo, isto é, existe uma coisa a qual o símbolo esconde e ao mesmo tempo apresenta (André, 1997). Há algo que se mostra no símbolo. Este se torna uma manifestação de algo que lhe é anterior, não obstante, ao mesmo tempo em que o símbolo revela, também oculta. Deve-se estar atento e não confundir o símbolo com aquilo do qual o símbolo é apenas uma via de acesso. Cusano quando está a fazer os esclarecimentos preliminares⁴ sobre a douta ignorância afirma ser necessário elevar o intelecto para além da força das palavras⁵, ou seja, não basta se

esse veritatem, quæ non est figurabilis in aliquo ænigmate”. Cf. Rusconi (2012, p. 20): “La praxis cuya metodología [...] es denominada: *ænigmatica scientia*; una ciencia que consiste en conducir al infinito las figuras matemáticas, para contemplar lo absoluto a través de ellas”.

³ *De docta ignorantia*, w., L. I, cap. XI, 30: “Hoc autem, quod spiritualia per se a nobis inatingibilia symbolice investigentur, radicem habet ex his, quæ superius dicta sunt, quoniam omnia ad se invicem quandam nobis tamen occultam et incomprehensibilem habent proportionem, ut ex omnibus unum exurgat universum et omnia in uno maximo sint ipsum unum”.

⁴ *De docta ignorantia*, w., L. I, cap. II, 8: “Oportet autem attingere sensum volentem potius supra verborum vim intellectum efferre quam proprietatibus vocabulorum insistere, quæ tantis intellectualibus mysteriis proprie adaptari non possunt”.

⁵ Cf. André, 2001. Nesse artigo o comentador alerta: “Apesar de soar como algo de paradoxal no contexto de um pensamento marcado pelo reconhecimento dos limites e da finitude do sujeito humano, poderíamos dizer que *toda filosofia de Nicolau de Cusa nos reconduz à força da palavra*”. André também tem um artigo intitulado “Nicolau de Cusa e a Força da Palavra”, cor-

prender, em sua filosofia, aquilo que a palavra diz. É preciso superar o significado das palavras tendo em vista que estas não se adaptam convenientemente aos mistérios intelectuais: “É necessário, no entanto, que aquele que quer atingir o sentido [do que vou dizer] eleve o intelecto para lá da força das palavras, mas do que insista nas propriedades dos vocábulos que não podem adaptar-se convenientemente a tão elevados mistérios intelectuais” (*A douta ignorância*, L. I, cap. II, 8). Numa leitura apressada pode-se cometer o erro de entender essa “força das palavras” em sentido de impotência da palavra em si, sendo assim necessário superá-la. Na realidade, Cusano chama a atenção justamente para este poder que a palavra tem de conduzir para além de seu significado. É justamente pela força que a palavra traz em si que se pode fazer essa elevação, essa superação (André, 2006)⁶.

Para se entender a ideia de uma *symbolica investigatio* é preciso interpretar bem o que o Cardeal quer dizer com elevar (*efferre*) o intelecto. Destaque-se a utilização de exemplos como guias, de mo-

respondente à lição proferida na Universidade de Trier, a 30 de Janeiro de 2006. Nesse artigo (André, 2016), apresenta a palavra humana como explicação da palavra divina, ademais faz uso de obras que a temática da filosofia da palavra em Nicolau de Cusa aparecem como mais força. A força da palavra é apresentada em duas perspectivas interessantes: A palavra humana como explicação, concentração e contracção da força e do poder da palavra divina, como, outrossim, a força da palavra como que apresenta seus limites, uma arte infinita não no seu resultado e sim em seu processo e dinamismo.

⁶ O termo usado por Cusano para expressar “força das palavras” é “*Vis verborum*” e André (2006, p. 15) faz um comentário assaz interessante: “Poderia parecer que aqui se trata de um apelo que, na medida em que reclama uma superação, se traduz numa desvalorização da força das palavras. Mas uma leitura mais atenta mostra que essa superação, essa elevação (*efferre*) consegue-se exactamente por causa da força das palavras, pois o elevar-se sobre a palavra a força das palavras (*Supra vim verborum*) é apoiar-se nessa força e tirar partido dela para dar o salto em direção ao caminho que abrem e que potenciam num acto que, por isso mesmo, é distinto do insistir as propriedades dos vocábulos (*proprietatibus vocabulorum insistere*)”.

do transcendente, que conduzem o leitor para que se eleve ao simples plano intelectual⁷.

A proposta cusana é promover a força da palavra que conduz ao princípio primeiro e infinito, para tal é necessário abandonar as coisas sensíveis. Tanto as palavras como os exemplos são tomados como guias. É preciso, então, elevar-se para além desses guias i.e. não ficar naquilo que a palavra significa e os exemplos dados por Cusano serve para promover essa superação. O termo que é utilizado para este movimento de elevação do intelecto é *efferre*. Deste verbo (*efferre*), tomado no presente do infinitivo ativo com a junção da preposição *trans*, forma-se um termo que é importante dentro do contexto morfológico do discurso cusano, *transferre*, que propõe justamente a elevação ou superação das coisas sensíveis. E será recorrente, já que Cusano sempre atina para não ficar o leitor preso ao significado dos vocábulos, e por isso usa exemplos que auxiliam a esta superação. Assim, após ter advertido o leitor quanto à necessidade de elevar (*efferre*) o intelecto acima da força das palavras, como fora supracitado, na mesma obra afirma em seu capítulo X: “Por isso, para te tornar mais subtil o intelecto, esforçar-me-ei por te elevar mais facilmente, conduzindo-te pela mão com segurança (*te facilius indubitata manu ductione transferre conabor*), para que vejas estas coisas necessárias e tão verdadeiras⁸” (*A douta ignorância*, L. I, cap. X, 29). Destarte, pode-se

⁷ *De docta ignorantia*, w., L. I, cap. II, 8: “Exemplaribus etiam manu ductionibus necesse est transcender uti, linquendo sensibilia, ut ad intellectualitatem simplicem expedite lector ascendat. Ad quam viam quærendam studui communibus ingeniis, quanto clarius potui, aperire omnem stili scabrositatem evitando radicem doctæ ignorantæ in inapprehensibili veritatis præcisione statim manifestans”.

⁸ *De docta ignorantia*, w., L. I, cap. X, 29: “Admiraris autem de his quæ diximus, quomodo volentem maximum simplici intellectu apprehendere necesse sit rerum differentias et diversitates ac omnes mathematicas figuras transilire, quoniam lineam diximus in maximo superficie et circulum et spheram. Unde, ut acuetur intellectus, ad hoc te facilius indubitata manu ductione transferre conabor, ut videas ista necessaria atque verissima. Quæ te

perceber que o *transferre* está em relação com o deixar as coisas sensíveis.

Contudo, no momento em que Cusano se utiliza da expressão “*te facilius indubitata manuductione transferre conabor*”, mais à frente, utiliza-se de outra expressão para concluir o capítulo X quando fala das coisas necessárias e tão verdadeiras: “Elas levar-te-ão de um modo correcto a uma extraordinária suavidade, se te elevares do signo à verdade, entendendo transsumptivamente as minhas palavras (*verba transsumptive intelligendo*)”. Sobre a *Transsumptio*, André (2001, p. 219) afirma ser “um movimento de infinitização do sentido contraído, ou seja, de transcendência do sentido finito das palavras e dos discursos [...] em ordem à fonte donde jorra esse sentido”. Isto é, a *transsumptio* se apresenta como a superação plena do finito poder das palavras a caminho do infinito poder do princípio que se manifesta, justamente, no finito poder das palavras e em outros símbolos. Assim, como último passo de condução (*manuductio*) cusana, parece que a *transsumptio* está ligada mais diretamente ao princípio infinito, ou seja, “A via simbólica para o infinito cujo último passo é a *transsumptio* traduz-se assim numa infinitização do finito” (André, 2001, p. 222). Está em vigor nesse passo a potência do símbolo que conduz ao princípio simples e infinito.

O Cardeal, sem ainda propriamente usar os termos *Transferre/Transsumptio*, ao falar sobre a coincidência⁹ do máximo e do

non inepte, si ex signo ad veritatem te elevaveris verba transsumptive intelligendo, in stupendam suavitatem adducent, quoniam in docta ignorantia proficies in hac via, ut, quantum studioso secundum humani ingenii vires elevato conceditur, videre possis ipsum unum maximum incomprehensibile, deum unum et trinum semper benedictum”.

⁹ É devido à discussão sobre a coincidência do máximo e do mínimo que a razão não consegue atingir que nasce a necessidade de elevar o intelecto, ou seja, fazer uso de uma *transsumptio*. Se olhar o capítulo IV do *De docta ignorantia* ver-se-á claramente em seu número 12 devido à coincidência transcender o intelecto e este não poder combinar os contraditórios pela via da *ratio* se faz necessário pensar a *transsumptio*, mesmo ainda sem Nicolau utili-

mínimo apresenta o modo como chega a essa coincidência quando subtrai o número:

Isto ser-te-á mais claro se contraíres à quantidade o máximo e o mínimo. A quantidade máxima é maximamente grande; a quantidade mínima é maximamente pequena. *Separa, pois, da quantidade o máximo e o mínimo, subtraindo intelectualmente o grande e o pequeno, e vêes claramente que o máximo é superlativo, também o mínimo é superlativo.* Portanto, ‘a quantidade’ absoluta não é mais máxima que mínima porque nela o mínimo é, de modo coincidente, o máximo.¹⁰ (grifo nosso).

Este já é um processo de ascensão ou de elevação transsumptiva¹¹ do intelecto, quando a partir de um símbolo, que neste primeiro caso – no *De docta ignorantia* – é a matemática, ascende-

zar o termo propriamente dito. Cf. *De docta ignorantia*, w., L. I, cap. IV, 12: “Hoc autem omnem nostrum intellectum transcendit, qui nequit contradictoria in suo principio combinare via rationis, quoniam per ea, quæ nobis a natura manifesta fiunt, ambulamos, quæ longe ab hac infinita virtute cadens ipsa contradictoria per infinitum distantia conectere simul nequit. Supra omnem igitur rationis discursum incomprehensibiliter absolutam maximam videmus infinitam esse, cui nihil opponitur, cum qua minimum coincidit. Maximum autem et minimum, ut in hoc libello sumuntur, transcendent absolutæ significationis termini existunt, ut supra omnem contractionem ad quantitatem molis aut virtutis in sua simplicitate absoluta omnia complectantur”.

¹⁰ *De docta ignorantia*, w., L. I, cap. IV, 11: “Et hoc tibi clarius fit, si ad quantitatem maximum et minimum contrahis. Maxima enim quantitas est maxime magna. Minima quantitas est maxime parva. Absolve igitur a quantitate maximum et minimum subtrahendo intellectualiter magnum et parvum, et clare conspicias maximum et minimum coincidere. Ita enim maximum est superlativus sicut minimum superlativus. Igitur absoluta <quantitas> non est magis maxima quam minima, quoniam in ipsa minimum est maximum coincidenter”.

¹¹ Cf. André, 2001, p. 219. O autor define o que seja a *transsumptio* afirmando *ipsis litteris* que “é um movimento de infinitização do sentido contraído, ou seja, de transcendência do sentido finito das palavras e dos discursos a partir das suas próprias características em ordem à fonte donde jorra esse sentido e que, por isso, é condição de possibilidade de toda linguagem e de todo discurso”.

se ao *maximum absolutum*. A matemática é utilizada por Cusano como um símbolo que o aproxima daquilo que ele vê incompreensivelmente e que foge à razão.

A partir do capítulo V até o X do *De docta ignorantia* Nicolau de Cusa faz uma discussão acerca da relação que há entre a Unidade, Igualdade e Conexão.¹² Observa o autor que: “E porque todas as coisas existem do melhor modo que lhes é possível, não pode ha-

¹² Cf. Teixeira Neto, 2012, p. 79-193. No capítulo III o autor mostra as fontes do pensamento Cusano sobre unidade/igualdade/conexão a partir do *Apologia doctæ ignorantie* tendo em vista que Nicolau de Cusa fora acusado, primeiro, de ter plagiado Thierry de Chartres, e depois, acusado por Wenck de ter eliminado a Trindade falando da coincidência do Criador e da Criatura. Destaca Teixeira Neto (2012, p. 86): “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”, mostrando esse autor numa explicação e discussão mais ampla e detalhada o modo como se dá a relação da Trindade, uma relação ontológica e não numérica. V. tb. Teixeira Neto, 2013. 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, 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. Dentre as 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 doctæ ignorantie* 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.”.

ver pluralidade de entes sem o número” (*A douta ignorância*, L. I, cap. V, 13). Cusano admite ser a matemática algo que ajuda muitíssimo na investigação sobre as coisas divinas, tendo em vista que na pluralidade está o número, assim, do número pode se chegar à unidade infinita e desta ao máximo simples.

Subtraído, pois, o número, cessam a distinção das coisas, a ordem, a proporção, a harmonia e a própria pluralidade dos entes. Porque, se houvesse um número infinito – porque então seria o [número] máximo em acto com o qual coincidiria o mínimo – cessaria igualmente tudo isso. [...] Por isso, se, ascendendo nos números, se chega ao máximo, porque o número é finito, não se chega, no entanto, ao máximo em relação ao qual não pode haver maior, pois [de outro modo] este seria infinito. [...] E se o número se comportar, no processo descendivo, de modo igual, de tal maneira que dado um qualquer número pequeno em acto seja sempre possível, por subtracção, dar um mais pequeno, tal como no processo ascendivo, por adição, [se pode dar] um maior, o resultado seria o mesmo. [...] *Por isso, no número é necessário chegar ao mínimo em relação ao qual não pode haver [número] mais pequeno e que é a unidade. E porque nada pode haver mais pequeno que a unidade, a unidade será o mínimo de modo simples, o qual coincide com o máximo como acabamos de demonstrar*¹³. (grifo nosso).

¹³ *De docta ignorantia*, w., L. I, cap. V, 13: “Et quoniam omnia sunt eo meliori modo quo esse possunt, tunc sine numero pluralitas entium esse nequit. Sublato enim numero cessant rerum discretio, ordo, proportio, harmonia atque ipsa entium pluralitas. Quod si numerus ipse esset infinitus – quoniam tunc maximus actu, cum quo coincideret minimum –, pariter cessarent omnia præmissa. In idem enim redit numerum infinitum esse et minime esse. Si igitur ascendendo in numeris devenitur actu ad maximum, quoniam finitus est numerus, non devenitur tamen ad maximum, quo maior esse non possit, quoniam hic foret infinitus. Quare manifestum est ascensum numeri esse finitum actu et illum in potentia fore ad alium. Et si in descenso pariter se numerus haberet, ut dato quocumque parvo numero actu, quod tunc per subtractionem semper dabilis esset minor sicut in ascensu per additionem maior, adhuc idem; quoniam nulla rerum discretio foret, neque ordo neque pluralitas neque excedens et excessum in numeris reperiretur, immo non esset numerus. Quapropter necessarium est in numero ad minimum deveniri, quo minus esse nequit, uti est unitas. Et quoniam unitati minus esse nequit, erit unitas minimum simpliciter, quod cum maximo coincidit per statim ostensa”.

Está posto o processo de como do número se ascende à unidade, como se o número viesse ou passasse a existir a partir da unidade i.e. a unidade é a entidade ou a essência do número e, justamente por isso, ela mesma não pode ser número, ao passo que a “unidade não pode ser um número, porque o número, admitindo excedente, de modo algum pode ser o mínimo ou o máximo de modo simples” (*A douta ignorância*, L. I, cap. V, 14). A unidade não é o número nem pode tornar-se um número¹⁴. Com essas assertivas se tem um propósito: mostrar como a matemática, enquanto símbolo, pode conduzir a compreensão que Deus é a unidade absoluta¹⁵. Destarte, segue os capítulos seguintes até o X apoiados nestas proposições acerca da investigação do número em ascensão à unidade que é o mínimo de modo simples o qual coincide com o máximo. Nicolau mostra nos capítulos VI, VII, VIII e IX como se dá o processo da trindade na unidade e da unidade trina, revelando os movimentos da Unidade, Igualdade e Conexão.

[...] é necessário que aquele que quer apreender o máximo como um simples acto de intelecção, ultrapasse as diferenças, as diversidades e todas as *figuras matemáticas*, uma vez que dissemos que no máximo a linha é superfície, círculo e esfera. [...] Por esta via, avançarás na douta ignorância, de modo que possas, tanto quanto é permitido a quem se esforça por se elevar de acordo com as forças do engenho humano, ver o próprio máximo uno incompreensível [...].¹⁶ (grifo nosso)

¹⁴ Cf. *De docta ignorantia*, w., L. I, cap. V, 14.

¹⁵ *De docta ignorantia*, w., L. I, cap. V, 14: “Vide per numerum ad hoc nos deductos, ut intelligamus innominabili deo unitatem absolutam propius convenire quodque deus ita est unus, ut sit actu omne id quod possibile est. Quapropter non recipit ipsa unitas magis nec minus, nec est multiplicabilis. Deitas itaque est unitas infinita”.

¹⁶ *De docta ignorantia*, w., L. I, cap. X, 29: “Admiraris autem de his quæ diximus, quomodo volentem maximum simplici intellectione apprehendere necesse sit rerum differentias et diversitates ac omnes mathematicas figuras transilire, quoniam lineam diximus in maximo superficiem et circumum et sphæram. Unde, ut acuetur intellectus, ad hoc te facilius indubitata inductione transferre conabor, ut videas ista necessaria atque veríssima. Quæ te non inepte, si ex signo ad veritatem te elevaveris verba transsumptive intel-

Como fora supracomentado, em *De docta ignorantia*, o enigma que irá conduzir Nicolau ao princípio será a matemática. Agora é ver e entender como se dá a *transsumptio* a partir do enigma matemático, para após pensar a *transsumptio* a partir do quadro “ícone de Deus” no *De visione dei* (1453) e do “*non aliud* como nome divino” no *De non aliud* (1462).

Há duas proposições bíblicas que estão inseridas no pensamento do Cardeal de Cusa a respeito da *symbolica investigatio*: “Todos os nossos doutores mais sábios e divinos estiveram de acordo em que as coisas visíveis são verdadeiramente imagens do invisível e que, assim, o criador pode ser cognoscitivamente visto pelas criaturas como que num espelho e por enigmas” (*A douta ignorância*, L. I, cap. XI, 30). Primeiro, Nicolau se sustenta no fato de outros pensadores¹⁷ concordarem e sustentarem a premissa paulina de que o visível é imagem do invisível, depois, faz uso desta proposição bíblica e de outra segundo a qual Deus pode ser visto como que “num espelho e por enigmas” (1 Cor 13, 12). É desta colocação

ligendo, in stupendam suavitatem adducent, quoniam in docta ignorantia proficies in hac via, ut, quantum studioso secundum humani ingenii vires elevato conceditur, videre possis ipsum unum maximum incomprehensibile, deum unum et trinum semper benedictum”.

¹⁷ O tradutor do *De docta ignorantia* para o português, João Maria André, coloca em nota (22) de rodapé a seguinte referência ao Dionísio, Pseudo-Areopagita: “PSEUDO-DIONÍSIO, *De divinis Nominibus*, II, 7 e VII, 3 (PG, 3, 645a e 869c; *Dionysiaca*, I, 94 sg. e 402 sg.)”. De fato, na primeira citação que André faz uso, *De divinis Nominibus*, II, 7, é possível encontrar Dionísio afirmando: “De fato, todas as coisas divinas e aquelas que se tornaram manifestas se conhecem somente através das participações, mas o que elas podem ser em si mesmas na propriedade de seu princípio e seu fundamento é algo que supera toda inteligência, toda substância e toda ciência”. Mas, há que se destacar que é possível ver influência de Dionísio em Nicolau de Cusa no modo enigmático de se ver o princípio. Cf. Dionísio, 2004. Em outro momento, Nicolau de Cusa, ao mostrar a importância da matemática em seu pensamento, cita alguns dos pensadores que o influenciaram, tais como: Pitágoras, os platônicos, Agostinho, Boécio, Aristóteles e Aurélio Agostinho. Deixa claro, então, a que tradição filosófica se vincula. Cf. *De docta ignorantia*, L. I, cap. XI, 32.

que emerge a *scientia ænigmatica*¹⁸ como força germinal para o pensamento metafísico de Nicolau de Cusa em que a partir do enigma¹⁹ se pode compreender Deus incompreensivelmente.

Para dar prosseguimento à discussão e creditar como uma possibilidade ou uma forma de falar do divino a partir da filosofia cusana é preciso tomar como pressuposto o que acima se mostrou presente em sua filosofia: as coisas visíveis são verdadeiramente imagem do invisível²⁰. Isso porque a investigação a partir da imagem exige que não haja dúvidas com relação à proporção *transsumptiva*, pois, “se investiga aquilo que é desconhecido, uma vez que o caminho para o incerto não é possível senão através daquilo que é pressuposto como certo” (*A douta ignorância*, L. I, cap. XI, 30). Com isso, o Cardeal propõe que a partir do que é certo, o visível, se investigue o incerto, o invisível, isto é, a partir do símbolo se investigue o princípio, tendo em vista que “por nenhuma outra via que não seja a dos símbolos é possível aceder às coisas divinas” (*A douta ignorância*, L; I, cap. XI, 32).

¹⁸ Rusconi (2012, p. 16), comentando sobre a perspectiva do enigma fazer referência ao princípio ou ainda reconhecer o princípio no criado afirma: “La idea de ver a Dios en espejo y en enigma hace referencia en general a la posibilidad de reconocer el principio en lo creado como en una imagen suya. En este sentido el enigma es fundamentalmente una imagen y cualquier creatura puede ser tomada como enigma del principio”.

¹⁹ É importante destacar a preferência de Nicolau de Cusa por símbolos/imagens relacionadas a arte humana – no caso das obras que aqui se destaca – como afirma Rusconi (2012, p. 17): “Es notable sin embargo la preferencia del Cusano por imágenes relacionadas con algún tipo de arte humana. Esta preferencia se fundamenta en dos premisas esenciales de su filosofía, a saber: (i) que el principio es fundamentalmente creativo y (ii) que el hombre es imagen de ese principio creador – *imago dei* – y, en razón de ello, la creación humana constituye la imagen de la creación divina”.

²⁰ Nicolau assume um preceito bíblico em que o autor sagrado mostra que se pode conhecer Deus a partir da criação, afirmando: “Porque o que se pode conhecer de Deus é manifesto entre eles, pois Deus lho revelou. Sua realidade invisível – seu eterno poder e sua divindade – tornou-se inteligível, desde a criação do mundo, através das criaturas, de sorte que não tem desculpa.” (Rm 1, 19-20).

Cusano apoia-se numa tradição para colocar a matemática como via de acesso às coisas divinas devido a sua incorruptível certeza. Se se voltar para o capítulo XI do livro I do *De docta ignorantia* ver-se-á nele a justificativa segundo a qual Nicolau utiliza a matemática como símbolo. Se, como pode ser observado acima, a via dos símbolos é a única possível para aceder às coisas divinas, a mais conveniente é a matemática. Veja-se agora o caminho pelo qual Cusano a partir da matemática, tida como um conhecimento preciso e que representa a criatividade²¹ do homem como imagem do princípio infinito (Rusconi, 2012), ascende ao

²¹ Gonzáles Ríos (2010, p. 15), apresentando correntes que pensam haver e não haver propriamente uma sistemática sobre filosofia da linguagem, afirma: “en diversos pasajes de su obra el Cusano compara la actividad creadora y productiva del Verbo divino con un discurso humano. El Verbo divino se expresa en el mundo como la mente humana en su discurso. El mundo revela al autor como el lenguaje al hombre. Así como el mundo es la vía de acceso al creador, el lenguaje es la vía de acceso a la mente. Pues el hablar y, de modo más remoto el escribir, tienen siempre un carácter activo, y, por tanto, conllevan la autocomprensión de la mente por medio de su despliegue visible. De aquí que el lenguaje -como fruto de la *actividad creadora* de la mente- simbolice la actividad creadora divina. Así como la producción de la mente humana por medio de los lenguajes se expresa en signos artificiales, la del Verbo divino se expresa en *signos naturales*, a los que damos el nombre de despliegue divino de lo real o mundo”. Também André (1993, p. 373) apresentando Cassirer como um intérprete de Nicolau de Cusa e, apoiando-se em seu ensaio “Die Bedeutung des Sprachproblems für die Entstehung der neueren Philosophie”, afirma sobre Nicolau não ter propriamente uma sistemática filosófica sobre linguagem: Paradoxalmente, Nicolau de Cusa não escreveu nenhum texto especificamente dedicado ao problema da linguagem e em que exponha a sua filosofia da linguagem numa forma sistemática. Já Cassirer, no artigo citado, o reconheceu, ao afirmar que “a teoria de Nicolau de Cusa não conhece nenhuma autónoma filosofia da linguagem como parte integrante do sistema na sua totalidade”, notando que “apenas ocasionalmente, e por meras sugestões, parece Nicolau de Cusa ter-se dedicado ao problema da linguagem.” Opinião idêntica sustêm outros intérpretes mais recentes do pensamento cusano, como H. Senger, ao afirmar que “Nicolau de Cusa não tem, como já foi notado, nenhuma teoria da linguagem explícita e sistemática, nos termos em que tal teoria já era possível no século XV.”

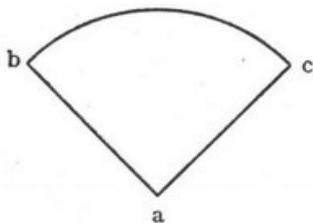
princípio, isto é, transcende os entes matemáticos até o infinito ou máximo simples:

É necessário considerar primeiro as figuras matemáticas finitas com suas paixões e razões, transferir correspondentemente estas razões para as figuras infinitas e depois, em terceiro lugar, transpor as próprias razões das figuras infinitas para o infinito simples totalmente liberto de qualquer figura²². E então a nossa ignorância será incompreensivelmente ensinada sobre o modo como nós, que penamos no enigma, devemos pensar mais recta e verdadeiramente acerca do Altíssimo²³.

²² É interessante e desafiadora a perspectiva de se pensar essa busca pelo princípio criador sem nenhuma imagem. É possível trazer a perspectiva do diálogo entre o Cristão e o Pagão quando este questiona sobre quem é Deus e chega a afirmar “Nada é Deus” e o Cristão responde: “Ele nada não é, pois esse mesmo nada possui o nome de ‘nada’” i.e. possuiu um nome, aqui pode-se dizer, imagem já não é Deus. Nomeou ou identificou-o a uma imagem, já não o é. Cf. Nicolau de Cusa, *De Deo abscondito*. É possível encontrar uma versão da tradução de 1964 na *Revista Scintilla* (Nicolau de Cusa, 2004). É precisa a colocação de André (1997, p. 396): “Aceder através da imagem à verdade sem a confundir com esta, por se saber que ela não é senão a sua ‘*explicatio*’, é, no fundo, reconhecer o caráter simbólico inerente à ‘douta ignorância’, que permite adorar um Deus desconhecido e oculto, que é a verdade na sua absoluta precisão, e, nessa absoluta precisão, irrepresentável por algo que não seja ela própria”. Destarte, deve-se ater a não confundir a imagem com a verdade.

²³ *De docta ignorantia*, w., L. I, cap. XII, 33: “primo necesse est figuras mathematicas finitas considerare cum suis passionibus et rationibus, et ipsas rationes correspondenter ad infinitas tales figuras transferre, post hæc tertio adhuc altius ipsas rationes infinitarum figurarum transumere ad infinitum simplex absolutissimum etiam ab omni figura. Et tunc nostra ignorantia incomprehensibiliter docebitur, quomodo de altissimo rectius et verius sit nobis in ænigmate laborantibus sentiendum”. Aqui vale chamar a atenção para as diversas traduções com relação à dificuldade na precisão da tradução entre os termos *transferre* e *transsumere*. Hopkins (1985, p. 20) usa: “in a transformed way” ao falar do *Transferre* e “[we must] thereafter in a still more highly transformed way” quando fala da *Transsumptio*. Ademais, a tradução em italiano de Federici-Vescovini, (1998, P. 75) para o primeiro termo usa “Transferire” e para o segundo “Transferire in modo translato e più profondo”.

Os passos dados por Cusano são significativos, pois primeiramente é necessário assumir os entes matemáticos com suas paixões e razões, isto é, com aquilo que é próprio desses entes na realidade mutável, suas características e sua definição respectivamente. Como Teixeira Neto (2012, p. 127) bem destaca, é preciso “o abandono e a rejeição de tudo o que se conhece por meio dos sentidos, da imaginação e da razão” para se alcançar este infinito simples. A partir disso, dos entes matemáticos apenas suas razões são elevadas às figuras infinitas i.e. as paixões são deixadas de lado. Depois, é necessário transferir essas razões para figuras infinitas. Até este ponto acontece o que Nicolau chama de *transfere*. Mas, mais um passo é necessário: transpor as razões das figuras infinitas para que se chegue ao infinito simples, em que não mais é possível pensar com imagens, isto é, se faz necessário *transsumere ad infinitum simplex absolutissimum*. *Transferre* e *transsumere*, ambos tratam de eliminação. O primeiro elimina as paixões ou as características das figuras e o segundo elimina a própria figura deixando assim o infinito sem nenhuma imagem ou todas coincidindo. Para firmar mais a discussão, Cusano propõe discutir nos capítulos XIII, XIV e XV o processo em que no infinito a linha, o triângulo, o círculo e a esfera são o mesmo. Quando estes estão no finito é claro que não são o mesmo, porém, Nicolau observa que na linha reta está em potência as outras figuras geométricas. Exemplo disso é o caso do triângulo.



Fonte: Cusanus Portal (<http://www.cusanus-portal.de/>)

Ora, Nicolau aponta para a figura de um triângulo ABC²⁴ em que este nasça da rotação da linha AB até que esta coincida com C, sempre A estando fixo. Desta forma, se ascender a linha AB para o infinito e esta rodasse completamente até voltar ao seu ponto de partida ter-se-ia o círculo máximo. Mas, Nicolau chama a atenção para que se veja, que no infinito BC não seria mais uma parte e sim seria o todo, isto é, não haveria partes e sim um todo. Destarte, não há mais partes e a linha infinita não seria outra que o triângulo infinito ou o círculo infinito ou a esfera infinita porque “não há [nada] maior do que o infinito [e] não pode haver dois infinitos” (*A douta ignorância*, L. I, cap. XV, 40). O que se percebe é que Cusano infinitiza a figura matemática²⁵.

Desta discussão sobre a simbologia matemática no *De docta ignorantia*, é possível perceber que Cusano quando trata sobre a *transferre* e sobre a *transsumptio* e retira as imagens do princípio é porque quer mostrar o núcleo fundamental (Rusconi, 2012) de seu projeto filosófico, a *coincidentia oppositorum*. Em primeiro lugar, ao fazer uso de termos anselmianos, Nicolau está a tratar sobre o máximo ao qual nada pode ser maior. Assim, entende o máximo como sendo algo absoluto. Se este máximo é tomado como absoluto, é evidente que não pode existir nada que se lhe oponha, pois no absoluto coincidem o máximo e o mínimo, porque não há nem

²⁴ *De docta ignorantia*, w., L. I, cap. XV, 40: “Deinde clarius videbitur triangulum esse circulum. Nam sit tri angulus ABC causatus per positionem per circumductionem lineæ AB, quousque B venit in C, A fixo remanente. Non habet dubium, quando linea AB esset infinita et penitus circumduceretur B, quousque rediret ad initium, circulum maximum causari, cuius BC est portio. Et quia est portio arcus infiniti, tunc est linea recta BC. Et quoniam omnis pars infiniti est infinita, igitur BC non est minor integro arcu circumferentiæ infinitæ. Erit igitur BC non tantum portio sed completissima circumferentia. Quare necessarium est triangulum ABC esse circulum maximum”.

²⁵ Estando assim em consonância com a interpretação de Rusconi (2012, p. 211) que afirma: “De lo que se trata es, con otras palabras, de infinitizar la figura i.e. sacarla de su finitud eliminando sus límites. Esto significa pensar la misma línea o el mismo triángulo que la imaginación presenta como finito, como si fuera infinito”.

excedente nem excedido. Daqui emerge o famoso conceito da Coincidência dos Opostos. Posto isso, é preciso, em segundo lugar, lembrar, outrossim, que a busca pelo princípio sendo feita pela razão está no âmbito da investigação proporcional, já que Cusano apresenta esta como investigando o incerto com pressupostos certos. Todavia no início do capítulo IV do livro I do *De docta ignorantia* Nicolau conclui que por ser a verdade infinita, não atinjo-la senão incompreensivelmente²⁶. Destarte, é preciso investigar para além da razão, tendo em vista esta *disproportio* entre o modo finito em que está instaurada a investigação proporcional e modo infinito em que o máximo absoluto se encontra. Transcender a razão é se deparar com a coincidência dos opostos, é não mais está no âmbito numérico do excedente e do excedido²⁷.

Agora, é preciso investigar outro símbolo utilizado por Cusano no *De visione dei* (1453). Para tanto, é importante a inspiração dada por André²⁸ (2012) que em sua introdução mostra como nesta obra está presente o modo de explorar o símbolo referente às fases propostas no *De docta ignorantia*. Aqui, vale salientar a mudança que há de uma obra para outra – do *De docta ignorantia* ao *De visione dei* – quanto a questão do símbolo utilizado para a investigação. Pois, se em *De docta ignorantia* Nicolau utiliza um símbolo conceptual – o ente matemático – no *De visione dei* usa um símbolo sensível²⁹ – um quadro. Porém, o processo de investigação

²⁶ *De docta ignorantia*, w., L. I, cap. IV, 11: “Maximum, quo maius esse nequit, simpliciter et absolute cum maius sit, quam comprehendi per nos possit, quia est veritas infinita, non aliter quam incomprehensibiliter attingimus”.

²⁷ Cf. Rusconi, 2012, p. 205-215.

²⁸ O modo como se lê o *De visione dei* a partir do *De docta ignorantia* é inspirado no texto de João Maria André (2012a), da mesma forma que todas as citações em português do *De visione dei* vêm da mesma edição.

²⁹ Reinhardt (2007, p. 10) mostra a importância da teologia simbólica e realça o valor do olho: “según el Cusano, el Dios incomprendible se manifiesta en imágenes y símbolos. A la teología negativa se une pues una teología simbólica, y en ésta los sentidos, siempre entendidos espiritualmente, juegan un gran papel. La vista, por ejemplo, denomina no sólo en el escrito *De visione*

e a finalidade do símbolo na filosofia cusana não se alteram. Observe-se que em ambos os casos a *Transsumptio* é necessária para que se alcance a *coincidentia oppositorum*³⁰ (Rusconi, 2007) e se perceba que Deus está para além dela. Mas, o foco agora é o modo que Nicolau utiliza o símbolo.

O Cardeal de Cusa, em troca de cartas³¹ com o abade do monastério beneditino de Tegernsee, Gaspar Aindorffer, discute a respeito da polémica sobre se se devia entender a visão contemplativa de forma meramente afetiva ou intelectual, movido pela pergunta feita pelo próprio Aindorffer: “Uma alma devota, sem conhecimento intelectual pode, somente pela afecção, isto é, por este *apex mentis* que se chama *synderesim*, alcançar Deus e ser movida ou levada para Ele de maneira imediata?³²”. Essa polémica, à época, tem dois partidários, Gerson, partidário duma concepção da contemplação como visão intelectual, e Vicente de Aggsbach, defensor duma perspectiva mais afetiva. Para contribuir com o esclarecimento dessa polémica, em 1453, Nicolau destina aos mon-

Dei la comprensión del incompreensible. En cambio, el oído queda siempre ligado al mundo terreno; oímos sólo en la fe del mundo celeste”.

³⁰ Rusconi (2007, p. 100-101) destaca a importância e a finalidade da obra de arte enquanto enigma para Nicolau de Cusa: “El Cusano utiliza enigmas diversos en muchas de sus obras. Entre ellos reconoce la posibilidad de enigmas sensibles como por ejemplo las imágenes usadas por ciertos filósofos para representar el principio. Sin embargo, debe destacarse la preferencia por enigmas relacionados con algún tipo de arte humana, a partir del hecho de que cualquier arte es siempre una imagen finita del arte infinito de Dios. [...] cualquiera sea en general el enigma, éste tiene la función de conducir hacia la coincidencia de los opuestos”.

³¹ Esta troca de cartas segundo se pode observar na obra de Vansteenberghe (1915) se estende por volta do ano de 1451 até 1456, cinco anos antes da morte do abade Aindorffer (1461).

³² Gaspar Aindorffer a Cusa, avant le 22 septembre 1452. Cf. Vansteenberghe, 1915, p. 110: “Est autem hec quæstio utrum anima devota sine intellectus cognicione, vel etiam sine cogitatione previa vel concomitante, solo affectu seu per mentis apicem quam vocant synderesim Deum attingere possit, et in ipsum immediate moveria ut ferri”.

ges de Tegernsee a obra *De visione dei*³³ com o intuito de auxiliar nas reflexões dos temas vigentes e para mais ajudar envia-lhes um quadro³⁴, denominado ícone de Deus. E, nesta obra Nicolau de Cusa apresenta uma posição que concilia a elevação afetiva com a visão intelectual (Santinello, 1987)³⁵.

Cusano, em seu *Prefácio* ao *De visione dei*, dá instruções sobre como devem os monges do mosteiro de Tegernsee proceder para que venham a fazer a experiência proposta na obra a partir do olhar do quadro:

Pendurai-o num lugar qualquer, por exemplo na parede do lado norte, e colocai-vos, irmãos, à sua volta, à mesma distância dele, olhai-o e cada um de vós *experenciara*, seja qual for o lugar a partir do qual o contemple, que é o único a ser olhado para ele. [...] por isso, admirar-nos-emos, em primeiro lugar, de como é possível que olhe, ao mesmo tempo, todos e cada um.³⁶ (grifo nosso).

É louvável o modo como o moselano conduz os monges a experienciarem o olhar de Deus, pois faz uso deste quadro por ele denominado “ícone de Deus” para, a partir daquilo que é mais perceptível ao homem, que são os seus sentidos, ascender à discussão intelectual, i.e., da metáfora do olhar compreender incompreensivelmente o olhar desligado de Deus. O ponto de partida para

³³ O *De visione dei* foi escrito em 1453 em meio a uma polêmica acerca da possibilidade de apreensão do divino. Um dos poucos textos de Nicolau de Cusa que não fora escrito em forma de diálogo, contudo traz aspectos dialógicos assaz interessante, para tal discussão pode-se consultar: Nogueira (2013); André (2012a, p. 114-117).

³⁴ É possível especular que o envio do quadro fora devido troca de correspondência com outro monge, Bernard de Waging, que era bacharel em artes e estava no mosteiro de Tegernsee para estudar se deparando com o *De docta ignorantia* escreve o *Laudatorium doctæ ignorantia*.

³⁵ Santinello (1987, p. 90) aponta para a resposta dada por Nicolau de Cusa à questão posta por Aindorffer em que apresenta a “una posizione che concilia elevazione affettiva e visione intelletiva”.

³⁶ Prefácio, 3.

esta investigação é o mesmo já afirmado em *De docta ignorantia*: o “visível é imagem do invisível”³⁷ e “o criador pode ser cognoscitivamente visto pelas criaturas como que num espelho e por enigmas”³⁸.

Cusano explora bem o olhar contraído, isto é, o olhar sensível com suas paixões e razões ao mostrar as nuances que há no olhar:

[...] considera que o olhar varia naqueles que vêem, segundo a variedade da sua contracção. Na verdade, o nosso olhar segue as paixões do órgão e do ânimo. Daí que alguém veja ora com alegria e mais tarde com dor e com cólera, veja ora como criança, depois como adulto e a seguir dum modo grave e senil³⁹.

Percebe-se nesta citação que o autor do *De visione dei* explorará as características do quadro que conduz à reflexão sobre a “experiência humana da finitude do olhar contraído, face às potencialidades infinitas do olhar omnividente” (André, 2012, p. 107). A partir do ícone, Nicolau de Cusa pensa sobre a variedade de olhares, isto é, a diversidade – quantidade – que é natural na finitude, porém, o olhar do quadro deve conduzir ao que “não é do domínio da quantidade” (*A visão de Deus*, cap. VI, 18), ou seja, a face que é a verdade de todas as faces, Deus. Para se chegar à face das faces Nicolau anuncia que é preciso transcender a forma de todas as faces formáveis e de todas as figuras⁴⁰. Parece que Cusano anuncia

³⁷ Cf. *De docta ignorantia*, w., L. I, cap. XI, 30.

³⁸ *Loc. cit*

³⁹ *De visione dei*, h., cap. II, 7: “Advertas post hæc visum variari in videntibus ex varietate contractionis eius; nam sequitur visus noster organi et animi passiones. Unde iam videt aliquis amore et læte, post dolore et iracunde, iam pueriliter, post viriliter, deinde seriose et seniliter”.

⁴⁰ *De visione dei*, h., cap. VI, 20: “Quis hoc unicum exemplar verissimum et adæquatissimum omnium facierum ita omnium quod et singulorum et ita perfectissime cuiuslibet quasi nullius alterius concipere posset? Oporteret illum omnium formabilium facierum formas transilire et omnes figuras. Et quomodo conciperet faciem, quando transcenderet omnes facies et omnes omnium facierum similitudines et figuras et omnes con|ceptus, qui de facie

o segundo passo – *Transferre* – que deve ser dado nas considerações sobre o enigma anunciado em *De docta ignorantia*, deixando as paixões das figuras ou das faces⁴¹.

Ao deixar as paixões e razão de lado parece que se entra, segundo Cusano, num secreto e oculto silêncio⁴² em que não resta mais nada da ciência nem do conceito i.e. não há número. Aqui se apresenta a dificuldade do enigma porque ao mesmo tempo em que ele conduz ao princípio também deixa o princípio velado. Apoiando-se na metáfora da luz Cusano afirma ser necessário transcender toda a luz visível e adentrar na escuridão para que se veja a luz invisível.

É muito interessante a análise que Cusano faz do olhar quando diferencia o olhar contraído do olhar absoluto e, percebe que no infinito não há tempo nem quantidade, como pode ser observado a seguir:

Quando abro um livro para ler, vejo, de modo confuso, toda a página. E se quero distinguir cada uma das letras, sílabas e palavras, é necessário voltar-me singular e seriadamente para cada uma delas, não podendo ler senão sucessivamente uma letra depois da outra, uma palavra depois da outra e um passo depois de outro passo. *Mas tu, Senhor, vês simulta-*

fieri possunt, et omnem omnium facierum colorem et ornatum et pulchritudinem? Qui igitur ad videndum faciem tuam pergit, quamdiu aliquid concipit, longe a facie tua abest. Omnis enim conceptus de facie minor est facie tua, domine, et omnis pulchritudo, quæ concipi potest, minor est pulchritudine faciei tuæ”.

⁴¹ Cf. *De docta ignorantia*, w., L. I, cap. XII, 33.

⁴² 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 de reflexão além da relação homem-Deus que seria a relação do homem ou 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.

*neamente toda página e lê em qualquer intervalo de tempo. E se dois de nós lêem a mesma página, um mais depressa, outro mais devagar, tu lêes com ambos e pareces ler no tempo, porque lêes com aqueles que lêem, e tudo ver vês acima do tempo e lêes simultaneamente. O teu ver é o teu ler.*⁴³ (grifo nosso).

Nicolau apresenta de forma clara quais os movimentos do olhar contraído e como o olhar absoluto também vê. Ao passo que o olhar contraído vê a partir das particularidades, por exemplo, no caso da leitura, vê uma letra após outra, uma palavra após outra; o olhar absoluto vê tudo e não vê separado. Quando se vai para a questão do tempo em que uma pessoa lê mais devagar que a outra devido a o olhar contraído ser finito, o olhar infinito não traz em si a preocupação com o tempo, já que no infinito não há tempo. O que se percebe com esse discurso cusano é que a partir do olhar contraído ele pensa essa mesma razão de ser do olhar no infinito, isto é, Nicolau pensa e descreve como é o olhar finito – pautado na separação – e passa ao olhar infinito em que há a coincidência dos opostos. Tendo em vista que “o nosso olhar vê por um ângulo quantitativo. Mas o ângulo dos teus olhos, ó Deus, não é quantitativo, mas é infinito, ele é círculo e, mais ainda, esfera infinita” (*A visão de Deus*, cap. VIII, 30).

Chega-se, conclusivamente, aqui, ao ponto em que no *De visione dei* se faz necessário aceder ao infinito simples para que se entenda a lógica da *transsumptio* cusana. Primeiro fora observado o olhar contraído i.e. o olhar dos homens no âmbito finito, depois ascendeu-se – *Transfere* – ao olhar infinito destituído de qualquer quan-

⁴³ *De visione dei*, h., VIII, 29: “Cum aperio librum ad legendum, video confuse totam chartam; et si volo discernere singulas litteras, syllabas et dictiones, necesse est, ut me singulariter ad singula seriatim convertam; et non possum nisi successive unam post aliam litteram legere et unam dictionem post aliam et passum post passum. Sed tu, domine, simul totam chartam respicis et legis sine mora temporis; et si duo nostrum legunt idem, unus citius, alius tardius, cum utroque legis et videris in tempore legere, quia legis cum legentibus, et supra tempus omnia vides et legis simul; videre enim tuum est legere tuum”.

tidade em que está a *coincidentia oppositorum*. Agora é necessário dar mais um passo nessa escuridão “admitir a coincidência dos opostos sobre toda capacidade racional e procurar a verdade aí onde se depara a impossibilidade” (*A visão de Deus*, cap. IX, 36). Assim, percebe-se o papel da *transsumptio* no momento em que é preciso ver para além da coincidência dos opostos, acima de toda ascensão intelectual mais elevada, como afirma o próprio Cusano⁴⁴.

A metáfora chamada “muro do paraíso” é utilizada por Nicolau para falar dessa ascensão do pensamento em relação à unidade simplíssima em que a mente humana se depara com a impossibilidade. O muro do paraíso é a coincidência dos opostos, porém, é para lá dela que Deus está. É o momento em que se depara com a necessidade da *Transsumptio*, isto é, em Deus não há mais coincidência, nem oposição, nem imagem, nem nada daquilo que pode ser concebido ou denominado⁴⁵:

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 alguém dela.⁴⁶

A partir de um quadro “que tudo vê” Nicolau investigou o olhar contraído para ascender ao princípio. Vale salientar que Nicolau de Cusa usa o ícone apenas como uma via de acesso para conduzir os monges do mosteiro de Tegernsee a uma experiência de investigação do olhar de Deus, por isso, já no início deixa claro que: “na-

⁴⁴ Cf. *De visione dei*, h., cap. IX, 36.

⁴⁵ Cf. *Idem, ibidem*, 35.

⁴⁶ *De visione dei*, h., cap. IX, 37: “Et reperi locum in quo revelate reperieris, cinctum contradictorium coincidentia. Et iste est murus paradisi, in quo habitas, cuius portam custodit spiritus altissimus rationis, qui nisi vincatur, non patebit ingressus. Ultra igitur coincidentiam contradictorium videri poterit et nequaquam citra”.

da pode aparecer em relação ao olhar do ícone de Deus que não seja mais verdadeiro no verdadeiro olhar de Deus” (*A visão de Deus*, Cap. I, 5). Cusano propõe uma investigação sobre o princípio, mas a partir daquilo que é principiado, contudo, deixa claro que aquilo que os sentidos percebem como verdadeiro, em Deus é mais verdadeiro ainda, por ser Ele absoluto. Os movimentos dados por Nicolau de Cusa parecem mais sutis em *De visione dei* do que em *De docta ignorantia*, mas, mesmo assim é possível detectar o modo como o autor conduz a sua *transsumptio*, quando afirma que Deus é *Absolutus*, isto é, desligado⁴⁷. Do quadro como aspecto sensível da investigação dotado com suas razões e paixões (olhar contraído) – *Transfere* – passa-se à metáfora do olhar de Deus para falar da infinitude em que habita a *coincidentia oppositorum* para que, finalmente, – *Transsumptio* – atinja-se Deus sem metáfora, sem imagem, sem conceito, isto é, *Visus autem absolutus*.

Ao adentrar-se na ideia de Deus *Absolutus* em que nem a razão nem o intelecto alcançam a compreensão, pode-se fazer a pergunta: como se pode falar daquilo que se vê com os olhos da mente⁴⁸? Ao se fazer essa pergunta depara-se em mais um enigma cusano que é a palavra. A seguir, investiga-se esse novo enigma a partir do *De non aliud* (1462).

O que o homem tem para comunicar aquilo que vê intelectualmente, que está para além do muro do paraíso e que compre-

⁴⁷ André (2012a, p. 107), comentando sobre as duas primeiras fases da investigação estarem ainda em um nível metafórico, afirma: “Há, assim, que efectuar o *transcensus* e, do olhar de Deus contemplado na experiência realizada na primeira e na segunda fase, passar para uma aproximação incompreensível da própria natureza divina, no seu carácter *Absoluto*, isto é, desligado não só de toda a *contração sensível* (o quadro), mas também de toda a *contração metafórica* (O olhar de Deus). Através desse salto, a *visão de Deus*, até aí explorada simbolicamente, projecta-nos numa *nossa visão* de Deus que não é puro êxtase místico, mas ignorância consubstanciada em conjectura mental sobre o que escapa aos limites conceptuais da razão humana”.

⁴⁸ Cf. *De non aliud*, cap. II, 6; *Idem*, cap. XXII, 103.

ende incompreensivelmente, é a palavra⁴⁹. E, com Gonzáles Ríos (2010, p. 17; tradução nossa), pode-se afirmar que “toda palavra busca, em definitivo, alcançar aquela Palavra eterna e infinita de que tudo procede”⁵⁰. Pode-se ainda enobrecer esta palavra humana junto com André (1993, p. 386): “a palavra é um dom divino que se articula com a perfeição da natureza humana”. E na filosofia cusana a palavra, em especial no *De non aliud*, encontra-se com características enigmáticas que conduz àquela Palavra eterna, o princípio primeiro. A partir do princípio de imprecisão das palavras⁵¹ com relação às coisas e principalmente a Deus, Palavra eterna e inefável, Nicolau sempre busca uma palavra menos inadequada como enigma. André (1993, p. 394) apresenta de forma

⁴⁹ É interessante como numa obra que é anterior ao *De non aliud* Cusano já apontava esta dimensão da palavra como manifestação, é o caso do *De principio* (1459), h. X_{2b}, n. 16: “Unde si advertis hæc verba evangelii, ubi ait Iesus: «principium qui et loquor vobis», sunt ipsa lux intelligentiæ; loquitur enim verbum caro factum, hoc scilicet verbum, quod et deus, qui principium, loquitur sensibiliter. Et non est difficile hoc capere, scilicet quod æterna essendi ratio in his, quæ ipsum sunt sensibiliter, loquatur sensibiliter. Loqui est revelare seu manifestare”.

⁵⁰ Gonzáles Ríos (2010, p.17): “toda palabra busca, en definitiva, alcanzar aquella Palabra eterna e infinita de la que todo procede. Con ello se pone de manifiesto no sólo la potencia de una Palabra en la que el principio primero, en tanto un principio intelectual, se concibe a sí mismo y a todo en su dinamismo productivo, sino también la potencia de las palabras que tienden limitadamente hacia una expresión de Aquella, precisamente, por ser signos o imágenes temporales de la primera y eterna imagen de lo divino.”

⁵¹ Cf. *De docta ignorantia*, w., L. I, cap. III, 9; Em seguida é possível observar Cusano no Cap. V desta mesma obra apontando uma conclusão a partir dos capítulos anteriores, conclui que o máximo em sentido absoluto é inteligível de maneira incompreensível e nominável de maneira inominável. Cf. *idem*, L. I, cap. V, 13; Quando Cusano vai tratar sobre o nome de Deus afirma (*De docta ignorantia*, w., L. I, cap. XXIV, 74): “Nam manifestum est, cum maximum sit ipsum maximum simpliciter, cui nihil opponitur, nullum nomen ei proprie posse convenire. Omnia enim nomina ex quadam singularitate rationis, per quam discretio fit unius ab alio, imposita sunt. Ubi vero omnia sunt unum, nullum nomen proprium esse potest”.

concisa o caminho feito por Cusano na busca dessa palavra menos desadequada para nomear o princípio:

[...] a sua pesquisa filosófico-teológica pode ser vista como uma tentativa permanente para encontrar progressivamente o conceito que menos desadequadamente possa traduzir o princípio fundante de todas as coisas e, deste modo, encontrar também a respectiva formulação linguística: é assim que ele passa do conceito de “Máximo”, mais presente no *De docta ignorantia*, para o conceito de “Uno” mais desenvolvido no *De coniecturis*; insatisfeito, no entanto, com essas tentativas, evolui no *De genesi* para o conceito de “Idem”, no *De possesset* para o conceito de “Possesst” e no *De non aliud* para o conceito de “Não-outro”. Desejando avançar mais nesse percurso, como o demonstra o *De venatione sapientia*, escreverá nos últimos meses da sua vida o *De apite theorix*, em que as suas meditações se concentram na fecundidade expressiva e manifestativa do simples “Poder-ele-próprio”, o “*Posse ipsum*”).

Com isso, querer-se-á dar destaque à *investigatio* que Cusano faz na busca pelo nome menos inadequado para o princípio, tendo em vista a imprecisão dos vocábulos. Parece ser intrínseca à filosofia cusana uma *ænigmatica scientia*: “ícones da divindade que permitam ver o invisível na sua invisibilidade e nomear o que é por definição inominável” (André, 2012, p. 18), sem se deixar cristalizar ou confundir o enigma com o ser do qual é enigma ou símbolo. Assim, percebe-se que André (2012) faz bom uso do que afirma Marion (1982) quando diz sobre o que seja ícone: “o ícone tenta tornar visível o invisível enquanto tal, permitir que o visível não deixe de reenviar para outro diferente de si próprio, sem que jamais esse outro se reproduza nele” (Marion *apud* André, 2012, p. 19). Com eles pode-se afirmar que o enigma em Nicolau de Cusa ganha sentido de caminho que conduz⁵² ao princípio sem que com

⁵² João Maria André em sua introdução ao *De non aliud* faz uma discussão acerca da escolha dos nomes divinos em Nicolau de Cusa, tendo como foco a natureza gramatical escolhida por Cusano, para que o nome não assuma o papel principal no discurso, mas conduza ao princípio ao qual o nome/enigma não se identifica. Cf. André, 2012b, p. 18-20.

este se identifique, contudo é preciso se ater ao que afirma Bauchwitz (2005, p. 46): “o que Deus é permanece guardado no âmbito além de qualquer linguagem ou conhecimento”⁵³.

Quando Nicolau de Cusa pensa um nome mais apropriado para Deus em nenhum momento tenta identificar Deus com o nome. A partir da discussão entre Fernando, um dos dialogantes do *De non aliud*, e Nicolau sobre a nomeação do princípio, Cusano deixa claro que mesmo que se atribuam vários nomes ao princípio ainda assim nenhum deles será o nome do princípio, tendo em vista a anterioridade do mesmo. O nome é apenas um ícone que deve conduzir o olhar para o princípio, mas a razão humana deve se ater que o nome não se identifica com o princípio, pois este é princípio de todo o nome. Só quem pode definir o princípio é ele mesmo, nada do que é principiado pode defini-lo⁵⁴. Destarte, o que se busca é o nome que melhor possa conduzir até o princípio, isto é, um nome enigmático ao qual Nicolau chama de *non-aliud*⁵⁵.

No capítulo III do *De non aliud* Cusano explica a metáfora da luz com relação à anterioridade de Deus, para mostrar e deixar claro a necessidade de transcender aquilo que é sensível para poder compreender incompreensivelmente o princípio:

Dizem os teólogos que Deus brilha para nós mais claramente no enigma da luz, porque através das coisas sensíveis ascendemos às inteligíveis. Decerto a própria luz, que é Deus, é de modo simples. Ora aquilo que é visto antes do outro não é outro. Por isso, porque [essa luz] é o próprio não-outro e não a luz nomeável, brilha na luz sensível. Mas de algum modo se concebe que a luz sensível, comparada à visão sensível, se com-

⁵³ Bauchwitz, 2005, p. 46: “Lo qué es Dios permanece guardado en el ámbito más allá de cualquier lenguaje o conocimiento”.

⁵⁴ Cf. *De non aliud*, cap. II, 6.

⁵⁵ Gonzáles Ríos dedica o capítulo sexto de sua tese sobre a *Metafísica de la palabra* à investigação da concepção cusana do divino como a definição que a tudo e a si mesmo define a partir do *De non aliud*, intitulando tal capítulo: “La concepción cusana de lo divino como la definición que a todo y a sí misma define a la luz del nombre enigmático ‘non aliud’”. Cf. González Ríos, 2010, p. 243-259.

porta do mesmo modo como a luz que é o não-outro em relação a tudo o que pode ser visto pela mente. Mas experienciamos que o olhar sensível nada vê sem a luz sensível e que a cor sensível, como o mostra o arco-íris; e assim a luz sensível é o princípio de ser e de conhecer o visível sensível. E assim conjecturamos que seja o princípio de ser e o princípio de conhecer.⁵⁶

É preciso usar daquilo que é próximo à razão, que são as coisas sensíveis, para ascender às inteligíveis e depois perceber que o princípio só pode ser compreendido incompreensivelmente e que o princípio de ser e de conhecer brilha naquilo que é principiado, mas com ele não se confunde. Todo discurso, portanto, sobre o princípio é conjectura pelo fato de não alcançá-lo, tendo em vista sua anterioridade e a finitude das palavras humanas⁵⁷. E é esta a saída que Cusano bem observa, já que a razão não pode promover uma linguagem divinal para atingir Deus, pode ela promover uma linguagem enigmática ou uma *sciencia ænigmatica* em que se faça uma *symbolica investigatio* para transcender os limites da razão e perceber que Deus só pode ser compreendido incompreensivelmente na douda ignorância.

⁵⁶ *De non aliud*, cap. III, 8: “Dicunt theology Deum nobis in lucis ænigmate clarius relucere, quia per sensibilia scandimus ad intelligibilia. Lux profecto ipsa, quæ Deus, ante aliam est lucem qualitercumque nominabilem et ante aliud simpliciter. Id vero, quod ante aliud videtur, non est aliud. Lux igitur illa, cum sit ipsum non aliud et non lux nominabilis, in sensibili lucet lumine. Sed sensibilis lux visui comparata sensibili ita sese habere aliquantulum concipitur, sicut lux, quæ non aliud, ad omnia quæ mente videri queunt. Visum autem sensibilem absque luce sensibili nihil videre experimur, et visibilem colorem non esse nisi sensilis lucis terminationem sive definitionem, ut iris ostendit; et ita sensibilis lux principium est essendi et visibile cognoscendi. Ita quidem conicimus principium essendi esse et principium cognoscendi”.

⁵⁷ André (2001, p. 218) afirma que a “força criadora que caracteriza o Verbo por excelência aparece também, de forma contraída, nos verbos humanos que, como Nicolau de Cusa não deixa de reconhecer frequentemente, têm de ser vistos como imagens, reflexos ou sinais do primeiro verbo cuja plenitude o torna inominável”.

Non-aliud, portanto, será o guia a conduzir àquele que especula ao princípio⁵⁸. Contudo, como o fará é o que se procura mostrar neste momento. Nicolau no início do *De non aliud* observa que algo fora negligenciado que poderia conduzir mais proximamente ao que é procurado⁵⁹. Para mostrar o que é que fora negligenciado Cusano, em seu diálogo com Fernando, parte da questão do que é que faz saber, e conclui Fernando ser a definição aquilo que faz saber de uma coisa. Destarte, o filósofo moselano apresenta a proposição: “a definição que tudo define é *não outro* que o definido” (*O não-outro*, cap. I, 3; grifo nosso). É o *não-outro* o que fora esquecido como aquilo que poderia conduzir melhor ao que é procurado, o princípio.

O Cardeal, no capítulo III (n. 10) da obra citada, irá apresentar a razão e justificação do *não-outro* como via ao princípio: “Na verdade, porque tudo aquilo que é é não outro que ele próprio, isto não o tem de um qualquer outro; por isso tem-no do não outro. Por isso, ou não é ou não se conhece que é aquilo que é, senão pelo não-outro”. A partir desta justificação está pautado o caminho mais adequado de acesso ao princípio. O não-outro traz a ideia de identidade pois “nunca é considerado conforme o ser quando aquilo que é procurado é procurado como outro” (*O não-outro*, cap. III, 10). E isso se entende quando se volta um pouco na leitura do texto cusano, no passo 8 do mesmo capítulo: “Ora aquilo que é visto antes do outro não é outro”. O princípio não pode ser confundido com outro i.e. o princípio não está no âmbito da alteridade, ele não é outro, pelo contrário, só pode ser não-outro. De todo

⁵⁸ V. González Ríos (2010, p. 248): “Ya el título de la obra, tal como aparece en el manuscrito de Múnchen que fue empleado para la primera edición crítica, pone en evidencia la carga especulativa que concentra este particular nombre enigmático ‘*non aliud*’ para significar al principio primero: *Directio speculantis seu de li non aliud*. La partícula ‘*li*’, de origen árabe y utilizada en los textos latinos durante la Edad Media y el Renacimiento para simbolizar el entrecomillado, señala que el tema de la obra es la expresión ‘*non aliud*’, en tanto guía o dirección para el que especula”.

⁵⁹ Cf. *De non aliud*, cap. I, 1.

modo, é o não-outro que, pela agudeza da mente é visto com maior precisão por um modo de significar do que por outro como uma via de acesso ao princípio⁶⁰. E, se se busca o princípio a partir de algo outro ou do próprio outro este caminho torna-se mais turvo.

Cusano ao concluir e afirmar o *non-aliud* como nome divino que conduz ao princípio como enigma mais preciso afirma: “De tudo vês agora que o significado do não-outro não só nos serve como via para o princípio, mas representa mais proximamente o inominável nome de Deus, de modo que nele, como no enigma mais preciso [*in præcisiori ænigmate*], brilhe aos olhos dos que procuram”⁶¹.

Se a palavra é o que se tem para falar daquela visão para além do muro do paraíso, fazendo uso da metáfora do *De visione dei*, a palavra mais precisa que pode conduzir ao princípio é o *non-aliud*. Contudo, é sempre preciso lembrar que o *non-aliud* serve como nome enigmático para uma *directio speculantis*, que é a proposta da obra em questão.

O aspecto que mais sobressalta no *non-aliud* é a sua anterioridade ontológica a respeito de todo outro. Este conduz aquele que especula a voltar-se para algo que é antes de toda coincidência e de toda oposição⁶². Assim, “ainda que se atribuam muitos nomes

⁶⁰ Cf. *De non aliud*, cap. II, 6.

⁶¹ *De non aliud*, cap. II, 7: “Ex his igitur nunc plane vides de li non-aliud significatum non solum ut viam nobis servire ad pricipium, sed innominabile nomen Dei propinquius figurate, ut in ipso tamquam in præcisiori arnigmate relucescat inquiringentibus”.

⁶² V. González Ríos (2010, p. 256-257): “Todo lo cual muestra la anterioridad de ‘*non aliud*’ respecto de toda oposición. Y aunque ‘*non aliud*’ parece oponerse a ‘*aliud*’, sin embargo se trata de una negación anterior a la oposición entre la afirmación y la negación (n. 12). Al definirse por medio de sí mismo, ‘*non aliud*’ muestra su anterioridad respecto de todo otro. Por tanto, se muestra absoluta en la definición o despliegue de sí mismo. Todo lo cual pone en evidencia la auto-suficiencia del ‘*non aliud*’, que de nada depende, sino que él mismo es el nombre que en su enunciado o razón se define a sí mismo y a todo. De esta manera, el Verbo divino, significado por el ‘*non aliud*’, es visto

ao princípio, nenhum deles lhe pode ser adequado, já que é o princípio de todos os nomes e de todas as coisas” (*O não-outro*, cap. II, 6). Por serem os nomes (finitos) imprecisos com relação ao princípio (infinito) o *non-aliud* torna-se mais adequado por conduzir, justamente, à anterioridade, move o olhar para o sentido anterior. Ver o *não-outro* transsumptivamente é poder enxergar a anterioridade que este nome propõe, é poder entender que este nome enquanto enigma (palavra finita) conduz ao princípio primeiro (Palavra infinita, eterna)⁶³ que é causa de todos os nomes e de todas as coisas.

É possível verificar, portanto, nas obras apresentadas o poder do enigma na filosofia de Nicolau de Cusa. A linguagem simbólica que está presente em sua filosofia é algo primordial, pois como dissera André (1993, p. 371): “a relação entre o pensamento e a linguagem constitui o autêntico paradigma do seu discurso filosófico”. Sendo sabedor de que a mente humana por ser finita não atinge o infinito poder de Deus, Cusano apropria-se dessa linguagem simbólica para justamente tratar daquilo que ultrapassa os limites da razão. Daí, do que fora dito, encerra-se este trabalho com palavras do próprio Cusano em sua primeira e última obra, respectivamente *De docta ignorantia* e *De apice theoriæ*, que inspira a sempre investigar para se atingir do melhor modo aquilo que é capaz de envolver filosoficamente. Portanto, é necessário entender que “[a] imprecisão da verdade resplandece de modo incompreensível nas trevas da nossa ignorância”⁶⁴ (*De docta ignorantia*. L. I, cap. XXVI, 89) e: “[n]inguém jamais chegará a saciar-se com o que

en su carácter absoluto y trascendente, esto es, en su anterioridad, definiéndose a sí mismo”.

⁶³ André (1993, p. 378): “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)”.

⁶⁴ *De docta ignorantia*, w., L. I, cap. XXVI, 89: “*præcisionem veritatis in tenebris nostræ ignorantiaë incomprehensibiliter lucere*”.

é maior que toda compreensão, mas dedicar-se-á sempre a compreender melhor⁶⁵” (*De apice theoriæ*, h. XII, 2).

Referências

Obras de Nicolau de Cusa

CUSANUS Portal. *Werke*. Disponível em: < <http://www.cusanus-portal.de/content/werke.php> >. Acesso em: 12 jan. 2017.

De Deo abscondito/O Deus escondido. *Revista Portuguesa de Filosofia* – No V centenário de Nicolau de Cusa. Braga, Vol. XX, fasc. 4, out.-dez. 1964, p. 436-453.

Tu qui es “De pincipio”. Opera omnia. Iussu et auctoritate Academiae Litterarum Heidelbergensis ad codicum fidem edita. Vol. X. Opuscula II. Fasciculus 2b. Hamburg: F. Meiner, 1983.

On learned ignorance (De Docta Ignorantia). *Nicholas of Cusa on learned ignorance*. A Translation and an appraisal of *De docta ignorantia*. Translated into English by Jasper Hopkins. 2. ed. Minneapolis: A. J. Banning, 1985.

De beryllo. Opera omnia. Iussu et auctoritate Academiae Litterarum Heidelbergensis ad codicum fidem edita. Vol. XI/1. Hamburg: F. Meiner, 1988.

La dotta ignoranza. A cura di Graziella Federici Vescovini. 2. ed. Roma: Città Nuova, 1998.

⁶⁵ *De apice theoriæ*, cp, h. XII, 2: “Si apostolus Paulus in tertium caelum raptus nondum comprehendit incomprehensibilem, nemo umquam ipsum qui maior est omni comprehensioni satiabitur quin semper instet, ut melius comprehendat”.

De visione Dei. Opera omnia. Iussu et auctoritate Academiae Litterarum Heidelbergensis ad codicum fidem edita. Vol. VI. Hamburg: F. Meiner, 2000.

Philosophisch-Theologische Werke. Band I: *De docta ignorantia*. Hamburg: F. Meiner, 2002.

A paz da fé. Trad. João Maria André. Coimbra: Minerva Coimbra, 2002.

Diálogo sobre o Deus abscondito entre um pagão e um cristão (De deo abscondito). *Scintilla*: Revista de Filosofia e Mística Medieval – Publicação da Faculdade de Filosofia São Boaventura. Curitiba, v. 1, n. 1, 2004, p. 119-123.

A douta ignorância. Trad. João Maria André. Lisboa: C. Gulbenkian, 2008.

A Visão de Deus. Trad. João Maria André. Lisboa: C. Gulbenkian, 2012.

O Não Outro. Trad. João Maria André. Porto: Imago Mundi, 2012.

Outras referências

ÁLVAREZ GÓMEZ, Mariano. Concordancia en la diferencia según Nicolás de Cusa. In: ÁLVAREZ GÓMEZ, Mariano; ANDRÉ, João Maria. (Org.). *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.

ANDRÉ, João Maria. *Coincidentia oppositorum: concórdia e o sentido existencial da transsumptio em Nicolas de Cusa*. In: ANDRÉ, João Maria; ÁLVAREZ GÓMEZ, Mariano. (Org.). *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. 213-243.

ANDRÉ, João Maria. O problema da linguagem no pensamento filosófico-teológico de Nicolau de Cusa. *Revista Filosófica de Coimbra*. Coimbra, v. 2, n. 4, out. 1993, p. 369-402. Disponível em:

< http://www.uc.pt/fluc/dfci/publicacoes/problema_linguagem >.

Acesso em: 12 jan. 2017.

ANDRÉ, João Maria. *Sentido, simbolismo e interpretação no discurso filosófico de Nicolau de Cusa*. Lisboa: C. Gulbenkian, 1997.

ANDRÉ, João Maria. Introdução. In: NICOLAU DE CUSA. *A paz da fé*. Trad. João Maria André. Coimbra: Minerva Coimbra, 2002. p. 7-17.

ANDRÉ, João Maria. Nicolau de Cusa e a força da palavra. *Revista Filosófica de Coimbra*. Coimbra, v. 15, n. 29, mar. 2006, p. 3-32.

Disponível em:

<http://www.uc.pt/fluc/dfci/publicacoes/nicolau_de_cusa>. Acesso em: 12 jan. 2016.

ANDRÉ, João Maria. Introdução. In: NICOLAU DE CUSA. *A douta ignorância*. Trad. João Maria André. Lisboa: C. Gulbenkian, 2008. p. V-XLII.

ANDRÉ, João Maria. Introdução. In: NICOLAU DE CUSA. *A visão de Deus*. Trad. João Maria André. Pref. Miguel Baptista Pereira. 4. ed. rev. Lisboa: C. Gulbenkian. 2012a. p. 79-131

ANDRÉ, João Maria. Introdução. In: NICOLAU DE CUSA. *O Não Outro*. Trad. João Maria André. Porto: Imago Mundi, 2012b.

BAUCHWITZ, O. F. Nicolás de Cusa y Escoto Eriúgena: aportes para una metafísica más allá de la ontoteología. In: MACHETTA, J. M.; D'AMICO, C. (Ed.). *El problema del conocimiento en Nicolás de Cusa: genealogía y proyección*. Buenos Aires: Biblos, 2005. p. 41-48.

BRASA DIEZ, Mariano. Los pilares del “*De docta ignorantia*” de Nicolás de Cusa. *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*. Madrid, v. 7, 1989, p. 129-147.

CASSIRER, Ernst. *Indivíduo e Cosmos na Filosofia do Renascimento*. Trad. João Azenha Jr. e Mario Eduardo Viaro. São Paulo: M. Fontes, 2001.

D'AMICO, Claudia. Ignorancia y conjetura en la propuesta de concordancia de Nicolás de Cusa. In: In: MACHETTA, J. M.; D'AMICO, C. (Ed.). *El problema del conocimiento en Nicolás de Cusa: genealogía y proyección*. Buenos Aires: Biblos, 2005. p. 267-279.

D'AMICO, Claudia. Principio intelectual y *coincidentia oppositorum* a la luz de las tradiciones filosóficas en el *De Beryllo*. In: ANDRÉ, João Maria; ÁLVAREZ GÓMEZ, Mariano. (Org.). *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. 101-117.

D'AMICO, Claudia. Nicolás de Cusa en diálogo con sus fuentes: la redefinición del platonismo. *Mirabilia*. n. 19, jun.-dez. 2014, p. 79-103.

Disponível em:

<<http://www.revistamirabilia.com/sites/default/files/pdfs/19-05.pdf>>.

Acesso em: 12 jan. 2017.

DIONÍSIO, Pseudo-Areopagita. *Dos nomes divinos*. Intro., trad. e anot. Bento Silva Santos. São Paulo: Attar, 2004.

GASPAR AINDORFFER. A Cusa, avant le 22 septembre 1452. In: VANSTEENBERGHE, Edmond. *Autour de la docte ignorance: une controverse sur la théologie mystique au XVe siècle*. Münster: Institut für Anglistik und Amerikanistik, 1915. p. 109-111.

GONZÁLEZ RÍOS, José. *Metafísica de la palabra: el problema del lenguaje en el pensamiento de Nicolás de Cusa (1401-1464)*. 2010. Tese (Doutorado em Filosofia) – Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires. Buenos Aires, 2010.

NOGUEIRA, Maria Simone Marinho. *Amor, caritas e dilectio: elementos para uma hermenêutica do amor no pensamento de Nicolau de Cusa*.

2008. Tese (Doutorado em Filosofia) – Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra. Coimbra, 2008. Disponível em: <https://estudogeral.sib.uc.pt/jspui/bitstream/10316/9688/5/MSimoneMNOgueira_Tese.pdf>. Acesso em: 12 jan. 2017.

NOGUEIRA, Maria Simone Marinho. Entre o affectus e o intellectus: a experiência humana do divino no pensamento de Nicolau de Cusa. *Perspectiva Filosófica* – Revista dos Programas de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal de Pernambuco e da Universidade Federal da Paraíba. Vol. I, n. 35, 2011, p. 73-90.

NOGUEIRA, Maria Simone Marinho. O olhar e a reflexão sobre o outro em *De visione dei* de Nicolau de Cusa. In: NOGUEIRA, Maria Simone Marinho. (Org.). *Contemplatio: ensaios de filosofia medieval*. Campina Grande: EDUEPB, 2013. p. 171-192.

NOGUEIRA, Maria Simone Marinho. *Uma simbologia do amor nos sermões de Nicolau de Cusa*. Curitiba: CRV, 2014.

REINHARDT, Klaus. La unión mística del hombre con el verbo divino: un análisis del sermo CCLXIII de Nicolás de Cusa. *Revista de Filosofia e Mística Medieval* – Publicação da Faculdade de Filosofia São Boaventura. Curitiba, v. 4, n. 1, jan.-jun. 2007, p. 11-21.

RUSCONI, Cecilia. La representación sensible de lo no representable em Heimerico del Campo y Nicolás de Cusa. *Scintilla: Revista de Filosofia e Mística Medieval* – Publicação da Faculdade de Filosofia São Boaventura. Curitiba, v. 4, n. 1, jan.-jun. 2007, p. 145-165.

RUSCONI, Cecilia. *El uso simbólico de las figuras matemáticas en la metafísica de Nicolás de Cusa (1401-1464)*. Buenos Aires: Biblos, 2012.

SANTINELLO, Giovanni. *Introduzione a Niccolò Cusano*. 2. ed. con aggiornamento bibliografico. Roma; Bari: Laterza, 1987.

TEIXEIRA NETO, José. *Nexus da relacionalidade do princípio à “metafísica do inominável” em Nicolau de Cusa*. 2012. Tese (Doutorado

em Filosofia) – Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Universidade Federal do Rio Grande do Norte. Natal, 2012. Disponível em: <http://repositorio.ufrn.br:8080/jspui/bitstream/123456789/16455/1/JoseTN_TESE.pdf>. Acesso em: 12 jan. 2017.

TEIXEIRA NETO, José. *Unitas-æqualitas-connexio: sobre a relação entre Nicolau de Cusa e Thierry de Chartres. Síntese: Revista de Filosofia*. Belo Horizonte, v. 40, n. 127, 2013. p. 257-277. Disponível em: <<http://faje.edu.br/periodicos/index.php/Sintese/article/view/2870/3005>>.

VANSTEENBERGHE, Edmond *Autour de la docte ignorance: une controverse sur la théologie mystique au XVe siècle*. Münster: Institut für Anglistik und Amerikanistik, 1915.

Artigo recebido em 12/01/2017, aprovado em 28/03/2017